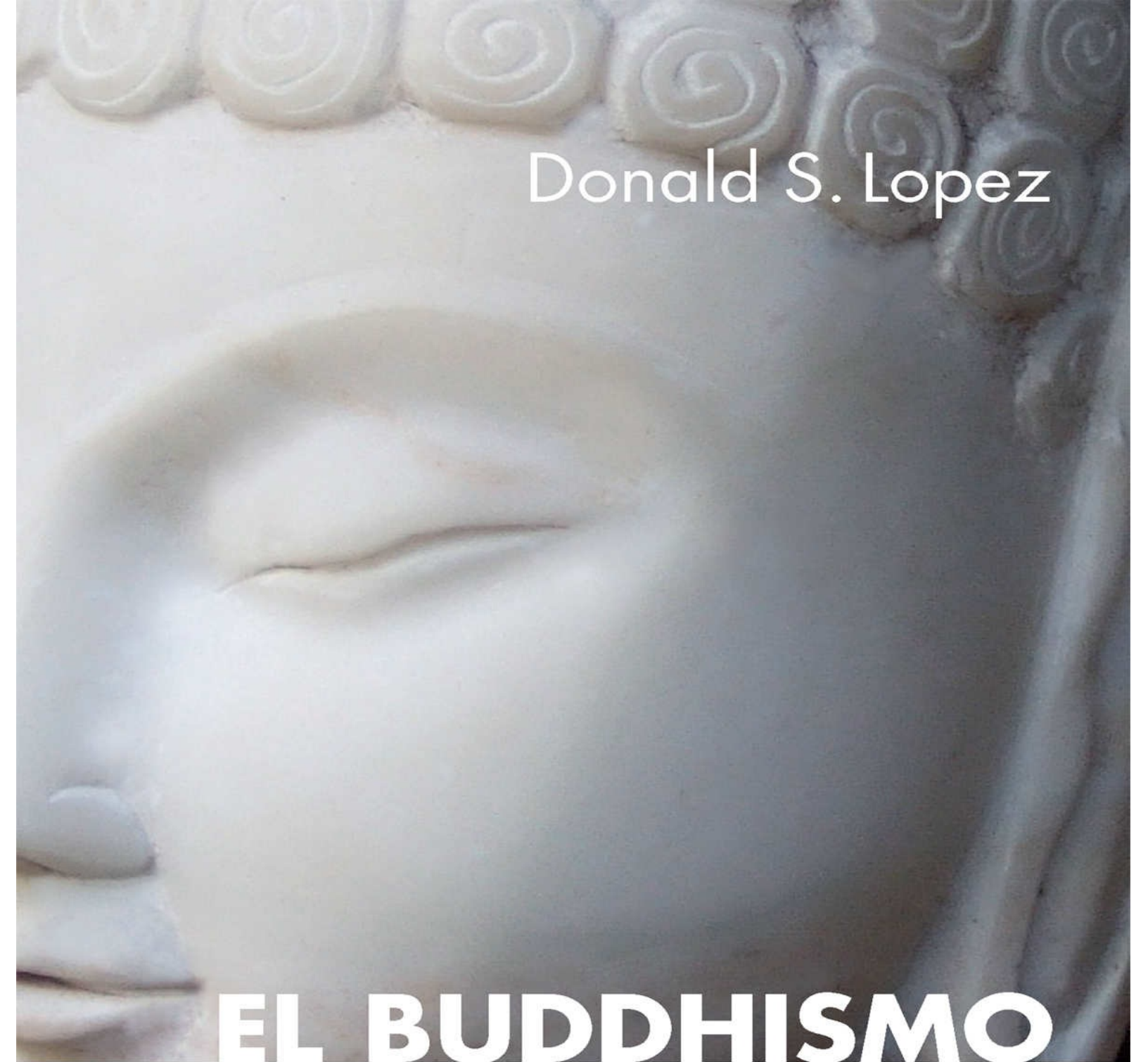




Donald S. Lopez

EL BUDDHISMO

Introducción a su historia y sus enseñanzas

K_{airós}

Donald S. Lopez, Jr

EL BUDDHISMO

Introducción a su historia
y sus enseñanzas

Prefacio, traducción y notas de
Ferran Mestanza

editorial **K**airós

Título original: *BUDDHISM An Introduction and Guide*, by Donald S. Lopez

© Donald S. Lopez, Jr, 2001

© de la edición en castellano:

© 2009 by Editorial Kairós S.A.

Numancia 117-121, 08029 Barcelona, España

www.editorialkairos.com

© del prefacio: Ferran Mestanza

© de la traducción del inglés: Ferran Mestanza

Revisión: Joaquim Martínez Piles

Primera edición en papel: Septiembre 2009

Primera edición digital: Febrero 2014

ISBN en papel: 978-84-7245-706-5

ISBN epub: 978-84-7245-912-0

ISBN Kindle: 978-84-7245-913-7

ISBN Google: 978-84-7245-915-1

Depósito legal: B 2.722-2014

Diseño cubierta: Katrien van Steen

Composición: Pablo Barrio

Todos los derechos reservados.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita algún fragmento de esta obra.

A mis padres

SUMARIO

Prefacio de la edición española

Agradecimientos

Guía de pronunciación

Introducción

El universo

La realidad

El fin

Lecturas recomendadas

El Buddha

Las Cuatro Verdades

Los últimos días del Buddha

Los cuerpos del Buddha

Hīnayāna y Mahāyāna

El bodhisattva

Otros buddhas, otros mundos

Imágenes del Buddha

La naturaleza búddhica

Lecturas recomendadas

El Dharma

La palabra del Buddha

La interpretación de la palabra

¿Cuántos vehículos hay hacia el despertar?

El poder de la palabra

Lecturas recomendadas

La vida monástica

Las reglas de disciplina

La ordenación

Los votos del bodhisattva

La vida en los monasterios

Las monjas

Lecturas recomendadas

Las prácticas de los laicos

El Saṅgha y el estado

La función del libro

El karma

La peregrinación

Lecturas recomendadas

El despertar

El Tantra

La Tierra Pura

El Zen

La meditación en la vacuidad

Lecturas recomendadas

Conclusión

Glosario

Bibliografía de obras consultadas

Bibliografía básica de buddhismo en español

PREFACIO DE LA EDICIÓN ESPAÑOLA

EL BUDDHA EN LA LENGUA DE CERVANTES: ORTOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE LA PALABRA “BUDDHA” EN ESPAÑOL

Desde hace décadas, existe en Occidente una gran fascinación por el buddhismo. Las estatuillas del Buddha iluminan cada vez más escaparates, la marca “Zen” se convierte en un rentable eslogan publicitario y proliferan los “Buddha Bar”, los CD de mantras a modo de grandes éxitos y, en especial, los libros sobre buddhismo, ¡como este mismo! Sin embargo, éste es un libro particular entre las publicaciones actuales sobre el buddhismo en lengua española, puesto que nos ofrece una visión desmitificada y rigurosa de las múltiples tradiciones budhistas existentes a través de Asia y a lo largo de los siglos. Aquí no encontramos el buddhismo con el que “sueña” Occidente desde hace ya al menos dos siglos. Lopez rehúye la idealización y la intelectualización de las doctrinas y prácticas budhistas iniciadas por los ilustrados y los románticos en el siglo XVIII y culminada en el siglo XX por el movimiento hippy, la generación Beat o la industria de Hollywood. Por el contrario, en este libro el buddhismo habla por sí mismo, con sus propias historias y anécdotas, a partir de sus personajes históricos y legendarios, desde sus escrituras canónicas y sus textos apócrifos, y en sus múltiples lenguas y rostros originarios de la India, Sri Lanka, Tailandia, el Tíbet, China o Japón. Tampoco es éste un “manual” más de buddhismo que, como si de un manual de mecánica se tratara, exponga uno tras otro los principios “esenciales” del buddhismo. En *El buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*, Lopez adopta una visión de conjunto y transversal del buddhismo, que nos presenta como una realidad viva, con matices y en constante evolución, no como un conjunto de teorías abstractas o una serie de prácticas mistificadas. Éste es pues un buen libro para introducirse y profundizar en el conocimiento del buddhismo. Sin embargo, antes de comenzar nuestro recorrido por *El buddhismo*, a muchos les chocará el título del libro o, más bien, cómo está escrito. En

efecto, en medio de la proliferación de publicaciones sobre el buddhismo, escribir “*buddha*” y “*buddhismo*”, en lugar de “*buda*” y “*budismo*”, puede parecer no menos que una verdadera quijotada, cuando no una muestra de pedantería o un anglicismo. Sin embargo, como ejemplificaba el ingenioso hidalgo, a veces la sinrazón puede ser más sensata que el sentido común. Y es que quizás, antes de comenzar, hemos de preguntarnos si tan siquiera sabemos escribir el nombre de nuestro objeto de estudio o devoción, puesto que ya en 1916 (casi cien años atrás) y también evocando al genio cervantino, José Ortega y Gasset escribía:

«Del arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas humanas extraen Newton y Leibniz el cálculo infinitesimal; Cervantes, la quinta esencia de su melancolía estética; *Buddha*,¹ una religión. Son tres mundos diversos. El material es el mismo en todos; sólo varía el método de elaboración.»

Como vemos, la fascinación por el buddhismo no es algo nuevo, ni tampoco lo es el uso en español de la ortografía “*ddh*” en la palabra *buddha*. Entonces, ¿era Ortega y Gasset un pedante? ¿O acaso desconocía las normas ortográficas del español? Y es que, a pesar de que desde 1884, la Real Academia de la Lengua Española ya había fijado las voces “*Buda*” y “*budismo*” al acervo de la lengua de Cervantes, no sólo Ortega y Gasset, sino una antigua e ininterrumpida tradición de hombres de letras, traductores y orientistas en lengua española han seguido utilizando, desde hace al menos 133 años y hasta hoy, la ortografía de la “*ddh*”.

En efecto, desde al menos 1875² existe constancia en lengua española del uso de la ortografía “*Buddha*” y, desde entonces hasta nuestros días, casi un siglo y medio después, una tradición continua de escritores, traductores y hombres de letras en general, con nombres tan ilustres como Rubén Darío (1894), el mismo José Ortega y Gasset - (1904-1916), Federico García Lorca (1918) o Jorge Luís Borges (1950), y profesores del prestigio de Raimon Panikkar o Ramon Prats, han seguido escribiendo “*Buddha*” y “*buddhismo*”, ortografías antiguas y propias de la lengua de Cervantes, a pesar de que la Real Academia de la Lengua Española, en su misión de “limpiar, fijar y dar esplendor” al español, aún no haya recogido este antiguo, prolongado y autorizado uso.³

Pero veamos por qué en todas las lenguas occidentales, aunque en español de forma minoritaria, se escribe “*Buddha*” y sus derivados con una misma ortografía común (*ddh*), lo que ha llevado a que uno de los contados especialistas actuales en lengua española del pensamiento y la historia del buddhismo haya exclamado que:⁴

«Es lamentable que el atraso académico de las culturas de habla hispana en estudios índicos y orientales haya hecho posible que el español sea la única lengua occidental en la que el término Buddha se escriba mal.»

¿Buda o Buddha? Un siglo de usos y desusos

La palabra *buddha* proviene del sánscrito, la lengua clásica de la India antigua, y designa a la figura histórica de Siddhārtha Gautama (ca. 485-405 a.n.e.), conocido por la historia como “el Buddha”. La palabra *buddha* es por lo tanto un epíteto, cuyo significado proviene de la raíz verbal $\sqrt{budh}$, entre cuyas múltiples acepciones la tradición budhista india ha primado tres: “comprender”, “despertar” y “florecer”, que explica como el hecho de “comprender la realidad”, “despertar del sueño de la ignorancia” y “florecer como una flor de loto”. A partir del lexema *budh*, obtenemos en sánscrito el participio pasado en función adjetiva *buddha*.⁵ “haber comprendido, despertado, florecido”. Un buddha es entonces aquella persona que ha *comprendido* la verdadera naturaleza de la realidad, que ha *despertado* del sueño de la ignorancia y cuyo conocimiento *ha florecido* como una flor de loto, que mantiene su blancura (símbolo de pureza) a pesar de florecer entre aguas turbias. Así, la tradición otorgó al príncipe Siddhārtha, el fundador de la tradición posteriormente conocida como budhismo, el título de “el Buddha”, igual que siglos más tarde y en otros lares el rey Alfonso X recibiría el título de “el Sabio”. Por este motivo se mantienen el artículo determinado y la mayúscula para referirse a la figura histórica de Siddhārtha “el Buddha” o a otro buddha determinado, como el Buddha Amitābha, pero no cuando se hace una referencia general a una persona que haya alcanzado la buddheidad, *i. e.* “un buddha”.

Como hemos visto, en sánscrito la palabra “buddha” consta de dos sílabas: bud+dha, que se componen de cuatro letras: b+u+d+dha, seis en alfabeto latino (la letra “dha”, una única letra en sánscrito, se romaniza mediante tres letras). Y es que, en efecto, entre el X Congreso de Orientalistas de Ginebra de 1894 y el Congreso de Orientalistas de Atenas de 1912 se llevó a cabo la estandarización de la transliteración del sánscrito en alfabeto latino. La transliteración es el sistema por el cual se atribuye a cada letra de un determinado alfabeto otra letra, o combinación de letras, de otro alfabeto. En el caso de la romanización del sánscrito el sistema fijado internacionalmente en 1912 se denominó a partir de entonces Alfabeto Internacional de Transliteración del Sánscrito (IAST en sus siglas en inglés). Hasta esa fecha, vemos como en español conviven las ortografías

“buda” (la lexicalizada por la RAE), “budha” y “buddha”. Pero mientras las dos primeras no cuentan con ninguna explicación (son simplificaciones arbitrarias), la última tiene un sentido lógico, filológico e histórico y cuenta con el uso de autoridades del mundo de las letras, de traductores anónimos y estudiosos de las lenguas y culturas de Asia en lengua española, además del uso generalizado a nivel internacional.

Éste es el origen de la ortografía de la palabra “buddha” y por ello no es necesario “adaptar” (simplificar) el nombre del Buddha al castellano, lengua en la que de hecho existen numerosas palabras con combinaciones consonánticas parecidas, como la “dh” - (adhesión, redhibir, etc.), y en la que en la actualidad, pero no un siglo atrás, se escribe sin problemas “William Shakespeare” y no “*Guillermo Shakespeare*” (como hasta no hace mucho), y menos aún “*Uiliam Checspir*”, sin tener por ello que pronunciar exactamente el nombre en cuestión (igual que escribimos “Nietzsche” y no “*Niche*”, “Wittgenstein y no “*Bidguenstain*”, “Freud” y no “*Froit*”). Se trata pues de respetar la ortografía propia de los nombres de persona cuando ello no supone ninguna dificultad ortográfica (es decir que no necesitamos signos diacríticos) ni fonética (no hace falta pronunciar bien un nombre para saber cómo se escribe).

En el caso de los derivados de “buddha” (“buddheidad”, “búddhico”, “buddhismo” o “buddhista”) deberíamos mantener también la ortografía del nombre del que proceden, como en “goetheano” (de Goethe), “washingtoniano” (de Washington), “wellingtonia” (de Wellington), todos ellos términos que sí recoge el mismo Diccionario de la Real Academia Española. En este caso se trata de seguir un sistema ortográfico coherente y homogéneo para los nombres propios de origen sánscrito y sus derivados, al igual que escribimos “Siddhārtha” y no “*Sidarta*”, “Gandhi” y no “*Gandi*”, “Nehru” y no “*Neru*,” así como para el conjunto de términos de una misma tradición, en este caso el buddhismo: por lo que escribimos “Dharma” y no “*Darma*”, “karma” y no “*carma*”, etc.

Hay que tener en cuenta también que, si no utilizamos la ortografía “Buddha”, ¿deberemos entonces modificar la ortografía de los innumerables nombres que se forman a partir de la misma raíz? Como en los nombres de otras figuras históricas como Buddhābhadrā (359-429), Buddhaghosa (s. V n.e.), Buddhādatta (s. V n.e.), Buddhapālita (ca. 470-540), Bodhi-dharma (ss. V-VI n.e.), Buddhādāsa (1906-1993), etc.; o de nombres de población, como Bodhgayā, o de lugar, como “el árbol del bodhi;” o de conceptos como *adibuddha* (el buddha primordial), *pratyekabuddha* (los buddhas

solitarios), *buddha-dharma* (la enseñanza del Buddha), *buddhatva* (la buddheidad), *bodhisattva* (el ser que aspira al despertar por el bien de los demás), etc.; o de títulos de obras literarias como el *Buddhacharita*, el *Bodhicharyāvatāra*, etc. (en obras no académicas, podemos en cambio adaptar la ortografía de aquellas palabras cuya pronunciación en castellano se aleje de la original y escribir *Buddhacharita* en lugar de la transliteración correcta *Buddhacarita*; como en *bodhichitta*, en lugar de *bodhicitta*. Adaptamos la ortografía de una palabra, en un contexto no académico, sólo cuando ello alteraría completamente la pronunciación.)

Como hemos visto, el atraso histórico de la cultura española en el campo de los estudios asiáticos ha propiciado que se haya simplificado la ortografía de la palabra *buddha*, siendo el español la única lengua europea que no respeta la grafía original. Pero en el contexto actual de creciente difusión del buddhismo en nuestra cultura y el aumento de términos budhistas que se hacen comunes entre nosotros, ¿por qué simplificar unos términos y otros no? ¿Qué sentido tiene escribir “buda”? ¿Por qué no continuar una tradición centenaria en español y las demás lenguas occidentales? ¿Por qué no seguir el ejemplo de Ortega y Gasset, Lorca, Prats o Panikkar?

El mito de la “iluminación”

Además de la cuestión ortográfica, en cuanto a la traducción de la palabra *buddha* y sus derivados nos encontramos ante un error todavía más extendido, pues no sólo afecta al castellano sino que predomina en cualquier lengua occidental (¡con excepción del francés!), esto es el uso hoy casi omnipresente del concepto de “iluminación”. Hemos visto como durante más de cien años todavía siguen conviviendo en español distintas ortografías de la palabra “buddha”. Ahora bien, si queremos adentrarnos en el mundo del buddhismo, a parte de tomar consciencia de por qué escribimos de un modo u otro las palabras “buddha” y “buddhismo”, antes de ahondar en los múltiples conceptos y doctrinas de esta antigua tradición, debemos preguntarnos de nuevo, ¿sabemos qué significan las palabras “buddha” y “buddhismo”? En efecto, si hay un solo concepto que predomina hoy en nuestra comprensión de las llamadas “religiones orientales” en general, y del buddhismo en particular, éste es el de “iluminación”. Así pues, el Buddha es aquel que ha alcanzado la “iluminación” y sus enseñanzas, el buddhismo, nos enseñan cómo podemos “iluminarnos”.

Como señala Donald S. Lopez en la “Introducción” de este libro, el término “budhismo” es un neologismo occidental del s. XIX y la idea del buddhismo como una religión extendida por distintos países de Asia, y hoy también por Occidente, una noción desconocida para los propios “buddhistas” que hasta entonces no habían construido una visión unificadora de sus distintas tradiciones y linajes de transmisión de la palabra del Buddha. En cuanto al primer uso del concepto de iluminación en referencia al budhismo, también se trata de un fenómeno moderno que, según Richard S. Cohen, se remonta a un artículo francés de 1834 obra de Charles Neumann, en el que se menciona al Buddha como “el sabio” o “el iluminado”.⁶ Sin embargo, fue el orientalista alemán Max Müller (1823-1900) quien popularizó este concepto y lo ancló para siempre en nuestra visión del buddhismo. Müller era cristiano protestante y creía que el cristianismo representaba la forma más pura y esencial de religiosidad, por lo que todas las demás religiones del mundo eran manifestaciones no tan puras y esenciales de lo religioso. Sin embargo, sostenía, si éstas se deshacían de sus “impurezas” se podría hallar su verdadera esencia pura y original, es decir el cristianismo que había en ellas. Müller consideraba pues que el cristianismo era la “religión verdadera”, la “religión natural” y eterna. Pero Müller no era solamente cristiano protestante, también era hijo de la Ilustración europea, período histórico conocido precisamente como el Siglo de las Luces, en referencia a la primacía de la razón por encima de la fe. En efecto, Immanuel Kant (1724-1804), el ideólogo de la Ilustración, definía este período como la emergencia de la razón. Müller, gran admirador de Kant, entendió las religiones asiáticas a la luz del pensamiento kantiano y quiso ver en la figura del Buddha a un ilustrado, alguien que había renunciado a la fe y había hecho prevalecer el uso de la razón.

De este modo, los primeros orientalistas europeos, Müller a la cabeza, quisieron ver en el buddhismo un ideal del cristianismo propio de la modernidad, donde la razón era el medio privilegiado para alcanzar el conocimiento supremo, esto es el conocimiento de Dios. Es por ello por lo que, cuando Müller y sus seguidores, además de su visión moderna de la religiosidad, buscaban también aquello de cristiano que pudiera hallarse en esas religiones bárbaras y primitivas, el concepto de “iluminación” resultó fundamental para demostrar la esencia cristiana de las religiones asiáticas como el budhismo. Porque, en efecto, la noción de iluminación proviene de la idea cristiana de concebir a Dios como «la Luz que luce en las tinieblas» y que «ilumina a todo hombre» - (Juan I, 5-9). La luz es la primera creación de Dios en el origen del universo (Génesis I)

y, en distintos puntos del Antiguo Testamento, se nos dice que: «Por tu luz veremos luz» (Salmos 35); «Yahvé es mi luz» (Salmos 26); «El pueblo que caminaba en las tinieblas ha visto una gran luz [...] una gran luz ha resplandecido» (Isaías IX, 1). También en el Evangelio de san Juan (I, 1-9) se describe a Dios como la Vida y ésta como la Luz de los hombres, donde se dice que Juan vino precisamente para «rendir homenaje a la Luz», él que era «el testimonio de la Luz», porque «el Verbo era la verdadera luz que ilumina a todo hombre». Sin embargo, en el cristianismo posterior no sólo la Biblia estableció la concepción de la luz, sino que también se recibió la influencia de la filosofía griega: el mito de la caverna de Platón o la concepción aristotélica de comparar el entendimiento con la luz.

Por todo ello, el “despertar”, la “comprensión” o el “florecimiento” del Buddha se vio como una “iluminación” y hoy las traducciones más comunes de *buddha* son “el Iluminado”, “el que ha alcanzado la iluminación”,... cuando, como hemos visto, su traducción correcta es “el que ha despertado”, “el que ha comprendido” o “el que ha florecido”. En efecto, *bodhi*, el sustantivo que deriva de la misma raíz verbal que el epíteto *buddha* (i.e. $\sqrt{budh}$), «no es el resultado de una “iluminación” sino un proceso de comprensión, de llegar a entender. Es el proceso y el estado de convertirse en un buddha (alguien que “ha despertado”)».⁷

Pero no sólo hemos interpretado (y escrito) la palabra “buddha” como mejor nos ha convenido, sino que también hemos proyectado la noción de “iluminación” en otros tantos conceptos del buddhismo indio como *bodhi* (el “despertar” a la realidad de las cosas); *nirvāṇa* (la “extinción”: en la escuela Theravāda en el sentido de *nirodha* o “cese” del sufrimiento y el renacimiento en el ciclo de las existencias, pero en la tradición Mahāyāna en el sentido de *śūnyatā*, esto es el “vacío” o ausencia de individualidad –*anātman*– o de existencia propia –*nirsvabhāva*– de las cosas); *parinirvāṇa* (“la extinción completa” en el momento de la muerte) o *mokṣa* (la “liberación” del ciclo de renacimientos o *saṃsāra*); pero también en nociones propias del buddhismo Chan, como *wu* (“darse cuenta”) o *dunwu* (“darse cuenta repentinamente”), y el buddhismo Zen, como *satori* (la “comprensión”, traducción de *wu* a partir del verbo *satoru*: “comprender”) y *kenshō* (“ver” o “comprender”–*ken*, en chino *jian*– la “naturaleza” o “esencia” –*shō*, en chino *xing*–de la mente), que constituye el primer nivel de *satori*. Asimismo, en el caso del buddhismo tibetano, la traducción de la palabra sánscrita *buddha* (*sangs rgyas*, pronúnciese *sangye*: “puro y completo”) aporta

nuevas connotaciones semánticas (aquel que ha “purificado” o eliminado sus aflicciones mentales –*kleśa*– y ha desarrollado un conocimiento “completo” sobre la realidad) que se pierden de nuevo bajo la noción cristiana e ilustrada de “iluminación”. Y, del mismo modo, en el contexto del hinduismo, conceptos generales como *jīvan mukti*, la “liberación en vida” del ciclo de las reencarnaciones (*saṃsāra*); o *kaivalya*, la “separación” del alma (*puruṣa*) respecto de la materia (*prakṛti*), en las tradiciones Sāṃkhya y Yoga, se conocen también bajo la noción de “iluminación”.

Nos encontramos pues ante un amplio campo terminológico, perteneciente a distintas religiones, escuelas filosóficas y culturas, que en Occidente se ha tendido a simplificar en un único concepto y que, además, proyecta un significado inexistente en los términos originales que pretende traducir. De hecho, un fenómeno parecido ya ocurrió en los orígenes de la difusión del buddhismo en China, cuando entre los siglos IV-V n.e. la llamada escuela “buddhotaoísta” utilizaba la terminología del taoísmo para traducir los conceptos del buddhismo y, por ejemplo, el término sánscrito *nirvāṇa* (“extinción”) se tradujo por *wu wei*, palabra china propia del taoísmo que significa “no acción”.

Finalmente, hay que tener en cuenta que en inglés, lengua de la que proceden la mayoría de las traducciones en castellano, el término *enlightenment* tiene también el significado de formación intelectual y cultural, esto es de “ilustración”. Pero en castellano, “iluminarse” o “ser un iluminado” posee evidentes connotaciones más próximas a la enajenación mental que al conocimiento espiritual (de hecho *enlightened* significa literalmente “ilustrado” y no “iluminado” que es *visionary* o *illuminist*). Aunque en el buddhismo son comunes los conceptos ligados a la luz en relación con la palabra “buddha”, como Vairochana (el Buddha “Iluminador”) o Amitābha (el Buddha de “Luz Ilimitada”), la noción de “iluminación” aplicada al Buddha no es más que la construcción de un mito moderno.

El conocimiento del buddhismo en Occidente se encuentra todavía en sus albores y lo que hoy parecen ortografías y traducciones comunes o extrañas, mañana pueden haber cambiado significativamente. La terminología budhista no está normalizada en ninguna lengua occidental y cada autor propone traducciones distintas para los mismos conceptos sánscritos, tibetanos o japoneses. El caso del español todavía es más complejo puesto que, en la inmensa mayoría de los casos, los términos que usamos son segundas o terceras traducciones. Imaginemos qué puede pasar cuando un concepto sánscrito de la India antigua ha sido traducido siglos después al tibetano y hoy se traduce del tibetano al

inglés para, finalmente, terminar vertiéndose del inglés al castellano. Por fortuna o por desgracia, el hecho es que hoy el acceso del mundo hispanohablante al conocimiento del buddhismo pasa a través, principalmente, del mundo anglófono, por lo que, aunque traduzcamos la mayoría de los libros del inglés, sólo el conocimiento del trasfondo terminológico buddhista en sus lenguas originales puede dar profundidad a una visión que, de lo contrario, sería totalmente plana.

Queda pues por hacer una labor de reflexión en torno a la terminología buddhista, puesto que la comprensión y la traducción de los conceptos clave del buddhismo constituirán los cimientos de un conocimiento más profundo de las doctrinas y prácticas buddhistas. En la traducción de este libro, en la que prima un sentido de fidelidad y rigurosidad completa con el original, he traducido algunos términos clave alejándome, en distintos grados, de los vocablos ingleses elegidos por Lopez para, a su vez, traducir principios clave del buddhismo. El caso más extremo es el de *enlightenment*, que “traduzco” por *despertar*; pero también cabe señalar otros términos clave como *no-self* - (en sánscrito, *anātman*), que traduzco por *ausencia de individualidad* (y no por los más comunes *no yo*, *ausencia del yo*, *ausencia de identidad*... y que resultan traducciones problemáticas para referirse tanto a la persona como a los fenómenos o cosas en general; *impermanence* (en sánscrito, *anitya*), que traduzco por *temporalidad* (y no por *impermanencia*, palabra que no existe en español); o *sin* (en sánscrito, *pāpa*), que traduzco por *acto negativo* (y no por *pecado*, puesto que se enmarca en una visión causal de las acciones, que nada tiene que ver con la noción cristiana de incumplimiento de la ley divina). Una vez examinada aquí la ortografía y la traducción de la palabra “buddha”, quizás en otro prefacio y próximas andaduras pueda ahondarse también en estos otros términos y algunos más.

FERRAN MESTANZA

-
1. José Ortega y Gasset, *Personas, obras, cosas* (1904-1916: 453-454). La negrita es mía, la ortografía es la usada por el autor. (N. del T.)
 2. Máximo Duncker, *Historia de la Antigüedad*, XII vol. (Vol. III.: “Los arya. El brahmanismo y la reforma de **Buddha**.”), trad. del alemán de A. García Moreno y Juan Ruvira, Librerías de Francisco Iruveda y Antonio Novo, Madrid, 1875-77. Poco después encontramos otra obra de índole similar de Cesar Cantú, *Historia*

Universal (Tomo X, Cap. XXIX: “El budhismo. - Su civilizadora influencia. - Paralelo entre las doctrinas de Budha y el brahmismo. - Propagación del budhismo”), Establecimiento Editorial de Jaime Seix, Barcelona, 1888. (N. del T.)

3. La siguiente lista no es exhaustiva y sólo recoge algunos de los ejemplos más significativos de esta tradición.

Entre los escritores destacan Rubén Darío (quien escribe “Budha” en el relato “El caso de la señorita Amelia” de 1894); José Ortega y Gasset (en *Personas, obras, cosas* de 1904-1916); Franz Tamayo (en *Proverbios sobre la vida, el arte y la ciencia* de 1905-1924); Federico García Lorca (en el poema “Buddha” de 1918), Jorge Luís Borges (en el artículo “La personalidad del Buddha” de 1950) o Ernesto Sábato (en *Sobre héroes y tumbas* de 1961).

En traducciones al castellano de obras clave para la difusión del buddhismo en español destacan: *Las creencias fundamentales del buddhismo* de Arthur Arnould (1896); *El buddhismo esotérico* de Alfred P. Sinnett (1902); *El evangelio del Buddha* de Paul Carus (1915); “Buddha” en *Glosario Teosófico* de H.P. Blavatsky (1920); “Vida y doctrina de Buddha” de R. Pischel (en *Revista de Occidente*, 1927); *La luz de Asia o la magna renunciación: vida y doctrina de Gautama, príncipe indio y fundador del buddhismo* de Edwin Arnold (1950); *Lo que el Buddha enseñó* de Walpola Rahula (1965); *Las enseñanzas secretas de los buddhistas tibetanos* de Alexandra David-Neel (1970); *Introducción al buddhismo zen* de D. T. Suzuki - (1976); *Buddha y el evangelio del budismo* de Ananda K. Coomaraswamy (1989); “Buddha” en *Diccionario Akal de Budismo* de Philippe Cornu (2004); o *El mundo del buddhismo tibetano* del Dalai Lama (2008).

Entre las publicaciones de algunos de los principales especialistas en buddhismo en lengua española actuales destacan: Ramon N. Prats (1979) “El cántico de las reflexiones preliminares del buddhismo tibetano” (en *Anuario de filología*, Universidad de Barcelona, 5, pp. 229-237), *El libro de los muertos tibetano. La liberación por audición durante el estado intermedio* (traducción del tibetano, 1996) o “El buddhismo. Religión y pensamiento buddhista en Asia oriental” (en *Pensamiento y religión en Asia oriental*, 2005); Raimon Panikkar (1997), *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*; Daniel de Palma (traducción del pāli, 1998), *Jātaka. Veintitrés nacimientos del Buddha Gotama*; (1998) *El Buddha*, - (2000) *El buddhismo*; Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea (traducción del pāli, 1999), *Majjhima Nikāya. Los sermones medios del Buddha*; Carmen Dragonetti (traducción del pāli, 2000), *Dhammapada. La esencia de la sabiduría buddhista*; Borja de Arquer (2001), *Introducción práctica al buddhismo*. (N. del T.)

4. Abraham Vélez de Cea, *El buddhismo*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000, p. 15. (N. del T.)
5. Conocer con exactitud el proceso de formación de la palabra “buddha” puede ayudar a comprender el motivo de su ortografía. La raíz verbal “√budh” más el sufijo de participio “ta” ($\text{budh}^1 + \text{ta}^2$) da lugar a un fenómeno de transformación fonética, conocido como saṃdhi interno, donde el contacto de la “dh¹” (en sánscrito una sola letra oclusiva aspirada sonora) con la “ta²” (oclusiva no aspirada sorda) produce: 1) en primer lugar, una asimilación de la aspiración y una sonorización de la primera a la segunda sílaba, por lo que la “ta²” se aspira y se sonoriza ($\text{ta}^2 \rightarrow \text{dha}^2$: $\text{budh}^1 + \text{ta}^2 \rightarrow \text{budh}^1 + \text{dha}^2$) y 2) en segundo lugar, una disimilación de las dos aspiradas en contacto, por lo que la primera “dh¹” pierde su aspiración ($\text{dh}^1 \rightarrow \text{d}^1$: $\text{budh}^1 + \text{dha}^2 \rightarrow \text{bud}^1 + \text{dha}^2$: buddha). De la misma raíz “√budh” con el fortalecimiento de la vocal “u” en “o” y la terminación nominal “-i” se forma el sustantivo “bodhi”: el despertar, la comprensión, el florecimiento. De ahí que *bud-dha* se escriba con “ddh” y *bodhi* con “dh”, variación que encontramos en múltiples término: “buddhatā” (la buddheidad), pero “bodhichitta” (la aspiración de despertar). En cuanto al significado más metafórico de buddha como “aquel que ha florecido”, véase el pasaje de la biografía del Buddha en la que el dios Brahmā

compara la capacidad de las personas con flores de loto sumergidas en el agua, en su superficie o abiertas en flor por encima de ella. (N. del T.)

6. Richard S. Cohen, *Beyond Enlightenment. Buddhism, religion, modernity*, Routledge, Oxon, 2006, págs. 2-3. En la introducción de este libro el autor detalla el papel de la Ilustración en la construcción moderna del budhismo y de Max Müller en la difusión del concepto de “iluminación”. A parte de la obra clásica de Edward Said, *Orientalism*, quien en 1978 puso por primera vez de manifiesto la necesidad de deconstruir la visión occidental del llamado “Oriente”, en cuanto al caso del buddhismo pueden consultarse las siguientes obras: Frédéric Lenoir, *El budismo en Occidente*, Seix Barral, Barcelona, 2000; Donald S. Lopez (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995; Donald S. Lopez (ed.), *Modern Buddhism: readings for the unenlightened*, Penguin, Londres, 2002; Charles Allen, *The Buddha and the Sahibs: The Men who Discovered India's Lost Religion*, John Murray, Londres, 2003; Lawrence Sutin, *All is Change: The Two Thousand Year Journey of Buddhism to the West*, Little, Brown and Company, Nueva York, 2006. (N. del T.)
7. Luis O. Gómez, *The Land of Bliss. The Paradise of the Buddha of Measureless Light*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1996, p. 285. (N. del T.)

AGRADECIMIENTOS

El crecimiento espectacular de los estudios académicos sobre buddhismo en los últimos cincuenta años, tanto en la cantidad como en la cualidad de éstos, hace que hoy sea virtualmente imposible para ningún especialista poder afirmar que se posee un conocimiento de toda la tradición buddhista a lo largo de su vasta extensión geográfica y cronológica. Sin lugar a dudas, yo mismo no puedo realizar tal afirmación. Así pues, para escribir un libro titulado *El buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*, resulta fundamental apoyarse, en gran medida, en el trabajo de los demás. Y esto es lo que he hecho, por lo que en la bibliografía se encontrará una lista de los numerosos libros que he consultado al escribir este libro. En cambio, no he incorporado una lista de las tesis doctorales sin publicar y los artículos especializados que he consultado, puesto que resultan menos accesibles al lector no especializado, a quien se dirige este libro. Precisamente por deferencia hacia este lector, tampoco he incluido en el texto notas a pie de página.⁸ Sin embargo, al final de cada capítulo he incluido una lista de lecturas recomendadas en las que puede profundizarse en los temas que se examinan en ese capítulo en cuestión.

El proceso de escritura de este libro me ha dejado un profundo sentimiento de respeto hacia los cientos de estudiosos que han escrito sobre el buddhismo a lo largo del último siglo. Sus nombres son demasiado numerosos para mencionarlos aquí. Quisiera, de todos modos, agradecer a Robert Sharf y Charles Hallisey sus comentarios y sugerencias a la primera versión del manuscrito.

en la Introducción. (N. del T.)

GUÍA DE PRONUNCIACIÓN*

Sánscrito y pāli

He utilizado el sistema estandarizado de transliteración para los términos en sánscrito y pāli. Las vocales, que pueden ser largas o breves, cuando son largas se marcan con una línea encima de la vocal.

Algunas consonantes sin signos diacríticos no se pronuncian como es habitual en español:

“c”	como la “ch” de <i>China</i>
“j”	como en inglés la “j” de <i>Japan</i>
“ph”	como una “p” pero con una aspiración o emisión de aire
“th”	como una “t” pero con una aspiración o emisión de aire
“h” y “ḥ”	como la “j” de <i>Japón</i>

Las consonantes con signos diacríticos se pronuncian del siguiente modo:

“ñ”	como la “ñ” de <i>España</i>
“ṅ”	como la “ng” de <i>Congo</i>
“ṛ”	como una “ri”
“ś” y “ṣ”	como la “sh” de <i>Bangladesh</i>
“ṭ”, y “ḍ”	“ṇ” son las formas retroflejas de “t”, “d” y “n”. Se pronuncian apoyando la punta de la lengua en el paladar. Si resulta difícil, pueden pronunciarse como “t”, “d” y “n” sin problema.
“ḷ”	como una “lri”

Chino

He utilizado el sistema *pinyin* de transliteración del chino. Se pronuncia como en español, a excepción de:

“b”	como una “p”
“d”	como una “t”
“q”	como una “ch”
“x”	como en inglés la “sh” de <i>Bangladesh</i>
“zh”	como una “ch”

Japonés

Una línea encima de una vocal no cambia su pronunciación sino que la alarga, como en la transliteración del sánscrito.

Tibetano

No existe ningún sistema de transcripción fonética estandarizado para escribir el tibetano en español. Se utiliza aquí una posible equivalencia fonética, seguida de la transliteración en sistema Wylie. Por ejemplo:

Trisong Detsen (Khri srong lde btsan)

* Este apartado ha sido adaptado a la fonética española. (N. del T.)

INTRODUCCIÓN

En el norte de la India, el XIV Dalai Lama se levanta a las cuatro de la madrugada y, después de postrarse ante el Buddha, se sienta sobre su cojín de meditación a contemplar su muerte. Sabiendo que la muerte es algo seguro, pero que el momento de su llegada es incierto, cada día se prepara para ello. Imagina un complejo proceso en el que la consciencia se aparta gradualmente de los cinco sentidos para recogerse en su esencia. Paso a paso, los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire, los componentes fundamentales del mundo material y el cuerpo humano, pierden su capacidad de servir de base para la consciencia. Primero, el componente tierra se disuelve, y la persona que se está muriendo pierde la capacidad de percibir las formas con claridad. Ahora éstas parecen un espejismo, como al ver agua en un desierto. En segundo lugar, el componente agua se disuelve, y la persona que se está muriendo ya no es capaz de oír sonidos y sólo ve lo que parecen espesas nubes de humo. Con la tercera disolución, la del componente fuego, el moribundo pierde la facultad de oler y percibe destellos de luz rojiza, como luciérnagas bailando en la oscuridad. El último de los cuatro elementos, el componente aire, se disuelve a continuación. Entonces, el Dalai Lama se imagina cómo su lengua perderá la facultad gustativa y cómo su cuerpo ya no podrá experimentar ninguna sensación física ni tan siquiera moverse. En este punto dejará de respirar, pero no estará muerto. Su mente percibirá una llama titilante, como la de un candil tibetano de mantequilla.

Según la fisiología budhista, durante el proceso de la muerte, los flujos de energía sutil que actúan como los soportes de la consciencia se separan del sistema de setenta y dos mil canales que recorren el cuerpo. De todos estos canales, el más importante es el canal central, que va de los genitales a la coronilla y luego se curva hacia abajo para terminar en el entrecejo. Paralelos al canal central discurren los canales derecho e izquierdo, que se entrelazan a su alrededor en siete puntos, creando unas constricciones que impiden a los flujos moverse a lo largo del canal central. En estos puntos de

constricción se originan también sistemas de canales más pequeños que irradian por todo el cuerpo. Estos puntos se llaman las siete ruedas, y la más importante de ellas se encuentra en el corazón.

En este punto del proceso de la muerte, las consciencias sensoriales dejan de actuar por completo y, a continuación, todas las nociones ordinarias se disuelven. Ahora, los flujos de energía de los canales que recorren la parte superior del cuerpo se retiran de los canales derecho e izquierdo y se reúnen en la coronilla, en lo más alto del canal central. Cuando estos flujos de energía descienden entonces por el canal central hasta la rueda del corazón, la persona que está a punto de morir sólo ve un blanco radiante, como el cielo despejado de una noche de otoño antes del amanecer, bañado por la luz de la luna. Poco después, los flujos de energía de la parte inferior del cuerpo penetran en el canal central por la base de la columna y ascienden hacia el corazón. Ello produce la visión de un rojo vivo, como el cielo despejado de otoño bañado por la luz del sol. Ahora, los flujos de energía que se han concentrado arriba y abajo de la rueda del corazón penetran en su interior, la persona siente que se desvanece y ve a su alrededor una negrura radiante, como el cielo despejado de otoño al anochecer, después de la puesta del Sol y antes de salir la Luna. Al final, en la última etapa, surge la mente de luz clara, del color del cielo al amanecer, libre de la luz del sol, de la luz de la luna y de la oscuridad. Es la muerte.

El Dalai Lama sabe que si uno no es capaz de reconocer cada una de estas etapas a medida que suceden, la mente de luz clara se escapará y abandonará el cuerpo en busca de un nuevo lugar para renacer. Sin embargo, si puede permanecer consciente a lo largo de todo el proceso, será capaz de conducir la muerte hacia el camino del despertar. Cuando se encuentre con la mente de luz clara, el estado de consciencia más profundo, permanecerá en ella, atravesando la oscuridad radiante de la noche para emerger como un buddha en la luz clara del amanecer.

En Tailandia, el público se reúne para ver una película. En ésta, un apuesto príncipe llamado Vessantara es muy amado por su reino debido a su gran generosidad. Está casado con una hermosa princesa, llamada Maddī, quien le da dos hijos, un niño y una niña. Un día, llega una delegación de un reino cercano que sufre una gran sequía. El rey de este país incluso ha realizado un ayuno en un intento de traer la lluvia, pero sin ningún resultado. Así pues, piden que Vessantara les entregue una de las posesiones más

preciadas de su reino, un elefante blanco que trae la lluvia allí donde va. Vessantara les concede su petición. Tras la marcha del elefante, la población del reino de Vessantara protesta porque se les ha arrebatado la fuente de su prosperidad y piden que Vessantara sea castigado. El padre de Vessantara rechaza encarcelar a su hijo, pero finalmente acepta la proposición de que sea desterrado y Vessantara es enviado al exilio por el crimen de haber hecho una ofrenda. Además, antes de su marcha debe ofrecer a toda la población espléndidos obsequios, por lo que ofrece vestimentas, alimentos y bebida a todos cuanto lo necesitan. Maddī se niega a dejarlo partir solo y ella y los niños le acompañan a la selva.

De camino a su retiro en la selva, Vessantara abandona su carruaje y sus caballos. Tras adentrarse en la jungla, se encuentran con la cabaña de un asceta en el monte Sinuoso y allí viven felices durante siete meses, entre flores, el canto de los pájaros y animales amistosos. Pero una noche, Maddī tiene una horrible pesadilla en la que un extraño irrumpe en la cabaña y le arranca el corazón. Calmada por Vessantara, vuelve a dormirse. Al día siguiente, Maddī parte a la selva en busca de comida dejando a Vessantara al cuidado de los niños. Mientras ella está fuera, llega un brahmán, la primera persona que ven en siete meses, quien realiza una petición inhumana: le pide a Vessantara, no comida y bebida, sino que le ofrezca a su hijo y su hija. Vessantara acepta de inmediato. Los niños huyen y se esconden, pero su padre los encuentra. Éstos se agarran a sus piernas, mientras sus lágrimas caen sobre los pies de su padre, pero él no cambia de opinión y les explica cuán feliz le hace poder hacer ofrendas. El brahmán se lleva a los niños para hacer de ellos sus sirvientes, golpeándolos mientras se marcha. Los niños se escapan entonces y corren de nuevo hacia su padre, a quien le piden que al menos les deje quedarse para poder despedirse de su madre. Pero Vessantara no cede a sus súplicas y su hijo le pregunta si acaso su corazón está hecho de piedra. Los niños son conducidos de nuevo a la servidumbre, pero antes de partir le piden a su padre que ofrezca sus juguetes a su madre para que la calmen cuando esté apenada. Entonces, la tristeza se apodera de Vessantara, quien, en un primer momento, piensa en salvar a sus hijos pero que, finalmente, decide que una ofrenda una vez se ha dado no puede reclamarse. Al ver a lo lejos cómo sus hijos se escapan de nuevo del brahmán, sólo para ser atrapados y capturados de nuevo, sus ojos derraman lágrimas de sangre.

Maddī cae presa de la desesperación cuando, al regresar al hogar, descubre que sus hijos no están y parte en su busca durante toda la noche, hasta terminar desmayándose a

los pies de Vessantara. Cuando recobra el conocimiento, pregunta a dónde han ido sus hijos. Él le responde que los ha entregado a un brahmán como esclavos, pero le asegura que ella es lo suficientemente joven como para tener más hijos. Tiempo después, llega otro brahmán, quien le pide a Vessantara que le entregue a Maddī. De nuevo Vessantara acepta, y Maddī parte sin queja alguna, afirmando que Vessantara tiene el derecho de hacer con ella lo que a él le plazca. Inmediatamente, el brahmán desvela que, en realidad, es Indra, el rey de los dioses, y que ha venido a poner a prueba los límites de la generosidad del príncipe. Entonces devuelve a Maddī al príncipe y le concede ocho deseos. Vessantara pide, entre otras cosas, que su padre se alegre al verle regresar a su reino, que suba al trono para convertirse en un rey compasivo, que tenga un hijo y que nunca se arrepienta de hacer una ofrenda.

Vessantara no pide el regreso de sus hijos, quienes permanecen como esclavos del malvado brahmán, obligados a servirle todo el día y dormir en el suelo por la noche. Tiempo después, el brahmán los conduce al reino del padre de Vessantara, quien reconoce a sus nietos y se los compra. Entonces, los niños le cuentan el paradero de su hijo y el rey se arrepiente de haber desterrado a Vessantara, por lo que encabeza una comitiva para invitarle a regresar. Vessantara y Maddī se llenan de felicidad al reencontrarse con sus hijos. Vessantara acepta regresar a su reino y acceder al trono, pero insiste en que la ofrenda del elefante tiempo atrás había sido correcta. Su primer acto como rey es liberar a todos los seres cautivos, tanto hombres como animales y, entonces, Indra provoca una lluvia de joyas que rápidamente les cubre hasta la cintura. Vessantara distribuye una parte de las joyas y guarda el resto para poder hacer más ofrendas en el futuro.

Los espectadores tailandeses sollozan cuando Vessantara entrega a sus hijos y a su esposa y se llenan de alegría con el final feliz, a pesar de que todos ya conocen la historia de memoria. También saben que, tras morir, Vessantara renacerá como el Buddha.

En Japón, el monje Tanno Kakudō se levanta cada día a las dos de la madrugada, se viste con una túnica blanca y se calza unas sandalias de esparto: la vestimenta tradicional para los muertos. Emprende una marcha solitaria de treinta y cinco kilómetros alrededor del monte Hiei, al norte de Kyōto, deteniéndose a rezar en las doscientas setenta capillas que flanquean el camino. Tanno es un monje budhista de la escuela Tendai y ha hecho voto

de recorrer este camino mil veces, una hazaña que sólo han realizado once monjes desde 1945. Según la tradición, si no consigue cumplir su voto de finalizar la “marcha de los mil días”, deberá quitarse la vida.

Durante los tres primeros años, Tanno realizó cien de estas maratones, obteniendo tal fortaleza y resistencia que era capaz de terminar el camino, incluyendo los extenuantes quinientos metros de ascensión del tramo final, en cinco horas y media de marcha ininterrumpida, pudiendo regresar a su monasterio hacia las siete y media de la mañana. Después de cada marcha, se quita sus sandalias de esparto y las cuelga fuera de la puerta del templo: necesita un nuevo par para cada maratón. Incrementando el ritmo, en los dos años siguientes completó cuatrocientas vueltas. A medida que se extendió la fama de su dura prueba, las gentes de un pueblo cercano empezaron a sentarse de rodillas a lo largo del camino, esperando que Tanno les tocara con su rosario en la cabeza y hombros al pasar. Sólo se le permitía detenerse una vez en todo el camino, para sentarse sobre un banco de piedra con un loto grabado en su superficie, donde se visualizaba a sí mismo como un buddha y rezaba por la salud y prosperidad del emperador y la nación japonesa.

Tras finalizar setecientas de las mil vueltas, Tanno se enfrentó a su prueba más dura, el llamado “gran ayuno”. Después de asistir al banquete de su propio funeral, se le encerró en el interior del templo de la divinidad iracunda Fudō, donde debería recitar cien mil veces un determinado mantra en el transcurso de nueve días. Durante ese tiempo no se le permitía comer, beber ni dormir. Tales privaciones durante siete días suelen resultar con la muerte de una persona. Cada noche se le liberaba del templo para ir a sacar agua de un pozo cercano, agua que debía utilizar en distintas ofrendas pero que no podía beber. La primera noche empleó doce minutos para regresar con dos cubos de agua suspendidos de un palo apoyado sobre el hombro. La novena noche, cuando ya había perdido una cuarta parte del peso de su cuerpo, necesitó de cien minutos. Tras sobrevivir a esta dura prueba, se sentó en la asamblea de monjes y se le declaró apto para rezar por el bienestar del emperador y la nación. Se le ofreció entonces un tazón de té.

Transcurridas sólo tres semanas, en la que debía recuperarse de su ayuno, emprendió, a continuación, un ritmo todavía más extenuante, puesto que debía completar cien vueltas seguidas de un camino más largo, de cincuenta y seis kilómetros de longitud. A ello le siguió un caminó todavía más agotador, de ochenta y cuatro kilómetros, en el que para realizar cada vuelta necesitaba dieciocho horas y sólo le quedaban para dormir dos horas al día. Para cuando hubo terminado 999 vueltas, ya se había convertido en noticia

nacional y equipos de televisión de todo Japón acudieron a retransmitir su ascenso final del último día. Según la doctrina de su escuela, al finalizar la marcha de los mil días, Tanno Kakudō se convirtió en un buddha viviente.

Estos tres casos parecen tener muy poco en común. A pesar de suceder simultáneamente en el mundo moderno de la comunicación de masas, ocurrieron en lugares distintos del planeta y en lenguas distintas. El lama tibetano que se sentaba sobre un cojín a meditar, el público tailandés que se sentaba en unas sillas a ver una película y el monje japonés que se detenía un instante en su maratón matutina y se sentaba sobre un banco de piedra con un loto grabado en él, cada uno de ellos ignoraba la existencia de los demás y desconocía sus prácticas. A pesar de ello, las tres historias tienen en común una sola palabra: *buddha*, un término de la lengua sánscrita de la India antigua que significa haber “despertado”. Un epíteto, más que un nombre propio, que fue utilizado alrededor de veinticinco siglos atrás para designar a uno de los muchos maestros itinerantes que caminaba por los pueblos y ciudades que flanqueaban el río Ganges. Este hombre, conocido simplemente como el Buddha, se convirtió en una de las figuras más célebres de la historia de la humanidad. Sabemos muy poco sobre él, los especialistas incluso discrepan sobre la fecha de su muerte, que sitúan hasta en un siglo de diferencia. Pero aun así, unos veinticinco siglos después, un lama tibetano que vive en el exilio en el norte de la India, hombres de negocios en Bangkok, un monje japonés que vive en una montaña cerca de Kyōto y una mujer norteamericana que practica meditación Zen en Michigan miran atrás hacia él y se llaman a sí mismos buddhistas, estableciendo un vínculo directo entre el presente y un remoto asceta indio que murió hace más de dos milenios atrás.

La mayoría de las veces, este vínculo se puede reseguir a lo largo de la transmisión de unas enseñanzas determinadas. Un maestro recibió enseñanzas de su maestro, quien a su vez las recibió de su maestro, retrocediendo lentamente a través de los siglos, cruzando mares, desiertos y montañas hasta la India antigua y hasta la presencia del Buddha en persona. Este camino retrospectivo puede imaginarse con mayor facilidad hacia atrás. En cambio, cuando intentamos reseguir el movimiento de las palabras del Buddha desde su tiempo hasta el nuestro, inmediatamente nos encontramos ante numerosas dificultades. No sabemos con certitud qué lengua hablaba. Sabemos que no dejó ningún escrito y que lo que enseñó se conservó en la memoria de varias generaciones de sus seguidores,

quienes no lo pusieron por escrito hasta unos cuatro siglos después de su muerte. Así pues, resulta imposible conocer con precisión lo que el Buddha enseñó. Sin embargo, la autoridad de este hombre, que no escribió libro alguno, llegó a ser tan grande que se escribieron obras atribuidas a él en muchas lenguas y muchos países distintos a lo largo de muchos siglos. Cuando los budhistas trazan su linaje hasta el Buddha, a menudo lo hacen a través de estos textos, textos que a menudo frustran nuestro deseo por las precisiones históricas.

Se dice que el Buddha exhortó a sus monjes⁹ a «ir y vagar por el bien y la felicidad de las gentes, por solidaridad con el mundo, por el bien, el bienestar y la felicidad de los dioses y los seres humanos.» Y, de hecho, las enseñanzas del Buddha fueron llevadas alrededor del mundo, no como una verdad incorpórea que descendiese sobre otra cultura desde arriba, sino más bien como un movimiento material de monjes, textos, reliquias e iconos, a lo largo de rutas comerciales y a través de mares, desiertos y montañas. Tras el paso de muchos siglos después de la muerte del Buddha, sus palabras y su imagen viajaron desde la India hasta países hoy conocidos como Bangladesh, Pakistán, Nepal, Sri Lanka, Afganistán, Myanmar (antigua Birmania), Tailandia, Laos, Camboya, Malasia, Indonesia, Vietnam, China, Taiwán, Tíbet, Mongolia, Corea y Japón. En el transcurso de los dos siglos pasados, el budhismo se ha establecido en Europa, Australia y las Américas. Las lenguas en las que las enseñanzas fueron escritas no sólo incluyen las lenguas clásicas del budhismo como son el pāli, el sánscrito, el chino y el tibetano, sino también lenguas hoy olvidadas como el khotanés, el sogdiano, el tangut o el tokhario B. Así pues, un vasto número de obras fueron atribuidas al Buddha y éstas, a su vez, fueron largamente comentadas. Las palabras del Buddha y sus comentaristas indios tuvieron luego que ser traducidas a nuevas lenguas (donde los traductores eran recordados como héroes) en las que, a su vez, recibían nuevos comentarios. De este modo se compuso un número extraordinario de textos que, de algún modo, hubo que organizar. Estas colecciones se conocen según la lengua en la que se compusieron: el canon pāli, el canon chino y el canon tibetano. Sin embargo, estos presuntos cánones no incluyen otros muchos textos locales escritos en lenguas vernáculas que, por su época u otras circunstancias, no merecieron ser incluidos. Así pues, el budhismo ha producido una vasta literatura, que supera con creces la capacidad de una sola persona. Una edición del canon tibetano, por ejemplo, se compone de 1.108 obras, que tradicionalmente se considera que fueron pronunciadas por el mismo Buddha o con su aprobación, y otros

3.461 tratados obra de maestros budhistas de la India. Si esta colección se tradujese íntegramente al español, ¡ocuparía unas doscientas cincuenta mil páginas! Ni siquiera del especialista más erudito se espera que conozca el título de la totalidad de las obras que contiene y aún menos su contenido.

Este abrumador océano de textos, muchos de los cuales no han sido leídos desde hace mucho tiempo en lenguas que llevan mucho tiempo olvidadas, inevitablemente fue cambiando con el tiempo y las traducciones, llegando a exponer doctrinas y prácticas con enormes divergencias entre sí, pero siempre asegurando proceder de un hombre cuyas palabras jamás podremos recuperar. ¿Qué es entonces lo que mantiene esta unidad? Los textos y prácticas que han sido denominados como budhistas, por ellos mismos o por otros, presentan una gran variedad a través de Asia y a lo largo de la historia. Estas variaciones han sido suficientemente significativas como para que lo que podría llamarse budhista en Japón, no sea reconocible como budhista en Sri Lanka. De hecho, el reconocimiento mutuo de los budhistas de distintas regiones de Asia sólo se ha producido con cierta frecuencia desde el siglo pasado, con la identificación del budhismo como una de las “religiones universales” y, aun así, los budhistas de cada región han tendido a sostener que su budhismo es más original, más puro o más eficaz que el budhismo que pueda encontrarse en otras partes. Si aceptamos las transformaciones ocurridas a través del tiempo, la historia, las culturas y las lenguas, ¿no sería más correcto entonces hablar no de *la* tradición budhista, sino más bien de muchas tradiciones budhistas?

Este enfoque presenta ciertas ventajas si queremos considerar el desarrollo del budhismo a través de distintos períodos históricos y regiones geográficas. Este budhismo no representa una unidad coherente. En cambio, si adoptamos una perspectiva distinta, una perspectiva que ofrezca una visión distinta del tiempo, la historia y los pueblos, entonces empieza a manifestarse algo que sí podemos llamar budhismo, en singular. El Buddha enseñó, o así se afirma, que todos los seres del universo están sujetos al renacimiento sin principio alguno, como si todos los seres del universo hubiesen estado presentes, en algún lugar del universo, cuando él enseñó el camino hacia la liberación veinticinco siglos atrás en la India. Aquellos que tuvieron la buena suerte de escuchar sus enseñanzas y ponerlas en práctica pudieron seguir el camino y liberarse a sí mismos del renacimiento, mientras que otros, menos afortunados, han continuado renaciendo, una y otra vez. Éstos no tuvieron la oportunidad de sentarse en el círculo de discípulos

del Buddha. Pero el Buddha sostuvo, o al menos así se afirma, no haber inventado ningún camino nuevo, sino simplemente haber desvelado un camino que había permanecido olvidado durante largo tiempo. Este camino habría sido enseñado por otros buddhas en un pasado lejano y sería enseñado de nuevo por otros buddhas en un futuro remoto. Él sólo era uno entre muchos buddhas. Estos seres compasivos volverían a aparecer en el mundo de nuevo y, mientras tanto, las enseñanzas del buddha que vivió en la India veinticinco siglos atrás, nuestro Buddha, permanecerían en el mundo. No importa que, cuando leemos los textos budhistas, encontremos varios caminos distintos y varias descripciones distintas del estado de liberación del renacimiento. No importa que incluso existan distintas predicciones acerca de cuánto tiempo permanecerán las enseñanzas del Buddha en el mundo antes de que sean olvidadas. En este sentido, los detalles del tiempo, el lugar y la lengua parecen menos importantes. Si todo el mundo ha renacido innumerables veces en el pasado, todo el mundo ya ha renacido en innumerables lugares y ha utilizado innumerables lenguas. Y si se considera que el Buddha es un maestro hábil que, reconociendo los distintos intereses y capacidades de sus oyentes, enseña cosas distintas a personas distintas según sus necesidades, entonces las contradicciones en las enseñanzas quizás sólo sean simplemente aparentes. El Buddha, no importa cómo se le interprete ni lo que se afirme que hubiese dicho, proporciona el punto de referencia de lo que llamamos buddhismo.

Un libro con el título *El buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas* podría escribirse de muchos modos. Se podría seguir un enfoque histórico, recurriendo a los restos arqueológicos antiguos del buddhismo en la India, para luego pasar a las crónicas de los reinos que adoptaron las enseñanzas del Buddha. Aquí, se podría destacar que, en las historias de muchos países budhistas, pocos sucesos se consideran más importantes que la instalación de la primera estatua del Buddha o la fundación del primer monasterio. También se podría adoptar un enfoque político y analizar la función de los monjes budhistas como consejeros de reyes y emperadores. Aquí se podría destacar que el buddhismo solió llegar primero a las cortes, de la mano de emisarios (a veces monjes budhistas) que ofrecían textos e imágenes a los monarcas, bajo la afirmación de que éstos poseían poderes extraordinarios. Se podría tomar un enfoque económico y examinar cómo lo que empezó como una hermandad de ascetas mendicantes llegó a ser una institución rica y poderosa, que ofrecía todo tipo de servicios financieros. Aquí se podría analizar la economía del karma, donde las ofrendas materiales a los monjes y

monjas, supuestamente dirigidas a su sustento físico, serían intercambiadas por méritos espirituales para sustentar el bienestar de los fieles laicos en esta vida y la próxima. Incluso se podría partir de un enfoque sociológico y considerar cómo para unos los monasterios proporcionaban un refugio a aquellos que no eran capaces de prosperar en el mundo o, para otros, eran un conducto para adquirir una influencia y fama que les hubiera sido imposible obtener de otro modo. Aquí se podría examinar la posición de la mujer en el buddhismo. Se dice que el Buddha hizo el paso revolucionario de aceptar mujeres en su orden, aunque también se dice que lo hizo con gran reticencia, prediciendo que con esa decisión se acortaba la duración de sus enseñanzas. Se podría adoptar un enfoque literario y estudiar la fascinante interconexión entre las imágenes literarias, argumentos narrativos y figuras retóricas que conectan los textos budhistas a través de los siglos. Aquí, se destacaría el desarrollo de la biografía del Buddha y los modos en que esta biografía, cada vez más estereotipada, terminó sirviendo de modelo para las vidas de posteriores figuras venerables. Se podría utilizar también un enfoque filosófico, comparando los distintos principios doctrinales de las múltiples tradiciones escolásticas, cada una de las cuales intentaba demostrar con grandes dificultades cómo sus doctrinas procedían del mismo Buddha. Aquí sería importante destacar que los eruditos que escribieron sutiles discursos acerca de la naturaleza inmaterial del Buddha, también ofrecían plegarias e incienso a su imagen. Se podría tomar el enfoque de la historia del arte y delinear el papel del arte y la arquitectura a través de Asia. Aquí se destacaría el hecho de que, en los estudios sobre el arte budhista de la India, los especialistas se han interrogado durante largo tiempo acerca de una serie de antiguos grabados sobre piedra en los que, en lugar de aparecer el Buddha, éste está ausente. Estos grabados representan escenas en las que se rinde homenaje a las huellas del Buddha o a un árbol. En una escena, en la que se considera que se representa la marcha del Buddha de su palacio, aparece un caballo sin jinete. Estas obras han llevado a formular la teoría de que el buddhismo primigenio era anicónico, es decir que estaba prohibido representar al Buddha en su forma física y que sólo se le podía representar mediante ciertos símbolos. Este argumento se fundamenta en parte también en otra ausencia, la falta de cualquier prescripción relativa a la representación del Buddha en los textos antiguos, lo que se ha considerado una evidencia de que tales representaciones estaban prohibidas. Pero este punto de vista ha sido rebatido por aquellos que ofrecen una interpretación distinta de muchas de las escenas que se consideran una evidencia de aniconismo. Quizás los

grabados no representan hechos de la vida del Buddha, sino que muestran peregrinajes y la adoración de lugares importantes de la vida del Buddha, como el árbol del Bodhi.

Es importante tener en cuenta que escribir una obra de un solo volumen titulada *El buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas* es algo propiamente moderno y, hasta no hace mucho, no era algo propio del buddhismo. Incluso el término *buddhismo* data de época reciente. En la Europa del s. XVII sólo se conocían cuatro religiones en el mundo: cristianismo, judaísmo, mahometismo¹⁰ y paganismo (también conocido como idolatría). La historia del estudio académico de la religión es, en cierto modo, el proceso de sustitución del paganismo por una lista mayor de ismos: hinduismo, confucianismo, taoísmo, shintoísmo, sikhismo y, por supuesto, buddhismo. Hinduismo es un término que deriva de *hind*, palabra persa que designaba la cuenca del río Indo, una área que hoy se encuentra en Pakistán y está poblada por musulmanes. Además, el término *hinduismo* no tiene ningún equivalente en sánscrito, la lengua sagrada del hinduismo. El término *buddhismo* es un caso algo más complicado todavía. No podemos asegurar con certitud cómo llamó el Buddha mismo aquello que él predicó. Como ya se ha señalado antes, ninguna de las palabras que sus fieles le atribuyen fueron puestas por escrito hasta unos cuatro siglos después de que alcanzara el *nirvāṇa*. Sin embargo, cuando fueron puestas por escrito, encontramos que el Buddha se refiere a sus enseñanzas como el *dharma vinaya*. *Dharma* es famoso por ser intraducible. Los traductores del s. XIX solían traducir *dharma* por “ley” y más recientemente se suele traducir como “enseñanzas” o “doctrina”. *Vinaya* hace referencia a las normas de disciplina monástica. Así pues, el Buddha dividió aquello que él enseñó en, quizás, una serie de doctrinas y una serie de normas. El corpus de sus enseñanzas terminó siendo conocido en sánscrito como el *buddhadharma*, la enseñanza o doctrina del Buddha, y sus seguidores como *bauddha*, budhistas. Así pues, es cierto que en sánscrito existía un adjetivo, *bauddha*, que puede traducirse fielmente por “buddhista”, si bien no había un gran consenso sobre el alcance preciso de este término.

Sin embargo, el término *buddhismo* sólo ha sido adoptado por los budhistas en tiempos recientes. En Sri Lanka, lo que nosotros llamaríamos buddhismo se conoce simplemente como *sāsana*, la enseñanza. En el Tíbet, se conoce comúnmente como *nang pa'i chos*, la religión interna. En China es *fō jiao*, la enseñanza del Buddha (en chino *fō* se pronunciaba en el pasado como *budh*). En Japón, es *butsudō*, la vía del Buddha. A lo largo de la historia de estas tradiciones, a parte del reconocimiento general de la India

como el lugar de nacimiento del Buddha, ha existido una escasa noción de que estos nombres distintos se refiriesen a una misma entidad, que nosotros llamaríamos budhismo. Más bien eran como dialectos distintos, no siempre mutuamente comprensibles.

Si entre los budhistas existía un escaso conocimiento de pertenecer a una misma tradición panasiática, entre los viajeros europeos que se encontraron con ellos hubo una gran confusión. Sólo en 1801 el *Oxford English Dictionary* recoge el uso del término *Boudhism*, que cambió a *Buddhism* en 1816 en una frase de un colaborador del *Asiatic Journal*: «El nombre y las peculiaridades del buddhismo han atraído fuertemente mi atención». En 1829 Edward Upham publicó *The History and Doctrine of Budhism*, la primera obra en inglés con la palabra buddhismo, aunque sin una “d”, en el título. Sin embargo, todavía a finales del siglo XIX, no siempre estaba claro a qué hacía referencia este término, y su ortografía incluso fue alterada de forma intencionada en una célebre ocasión. Madame Blavatsky, fundadora de la Sociedad Teosófica y recordada como una figura clave en el resurgir del buddhismo en Sri Lanka, distinguía entre las prácticas corruptas de los budhistas asiáticos, que ella llamaba “buddhismo”, y una ciencia más esotérica de la iluminación, llamada “budhismo”, un sinónimo de Teosofía.

Es sólo a partir de la invención de la categoría de religión, con sus componentes obligatorios de un fundador, escrituras sagradas y un cuerpo fijo de doctrinas, cuando el buddhismo empezó a contarse como una de las religiones universales. Incluso entonces, muchos europeos lo consideraron como un rival del cristianismo. Durante el siglo XIX, monjes procedentes de distintas tradiciones empezaron a hablar de un único buddhismo panasiático en un intento de contrarrestar los ataques de los misioneros cristianos y los funcionarios de las colonias. Uno de los primeros intentos de unir el buddhismo bajo un mismo núcleo doctrinal (y una misma bandera) no fue realizado por un budhista asiático sino por un teosofista, el coronel Henry Steel Olcott. En 1891, Olcott ideó una serie de catorce principios más bien insulsos («1. A los budhistas se les enseña a mostrar la misma tolerancia, indulgencia y amor fraternal hacia todos los hombres, sin distinción alguna; así como una bondad inquebrantable hacia los miembros del reino animal»), principios que, con cierto esfuerzo, consiguió que secundaran distintos líderes budhistas de Sri Lanka, Myanmar y Japón.

Durante el siglo XIX, el buddhismo se convirtió además en objeto de investigación académica en Europa y los Estados Unidos, sobre todo entorno al estudio de sus textos. Desde entonces, el conocimiento académico del buddhismo se ha extendido y ha

evolucionado, evolución que sigue en curso todavía en la actualidad. La fecha del nacimiento del Buddha sigue siendo un tema de vivo debate entre los especialistas; las circunstancias que condujeron a la aparición del movimiento, o movimientos, conocido como Mahāyāna, el “Gran Vehículo”, siguen siendo examinadas, al igual que el grado de importancia que éste llegó a tener en la India; se están descubriendo casos de plagio directo de textos tántricos hindúes por parte de autores budhistas, que simplemente sustituían la palabra Śiva por la palabra Buddha; se continúan descubriendo manuscritos sobre corteza de abedul grabados con textos budhistas, como los que adquirió la Biblioteca Británica en 1994; obras antes desconocidas, al menos en Europa y los Estados Unidos, están siendo traducidas al inglés; la meditación está siendo reconsiderada, tanto en lo relativo a la extensión de su práctica a lo largo de la historia, así como en lo relativo a su función como una forma de ritual privado e inmóvil; los acontecimientos que tuvieron lugar durante los primeros siglos posteriores a la muerte del Buddha y anteriores a la puesta por escrito de sus enseñanzas sigue siendo una fuente de vivas especulaciones y estudio, planteándose, por ejemplo, qué motivó el hecho de ponerlas por escrito. Igualmente, los especialistas continúan especulando acerca de los motivos que, aparte de los factores más obvios, como las invasiones musulmanas, presumiblemente llevaron al buddhismo a desaparecer de la India, la tierra de su nacimiento, alrededor del siglo XII. Y si no desapareció del todo, ¿qué es lo que permaneció? ¿Y por qué?

Así pues, el conocimiento del buddhismo está cambiando constantemente y mientras tanto el buddhismo está cambiando a su vez en aspectos significativos. Este libro pretende reflejar el estado actual de este conocimiento y evitar los errores y prejuicios cometidos en el pasado. Al mismo tiempo, este libro, como todo libro, es un producto de su época. En la historia del estudio académico del buddhismo, la actual es una época en la que existe un menor interés por la filosofía budhista y, en cambio, se pone un mayor énfasis en las prácticas budhistas; al igual que existe también un menor interés por el buddhismo como entidad global y un mayor interés por sus manifestaciones locales; un menor interés por las prácticas de las elites, especialmente las monásticas, y un mayor interés por las prácticas de los monjes, monjas y laicos comunes. Existe un menor interés por los debates escolásticos y un mayor interés por la historia social. Existe un menor interés por los aspectos doctrinales y un mayor interés por los rituales. Estos prejuicios se encuentran inevitablemente presentes aquí, pero al menos con la esperanza de hacer

patente su presencia e intentar mostrar un cierto equilibrio, dada la tarea imposible de abarcar el buddhismo con cien mil palabras.

Mi objetivo principal es centrarme en las prácticas budhistas, en el sentido amplio del término. En lugar de describir el buddhismo como una filosofía o una forma de vida, como tan a menudo se presenta en Occidente, prefiero considerar el buddhismo como una religión a la que la gente común ha acudido a lo largo de los siglos para afrontar, dominar o incluso escapar de las vicisitudes de la vida. El Buddha llamó *Dharma* a aquello de lo que él hablaba, palabra que solía traducirse por “ley” y que hoy es más común encontrar como “enseñanza” o “doctrina”. Pero la palabra *dharma* posee muchos significados; de hecho, tradicionalmente los comentaristas dan diez acepciones distintas. La palabra *dharma* deriva de la raíz sánscrita “sostener” y a los monjes budhistas les gusta decir que el Dharma es lo que nos sostiene y evita que caigamos en el sufrimiento.¹¹ Determinar con precisión qué constituye el Dharma es una cuestión que ha ocupado a los pensadores budhistas durante siglos, pero este sentido funcional del Dharma como un medio de protección del sufrimiento y de fomento del bienestar, tanto ahora como en el futuro, ha sido una constante a través del mundo budhista y a lo largo de la historia del buddhismo.

Aquello que engloba el Dharma es, en efecto, muy amplio. Puede incluir recitar el nombre del Buddha; circunvalar sus reliquias; postrarse ante su imagen; copiar, leer o recitar sus palabras; pintar su figura; hacer y cumplir ciertos votos; ofrecer alimentos y vestimentas a los monjes y las monjas; componer crípticos comentarios; sentarse a meditar; exorcizar demonios; visualizarse a sí mismo como el Buddha; poner flores ante un libro; quemarse vivo uno mismo.

Mi tarea aquí consiste en exponer estas distintas actividades en un contexto de doctrinas y prácticas. En la mayoría de los casos no he examinado sus orígenes históricos o su evolución en el tiempo y en distintas culturas, por lo que he evitado entrar en extensos análisis personales. En cambio, he tratado de describir algunas de las distintas manifestaciones del buddhismo de tal modo que su propia lógica resultara clara. En un intento de conseguir este objetivo, no empiezo, como hacen la mayoría de libros, con una nueva narración de la vida del Buddha sino que, en su lugar, sigo un enfoque más tradicional. Las historias budhistas suelen empezar por el principio, esto es con la creación del universo. En efecto, los budhistas consideran la aparición del Buddha en el mundo como el hecho más auspicioso de la historia y para poder entender el porqué de

esta visión, es necesario entender la naturaleza del mundo con el que el Buddha se encontró, no sólo en cuanto a su topografía física, sino también en cuanto a su posición en el tiempo. Las primeras palabras del Buddha de niño fueron que aquél era su último nacimiento. La trascendencia de esta afirmación, incluso cuando no sea un niño quien la pronuncie, sólo puede apreciarse si uno posee un cierto conocimiento de la teoría budhista del renacimiento. El Buddha afirmó que, tanto si los buddhas van o vienen, la naturaleza del universo sigue siendo la misma. Por este motivo, describo la naturaleza del universo antes de su llegada.

El segundo y más extenso capítulo del libro está dedicado al Buddha. Aquí narro la historia de la vida del Buddha tal como se suele contar, empezando con su nacimiento como príncipe y terminando con su entrada en el nirvāṇa como aquel que ha despertado, ochenta años después. Por el camino, expongo el que tradicionalmente se considera su primer sermón sobre las cuatro nobles verdades: la fórmula aparentemente simple según la cual la vida se califica como sufrimiento, el sufrimiento posee una causa, existe un estado más allá del sufrimiento y existe un camino hacia este estado. De hecho, en este capítulo, pero también a lo largo de todo el libro, intento ofrecer una mezcla de historia, leyenda y doctrina, un enfoque que aparece a menudo en la literatura budhista. En el caso del Buddha, sus enseñanzas a menudo se considera que sirven como un sustituto de su presencia.

El relato básico de la vida del Buddha es extraordinariamente parecido en todo el mundo budhista, pero existe una gran variedad de opiniones en cuanto al significado exacto de los sucesos de su vida y, en especial, en cuanto a lo que el Buddha enseñó desde la noche de su despertar hasta su entrada en el nirvāṇa, cuarenta y cinco años después. Algunos afirman que el Buddha nunca dejó de enseñar el Dharma a lo largo de ese tiempo; otros sostienen que no pronunció una sola palabra. Incluso después de su muerte, el Buddha siguió vivo en el mundo en forma de reliquias que fueron conservadas y veneradas y, posteriormente, en forma de imágenes. A continuación, de la vida del Buddha paso a las distintas personas que se le ha considerado ser y haber sido. Puesto que un elemento central en la vida del Buddha son sus vidas anteriores, no sólo su vida inmediatamente anterior como el príncipe Vessantara, cuyo goce por la generosidad le hizo entregar incluso a sus hijos y su mujer, sino también sus múltiples vidas anteriores, en ocasiones como un animal, cuando era un bodhisattva, esto es aquel que ha prometido llegar a ser un buddha y ha emprendido el camino de la buddheidad, un camino que

requiere muchos millones de vidas. Algunas formas de buddhismo afirman que en este momento existen numerosos bodhisattvas dispuestos a ofrecer su ayuda a todas y cada una de las personas que les invoquen. Otros tipos de buddhismo sostienen que todos los seres emprenderán un día el camino del bodhisattva y que, por lo tanto, todos los seres llegarán a ser buddhas. Esto es posible, afirman, porque todos los seres poseen algo llamado naturaleza búddhica.

Un buddhista suele definírsele como alguien que busca refugio en las Tres Joyas: el Buddha, el Dharma y el Saṅgha. Así pues, el capítulo 3 está dedicado al Dharma. En lugar de intentar examinar la gran variedad de doctrinas buddhistas, en este capítulo trato algunas de las estrategias que los pensadores buddhistas han empleado para llegar a dominar el gran fondo de doctrinas que han heredado. Para poder dominar el Dharma, éste debía ser clasificado, un proceso que comportó hacer frente a las contradicciones que se producían cuando tantos textos afirmaban ser la palabra del Buddha. A partir de estas disquisiciones de tipo filosófico, prosigo con algunos usos más prácticos de la palabra del Buddha y las distintas formas de protección que ha ofrecido a aquellos que han seguido sus preceptos.

La palabra *saṅgha* significa “comunidad”, y el Saṅgha, la tercera de las Tres Joyas, puede interpretarse de distintos modos. A veces significa la comunidad de aquellos que han seguido el camino del Buddha y han alcanzado el nirvāṇa. Otras veces designa a la comunidad de monjes y monjas. Y en un sentido más amplio, se refiere a la comunidad de seguidores del Buddha. Así pues, trato el Saṅgha en dos capítulos. En el capítulo 4 examino el mundo de los monjes y las monjas. Los primeros seguidores del Buddha renunciaron a la vida en familia para buscar el camino hacia el nirvāṇa. Vivían de los donativos de los demás, yendo de puerta en puerta cada mañana en sus marchas en busca de limosna. Con el tiempo, este grupo llegó a ser suficientemente grande como para requerir un código de conducta, compuesto de una serie de normas particulares que, según la tradición, el mismo Buddha formulaba cada vez que se producía una determinada infracción. Algunas acciones, como el asesinato o romper el voto de castidad, comportaban la expulsión definitiva. Otras ofensas menores sólo había que confesarlas para que fueran expiadas. La comunidad de los monjes, de quien se dice que en los primeros años dormía a la intemperie, pronto necesitó un cobijo más duradero y estas estructuras, que ofrecían los mecenas laicos, fueron los primeros monasterios.

Tanto en el caso de pedir comida como en la donación de un alojamiento, podemos observar la fuerte dependencia de los monjes con respecto a los fieles laicos. Sin embargo, los laicos recibían algo a cambio, esto es el mérito acumulado por dar ofrendas a una persona virtuosa. De hecho, los monjes no dan las gracias a los laicos por la comida que reciben de éstos, sino que son los laicos quienes agradecen a los monjes la oportunidad que tienen de dársela. Se dice que la orden de las monjas fue fundada por el mismo Buddha, con el fin de crear una orden para aquellas mujeres que habían sido abandonadas por sus maridos al convertirse en monjes. El hecho de que el Buddha reconociera que las mujeres poseen la capacidad de alcanzar el despertar y les diese la oportunidad para hacerlo ha sido considerado como un acto revolucionario, dada la condición de la mujer en la India de aquella época. Aun así, las monjas tuvieron que cargar con normas y reglas mucho más rigurosas que las de los monjes y, con el paso del tiempo, la orden de las monjas terminó desapareciendo en muchas partes del mundo budhista.

El capítulo 5 está dedicado al grupo que siempre ha constituido la mayoría de los budhistas y cuyo apoyo resulta fundamental para la supervivencia de monjes y monjas: los laicos. En general, los budhistas laicos se han considerado a sí mismos incapaces de hacer las cosas que hacen monjes y monjas y, de este modo, en su lugar se han dedicado a sostenerlos, con la esperanza de acumular el mérito que les permita llegar a ser monjes o monjas, con suerte, como discípulos del próximo buddha en una vida futura. Entre tanto, los laicos suelen buscar para sí mismos y los miembros de su familia un renacimiento feliz en el cielo y, para conseguir este fin, emprenden todo tipo de actividades caritativas, a menudo dirigidas a los monjes y las monjas, pero a veces también dirigidas hacia otros seres: una forma budhista común de obtener mérito consiste en liberar animales que van a ser sacrificados. Gran parte de la práctica de los laicos se asocia con los rituales funerarios donde, de nuevo, los monjes son requeridos para servir como intermediarios entre el reino de los vivos y el reino de los muertos.

Sin embargo, el fin último del budhismo consiste en evitar por completo la muerte mediante la obtención del despertar. Así, el último capítulo trata algunas de las formas en las que se ha buscado alcanzar este estado. La meditación es sólo una de las distintas técnicas que se emplean en la búsqueda del despertar. Algunos afirman que el despertar requiere acumular méritos a lo largo de muchas vidas. Otros dicen que el despertar es posible en esta misma vida. Algunos sostienen que el despertar es un proceso gradual en

el que se purifica la mente de sus impurezas. Otros defienden que ya poseemos el estado del despertar y que sólo necesitamos darnos cuenta de ello. Unos afirman que alcanzar el despertar requiere un esfuerzo enorme. Otros sostienen que es el Buddha quien concede el despertar con su benevolencia.

Ningún único libro puede hacer justicia al buddhismo. Así que aquí sólo puedo esperar dar unas ciertas nociones de los contornos del mundo del buddhismo y, para trazar estos contornos, me he servido sobre todo de historias budhistas. A lo largo de la historia, la mayoría de los budhistas no han practicado meditación y muchos monjes han desconocido las cuatro nobles verdades. Pero todos, monjes y monjas, hombres y mujeres laicos, conocen historias sobre el Buddha, sobre los bodhisattvas y sobre monjes y monjas célebres. Estas historias, a veces milagrosas, otras veces humorísticas y, a veces, ambas cosas a la vez, han proporcionado el medio más duradero de transmisión del Dharma, más duradero incluso que las grandes estatuas talladas en piedra. Cada nueva narración de una historia es ligeramente distinta de la anterior, con sus adornos y sus omisiones particulares, pero siempre está lista para ser narrada de nuevo, y su argumento siempre ofrece una estructura coherente a la infinitud de los componentes de la experiencia humana, por lo que siempre podemos obtener tanto instrucción como deleite. Así pues, empiezo mi propia historia del buddhismo.

9. En sánscrito *bhikṣu*, en pāli *bhikkhu*: literalmente, aquel que pide “limosna” (*bhikṣa*), por lo tanto “mendicante” o “asceta mendicante”. (N. del T.)

10. Hoy llamado islam. (N. del T.)

11. En efecto, la palabra *dharma* deriva de la raíz verbal *√dhr* (“sostener”, “soportar”) y en el s. IV n.e., Vasubandhu, fundador junto con Asaṅga de la escuela Yogācāra del buddhismo Mahāyāna, estableció una lista de diez significados para el término *dharma* que constituyen distintos tipos de “soportes”: objeto de conocimiento (sán. *jñeya*), objeto material (sán. *abhutika*), objeto mental (sán. *mano viṣaya*), camino (sán. *mārga*), nirvāṇa, mérito (sán. *puṇya*), vida (sán. *āyú*), escrituras (sán. *dharma pravacana*), normas (sán. **niyama*) y religiones (sán. *dharmanīti*). (N. del T.)

1. EL UNIVERSO

El universo no tiene principio. Es producto del karma, la ley de la causa y el efecto de las acciones, según la cual las acciones virtuosas producen placer en el futuro y las acciones no virtuosas producen dolor. Es una ley natural, que explica toda la felicidad y el sufrimiento en el mundo. Los seres del universo han renacido desde siempre en seis reinos, como dioses, semi-dioses, seres humanos, animales, espíritus y seres infernales. Sus acciones no sólo producen sus experiencias individuales de placer y dolor, sino también los ámbitos en los que viven. Así pues, el universo físico es el producto de las acciones individuales y colectivas de sus habitantes. En buena medida, la práctica budhista se encamina a realizar actos que traigan felicidad en el futuro, evitar actos que acarrearían dolor y contrarrestar los efectos futuros de las malas acciones cometidas en el pasado. Y hay algunos que buscan el fin último de la liberación de las ataduras del karma y el universo forjado por éste. Se considera que el funcionamiento del karma actúa a lo largo de múltiples vidas sin principio, por lo que los budhistas no sólo hablan de días, meses y años, sino también de eones. Los sistemas cosmológicos del buddhismo indio describen un universo que pasa por cuatro períodos: la creación, la permanencia, la destrucción y la nada.¹² El universo físico se crea durante el primer período, que comienza cuando el leve viento del karma pasado de los seres empieza a soplar en el vacío del espacio al final del período anterior de la nada. Los seres empiezan a habitar el mundo durante el período de la permanencia. Durante el período de la destrucción, el universo físico es calcinado por el calor de siete soles y, a continuación, viene el período de la nada, tras el cual el ciclo de los cuatro períodos comienza de nuevo.

Según un mito de la creación ampliamente conocido, los primeros seres humanos del período actual de la permanencia tenían una vida de ochenta mil años. Libres de los rasgos de género, podían volar y emitían luz propia; no hacían falta ni el Sol ni la Luna, ni tampoco necesitaban alimentos. En esa época, la superficie de la Tierra se encontraba recubierta de una sustancia espumosa y blanquecina. Un día, uno de los seres descendió

a la Tierra y metió un dedo de su mano en aquella sustancia y luego se llevó el dedo a la lengua. Su sabor era dulce. Al poco tiempo, todos se alimentaban de la sustancia blanca, que se regeneraba por sí misma. Pero la introducción de aquella sustancia en sus cuerpos pronto hizo que perdieran su luminosidad natural, y así fue como aparecieron el Sol y la Luna para iluminar el cielo. El aumento de peso de sus cuerpos también hizo que pronto les fuera imposible volar. La sustancia blanca se convirtió en un arroz sin cáscara que crecía de forma natural y que estaba listo para ser cosechado al día siguiente de haber sido recogido. Pero a medida que los seres comían más y más arroz, empezó a serles necesario eliminar de algún modo los residuos que se acumulaban en sus cuerpos, y así fue como se desarrollaron el ano y los genitales. Una pareja pronto descubrió un uso adicional para los genitales y realizaron el acto sexual por primera vez. Los demás se escandalizaron y empezaron a tirarles barro. Pronto, para ocultar sus actividades vergonzosas, la gente empezó a construir casas. Así, empezaron a sentirse cada vez más perezosos para recoger el arroz cada día y empezaron a recoger más de lo que necesitaban para acumularlo en sus casas. Como resultado, el arroz desarrolló una cáscara y cada vez requería más tiempo para crecer. Pronto, la gente empezó a robarse los unos a los otros, haciéndose necesaria la elección de un rey que pudiera imponer un sistema de leyes. Y así es como comenzó la sociedad humana.

En este mito vemos la historia de una caída, de un estado de luminosa libertad a la esclavitud de la tierra. Del solo acto fatídico de probar la sustancia espumosa y blanquecina, aparecieron primero el Sol y la Luna, luego vino la necesidad de comer, luego el género, luego la sexualidad, luego los asentamientos y, finalmente, la sociedad. Según la cosmología budhista, el mundo ha continuado su decadencia y la duración de la vida humana ha ido disminuyendo hasta llegar a los cien años, momento en el que el Buddha apareció en la historia. Existen numerosas predicciones en torno a cuánto tiempo permanecerán sus enseñanzas en el mundo, que van desde los quinientos a los cinco mil (o incluso doce mil) años. La duración de la vida humana continuará decreciendo a lo largo de varios milenios, hasta que alcance sólo diez años, una época de pestilencia, hambruna y guerra, con ejércitos de niños luchando en sangrientas batallas. Llegados a este punto, la duración de la vida empezará a aumentar, volviendo a llegar lentamente hasta los ochenta mil años de nuevo. El mundo será entonces como un paraíso, con árboles de los que crecerán frutos a voluntad y una sociedad libre de la necesidad de cualquier forma de gobierno. Cuando la duración de la vida llegue a su punto máximo de

ochenta mil años (unos cinco billones de años a partir de ahora), entonces aparecerá Maitreya, el próximo buddha. Después de veinte ciclos en los que la vida humana pasará de los ochenta mil a los diez años, el universo se destruirá.

Mientras tanto, los seres humanos habitan un mundo plano en cuyo centro se encuentra el monte Meru de forma cuadrada, con sus cuatro laderas hechas de oro, plata, lapislázuli y cristal, respectivamente. La montaña se encuentra rodeada de siete cordilleras concéntricas, más allá de las cuales existe un gran océano, con islas continentales situadas en los cuatro puntos cardinales. Los seres humanos viven en el continente del sur, llamado Jambudvīpa (la isla de las pomarrosas), en dirección a la ladera lapislázuli del monte Meru, lo que hace que el cielo sea de color azul marino.

En este mundo existen seis reinos habitados por seres que nacen en cada uno de ellos como resultado de su karma. En su conjunto, los seis reinos constituyen el Reino del Deseo, que recibe este nombre porque en él los seres se mueven por el deseo. El primero y más alto de ellos es el reino de los dioses. En él se hallan distintos planos de placer, desde unos jardines de recreo repletos del sonido de música celestial, el olor de jazmín, el gusto de ambrosía y el tacto de bellas mujeres, hasta sublimes estados inmateriales de concentración profunda formados por distintos niveles de dicha mental. El cielo inferior es el de los reyes de las cuatro direcciones, que reinan sobre sus respectivas laderas del monte Meru. Cada mes descienden al mundo de los seres humanos para observar su conducta, de la que informan a continuación a los dioses del siguiente cielo, situado en la cima plana de la montaña. Éste se llama el Cielo de los Treinta y Tres, y en él habitan los dioses de la India antigua, gobernados por Indra. Se trata de un ejemplo, que se repite en todo el mundo budhista, de subordinación de las divinidades locales al panteón budhista. Otros cielos flotan en el cielo por encima del monte Meru. Por encima de los cielos del Reino del Deseo se hallan el Reino de la Forma y el Reino Sin Forma, lugares de renacimiento sublimes que se alcanzan tras obtener estados profundos de meditación en la vida anterior. En el Reino de la Forma, los seres permanecen aferrados a bellas formas pero están libres del deseo manifiesto. Los cielos más altos, si es que puede llamárselos así, se encuentran en el Reino Sin Forma. Sus dioses no poseen forma alguna y existen como estados de consciencia de concentración profunda, disueltos en el espacio infinito, en la consciencia infinita, en la nada, ni en la existencia ni en la inexistencia. Pero incluso aquí, los seres se encuentran atados al ciclo de los renacimientos.

Los dioses gozan de largas vidas, pero no son inmortales. La muerte de los dioses viene acompañada de seis signos: su luminosidad natural decae, su gran trono se vuelve incómodo, sus cuerpos empiezan a transpirar, las guirnaldas de flores alrededor de sus cuellos empiezan a marchitarse, sus sirvientes se resisten a acercarse y sus palacios se vuelven polvorientos. En ese momento se dice que el dios o la diosa tiene una visión de su próxima vida y, puesto que un dios renacerá casi inevitablemente en un reino inferior (porque los dioses, ebrios de placer, echan a perder su tiempo en el cielo), éste es el sufrimiento más intenso del ciclo del renacimiento. Este ciclo se llama *samsāra*, que en sánscrito significa literalmente “deambular”. La segunda categoría de seres (que a veces no consta en algunas exposiciones) es la de los semidioses, divinidades menos poderosas que los dioses pero más que los seres humanos. Sus celos por los dioses hacen que siempre estén en guerra con éstos. El tercer destino de renacimiento es como un ser humano, que ya nos es familiar. Los reinos de los dioses, los semidioses y los humanos se consideran lugares afortunados para renacer dentro de este ciclo.

Los otros tres reinos, el de los animales, el de los espíritus y el de los seres infernales, se consideran desafortunados, puesto que poseen crecientemente intensas y variadas formas de sufrimiento. Los animales se dice que sufren el destino particular de tener que pasar su vida en busca de comida, al mismo tiempo que intentan no convertirse en comida. A diferencia de los seres humanos, para los animales es el sabor de su carne, la textura de su piel o su olor a almizcle lo que actúa como causa de su muerte. El siguiente reino es el de los espíritus, algunos de los cuales habitan el mundo de los humanos, invisibles para todos menos para las personas espiritualmente avanzadas. Los espíritus sufren de hambre y sed (por lo que suele llamárseles *espíritus hambrientos*). Siempre están en busca de comida y bebida y, cuando al fin la encuentran, les aparecen innumerables obstáculos. Al acercarse a un río, éste se convierte en arena ardiente o en una corriente de pus y sangre. Los espíritus suelen representarse con un enorme estómago y miembros diminutos. Sus gargantas a veces tienen el grosor del ojo de una aguja, otras veces están atadas en un nudo. Cuando consiguen ingerir algún alimento, éste se convierte en arpones y bolas de plomo fundido. El origen de la categoría de los espíritus es incierto, pero su representación en la iconografía budhista evoca la imagen de un ser humano padeciendo hambre extrema, con un abdomen hinchado sostenido precariamente por una estructura esquelética. La palabra sánscrita que se traduce por “espíritu”, *preta*, significa “difunto”, lo que sugiere que estos espíritus son las almas

errantes de los ancestros difuntos cuyas familias no han realizado las ofrendas necesarias para garantizar su sustento en la siguiente vida. Los monjes y monjas budhistas, quienes (al menos teóricamente) han renunciado a los deberes de la vida familiar, tradicionalmente han tomado a su cargo la tarea de alimentar a los espíritus hambrientos.

Los textos budhistas describen un extenso y escalofriante complejo de infiernos. Existen ocho infiernos ardientes, ocho infiernos gélidos, ocho infiernos circundantes y una serie de infiernos menores. Los ocho infiernos ardientes son terrenos hechos de hierro incandescente, situados uno debajo del otro en las profundidades debajo de la superficie de la Tierra, en los que sus habitantes padecen todo tipo de torturas a lo largo de una larga vida. El primero, y menos cruel, se conoce como el Infierno de la Resucitación, donde uno nace con un arma en la mano y se ve inmerso en un combate mortal. Después de ser asesinado, una voz grita desde el cielo: «¡Resucita!», y todo el proceso empieza de nuevo. Según una descripción más detallada, este infierno posee distintas regiones reservadas para aquellos que han cometido determinadas malas acciones. Aquellos que han matado pájaros sin el menor remordimiento se encuentran en una fosa llena de una mezcla de excrementos y cobre fundido que, no disponiendo de alimento alguno, se ven obligados a comer. Pero los excrementos están repletos de gusanos que, una vez en el interior del cuerpo, empiezan a devorarlo por dentro hasta que no queda nada. La duración de la vida en este infierno se describe del siguiente modo: «Si cincuenta años humanos fueran un día, treinta días de éstos fueran un mes y doce meses de éstos fueran un año, entonces quinientos de estos años serían un día en este infierno y uno viviría quinientos años de estos días». Ésta es la más corta de las vidas en los infiernos, lo que equivalente a $1,62 \times 10^{12}$ años. Los otros infiernos ardientes comportan distintas formas de morir abrasado, a veces al ser arrojado al interior de calderas repletas de metal fundido, otras veces tras ser empalado en una lanza por demonios. En el infierno reservado a los adúlteros, los hombres ven a una bella mujer en lo alto de un árbol que les hace señas para que suban. Al empezar a trepar, las hojas del árbol se transforman en cuchillas y navajas que desgarran sus cuerpos. Al llegar a la copa del árbol descubren que la mujer ya no está y, al mirar hacia abajo, ven que ésta se encuentra a los pies del árbol y que les está llamando. Al descender sufren las mismas heridas, sólo para descubrir que ahora la mujer se halla arriba. De este modo continúan trepando por el árbol arriba y abajo persiguiendo el objeto de su deseo durante diez trillones de años. En el infierno más terrible, reservado para aquellos que han

cometido los crímenes más atroces, como el parricidio, sus cuerpos no se pueden distinguir del fuego. Los infiernos gélidos son tierras yermas y áridas de nieve y hielo, sumergidas eternamente en la oscuridad. Los nombres de los infiernos gélidos, las Ampollas Reventadas, los Gemidos, el Castañetear de Dientes, el Rajado como una Flor de Loto, dan una impresión del sufrimiento que se padece en ellos. Después de liberarse de los infiernos ardientes o gélidos, se pasa a través de los infiernos circundantes, cuyos nombres también resultan evocadores: Cenizas Ardientes, Barrizal de Cadáveres, Camino de Cuchillas, Río Ardiente.

LA REALIDAD

Los textos budhistas hacen referencia repetidamente a la diferencia entre aquello que las cosas parecen ser y aquello que realmente son, así como al hecho de que creer lo que uno percibe con los sentidos sólo conduce al sufrimiento, mientras que comprender aquello que las cosas realmente son conduce a la liberación del sufrimiento. Así pues, el universo budhista no sólo es una topografía de cielos e infiernos, sino la realidad que se encuentra detrás de ellos. Esta realidad no se considera una invención del Buddha, sino más bien un hecho que el Buddha descubrió, igual que otros buddhas anteriores lo habían descubierto en el pasado y los buddhas del futuro lo descubrirán en el futuro. El Buddha afirmó que, tanto si los buddhas aparecen en el mundo como si no, la naturaleza de las cosas sigue siendo la misma.

El sello distintivo del pensamiento budhista es la doctrina de la ausencia de individualidad. Algunas de las escuelas filosóficas de la India antigua hablaban de la existencia de una individualidad eterna que pasaba de vida en vida, tomando y dejando atrás un cuerpo cada vez, algo parecido a como nos ponemos y nos quitamos la ropa cada día. Según estas escuelas, los seres son esclavos del ciclo de los renacimientos porque no consiguen reconocer esta individualidad silenciosa como su naturaleza verdadera y, en cambio, se identifican con elementos del mundo pasajero. Ver la propia individualidad significa ser aquél que siempre se ha sido en realidad.

La doctrina budhista de la ausencia de individualidad, por su parte, parece situarse directamente en oposición, puesto que sostiene que una individualidad permanente, indivisible y autónoma es una ilusión, y que la creencia en esta individualidad es precisamente la causa de todos los sufrimientos. El Buddha elaboró un análisis detallado de los componentes del cuerpo y la mente, por lo general clasificándolos en cinco grupos, conocidos como los agregados. El primero es la forma, e incluye no sólo las formas visibles a los ojos sino también la materia sutil imperceptible, así como los sonidos, olores, sabores y objetos tangibles. Los restantes cuatro agregados son mentales. La sensación es el factor que acompaña cada instante de consciencia, y es de tres tipos: agradable, desagradable y neutra. Lo agradable se define como aquello que uno desea sentir de nuevo cuando termina, lo desagradable se define como aquello que

uno desea evitar cuando surge y lo neutro se define como aquello ante lo que uno es indiferente. Todas estas sensaciones agradables y desagradables, toda felicidad y sufrimiento, son el efecto de las acciones pasadas, el fruto de las semillas kármicas sembradas en el pasado por los actos virtuosos y no virtuosos del cuerpo, la palabra y la mente. El tercer factor es el discernimiento, la capacidad mental innata de distinguir entre los distintos objetos. Al igual que la sensación, el discernimiento acompaña todos los instantes de consciencia, permitiendo diferenciar un objeto de otro y reconocer un objeto visto en el pasado. Dejando a un lado el cuarto agregado por un momento, el quinto de los cinco agregados es la consciencia. En el buddhismo hay seis tipos de consciencia. La consciencia visual percibe colores y formas, la consciencia auditiva percibe sonidos, la consciencia olfativa percibe olores, la consciencia gustativa percibe sabores, la consciencia táctil percibe objetos tangibles y la consciencia mental percibe “fenómenos”, esto es cualquier cosa existente.¹³ El cuarto agregado, llamado factores condicionantes, es algo así como la casilla “ninguna de las opciones anteriores”. Incluye una serie de factores diversos que no encajan en ninguna de las otras cuatro categorías como, por ejemplo, las emociones, tanto positivas (como el desapego, el esfuerzo o el esmero) como negativas (como el odio, el orgullo, el resentimiento y la envidia). También comprende factores que tanto pueden ser virtuosos como no virtuosos, dependiendo de la intención de uno: el descanso, el arrepentimiento, la indagación o el análisis. En la categoría de los factores condicionantes encontramos conceptos que no son ni materiales ni mentales (como el tiempo, la temporalidad, la cantidad o la similitud).

La doctrina budhista sostiene que estos cinco agregados constituyen la lista de componentes de lo que nosotros llamamos la “persona” y que, de hecho, se trata de la lista completa, no falta ningún elemento. Es especialmente significativo el hecho que cada uno de los agregados y todas sus subcategorías sean temporales, ninguno perdura más que un instante. Así pues, no vale la pena aferrarse a nada. Uno puede buscar minuciosamente entre todos los agregados y no podrá encontrar nada que no se desintegre al instante siguiente en que aparezca. La conclusión más importante que de ello se deriva es que no existe ninguna individualidad entre los agregados. De hecho, el cuerpo y la mente funcionan perfectamente sin un actor de los actos ni un pensador de los pensamientos. Lo que llamamos la persona es sólo un proceso, una cadena de causas y efectos, movido por el motor del karma. Percibir una individualidad en medio de este

proceso, sostener la existencia de un poseedor cuyas posesiones se extienden al cuerpo y la mente y, luego, al exterior, en el mundo, movido por el deseo y protegido por el odio, sólo conlleva forjar más eslabones en la cadena del renacimiento. Para poner fin al sufrimiento es necesario percibir una ausencia, ver que la individualidad, que parecía tan real en un primer momento, nunca ha existido.

A menudo se hace la pregunta de cómo es posible el renacimiento si no existe ninguna individualidad. Tiempo atrás, un monje budhista respondió a esta pregunta con otra pregunta: «¿Puede una llama pasar de una vela a otra?». Su argumento consistía en que, aunque se puede encender una vela con otra, la misma llama no pasa de una vela a otra. La llama, en términos científicos, es un proceso de oxidación que cambia a cada instante, aunque parece que pasa de una vela a otra. Del mismo modo, la persona no es más que un proceso de elementos físicos y mentales, entre los que se encuentra el proceso que llamamos consciencia. La consciencia, aunque cambia a cada instante, perdura como un continuo en el tiempo. La muerte sólo es el desplazamiento de la consciencia, siempre cambiante, de un soporte físico. El renacimiento es el desplazamiento de la consciencia, siempre cambiante, hacia un soporte físico distinto (que, a su vez, es temporal), como al encender una vela con otra.

Con el desarrollo de distintas escuelas a lo largo de los siglos después de la muerte del Buddha, la doctrina de la ausencia de individualidad fue ampliamente interpretada. Quizás como testimonio de la tenacidad de la creencia en la individualidad, un grupo conocido como los Vātsīputrīyas planteó la existencia de algo que llamó la “individualidad inefable”, que viaja de una vida a la siguiente. En el siglo VII, un peregrino chino en la India relató que la escuela Vātsīputrīya era la más numerosa de todas las escuelas budhistas. Aunque no podemos considerar su filosofía de la individualidad como la causa de su popularidad, es importante tener en cuenta dos elementos: en primer lugar, que la doctrina de la ausencia de individualidad fue ampliamente interpretada a lo largo de la historia del pensamiento budhista y, en segundo lugar, que estas interpretaciones pertenecían al ámbito de un pequeño grupo de eruditos cuyos puntos de vista acerca de la cuestión eran desconocidos por parte de la inmensa mayoría de budhistas. El hecho que los Vātsīputrīyas pudieran sostener lo que a nosotros nos parece un punto de vista tan herético y, al mismo tiempo, siguieran teniendo una amplia aceptación popular, sugiere que, a pesar de las afirmaciones de los filósofos, la doctrina de la ausencia de individualidad ocupa un puesto menos central en

las vidas de los budhistas de lo que a menudo podamos imaginar. Además, parece ser que la elaboración filosófica de la doctrina de la ausencia de individualidad se aplicaba en gran medida a la persona; los cinco agregados, aunque temporales, se exponían como poseedores de una cierta realidad, bien como objetos de la mera percepción sensorial, como defendía una escuela, o como partículas indivisibles de materia que se combinaban para formar los objetos comunes.

Pasados unos cuatrocientos años desde la muerte del Buddha y con la aparición de un movimiento conocido como Mahāyāna, el “Gran Vehículo”, empezaron a surgir discursos del Buddha que se denominaban a sí mismos como sūtras de la “perfección de la sabiduría”. Estos sūtras terminaron siendo conocidos según su extensión, como la *Perfección de la sabiduría en ocho mil estrofas*, la *Perfección de la sabiduría en veinticinco mil estrofas*, la *Perfección de la sabiduría en cien mil estrofas*, o la *Perfección de la Sabiduría en una letra*. Como muchos otros sūtras del Mahāyāna, los textos de la perfección de la sabiduría no eran tratados sistemáticos que expusieran de forma abierta argumentos filosóficos y categorías doctrinales. En cambio, sorprenden al lector moderno por su naturaleza más propia de las revelaciones: declaraciones enérgicas proclamadas con convicción, más que argumentos especulativos desarrollados de forma lineal. Esta perfección de la sabiduría que, de forma repetida, elogiaban los sūtras, más que exponían, consistía en el conocimiento de la vacuidad (*śūnyatā*). Ver que todos los fenómenos están vacíos es ver la verdad. Esta vacuidad a menudo se exponía en una serie de negaciones, negaciones que hacían referencia a categorías budhistas que hasta aquel momento se había dicho que poseían cierta realidad. Así, en referencia a los cinco agregados, el *Sūtra del Corazón* afirma: «En la vacuidad no hay forma, ni sensación, ni discernimiento, ni factores condicionantes, ni consciencia». Para llegar a ser un buddha era necesario ver todas las cosas del universo, desde el agregado de la forma hasta la mente omnisciente del Buddha, como vacías. Como expresaban repetidamente los sūtras, no ver nada es verlo todo.

La sistematización de esta ausencia, llamada vacuidad, no se produjo en los anónimos sūtras de la perfección de la sabiduría, sino que la llevaría a cabo una generación posterior de autores cuyos nombres han llegado hasta nuestros días. El más célebre de todos ellos es Nāgārjuna, aunque conocemos poco acerca de su vida. Las biografías tradicionales afirman que nació cuatrocientos años después del Buddha y que vivió durante seiscientos años. Los estudios modernos sitúan su vida en el s. I o II n.e. El

alcance de su papel en el desarrollo primigenio del Mahāyāna lo sugiere el hecho que las biografías tradicionales le atribuyen haber recuperado la *Perfección de la sabiduría en cien mil estrofas* de un cofre de piedras preciosas situado en el fondo del mar, donde había sido puesto a buen recaudo por el rey de los dragones desde los tiempos del Buddha.

La obra más célebre de Nāgārjuna, tanto en la India (a decir por la cantidad de comentarios que han sobrevivido) como en Occidente, es su *Tratado sobre la vía del medio* (*Madhyama-kaśāstra*). Se trata de una obra en verso que consta de veintiséis capítulos y que comienza con el célebre homenaje al Buddha: «Alabado sea el Buddha perfecto, el más extraordinario de los maestros, quien enseñó que lo que surge en dependencia no tiene cesación, ni producción, ni destrucción, ni permanencia, ni ida, ni venida, ni diferencia, ni igualdad, carece de elaboraciones y es calmo». Entre los temas que somete a análisis se encuentran el movimiento, la visión, el karma, el sufrimiento, la liberación, las cuatro verdades o la buddheidad, demostrando que cada uno de ellos está vacío.

El *Tratado sobre la vía del medio* resulta, en numerosos pasajes, una obra críptica, escrita en un estilo poético recargado. A diferencia de muchas obras de su género, carece de un comentario en prosa del propio autor en el que se desarrollen los densos versos. El hecho que haya inspirado tantos comentarios a lo largo de los siglos muestra que a menudo resulta un texto ambiguo, tanto que de hecho el significado preciso de la vacuidad sigue siendo algo esquivo. Aun así, podemos señalar algunos puntos clave.

En su primer sermón, el Buddha prescribió un camino medio entre los extremos de la indulgencia con uno mismo y el ascetismo extremo. Aparentemente inspirándose en su experiencia como príncipe y luego como renunciante, aconsejó evitar una vida dedicada a la gratificación de los sentidos, así como una vida en la que el cuerpo estuviese sujeto a privaciones. En cambio, una opción entre estas dos, controlar los sentidos pero sustentando el cuerpo, ofrece el mejor acercamiento al despertar. Nāgārjuna, por su parte, también prescribe un camino medio, pero de tipo filosófico, un camino medio entre los extremos de la existencia y la inexistencia. Precisamente es el significado de aquello que no es ni la existencia ni la inexistencia lo que fue objeto de debate entre los comentaristas posteriores, aunque Nāgārjuna nos ofrece una clave cuando equipara los términos *vacuidad*, *origen dependiente* y *vía del medio*.

El *origen dependiente* posee dos significados en el pensamiento budhista. El primero hace referencia a una secuencia causal de doce nexos: la ignorancia, la acción, la consciencia, el nombre y la forma, las bases de los sentidos, el contacto, la sensación, el apego, la apropiación, la existencia, el nacimiento, el envejecimiento y la muerte. En algunas versiones se dice que esta secuencia constituye el propio despertar del Buddha. En cualquier caso, se trata de una de las categorías más desconcertantes del pensamiento budhista, cuyos orígenes y significado preciso continúan escapando a los especialistas. Varios comentarios tradicionales lo explican como una descripción del proceso del renacimiento, donde algunos sitúan los doce nexos en el transcurso de una vida y otros dividen los doce a lo largo de tres vidas. El segundo significado del *origen dependiente* es más general: se trata de la noción de que todo se origina en dependencia de otra cosa, y es este segundo significado el que Nāgārjuna equipara a la vacuidad y el camino medio.

Uno de los intérpretes de Nāgārjuna nos aclara en qué modo el origen dependiente puede ser sinónimo de vacuidad al definir la *individualidad* como aquello que no depende de otra cosa. En este sentido, la noción de individualidad se extiende más allá de las personas para abarcar todos los fenómenos. De todo cuanto existe de forma autónoma, independiente u objetiva, se puede decir que posee “individualidad”. La afirmación de Nāgārjuna, como podemos sospechar, es que una individualidad así también es una ilusión, creer en una individualidad así es ignorancia, y comprender que esta individualidad no existe es sabiduría; de hecho, la perfección de la sabiduría. Por lo tanto, la vacuidad no es la negación de la existencia, sino más bien la ausencia de un determinado tipo de existencia, una existencia que sea independiente de cualquier otro factor. Si nada existe independientemente, entonces todo existe dependientemente y carece de, o en otras palabras está vacío de, existencia independiente. Es en este sentido en el que el *origen dependiente* y la *vacuidad* son sinónimos. Juntos, constituyen un camino medio entre los extremos de la existencia y la inexistencia, que algunos comentaristas denominan los extremos de la existencia independiente y la inexistencia absoluta.

El *Tratado sobre la vía del medio* se dedica en gran medida a demostrar que las categorías fundamentales de la existencia (el movimiento, las facultades sensoriales, el fuego o el combustible), así como las categorías fundamentales del budhismo (las cuatro verdades, el nirvāṇa o el propio Buddha) están vacías porque en cierto modo son

dependientes, dependen para existir, bien de sus causas, o bien de sus partes o de la mente humana que las nombra. Por ejemplo, Nāgārjuna demuestra que el movimiento no tiene lugar porque no puede situarse ni en el camino que ya se ha recorrido, ni en el camino que se está recorriendo, ni en el camino que aún no se ha recorrido: el movimiento no puede estar presente en lo que ya forma parte del pasado; sería redundante que el movimiento estuviese presente en el camino que se está recorriendo en ese momento; y el movimiento no puede estar presente en la parte del camino que queda por delante. En sus escritos siempre en verso, en raras ocasiones Nāgārjuna califica sus negaciones, no especifica que sólo está refutando la existencia independiente del objeto bajo examen y no su existencia misma. Sin embargo, sí que tiene en cuenta la posible acusación de nihilismo, ante la hipotética acusación de un oponente de que la doctrina de la vacuidad niega toda existencia, haciendo que todo sea imposible. Nāgārjuna replica que, al contrario, es la vacuidad la que permite toda posibilidad. «Para aquél que la vacuidad es posible, todo es posible», afirma. Lo que parece decir es que, de hecho, si las cosas fueran tan autónomas, independientes, objetivas y reales como nosotros ignorantemente las concebimos, la existencia sería estática e inamovible, solidificada hasta el punto de la parálisis. Es la vacuidad la que hace posible el cambio y la transformación, especialmente la transformación de la mente de la ignorancia a la sabiduría, del saṃsāra a la buddheidad. Si las aflicciones fueran endémicas para la mente, esta transformación sería imposible. Como explica en otra obra tradicionalmente atribuida a él, el *Himno a la esfera de la realidad (Dharmadhātustava)*: «Cuando una prenda incombustible, manchada de suciedad, se pone al fuego, la suciedad se quema pero la prenda no. Del mismo modo, la mente de luz clara está manchada por el deseo. La suciedad se quema con el fuego de la sabiduría, pero no la luz clara».

Sin embargo, Nāgārjuna todavía tiene que dar una explicación sobre el mundo, debe otorgar alguna condición al universo y sus componentes. Con este fin, expone la doctrina de las dos verdades: las verdades últimas y las verdades convencionales. Las verdades últimas reciben este apelativo porque son el objeto de la consciencia última, la mente que percibe la realidad directamente. La verdad última es la vacuidad. Algunas lecturas de Nāgārjuna y sus comentaristas indican que estas verdades son plurales en el sentido de que cada fenómeno del universo posee la cualidad de la vacuidad, su propia ausencia de existencia independiente y, por lo tanto, tiene su propia vacuidad. Esto no comporta una diferencia cualitativa entre estas múltiples vacuidades, sino que la vacuidad, la

verdad última, debe descubrirse como la verdadera naturaleza de cada uno de los fenómenos de nuestra experiencia.

¿Pero cuál es la situación de estos objetos si, en sentido último, están vacíos? Nāgārjuna los llama verdades convencionales. Incluyen todo cuanto existe en el universo a parte de la vacuidad, desde una forma hasta la mente omnisciente del Buddha. La palabra *verdad convencional* es, en cierto sentido, una traducción engañosa de la palabra sánscrita original,¹⁴ que posee un significado más peyorativo y que significa, según una determinada etimología: “verdad para aquellos que se encuentran oscurecidos por la ignorancia”. Si una verdad es algo que existe como lo que parece, entonces las verdades convencionales no son verdad. Una silla, por ejemplo, según nuestra experiencia sin análisis alguno parece existir objetiva y autónomamente, incluyendo sus partes. Pero, de hecho, la silla está vacía de tal existencia independiente.¹⁵ Por lo tanto, la silla parece una cosa pero en realidad es otra cosa, por lo que no es real. Sólo el ignorante creería que las cosas son lo que parecen. Aun así, la falsa apariencia de las verdades convencionales no hace de ellas inexistentes, en sentido último. Como dice Nāgārjuna, sin las verdades convencionales, la verdad última no puede conocerse. De hecho, la categoría de lo convencional abarca también todos los elementos beneficiosos del camino budhista, incluyendo al mismo Buddha. La relación entre las dos verdades parece ser la de un objeto (la verdad convencional) y su verdadera naturaleza (la verdad última). El *Sūtra del Corazón* realiza la siguiente célebre declaración: «La forma está vacía. La vacuidad es forma».¹⁶ Los comentaristas han interpretado este pasaje como una expresión de la relación entre las dos verdades. La forma, el primero de los cinco agregados y una verdad convencional, está vacía. La vacuidad, la realidad última, no puede encontrarse separada de los objetos de la experiencia cotidiana; es la naturaleza misma de la forma.

Hay que señalar, sin embargo, que la explicación de la vacuidad expuesta por Nāgārjuna y sus comentaristas (que no siempre estuvieron de acuerdo) fue sólo una de las múltiples concepciones budhistas sobre la naturaleza de la realidad que se desarrollaron en la India. En ningún caso fue la más popular; como se ha dicho antes, un peregrino chino relató que los Vātsīputrīyas, que hablaban de una “individualidad inefable”, contaban con numerosos adeptos. En la tradición Theravāda, las dos verdades se interpretaban algo así como el lenguaje común y el lenguaje técnico. Cuando el Buddha decía: «Éste es un hombre» o «Ésta es una mujer», hablaba en el sentido convencional; cuando decía: «Esto es temporal» o «Esto es un agregado», hablaba en

sentido último. Sin duda alguna, Nāgārjuna fue muy leído y comentado en el Tíbet, aunque no tanto en Asia Oriental. Pero su influencia se ha exagerado en cierto modo por el hecho de que su *Tratado sobre la vía del medio*, así como uno de sus comentarios, se conserva en sánscrito y ha sido ampliamente estudiado por los especialistas modernos.

Una concepción de la realidad que rivalizó con la de la vía del medio, o Madhyamaka, de Nāgārjuna fue la concepción Yogācāra, vinculada al erudito indio del s. IV Asaṅga. A veces conocida como “Sólo Mente”, la escuela Yogācāra niega la existencia de objetos externos. Uno de los argumentos para la naturaleza subjetiva de la experiencia es la discrepancia en el modo como dos personas pueden percibir el mismo objeto. En el caso budhista, se comparan las experiencias de seres de distintos reinos del saṃsāra. Lo que para un ser humano parece un vaso de agua, para una divinidad parece ambrosía, un hogar para un pez, arena ardiente para un espíritu y plomo fundido para un ser de los infiernos. Pero, ¿quién puede decir qué es en realidad? Para el Yogācāra no existe una experiencia común y objetiva de un mismo mundo, sino que, en cambio, cada persona percibe su propio mundo, creado por el karma. El Yogācāra habla de una forma de consciencia llamada consciencia del sustrato (*ālayavijñāna*), donde se depositan todas las semillas de las acciones pasadas de cada uno. Una por una, estas semillas dan fruto, creando simultáneamente una consciencia y su noción de un objeto, pero donde el objeto no existe antes de ser percibido por la consciencia. Al terminar esta experiencia, otra semilla da fruto, creando otra experiencia de sujeto y objeto. De este modo, cada ser del universo habita en un mundo propio. Es como si el universo estuviese poblado de innumerables cines, cada uno ocupado por una sola persona, cada uno viendo eternamente una película distinta proyectada por la consciencia, cada uno prolongando eternamente su credulidad. Para el Yogācāra, la ignorancia y el sufrimiento son el resultado de creer que la película es real, de confundir las proyecciones con un mundo externo, de creer que lo que parecen objetos externos sean realmente independientes de la consciencia y, entonces, ir tras ellos, deseando unos y detestando otros. Para el Yogācāra, la sabiduría es la comprensión de que todo tiene a la consciencia por naturaleza y es el producto de las propias proyecciones. Con esta comprensión, el deseo y el odio, el apego y la aversión, cesan de forma natural, puesto que se ve que sus objetos no son más que ilusiones. Con la obtención del despertar, la consciencia del sustrato se transforma en la sabiduría igual a un espejo propia de un buddha.

La Madhyamaka y la Yogācāra sólo son dos de una gran variedad de descripciones de la realidad que se desarrollaron a través del mundo budhista. En China, no sólo encontramos la noción ya familiar de la presencia de la realidad en los componentes de la experiencia cotidiana, conocida como “la interpenetración del principio y los fenómenos”,¹⁷ sino también la afirmación de mayor transcendencia de que cada fenómeno contiene en sí mismo todos los demás fenómenos del universo, descrita en la metáfora de una inmensa red con una joya en cada nudo, donde cada joya contiene en sí misma el reflejo de todas las demás joyas.¹⁸ En el Zen, existe el dicho de que «las montañas son montañas», en referencia a la afirmación de que antes de comenzar a practicar el Zen, las montañas son montañas; mientras se practica el Zen, las montañas no son montañas; y después de la práctica del Zen, las montañas son montañas.¹⁹

EL FIN

A diferencia de muchas otras tradiciones, las escrituras budhistas no contienen ningún relato clásico sobre un tiempo final, un apocalipsis, un escatón. Sí que podemos encontrar predicciones de guerras entre las fuerzas del bien y el mal, y descripciones de los ciclos cósmicos, de cómo nace el universo físico, de cómo a través del karma el mundo es habitado, cómo este mundo perdura a lo largo de ciclos de fortuna e infortunio calculados por el aumento y la disminución de la duración de la vida humana y cómo, finalmente, el universo físico se destruye y el cosmos entra en un período de involución, donde los habitantes del mundo se retiran a los cielos. Sin embargo, según la cosmología del budhismo indio, este período de involución cósmica sólo es temporal y un nuevo ciclo de creación, permanencia y desintegración empezará de nuevo. Pero esto no es lo que solemos entender cuando hablamos de un apocalipsis, en el que el mundo se destruye por siempre jamás, o de un escatón, en el que el fin último de la existencia humana y la creación llegan a su cumplimiento.

De hecho, en la literatura budhista encontramos más bien un marcado rechazo a tratar con los principios y los finales. En los relatos sobre la experiencia del despertar del Buddha bajo el árbol, se dice que tuvo una visión de todas sus vidas anteriores, remontándose a lo largo de billones de eones, pero nunca dicen que contemplase el principio, que experimentase el instante primigenio de la creación, que normalmente parece ser un elemento omnipresente de los mitos y ritos, no sólo de las llamadas religiones primitivas, sino también de las tradiciones védicas de la India. El Buddha advirtió que negarse a seguir el camino religioso hasta no saber si el mundo es o no es eterno es como el hombre que se negó a que le extrajeran de su cuerpo una flecha envenenada hasta no saber si la persona que le había disparado la flecha era alta, baja o de mediana estatura. El Buddha describió todo este tipo de preguntas como «una selva, una jungla, un teatro de marionetas, un fantasma con su grillete, unidos a la desdicha, la desgracia, la desesperación y la angustia».

De hecho, el Buddha rechazó responder a la pregunta de si el universo tiene un final. Pero, ¿cómo interpretar su silencio? El comentarista indio del s. IV Vasubandhu explicó que el Buddha no respondió ni afirmativa ni negativamente porque ello habría sido mal

interpretado: decir que el saṃsāra no tiene un final indicaría que no hay liberación posible, mientras que decir que el saṃsāra tiene un final indicaría que el esfuerzo de la persona no tiene importancia. Por su parte, el comentarista tibetano del s. XIV Tsongkhapa sugirió que el Buddha sabía que el saṃsāra nunca se acabaría, como si hubiese evitado dar esa parte en concreto de las malas noticias para evitar al mundo una desesperación innecesaria.

En la India se expusieron ambas posiciones: había quienes sostenían que el saṃsāra no tiene final y aquellos que sostenían que el saṃsāra se acabará. Los que defendían que el saṃsāra no tiene final lo comparaban con el cielo infinito que, aunque en el horizonte le alcanzan las montañas que parecen alzarse para profanar su dominio, éstas nunca pueden ocultarlo. Aunque los buddhas hayan aparecido a lo largo de la historia para liberar innumerables seres vivos, los buddhas son como las grandes montañas que suben y bajan, nunca pueden tapar el cielo. En este modelo, el saṃsāra aparece como una constante, casi como la naturaleza. No se le representa ni como positivo ni como negativo, y finalmente no puede ser contrapuesto. Actúa más bien como un escenario infinito para la representación del sufrimiento y el despertar.

El segundo modelo indio se expresa en términos más familiares para el buddhismo, como son la causa y el efecto, la epidemia y el antídoto. El saṃsāra es, en últimos términos, el producto de la ignorancia, la creencia en la individualidad, y el antídoto para esta ignorancia es la comprensión de que no hay ninguna individualidad. De este modo, el saṃsāra terminará cuando la sabiduría haya reemplazado completamente a la ignorancia. La metáfora aquí no es la de las montañas y el cielo, sino la de la suciedad en el oro: la suciedad puede eliminarse y dejar el oro intacto. El oro puede ensuciarse pero no puede oxidarse. Mientras que otros metales van perdiendo el brillo ante su oxidación y se corroen permanentemente en el proceso, la suciedad en el oro sólo es superficial, detrás de ella el oro permanece puro y esta pureza puede ser puesta al descubierto. Así pues, no resulta sorprendente que muchos de los razonamientos acerca de que el saṃsāra llegará un día a su fin parecen girar en torno a una sentencia a frecuentemente citada: «La naturaleza de la mente es luz clara, la suciedad es pasajera». Es decir que las impurezas que originan el ciclo del nacimiento, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte son superficiales, fortuitas, añadidas, dando a entender lo que parece una posición sorprendentemente sustancialista para el pensamiento budhista, que la

naturaleza de la consciencia persiste después de que las impurezas hayan sido eliminadas porque la mente es, en cierto modo, más real que las impurezas.

Si las impurezas, como los estados mentales negativos del deseo, el odio, el orgullo, la envidia y la ignorancia, no son innatas sino que, en cierto modo, son fortuitas, entonces pueden ser eliminadas. Aun así, es necesario un mecanismo para su eliminación, y este mecanismo, por supuesto, es el camino budhista. Sin embargo, este camino, así como la naturaleza del universo por el que conduce, permanecen desconocidos hasta que aparece en el mundo un ser que, a lo largo de muchas vidas, se ha ido perfeccionando a sí mismo hasta obtener una comprensión largamente olvidada, una comprensión que, después de alcanzarla la declara al mundo. Este ser se conoce como un buddha. Se dice que hace unos dos mil quinientos años, un ser destinado a convertirse pronto en un buddha residía en un cielo sobre el monte Meru. Habiendo decidido que había llegado el momento de llevar a cabo el propósito que se había impuesto eones atrás, cuando había prometido encontrar un modo de escapar del sufrimiento y enseñarlo a continuación al mundo, contempló el continente de Jambudvīpa, en busca del poblado adecuado, el clan adecuado y los padres adecuados para su último nacimiento. Entonces emprendió su descenso.

LECTURAS RECOMENDADAS²⁰

- Hopkins, Jeffrey, *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Londres, 1983.
- Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, *Myriad Worlds: Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālacakra, and Dzog-chen*, Snow Lion Publications, Ithaca, 1995.
- Lopez, Jr., Donald S., *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, State University of New York Press, Albany, 1988.
- Matsunaga, Daigan y Alicia Matsunaga, *The Buddhist Concept of Hell*, Philosophical Library, Nueva York, 1972.
- Nattier, Jan, *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1991.
- Sadakata, Akira, *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*, Kōsei Publishing, Tokyo, 1997.

-
12. La duración del universo se denomina gran eón o gran era cósmica (sán. *mahā-kalpa*), que se subdivide en cuatro eones o eras cósmicas (sán. *kalpa*): la era de la creación (sán. *vivará kalpa*), la era de la permanencia - (sán. *vivartāsthāyi kalpa*), la era de la destrucción (sán. *saṃvarta kalpa*) y la era de la nada (sán. *saṃvartasthāyi kalpa*), cada una de las cuales se subdivide a su vez en veinte eras intermedias (sán. *antara kalpa*). (N. del T.)
13. Se suele considerar que estos fenómenos (sán. *dharma*) que percibe la consciencia hacen referencia a las ideas y los pensamientos. (N. del T.)
14. En sánscrito, *saṃvṛti satya*, literalmente, la “verdad o realidad ocultadora”, que recubre u oscurece la “verdad o realidad en sentido último” (*paramārtha satya*). (N. del T.)
15. Una silla está formada de cuatro patas, un asiento y un respaldo, por ejemplo. Así que no hay ninguna “silla” como tal, sólo distintos componentes combinados. Por lo tanto, una silla carece de existencia propia o independiente, puesto que para “existir” depende de otros factores: sus componentes, además del hecho de ser nombrada como tal, etc. (N. del T.)
16. Otra posible traducción de este pasaje es «La materia está vacía. La vacuidad es materia» (en sánscrito: *rūpaṃ śūnyatā śūnyatāiva rūpaṃ*). Lo que significa que “la materia” o “las formas físicas están vacías” de existencia independiente, por lo que esta “vacuidad” o falta de existencia independiente de las cosas es precisamente la verdadera naturaleza de “la materia” o “las formas físicas”. (N. del T.)

17. Emulando la imagen de la “torre de Vairocana” descrita en el *Avataṃsaka Sūtra*, Fazang (643-712), sistematizador de la escuela Huayan, explica en el *Tratado del león de oro* (ch. *Jinshizi zhang*) la igualdad entre la vacuidad y la forma a partir de la parábola de la estatuilla del león de oro, donde el oro representa el principio (ch. *li*) universal e inmanente de la realidad, esto es la vacuidad, inseparable de las distintas partes del león, que representan los fenómenos (ch. *shi*), esto es las formas físicas. (N. del T.)
18. Es la llamada “red de Indra” que describe también el *Avataṃsaka Sūtra*, fuente de la escuela Huayan. (N. del T.)
19. Antes de practicar el Zen se perciben las cosas como independientes, con individualidad o existencia propia; al practicar el Zen, se comprende que las cosas están vacías, que carecen de individualidad o existencia propia; y, finalmente, al obtener el fruto de la práctica del Zen se perciben directamente las cosas tal como son en realidad. (N. del T.)
20. En español no existen publicaciones específicas sobre los temas tratados en cada capítulo de este libro, como es aquí la cosmología budhista, por lo que al final del libro se encontrará una breve bibliografía de obras de referencia sobre el buddhismo en español. (N. del T.)

2. EL BUDDHA

El Buddha nació, hijo de un rey, en el actual sur del Nepal. Se desconoce la fecha de su nacimiento. Numerosos especialistas han fijado su nacimiento en el 563 a.n.e., aunque algunas fuentes apuntan que nació hasta un siglo más tarde. Según las biografías tradicionales, su madre soñó que un elefante blanco entraba en su útero. Diez meses lunares después, mientras paseaba por un jardín, el niño salió, no por la vía usual, sino por debajo de su brazo derecho.²¹ A diferencia de otros niños, desde el primer momento el Buddha sabía caminar y hablar: al dar sus primeros pasos, una flor de loto floreció debajo de sus pies y, entonces, anunció que aquélla sería su última vida. El niño fue llamado Siddhārtha, “el que logra su propósito”, su nombre de clan era Gautama. Convencido de que su hijo era excepcional, el rey mandó llamar a los astrólogos de la corte para que predijesen el futuro del niño. Siete de ellos estuvieron de acuerdo en que se convertiría o bien en un gran rey o bien en un gran renunciante, pero uno de los astrólogos dijo que no había duda alguna, el niño sería un gran renunciante. Su padre se dispuso entonces a evitar esta posibilidad. Aparentemente dando por sentado que la aflicción es lo que lleva a la vida religiosa, se esforzó por proteger a su hijo de todo cuanto pudiese hacerle infeliz. Le dio tres palacios: uno para el invierno, uno para el verano y uno para la estación de las lluvias. Le proporcionó lo mejor de todas las cosas, le rodeó de bellas mujeres y se aseguró de que no presenciara ni la vejez, ni la enfermedad, ni la muerte. Su hijo sobresalía en todo lo que se proponía, llegando a dominar todas las artes y ciencias, incluyendo el arte del amor. A los dieciséis años se casó con una bella princesa.

El príncipe estaba tan satisfecho al abrigo de sus dominios que, al parecer, durante veintinueve años no sintió curiosidad por el mundo exterior. Sólo entonces le pidió a su padre que le permitiese ir a dar una vuelta en una cuadriga por la ciudad. En un principio su padre se opuso, pero al final accedió, no sin antes mandar a sus tropas retirar a todas las personas enfermas, ancianas y de mal aspecto del camino real y situar músicos en los

árboles para que deleitasen al príncipe con su música al pasar. De algún modo (bien por obra de los dioses o del destino), un anciano escapó a la vigilancia de los soldados y permaneció, encorvado y decrepito, al lado del camino al paso del príncipe. Ignorando qué era aquello que veía ante sí, el príncipe pidió a su auriga que se lo explicase. Supo entonces que se trataba de un anciano. El príncipe preguntó si éste era el único anciano en todo el mundo o si, por el contrario, había más como él. Cuando el auriga le dijo que toda persona, el príncipe, su padre, su esposa y sus parientes, todos ellos un día llegarían a ser viejos y decrepitos, los textos narran que el príncipe reaccionó como un toro cuando cae un rayo en el campo. De inmediato le ordenó a su auriga que le llevase de regreso a palacio.

Con el tiempo, el príncipe reunió la valentía suficiente como para salir tres veces más fuera de los muros de palacio. La primera vez vio a un enfermo, la segunda vez vio un cadáver que era transportado al crematorio, la tercera vez vio a un renunciante bajo un árbol, serenamente inmerso en meditación. Después de haber presenciado, consecutivamente, la existencia de la vejez, la enfermedad, la muerte y el hecho que hay quienes buscan un estado más allá de éstas, el príncipe fue ante su padre y le pidió permiso para dejar la ciudad y retirarse al bosque. Su padre se opuso a ello y, a cambio, le ofreció a su hijo todo cuanto quisiera si se quedaba. Entonces el príncipe le pidió a su padre que le prometiera que nunca moriría, enfermaría, envejecería, ni perdería su fortuna, pero su padre le respondió que esas cosas se encontraban más allá de su alcance. El príncipe se retiró a su harén, donde bellas mujeres le mantenían entretenido. Sin embargo, aquel día permaneció indiferente y al caer la noche las mujeres se quedaron dormidas en todo tipo de posturas carentes de elegancia, desmelenadas y babeantes. El príncipe sintió repugnancia ante tal escena y manifestó que las mujeres son impuras por naturaleza. Decidió entonces ir en busca de un estado más allá del nacimiento y la muerte.

Cuando se le informó que su esposa había dado a luz a un niño, no sintió gran alegría, sino que dijo: «Ha surgido un impedimento, ha nacido una traba». En consecuencia, el niño fue llamado Rāhula, “traba”. Pero antes de que el príncipe abandonase el palacio, entró sigilosamente en la estancia de su esposa para ver a su hijo recién nacido. Resistió el impulso de cogerlo en brazos, consciente de que ello despertaría a su esposa e impediría su abandono del mundo. Esta última mirada, observando sin tocar lo que iba a dejar atrás, constituye una de las escenas más emotivas de la narración. (En otra versión

de la historia, Rāhula todavía no ha nacido en esa noche predestinada. En cambio, el último acto del príncipe como cabeza de familia es precisamente concebir a su hijo, cuyo período de gestación se extiende entonces a lo largo de los seis años de la búsqueda que emprende su padre. Rāhula nace en la noche en la que su padre alcanza el despertar.)

El príncipe partió entonces hacia lo desconocido, dejando atrás el mundo que él conocía, cambió su vestimenta real por la de su sirviente y renunció a la comida de palacio por lo que cualquiera en el camino pudiese dejar en su cuenco de mendicante. Durante seis años llevó una vida itinerante, fue discípulo de maestros de meditación que le enseñaron a alcanzar estados meditativos de profunda dicha. Rápidamente igualó los niveles de realización de sus maestros y se dio cuenta de que los logros que éstos habían alcanzado seguían perteneciendo al saṃsāra. A continuación se sumó a un grupo de ascetas que practicaban las formas más extremas de automortificación. El príncipe también llegó a dominar estas técnicas y llegó a sobrevivir con un grano de arroz y una gota de agua al día. Pero un día, mientras se bañaba en un río, se desmayó a causa de su debilidad y llegó a la conclusión de que la mortificación del cuerpo no representaba el camino hacia la libertad. Así que aceptó un plato con arroz y yogur de una joven que confundió su rostro demacrado con el de un espíritu al que las gentes de un pueblo cercano hacían ofrendas. Terminó de comer y, acto seguido, lanzó el plato al río y pronunció las siguientes palabras: «Si hoy he de convertirme en un buddha, que el plato flote corriente arriba». El plato flotó corriente arriba durante cierta distancia y luego desapareció en un remolino, sumergiéndose en las aguas hasta llegar al palacio de un rey serpiente, donde cayó encima de los demás platos utilizados por los anteriores buddhas y produjo un leve tintineo.

Al ver que había abandonado el ayuno, sus cinco compañeros, todavía convencidos de la eficacia del ascetismo, le abandonaron con desprecio. Ahora que se encontraba solo, el príncipe tomó la determinación de sentarse bajo un árbol y no levantarse hasta encontrar lo que estaba buscando desde hacía tanto tiempo. Aquella noche, en la luna llena del mes de mayo, seis años después de haber abandonado su palacio, meditó durante toda la noche. Sufrió el ataque de Māra, el dios del deseo, quien se dio cuenta que el príncipe intentaba poner fin al anhelo y, de ese modo, liberarse de su control. Māra le atacó con una conflagración de nueve tormentas: de viento, lluvia, rocas, armas, brasas, cenizas ardientes, arena, barro y oscuridad. Pero el príncipe permaneció sereno y meditó en el amor, convirtiendo aquella tormenta de furia en una lluvia de flores. A continuación,

Māra envió a sus tres bellas hijas, Lujuria, Ansia y Descontento, para que tentaran al príncipe, pero éste permaneció indiferente. Intentando averiguar qué tipo de mujer le atraía, primero hizo que se le aparecieran como vírgenes, luego como jóvenes chicas, luego como mujeres de mediana edad y, finalmente, como mujeres ancianas. Cuando el príncipe siguió permaneciendo indiferente, intentaron recuperar su apariencia juvenil pero no pudieron porque el príncipe así lo decidió. Desesperado, Māra cuestionó el derecho del príncipe a ocupar el trozo de tierra en el que se encontraba sentado, bajo la afirmación de que, en realidad, le pertenecía a él. El príncipe, sentado en posición de meditación, alargó su mano derecha hasta tocar el suelo y pidió a la diosa de la tierra que confirmara que una gran ofrenda que había realizado en su vida anterior como el príncipe Vessantara le había otorgado el derecho a sentarse bajo aquel árbol. Ella asintió con un temblor de tierra y Māra se retiró.

Ahora el príncipe meditaría durante toda la noche. Durante la primera parte de la noche tuvo una visión de todas sus vidas anteriores, pudiendo recordar el lugar de sus renacimientos, el nombre que había recibido, la casta a la que había pertenecido y qué alimentos había comido. Vio la persistencia de la persona, tanto en la plenitud como en la penuria, multiplicada a lo largo de su continuidad a través de eones de evolución y disolución, remontándose en el hilo de la memoria hasta el presente kármico. Eran precisamente estos componentes de la identidad social (lugar de nacimiento, nombre, familia, casta, alimento, placer, dolor y muerte) los que había abandonado al dejar su hogar y las responsabilidades de un cabeza de familia, renunciando a una morada permanente, abandonando su hogar. La visión de sus vidas anteriores equivalía a comprender su identidad personal en el saṃsāra, el ciclo del nacimiento y la muerte.

Durante la segunda parte de la noche vio el funcionamiento de la ley del karma, cómo los seres ascienden y caen, tienen éxito y fracasan, como consecuencia de sus actos. En la tercera parte de la noche, las horas anteriores al amanecer, experimentó una transformación. Las distintas versiones difieren acerca de lo que comprendió exactamente en ese momento y, de hecho, a lo largo de la historia las escuelas budhistas han vuelto la mirada hacia esta noche para sostener que su concepción particular de la realidad fue descubierta entonces por el príncipe. Aun así, todas están de acuerdo en que se convirtió en un buddha, alguien que ha despertado, alguien que ha conseguido salir del sueño de la ignorancia. Por supuesto, ello implica que el resto del mundo permanece dormido.

Su primera visión de la totalidad de su pasado intensifica la fuerza de la visión de la tercera parte de la noche, en la que vio (al menos según numerosos relatos), en el instante presente, que la persona no es más que una proyección, que ni delante ni detrás de la cadena de la causalidad existe ningún sujeto, ninguna persona, ninguna individualidad; que la identidad que se libera más allá del saṃsāra carece de individualidad. La continuidad de la persona que vio al recordar sus vidas anteriores, en la visión de la tercera parte de la noche, se mostró como una ficción, donde no hay ninguna individualidad que ver. En las dos primeras partes de la noche, el príncipe vio el orden pasado y presente del mundo. Cuando vio que este mundo ordenado no posee ninguna esencia, despertó. Esta tensión, en el suceso más paradigmático de la tradición, entre identidad personal y ausencia de identidad, entre saṃsāra y nirvāṇa, entre continuidad y cesación, entre lo histórico y lo ahistórico, aparece a lo largo de toda la filosofía budhista.

La experiencia de aquella noche fue lo suficientemente profunda como para que el príncipe, ahora el Buddha, permaneciese en las proximidades del árbol durante siete semanas, saboreando su despertar. Una de las semanas fue muy lluviosa y el rey de las serpientes vino y extendió su capuchón por encima del Buddha, para resguardarlo así de la tormenta. Más tarde, dos mercaderes se le acercaron y le ofrecieron comida. A cambio, el Buddha se arrancó algunos cabellos de la cabeza y se los entregó a los mercaderes. Cabe destacar que la primera ofrenda del Buddha al mundo no fue la ofrenda del Dharma, sino la ofrenda de una reliquia.

Estuvo indeciso en cuanto a qué hacer a continuación, puesto que pensó que lo que había comprendido era tan profundo que resultaría difícil de entender para los demás. Entonces, el dios Brahmā descendió de su cielo para suplicarle que enseñara su conocimiento. Le mostró un estanque de flores de loto y le señaló que algunos de los lotos se encontraban bajo el agua, mientras que otros se encontraban a nivel de la superficie y que incluso otros habían emergido por encima del agua y habían florecido, sin que el agua los tocara. Del mismo modo, existían seres humanos con distintos niveles de desarrollo, algunos de los cuales podrían sacar provecho de sus enseñanzas. Que un dios hiciese esta petición al Buddha indica que los dioses permanecían sujetos al ciclo de los renacimientos, del que ahora el Buddha se había liberado, y que, por lo tanto, dependían de él para que les enseñase a ellos también el camino hacia la liberación. Este suceso ilustra también el modo como el budhismo subordinó los dioses indios a la

autoridad del Buddha. Un proceso similar se repetiría a través de todo Asia, cuando todo tipo de divinidades y espíritus locales serían incorporados al panteón budhista.

Así pues, el Buddha decidió enseñar su conocimiento y pensó que los discípulos más adecuados serían sus primeros maestros de meditación, pero una divinidad le informó de que éstos habían muerto. Entonces pensó en sus cinco antiguos compañeros en la práctica del ascetismo. Su realización del despertar conllevaba la obtención de facultades sobrenaturales, por lo que el Buddha pudo saber que éstos se encontraban en un parque de gacelas en Sārnāth, a las afueras de Benarés. Empezó entonces la marcha a pie y se encontró en el camino con un asceta itinerante, con el que intercambió saluciones. Le contó que él era el único en haber alcanzado el despertar y que ni tan siquiera los dioses le superaban. El hombre reaccionó con indiferencia.

En las proximidades del parque de las gacelas, los cinco ascetas se dieron cuenta de su llegada y, todavía heridos por su aparente indulgencia, conspiraron para ignorarle. Pero al acercarse, su carisma les empujó a levantarse y saludarle. Entonces le preguntaron al Buddha qué había comprendido desde que ellos le habían abandonado y él les explicó lo que ha pasado a conocerse como “las cuatro nobles verdades”. Sin embargo, ésta es una traducción errónea. El término traducido por “noble” es *ārya*, una palabra sánscrita, arruinada por Hitler, que significa “superior”. Los pueblos indoeuropeos que llegaron al norte de la India alrededor del 1.500 a.n.e. se llamaban a sí mismos arios. Se dice que el Buddha habría redefinido este término para designar la superioridad de talante y comprensión (en concreto de alguien que ha realizado el nirvāṇa), en lugar de la superioridad de sangre y nacimiento. De este modo, su primera enseñanza concierne cuatro principios que son verdad para aquellos que han realizado el nirvāṇa, pero que aquellos que no han despertado no saben que son ciertas. Así pues, una traducción más precisa sería “las cuatro verdades [para las personas espiritualmente] nobles”.

LAS CUATRO VERDADES

La primera verdad es la verdad del sufrimiento. Según los sistemas psicológicos del budhismo, el sufrimiento es una sensación que puede afectar tanto al cuerpo como a la mente. El Buddha identificó los sufrimientos más evidentes que padecen los seres humanos: nacer, envejecer, enfermar, morir, perder amigos, ganar enemigos, no encontrar lo que uno desea, encontrar lo que uno no desea. Sin embargo, también afirmó haber identificado una forma más sutil de dolor: el placer. Observó que el dolor y el placer son cualitativamente distintos, porque mientras una experiencia dolorosa permanece siendo dolorosa a menos que uno actúe para contrarrestar el dolor, en cambio una experiencia placentera acaba siendo dolorosa de forma natural. De hecho, no hay ninguna actividad mundana placentera (escuchar música, comer, beber vino, hacer el amor) que siga siendo placentera de forma indefinida. Toda fuente de placer termina siendo una fuente de dolor. La comprensión común sobre la necesidad de practicar la moderación, saber “cuándo hay que parar”, reconoce este hecho. El placer se compara entonces con el alivio que se siente cuando uno pasa una pesada carga de un hombro a otro. Al cabo de un rato, nos empezará a doler el otro hombro y entonces volveremos a pasar la carga de nuevo al mismo hombro. El Buddha se refirió a las sensaciones placenteras como lo que cambia en sufrimiento porque de forma natural éstas se vuelven dolorosas, a menos que uno desista conscientemente de ellas. Pero existe todavía una tercera forma de sufrimiento aún más sutil, conocida como el sufrimiento del condicionamiento. Se refiere al hecho que todos los seres están condicionados de tal modo por sus actos pasados, que ya son propensos a sufrir al instante siguiente. Una vez se reconoce que la persona es un proceso de elementos físicos y mentales, y una vez se reconoce que estos elementos son temporales y, por lo tanto, que pueden cambiar en cualquier momento, no hay ningún modo de poder asegurar que el sufrimiento no aparecerá al instante siguiente. Esta forma de sufrimiento es tan sutil que permanece inadvertida para el ignorante, como una brizna de algodón en la palma de la mano, pero para la persona que ha despertado se considera la forma de sufrimiento más inmediata, como una brizna de algodón en el ojo.

La segunda verdad es la verdad del origen, en la que una serie de causas se retrotraen hasta su raíz. La causa inmediata del sufrimiento es el karma, las semillas de los actos virtuosos y no virtuosos cometidos en el pasado. En el buddhismo, el karma es como una ley natural, según la cual los actos virtuosos causan placer y los actos no virtuosos causan dolor. De hecho, cualquier sensación de placer o dolor que experimentemos se dice que es el resultado de algún acto cometido en el pasado. Este acto puede haber sucedido en esta misma vida o miles de vidas atrás. Esta doctrina es la que ha hecho que a veces se haya tachado al buddhismo de fatalista. Los pensadores budhistas sostienen que todas las formas de sufrimiento, desde la molestia de un padrastro en un dedo hasta el sufrimiento de la guerra, son el resultado directo de actos pasados. Sin embargo, añaden que, aunque en este sentido nuestras experiencias ya nos vienen dadas, nuestra reacción ante las experiencias es libre. De hecho, es precisamente nuestra libre reacción ante los hechos de nuestras vidas (hechos causados por el karma) la que crea nuevo karma, que a su vez determina el futuro.

La práctica budhista, tanto para los laicos como para los monjes, se centra en gran medida en torno a la realización de acciones virtuosas y a evitar las no virtuosas. Estas categorías no se analizan a continuación de forma vaga, sino que, como ocurre con frecuencia en el pensamiento budhista, se especifican con precisión en un listado. La formulación común es de diez actos no virtuosos. Tres son físicos: matar, robar y tener una conducta sexual inapropiada. Cuatro son verbales: mentir, hablar causando división, hablar con dureza y hablar sin sentido. Tres son mentales: tener codicia, tener propósitos dañinos y tener concepciones erróneas. Cabe señalar que el karma negativo puede acumularse no sólo como resultado de las palabras y los actos, sino también de los pensamientos. La mayoría de los diez actos resultan evidentes, pero no todos. Por ejemplo, tener una conducta sexual inapropiada, implica mantener relaciones sexuales en contra de la voluntad de la otra persona o con alguien que ha hecho voto de castidad. Abarca también mantener relaciones sexuales durante el día o en presencia de una imagen del Buddha. Al parecer, hablar sin sentido incluye cualquier tipo de habla motivada por el deseo, el odio o la ignorancia que no corresponda a mentir, hablar causando división o hablar con dureza. Incluye, por lo tanto, cotillear, alardear, hablar por hablar, lamentarse, cantar o hablar mal de los demás, es decir la mayoría de las formas de hablar de las personas. Las concepciones erróneas comprenden distintos puntos de vista filosóficos no budhistas, pero en este contexto se refieren

principalmente a la creencia que las acciones no tienen efectos. Este rechazo de la ley del karma se considera especialmente grave puesto que conduce a cometer de forma indiscriminada los otros nueve actos no virtuosos. Cada acto posee un peso distinto, dependiendo tanto del objeto del acto como de la intensidad de la motivación. Matar a un ser humano acarrea, por lo tanto, mayores consecuencias que matar a un animal, y matar a un elefante conlleva mayores consecuencias que matar a una hormiga. La intención tiene una importancia primordial en las teorías budhistas, por lo que frotarse la nuca y descubrir que hemos matado un mosquito sin darnos cuenta no constituye un acto de matar. Sin embargo, un soldado que forma parte de un ejército carga con el karma del asesinato incluso si él mismo no mata a nadie en el campo de batalla, puesto que forma parte del grupo responsable de esa muerte. De todos los actos negativos posibles, cinco se consideran los más perniciosos, por lo que llevan a renacer en el más macabro de los infiernos: se trata (1) del parricidio, (2) el matricidio, (3) el asesinato de un arhat, (4) dañar intencionadamente al Buddha y (5) causar división en la comunidad de monjes y monjas. Estos cinco actos no son hipotéticos, los tres últimos fueron cometidos por el malvado primo del Buddha, Devadatta, cuyo karma negativo era tan grande que ni siquiera terminó su vida antes de renacer en el infierno y la tierra se lo tragó.

A pesar de que es bastante común ver en las representaciones budhistas del infierno a los condenados de pie ante el Señor de la Muerte, quien sostiene en alto una balanza, lo que resulta especialmente fatídico en la ley del karma es que no es el peso de las acciones que uno comete en la vida actual lo que determina el propio futuro destino, sino que cualquier “acción completa” (una acción que cumple con ciertos criterios de intencionalidad y realización) cometida en cualquiera de las innumerables vidas anteriores puede actuar como causa de una vida futura entera. De este modo, cualquier ser en el universo lleva las semillas de incontables nacimientos en el saṃsāra. De todos modos, los actos de la vida actual tienen una importancia crucial, puesto que es el estado mental que uno tiene en el momento de la muerte lo que “selecciona”, entre el gran depósito de semillas, aquella en particular que actuará como causa de la siguiente vida. Así pues, a los budhistas les gusta decir que si quieres saber cómo eras en el pasado, sólo tienes que mirar tu cuerpo actual. Es decir, que la condición de ser humano es el signo de haber realizado un acto ético en el pasado, y los aspectos específicos del propio cuerpo (belleza, salud y posición social) también son el resultado de actos pasados. Si quieres saber qué serás en el futuro, mira tu mente actual. Es decir que tu estado mental

predominante, tanto si se inclina hacia la virtud o la no virtud, se manifestará en el momento de la muerte, cuando la semilla para tu próxima vida dará su fruto.

El gran depósito de semillas kármicas con el que carga cada ser vivo en el universo genera, aparentemente, infinitas posibilidades de renacimientos futuros. Simplemente dejar de actuar no es, por lo tanto, una solución viable ante el dilema del nacimiento y la muerte. En cambio, el Buddha señaló que era necesario poner fin a la causa de la acción. Esta causa la encontró en los *kleshas*, término cuya mejor traducción quizás sea la de “aflicciones”. Se trata de estados mentales negativos como el orgullo, la duda, la envidia, la malicia, la mezquindad, la distracción o el resentimiento. Entre estos, los principales son los “tres venenos”: el deseo, el odio y la ignorancia. Éstos son de hecho los estados mentales que llevan a cometer actos no virtuosos, que a su vez causan sufrimiento. Los textos budhistas describen de forma detallada qué aflicción conlleva qué acto no virtuoso. Robar, por ejemplo, puede venir motivado por el deseo o el odio; una conducta sexual inapropiada, por el deseo, el odio o la ignorancia.

De los tres venenos, el más básico y, por lo tanto, la causa principal de todo sufrimiento, es la ignorancia. La ignorancia en el buddhismo no se refiere a una falta de conocimiento, sino a la activa concepción errónea acerca de la naturaleza de las cosas. Las distintas concepciones erróneas por las que se rigen los seres humanos a veces se resumen en los cuatro puntos de vista perversos: ver lo temporal como permanente, lo horrible como bello, lo doloroso como placentero y la ausencia de individualidad como individualidad. Para contrarrestar estos puntos de vista, los textos budhistas abundan en descripciones pensadas para producir un sentimiento de repugnancia hacia el mundo y señalan, por ejemplo, cómo el cabello, los dientes o las uñas, que parecen tan agradables cuando están unidos al cuerpo, inmediatamente pasan a ser repugnantes cuando están separados del mismo. También se pueden encontrar descripciones detalladas del proceso de la digestión, suficientemente gráficas como para alejar de la mesa hasta al más ávido glotón. El estómago se describe como una fosa séptica y el cuerpo como una fuente de cuatro tipos de secreciones: bilis, flema, pus y sangre (del Buddha se dice que carece de los tres primeros). Al desarrollar un sentimiento de repugnancia hacia la comida, uno ve que lo que antes creía que era bello, de hecho, es horrible.

Pero estas medidas son meras formas de inhibición. Para arrancar completamente el deseo hay que superar el último y más básico de los cuatro puntos de vista perversos. La forma más potente de ignorancia es ver una individualidad donde no hay ninguna

individualidad. La doctrina de la ausencia de individualidad es, sin lugar a dudas, la más célebre y la más ampliamente desarrollada en el pensamiento budhista. Parece ser que el Buddha rechazó la doctrina corriente entre otros renunciantes filósofos de su tiempo que veían en el reconocimiento de una individualidad eterna o alma la llave de la liberación del sufrimiento. Para el Buddha, era precisamente la creencia en una individualidad, la creencia de que entre los distintos elementos del cuerpo y la mente hay algo que perdura más de un instante, lo que constituye la causa de todo sufrimiento. La creencia en una individualidad genera deseo para aliviar la propia individualidad y odio para protegerla. El deseo y el odio conducen a continuación a cometer actos no virtuosos, que a su vez producen el karma que genera sufrimiento. La ignorancia es la causa principal del sufrimiento. Por consiguiente, si se pudiese eliminar la ignorancia, se acabaría el sufrimiento.

La tercera verdad no describe el camino hacia la eliminación del sufrimiento, sino el objetivo mismo, descrito como cesación. Esta cesación, el estado de ausencia total de sufrimiento, es más conocido como nirvāṇa. El nirvāṇa, cuya etimología suele explicarse como “extinción”, estrictamente no es un lugar sino una ausencia, la ausencia de sufrimiento en el presente y la ausencia de cualquier posibilidad de sufrimiento en el futuro. Todo sufrimiento ha sido eliminado porque las causas del sufrimiento, las aflicciones, han sido eliminadas. De hecho, el despertar a veces se dice que consiste en el conocimiento doble de la eliminación de las aflicciones y de la imposibilidad de que las aflicciones surjan de nuevo en el futuro. Así pues, el Buddha entró en el nirvāṇa en el momento de su muerte. Cuando observamos este acontecimiento trascendental desde la perspectiva del budhismo, parece ser que en ese momento el Buddha dejó de existir. Su despertar a la edad de treinta y cinco años eliminó las semillas de cualquier renacimiento futuro. Puesto que a partir de ese momento se liberó completamente de la ignorancia, era imposible que experimentase deseo u odio y, por lo tanto, no podría cometer actos motivados por éstos. De este modo, durante el resto de su vida no produjo más karma. Cuando el karma que actuaba como causa de su vida se agotó, no quedaban más causas, ni de una vida anterior ni de su vida actual, para un renacimiento futuro.

Así pues, se habla de dos tipos de nirvāṇa. El primero se llama “nirvāṇa con residuo”. Éste es el nirvāṇa que alcanzó el Buddha bajo el árbol del Bodhi, cuando eliminó todas las semillas de un renacimiento futuro. Sin embargo, el karma que había creado su vida actual todavía seguía en funcionamiento y lo haría hasta su muerte, como un reloj al que

hemos dado cuerda pero que terminará deteniéndose. Por lo tanto, durante el resto de su vida su cuerpo y su mente eran lo que quedaba, el residuo, después de alcanzar el nirvāṇa. El segundo tipo se llama “nirvāṇa sin residuo”, o nirvāṇa final. Éste es el nirvāṇa al que el Buddha accedió en el momento de su muerte. ¿Pero adónde fue?

Existe un texto Theravāda que habla de un monje llamado Yamaka que declaró que el Buddha había enseñado que un monje que ha eliminado el deseo, el odio y la ignorancia ya no existe más después de la muerte. Su opinión fue relatada a Śāriputra, quien fue a ver al monje y le explicó que es erróneo decir que el monje deja de existir cuando entra en el nirvāṇa, porque el monje no existe antes de entrar en el nirvāṇa. Hablar del monje como alguien que existe en un cierto momento y no existe en el momento siguiente, hablar de la cesación del monje, significa suponer que hay un monje, que hay una individualidad, que el monje, y por lo tanto la persona, es algo más que una colección de elementos momentáneos, un agregado de componentes físicos y mentales, una sucesión de causas y efectos, que aparecen y desaparecen a cada instante. El nirvāṇa no es por lo tanto la eliminación de nada ni ningún lugar adonde alguien pueda ir sino, por el contrario, la ausencia que se produce cuando se han eliminado todas las causas de lo que, sólo por conveniencia, podemos llamar la persona, cuando se ha producido el último efecto y no quedan más causas. Esta tensión entre la concepción de la persona como sujeto capaz de obtener la liberación y la concepción de la persona como una ficción, de hecho, una peligrosa ficción que es el origen de todo mal, persistirá de algún u otro modo a lo largo del desarrollo del pensamiento budhista en Asia. Quizás aparecerá expresada con mayor fuerza en el *Sūtra del Diamante*, donde el futuro buddha, llamado bodhisattva, se dice que hace el voto de conducir a todos los seres al nirvāṇa final, incluso sabiendo que no hay ningún ser que conducir al nirvāṇa final.

La cuarta verdad es el camino hacia el nirvāṇa, los medios necesarios para poner fin al sufrimiento. Este camino se describe de muchas formas distintas, utilizando, como siempre, varias listas. Una de las descripciones más comunes del camino es referencia a los tres aprendizajes: la conducta ética, la meditación y la sabiduría. Cada uno de ellos se considera esencial para obtener el nirvāṇa.

La conducta ética (*śīla*) en este contexto se refiere a abstenerse de cometer actos no virtuosos de cuerpo y palabra. Los distintos votos que hacen los budhistas se tratarán en detalle en los capítulos sobre la vida monástica (IV) y las prácticas de los laicos (V). En el contexto del camino, suele afirmarse que es imposible controlar la propia mente (la

tarea principal de la meditación) hasta que uno no es capaz de controlar el funcionamiento más burdo del cuerpo y la palabra. Así pues, uno debe evitar los actos no virtuosos como matar, robar, tener una conducta sexual inapropiada, mentir, hablar causando división, hablar con dureza y hablar sin sentido. Estas restricciones, especialmente cuando se producen como cumplimiento de un voto, también sirven para producir karma positivo, necesario para progresar en el camino.

La meditación (*samādhi*) en este contexto se refiere a un estado de concentración en el que la mente permanece focalizada en un objeto determinado durante un prolongado espacio de tiempo. Esta estabilidad mental sólo se produce como resultado de un extenso aprendizaje, puesto que en su estado habitual la mente se encuentra fuera de control, por lo que los textos budhistas la describen a veces como un elefante salvaje o como un mono borracho. El movimiento aleatorio e involuntario del pensamiento de un asunto a otro debe ser controlado mediante la práctica de la meditación. Aquí, la meditación, a diferencia de la creencia popular, no consiste en un feliz estado de trance, sino en un laborioso proceso de elección de un objeto de concentración, focalización de la mente en el objeto y con atención traer la mente de nuevo al objeto de meditación cada vez que ésta se distrae. Los textos budhistas señalan con ironía que en las primeras etapas de la práctica, la distracción se ve interrumpida por esporádicos momentos de meditación. Tradicionalmente se exponen cuarenta objetos de concentración, que se recomiendan según qué aflicción predomine. Aquellos que sienten odio deben meditar en el amor, aquellos que sienten apego por el cuerpo deben meditar en la temporalidad, aquellos que sienten orgullo deben meditar en la causalidad, aquellos que están distraídos deben meditar en la respiración. Los estados de concentración cada vez más profundos que se producen como resultado de la focalización continuada en el objeto elegido, descritos con gran detalle en los textos budhistas, desembocan en un estado de concentración que a veces se identifica como serenidad (*śamatha*). A este nivel, el meditador es capaz de fijar la mente en el objeto en cuestión y mantenerla así con sólo el mínimo esfuerzo. Es sólo a partir de este momento cuando la mente se convierte en un instrumento adecuado para investigar la naturaleza de la realidad.

La realidad es la ausencia de individualidad, y es precisamente la comprensión de que no existe ninguna individualidad la que constituye el tercero de los tres aprendizajes, la sabiduría (*prajñā*) que conduce a la liberación. Esta comprensión no se obtiene fácilmente. La creencia en la individualidad se ha ido arraigando tan profundamente a lo

largo de innumerables vidas en el pasado, que afirmar que no existe ninguna individualidad, en un primer momento, parece ir en contra de nuestro instinto. Así pues, para conseguir superar la creencia en la individualidad es necesario obtener algo más que una comprensión intelectual de su inexistencia. Hay que obtener una comprensión directa y no conceptual. En términos más técnicos, resulta imposible eliminar las semillas de sufrimientos y renacimientos futuros hasta que uno no comprende la ausencia de individualidad en un nivel profundo de concentración, concretamente en el nivel de serenidad. Esto no quiere decir que una comprensión conceptual de la ausencia de individualidad no sea beneficiosa. En muchas tradiciones de práctica budhista, este conocimiento es un prerrequisito esencial para cualquier comprensión más profunda. Los textos hablan de hecho de tres tipos de sabiduría. La sabiduría que proviene de la escucha se refiere al nivel de comprensión que uno puede obtener mediante el estudio. La escucha en este contexto se refiere específicamente a escuchar las enseñanzas, pero también abarca la lectura. El segundo tipo es la sabiduría que proviene de la reflexión. Aquí, reflexión hace referencia a lo que normalmente se llama meditación: la comprensión que resulta de un examen cuidadoso y sistemático realizado mientras se está sentado en meditación. La tercera y más elevada forma de sabiduría es la sabiduría que procede de la meditación, donde por meditación se hace referencia a la comprensión que va unida al nivel profundo de concentración conocido como serenidad. El uso de la mente en concentración para comprender la ausencia de individualidad produce un estado llamado visión profunda (*vipaśyanā*). Es sólo en este nivel en el que se eliminan las semillas del sufrimiento, aunque resulta imposible (al menos según el enfoque gradualista) alcanzar este nivel sin pasar por los otros dos.

El contenido preciso de la meditación sobre la ausencia de la individualidad varía entre las distintas tradiciones budhistas, pero en general comporta una búsqueda sistemática entre los componentes del cuerpo y la mente en la que se intenta hallar la entidad autónoma y sustancial que suponemos que es nuestra individualidad. Esta práctica se describe en el capítulo 6. Por supuesto, se supone que un examen completo del cuerpo y la mente conducirá a la conclusión de que no hay ninguna individualidad que se pueda hallar, que la persona es una colección de instantes temporales del cuerpo y la mente, desintegrándose constantemente como una lluvia intensa sobre un patio de piedra. Esta misma ausencia de individualidad es la verdadera naturaleza de la persona y

una comprensión profunda de la ausencia de individualidad lleva al estado de ausencia de sufrimiento llamado nirvāṇa.

En las tradiciones antiguas, así como en la actual escuela Theravāda, se dice que uno atraviesa cuatro etapas en el camino hacia el nirvāṇa. La primera se conoce como la etapa de “aquel que ha entrado en la corriente”, y se caracteriza por la comprensión inicial de la ausencia de individualidad en el nivel de concentración profunda. Esta visión inicial del nirvāṇa elimina todas las semillas de un renacimiento futuro como animal, espíritu o ser infernal. Se ha entrado en la corriente que lleva al nirvāṇa y ya sólo se renacerá un máximo de siete veces. La segunda etapa es la de “aquel que regresará una vez”, quien, como indica su nombre, renacerá en el Reino del Deseo no más de una vez más antes de entrar en el nirvāṇa o renacer en un cielo del Reino de la Forma, desde donde alcanzará el nirvāṇa. La tercera etapa se conoce como la etapa de “aquel que no regresará”, quien ha eliminado todas las semillas que le harían regresar, esto es renacer, en el Reino del Deseo. La última etapa es la del arhat, término que designa a alguien que es “digno” de veneración. El arhat entrará en el nirvāṇa en el momento de la muerte. Si pensamos en el nirvāṇa como cesación, entonces un arhat es alguien que alcanza la cesación de las aflicciones del deseo y el odio y, posteriormente, alcanza la cesación de los agregados en el momento de la muerte. Estas cuatro etapas pueden requerir varias vidas o pueden completarse en una sola, como hizo el Buddha cuando atravesó las cuatro etapas en una sola noche, sentado bajo el árbol del Bodhi, levantándose al día siguiente como un arhat. Se consideraba posible para un practicante laico atravesar las cuatro etapas, sin embargo en la tradición Theravāda se estableció que un practicante laico que llegara a ser un arhat debía ser ordenado como monje o monja antes de siete días o morir, puesto que su cuerpo, al no estar purificado por los votos monásticos, se consideraba que era incapaz de soportar semejante estado de despertar.

Otra forma de expresar la cuarta verdad, la verdad del camino, es el óctuple sendero, aunque esta enumeración es menos importante de lo que muchos manuales de las religiones del mundo pueden hacernos creer. Sus ocho componentes son la acción correcta, la palabra correcta, la forma de vida correcta, el punto de vista correcto, la atención correcta, la meditación correcta, la intención correcta y el esfuerzo correcto. Los ocho encajan perfectamente en los tres aprendizajes: la acción correcta, la palabra correcta y la forma de vida correcta corresponden al aprendizaje de la conducta ética; el esfuerzo correcto, la atención correcta y la meditación correcta corresponden al

aprendizaje de la meditación, y el punto de vista correcto y la intención correcta corresponden al aprendizaje de la sabiduría.

El orden de las cuatro verdades es objeto de muchos análisis. Las cuatro verdades se estructuran en dos parejas en cada una de las cuales el efecto precede a la causa. El sufrimiento es el efecto de su causa y la cesación es el resultado del camino. La primera pareja debe abandonarse, la segunda pareja debe adoptarse. El hecho de que las verdades no sigan un orden cronológico, donde el efecto aparece antes que su causa, se explica mediante un patrón clínico en el que el Buddha, al exponer las verdades, sigue el procedimiento de un médico. La primera tarea del médico consiste en verificar que realmente hay una enfermedad e identificarla. Esto es precisamente lo que hace el Buddha cuando señala que la existencia se caracteriza por el sufrimiento. El segundo paso consiste en establecer un diagnóstico, determinar el origen de la enfermedad. En la segunda verdad, la verdad del origen, el Buddha explica la secuencia de causas, tanto directas como indirectas, que dan lugar al sufrimiento. La siguiente tarea del médico consiste en determinar si la enfermedad es mortal o si, por el contrario, es posible conseguir un estado de salud. Es decir que el médico realiza un pronóstico. La tercera verdad es la formulación de un estado libre de sufrimiento, llamado cesación o nirvāṇa. Una vez se ha hecho el pronóstico, el médico debe prescribir la cura, los pasos a seguir para pasar de la enfermedad a la salud. La cuarta y última verdad del camino se considera la prescripción del Buddha.

La doctrina de las cuatro verdades ilustra la centralidad de la noción de causalidad en el pensamiento budhista. De hecho, si en algo contribuyó el Buddha al pensamiento de su época fue en su persistente énfasis en la causalidad como una fuerza inexorable cuyos efectos devastadores pueden evitarse mediante la comprensión de su funcionamiento. Es decir que todo es un efecto de una causa. Si podemos identificar y eliminar la causa, también se elimina el efecto. Éste es el significado de las dos primeras verdades y el motivo por el que en un primer momento puede parecer que estén en desorden. La primera verdad, el sufrimiento, es el efecto. Hay que reconocer al sufrimiento como tal y admitir su carácter nefasto. Es entonces cuando se puede identificar la causa del sufrimiento, y ésta es la segunda verdad, la verdad del origen. En la misma segunda verdad se describe una secuencia de causas: la causa directa del sufrimiento es el karma negativo, que a su vez está causado por el deseo y el odio, que a su vez están causados

por la ignorancia. Si la causa principal, la ignorancia, puede ser eliminada, el enorme árbol del sufrimiento se arranca de raíz y no vuelve a crecer jamás.

Al parecer, esta comprensión se consideró revolucionaria, como ilustra la historia de la conversión de Śāriputra. Śāriputra era discípulo de otro renunciante que enseñaba el sendero hacia la liberación, cuando un día se cruzó en el camino con Áśvajit, uno de los primeros discípulos del Buddha. Śāriputra observó el rostro sereno de Áśvajit y se detuvo para preguntarle quién era su maestro. Áśvajit respondió que su maestro era el Buddha, pero cuando Śāriputra le preguntó qué era lo que el Buddha enseñaba, vaciló y contestó que de hecho hacía poco que había renunciado a la vida de cabeza de familia y que era incapaz de exponer la totalidad de las enseñanzas, que sólo podía explicarlas de forma resumida. Śāriputra no desistió y le pidió a Áśvajit que le explicara la esencia de la enseñanza del Buddha. Áśvajit respondió: «De aquellas cosas que poseen causas, el Tathāgata ha expuesto sus causas y también ha expuesto su cesación. El gran renunciante ha hablado de este modo». Según la historia, con sólo oír estas palabras, que para nuestros oídos difícilmente resultarían inspiradoras, Śāriputra alcanzó la primera etapa de comprensión del nirvāṇa y se convirtió en uno que ha entrado en la corriente. Śāriputra llegaría a ser el más sabio de los discípulos del Buddha, y la afirmación de Áśvajit se convertiría quizás en la exposición abreviada de las enseñanzas del Buddha más célebre de la literatura budhista. De hecho, lo que, según la historia, parece que en un principio sólo fue un modo de satisfacer a un insistente transeúnte para que Áśvajit pudiera seguir con su camino, acabó convirtiéndose en un lema y, con el tiempo, incluso un mantra, a la recitación del cual se le atribuían poderes curativos. Estas palabras a menudo eran encerradas en un stūpa, donde servían como sustituto de una reliquia del Buddha.

Śāriputra repitió esta afirmación a su compañero Maudgalyāyana, quien también se convirtió en uno que ha entrado en la corriente con sólo oírla. Ambos se convirtieron en discípulos, de hecho, en los dos principales discípulos del Buddha. Śāriputra sería famoso por su sabiduría y Maudgalyāyana por sus poderes mágicos. Maudgalyāyana podía viajar a través de los cielos con la misma facilidad que una persona dobla el brazo, y la tradición abunda en historias sobre sus viajes, en los que vuela hasta el Himalaya para encontrar una planta medicinal que cure al enfermo Śāriputra, o trae una rama del árbol del Bodhi para plantarla en el monasterio de Jetavana. Incluso adopta la forma de un águila para vencer a una gran serpiente cuyo enorme capuchón había sumido a la

totalidad del mundo en la oscuridad. Sin embargo, los poderes sobrenaturales de Maudgalyāyana, sin par en el mundo, fueron insuficientes para vencer a la ley de la causa y el efecto y la fuerza de su propio karma, como muestra el célebre relato de su muerte.

Un grupo de ascetas desnudos estaba molesto por el hecho que la gente del reino de Magadha había cambiado su fidelidad y patronazgo antiguamente hacia ellos en favor del Buddha. Culpaban de ello a Maudgalyāyana, quien había dicho que en sus viajes a través de los cielos y los infiernos había visto a difuntos seguidores del Buddha en los cielos y a seguidores de otros maestros en los infiernos. Así pues, pagaron a un grupo de bandidos para que asesinaran a Maudgalyāyana. Cuando éste se percató de su llegada, a sus ochenta y cuatro años de edad, el monje disminuyó el tamaño de su cuerpo de tal modo que pudo escapar por el ojo de la cerradura. Durante seis días consiguió escapar de distintos modos, con la esperanza de evitarles el castigo inmediato por el acto de matar a un arhat. Al séptimo día, Maudgalyāyana perdió momentáneamente sus poderes sobrenaturales, como resultado del residuo kármico de haber causado la muerte de sus padres en una lejana vida anterior. Los bandidos le golpearon sin piedad hasta romperle los huesos, que quedaron reducidos a trozos del tamaño de un grano de arroz, y le abandonaron dándole por muerto. Entonces, Maudgalyāyana se elevó en el cielo, fue ante el Buddha para ofrecerle sus últimos respetos y entró en el nirvāṇa a los pies del Buddha.

LOS ÚLTIMOS DÍAS DEL BUDDHA

El Buddha pasó los cuarenta y cinco años posteriores a su despertar viajando con un grupo de discípulos de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo, a lo largo del nordeste de la India, enseñando el Dharma a aquellos que le escuchaban, a veces debatiendo (y según las fuentes budhistas siempre derrotando) con maestros de otras órdenes y sumando discípulos de todas las clases sociales. Aquellos que decidían dejar de ser cabezas de familia y convertirse en sus discípulos pasaban a formar parte del llamado Saṅgha, la comunidad de monjes y monjas. Sus prácticas se describen en el capítulo 4. Sin embargo, la mayoría de los seguidores del Buddha no renunciaban al mundo y proseguían con sus vidas como laicos. El Buddha también les proporcionó enseñanzas, que se encuentran descritas en el capítulo 5. Enseñó el Dharma tanto a los ricos como a los pobres, a los poderosos como a los desvalidos, a los dioses y a los seres humanos, e incluso a seres no humanos. La demoniosa Hārītī raptaba y devoraba varios niños cada día en la ciudad de Rājagṛīha. Entonces, el Buddha capturó al favorito de sus quinientos hijos y lo escondió en su cuenco de mendicante. Cuando finalmente Hārītī lo encontró y pidió que se lo devolviese, el Buddha le pidió que reflexionara sobre cómo debían sentirse las madres de la ciudad con la pérdida de sus únicos hijos, cuando ella estaba tan triste al perder uno sólo de sus quinientos hijos. Hārītī estuvo de acuerdo en abandonar sus prácticas pero necesitaba entonces otra fuente de alimento, por lo que el Buddha dio instrucciones a los monjes para que hiciesen ofrendas diarias a Hārītī y sus hijos. Los peregrinos chinos que viajaron por la India en la antigüedad relatan haber visto una estatua de Hārītī sosteniendo a un niño en los refectorios de los monasterios budhistas.

Pero no todos se convirtieron. Algunos organizaron conspiraciones contra el Buddha y persiguieron a sus seguidores. Otros eran incapaces de sacar provecho de su presencia. Ānanda, el primo del Buddha y su ayudante personal, en una ocasión le pidió al Buddha que se acercara a una mujer anciana para enseñarle el Dharma. Cuando el Buddha fue ante ella, la mujer se giró de espaldas; cuando el Buddha fue hacia el otro lado, ella volvió a girar su cara; cuando el Buddha se puso encima de ella, ella agachó la cabeza. Finalmente, la mujer se cubrió el rostro con las manos. El Buddha explicó que hay gente cuyo karma pasado les impide incluso ver al Buddha y aún menos beneficiarse de su

enseñanza. Así pues, tres veces cada día y cada noche el Buddha inspeccionaba el mundo con su ojo omnisciente para localizar a aquéllos a quienes pudiera beneficiar y, a menudo, viajaba hasta ellos haciendo uso de sus poderes sobrenaturales.

Otros acudían al Buddha. Una joven madre, consternada por el dolor, llevó su hijo muerto al Buddha. Conocedora de sus grandes poderes, le suplicó que trajera a su hijo de nuevo a la vida. Él le prometió que así lo haría, pero le dijo que sólo necesitaba un grano de mostaza de un hogar que no hubiese conocido el sufrimiento. La mujer fue de puerta en puerta, pidiendo un grano de mostaza, y escuchó de cada familia una historia distinta de dolor. Poco a poco fue comprendiendo la universalidad del sufrimiento, enterró a su hijo y tomó los hábitos de monja. Más tarde acabaría alcanzando el nirvāṇa.

Poco antes de su muerte, el Buddha señaló a Ānanda, al parecer de pasada, que un buddha puede prolongar su vida durante miles de años si así se le requiere. El Buddha reiteró esta cuestión una segunda y una tercera vez, pero Ānanda, distraído por Māra, no llegó a pedirselo. Entonces apareció Māra y le recordó al Buddha la promesa que le había hecho poco después de su despertar de entrar en el nirvāṇa una vez hubiese terminado de enseñar el Dharma. El Buddha aceptó fallecer tres meses después y en ese momento la tierra tembló. Ānanda salió de su meditación y preguntó al Buddha el motivo de aquel temblor. Supo entonces que existen ocho motivos por los que puede producirse un terremoto, uno de los cuales era cuando un buddha abandona la voluntad de vivir. Inmediatamente Ānanda le imploró que no lo hiciese, pero el Buddha le explicó que el tiempo de petición había pasado y le criticó por haber desaprovechado la ocasión de hacerlo. Si se lo hubiese pedido entonces, el Buddha habría consentido. De hecho, el Buddha le recordó que en el pasado él había mencionado esta capacidad de un buddha en quince ocasiones y, en cada ocasión, Ānanda no había dicho nada.

A la edad de ochenta años, el Buddha aceptó una comida de un herrero, pero le indicó a éste que sólo le sirviese a él y que ocultara el resto de la comida sin ofrecerla a nadie más. Poco después, el Buddha contrajo disentería y se tumbó del lado derecho entre dos árboles, que al instante florecieron a pesar de no ser su momento. Le pidió al monje que le estaba abanicando que se apartara a un lado porque le impedía ver a los dioses que habían acudido para presenciar su fallecimiento. Preguntó a los quinientos discípulos que se habían reunido si tenían alguna última pregunta o duda. Al permanecer todos en silencio, repitió la pregunta una segunda vez y luego una tercera vez. Entonces declaró que ninguno de ellos tenía ninguna duda o confusión, que todos ellos habían alcanzado

al menos la etapa de aquel que ha entrado en la corriente y que, por lo tanto, estaban destinados a alcanzar el nirvāṇa. A continuación, el Buddha entró en absorción meditativa, pasando del nivel más bajo al más alto y luego del más alto al más bajo, antes de entrar en el cuarto nivel de concentración, momento en el que entró en el nirvāṇa.

La escena de la entrada del Buddha en el nirvāṇa es una de las más ampliamente representadas en el arte budhista, con el Buddha recostado plácidamente sobre su lado derecho, rodeado de toda clase de seres humanos, divinidades y animales. Aquellos que han llegado a ser arhats se distinguen por la expresión serena de sus rostros, saben que todas las cosas condicionadas son temporales. El resto, los dioses, los monjes que aún no han alcanzado el despertar, los laicos y los animales (incluso el fiero tigre) lloran desconsoladamente. El motivo de su tristeza suele atribuirse a su sentimiento de pérdida al no poder escuchar y, por lo tanto, beneficiarse más, de las enseñanzas del Buddha. Pero también encontramos testimonios de una veneración más personal a la figura del Buddha. Incluso en la aparentemente estoica tradición del Theravāda, el más sereno de los monjes expresa su devoción más sincera. Cuando Śāriputra se dispone a despedirse por última vez del Buddha, al marcharse a su hogar para impartir enseñanzas a su testaruda madre antes que éste muera, abraza las piernas del Buddha y exclama: «He practicado las diez perfecciones durante un incalculable eón y cien mil eones para poder venerar estos pies».

Según parece, el Buddha dio instrucciones a sus seguidores para que incineraran su cuerpo y repartiesen las reliquias que quedasen entre distintos grupos de sus discípulos, quienes debían conservarlas en unos relicarios hemisféricos llamados stūpas. Su cuerpo permaneció en un féretro durante siete días antes de ser colocado en la pira funeraria. Sin embargo, nadie fue capaz de encender las llamas. El discípulo principal del Buddha, Mahākāśyapa, había estado ausente en el momento de la muerte del Buddha. Cuando llegó, sólo él fue capaz de prender fuego a la pira. Las reliquias fueron confiadas inicialmente a un grupo, hasta que hombres armados procedentes de otras siete regiones acudieron para reclamar las reliquias. Con el fin de evitar un baño de sangre, un monje se interpuso y dividió las reliquias en ocho partes. Se dice que finalmente se conservaron diez series de reliquias, ocho con partes de sus restos, una con las cenizas de la pira y la última con el receptáculo que se había utilizado para distribuir los restos en ocho partes.

Un siglo más tarde, el rey Ásoka (del que se habla en el capítulo 5) habría reunido de nuevo las reliquias y las habría conservado en ochenta y cuatro mil stūpas.

El stūpa se convertiría en un punto de referencia que indicaría la presencia del Buddha en un determinado entorno. Los textos antiguos y los registros arqueológicos vinculan la veneración del stūpa con la vida del Buddha y, en especial, con los principales lugares de su biografía. Ocho lugares sagrados constituyen la lista clásica de los lugares que se recomienda visitar para la peregrinación y la veneración del Buddha. El lugar donde nació, donde alcanzó el despertar, donde hizo girar por primera vez la rueda del Dharma y donde murió, así como cuatro ciudades donde realizó distintos milagros.²² Así, por ejemplo, se construyó un stūpa en Sāṃkāśya, donde el Buddha descendió al mundo después de haber enseñado el Dharma a su madre (quien había muerto siete días después de su nacimiento) en el Cielo de los Treinta y Tres. Sin embargo, también se pueden encontrar stūpas en lugares que fueron sagrados por otros motivos y que, a menudo, están asociados a una divinidad local. Se construyeron stūpas para buddhas pasados y para destacados discípulos del Buddha. De hecho, los stūpas dedicados a discípulos del Buddha pudieron haber sido especialmente populares, puesto que las reglas monásticas estipulan que las donaciones a estos stūpas son propiedad del monasterio, mientras que las donaciones a stūpas del Buddha seguían siendo propiedad del Buddha, quien seguía siendo considerado un residente legítimo más en la mayoría de los monasterios en la llamada “cámara perfumada”.²³ Como el Buddha, el stūpa se consideraba un recipiente legítimo de ofrendas, y las reglas prohibían convertir estas ofrendas en dinero o utilizarlas para otros fines.

A lo largo de la historia del buddhismo y en todo el mundo buddhista, las reliquias han sido consideradas poderosos objetos y han provocado vivas reacciones entre sus devotos y sus detractores. En el año 873 n.e., el emperador chino ordenó que se trasladara a la capital un trozo de hueso de un dedo del Buddha. Según una descripción contemporánea, su llegada causó un estallido de trágicas muestras de devoción. Un soldado se amputó el brazo izquierdo y lo llevó ante la reliquia, mientras que otros se cortaron el cabello y se arrancaron los dedos a mordiscos. No se consideraba que los stūpas contuviesen meros trozos de cenizas y huesos, se creía que contenían al Buddha mismo. Las reliquias, que se tenían por indestructibles, se describían como si estuviesen infundidas con las virtudes de un buddha. Es por esto por lo que puede resultar algo engañoso describir el stūpa como un sustituto del Buddha, porque en realidad lo que se

decía es que ver un stūpa es ver al Buddha. Asimismo, la proximidad de un stūpa (o de un lugar sagrado asociado con la vida del Buddha, como Bodhgayā, el lugar de su despertar) se consideraba un lugar auspicioso para sepultar las cenizas tanto de monjes como laicos, por lo que cerca de estos lugares también se han descubierto centenares de pequeños stūpas. El stūpa, gracias al poder del Buddha que contenía, se creía que tenía la capacidad de conducir al cielo los muertos cuyos nombres se inscribían en él.

La fuerza de las reliquias era aceptada incluso por los enemigos del Dharma. En 1561, los portugueses conquistaron la isla de Sri Lanka y capturaron a su rey budhista. El virrey portugués zarpó de regreso a su cuartel general en Goa, en la costa occidental de la India, con su prisionero encadenado con cadenas recubiertas de terciopelo. También se llevaba un botín aún mayor, de hecho, el mayor tesoro del reino, un diente del Buddha montado en oro. Entonces, el rey de Pegu, en Birmania, supo de este gran robo y se propuso conseguir su devolución. Mandó una delegación a Goa que ofreció a los portugueses una inmensa cantidad de oro a cambio del diente. Los portugueses, cuyo tesoro estaba agotado, se inclinaron por aceptar la propuesta, pero el arzobispo se interpuso y protestó que devolver el diente significaría alimentar la idolatría entre los infieles, permitiéndoles rendir culto a un diente cuando la única veneración debida correspondía a Dios. Se convocó entonces una asamblea de oficiales del ejército y miembros de la iglesia, que finalmente decidió que la necesidad de llenar las arcas del Estado pesaba más que la necesidad de impedir la adoración de falsos dioses. El arzobispo colocó el diente en un mortero y lo aplastó hasta convertirlo en polvo. El polvo lo quemó en un brasero y las cenizas resultantes fueron arrojadas a un río. Sin embargo, tiempo después el diente reapareció en Sri Lanka y en 1815 fue capturado de nuevo por los ingleses. La reliquia del diente del Buddha puede verse hoy en Kandy.²⁴

Los stūpas y las reliquias que guardan han tenido también un papel central en la historia social del budhismo: estos monumentos han actuado como polos de atracción para la edificación de monasterios y construcciones votivas, así como para el desarrollo de tradiciones rituales locales y peregrinajes que generaban beneficios tanto espirituales como materiales. La devoción budhista en estos centros aportaba ingresos para los monjes, artesanos y mercaderes locales, una alianza que ha sido fundamental para el budhismo a lo largo de su historia. En estos centros geográficos que se desarrollaban alrededor de los monumentos, prosperaban múltiples tipos de prácticas devocionales,

estudios de las escrituras y actividades mercantiles de los adeptos. Y a la sombra de los stūpas empezaron a proclamarse nuevas enseñanzas.

LOS CUERPOS DEL BUDDHA

Aunque lo que puede considerarse una biografía del Buddha no apareció hasta unos seis siglos después de su muerte, la historia que se narra acerca de la vida y la muerte del Buddha se acepta por lo general, aunque con grandes o pequeñas interpolaciones u omisiones, en todo el mundo budhista. Donde las distintas escuelas del buddhismo difieren no es tanto en los acontecimientos de la vida del Buddha como en qué es lo que enseñó, una cuestión con profundas implicaciones para su comprensión de la identidad del Buddha. Unos cuatro siglos después de la muerte del Buddha encontramos las primeras referencias textuales a algo llamado Mahāyāna, el “Gran Vehículo”. Sería una exageración referirse al Mahāyāna como un movimiento consciente de poseer una identidad propia, al menos en sus primeros siglos. Por el contrario, resulta más exacto hablar de la aparición de nuevos textos que se referían a sí mismos como sūtras del Mahāyāna. A pesar de sus humildes orígenes y, como veremos, su ambigua posición en la India, el Mahāyāna llegaría a tener una importancia central en los buddhismos de China, Tíbet, Mongolia, Corea y Japón.

El Mahāyāna parece haber empezado con la composición de textos, textos que afirmaban ser la palabra auténtica del Buddha a pesar del hecho de que aparecieron siglos después de su muerte. Su tardanza se explica de distintas formas: algunos de los sūtras del Mahāyāna afirman que el Buddha sabía que lo que enseñaba en estos sūtras era tan profundo que sería mal interpretado si se difundía ampliamente a los oyentes de su tiempo. Así pues, después de que el Buddha pronunciara estos sūtras y, a continuación, fueran puestos por escrito, tenían que desaparecer del algún modo y guardarse en algún lugar, a veces en algún cielo, a veces en una cueva, a veces en un cofre de piedras preciosas situado en el fondo del mar y protegido por los dragones, hasta que llegara el momento oportuno de su revelación. Otros textos, en cambio, eran el resultado de la inspiración divina, oídos de forma milagrosa, y puestos por escrito por alguien con el poder de la clariaudiencia. Resulta difícil decir qué es lo que estimuló el impulso de escribir que desembocaría en los sūtras del Mahāyāna. Aunque el contenido de los sūtras es demasiado variado para, en ningún modo, poderlo considerar como

sistemático, en sus páginas podemos encontrar lo que parece ser una serie de concepciones nuevas.

Quizás la más importante es la nueva concepción del Buddha. Ahora, el Buddha ya no era considerado como un ser humano –si es que jamás se le había visto así después de la primera generación de discípulos–, quien, tras alcanzar el despertar, enseñó durante cuarenta y cinco años y entró en el nirvāṇa en el momento de su muerte. Uno de los sūtras del Mahāyāna más importantes para la nueva concepción del Buddha, el *Sūtra del Loto (Saddharmapuṇḍarīka sūtra)*, explica que en realidad el Buddha sólo fingió su muerte. Consciente de que si permanecía accesible al mundo para siempre, sus seguidores no sentirían ninguna urgencia en cuanto a la necesidad de escapar por sí mismos del renacimiento, el Buddha sólo hizo ver que entraba en el nirvāṇa. La duración de su vida, en realidad, es incalculable. Es más, en el *Sūtra del Loto* el Buddha explica que sus seis años de austeridades, que culminaron con la obtención del despertar bajo el árbol del Bodhi, no fueron más que una apariencia. En realidad, él ya se había convertido en un buddha eones atrás y sólo había fingido aborrecer su vida de príncipe, sólo había fingido abandonarlo todo, sólo había fingido esforzarse con esmero en la búsqueda del despertar. Todo esto no había sido más que una actuación para inspirar al mundo.

En los sūtras del Mahāyāna no es que se corrijan los acontecimientos de la vida del Buddha, sino más bien que éstos se reinterpretan. Las historias de la vida del Buddha abundan en situaciones humanas: los monjes abanicaban al Buddha cuando hace calor, le lavan los pies, le frotan la espalda y le traen medicinas cuando está enfermo. Ānanda le trae agua al Buddha para que se lave la cara y un bastoncillo para limpiarse los dientes. Ānanda le trae mensajes al Buddha, reúne a los monjes a petición suya y se asegura de que los monjes que vienen a visitar al Buddha no se dejen accidentalmente ninguna pertenencia al marcharse. El Buddha pide limosna en una aldea y se va sin haber recibido nada. Lo que nos parecen escenas humanas en los sūtras del Mahāyāna se explican como ejemplos de los medios hábiles utilizados por el Buddha. El Buddha no necesita comer porque no posee un cuerpo común. Aun así, finge marcharse con las manos vacías después de ir a pedir limosna, para que cuando en el futuro un monje tampoco obtenga nada, puede consolarse a sí mismo pensando que incluso el Buddha a veces tuvo que pasar hambre.

De hecho, la tradición parece haber tenido desde un primer momento ciertas dificultades respecto a la identidad del Buddha, respecto a su verdadera naturaleza. Los

primeros textos escolásticos del buddhismo afirman que el Buddha poseía un cuerpo físico y lo que se llamó un “cuerpo mental” o un “cuerpo aparicional”, un segundo cuerpo que utilizaba para realizar actos milagrosos, como visitar a su madre después de su muerte en el cielo de los Treinta y Tres en la cima del monte Meru. También surgió la duda entre los budhistas acerca de a quién exactamente debían honrar cuando rendían homenaje al Buddha. ¿Era al cuerpo físico, que al parecer murió de disentería y luego fue incinerado, o era a las cenizas que se repartieron entre los discípulos y luego se conservaron en stūpas? ¿O era a algo menos perecedero? Se acuñó entonces un término para describir un cuerpo más metafórico, un cuerpo o colección de todas las buenas cualidades, o dharmas, del Buddha: su sabiduría, su compasión, su fortaleza, su paciencia,... Este corpus de cualidades se designó como el *dharmakāya* y se asoció con el cuerpo del Buddha en el que uno busca refugio.

En los sūtras del Mahāyāna, sin embargo, estos principios fueron reformulados. El cuerpo aparicional ya no era el cuerpo que el Buddha empleó en ciertas ocasiones especiales para realizar actos sobrenaturales. El cuerpo aparicional era ahora el único cuerpo que se manifestó en el mundo, el único cuerpo visible para los seres humanos. Era el cuerpo aparicional el que nació como un príncipe, era el cuerpo aparicional el que se marchó de la ciudad en una cuadriga. Era el cuerpo aparicional el que renunció a la vida de un príncipe, era el cuerpo aparicional el que alcanzó el despertar y enseñó el Dharma al mundo. Es decir, que el Buddha que conocemos no es más que un efecto de magia. Además, en sus apariciones el Buddha ya no se limitaba a la resplandeciente forma que encontramos en la iconografía budhista y que nos resulta tan familiar. Ahora podía aparecer en forma de un objeto inanimado, como una palabra o sentencia inspiradora, una brisa refrescante o un puente sobre un río infranqueable. El Buddha también podía aparecer en forma humana, especialmente como un músico o un artista. El Buddha verdadero, la fuente de las apariciones, era el *dharmakāya*, un término que todavía hacía referencia a las cualidades transcendentales del Buddha pero que, aprovechando la polivalencia del término *dharma*, pasó a significar algo más universal, el principio eterno del despertar y la verdad última, que los tratados posteriores del Mahāyāna describirán como la mente omnisciente del Buddha y su profunda naturaleza de vacuidad.

Sin embargo, la doctrina de los cuerpos del Buddha no fue una mera innovación teológica, puesto que fuera de la India budhista se empleó en una gran variedad de usos

distintos. Quizás el ejemplo más famoso sea el del Tíbet, donde el declive de la monarquía en el s. IX propició que tanto la autoridad política como religiosa (aunque en muchas sociedades budhistas no se puede presuponer una distinción estricta entre ambas) pasara gradualmente a los maestros budhistas. Puesto que muchos de estos maestros eran monjes que habían hecho voto de castidad, surgió entonces el problema de la sucesión. En algunos casos, la autoridad se traspasaba de un monje a su sobrino. Sin embargo, alrededor del s. XIV (y quizás incluso antes), se desarrolló un sistema de sucesión que, aunque respaldado por la doctrina budhista corriente, es único en todo el mundo budhista. Se estableció que ciertos grandes maestros podían decidir su próximo renacimiento y que las nuevas encarnaciones de maestros pasados podían identificarse en niños pequeños.

Los tibetanos escogieron el nombre de un cuerpo de un buddha para designar esta concepción de la reencarnación. En efecto, la nueva encarnación de un gran maestro anterior se conoce como trulku (*sprul sku*), la traducción tibetana de *nirmāṇakāya*, el “cuerpo aparicional”, lo que implica que existe una profunda diferencia en cuanto al proceso del nacimiento en el mundo entre los seres comunes y los lamas reencarnados. Para los primeros, el renacimiento es un proceso angustioso, un viaje aterrador hacia lo desconocido, un proceso sobre el que no se posee ningún control. Uno pasa a una nueva vida llevado por el viento del karma. En cambio, el renacimiento de un lama reencarnado es algo de distinta índole. En tanto que “cuerpos aparicionales”, los lamas reencarnados estrictamente son buddhas, libres de las ataduras del karma. Su renacimiento es, por lo tanto, totalmente voluntario. En realidad, ya no necesitan renacer, pero deciden regresar al mundo a causa de su gran compasión por los demás. Además, tienen un control completo de su renacimiento. Mientras para los seres comunes el renacimiento debe producirse en el plazo de los cuarenta y nueve días siguientes al momento de la muerte, los lamas reencarnados no se encuentran sujetos a estas limitaciones. Mientras para los seres comunes las circunstancias del renacimiento (el lugar, los padres, la constitución física o la capacidad intelectual) vienen determinadas por el karma, para el lama reencarnado son objeto de su elección y, de hecho, se considera que las elige con anterioridad, por lo que al morir acostumbrará a dejar indicaciones a sus discípulos referentes al modo de encontrar su próximo renacimiento.

Desde el s. XIV, todas las escuelas del budhismo tibetano han adoptado la práctica de identificar los sucesivos renacimientos de un gran maestro. El caso más célebre es, por

supuesto, el de los Dalai Lamas, pero en el Tíbet existen alrededor de otros tres mil linajes de reencarnación (sólo unos pocos de los cuales son femeninos). La institución de los lamas reencarnados ha llegado a ser un elemento central de la sociedad tibetana, al aportar el medio por el cual la autoridad y el carisma, en cualquiera de sus aspectos simbólicos y materiales, se han transmitido de una generación a otra. De hecho, se puede fácilmente trazar la expansión del buddhismo tibetano mediante las cada vez más amplias áreas en las que se descubren lamas reencarnados, que llegan en la actualidad hasta Europa y Norteamérica. Sin embargo, es importante tener en cuenta que este sistema no resolvió los aspectos más materiales de la sucesión. Muchos de los episodios más sanguinarios de la historia del buddhismo tibetano ocurrieron como resultado de la rivalidad en el seno de una misma escuela, en torno al modo de utilizar el poder y las propiedades de un poderoso lama, donde, normalmente, el asunto en discusión era si ese poder y esas propiedades debían traspasarse a un miembro de la familia, a un discípulo prominente o a la siguiente reencarnación del lama.

Junto con los cuerpos adicionales del Buddha, los sūtras del Mahāyāna también revelaron la presencia de múltiples universos, cada uno con su buddha correspondiente. Estos universos, a veces llamados campos búddhicos, otras veces tierras puras,²⁵ se describen como lugares de un esplendor desmesurado, con jardines exuberantes donde los árboles dan frutos de joyas, los pájaros cantan versos del Dharma y sus habitantes viven entregados a su práctica. Estos campos búddhicos, descritos en detalle en ciertos sūtras,²⁶ se convirtieron en lugares privilegiados donde renacer en el futuro, y los budhas que los presiden se convirtieron en objeto de devoción, en especial el buddha de luz infinita, Amitābha, y su tierra pura de la Felicidad: Sukhāvatī. Algunas tierras puras sólo eran accesibles para aquellos seres más avanzados en el camino, y en ellas los budhas se manifestaban todavía en una tercera forma (a parte del cuerpo aparicional y el cuerpo del dharma), el cuerpo del goce (*sambho-gakāya*), correspondiente a la forma de un joven príncipe dotado de las treinta y dos señales mayores y las ochenta señales menores de un superhombre.

HĪNAYĀNA Y MAHĀYĀNA

¿Pero por qué el Buddha sólo aparentó alcanzar el despertar bajo el árbol del Bodhi? ¿Por qué sólo aparentó entrar en el nirvāṇa? ¿Por qué sólo aparentó enseñar que el nirvāṇa es la cesación de la mente y el cuerpo? Los sūtras del Mahāyāna se proponían claramente reformular la figura del Buddha y la estructura de su camino. Pero una reformulación de este tipo debía tener en cuenta también la tradición precedente, lo que el Buddha ya había enseñado, el camino del arhat que culminaba en el nirvāṇa. En el *Sūtra del Loto*, el Buddha cuenta que un grupo de viajeros partió hacia una lejana ciudad conducidos por un guía experimentado. Al cabo de un largo viaje, alcanzaron su destino, pero a la mañana siguiente descubrieron que todavía debían ir más lejos, que todavía no habían alcanzado su objetivo. De hecho, el guía les reveló que la ciudad en la que habían pasado la noche no era más que una ilusión, una ciudad que él había hecho aparecer como un alto en el camino en su larga caminata. Si desde un principio les hubiese explicado que el viaje era tan largo y el objetivo tan lejano, los viajeros nunca habrían emprendido el camino. Los viajeros son aquellos que buscan despertar, su guía es el Buddha. Conocedor de que el objetivo del despertar supremo, la buddheidad, se encuentra lejos, demasiado lejos para algunos, idea un objetivo más fácil, llamado nirvāṇa, al que ciertas personas puedan aspirar. Pero este nirvāṇa es una ilusión, no existe, no es el objetivo final.

En la época en la que se compusieron los sūtras como el *Sūtra del Loto*, se habían establecido tres caminos distintos que eran aceptados por distintas escuelas del budhismo indio. El primero y más común de ellos era el camino del *śrāvaka*, literalmente, “el oyente”, en referencia a los discípulos del Buddha que escucharon sus enseñanzas y las pusieron en práctica. El camino del *śrāvaka* atravesaba las etapas del que ha entrado en la corriente, el que regresará una vez, el que no regresará, y culminaba en la etapa del arhat, quien entraba en el nirvāṇa en el momento de la muerte. El segundo camino era el del *pratyekabuddha*, “el que ha despertado en solitario”. Este término parece referirse a un grupo particular entre los primeros discípulos que prefería no vivir en comunidad junto con otros monjes y practicaba en solitario, a menudo en silencio. Éstos alcanzaban el mismo nirvāṇa y atravesaban las mismas etapas que el *śrāvaka*, pero no contaban con

las enseñanzas del Buddha (al menos, según algunas tradiciones, en su última vida). En efecto, se dice que los pratyekabuddhas alcanzaban el despertar cuando no existían las enseñanzas de un buddha en el mundo y, tras alcanzar el despertar, no explicaban a los demás su camino.

El tercero de los tres caminos era el camino del *bodhisattva*. Este término se ha interpretado de distintos modos, pero parece designar a alguien que aspira al despertar. El Buddha utiliza a menudo este término para referirse a sí mismo en el período anterior a su despertar: «Cuando era un bodhisattva». En la narración de las vidas anteriores del Buddha, el bodhisattva es una persona que se encuentra con las enseñanzas de un buddha y es capaz de convertirse en un arhat en esa misma vida. Si embargo, en lugar de convertirse en un arhat, el bodhisattva decide posponer su liberación en favor de un bien mayor. Sabiendo que llegará un día en el que las enseñanzas del buddhismo desaparecerán del mundo y que entonces éste se verá privado de un camino de liberación, el bodhisattva hace voto de seguir el largo camino hacia la buddheidad para poder desvelar el camino del nirvāṇa y enseñarlo al mundo, después de que éste haya sido olvidado durante mucho tiempo.

En la tradición Theravāda, esta concepción del bodhisattva se encuentra en la historia de Sumedha. Cuatro eones incalculables y cien mil eones atrás, vivía un brahmán llamado Sumedha, quien, consciente de que los seres se encuentran sujetos al nacimiento, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte, partió en busca de un estado más allá de la muerte. Se retiró a las montañas, donde llevó la vida de un renunciante y obtuvo poderes yóguicos. Un día, mientras volaba por el cielo miró hacia abajo y vio una gran muchedumbre reunida alrededor de un maestro. Sumedha descendió y preguntó quién era aquel maestro, y entonces supo que se trataba del buddha Dīpaṃkara. Cuando oyó la palabra *buddha* se sintió lleno de dicha. Cuando vio que Dīpaṃkara se acercaba, Sumedha se soltó las largas rastas enrolladas sobre la cabeza y se echó sobre el barro para hacer de puente y que el Buddha pudiese pasar. Mientras yacía tumbado esperando que llegase el Buddha, Sumedha pensó que poseía la capacidad de practicar las enseñanzas de Dīpaṃkara y llegar a ser un arhat en esa misma vida, consiguiendo liberarse del nacimiento y la muerte. Sin embargo, llegó a la conclusión de que, en lugar de cruzar el océano del sufrimiento solo, aplazaría su propia liberación para seguir el camino más largo, pero más noble, de la buddheidad, puesto que, en tanto que un buddha, podría guiar a muchos a través del océano hasta la otra orilla. Dīpaṃkara se detuvo

ante Sumedha que yacía postrado boca abajo y declaró que al cabo de muchos eones ese sencillo yogui de largas rastas llegaría a ser un buddha. Dīpaṃkara llegó a profetizar los detalles de la vida en la que Sumedha llegaría a ser un buddha: quiénes serían sus padres y quiénes sus discípulos. El buddha habló entonces del árbol bajo el cual Sumedha se sentaría la noche en la que alcanzaría el despertar y predijo que en su última vida su nombre sería Gautama.

La explicación de este relato enumera los requisitos que Sumedha cumplió para llegar a ser un bodhisattva, requisitos que, por extensión, según el Theravāda cualquiera que desee convertirse en un bodhisattva deberá cumplir. En la vida en la que por primera vez se hace el voto de llegar a ser un buddha, (1) hay que ser un ser humano, (2) hay que ser un varón, (3) hay que ser capaz alcanzar la liberación en esa misma vida, (4) hay que hacer el voto en presencia de un buddha viviente, (5) hay que ser un renunciante, (6) hay que poseer poderes yóguicos, (7) hay que ser capaz de sacrificar la propia vida y (8) hay que poseer un gran fervor. Esta persona extraordinaria, después de haber hecho voto de alcanzar la buddheidad por el bien de los demás y después de que la profecía de un buddha haya confirmado su destino, emprende un largo y arduo camino de miles de vidas para convertirse en un buddha en una época en la que las enseñanzas del buddha anterior han sido largamente olvidadas.

De este modo, lo que distingue al bodhisattva del śrāvaka en la tradición antigua y en el Theravāda de Sri Lanka y el Sudeste Asiático, no es tanto el objetivo del nirvāṇa como el camino con el que lo encuentran. El śrāvaka cuenta con las enseñanzas del Buddha, mientras que el bodhisattva debe contar sólo consigo mismo, puesto que no tiene a ningún buddha que le enseñe. Así pues, el bodhisattva debe cumplir una tarea mucho más difícil y, por lo tanto, su camino es mucho más largo. Para llegar a ser capaz de encontrar la ciudad del nirvāṇa cuando el camino se encuentra cubierto de maleza, el bodhisattva se perfecciona a sí mismo a lo largo de millones de vidas mediante la práctica de la virtud, siempre motivado por la compasión.

Gracias al recuerdo de todo su pasado, el Buddha podía relatar historias de sus vidas pasadas. Estos Jātaka, o “historias de nacimientos”, se encuentran entre las obras más populares de la literatura budhista. En muchas de sus vidas anteriores, el Buddha fue un animal. Siendo un conejo, se lanza a un fuego para servir de comida a un sabio famélico. Siendo un elefante, se encuentra con setecientos hombres perdidos en el desierto y sin nada que comer. El elefante los dirige hacia una lejana montaña a los pies de la cual

hallarán el cuerpo de un elefante muerto que podrán comer. Entonces, corre hacia a la montaña y salta desde su cima. Siendo un príncipe, se suicida saltando desde lo alto de un precipicio para que una hambrienta tigresa pueda amamantar a sus cachorros. Siendo un mercader, él y otros cinco compañeros naufragan y se ven condenados a ahogarse, pero entonces se acuerda de que los cadáveres no se hunden en el océano sino que éste los lleva hasta la orilla. Así que indicando a sus compañeros que se agarren a él, se corta la garganta. Finalmente, en su última vida, el príncipe Siddhārtha completó el camino, atravesando las cuatro etapas durante la noche de su despertar, convirtiéndose en un arhat y entrando en el nirvāṇa al morir. De este modo, el bodhisattva y el śrāvaka no se diferencian por el objetivo que alcanzan, sino por la dificultad y la distancia de sus caminos. El bodhisattva es aquella persona extraordinaria, única en cada época, que halla el camino del nirvāṇa con su propio esfuerzo y, a continuación, lo enseña al mundo. Mientras las enseñanzas de este nuevo buddha perduren en el mundo no hay necesidad de otro buddha, puesto que ya se conoce el camino del nirvāṇa. Ésta parece haber sido la concepción del bodhisattva antes de la aparición del Mahāyāna, y siguió siendo la concepción propia de las docenas de escuelas del buddhismo indio distintas del Mahāyāna, escuelas a las que algunos especialistas se refieren en su conjunto como “corriente predominante del buddhismo”. Asimismo sigue siendo la concepción del bodhisattva en la escuela Theravāda de Sri Lanka y el sudeste asiático.

Y ésta es la historia que muchos de los sūtras del Mahāyāna se proponen reformular. En el *Sūtra del Loto*, el Buddha habla de una gran mansión en un estado ruinoso. Sus paredes se desmoronan, sus columnas están en mal estado y todo tipo de bichos habitan en ella. En el interior de la casa se encuentran tres niños jugando, cuando de repente se inicia un incendio. El padre de los niños les llama para que salgan de la casa, pero éstos se encuentran tan sumidos en sus juegos que no le hacen caso. Finalmente, sabiendo qué es lo que sus hijos más desean, como último recurso les dice que tiene tres carretas para ellos en el exterior: una tirada por una cabra para uno de ellos, otra tirada por un ciervo para otro de ellos y una última tirada por un buey para el tercero de ellos. Entusiasmados con la noticia, los niños corren fuera de la casa donde se encuentran a salvo, pero donde no encuentran tres carretas sino un magnífico carruaje tirado por un gran buey blanco, engalanado con guirnaldas de flores. La casa en llamas representa, por supuesto, el saṃsāra. Los niños representan todos los seres humanos, y su padre, el Buddha. Absortos en los placeres efímeros del mundo, los seres olvidan la inminencia del destino

fatal que les rodea. Sin embargo, el Buddha sabe que las personas poseen distintos intereses y capacidades, por lo que les dice que existen tres vehículos distintos: el vehículo del śrāvaka, el vehículo del pratyekabuddha y el vehículo del bodhisattva. Sólo cuando se han apartado del saṃsāra les revela que no hay tres vehículos sino que, en realidad, existe un único vehículo, el gran vehículo, el vehículo del Buddha. En el *Sūtra del Loto*, que según los historiadores fue compuesto siglos después de la muerte del Buddha,²⁷ éste afirma que sus enseñanzas anteriores acerca del nirvāṇa del arhat y su camino habían sido fingidos, una forma oportuna de atraer la atención de aquellos que en un principio no son capaces de aspirar al único objetivo existente, la buddheidad. De este modo (aunque como se verá en el capítulo 3 no todos los sūtras del Mahāyāna coincidirán en este punto) el *Sūtra del Loto* afirma que sólo hay un vehículo definitivo al que toda persona, incluso aquellos que ya han seguido el otro camino para llegar a ser arhats, al final deberán subirse: esto es el gran vehículo, que les conducirá por el camino del bodhisattva hasta la buddheidad. Después de contar la parábola de la casa en llamas, el Buddha profetiza que el más sabio de los śrāvakas, Śāriputra, llegará a ser un Buddha. A continuación, todos los arhats entre los oyentes empiezan a reclamar profecías de su propio futuro despertar.

Gracias a sus métodos hábiles, el Buddha no siempre enseña aquello que es verdadero en sentido último, sino aquello que es más útil en cada momento. De hecho, en otros textos se dice que cuando un grupo de oyentes se reúne para escuchar un discurso del Buddha, cada persona oye aquello que es más apropiado para él o ella, pronunciado en su propia lengua y cada uno de los numerosos oyentes considera que recibe una enseñanza particular del Buddha.

Pero los métodos hábiles del Buddha no sólo sirven aquí como una forma de inclusión, también son un modo de explicar e incorporar todo cuanto había existido antes. De este modo, la tradición precedente, al menos aquellos de sus elementos en desacuerdo con un determinado sūtra del Mahāyāna, así como aquellos que no aceptan como auténtico un determinado sūtra del Mahāyāna, se desestima al mismo tiempo que pasa a designarse (aunque no en el *Sūtra del Loto*) como Hīnayāna, un término que a menudo suele traducirse con delicadeza como el “Vehículo Inferior”. Sin embargo, en sánscrito *hīna* es una palabra peyorativa que significa indigno, desechado, deficiente y bajo. De hecho, el término *Hīnayāna* terminó empleándose como una expresión de burla y no hacía referencia a ninguna escuela o tradición histórica que respondiera a nombre

alguno. Así pues, en ningún caso se trata de un tipo de equivalente de la actual escuela Theravāda de Sri Lanka y el sudeste asiático, ni tampoco resulta adecuado como término general para designar las hasta treinta y cuatro escuelas extintas del buddhismo indio. Se trataba más bien de un insulto que podía dirigirse a un determinado grupo de oponentes, un término especialmente virulento quizás porque surgió en el seno de una misma comunidad y no entre comunidades distintas.

¿Qué pudo haber sucedido que pueda explicar tal rencor? Los datos históricos son escasos, pero podemos suponer que en los siglos posteriores a la muerte del Buddha, su legado, tanto doctrinal como social, terminó bajo el control de poderosos monasterios y sus respectivos mecenas. Lo que terminaría conociéndose como Mahāyāna pudo haber comenzado como una serie de reacciones locales frente a la institución monástica, reacciones en las que ciertos monjes y monjas se unieron con la población laica para elaborar nuevos textos que ofrecieran una visión distinta, un ideal distinto, una aspiración distinta.

El Mahāyāna, si jamás llegó a ser un movimiento, no fue en ningún modo anticlerical. Existen ciertos indicios que sugieren que algunos de sus textos estaban asociados con los stūpas. Como se ha explicado anteriormente, estos monumentos que custodiaban las reliquias consagradas del maestro se convirtieron en importantes lugares de peregrinación, así como lugares para la sepultura y la conservación de los restos de los fieles. Podemos suponer que los stūpas ofrecían un lugar donde nuevos maestros podían ofrecer sus enseñanzas y donde nuevos textos podían ser recitados. Narrando historias de los actos compasivos del bodhisattva, los nuevos maestros predecirían que, sólo si aceptaban uno u otro de los nuevos sūtras como la palabra del Buddha, algunos de los oyentes también llegarían ellos mismos a ser bodhisattvas e incluso buddhas. Podemos imaginar que este tipo de profecías podían tener una fuerza especial, puesto que convertían la vida ordinaria en la vida anterior de un futuro buddha. Estos nuevos sūtras, que a menudo resulta apropiado considerar cada uno de ellos como su propio Mahāyāna, con su propia comunidad de personas que habrían hecho voto de emprender el camino mas arduo del bodhisattva, para ganar autoridad habrían tenido que defenderse de las acusaciones de fraude y falsedad que la institución monástica habría levantado contra ellos.

Estas acusaciones debieron ser generalizadas, puesto que incluso las encontramos en los mismos sūtras del Mahāyāna. Estos sūtras a menudo empiezan con alguien entre los

oyentes que se levanta y respetuosamente hace una pregunta, a veces una pregunta tan sencilla como por qué sonríe el Buddha. Normalmente el Buddha da una respuesta breve y, a continuación, se le pide que la explique en más detalle, siendo esta nueva respuesta el contenido principal del sūtra. En algunos sūtras del Mahāyāna encontramos una particular escena en la que un grupo de monjes se levanta y se va antes de que el Buddha inicie su discurso. El caso más célebre ocurre en el *Sūtra del Loto*, donde un grupo de cinco mil monjes y laicos se marcha justo cuando el Buddha se dispone a enseñar el Dharma verdadero. Este recurso literario se suele interpretar como una representación de aquellos miembros de la comunidad que en aquel tiempo rechazaban las enseñanzas del *Sūtra del Loto*. En otro sūtra, varios de los oyentes alcanzan distintos niveles de progreso en el camino tras escuchar una enseñanza del Buddha, pero quinientos monjes expertos en meditación se levantan y se van porque no han entendido lo que el Buddha ha enseñado. Entonces, el Buddha le explica a Ānanda que en una vida anterior éstos habían sido seguidores de un maestro que no era budhista y habían escuchado con desprecio el discurso de un buddha anterior.

De hecho, durante el siguiente milenio encontramos textos del Mahāyāna defendiendo su autenticidad como palabra del Buddha. Una obra del s. VI, el *Resplandor del razonamiento* (*Tarkajvālā*) de Bhāvaviveka, enumera las acusaciones presentadas por los śrāvakas, entre las que se encuentra el hecho de que los sūtras del Mahāyāna no se encuentran en las recopilaciones de la palabra del Buddha; que el Mahāyāna contradice la enseñanza de que todos los fenómenos condicionados son temporales al sostener que el Buddha es permanente; que puesto que el Mahāyāna enseña que el Buddha no entró en el nirvāṇa, ello implica que el nirvāṇa no es el estado último de paz; que el Mahāyāna menosprecia a los arhats; que venera a los bodhisattvas por encima del Buddha; o que el Mahāyāna pervierte la totalidad de las enseñanzas al afirmar que el Buddha era una emanación.

Los argumentos en defensa de la autenticidad del Mahāyāna como la palabra del Buddha son numerosos. A menudo se centran en la función de sus sūtras y sostienen, por ejemplo, que el Mahāyāna es un antídoto efectivo contra las aflicciones del deseo, el odio y la ignorancia, y que, por lo tanto, debieron haber sido enseñados por el Buddha. También se afirma que los sūtras del Mahāyāna exponen del modo más efectivo el camino a la buddhidad para todos los seres, un objetivo que, cabe señalar, sólo se expone en los sūtras del Mahāyāna. El hecho de que estas defensas, o mejor dicho, esta

actitud a la defensiva del Mahāyāna persista en algunos de los tratados más tardíos del buddhismo indio que se han conservado nos indica que, cuando nos distanciamos de la retórica del Mahāyāna y en cambio dirigimos nuestra atención a su práctica en la India, dos cosas parecen claras. En primer lugar, que el Mahāyāna nunca fue una “escuela” del buddhismo indio con una identidad propia, en el sentido de una institución formada por personas dedicadas a la práctica de una serie de principios doctrinales. Más que una sustitución del conjunto de las prácticas del buddhismo antiguo, el Mahāyāna parece ser un suplemento a éstas más bien vago. De este modo, por ejemplo, no existía un código monástico distinto para los monjes del Mahāyāna. Ello hace que el término *Mahāyāna* resulte muy difícil de definir con cierta exactitud. Quizás no podamos más que seguir la descripción más bien tautológica del peregrino chino Yijing, quien, en su *Registro de las prácticas budhistas* del año 691 n.e. escribió: «Aquellos que veneran a los bodhisattvas y leen los sutras del Mahāyāna se conocen como el Mahāyāna, mientras que aquellos que no lo hacen se conocen como el Hīnayāna».

El segundo aspecto que podemos deducir es que el Mahāyāna parece haber sido un movimiento minoritario a lo largo de su historia en la India. Como sabemos gracias a las historias de varias órdenes cristianas, el mero volumen de la producción de textos no representa una forma fiable de medir la popularidad; de hecho puede ser un indicio de lo contrario. Los peregrinos chinos relatan que la población de los grandes monasterios estaba mezclada, siendo los seguidores del Mahāyāna la minoría. Por supuesto, conocemos el posterior predominio del Mahāyāna fuera de la India, en China, Japón, Corea y el Tíbet. Y es que el Mahāyāna pudo haberse establecido mejor en el extranjero ya desde los últimos siglos del buddhismo indio. El gran maestro bengalí Atiśa emprendió un peligroso viaje por mar a Sumatra para poder recibir enseñanzas del Mahāyāna inexistentes en la India. Posteriormente, Atiśa llegaría a abandonar la India de forma permanente para enseñar el Dharma en el Tíbet, donde llegó en 1042. Sin embargo, uno se puede preguntar por qué el monje que era considerado como el mayor erudito budhista de la India (al menos según las descripciones de los tibetanos, quienes sin duda tenían interés personal en realizar una descripción así) habría abandonado un cargo prominente en el monasterio de Vikramaśīla para irse a enseñar a lo que su abad llamaba el “corral de yaks” del Tíbet. Como ha señalado un especialista, la situación sería parecida a Einstein abandonando su puesto en la Universidad de Princeton para aceptar una cátedra en la Universidad de las Islas Andamán. No disminuye en lo más

mínimo la historia de la compasión de Atiśa, decir que su decisión tiene más sentido si se considera la posibilidad que el estado del buddhismo Mahāyāna en la India del s. XI no era lo suficientemente fuerte como para inducirle a quedarse.

EL BODHISATTVA

Para llegar a ser un bodhisattva, hay que desarrollar el *bodhichitta*, literalmente, “la aspiración al despertar”. Su significado se describe como el compromiso de alcanzar la buddheidad para liberar a todos los seres vivos del sufrimiento, un compromiso que se adquiere en la forma de un voto. La versión más célebre del voto del bodhisattva en Asia Oriental fue formulada por el monje chino Zhiyi: «Los seres vivos son innumerables. Hago voto de llevarlos al otro lado [del océano del saṃsāra]. La confusión es inagotable. Hago voto de extirparla completamente. Las puertas del Dharma son ilimitadas. Hago voto de cruzarlas todas. El camino del Buddha no tiene igual. Hago voto de realizarlo». En esta formulación, el objetivo es el de liberar a todos los seres del sufrimiento; la buddheidad es sólo el mejor modo de conseguirlo. Como escribió Nāgārjuna: «Por ahora, aparte de la aspiración al despertar, los buddhas no han visto otro modo en el mundo de realizar el propio bien y el de los demás.».

Para ello se habla de tres caminos. El voto del bodhisattva se explica según el símil del rey, que adquiere los poderes de un buddha y entonces conduce a todos los seres al despertar; o bien el símil del barquero, que llega al mismo tiempo que sus pasajeros a la otra orilla del despertar; o bien el símil del pastor, que sigue a su rebaño hasta el abrigo del redil y cierra la valla detrás de sí. El bodhisattva conduce a todos los seres al despertar antes de convertirse en un buddha él mismo.

El bodhichitta no es, por lo tanto, un mero sentimiento de piedad o compasión, aunque éstos son sus prerequisites, sino que se trata del deseo activo de liberar a todos los seres del sufrimiento. Los textos budhistas no parecen considerar este deseo como algo natural o espontáneo, más bien se describe como algo que debe cultivarse, por lo que se exponen distintos métodos para ello.

Uno de estos métodos deriva de la doctrina del renacimiento. A partir de la creencia de que el ciclo del renacimiento no tiene principio y que el número de seres en el universo aunque es inmenso es finito, se puede concluir que, en el largo transcurso del saṃsāra, uno ha tenido todas las relaciones posibles con los demás seres del universo. Cada ser humano, animal, insecto, ser infernal, dios o espíritu ha sido nuestro amigo y nuestro enemigo, nuestro aliado y nuestro adversario, nuestro protector y nuestro

agresor, nuestro salvador y nuestro asesino. A menudo se cuenta la historia de Śāriputra que se encuentra con una mujer que sostiene a su bebé en el regazo, mientras come un pedazo de carne de cerdo. Entonces, un perro se acerca y ella lo echa de un puntapié. Śāriputra llora al contemplar la escena y explica que gracias a su conocimiento del pasado ha visto que la mujer se está comiendo la carne de un cerdo que fue su padre en su vida anterior. El perro había sido su madre. Sus padres habían sido asesinados por un enemigo de la familia que al morir había renacido como el hijo de la mujer, que ahora mecía en su regazo.

En este método para desarrollar el bodhichitta se destaca un tipo de relación por encima de las otras: la de una madre y su hijo. Todo ser en el universo ha sido nuestra madre en una vida anterior. Presumiblemente, se privilegia esta relación de parentesco porque es universal. Aunque todo ser también ha sido nuestro hijo, no todo el mundo ha sido padre en la vida actual. Sin embargo, todo el mundo ha sido niño y ha tenido una madre. De este modo, uno aprende a considerar que todos los seres con los que se encuentra han sido su propia madre en una vida anterior, hasta el punto de que éste es el primer pensamiento que uno tiene al encontrarse con alguien. Todos los sacrificios que hace la madre por su hijo se describen hasta el menor detalle, destacando que, después de todos los dolores y molestias que el hijo causa a su madre durante los meses del embarazo, resulta sorprendente que la madre simplemente no abandone a su hijo cuando finalmente éste sale del útero. Por el contrario, la madre tratará al hijo con gran amor, sacrificando su propia salud por el bien de su hijo, le enseñará con paciencia a andar y hablar, por lo que cada paso que uno hace y cada palabra que uno pronuncia durante el resto de su vida es el resultado directo de la bondad de su propia madre.

El meditador aprende, entonces, a imaginar a su propia madre anciana y ciega, que ha perdido el entendimiento y carga con un gran bulto a la espalda, mientras se acerca tambaleándose a un precipicio. ¿Qué hijo, hay que preguntarse entonces, no correría para salvar a su madre? Quizás, la habilidad de una madre para hacer sentir culpable a su hijo es tan universal como la experiencia de la niñez. La madre es anciana porque ha renacido innumerables veces en el largo transcurso del saṃsāra, el ciclo de la vida y la muerte. Su ceguera es debida a la ignorancia y la pérdida del entendimiento, al deseo y el odio. A sus espaldas carga con el peso de todos sus actos pasados y se tambalea hacia su renacimiento como un animal, un espíritu o un ser infernal. Se da por descontado que cualquier hijo correría a ayudar a su madre en tales circunstancias e intentaría aliviar su

sufrimiento actual, así como evitar que padeciese más sufrimientos en el futuro. Según este principio, es en este momento cuando el meditador no sólo desarrolla el deseo de liberar del sufrimiento a todos los seres, sino que además adquiere el convencimiento de lograr su propia liberación. Después de sopesar las distintas formas de ayudar a los demás, uno llega a la conclusión de que la buddheidad supone la mayor oportunidad de ser de ayuda para los demás, tanto por los poderes extraordinarios de un buddha como por sus excepcionales habilidades pedagógicas. Como afirma un sūtra: «Los buddhas no limpian los actos negativos con agua, ni eliminan el sufrimiento de los seres con sus manos. No transfieren sus obtenciones a los demás. Los seres se liberan mediante la enseñanza de la verdad». Cuando este deseo de llegar a ser un buddha para poder liberar a todos los seres del sufrimiento es espontáneo y es igualmente fuerte tanto si uno está de pie como si está sentado, caminando o tumbado, uno se ha convertido en un bodhisattva.

El poeta indio del s. VIII Śāntideva ofrece otro argumento en favor de la compasión, al sostener que toda forma de sufrimiento en el universo está causada por lo que él llama la actitud de preocuparse por uno mismo, es decir que toda aflicción, desde la más trivial hasta la más trágica, desde la más personal hasta la más general, puede remontarse en último término al deseo de conseguir el bien propio por encima del de los demás. Esta preocupación por uno mismo proviene de la falsa creencia en la individualidad, la misma ignorancia que provoca el deseo y el odio, que a su vez provocan los actos no virtuosos que producen sufrimiento, tanto ahora como en el futuro. En cambio, toda la felicidad es el resultado de preocuparse por los demás, de poner el bien de los demás por delante del propio. Así pues, paradójicamente, lo mejor para uno mismo es dejar de preocuparse por el propio bien. De este modo, Śāntideva aconseja lo que él llama el intercambio de uno mismo y los otros, donde la actitud negligente con la que uno ha considerado a los demás hasta el momento ahora se dirige hacia uno mismo. Śāntideva explica que la “individualidad” sólo es una designación arbitraria, y que la identificación con un cuerpo que proviene de componentes físicos de otros (los propios padres) es sólo un mero hábito. ¿Si se puede considerar este cuerpo impersonal como “uno mismo”, por qué no se pueden considerar “otros” cuerpos como uno mismo y protegerlos igual que ahora uno protege este cuerpo?

Śāntideva compara la situación de los seres que se encuentran en el saṃsāra con la del Buddha. Los primeros han estado persiguiendo como locos su propia felicidad a lo largo de innumerables vidas y sólo hallan sufrimiento. El Buddha, en cambio, en un momento

de su pasado decidió abandonar la búsqueda de su propio bien y emprendió la búsqueda de la felicidad de los demás. «Observad la diferencia entre ellos», apunta Śāntideva. Al abandonar su propio bien, el Buddha ha encontrado la libertad y la felicidad completa. Al buscar su propio bien, los demás sólo han encontrado dolor. Ello indica que el gran énfasis que ponen los textos budhistas en la compasión no implica un acto meramente altruista en el que el sujeto no obtiene ningún beneficio. De hecho, el argumento de Śāntideva parece a veces llevar a la conclusión de que, a menos que uno sea compasivo, terminará ardiendo en los infiernos. Así pues, la entrega al bien de los demás se fomenta como la forma más efectiva de alcanzar uno mismo la felicidad verdadera. El actual Dalai Lama a veces lo llama “egoísmo inteligente”.

Śāntideva distingue entre dos formas de bodhichitta, la aspiración y su práctica, que compara con la decisión de hacer un viaje y realmente emprender el camino. Este segundo tipo, la práctica del bodhichitta, se suele describir como lo que se conoce como las seis perfecciones, esto es los actos de un bodhisattva. Tanto en las escuelas de la corriente predominante del budhismo indio como en el Mahāyāna, el bodhisattva se consideraba una persona de una dedicación extraordinaria, alguien que, pudiendo seguir el camino mucho más corto del arhat y escapar así del saṃsāra, renuncia a este objetivo inferior para buscar el objetivo mucho más difícil y elevado de la buddheidad por su compasión hacia el mundo. En las antiguas escuelas de la corriente predominante, así como en el Theravāda moderno, ello comportaba hacer voto de llegar a ser un buddha cuando no hubiera en el mundo un buddha que pudiese enseñar el Dharma. El bodhisattva tendría entonces que buscar el camino al nirvāṇa por sí mismo.

En las descripciones del camino del Mahāyāna, se habla de la existencia de dos clases de impedimentos que superar en el camino hacia el despertar. El primer tipo se conoce como los obstáculos para la liberación. Se trata de las aflicciones del deseo, el odio y la ignorancia, y cualquiera que busque liberarse del renacimiento tanto a través del camino del Hīnayāna como del Mahāyāna debe destruirlas mediante la sabiduría. Más sutiles y difíciles de superar son los obstáculos para la omnisciencia, sutiles formas de ignorancia profundamente arraigadas que causan la percepción errónea de los objetos y que impiden el conocimiento simultáneo de todos los fenómenos del universo. Los bodhisattvas no sólo buscan destruir los obstáculos para la liberación, como es el caso del arhat, sino también los obstáculos para la omnisciencia. Para lograr esta tarea aún más difícil, el bodhisattva necesitará grandes provisiones de virtud que le sustentarán a lo largo de los

billones de vidas de práctica que constituyen el camino a la buddheidad. Estas virtudes se llaman las perfecciones. En algunos textos del Theravāda se enumeran diez (y a veces treinta), pero la formulación clásica es de seis: generosidad, conducta ética, paciencia, esfuerzo, concentración y sabiduría.

La generosidad es la capacidad de dar a los seres vivos todo cuanto necesiten, y son numerosas las historias de bodhisattvas entregando sus cuerpos a aquellos que así lo solicitan. Por ejemplo, un sabio y virtuoso rey recibió en una ocasión la visita de cinco brahmanes que le pidieron que les diera de comer. Cuando el rey aceptó, los brahmanes recuperaron su forma verdadera de vampiros caníbales y le dijeron al rey que sólo comían carne humana y sangre. El rey mantuvo su promesa de darles de comer, a pesar de las protestas de sus ministros. El rey era el Buddha en una vida anterior y los cinco vampiros serían sus primeros cinco discípulos, que recibían entonces la ofrenda de su carne y posteriormente recibirían la ofrenda del Dharma.

La conducta ética en el buddhismo suele hacer referencia al cumplimiento de los votos. Aunque aquellos que aspiraban al camino del bodhisattva a menudo eran monjes, la ordenación como monje o monja no se consideraba un requisito. Para un bodhisattva el voto más importante de todos es el compromiso de alcanzar la buddheidad por el bien de todos los seres del universo. Sin embargo, a parte de este voto central, también se formuló una serie particular de votos para los bodhisattvas (que se detallan en el capítulo 4).

La paciencia es la capacidad de soportar las dificultades que se encuentran en el camino, así como de aguantar el maltrato de los demás. En este sentido, se cuentan numerosas historias sobre la paciencia extraordinaria de los bodhisattvas. Un rey ebrio se despertó un día y descubrió a sus cortesanas sentadas a los pies de un sabio. El rey le preguntó entonces al sabio qué doctrina enseñaba y éste le respondió que predicaba la paciencia. El rey le pidió que definiese la paciencia y el sabio le explicó que la paciencia consiste en no enfadarse cuando le golpean o le insultan a uno. Decidido a poner a prueba el compromiso del sabio con sus enseñanzas, el rey ordenó que lo apresaran y le dieran latigazos con espinas. A continuación, ordenó sucesivamente al verdugo que le cortara las manos, luego los pies, luego la nariz y luego sus orejas. Cada vez, el rey le preguntaba al sabio qué es lo que predicaba y éste le respondía que él enseñaba la paciencia, pero que no hallarían la paciencia en sus miembros amputados. Antes de morir, el sabio le deseó al rey una larga vida. El Buddha fue este sabio en una vida

anterior. De hecho, se dice que si el Buddha se encontrara flanqueado por dos personas y una de ellas le estuviese dando un masaje con aceites aromáticos en su brazo derecho mientras la otra le estuviese clavando un cuchillo en su brazo izquierdo, el Buddha los consideraría a ambos del mismo modo.

Śāntideva ofrece un interesante argumento a favor de la paciencia y en contra del odio. ¿Cuando alguien nos golpea con un bastón, nos enfadamos con el bastón o con la persona que lo sostiene? Ambos son necesarios para infligir el dolor que hemos experimentado, pero sólo sentimos odio hacia el agente de nuestro dolor y no hacia el instrumento. Sin embargo, la persona que sostiene el bastón también está impulsada a su vez por el odio y ésta actúa como su instrumento. Si dirigimos nuestro odio hacia la causa principal de nuestro dolor, entonces deberíamos dirigir nuestro odio hacia el odio. Śāntideva también apunta que, según la ley del karma, cualquier experiencia desagradable que experimentamos es el resultado de nuestras acciones pasadas. Por lo tanto, la persona que nos agrede de hecho no es más que el canal involuntario de nuestros actos pasados no virtuosos, que regresan en forma de la experiencia del dolor. Además, como resultado de agredirnos, la otra persona crea nuevo karma negativo cuyo efecto tendrá que sufrir en el futuro. Si por nuestro lado le respondemos con odio, estamos al mismo tiempo plantado la semilla de nuestro propio sufrimiento futuro y, además, estamos causando todavía más dolor a la persona que ya tendrá que sufrir por el daño que nos ha causado. El odio es, por lo tanto, autodestructivo. Un solo instante de odio puede destruir reservas de virtud acumulada a lo largo de numerosas vidas. Śāntideva describe entonces un mundo cubierto de piedras punzantes. Para poder caminar sin cortarse los pies, hay dos soluciones posibles. Uno puede cubrir la totalidad de la superficie de la Tierra con pieles, o bien puede cubrir con pieles la planta de sus pies. El mundo está lleno de oponentes, personas que encuentran mal lo que hacemos en distinta medida. Para evitar sufrir el daño que produce, tanto en nosotros como en los demás, responder con odio, hay dos soluciones. Podemos destruir a todos nuestros oponentes o podemos practicar la paciencia.

La cuarta perfección, el esfuerzo, es la capacidad de hallar satisfacción en la virtud en cualquier situación y jamás desanimarse por los obstáculos que se encuentran en el camino de la buddheidad. La perfección de la concentración comporta dominar un gran número de estados de concentración profunda o *samādhi*, muchos de los cuales otorgan al bodhisattva poderes mágicos. En cualquier caso, el requerimiento mínimo es el

llamado estado de serenidad, que proporciona la fortaleza mental necesaria para atravesar las falsas apariencias y llegar a discernir la realidad. La perfección de la sabiduría es el conocimiento de la vacuidad, comprender la ausencia de individualidad o de ningún tipo de naturaleza intrínseca, tanto en las personas como en los fenómenos.

Los sūtras del Mahāyāna afirman repetidamente que la práctica del bodhisattva consiste en reunir las dos acumulaciones: la acumulación de méritos y la acumulación de sabiduría. El mérito (o método) y la sabiduría se conocen como las dos alas del pájaro que vuela hacia el despertar. De este modo, las seis perfecciones se clasifican en la categoría del mérito o de la sabiduría de distintas formas. Así, por ejemplo, la generosidad, la paciencia y la conducta ética se clasifican como mérito; la sabiduría se clasifica como sabiduría; y el esfuerzo y la concentración se consideran necesarios para ambos. De hecho, los bodhisattvas deben practicar cada una de las treinta y seis combinaciones de las seis perfecciones: la generosidad en la generosidad, la generosidad en la conducta ética, el esfuerzo en la paciencia, la concentración en la sabiduría, etc. Es más, según algunos autores, estas seis virtudes sólo se perfeccionan cuando el conocimiento de la vacuidad penetra en ellas. Hacer un regalo con la motivación de un bodhisattva constituye la virtud de la generosidad. Hacer un regalo sabiendo que el que hace el regalo, el regalo mismo y el acto de ser generoso carecen de cualquier naturaleza intrínseca, constituye la perfección de la generosidad. Ésta es la interpretación que se hace a partir del pasaje del Sūtra del Diamante²⁸ mencionado anteriormente donde se dice que el bodhisattva hace voto de conducir a todos los seres hasta el nirvāṇa final, sabiendo que, en realidad, no hay ningún ser que conducir al nirvāṇa final.

El bodhisattva emprende, de este modo, un camino que se dice que requiere tres períodos de eones innumerables, que un especialista ha establecido en 384×10^{56} años. Con la visión meditativa de la vacuidad, el bodhisattva se embarca en los llamados diez niveles (*bhūmi*): (1) el nivel de la alegría suprema, (2) el nivel de la pureza completa, (3) el nivel de la claridad, (4) el nivel del esplendor, (5) el nivel donde es difícil ser vencido, (6) el nivel donde se afronta la realidad, (7) el nivel lejano, (8) el nivel inamovible, (9) el nivel de la inteligencia excelente y (10) el nivel de la nube de la doctrina. A lo largo de su transcurso, el bodhisattva adquiere cada vez más y más poder, pasando de la situación de un ser común, que se dirige a los buddhas y bodhisattvas en busca de ayuda, a la situación de un bodhisattva avanzado al que ahora los seres comunes se dirigen en busca de ayuda. Para adquirir la capacidad, que sólo posee un buddha, de estar en un estado de

comprensión directa de la vacuidad mientras, al mismo tiempo, se perciben completamente todos los fenómenos del mundo, el bodhisattva se ejercita en entrar y salir de la visión de la vacuidad una y otra vez, cada vez más rápido, alternando entre ambos estados múltiples veces en un mismo instante. A lo largo del transcurso de los diez niveles, un bodhisattva alcanza poderes extraordinarios, poderes que no hacen más que aumentar a medida que progresa lentamente hacia la buddheidad. En el primer nivel, por ejemplo, un bodhisattva puede ver cien buddhas en un instante, puede vivir durante cien eones, puede ver el pasado y el futuro de otros cien eones, puede viajar a cien tierras búddhicas, puede iluminar cien mundos y puede hacer madurar espiritualmente a cien seres en un instante.

Con estos grandes poderes, los bodhisattvas más avanzados no sólo son modelos a emular sino salvadores a los que rogar. En las culturas del buddhismo Mahāyāna de Asia Oriental y Tíbet, estos bodhisattvas se han convertido en objetos de especial veneración, a los que se llama para que intercedan en todo tipo de situaciones difíciles, puesto que se les considera más accesibles que el lejano Buddha. El más célebre de estos bodhisattvas es Avalokiteśvara, el “señor que observa el mundo desde arriba”. De hecho, gran parte de la fama de la que goza el *Sūtra del Loto* en Asia Oriental procede de un breve capítulo, el vigésimo quinto, que está dedicado al bodhisattva Avalokiteśvara o, como se le llamó en China, Guanyin o Guanseyin, “el que escucha los sonidos del mundo.” En este capítulo, el Buddha explica que si los seres en peligro le llaman por su nombre con determinación, este bodhisattva les salvará de todo tipo de amenazas, como incendios, inundaciones, naufragios, asesinatos, demonios, la cárcel, bandidos o animales salvajes. Este capítulo llegó a ser tan popular que a menudo circulaba como un texto independiente y se consideraba un gran acto de devoción copiar el sūtra, hasta el punto de que algunos llegaban a escribirlo con su propia sangre. Durante los siglos posteriores a la traducción del sūtra al chino, empezaron a circular historias milagrosas sobre los poderes maravillosos del bodhisattva: cómo aquellos que le llamaban en momentos de necesidad extrema se encontraban con que se les caían los grilletes de los tobillos y la puerta de la prisión se abría, que sus nombres habían desaparecido de las listas de ejecuciones, que podían caminar a través de hordas de bandidos sin ser vistos, que sus casas permanecían intactas en medio de un gran incendio o que se habían curado de la lepra.

Guanyin, como el sūtra prometía, era conocido por ser especialmente hábil en salvar a alguien de morir ahogado. En medio de una batalla fluvial, un hombre obeso meditó en el bodhisattva y abandonó su embarcación. El río era profundo y las aguas corrían embravecidas, pero aun así el agua sólo le llegaba hasta la cintura, como si estuviera de pie en aguas poco profundas. Al final, un bote acudió a rescatarle, pero el peso del hombre era tal que no podían subirlo a bordo. El hombre miró hacia abajo y vio a cuatro hombres que le empujaban hacia arriba. Una vez se encontró en el interior de la embarcación miró hacia atrás, pero no vio a nadie.

Una historia japonesa cuenta que un monje se encontraba realizando el peligroso viaje entre Japón y China cuando una gran tormenta le obligó, junto con otros cien tripulantes, a abandonar el barco y subirse a un bote más pequeño. El bote navegó a la deriva durante diez días, sin que sus tripulantes tuviesen alimentos que comer ni agua fresca que beber. Un monje sugirió entonces que debían recitar el capítulo del *Sūtra del Loto* sobre Guanyin treinta y tres veces (el capítulo enumera treinta y tres formas que Guanyin adopta para rescatar a los seres en peligro). El monje en cuestión enrolló entonces una mecha alrededor de su meñique izquierdo, lo untó en aceite y le prendió fuego. Entonces empezó a recitar el capítulo. Al final de la trigésimo tercera recitación, empezó a avistarse una gran ola espumeante que se acercaba desde del sur. Cuando ésta alcanzó el bote, uno de los tripulantes hundió un cazo en la espuma y la probó. Era agua fresca. Todos los pasajeros pudieron beber agua, que les mantuvo en vida hasta que un barco les encontró y los rescató.

El sūtra también prometía que Guanyin daría hijos a los que no los tuvieran. Este poder se asociaba especialmente con la imagen de Guanyin vestida de blanco, que empieza a representarse en la pintura y la literatura a partir del s. X. Aunque el bodhisattva indio Avalokitesvara y sus equivalentes chinos más antiguos eran masculinos, la imagen de Guanyin vestida de blanco, con una larga túnica con capucha y a menudo sosteniendo a un niño, es femenina. Su poder particular es conceder hijos y proteger a las mujeres durante el embarazo y el parto. Una placenta de color blanco es el signo de su intercesión.

Avalokiteśvara también asumió forma humana. En el Tíbet, como los Dalai Lamas. En China, como la princesa Miaoshan (“bondad maravillosa”), cuya historia se narra en un texto del s. XII llamado el *Manuscrito precioso del Monte Fragante* (*Xiangshan baojuan*). La princesa Miaoshan era la tercera hija del rey. Desde la niñez rehusó comer

carne. Cuando llegó el momento de casarse, rechazó al marido que su padre había elegido para ella. El rey la castigó primero a no salir de los jardines reales, pero ella no cedía y el rey se enfureció todavía más, incrementando la severidad de su castigo. Mandó entonces que fuera enviada a trabajar como un simple obrero a un monasterio de monjas cercano. Pero cuando ella rehusó casarse de nuevo, el rey hizo quemar el monasterio, matando a quinientas monjas. La princesa Miaoshan sobrevivió al incendio, por lo que el rey ordenó que fuera ejecutada por estrangulación. Su cuerpo fue llevado por una divinidad al Bosque de los Cadáveres, donde el bodhisattva Kṣitigarbha - (conocido como Dizang en chino y Jizō en japonés) se llevó su espíritu a recorrer las regiones de los infiernos. Por el camino, la princesa predicó el Dharma a los seres de los infiernos y como resultado éstos renacieron en la tierra pura de Amitābha. Cuando el Señor de la Muerte conoció este hecho, temió que su reino pronto quedara vacío y pidió a la princesa que regresara al mundo de los vivos. Devuelta a la vida, fue al Monte Fragante donde practicó el Dharma durante nueve años. Mientras tanto, el rey empezó a sufrir los efectos de haber matado a quinientas monjas y contrajo una enfermedad incurable. La noticia de la enfermedad de su padre llegó a oídos de la princesa Miaoshan, quien se disfrazó de monje y regresó a la corte, donde anunció que el rey podía curarse con una medicina hecha con los ojos y las manos de una persona sin odio. Una persona así, dijo, podía encontrarse en el Monte Fragante. El rey envió a sus sirvientes a la montaña, donde encontraron a la princesa, quien se cortó las manos y se arrancó los ojos, y los ofreció a los sirvientes. Tal y como había predicho, el rey se curó y, entonces, éste fue al Monte Fragante a expresar su agradecimiento al gran sabio que había hecho tal sacrificio. Al llegar, el rey reconoció a su hija como la persona sin ojos ni manos y se arrepintió de sus malas acciones. Entonces, tomó el voto del refugio en las Tres Joyas (el Buddha, el Dharma y el Saṅgha) y realizó una plegaria para que su hija recuperara las manos y los ojos. La princesa reveló entonces que, en realidad, ella era el bodhisattva Guanyin y se manifestó con mil brazos de oro y ojos de diamantes. El Monte Fragante, en la provincia de Henan, ha sido un popular centro de peregrinaje, especialmente para las mujeres, hasta el día de hoy.

La bodhisattva femenina más célebre en el buddhismo tibetano es Tārā, nacida de una flor de loto que brotó de una lágrima derramada por Avalokiteśvara cuando éste contempló el sufrimiento del universo. De este modo, se la considera la manifestación física de la compasión de Avalokiteśvara, quien a su vez está considerado como la

quintaesencia de toda la compasión de todos los buddhas. Como los buddhas nacen de la sabiduría y la compasión, a Tārā, al igual que a la diosa Prajñāpāramitā (la “Perfección de la Sabiduría”), se la reverencia como la “madre de todos los buddhas”, a pesar del hecho de que se la suele representar como una bella doncella de dieciséis años.

Sin embargo, como Avalokiteśvara, Tárā es más conocida por sus poderes salvíficos, gracias a los cuales aparece en el mismo instante en el que sus fieles recitan su mantra: *oṃ tāre tuttāre ture svāhā*. Tárā es especialmente célebre por su capacidad de salvar a aquellos que la llaman ante ocho tipos de peligro: leones, elefantes, incendios, serpientes, bandidos, la cárcel, agua y demonios. En este sentido son numerosas las historias que cuentan sus intervenciones milagrosas. Tārā puede manifestarse con una apariencia apacible o iracunda, según las circunstancias, dado que sus poderes van más allá del dominio sobre estos peligros mundanos y se extienden hasta los cielos y los infiernos.

A menudo se la representa como una de las dos bodhisattvas femeninas que flanquean a Avalokiteśvara: Tārā, la personificación de su compasión, y Bhṛkūtī, la personificación de su sabiduría. Sin embargo, Tārā es objeto de devoción por sí misma, por lo que es la figura principal de numerosas historias, plegarias y rituales tántricos. Al igual que Avalokiteśvara, Tárā ha desempeñado una función crucial en la historia del Tíbet, tanto en su aspecto divino como humano. En el s. VII tomó forma humana como la princesa china que se casó con el rey Songtsen Gampo (Srong btsan sgam po), el primer rey budhista del Tíbet, y trajo consigo la estatua de Buddha que llegaría a ser la más venerada del país. Un siglo después se manifestó como Yeshe Tsogyel (Ye shes mtsho rgyal), esposa del rey Trisong Detsen (Khri srong lde btsan) y consorte del maestro tántrico indio Padmasambhava. Además de convertirse ella misma en una gran maestra tántrica, hizo de escriba de los textos que Padmasambhava le dictó y que luego ocultó por todo el Tíbet, para que siglos después fueran descubiertos. Tārā también fue la divinidad protectora de Atiśa, manifestándosele en distintos momentos clave de su vida y aconsejándole que emprendiera su profético viaje al Tíbet, a pesar de que ello comportaría que viviría menos años. Posteriormente, se dice que Tárā se manifestó como la gran practicante de la tradición del Chö (*gcod*), Machig Labtrön (Ma gcig lab sgron, 1055-1152?), que se describe en el capítulo 6. De hecho, eones atrás, cuando por primera vez hizo voto de alcanzar la buddhidad y liberar a todos los seres del sufrimiento, Tārā también hizo voto de manifestarse siempre en forma femenina.

OTROS BUDDHAS, OTROS MUNDOS

Para preservar el Dharma durante el largo período entre un buddha y el siguiente, Śākyamuni (el “sabio del clan de los Śākya”, como se suele llamar al buddha de nuestra era) pidió a varios arhats que prolongaran sus vidas y permanecieran en el mundo sin entrar en el nirvāṇa, hasta la llegada de Maitreya, el próximo buddha. No sólo les pidió que preservaran el Dharma, sino que también sirvieran de dignos receptores de la caridad de los fieles laicos. Existen distintas tradiciones sobre el número de estos arhats, algunas hablan de cuatro, otras de ocho, dieciséis o dieciocho. Esta última cifra es la que se estableció en China, donde los arhats (*lohans* en chino), objeto de especial devoción y folklore, aparecen representados extensamente en pinturas y esculturas a menudo como austeros personajes indios de piel arrugada y semblante grave. Uno de estos bodhisattvas fue el propio hijo del Buddha, Rāhula. Distintos lugares de todo el mundo budhista han sido identificados como la morada de uno u otro de estos arhats, de quienes se dice que aparecen de vez en cuando en forma de mendicantes, pasando inadvertidos para la mayoría.

Maitreya, quien actualmente es un bodhisattva, se manifestará en el mundo cuando la duración de la vida sea de nuevo de ochenta mil años. Reproducirá los actos de Gautama, con ciertas variaciones. Por ejemplo, vivirá como cabeza de familia durante ocho mil años y, tras contemplar las cuatro visiones²⁹ y renunciar al mundo, sólo practicará la ascesis durante una semana antes de alcanzar la buddheidad. En tanto que el nuevo Buddha, visitará entonces la montaña donde el gran arhat Mahākāśyapa fue sepultado, en estado de profundo samādhi, a la espera de la llegada de Maitreya. Mahākāśyapa guarda el hábito de Śākyamuni, que el buddha anterior le había confiado para que lo entregara a su sucesor. Cuando Maitreya acepte el hábito, éste sólo cubrirá dos dedos de sus manos, lo que hará que la gente hable sobre lo diminutos que debieron ser los buddhas del pasado.

Pero para aquellos que saben cómo ponerse en contacto con él, Maitreya está presente ya en la actualidad. En el s. IV, el monje indio Asaṅga era conocido como el mayor erudito de su tiempo. Tal era su erudición que, de hecho, no había nadie a quien pudiera formular sus preguntas, por lo que decidió dirigirse al buddha futuro, Maitreya. Todavía

faltaban miles de años para que Maitreya naciera como un ser humano para convertirse en el próximo buddha, pero Asaṅga sabía que Maitreya reside actualmente en Tuṣita, la tierra pura de la Felicidad, por lo que pensó que si entraba en un estado de concentración profunda, podría llegar a comunicarse con el próximo buddha. Se retiró entonces a una cueva, donde meditó durante tres años sin obtener resultado alguno. Entonces, cuando se disponía a abandonar la cueva vio que el agua que goteaba del techo de la cueva había horadado una pequeña concavidad en el suelo de roca. Inspirado por la constatación de que el esfuerzo continuado del agua blanda había perforado la dura roca, Asaṅga se decidió a reemprender la meditación. Después de otros tres años salió de la cueva sin haber conseguido tampoco comunicarse con Maitreya. Cuando se disponía a partir, vio que las delgadas y finas alas de los murciélagos que volaban hacia el exterior de la cueva por la noche y regresaban al amanecer habían alisado la superficie rugosa de la roca del techo de la cueva. De nuevo inspirado por esta visión, Asaṅga continuó meditando durante otros tres años, tras los que se dispuso de nuevo a partir, nueve años después de haber entrado en la cueva. Cuando reunía sus pocas pertenencias y se disponía a marcharse, vio a un hombre que bajaba por un camino, mientras frotaba un largo clavo metálico con un pedazo de tela. Intrigado, Asaṅga le preguntó al hombre qué estaba haciendo y éste le explicó que era sastre y que estaba fabricando una aguja. Le mostró entonces a Asaṅga una pequeña cajita que contenía varias agujas que él mismo había fabricando utilizando el mismo método. Impresionado por la dedicación del sastre, Asaṅga volvió a su cueva.

Tres años más tarde salió de nuevo, ahora habiendo dedicado doce años al vano intento de comunicarse con Maitreya. Un perro yacía a la entrada de la cueva. Estaba herido y en el muslo tenía un corte profundo plagado de gusanos. Lleno de piedad por el perro, Asaṅga pensó en limpiarle y vendarle la herida al perro, pero ello comportaría privar a los gusanos de su sustento y como monje budhista había hecho voto de no matar a ningún ser vivo. Tenía que conseguir otro alimento para los gusanos. No sabiendo qué otra cosa hacer, detuvo a un transeúnte e intercambió su cuenco de mendicante por un cuchillo con el que se cortó un trozo de carne de su propio muslo. Entonces, colocó el pedazo de carne al lado del perro y se propuso traspasar los gusanos, uno por uno, del perro al trozo de carne. Primero pensó en usar una ramita, pero ello podría dañar a los gusanos. Podría pues utilizar sus dedos pero, al ser los gusanos tan delicados, algunos ciertamente resultarían dañados en el proceso. Llegó a la conclusión

de que no tenía más remedio que traspasar los gusanos con su propia lengua. Con este pensamiento, incluso Asaṅga sintió repugnancia, por lo que cerró los ojos, sacó la lengua y agachó la cabeza hacia la herida del perro para traspasar el primer gusano. Sin embargo, para su sorpresa, su lengua tocó la fría roca del suelo de la cueva. Cuando abrió los ojos vio al bodhisattva Maitreya de pie ante él, resplandeciente en ropas de seda. Asaṅga le reconoció al instante y no pudo resistir preguntarle dónde había estado los últimos doce años. Maitreya respondió que había estado con Asaṅga todo el tiempo, tan cerca de él que, de hecho, la punta de su hábito se había manchado con las migas de la comida del mediodía de Asaṅga. Sin embargo, los obstáculos en la mente de Asaṅga le habían impedido ver a Maitreya, obstáculos que no había podido eliminar durante doce años de meditación concienzuda, pero que en cambio se habían evaporado ante el instante de compasión de Asaṅga por el perro. Asaṅga no se sintió satisfecho por esta explicación, por lo que subió al bodhisattva a uno de sus hombros y lo condujo hasta el pueblo más cercano. Allí nadie pudo ver a Maitreya y la mayoría sólo veía a Asaṅga caminar solo. Una mujer anciana vio a Asaṅga llevando un perro a hombros. Entonces, Maitreya transportó milagrosamente a Asaṅga a la tierra pura de la Felicidad, donde respondió a todas sus preguntas. Asaṅga regresó y transcribió estas enseñanzas en lo que se conocen como los “cinco libros de Maitreya”. Pero la capacidad de Asaṅga de comunicar con el próximo buddha fue del todo inusual. Muchos budhistas, especialmente en el sudeste asiático, no consideran posible alcanzar el nirvāṇa en la época actual de degeneración. Así, dirigen la generación de sus méritos a conseguir un renacimiento en un futuro lejano cuando puedan encontrarse con Maitreya ya convertido en el próximo buddha y, por lo tanto, poder beneficiarse de su Dharma.

Los orígenes de la noción de “tierra pura” (un término chino que no aparece en la literatura india) siguen siendo algo inciertos. En la cosmología budhista, existen billones de universos como el nuestro, con una estructura similar formada por un monte central rodeado de cuatro islas continentales, con reinos celestes sobre el pico de la montaña y reinos infernales situados debajo de la superficie. Estos mundos (y las distintas regiones de cada mundo) se diferencian en gran medida por el grado de felicidad o sufrimiento que se encuentra en ellos. Este hecho, a su vez, depende de dos factores: el karma de sus habitantes y la consideración o no de un mundo como “afortunado”, es decir si en ese mundo ha aparecido o no un buddha durante el presente eón. En ese tiempo y lugar afortunados, el mundo se convierte en un “campo búddhico”,

un lugar donde un buddha puede actuar. El propósito del buddha es purificar el mundo, tanto con la enseñanza del Dharma como con la realización de actos milagrosos. Los distintos mundos existentes poseen distintos grados de pureza. Así, por ejemplo, los más puros no poseen reinos de seres infernales, espíritus o animales. De hecho, ni siquiera poseen un monte central, del mismo modo que en la sociedad agrícola de la antigua India, la ausencia de accidentes topográficos en el paisaje se consideraba un signo de fortuna y pureza.

¿Cuán puro es nuestro mundo y cuál es la capacidad de nuestro buddha, Śākyamuni, de purificarlo? Esta pregunta se plantea en la escena inicial del *Vimalakīrti Sūtra*. Después de que el Buddha desvele las maravillas de los campos búddhicos a sus oyentes, alguien pregunta por qué los campos de los otros buddhas son tan espléndidos, repletos de flores de loto adornadas con joyas, mientras que el campo del Buddha Śākyamuni, es decir nuestro propio mundo, es tan común, incluso empobrecido, lleno de polvo y miseria, y (lo que parece ser lo peor de todo) con una topografía irregular. Como respuesta, el Buddha se limita a tocar la tierra con la punta del dedo gordo del pie y el mundo se transforma milagrosamente en un paraíso lleno de joyas. Entonces, el Buddha explica que lo que acaba de revelar es la naturaleza verdadera de su tierra, pero que utiliza sus poderes mágicos para que parezca miserable y, de este modo, sus discípulos desarrollen un sentimiento de renuncia y practiquen el camino. Decir que la temporalidad y el sufrimiento, elementos tan fundamentales en la doctrina básica del budhismo y que se describen como las razones por las que el saṃsāra debe ser abandonado, son meros ejemplos de los poderes del Buddha, de sus métodos hábiles para conducir a los demás al despertar, es por lo menos una afirmación asombrosa.

En los sūtras del Mahāyāna se describen numerosos campos búddhicos, unas veces de pasada y otras veces en detalle. Sin embargo, no hay una tierra pura más célebre que la Tierra de la Felicidad. El *Sūtra de la Tierra de la Felicidad*³⁰ comienza con una observación de Ānanda, quien señala que ese día el Buddha parece especialmente sereno y le pregunta a éste el motivo de ello. El Buddha responde que estaba recordando los tiempos del Buddha Lokeśvararāja, muchos millones de eones atrás, y cuenta, a continuación, una historia en forma de flashback.

Entre los oyentes de este buddha había un monje llamado Dharmākara, quien un día se acercó a Lokeśvararāja y le anunció su aspiración de llegar a ser un buddha. Dharmākara le pidió, entonces, al Buddha que describiese todas las cualidades de una tierra pura.

Lokeśvararāja accedió, lleno de compasión, y le ofreció un discurso que duró un millón de años, en el que le describió cada una de las cualidades de las tierras de ochocientos mil millones de trillones de buddhas. Después de escuchar con atención, Dharmākara se retiró a meditar durante cinco eones. En su meditación, intentó concentrar todas las cualidades maravillosas de los millones de tierras puras que el Buddha le había descrito en una sola tierra pura, esto es una tierra pura que sería la quintaesencia de todas las tierras puras. Cuando terminó su meditación, fue ante Lokeśvararāja para describirle esta tierra pura imaginaria. Pero no sólo le describió esta tierra, también le prometió hacer realidad la tierra pura que había visualizado con tanta precisión y, de este modo, crear un lugar donde los seres afortunados pudieran nacer. De este modo, hizo voto de seguir él mismo el largo camino del bodhisattva y convertirse en el buddha de este nuevo campo búddhico. Describió la tierra que él iba a crear de un modo particular, a partir de una serie de promesas, afirmando que si una u otra maravilla no se encontraba en su tierra pura, entonces él no llegaría a ser un buddha. Así, por ejemplo, dijo: «Si en mi tierra pura hay animales, espíritus o seres infernales, entonces que yo no llegue a ser un buddha». Realizó cuarenta y ocho de estas promesas, entre las que se encontraban que todos los seres de la tierra pura serían de color de oro; que los seres de la tierra pura no tendrían la noción de la propiedad privada; que ningún bodhisattva tendría que lavar, secar o coser sus propias vestimentas; que en su tierra pura los bodhisattvas podrían escuchar el Dharma de todas las formas y en todos los momentos que lo desearan; que cualquier mujer que escuchara su nombre, generara la intención de despertar en su mente y sintiera repugnancia por el cuerpo femenino, no renacería más como mujer. Dos de los votos han sido objeto de especial atención. En el decimotercero voto (el decimoséptimo en la versión china y japonesa), Dharmākara promete que, cuando sea un buddha, aparecerá en el momento de la muerte de cualquier persona que genere la aspiración de despertar, escuche su nombre y lo recuerde con devoción. En el voto decimonoveno (el decimotercero en la versión china y japonesa), promete que cualquier persona que escuche su nombre, desee renacer en su tierra pura y dedique sus méritos a este fin, renacerá allí, siempre y cuando haya tomado esta determinación al menos en diez ocasiones a lo largo de su vida. Sólo aquellos que han cometido uno de los cinco actos de castigo inmediato - (matar al propio padre, matar a la propia madre, matar a un arhat, dañar a un buddha y causar división en el saṅgha) quedan excluidos.

La escena regresa entonces al presente y Ānanda le pregunta al Buddha si Dharmakāra logró su propósito, si, en efecto, recorrió el largo camino del bodhisattva hasta llegar a ser un buddha. El Buddha le responde que sí que lo consiguió y que llegó a ser el Buddha Amitābha, el buddha de la Luz Infinita. La tierra pura que creó se llama Sukhāvatī, la Tierra de la Felicidad, y puesto que Dharmakāra se convirtió en un buddha, todas las cosas que prometió crear en su tierra pura existen ahora. Entonces, el Buddha se dispone a describir Sukhāvatī con todo detalle. Su superficie se encuentra tapizada de flores de loto hechas de siete sustancias preciosas, algunas de las cuales alcanzan las diez leguas de diámetro. Cada flor de loto emite millones de rayos de luz y de cada rayo de luz emergen millones de buddhas que viajan a sistemas planetarios de todas las direcciones para enseñar el dharma. La tierra pura es llana, como la palma de una mano, sin montes ni océanos. Tiene grandes ríos, la profundidad de los cuales aumenta y decrece según uno desee, cubriendo desde los hombros hasta los tobillos, del mismo modo que su temperatura varía según la propia voluntad. El sonido de un río adopta la forma de cualquier palabra auspiciosa que uno desee escuchar, como *buddha*, *vacuidad*, *cesación* o *gran compasión*. Las palabras *obstáculo*, *desgracia* y *dolor* nunca se oyen, ni se utilizan los términos *día* y *noche*, excepto como metáforas. Los seres de la tierra pura no necesitan alimentarse; cuando tienen hambre simplemente visualizan cualquier comida que deseen y su hambre se ve satisfecha sin necesidad de comer. Además, residen en palacios de piedras preciosas diseñados por ellos mismos. Pero incluso en la tierra pura existe una jerarquía: algunos de sus habitantes están sentados con las piernas cruzadas sobre flores de loto, mientras que otros se encuentran encerrados en el cáliz de la flor. Sin embargo, éstos últimos no se sienten atrapados, puesto que el cáliz de la flor de loto es bastante grande y en él cuentan con un palacio similar al que habitan los dioses. Aquellos que dedican su mérito a renacer en la tierra pura pero que todavía albergan dudas, renacen en el interior de flores de loto donde deben permanecer durante quinientos años, gozando de visiones de la tierra pura pero privados de la oportunidad de escuchar el Dharma. En cambio, aquellos que están libres de dudas renacen inmediatamente en flores de loto abiertas y tienen acceso ilimitado al Dharma.

La estructura del *Sūtra de la Tierra de la Felicidad* le confiere su fuerza narrativa. Lo que empieza como una historia sobre un bodhisattva de un tiempo remoto y un universo lejano, termina con la descripción de una tierra pura que se encuentra al alcance de todos aquellos que se lo propongan aquí y ahora. Además, el hecho de que Dharmākara

describa su tierra pura a partir de una serie de votos en los que afirma que «si esto no existe en mi tierra pura, entonces que yo no alcance la buddheidad», significa que todo cuanto prometió crear allí es ahora una realidad, puesto que finalmente sí que alcanzó la buddheidad. La dedicación de las raíces de la virtud y el cultivo de la aspiración al despertar son prácticas típicas del Mahāyāna. Pero en el sūtra se revela que estas prácticas pueden dirigirse a un objetivo mucho más inmediato que la lejana buddheidad, que uno puede renacer en una tierra pura en la próxima vida gracias al poder del voto de Dharmākara. Conseguir este renacimiento terminaría siendo un objetivo común en la práctica budhista, tanto de monjes como laicos, a lo largo de Asia Oriental (ver el capítulo 6).

Existen también otros buddhas de los que ni se ha predicho su manifestación en este mundo ni tampoco presiden ninguna tierra pura célebre. Uno de estos buddhas, de gran importancia en el buddhismo tántrico (del que se tratará en el capítulo 6), es Vajrasattva, el “héroe adamantino”. Aunque suele decirse que los buddhas no lavan los actos negativos con agua, Vajrasattva parece hacer precisamente esto. La visualización de Vajrasattva es una forma importante de purificación, considerada como un prerrequisito para realizar meditación tántrica más avanzada en el Tíbet. Uno comienza la meditación de Vajrasattva sentándose en la postura meditativa y visualizando encima de la cabeza una flor de loto con cien mil pétalos. El tallo de la flor, de hecho, emerge del interior de la coronilla, desde una profundidad del ancho de cuatro dedos. Encima de la flor, se encuentran un disco solar y un disco lunar, sobre los que está sentado el buddha Vajrasattva. De color blanco brillante, tiene el aspecto de un joven príncipe y lleva una corona. Lleva distintas joyas, como un collar, brazaletes y pendientes, y viste ropas hechas con las sedas más refinadas. Sostiene un vajra con su mano derecha y una campanilla con la izquierda.³¹ Está sentado en unión sexual con su consorte, la hermosa Vajratopa, vestida con similares adornos. Están uno frente al otro, abrazados en cópula y Vajrasattva cruza sus brazos, sosteniendo el vajra y la campanilla, por detrás de la espalda de ella. En el espacio entre sus corazones flota un disco lunar, alrededor de cuyo borde están escritas las letras del mantra³² de las cien sílabas de Vajrasattva. A diferencia de muchos mantras que parecen carecer de significado semántico, el mantra de Vajrasattva puede traducirse. Dice así: «Om Vajrasattva, mantén tu compromiso. Vajrasattva, reside en mí. Hazme firme. Satisfazme. Hazme compasivo. Concédeme todos los poderes. Haz que mi mente sea virtuosa en todas las acciones. Hūṃ ha ha ha ha

hoh. Que todos los bienaventurados tathāgatas no me abandonen y me hagan indivisible. Gran ser del compromiso. Āh hūm».

Mientras visualiza a Vajrasattva y su consorte, el meditador empieza a recitar el mantra en voz baja, imaginando que, a medida que recita cada sílaba, las letras comienzan a disolverse lentamente, produciendo alcanfor. El líquido gotea desde el disco lunar, pasa por el lugar donde las deidades están unidas y sigue bajando por el tallo de la flor de loto hasta la coronilla del meditador. Entonces, el líquido empieza a llenar el cuerpo desde arriba, al mismo tiempo que todas las impurezas kármicas acumuladas a lo largo de incontables vidas empiezan a ser expulsadas por el ano y las plantas de los pies. En este momento, mientras se recita el mantra y se imagina el alcanfor puro que entra por arriba, el meditador imagina que la tierra se abre bajo él hasta una profundidad de diez pisos. En el fondo de este enorme foso se encuentran todos los seres con los que se tiene una deuda kármica: aquella persona que se engañó en una vida anterior, los propios padres cuya bondad nunca fue recompensada, así como todos los animales (terneros, pollos, cerdos, ovejas,...) cuya carne se ha consumido a lo largo de numerosas vidas como carnívoro. La variada multitud está debajo, mirando hacia arriba con la boca abierta, esperando ser alimentados. A medida que el torrente de suciedad líquida y sólida que emerge de las propias partes bajas desciende hacia ellos, se transforma mágicamente en todo cuanto desean (oro para unos, comida para otros) y, así, cada uno se ve satisfecho y su deuda pagada.

Ahora, el cuerpo del meditador está lleno de alcanfor y todas sus impurezas han sido disueltas. En este momento, Vajrasattva, su consorte y la flor de loto de cien mil pétalos desaparecen y el meditador se transforma en el propio Vajrasattva. Entonces, en el centro de su pecho visualiza un disco lunar, alrededor de cuyo borde se encuentran las letras del mantra *oṃ vajrasattva hūm*. A medida que se recita el mantra en voz baja, del cuerpo de Vajrasattva empiezan a emanar rayos de luz en todas direcciones, que llegan hasta los límites del espacio y alcanzan el cuerpo de todos los seres del universo. Cada vez que un rayo toca un ser, éste se transforma en Vajrasattva y empieza a recitar el mantra, hasta que todos los seres del universo son el buddha Vajrasattva y todos los sonidos son el sonido de su mantra.

Ahora, todo el universo empieza a disolverse en luz, empezando por sus confines exteriores y avanzando lentamente hacia su centro, hasta que sólo queda el meditador en forma de Vajrasattva. Entonces, su cuerpo también empieza a disolverse en luz hasta que

lo único que queda es el disco lunar y las letras del mantra. A continuación, el disco lunar se disuelve y la sílaba *om* se disuelve en la palabra *vajra*, *vajra* se disuelve en *sattva* y *sattva* se disuelve en *hūm*. Entonces, la sílaba *hūm* empieza a disolverse por abajo hasta que lo único que queda es un punto llameante, que a su vez se disuelve en luz, quedando sólo vacuidad.

Como hemos visto, en la tradición antigua se consideraba al Buddha como un héroe poco común, que sólo existía una vez en cada era y que decidía cruzar el largo camino del bodhisattva, para lo que hacen falta varios eones, con el fin de hallar la verdad y enseñarla al mundo en un período de la historia en el que esta verdad ha sido olvidada. En el Mahāyāna, la buddheidad se convirtió en un objetivo universal, puesto que, según algunas formulaciones, todos los seres recorrerán el largo camino a la buddheidad. Aquí, en la meditación de Vajrasattva, considerada como una práctica preliminar, el objetivo se convierte en el camino. Es decir que para iniciar el camino a la buddheidad, uno se imagina que es un buddha ahora, que emana rayos de luz de un mantra en su corazón, que transforman mágicamente todos los seres del universo en buddhas.

IMÁGENES DEL BUDDHA

Resulta difícil exagerar la importancia de las imágenes en el buddhismo. Durante los primeros siglos de su introducción en China, el buddhismo era conocido como “la religión de las imágenes”. En sociedades en las que sólo una diminuta parte de la población sabía leer, otras formas de comunicación jugaban un papel mucho más importante que los textos que, tan a menudo, han sido el centro de atención de nuestra comprensión del buddhismo. La predicación del Buddha a sus monjes de ir a hacer “el bien de hombres y dioses”, que sin duda jugó un papel muy importante en la propagación del Dharma, tomó la forma de palabras que desaparecían en el aire al ser pronunciadas. La barra de incienso en una ceremonia se convertía en humo y las flores dadas en una ofrenda se marchitaban. Las historias que cautivaban las mentes e imaginaciones de tantos se volvían recuerdos. Los rituales ejecutados tanto para propósitos personales como universales, mundanos o sublimes, se realizaron antes de que pudieran conservarse en filmaciones, así como la entonación del canto, la sutileza de un gesto a menudo imposible de reproducir a partir de un manual. Lo que permanece son aquellas cosas que poseen un peso material suficiente que les permita perdurar en el tiempo, el peso de la tinta sobre el papel, el peso de la laca sobre la madera.

No hay evidencias históricas de que existieran imágenes del Buddha hasta varios siglos después de su muerte. Sin embargo, existen múltiples imágenes cuya sacralidad deriva de la creencia de que el Buddha posó para ellas. La más famosa de ellas es la imagen que se hizo para el rey Udayana, soberano del reino de Vatsa y mecenas del Buddha. La madre del Buddha, la reina Māyā, había muerto poco después de su nacimiento y, por lo tanto, no había podido beneficiarse del despertar de su hijo. De este modo, el Buddha viajó mágicamente al lugar donde había renacido su madre, el Cielo de los Treinta y Tres en la cima del monte Meru, y durante el período de retiro de la estación lluviosa de verano enseñó el Dharma a su madre y los dioses allí reunidos. Durante tres meses, el Buddha les enseñó el Abhidharma y cada día regresaba a la Tierra brevemente para pedir limosna, deteniéndose también para ofrecer a Śāriputra un resumen de lo que había estado enseñando a los dioses, que a continuación éste transmitía al Saṅgha. De este modo, Śāriputra es conocido por ser el maestro del

Abhidharma. El rey Udayana quedó deshecho cuando supo que no podría contemplar al Buddha durante tanto tiempo y fue a ver a Maudgalyāyana, el arhat que sobrepasaba a todos los demás en cuanto a poderes sobrenaturales. Le pidió que transportara mágicamente un trozo de madera de sándalo y treinta y dos artistas al Cielo de los Treinta y Tres, para que juntos tallasen una estatua del Buddha, en la que cada artista sería responsable de representar una de las treinta y dos señales de un superhombre que ornaban el cuerpo del Buddha. Cuando terminaron su trabajo, la estatua de sándalo fue llevada de vuelta a la Tierra. Al finalizar el retiro de la estación lluviosa, el Buddha descendió del cielo y, al llegar, la estatua se levantó a recibirle (por lo que se trata de una estatua del Buddha de pie). El Buddha bendijo la imagen y predijo que jugaría un papel importante en la propagación del Dharma.

Como podemos suponer, posteriormente varias estatuas del Buddha fueron identificadas como la imagen encargada por Udayana. Según una versión, la imagen fue llevada a China en el s. I. Sin embargo, el célebre erudito y peregrino Xuanzang (596-664) relató haber visto la misma imagen en su visita a la India seis siglos después. En el s. X, el peregrino japonés Chōnen (938-1016) viajó a China y realizó una copia de la imagen de Udayana, que se llevó a Japón. Según una historia, durante el viaje de regreso, la imagen original se intercambiò mágicamente por la copia, por lo que la imagen que Chōnen llevó a Japón era la imagen hecha para el rey Udayana y, desde entonces, como tal ha sido venerada en el templo de Seiryōji en Kyōto. En 1954 se abrió una placa que había en la parte de atrás de la imagen y se encontró un conjunto de órganos hechos de seda, junto con monedas, cristales, escrituras y documentos históricos relacionados con la historia de la estatua.

Una imagen budhista, tanto si está pintada como si está esculpida, no se considera terminada hasta que se vivifica en una ceremonia de consagración. En el caso de una escultura tibetana, su interior debe llenarse con rollos de mantras dispuestos alrededor de un eje de madera llamado el “palo de la vida”, que va de la coronilla a la base de la imagen. A menudo también se añade incienso o tierra de un lugar sagrado, antes que la base de la estatua sea precintada y marcada con el signo de un doble vajra cruzado. Las pinturas, por su parte, se marcan con mantras en el dorso de la tela, a menudo las sílabas *om āḥ hūm* alineadas con el entrecejo, la garganta y el plexo solar de la figura del anverso. A continuación se lleva a cabo una ceremonia de consagración, unas veces breve, otras veces bastante elaborada, con el fin de que la divinidad representada en la

imagen (la mayoría de las veces, un buddha) entre en la imagen y la vivifique. Según el Mahāyāna, un buddha se encuentra en lo que se conoce como el nirvāṇa no establecido, porque no se establece ni en la vorágine del saṃsāra ni en la soledad del nirvāṇa de los arhats. El rito de consagración hace que el buddha en cuestión pase de estar en el nirvāṇa no establecido a establecerse en la imagen física. La imagen debe transformarse en un buddha para que pase a considerarse un lugar de generación de méritos. En la ceremonia, la imagen todavía sin consagrar se disuelve (en la visualización de la persona que ejecuta la consagración) en la vacuidad (que es su verdadera naturaleza) y luego se hace reaparecer como la divinidad misma, a menudo mediante un espejo, que refleja la naturaleza última de la divinidad en la imagen convencional de la imagen.

Un elemento habitual de la ceremonia es la recitación del verso: «Igual que todos los buddha entraron en el seno de la reina Māyā desde [sus] moradas en el cielo de Tuṣita, del mismo modo puedas tú entrar en esta imagen reflejada». En las ceremonias de consagración en el norte de Tailandia, los monjes recitan la biografía del Buddha a la imagen del Buddha que se consagra, poniendo especial énfasis en su camino hacia el despertar, su obtención del despertar y los estados extraordinarios de conocimiento que alcanzó. Así pues, la imagen consagrada del Buddha no es un símbolo del Buddha sino que, de hecho, es el mismo Buddha, por lo que existen numerosas historias de imágenes que se dirigen a sus adeptos. El cuerpo aparicional del Buddha incluye no sólo la forma del Buddha que se manifiesta en la Tierra una vez cada era con la apariencia de un monje, ornado con las treinta y dos señales mayores y ochenta señales menores de un superhombre, sino que el Buddha también puede manifestarse con la apariencia de seres comunes, así como, por lo visto, de objetos inanimados. De hecho, los testimonios epigráficos indican que los monasterios indios contaban como un componente habitual en su diseño, al menos a partir del s. IV o V, con una habitación llamada la “cámara perfumada”, que albergaba una imagen del Buddha. Esta cámara se consideraba como la residencia actual del Buddha y contaba con un número determinado de monjes asignados a ella.

La sustancia con la que se elabora una imagen suele poseer grandes poderes. Una historia vietnamita nos habla de una devota chica que trabajaba como cocinera en un monasterio y que fue fecundada por un monje mientras dormía. Abandonó el monasterio por deshonra y dio a luz a una niña, que dejó al cuidado del monje. Esa noche, el monje salió del monasterio y dejó al bebé en el hoyo de un hibisco, tras lo cual prometió que

tanto el árbol como la niña alcanzarían la buddheidad. Cincuenta años después, el árbol, que ahora se había hecho alto, cayó al río y flotó hasta el monasterio, donde trescientos hombres fueron incapaces de arrastrarlo hasta tierra. Sin embargo, la madre de la niña lo sacó del río con una sola mano. De la madera del árbol se tallaron cuatro imágenes de buddhas, que se instalaron en el monasterio. Se las llamó Nube del Dharma, Lluvia del Dharma, Trueno del Dharma y Rayo del Dharma, respectivamente, y eran célebres por responder a las plegarias de los fieles.

Existen innumerables historias acerca de los orígenes y los poderes de imágenes concretas de buddhas y bodhisattvas. En Myanmar, la estatua más famosa de un buddha se conoce como Mahāmuni, el gran sabio. Según el mito de su creación, el Buddha y quinientos arhats fueron de la India al monte Selagiri, en Myanmar, en respuesta al deseo del rey de rendir homenaje al Buddha. Así pues, el Buddha fue invitado a la capital, donde enseñó el Dharma durante siete días. Al partir, el rey pidió que se le hiciese un retrato al Buddha. Entonces, un escultor prodigioso pasó siete días moldeando una estatua que era el duplicado exacto de la forma del Buddha. El Buddha sopló sobre la imagen para vivificarla, momento en el que ambos fueron indistinguibles para aquellos que los contemplaban. El Buddha predijo que aunque él entraría en el nirvāṇa a la edad de ochenta años, la estatua perviviría durante cinco mil años. La estatua, de tres metros y medio de altura, sigue siendo hoy objeto de veneración, después de haber sobrevivido a incendios y capturas por parte de reyes rivales. En una minuciosa ceremonia, un monje lava su rostro cada mañana al amanecer. Sólo el hecho de presenciar la ceremonia se considera una fuente de gran mérito.

Pero las imágenes no se limitaban a personajes lejanos, como el Buddha. En China son frecuentes los relatos sobre monjes ilustres que permanecían sentados en posición de meditación después de morir y cuyos cuerpos no se descomponían, sino que emanaban una fragancia maravillosa. Los cuerpos de algunos de estos monjes terminaron siendo momificados y se convirtieron en objetos de veneración, que se instalaban en lugares de honor de los templos. En algunos casos, las momias fueron sometidas a un proceso mayor de conservación mediante su laqueado, lo que las convertía en verdaderas estatuas vivientes. A menudo, estas estatuas se pintaban de oro, sus prolongaban sus lóbulos y se les ponía un punto en el entrecejo. Piel dorada, largos lóbulos y un círculo de vello en el entrecejo son tres de las treinta y dos señales de un buddha. Un especialista ha especulado con la posibilidad que el arte de la estatuaria laqueada en China pueda

derivar de este proceso de conservación de las momias. Incluso cuando el cuerpo de un maestro no se conservaba y era incinerado, era frecuente hacerle una estatua y depositar en ella las reliquias resultantes de su cremación.

Son numerosos los textos budhistas que ensalzan las virtudes de elaborar imágenes del Buddha. Uno de los primeros textos traducidos al chino, el *Libro sobre la elaboración de imágenes del Buddha* (*Zuo fo xingxiang jing*), promete que: «Aquel que elabore una imagen del Buddha, sin duda alguna, renacerá en una familia acaudalada, con incalculable dinero y joyas preciosas. Siempre será querido por sus padres, hermanos y parientes. Ésta es la fortuna que obtiene aquel que elabora una imagen del Buddha». Más adelante, el texto explica que aquel que ve una imagen del Buddha y busca refugio piadosamente en el stūpa del Buddha o en sus reliquias no renacerá como un ser infernal, un espíritu o un animal durante cien eones.

En algunas ocasiones, sin embargo, las imágenes ofrecen una ayuda más inmediata. Un matrimonio de ancianos en Japón era tan pobre que no tenían juncos con que cubrir su tejado. La mujer le dio a su esposo un trozo de tela que había tejido y le dijo que fuese al mercado a venderlo. Pero nadie quiso comprarlo y se volvió para casa cuando empezó a nevar. Era Nochevieja. Entonces se encontró con un tejedor de sombreros de paja que tampoco había conseguido vender nada y el anciano intercambió el trozo de tela por cinco sombreros de paja. De camino a casa, pasó por delante de seis estatuas del bodhisattva Jizō, que se encontraban cubiertas por la nieve. Les quitó la nieve y les puso un sombrero de paja a las cinco primeras estatuas. Puesto que sólo tenía cinco sombreros, se quitó su propio sombrero y se lo puso a la sexta estatua. Regresó a casa y, sin nada que comer, él y su mujer se fueron a dormir. Durante la noche les despertó el ruido de gente que arrastraba algo montaña arriba por el sendero que conducía a su casa. Cuando abrieron la puerta se encontraron con un fardo con suficiente comida y dinero para mantenerles durante muchos días. A lo lejos pudieron distinguir la silueta de seis pequeñas figuras caminando en fila montaña abajo.

LA NATURALEZA BÚDDHICA

La palabra *tathāgatagarbha* ha sido traducida de muchas formas distintas. *Tathāgata* es un epíteto del Buddha, que significa “el que ha venido de este modo” o “el que ha ido de este modo.”³³ *Garbha* posee una gran variedad de significados en sánscrito, que incluyen el de “elemento”, “cámara interior” (y, por extensión, “cámara del tesoro”), “cáscara” o “cáliz de una flor”. En chino se tradujo como *zang*, que significa “depósito.”³⁴ Se refiere al potencial de alcanzar la buddheidad que (sólo según ciertos pensadores del Mahāyāna) reside de forma natural y eterna en todos los seres.

Esta naturaleza búddhica se proclama en varios sūtras del Mahāyāna empleando símiles de algo muy valioso que se encuentra oculto a la vista y, por lo tanto, permanece inadvertido hasta que su presencia es revelada por una persona capaz de verlo. De este modo, el *tathāgatagarbha* es como miel pura en una cueva, completamente cubierta de abejas que impiden que pueda verse. Del mismo modo, la naturaleza búddhica pura se encuentra cubierta por las aflicciones del deseo, el odio y la ignorancia, aunque puede ser vista por el Buddha, quien expone el Dharma y revela la presencia del *tathāgatagarbha* para que los seres puedan destruir las aflicciones y hacer manifiesta su naturaleza búddhica. El *tathāgatagarbha* es como el grano del trigo, que está cubierto por una cáscara tan gruesa que una persona ignorante lo desearía, mientras que cuando se limpia es un alimento digno de los reyes. El *tathāgatagarbha* es como un trozo de oro que hubiese permanecido en el fondo de una cloaca durante muchos años. Como el oro no se corroe, cuando se recuperara y se limpiara sería de gran valor. El *tathāgatagarbha* es como un tesoro oculto bajo la casa de una familia pobre. El tesoro no habla, por lo que no puede avisar de su presencia, pero cuando se descubre la pobreza desaparece. Del mismo modo, la naturaleza búddhica permanece silenciosa en el cuerpo de todos los seres, intacta por sus aflicciones, mientras éstos renacen una y otra vez en el *samsāra*. Los Buddha se manifiestan en el mundo para hacer saber a todos los seres de la presencia interior de este gran tesoro en sus cuerpos. El *tathāgatagarbha* también es como la semilla de un mango, no se pudre y puede plantarse en la tierra y crecer hasta convertirse en un gran árbol.

En una alegoría sobre el tathāgatagarbha, un hombre tenía una estatua de oro de gran valor que necesitaba transportar en un largo viaje. Temeroso de que le robaran en el camino, envolvió la estatua con viejos harapos para que no pudiese distinguirse. Durante el viaje, el hombre murió y la estatua quedó abandonada en un campo abierto, donde fue pateada y pisoteada por otros viajeros hasta que terminó completamente mugrienta. Una persona con una visión sobrenatural pudo ver a través de los harapos, desenvolvió la estatua y le rindió culto. En otra alegoría, un maestro artesano fundió una estatua de oro en un molde de barro y luego enterró el molde con la estatua en su interior cabeza abajo para que la estatua se enfriara. Cuando la desenterró, parecía una pieza de cerámica sucia y chamuscada. Entonces quitó el molde y surgió una estatua de oro puro. Del mismo modo, el Buddha enseña a los seres a utilizar la sabiduría para romper el molde de las aflicciones y desvelar su naturaleza búddhica.

Con el desarrollo de las escuelas filosóficas del Mahāyāna, la doctrina del tathāgatagarbha, una naturaleza búddhica pura y eternamente presente en todos los seres vivos, fue objeto de exégesis y controversia. Así, por ejemplo, algunos eruditos del Yogācāra argumentaron que el tathāgatagarbha no era una cualidad universal. Sostenían que todas las semillas de las experiencias futuras residen en algo llamado la consciencia fundamental. Allí existía una semilla que determinaba el destino último de la persona, un gen del despertar, por así decir. De hecho, habría cuatro tipos de estas semillas. Algunos seres tendrían la semilla del śrāvaka y acabarían entrando en el Hīnayāna, seguirían el camino del śrāvaka y llegarían a ser un arhat que entraría en el nirvāṇa sin residuo. Otros tendrían la semilla del pratyekabuddha y entrarían en el Hīnayāna, seguirían el camino del pratyekabuddha y llegarían a ser un arhat que entraría en el nirvāṇa sin residuo. Todavía otros poseerían la semilla del bodhisattva, por lo que entrarían en el Mahāyāna y seguirían el camino del bodhisattva hasta la buddheidad. Finalmente, habría quienes tendrían una semilla indeterminada y, según las enseñanzas que encontraran a lo largo de sus nacimientos, entrarían en el Hīnayāna o en el Mahāyāna. Pero el punto más controvertido que sostuvieron estos mismos exegetas era que también sostenían que había ciertos seres que no tenían la semilla del despertar. Se les llamó *icchantikas*, seres de gran deseo, y se les consideraba constitutivamente condenados a vagar para siempre en el saṃsāra. En el s. V, en China, la cuestión de si estos seres tan ignorantes también poseían naturaleza búddhica se convirtió en objeto de gran controversia, hasta que llegó a China una nueva edición del *Sūtra del Mahānirvāṇa*. Este sūtra, considerado como el

registro de las últimas palabras del Buddha, declaraba que incluso los icchantikas tenían naturaleza búddhica.

Existe todavía otra controversia que deriva del hecho que el tathāgatagarbha se describe a menudo de tal modo que parece afirmar la existencia de algo individual, algo que el buddhismo supuestamente niega. Esto se hace patente en el *Sūtra del rugido del león de la reina Śrīmālā*,³⁵ donde se enumera la lista de los cuatro puntos de vista invertidos. Los seres ignorantes ven los fenómenos condicionados dotados de permanencia, placer, individualidad y pureza, cuando en realidad son temporales, insatisfactorios, carentes de individualidad e impuros. El sūtra parte de esta cuestión tradicional y llega a afirmar que, cuando se trata del tathāgatagarbha, estos cuatro puntos de vista correctos de la temporalidad, la insatisfacción, la ausencia de individualidad y la impureza están ellos mismos invertidos y son erróneos. Deben invertirse de nuevo para convertirse en las cuatro cualidades perfectas del tathāgatagarbha: la permanencia, el placer, la individualidad y la pureza. En un comentario a uno de los textos que se supone que recibió de Maitreya, Asaṅga explica que las cuatro cualidades perfectas describen el dharmakāya del Buddha. Es puro porque el Buddha se ha apartado de la impureza del saṃsāra. Está lleno de dicha porque el Buddha ha alcanzado todos los estados de dicha y no teme los sufrimientos del saṃsāra. Es permanente porque el Buddha obra compasivamente por el bien de todos los seres mientras el mundo exista. Es individual porque el Buddha se aparta de la individualidad que los no budhistas erróneamente creen que existe en los cinco agregados. Es la realidad de la ausencia de individualidad, que el Buddha ha comprendido, lo que se considera la verdadera individualidad.

Estas explicaciones resultaron insuficientes para los exegetas del Madhyamaka, quienes explicaron el tathāgatagarbha como una enseñanza provisional, es decir, algo que el Buddha enseñó para un determinado tipo de oyentes y con un propósito determinado, pero que no era una afirmación de su posición última. Para estos autores resultaba impensable que un buddha completamente despierto pudiese permanecer oculto en el corazón de cada ser vivo. La magnificencia de la buddheidad no podía ser oscurecida por las aflicciones, no importa lo gruesas que éstas fueran. Al contrario, el tathāgatagarbha, la naturaleza búddhica, era de hecho la vacuidad de la mente que, en efecto, todos los seres poseían. Sería esta vacuidad la que haría posible cualquier transformación y que terminaría convirtiéndose en la mente omnisciente, el dharmakāya de un buddha. Sabiendo que si hubiese hablado directamente de la vacuidad, muchos de

sus oyentes se habrían asustado, confundiéndola con el nihilismo, por compasión el Buddha prefirió hablar en su lugar, en términos más positivos y sustancialistas, del tathāgatagarbha.

A pesar de los múltiples problemas filosóficos que entrañaba, o quizás precisamente debido a ello, la doctrina del tathāgatagarbha resultó ser una fuente constante tanto de controversias como de inspiración. En el s. X, en el Tíbet, se afirmó que, cuando se cultiva apropiadamente el tathāgatagarbha, éste emana a través de los ojos y transforma todo cuanto se ve en un campo búddhico. En el s. VII, en China, los miembros de la escuela de los Tres Niveles creían que en la época de degeneración era inapropiado buscar refugio en un buddha en particular, puesto que los seres humanos ya no eran capaces de discernir con precisión entre el despertar y el no despertar, y mucho menos entre los buddhas. Para ellos, el Buddha comprendía a todos los seres vivos porque todos los seres poseían por igual la naturaleza búddhica. En tiempos de la dinastía de los Tang, eran conocidos por postrarse ante los perros abandonados (que en China se ven con especial repugnancia) en tanto que personificaciones plenas del despertar del Buddha. El Buddha, al parecer, se encontraba en todas partes.

LECTURAS RECOMENDADAS

- Cowell, E. B., *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, Pali Text Society, Londres, 1957.
- Gómez, Luis O., *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvatīvyūha Sūtras*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1996.
- Hurvitz, Leon, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra)*, Columbia University Press, Nueva York, 1976.
- Jayawickrama, N. A. (trad.), *The Story of Gotama Buddha: The Nidānakathā of the Jātakatṭhakathā*, Pali Text Society, Oxford, 1990.
- Lamotte, Étienne (trad.), *The Teaching of Vimalakirti (Vimalakirtinirdesa)*, Pali Text Society, Londres, 1976.
- Lopez, Jr., Donald S. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Lopez, Jr., Donald S. (ed.), *Religions of China in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Lopez, Jr., Donald S. (ed.), *Religions of Tibet in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- Narada Maha Thera, *The Buddha and His Teachings*, Lever Brothers Cultural Conservation Trust, Colombo, Sri Lanka, 1987.
- Ngyuen, Cuong Tu, *Zen in Medieval Vietnam*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997.
- Nyanaponika Thera y Hellmuth Hecker, *Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy*, Wisdom Publications, Boston, 1997.
- Patrul Rinpoche, *The Words of My Perfect Teacher*, Harper-Collins Publishers, San Francisco, 1994.
- Śāntideva, *The Bodhicaryāvatāra*, trad. de Kate Crosby y Andrew Stilton, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography and Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997.

Voice of the Buddha, The Beauty of Compassion: The Lalita- vistara Sūtra, Dharma Publishing, Berkeley, 1983.

Warren, Henry Clarke, *Buddhism in Translations*, Harvard University Press, Cambridge, 1953.

-
21. Al parecer, en la India antigua éste era el modo legendario en que se consideraba que nacían los miembros de la casta guerrera y gobernante de los *kṣatriya*, a la que pertenecía el Buddha. Hay que tener en cuenta que en el mito de creación del universo que narra el R̥g Veda (X, 90), se dice que de los brazos de Puruṣa, el primer hombre, surgieron los *kṣatriya*. Es importante destacar también que existen indicios de que, en tiempos del Buddha, esta casta fuese la casta superior de la sociedad india, por encima de la casta sacerdotal de los brahmanes, tradicionalmente considerada como la clase superior. (N. del T.)
 22. Respectivamente, Lumbinā, Bodhgayā, Sārnāth y Kusinagara. El primer giro de la rueda del Dharma hace referencia a la primera enseñanza del Buddha a sus cinco antiguos compañeros de ascesis sobre las cuatro verdades, que tuvo lugar en el parque de las gacelas en Isipatana (actual Sārnāth) y que se encuentra recogida en el *Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del Dharma (Dhammaca-kapavattanasutta)*. (N. del T.)
 23. ver **Imágenes del Buddha**. (N. del T.)
 24. La antigua capital de Sri Lanka, entre 1592 y 1815, donde se encuentra el Templo del Diente, desde donde el diente sale en procesión a lomos de un elefante cada mes de agosto en la festividad de *Perahera*. (N. del T.)
 25. En la India y el Tíbet se conocen como “campos búddhicos” (sán. *buddha kṣetra*; tib. *sangs rgyas kyi zhing*) y en China y Japón, como “tierras puras” (ch. *jintu*; jap. *jōdo*). (N. del T.)
 26. Como el *Sukhāvatīvyūha sūtra*, el *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* o el *Saddharma-puṇḍarīka sūtra*. (N. del T.)
 27. Quizás en el s. I a.n.e. (N. del T.)
 28. Ver **Las cuatro verdades** (N. del T.)
 29. La visión de la vejez, la enfermedad, la muerte y la búsqueda de su superación mediante la práctica de la meditación. (N. del T.)
 30. El *Sukhāvatīvyūha sūtra*, en sus dos versiones “corta” y “larga”. (N. del T.)
 31. El *vajra* (en sánscrito, “rayo” o “diamante”) es un pequeño cetro ritual que simboliza los medios hábiles, o la compasión, que el bodhisattva combina con su sabiduría, o conocimiento de la vacuidad, simbolizada por la campanilla (en sánscrito *ghaṇṭa*). (N. del T.)
 32. Un mantra es una invocación a una divinidad que, en el contexto del buddhismo tántrico, es una representación simbólica de un determinado aspecto de la mente. (N. del T.)

33. *Tathā* significa “así” o “de este modo” y hace referencia a la verdadera naturaleza de las cosas, aquello que las cosas son en sí mismas (*tathātā*). *Gata*, por su parte, es el participio del verbo √*gam-* que, en efecto, significa “ir” o “venir”, pero también “comprender” u “obtener”. Así pues, podemos entender el epíteto de Tathāgata como “aquel que ha comprendido la verdadera naturaleza de las cosas” y en el compuesto *tathāgatagarbha* (“la esencia búddhica”) como sinónimo de *buddha*. (N. del T.)
34. En tibetano se tradujo como *snying po* (pronúnciese *ñingpo*), que significa “esencia”, “núcleo”, “corazón” o “semilla”. (N. del T.)
35. En sánscrito, *Śrīmālā devī siṃhanāda sūtra*. (N. del T.)

3. EL DHARMA

La primera de las Tres Joyas es el Buddha, quien muestra al mundo dónde hallar un lugar de refugio para los sufrimientos del nacimiento, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte. Se considera que este refugio es el Dharma, traducido de distintas formas como “enseñanza”, “doctrina” o “ley”. Tradicionalmente, se dice que hay dos tipos de Dharma: la doctrina verbal y la doctrina consumada, es decir, las palabras de las enseñanzas del Buddha y la comprensión de estas enseñanzas mediante la práctica del camino. En este capítulo nos ocuparemos principalmente de la doctrina verbal, y será en el capítulo 6 donde trataremos la doctrina consumada.

Podríamos suponer que la doctrina verbal es más accesible que la doctrina consumada puesto que es más explícita, existe en forma física en todo tipo de textos, en numerosas lenguas. Sin embargo, debido a que estos textos se pusieron por escrito mucho tiempo después de la muerte del Buddha, la cuestión de su autoría y, por lo tanto, de su autoridad, resulta controvertida. Esto ocurre no sólo en el caso de los sūtras del Mahāyāna, más fabulosos, sino incluso en el caso de los sūtras pālis,³⁶ considerados por los budhistas Theravāda contemporáneos como el registro más fidedigno de lo que el Buddha enseñó realmente. El término “apócrifos budhistas” se ha utilizado en ocasiones para describir a los textos compuestos fuera de la India (en China o el Tíbet, por ejemplo) que se presentan a sí mismos como procedentes de la India. A veces, los sūtras del Mahāyāna compuestos en la India también han sido considerados como apócrifos. Sin embargo, en rigor, todos los sūtras budhistas, incluso los compuestos en lenguas indias, son apócrifos, puesto que no podemos identificar a ninguno de ellos con completa certidumbre como un registro de las enseñanzas del Buddha histórico. Asimismo, cuando los budhistas de una escuela, un período histórico o un área en concreto aceptan una colección de textos determinados como la palabra auténtica del Buddha, se encuentran inevitablemente con el problema de la interpretación, una cuestión que parece haber estado presente desde el momento de la muerte del Buddha.

LA PALABRA DEL BUDDHA

Cuando el Buddha estaba a punto de entrar en el nirvāṇa, le dijo a Ānanda: «Puede ser, Ānanda, que algunos de vosotros penséis, “La palabra del maestro es cosa del pasado, ya no tenemos maestro”. Pero éste, Ānanda, no es el punto de vista correcto. El Dharma y el Vinaya que os he enseñado y dado a conocer, Ānanda, deben ser vuestro maestro cuando yo me haya ido». El Buddha no designó a ningún sucesor. Además, había enseñado el Dharma a través de una amplia zona geográfica, a una gran variedad de oyentes y a lo largo de cuarenta y cinco años, sin que nada de lo que había enseñado hubiese sido puesto por escrito durante su vida. De este modo, fue inevitable que, cuando distintos grupos de discípulos se reunieron para discutir qué había enseñado el maestro, qué enseñanzas, de hecho, iban a ser el maestro en su ausencia, surgieran discrepancias sobre la autenticidad. ¿Cómo se podía determinar cuál era la palabra auténtica del Buddha?

El primer intento de reunir las enseñanzas del Buddha se dice que tuvo lugar poco después de la muerte de éste. Mahākāśyapa se inquietó al oír que un monje se había alegrado de la muerte del maestro porque ello significaba que ya no estaría sujeto a las normas de disciplina monástica y podría hacer cuanto quisiera. Temiendo que este punto de vista se extendiera y que las enseñanzas del maestro desaparecieran con él, Mahākāśyapa propuso que se convocara un concilio de arhats para reunir las palabras del Buddha. Sin embargo, con la muerte del Buddha muchos arhats decidieron entrar también en el nirvāṇa y Mahākāśyapa tuvo dificultades para convencer a quinientos arhats de permanecer en el mundo el tiempo suficiente para ayudar a compilar la palabra del Buddha. Como se invitó a Ānanda, el ayudante personal del Buddha, quien había escuchado más enseñanzas que cualquier otro, aunque él no fuese un arhat, se le dio el ultimátum de que llegara a serlo antes que comenzase el encuentro. Lo consiguió la noche anterior, justo cuando su cabeza iba a posarse sobre la almohada, por lo que alcanzó el despertar en una postura distinta a las cuatro tradicionales: sentado, de pie, caminando o acostado.

El código de disciplina monástica fue recitado por su mayor experto, Upāli, y Ānanda recitó las enseñanzas que terminarían convirtiéndose en las cinco colecciones de sūtras. Gracias a la extraordinaria capacidad de su memoria, se dice que Ānanda fue capaz de

repetir sesenta mil palabras del Buddha sin olvidar una sola sílaba, así como recitar quince mil estrofas del Buddha. Ānanda también mencionó que, poco antes de entrar en el nirvāṇa, el Buddha había dicho que después de su muerte los monjes podrían abolir las reglas menores de la disciplina monástica. Pero debido a que Ānanda no le había preguntado al Buddha a qué reglas se refería, la asamblea decidió no revisar el código monástico.

También surgió la cuestión acerca de qué debía considerarse como palabra del Buddha. Incluso las explicaciones más antiguas no sugieren que el Dharma esté limitado a lo que el Buddha dijo en persona. Algunas escuelas incluyeron tanto lo que el Buddha mismo dijo como discursos pronunciados por un discípulo suyo y validados por él como ciertos. Otra escuela sostuvo que el Dharma incluía cuanto habían declarado el Buddha, sus discípulos, sabios y dioses como Indra. Una segunda serie de criterios no consideraba a la persona sino a lo que se decía. Un monje podía afirmar haber oído las enseñanzas del Buddha en persona, de una comunidad de monjes ancianos, de un grupo de monjes especializados en una enseñanza en particular o de un solo monje igualmente especializado en una enseñanza concreta. Sin embargo, lo que el monje había oído no se aceptaba como la palabra del Buddha, aunque sostuviese haberlo oído del Buddha mismo, a menos que la comunidad monástica determinara que la enseñanza en cuestión se ajustara a los discursos del Buddha ya aceptados, así como al código de disciplina monástica. Estos criterios, de hecho, sólo aprobaban aquellas doctrinas y prácticas que ya habían sido aceptadas anteriormente. Ello parece ser el resultado de una comunidad que lamentaba la pérdida de enseñanzas ya olvidadas y, por lo tanto, buscaba descubrir y conservar todo cuanto pudiese pervivir, al mismo tiempo que recelaba de la introducción de innovaciones.

Se dice que el Buddha describió sus enseñanzas como el *dharma vinaya*, la doctrina y la disciplina, y la primera organización de las enseñanzas del Buddha reflejó esta estructura bipartita, por lo que intentaba proporcionar un cuerpo doctrinal común, así como un código de conducta común para la comunidad. Los discursos del Buddha, llamados *sūtras*, constituyeron una categoría, pero no se organizaron según su tema sino según su extensión: se estableció la *Colección de los sūtras largos*, la *Colección de los sūtras medianos*, la *Colección de los sūtras agrupados* y la *Colección de los sūtras numéricos* (esto es, *sūtras* que hablaban de elementos que se organizaban en pares, en grupos de tres, en grupos de cuatro, etc. hasta grupos de once).³⁷ La segunda categoría

principal era el Vinaya, las reglas de disciplina monástica. Contenía no sólo una lista de reglas, sino que también incluía una descripción de las circunstancias que habían llevado a su establecimiento. Más tarde, se añadió una tercera categoría de textos que se llamó el Abhidharma, relativa a la especulación y análisis escolástico de los numerosos listados de constituyentes mentales y físicos mencionados en los sūtras. Estas tres categorías de textos se conocieron como el Tripiṭaka, los Tres Cestos. Pero ésta sólo fue una de las múltiples estructuras en las que se reunieron las enseñanzas del Buddha.

La primera referencia a la puesta por escrito del Tripiṭaka y su comentario aparece en una crónica de Sri Lanka en la que se afirma que durante el reinado de Vaṭṭagāmaṇi Abhaya (29-17 a.n.e.) los monjes que recordaban el canon lo escribieron, al parecer, debido al temor de que si no podría perderse a causa de guerras, hambrunas o luchas internas entre monasterios. Los especialistas especulan con la posibilidad de que, anteriormente a este momento, las palabras del Buddha habrían sido elaboradas en forma de textos orales pensados para ser conservados de memoria, por lo que se habrían empleado técnicas como la repetición, la versificación y la organización de obras según su extensión. Todos estos métodos se utilizaban en la India desde hacia siglos para la conservación oral de los Vedas.³⁸ Al parecer, no se suponía que ningún monje tuviese la memoria prodigiosa de Ānanda, capaz de recordar todo cuanto el Buddha enseñó. Así pues, el saṅgha se organizó de cara a la labor de la conservación y, por ejemplo, existen menciones de los “recitadores de los discursos largos” y de los “recitadores de los sūtras medios.”

Este proceso de identificación y organización de la palabra del Buddha tras su muerte supuso la toma de muchas decisiones y, según los relatos tradicionales, estas decisiones fueron tomadas por los arhats, aquellos discípulos del Buddha de quienes se decía que habían destruido todas las aflicciones y que en el momento de la muerte entrarían en el nirvāṇa. Sin embargo, si seguimos los relatos tradicionales acerca de la comunidad primigenia, la autoridad de estos seres liberados pronto fue cuestionada en el segundo (o tercer) concilio por los cinco argumentos propugnados por un monje llamado Mahādeva, el primero y más importante de los cuales era la sorprendente afirmación de que los arhats padecían emisiones de semen nocturnas, debido a la tentación de diosas en sus sueños. En las reglas de la disciplina monástica, el Buddha había prohibido la masturbación pero había expresado que las poluciones nocturnas no constituían una infracción puesto que eran involuntarias. Sin embargo, se consideraba que un arhat había

alcanzado dos conocimientos: el conocimiento de haber destruido todos los deseos y el conocimiento de que los deseos no aparecerán nunca más. Así pues, la afirmación de Mahādeva suscita la cuestión de si el despertar del arhat, en concreto su trascendencia del deseo, abarca actos que son involuntarios, lo que hoy llamaríamos actos inconscientes.

Esta afirmación ha sido ampliamente interpretada por parte tanto de los exegetas antiguos como de los modernos. Algunos la consideraron simplemente como un intento de Mahādeva por mantener su posición de arhat, a pesar del hecho de que de vez en cuando él mismo habría sucumbido a la tentación durante el sueño. En aquel tiempo los seguidores del Buddha se habían dividido en escuelas o facciones, y algunos especialistas han visto en la afirmación de Mahādeva un indicador de la laxitud del grupo con el que se le asocia (llamado Mahāsāṃghika), que hacía más asequible para ellos la máxima realización. Sin embargo, también se puede ver su afirmación como un desafío a una autoridad más allá de la rivalidad entre escuelas, como un intento de humanizar y, por lo tanto, problematizar el despertar del arhat. Se dice que los Mahāsāṃghikas y sus subescuelas sostuvieron una concepción del Buddha que terminó siendo aceptada por el Mahāyāna, la de que el Buddha era trascendente y que desde su nacimiento había permanecido sin mancha, sin jamás experimentar un instante de deseo, odio o ignorancia, incluso antes de su despertar bajo el árbol del Bodhi. Al afirmar tanto la corporalidad del arhat como la trascendencia del Buddha, los Mahāsāṃghikas despojaban de hecho a los arhats del despertar en vida y, por lo tanto, de su autoridad, que restituían únicamente en la figura del Buddha. Ésta fue sólo una de las controversias de la comunidad primigenia, encargada de conservar y proteger la palabra del Buddha después de su entrada en el nirvāṇa.

El surgimiento del Mahāyāna unos cuatro siglos después de la muerte del Buddha estuvo marcado por la proliferación de nuevos sūtras (aunque se perdió el significado original de sūtra, “aforismo”, puesto que los nuevos sūtras llegaron a alcanzar cientos de páginas), cada uno de los cuales afirmaba ser la palabra del Buddha y empezaba con la misma expresión: “Así lo escuché”.³⁹ A menudo, la primera persona se decía que hacía referencia, como era el caso en las obras anteriores, a Ānanda. Pero, a menudo, ahora se refería a un bodhisattva, como Mañjuśrī o Vajrapāṇi. Y, a veces, no se especificaba la persona que había escuchado el sūtra. Decir que el que había escuchado (y por lo tanto relatado) las palabras del Buddha era Mañjuśrī o Vajrapāṇi daba a entender que los

sūtras del Mahāyāna constaban de enseñanzas secretas no pensadas para los discípulos del Buddha pertenecientes al Hīnayāna y, por lo tanto, que habían sido transmitidas deliberadamente en su ausencia. Así pues, Ānanda no pudo contar estas palabras del Buddha porque no estaba presente para oír el sūtra. Decir que fue Ānanda quien escuchó las palabras suponía un intento de inclusión, que al igual que los sūtras “primigenios” habían sido escuchados y contados por el ayudante del Buddha, lo mismo ocurría con los sūtras del Mahāyāna. Decir que Ānanda los escuchó, pero que el Buddha le autorizó para ello y que, incluso entonces, se limitó a escuchar pero sin comprender lo que posteriormente iba a relatar, suponía un intento de preservar al Mahāyāna como la más profunda de las enseñanzas, más allá de la comprensión de los discípulos del Hīnayāna, al mismo tiempo que todavía se los incluía entre los discursos oídos en presencia física del Buddha mismo. Finalmente, dejar a la persona que había escuchado el sūtra sin nombrar hacía posible que cualquiera dotado de fe pudiese oír un sūtra. Y, de hecho, varios sūtras del Mahāyāna describen técnicas para estar en presencia de buddhas de otros campos búddhicos y recibir sus enseñanzas. La cuestión de quién escuchó los sūtras del Mahāyāna inmediatamente plantea la cuestión de su autenticidad y, por lo tanto, de su autoridad. Y, como hemos visto en el Capítulo 2, su autenticidad y autoridad fueron cuestionadas por sus oponentes y defendidas por sus seguidores. Ahora bien, para ahondar en la cuestión de la autenticidad del Mahāyāna, debemos alejarnos un instante de los textos y considerar algunas teorías recientes acerca de los orígenes del Mahāyāna, que postulan la existencia de dos períodos, si bien reconocidamente indeterminados, del Mahāyāna en la India: el período de los sūtras y el período de los tratados (*śāstra*). El primero se habría originado alrededor del comienzo de la Era Común, con el surgimiento de una serie de cultos dispares centrados alrededor de textos de nueva composición y sus carismáticos transmisores. Algunos de estos textos, como el *Sūtra del Loto*, además de proclamar su capacidad única como medios de salvación, también ensalzaban la veneración de los stūpas. Otros, como la mayoría de las primeras obras del ciclo de la perfección de la sabiduría, proclamaban su superioridad respecto a los stūpas y se declaraban a sí mismos como sustitutos del cuerpo y la palabra del Buddha, siendo igualmente dignos de veneración e igualmente eficaces como objetos de devoción. Parece ser que estos primeros sūtras del Mahāyāna actuaron de forma independiente los unos de los otros, y que cada sūtra era considerado por sus seguidores como completo en

sí mismo, constituyendo su propio mundo. Y fue aquí donde se tuvo que hacer frente a la cuestión de la interpretación de un modo más explícito.

LA INTERPRETACIÓN DE LA PALABRA

La segunda fase del Mahāyāna en la India, el período de los tratados, es el período en el que parece que se formó, en lugar de una serie relativamente inconexa de cultos del libro, una institución escolástica con una identidad propia, aunque no fuera internamente unívoca, que se veía a sí misma como el Mahāyāna. Los eruditos que se describían a sí mismos como seguidores del Mahāyāna dedicaron una gran cantidad de energía en examinar lo que, por aquel entonces, ya constituía una gran colección de sūtras, para, a continuación, a través de distintos mecanismos interpretativos, intentar tejer las miríadas de doctrinas que contenían en un sistema coherente de filosofía y práctica. Para llevar a cabo este propósito, los distintos mundos independientes que se exponían en sūtras distintos fueron fragmentados a modo de receptáculos, de los que los comentaristas podían extraer citas en las que fundamentar sus sistemas. De hecho, los tratados se compusieron para que fueran básicamente antologías de sentencias de los sūtras, ordenadas según su temática. En resumen, en este segundo período los sūtras, que al parecer en un principio se recitaban y veneraban, se convirtieron además en objetos de reflexión y análisis escolástico.

Todos los exegetas budhistas, indistintamente de su vinculación con una determinada escuela o vehículo,⁴⁰ también se encontraron con el problema de la interpretación de los sūtras. Es un principio común a todas las escuelas del buddhismo que, igual que un médico no prescribe la misma medicina para curar todas las enfermedades, del mismo modo, el Buddha no enseñó lo mismo a todas las personas. Así pues, dos enseñanzas pueden ser la palabra auténtica del Buddha aún y contradecirse entre ellas. Se considera que el Buddha enseñó cosas distintas a distintas personas basándose en su conocimiento extraordinario de sus intereses, capacidades, disposiciones, inteligencia y vidas anteriores. Además, en tanto que un ser que ha despertado, el Buddha, y por lo tanto también sus enseñanzas, deben estar libres de cualquier error o contradicción. Entonces, ¿cómo se podía hacer concordar la afirmación del Buddha en un contexto de que “uno mismo es su propio protector” con sus numerosas declaraciones de que “no existe ninguna individualidad”? En ocasiones, el Buddha incluso puede parecer que sostenga algo más bien contrario con el talante de la doctrina, algo que ni siquiera puede tomarse

como una verdad provisional. Un ejemplo que suele citarse de este tipo de afirmaciones es la declaración que aparece en el *Dhammapada* de que uno se purifica al matar a sus padres, a lo que los comentaristas deben dar coherencia doctrinal explicando que con “los padres” aquí debe entenderse que se refieren a estados mentales negativos como el deseo.

Este tipo de dificultades sólo se agravaron con el Mahāyāna, donde la admonición del Buddha en su primer sermón de que hay que identificar el sufrimiento, abandonar su origen, alcanzar su cesación y seguir el camino hacia esta cesación, debía hacerse compatible de algún modo con la afirmación de que “no hay sufrimiento, ni origen, ni cesación, ni camino”. ¿Cómo quería decir que en un sūtra se pudiese leer que desde la noche de su despertar hasta la noche en la que entró en el nirvāṇa el Buddha nunca dejó de enseñar el Dharma y que en otro se pudiese leer que desde la noche de su despertar hasta la noche en la que entró en el nirvāṇa el Buddha no pronunció una sola palabra?

Para responder a este tipo de preguntas había que ser capaz de afirmar saber cuál era la intención del Buddha, cuál podía haber sido la postura final del Buddha respecto a un punto doctrinal determinado, saber qué quería decir el Buddha en realidad. Las principales escuelas de pensamiento del buddhismo en Asia describieron su postura en cuanto al punto de vista final del Buddha, pero tuvieron que hacer frente a la dificultad aún mayor de explicar aquellas afirmaciones que parecían contradecir lo que ellos consideraban como la postura final del Buddha respecto a un punto doctrinal determinado.

Una estrategia que adoptó el Theravāda fue clasificar las enseñanzas del Buddha en función de los oyentes a los que éste se dirigía y, entonces, ordenarlas en una sola progresión hacia el nirvāṇa, empezando con las enseñanzas más preliminares y terminando con las más avanzadas. Obras como las *Instrucciones sobre los cestos - (Peṭakopadesa)*⁴¹ explican que las enseñanzas del Buddha se encuentran fragmentadas debido a las distintas expresiones de su significado, por lo que proveen pautas con las que el intérprete puede restablecer su coherencia original. Para ello se exponen complejas series de categorías entrelazadas, como los tres tipos de discípulo a las que se dirigen las enseñanzas (la persona común, el aprendiz y el arhat), los tres tipos de personalidad (el ávido, el iracundo y el iluso) o los cuatro temas principales que se tratan en los sūtras (las aflicciones, la moralidad, la comprensión y el arhat). Así, por ejemplo, los sūtras que tratan las aflicciones describen los efectos de las acciones motivadas por el

deseo, el odio y la confusión, mientras que los sūtras que tratan la moralidad describen los beneficios de acciones como ser generoso (un hombre que ofreció una guirnalda de flores al Buddha renació en el cielo durante 84.000 eones). Las enseñanzas sobre las aflicciones y la moralidad se dirigen a las personas comunes. Los sūtras que tratan la comprensión se dirigen a los monjes, y en ellos se describe el camino al nirvāṇa. Los sūtras que tratan de los arhats describen a aquellos que han destruido el deseo, el odio y la ignorancia, y no necesitan acumular méritos para renacer en el cielo, puesto que en el momento de la muerte entrarán en el nirvāṇa. De este modo se exponen los cuatro tipos de sūtras en una progresión en la que los sūtras sobre la moralidad superan a los sūtras sobre las aflicciones, los sūtras sobre la comprensión superan a los sūtras sobre la moralidad y los sūtras sobre los arhats superan a los sūtras sobre la comprensión.

Otra serie de criterios, que encontramos en numerosas obras tanto de las escuelas de la “corriente predominante” (es decir, en las escuelas que no pertenecen al Mahāyāna) como del Mahāyāna, son los cuatro soportes: (1) confía en el Dharma, no en la persona; - (2) confía en el sentido, no en las palabras; (3) confía en el significado definitivo, no en el significado provisional; (4) confía en el conocimiento, no en la consciencia - (ordinaria). Por sí mismos, estos principios no aportan una gran dosis de claridad sobre la cuestión. Sin embargo, introducen dos términos clave que, a su vez, serán objeto de amplia interpretación: lo provisional y lo definitivo.

En su sentido más simple, provisional y definitivo se refieren a afirmaciones concretas y, por extensión, a los sūtras que contienen estas afirmaciones. Aquellas que no pueden tomarse de forma literal se consideran afirmaciones provisionales, sujetas a interpretación, mientras que aquellas que pueden tomarse literalmente se consideran afirmaciones definitivas. Un ejemplo de una afirmación definitiva es que dar ofrendas en el presente resulta en la obtención de riqueza en el futuro (una aplicación de la ley del karma). Pero el Buddha también puede realizar una afirmación provisional, es decir algo que no debe tomarse literalmente, por distintos motivos. Así, por ejemplo, puede asegurar que las personas perezosas que son incapaces de realizar ningún tipo de práctica virtuosa renacerán en Sukhāvatī, el paraíso de Amitābha, simplemente rezando. El motivo de ello es que así hace que acumulen una pequeña cantidad de mérito, aunque sabe que no renacerán inmediatamente en la tierra pura o ni siquiera en su próxima vida, sino en un futuro lejano. En otras circunstancias, cuando el Buddha se encontró con aquellos que no creían en el renacimiento ni concebían ninguna existencia después de la

muerte, entonces enseñó la inmortalidad del alma y el renacimiento en distintos universos, aunque sabía que en realidad no existe ningún alma inmortal.

Al adaptar sus enseñanzas a las necesidades de sus oyentes, el Buddha enseñó antídotos específicos para distintos defectos. De este modo, como antídoto para el odio enseñó el desarrollo del amor; como antídoto para el deseo enseñó la meditación en lo repugnante, como la descomposición de un cadáver; como antídoto para el orgullo enseñó la meditación en el origen dependiente; como antídoto para la mente distraída enseñó la meditación en la respiración. Señaló que estos defectos pueden ser destruidos completamente mediante estos antídotos, a cada uno de los cuales se refirió como un vehículo supremo. Pero, de hecho, el Buddha sabía que estos defectos sólo pueden ser destruidos completamente mediante la comprensión total de la ausencia de individualidad. Así pues, en realidad había exagerado su capacidad. En otro momento el Buddha critica una virtud en un discípulo avanzado y la alaba en un principiante, de nuevo con el fin de impulsar a ambos a progresar más en el camino.

Pero las categorías de lo provisional y lo definitivo no resuelven la cuestión del conflicto de interpretación, sino que sólo lo ponen de relieve, tal y como lo demuestran dos célebres sūtras en los que el mismo Buddha reconoce la dificultad y aporta criterios para arbitrar en conflictos. De hecho, el Buddha lo hace en varios textos, por lo que estas mismas directrices interpretativas terminan entrando en conflicto entre sí. Aun así, deben ser consideradas como la palabra del Buddha.

La primera enseñanza del Buddha sobre las cuatro verdades a los cinco ascetas en el parque de las gacelas de Sārnāth se conoce como el giro de la rueda del Dharma. En una célebre obra del Mahāyāna, la *Perfección de la sabiduría en ocho mil estrofas* - (*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*), los dioses declaran que cuando el Buddha enseñó la perfección de la sabiduría, giró la rueda del Dharma una segunda vez, superando al primer giro de la rueda. Y todavía otro importante sūtra del Mahāyāna, llamado, curiosamente, el *Sūtra que desvela la intención*, da un paso más y presenta un tercer giro. En él un bodhisattva explica que el primer giro de la rueda tuvo lugar en el parque de las gacelas de Sārnāth, donde el Buddha enseñó las cuatro nobles verdades a aquellos que pertenecían al vehículo de los śrāvakas. Sin embargo, afirma: «Esta rueda de la doctrina que el Buddha hizo girar es superable, motivo [de refutación], provisional y sujeta a controversias». Refiriéndose presumiblemente a los sūtras de la perfección de la sabiduría, el bodhisattva continúa explicando que, a continuación, el Buddha giró la

rueda del Dharma una segunda vez para aquellos que habían entrado en el Mahāyāna, a quienes enseñó la doctrina de la vacuidad, que los fenómenos son «increados, ininterrumpidos, aquietados desde el principio y trascienden la aflicción de forma natural». Pero este giro también es provisional. El Buddha giró la rueda de la doctrina una tercera vez para las personas de todos los vehículos, en la que discernió con claridad el modo de ser de las cosas. «Esta rueda de la doctrina que el Bhagavān⁴² hizo girar es insuperable, no es motivo [de refutación], su significado es definitivo y es incuestionable». Entonces, el sūtra toma cierta perspectiva histórica respecto de las enseñanzas del Buddha y declara que tanto su primer sermón sobre las cuatro verdades a los srāvakas como sus enseñanzas sobre la perfección de la sabiduría a los bodhisattvas no fue su punto de vista mejor definido y final. Este punto de vista se encuentra en el tercer giro de la rueda del Dharma, una rueda que apenas incluye el mismo *Sūtra que desvela la intención*.

El *Sūtra que desvela la intención* se vincula estrechamente con el Yogācāra, una de las dos principales escuelas del Mahāyāna en la India, que aceptó su cronología para respaldar su propia superioridad sobre el Madhyamaka (la otra escuela principal del Mahāyāna), al que asociaron con la segunda rueda. Como podemos imaginar, los Madhyamakas, quienes consideraban las enseñanzas de los sūtras de la perfección de la sabiduría como las enseñanzas superiores y finales del Buddha, no aceptaron esta tipología y declararon que el mismo *Sūtra que desvela la intención* era provisional, destinado a aquellos bodhisattvas inferiores que todavía no podían entender la profunda vacuidad. En cuanto a las múltiples escuelas no pertenecientes al Mahāyāna, cuyas enseñanzas eran relegadas a la primera rueda, se desconoce su opinión al respecto. Probablemente habrían rechazado este argumento por completo y lo habrían considerado una mera invención del Mahāyāna, negando que se tratara de la palabra del Buddha.

Al mismo tiempo, los Madhyamakas basaron su comprensión de qué era provisional y qué era definitivo en otro sūtra, una comprensión que no dependía de la afirmación de conocer la intención del Buddha. El *Sūtra pronunciado a Akṣayamati* - (*Akṣayamatīnirdeśa sūtra*) declara: «Los sūtras que enseñan el establecimiento de lo convencional se llaman sūtras de significado provisional. Aquellos sūtras que enseñan el establecimiento de lo último se llaman sūtras de significado definitivo. Los sūtras que enseñan mediante distintas palabras y letras se llaman sūtras de significado provisional. Aquellos sūtras que enseñan lo profundo, difícil de ver y difícil de comprender, se

llaman sūtras de significado definitivo». Es decir que, como la vacuidad es lo definitivo, la naturaleza última de la realidad, los sūtras que exponen esta naturaleza última son definitivos y todos los demás requieren ser interpretados. Este método de categorizar las escrituras centra la interpretación en la cuestión ontológica de la verdadera naturaleza de las cosas, dejando fuera de consideración cuestiones como la intención del Buddha, las circunstancias de sus enseñanzas, sus oyentes, sus métodos hábiles y la aceptabilidad literal de sus palabras. Hace la cuestión más sencilla. Los sūtras que hablan de la vacuidad son definitivos y los sūtras que tratan otros temas son provisionales. Así pues, aunque sea totalmente cierto que la práctica de la generosidad produce en el futuro el efecto kármico de la riqueza, ésta se considera una enseñanza provisional porque no expone la verdadera naturaleza de la generosidad, es decir que no expone la vacuidad de la generosidad. Este esquema no resuelve la cuestión de qué es aceptable literalmente, pero desvincula la cuestión de la interpretación de la intención. Sin embargo, la cuestión de qué era definitivo y qué era provisional no quedó resuelta con este sūtra ni con ningún otro, y siguió planteando dificultades a generaciones de pensadores por todo el mundo budhista.

En China, el problema de la autenticidad y la interpretación se complicó todavía más por el hecho de que los textos budhistas llegaron de forma azarosa a lo largo de varios siglos, y los chinos se sintieron, con razón, desconcertados ante las reivindicaciones contradictorias de autoridad que hacían los distintos textos y maestros. Como respuesta a ello, concibieron una serie de sistemas de clasificación con los que intentaron ordenar los distintos sūtras según en qué momento de la vida del Buddha hubiesen sido pronunciados y según el tipo de oyentes a los que hubiesen sido enseñados. Como ocurrió en la India, hubo divergencias de opinión respecto a la cronología y respecto a qué representaba la enseñanza superior del Buddha: ¿era acaso lo primero que había enseñado después de su despertar o lo último que enseñó antes de entrar en el nirvāṇa? La escuela Tiantai, por ejemplo, situó al *Sūtra del Loto* en lo más alto de su jerarquía, mientras que la escuela Huayan reservó esta posición para el *Sūtra de la guirnalda de flores* (*Avataṃsaka sūtra*), que afirmaban que había sido enseñado por el Buddha en la segunda semana después de su despertar, mientras todavía se encontraba sentado bajo el árbol del Bodhi. Así pues, representa la expresión más inmediata y directa del contenido de su despertar, anterior al momento en que se levantó y empezó a enseñar un Dharma modificado para que pudiese ser comprendido por distintos oyentes que no habían

despertado. Con el fin de ir más allá de la afirmación de que un texto en concreto representase la enseñanza superior del Buddha y proclamar así su propia legitimidad, el Chan se describió a sí mismo como “una transmisión especial fuera de las enseñanzas”.

En Japón, uno de los intentos más exhaustivos de categorizar las enseñanzas del Buddha, y establecer así la supremacía de su propia escuela, fue realizado por Kūkai (774-835), quien delineó diez estadios de desarrollo espiritual, empezando por (1) las personas con unos intereses más bajos, a quienes llamó “cabritos”, a quienes seguían gradualmente hacia arriba aquellos a quienes mejor servían (2) las enseñanzas confucianas y, luego, (3) las enseñanzas daoístas. Subiendo entonces hasta el budhismo, situaba aquéllos a quienes mejor servían (4) las enseñanzas de los śrāvakas y, luego, (5) de los pratyekabuddhas. Ascendiendo hasta el Mahāyāna, expuso las características de aquellos que sacarían provecho (6) del Yogācāra, (7) el Madhyamaka, (8) el *Sūtra del Loto* y (9) el *Sūtra de la guirnalda de flores*. Los discípulos más avanzados de todos eran dignos de las enseñanzas de su propia nueva escuela, (10) el Shingon (la Palabra Verdadera). Cabe mencionar que en este esquema aparecen mencionadas y clasificadas por debajo de la escuela de Kūkai todas las escuelas contemporáneas que rivalizaban por obtener el favor de la corte imperial japonesa - (aunque no hay constancia de una Escuela de los Cabritos, sus adeptos eran seguramente numerosos).

Los problemas de interpretación no se limitaron al Mahāyāna, con la aparentemente ilimitada serie de sūtras a su disposición. Tampoco se limitó a una cuestión de autoridad, donde un texto se consideraba como definitivo mientras otro se rechazaba como provisional. Incluso entre las escuelas de la corriente predominante del budhismo indio, cuyos cánones de sūtras variaban poco, encontramos una gran cantidad de controversias sobre una gran cantidad de posiciones, algunas aparentemente pedantes, otras en torno a la cuestión de cómo interpretar los puntos más básicos de la doctrina budhista.

El budhismo es conocido por su doctrina de la temporalidad, que describe cómo todas las cosas condicionadas se forman, permanecen por un instante, decaen y se desintegran. Pero, exactamente, ¿cómo se produce este proceso? ¿Existe un instante de formación, un instante de permanencia, un instante de decadencia y un instante de desintegración? Si fuera así, parecería que las cosas no duren un solo instante, como declaran los sūtras, sino cuatro, a menos que, de algún modo, la formación, la permanencia, la decadencia y la desintegración sucedan simultáneamente. ¿Y qué son

exactamente la formación, la permanencia, la decadencia y la desintegración? ¿Son algo inherente a todas las cosas o son entidades distintas y diferenciadas, fuerzas externas que actúan sobre las cosas y hacen que éstas se formen, permanezcan, decaigan y se desintegren?

Este tipo de problemas son los que preocuparon a los monjes eruditos del Abhidharma de las escuelas indias como la Sarvāstivāda (“Partidarios de que todo existe”) o la Sautrāntika (“Seguidores de los sūtras”). La primera sostenía que la formación, la permanencia, la decadencia y la desintegración (conocidas como las “cuatro características”) son condiciones que poseen todas las cosas temporales y que desempeñan la función de hacer que estas mismas cosas se formen, permanezcan, decaigan y se desintegren. Las entidades permanentes, como el espacio y el nirvāṇa, no son susceptibles a las cuatro características y, por lo tanto, se las denomina “incondicionadas”. De este modo, por ejemplo, la formación haría que una entidad deje de estar en el futuro y entre en el presente. Pero incluso dentro del Sarvāstivāda se debatía si hay cuatro características o tres, puesto que incluir la “permanencia” le parecía a algunos contradecir la doctrina de la temporalidad.

La posición de la escuela Sarvāstivāda fue contradicha por Vasubandhu, célebre erudito de la escuela Sautrāntika, quien argumentó que las cuatro características no son entidades distintas, sino que son descripciones o designaciones de procesos que ocurren de forma natural en las cosas temporales, sin que haya ninguna otra cosa que actúe sobre ellas. Así pues, cuando se reúnen las causas y las condiciones necesarias, se produce la formación de algo y, una vez formado, no hace falta nada más para que permanezca, decaiga y se desintegre. Es la naturaleza propia de las cosas condicionadas surgir y perecer. Vasubandhu respaldó su argumento sosteniendo que no existe ninguna afirmación del Buddha que sustente la existencia separada de las cuatro características, pero la escuela Sarvāstivāda rival respondió ofreciendo tal prueba textual. Y así continuó el debate. Este tipo de controversias escolásticas no se limitaron a la India, sino que viajaron con el buddhismo a través de Asia.

¿CUÁNTOS VEHÍCULOS HAY HACIA EL DESPERTAR?

Como se ha tratado en el Capítulo 2, los sūtras del Mahāyāna proclamaron la existencia de un camino del bodhisattva que no estaba reservado para una sola persona en cada era, sino que estaba abierto a todos aquellos que desarrollasen la aspiración de alcanzar la buddheidad. Esta proclamación comportó una reevaluación del camino que hasta entonces se había considerado el ideal, el camino del arhat que culminaba en el nirvāṇa, la cesación de todo sufrimiento y, por lo tanto, del cuerpo y la mente. De este modo, el nirvāṇa del arhat se presentó entonces como un logro inferior. Pero, exactamente, ¿qué significaba esto? ¿Cuál era el destino final del arhat? Esta cuestión nos lleva de nuevo a la cuestión de la interpretación escritural, puesto que los sūtras del Mahāyāna ofrecen dos respuestas contrapuestas. La cuestión se plantea tradicionalmente en términos de vehículos. Algunos sūtras decían que había tres: el vehículo del śrāvaka, el vehículo del pratyekabuddha y el vehículo del bodhisattva. Pero otros sūtras decían que sólo había uno, el vehículo del bodhisattva.

Para aquellos que abogaban por un vehículo último, existía la profecía en el *Sūtra del Loto* de que el más sabio de los śrāvakas, Śāriputra, entraría en el camino del bodhisattva para, finalmente, llegar a ser el buddha conocido como Padmaprabha. Así pues, es posible para los arhats no entrar en el nirvāṇa sin residuo y, en cambio, seguir el largo camino hacia la buddheidad. Aquellos que defendían la existencia de un vehículo - (llamado Mahāyāna, el “Gran Vehículo; *buddhayāna*, el “Vehículo del Buddha” o *ekayāna*, el “Vehículo Único”) afirmaban que el compasivo Buddha no dirigiría a los seres vivos hacia una liberación inferior a la que él mismo había alcanzado. Por este motivo, todos los seres del universo finalmente llegarán a ser buddhas, sea cual sea el camino que en un principio sigan. De este modo, el nirvāṇa del śrāvaka es como una ciudad ilusoria obra del encantamiento de un hábil guía, una escala para evitar que los viajeros cansados hagan marcha atrás en su largo viaje hacia un lejano objetivo. Este tipo de consideraciones sugiere que el nirvāṇa del Hīnayāna es el penúltimo logro. Aquellos que sostenían esta posición argumentaban que la presencia de la naturaleza búddhica en todos los seres aporta una prueba más de la existencia de un vehículo último, que todos

los seres poseen la naturaleza búddhica y, por lo tanto, todos pertenecen al linaje búddhico.

Pero los defensores del vehículo único también tuvieron que hacer frente a un dilema histórico: ¿cuál había sido el destino de los grandes arhats del pasado que habían alcanzado la liberación y habían entrado en el nirvāṇa sin haber recurrido al Mahāyāna? Si todos los seres están destinados a emprender el Mahāyāna y convertirse en buddhas, ¿qué ocurre con los arhats que ya han entrado en el nirvāṇa sin residuo? En este sentido, si los defensores de un vehículo querían mantener su posición debían redefinir el nirvāṇa, no como un estado de cesación completa del cuerpo y la mente, sino como un estado en el que cuerpo y mente persisten en una forma purificada. Es decir que, para poder traer a los arhats del pasado al Gran Vehículo, era necesario negar la existencia de un nirvāṇa sin residuo, el estado en el que, según la tradición anterior (y las tradiciones rivales), el arhat entraba y del que no regresaba jamás. Así pues, los defensores de un vehículo aceptaban que los arhats rompen con el continuo del nacimiento y la muerte, que son el producto de las aflicciones y las acciones que llevan a cabo, pero sostenían que ello no comporta la aniquilación final del cuerpo y la mente.

De hecho, defendían que es simplemente impropio pensar que los buddhas, conociendo la supremacía del Mahāyāna, en último término hubiesen enseñado otra cosa. Por eso afirmaban que no existía más que un vehículo, puesto que resulta impensable que hubiese tres. Pero incluso si el nirvāṇa de los arhats es un mero artificio del compasivo Buddha, el Mahāyāna debía dar alguna explicación acerca de su realización y proporcionar alguna descripción de su paradero. Así pues, los arhats abandonan las aflicciones de los reinos del renacimiento y, por consiguiente, no renacen allí. En cambio, nacen en una tierra pura con un cuerpo meditativo sentado en el interior de una flor de loto cerrada y permanecen en este reino incontaminado durante muchos eones, hasta el momento en que los buddhas les despiertan de su profunda meditación y les exhortan a entrar en el Mahāyāna. Entonces regresan al saṃsāra por voluntad propia y emprenden el largo camino del bodhisattva.

En cambio, los defensores de los tres vehículos sostenían el punto de vista contrario. Acudían al *Sūtra que desvela la intención* en busca de un soporte escritural, puesto que en él se explica que los śrāvakas son incapaces de entrar en el Mahāyāna y alcanzar la buddheidad, debido a que su «compasión es escasa y les horroriza el sufrimiento, ya que pertenecen por naturaleza a un linaje inferior». La posibilidad de pasarse al Gran

Vehículo se mantenía para algunos, pero debían hacerlo antes de entrar en el nirvāṇa sin residuo, porque aquellos arhats que han entrado en el nirvāṇa en el que no perduran ni el cuerpo ni la mente, no pueden regresar al saṃsāra para emprender el camino del bodhisattva. Sin embargo, los arhats que han alcanzado el nirvāṇa con residuo, es decir aquellos que han destruido las aflicciones pero siguen experimentando los efectos del karma que ha generado su vida actual, son capaces de prolongar su vida de forma mágica para poder iniciar el camino del bodhisattva. Así pues, los defensores de los tres vehículos, en cierto modo, eran más tradicionales y conservaban la categoría del nirvāṇa sin residuo tal y como lo entendían las escuelas que no pertenecían al Mahāyāna, aunque lo reservaban para aquellos que no conseguían emprender el camino del bodhisattva.

Los que argumentaban la existencia de tres vehículos señalaban que los seres vivos poseen distintas personalidades. Así, por ejemplo, mientras que unos disfrutaban con el sufrimiento de los demás, a otros les apena. Estas distintas disposiciones no son el resultado del condicionamiento social, ni tampoco son el fruto del karma pasado, sino que, de hecho, vienen determinadas genéticamente por una semilla, una potencialidad, que posee cada ser vivo desde el principio sin comienzo del saṃsāra. Los defensores de los tres vehículos postulan una especie de determinismo espiritual en forma de tres linajes: el linaje del śrāvaka, el linaje del pratyekabuddha y el linaje del bodhisattva. Y, a continuación, a partir de la existencia de estos tres linajes, se infieren sus distintas correspondientes destinaciones últimas. Aquellos que poseen la semilla de un śrāvaka alcanzan el nirvāṇa de un śrāvaka, aquellos que poseen la semilla de un pratyekabuddha alcanzan el nirvāṇa de un pratyekabuddha y aquellos que poseen la semilla de un bodhisattva alcanzan el despertar superior de un buddha. Puesto que los arhats que han entrado en el nirvāṇa sin residuo del śrāvaka y el pratyekabuddha han abandonado todas las causas del renacimiento en el saṃsāra, les es imposible alcanzar jamás la budhidad, que requiere muchas más vidas de práctica. Éste es su destino, que viene determinado por su semilla. Así pues, para los defensores de los tres vehículos, no todos los seres poseen la naturaleza búddhica. Unos poseen la semilla del śrāvaka y llegarán a ser arhats, otros poseen la semilla del pratyekabuddha y también llegarán a ser arhats, y otros poseen la semilla del bodhisattva y llegarán a ser buddhas. Del mismo modo, para no negar la posibilidad de que algunos śrāvakas lleguen a ser bodhisattvas, los defensores de los tres vehículos también afirmaron que algunos poseen una semilla

indeterminada, lo que significa que pueden iniciar un camino y después pasar a otro camino.

Al igual que en otros casos de divergencias en la interpretación de las escrituras, el problema no radica tanto en hallar un respaldo para la propia posición, como explicar el hecho de que, al parecer, el Buddha respalde también la posición contraria. Como ya podemos suponer, ambas partes atribuyeron la posición de sus oponentes a los métodos hábiles del Buddha para enseñar compasivamente algo que no es verdad en términos últimos a aquellos que no están preparados para ello. De este modo, los defensores de un vehículo afirmarían que el Buddha enseñó que existen tres vehículos a aquellos que no son capaces de comprender la grandeza del vehículo único.

Por su parte, los defensores de los tres vehículos son, en cierto modo, más precisos. Una obra llamada el *Ornamento de los sūtras del Mahāyāna* (*Mahāyānasūtrāḷamkāra*) explica que «para guiar a unos y sostener a otros, los buddhas perfectos enseñan un vehículo a los indecisos». Aquellos que hay que guiar son los śrāvakas y pratyekabuddhas de linaje indeterminado, es decir aquellos que han entrado en el camino del Hīnayāna pero que no están predestinados a completarlo. A éstos el Buddha les dice que sólo hay un vehículo, que comienza con las prácticas de los śrāvakas y que luego continúa con las prácticas de los bodhisattvas. Los otros, aquellos que hay que sostener, son los bodhisattvas de linaje indeterminado, que corren el peligro de abandonar el Mahāyāna puesto que se sienten desanimados acerca del saṃsāra al ver que las personas se hacen daño las unas a las otras de forma irracional. Para evitar que por desánimo se dirijan hacia al vehículo del śrāvaka y busquen únicamente su propia liberación, el Buddha les dice que sólo existe un vehículo, el Mahāyāna, y que no hay otra alternativa.

El aparente inclusivismo del vehículo único y exclusivismo de los tres vehículos no debería ocultar el hecho de que cada una de estas doctrinas del Mahāyāna también desempeña una determinada función polémica en su tratamiento de la tradición anterior, que denominan como Hīnayāna. Al sostener la existencia de tres vehículos se reconoce la presencia de un camino anterior y su objetivo de un nirvāṇa sin residuo, pero se degrada a un rango inferior. Al sostener la existencia de un único vehículo, la tradición anterior se subsume completamente como una enseñanza provisional, que se ofrece a aquéllos de capacidad inferior hasta que estén preparados para recibir el Dharma verdadero.

EL PODER DE LA PALABRA

La interpretación de un sūtra en particular y el intento de dar sentido a las afirmaciones contradictorias de distintos sūtras fueron preocupaciones constantes de los monjes eruditos por todo el mundo budhista. Pero estos textos no pertenecían únicamente al ámbito de la escolástica, ni se leían como simples receptáculos de doctrinas arcanas. En tanto que palabra del Buddha (si era provisional o definitiva importaba poco), los mismos sūtras de los que se extraían distintas posiciones doctrinales contenían otros tesoros para aquellos que podían leerlos, recitarlos o, simplemente, pronunciar sus nombres.

El buddhismo compartía con otras tradiciones indias una creencia constante en el poder del sonido. El Dharma se conoce como la palabra del Buddha, y los sūtras empiezan con el testimonio: «Así lo escuché». Incluso con la gran proliferación de la escritura que desembocó en un corpus inmenso de sūtras y la composición continuada de textos en todo el mundo budhista, casi siempre se ha intentado preservar la apariencia del discurso. En el caso de los sūtras del Mahāyāna, el autor anónimo sólo actuaba como un escriba que ponía por escrito lo que había sido escuchado de un buddha, un bodhisattva o una divinidad en una visión o un sueño, o que anotaba lo que había sido transmitido desde largo tiempo atrás. La figuración de un dictado correspondía a los reinos tanto humano como divino. De algunos textos tántricos se decía que habían sido pronunciados por el bodhisattva Vajrapāṇi en una montaña de una mítica Sri Lanka - (considerada como un lugar de misterio y peligro en gran parte de la literatura india) a cinco sabios, uno de los cuales, un tipo de demonio conocido como rākṣasa, los había inscrito con tinta de malaquita en páginas de oro. A continuación los textos se depositaron en un cofre que se ocultó en el cielo, donde fue custodiado por las diosas.

Las palabras de los sūtras y los tantras, tanto si eran inscritas en páginas de oro, grabadas en hojas de palma, escritas en rollos de papel o talladas en bloques de madera, contenían un poder que se liberaba cuando las palabras se leían en voz alta, por lo que la recitación se ha considerado como una práctica eficaz en todo el mundo budhista. En Sri Lanka, los monjes budhistas recitan sūtras o partes de sūtras llamados *pirit* - (“protección”) como un medio de protección de los peligros. En esta ceremonia se

enrolla un largo cordel alrededor del cuello de un jarro de arcilla lleno de agua. Mientras recitan, los monjes sostienen una punta del cordel y las personas reunidas para recibir las bendiciones sostienen la otra punta. De este modo, el poder de la recitación se canaliza a través del cordel desde los monjes hasta los oyentes. Después de la ceremonia, el agua del jarro se rocía sobre los asistentes y el cordel, que se corta en trozos, se distribuye para ser llevado alrededor del cuello o la muñeca a modo de talismán.

En un cuento japonés se dice que un monje había memorizado todo el *Sūtra del Loto* y lo recitaba a menudo, aunque nunca podía recordar dos palabras del segundo capítulo: “corazón puro”. En una ocasión fue al templo de Hasedra y veneró la célebre estatua del bodhisattva de la compasión.⁴³ Tras siete días, un hombre se le apareció en un sueño y le explicó que en su vida anterior una vez estaba leyendo el *Sūtra del Loto* cerca del fuego cuando de repente una brasa saltó de entre las llamas y cayó en el manuscrito, quemando aquellos dos caracteres. Al no reparar el texto antes de su muerte, como resultado en su vida posterior no sería capaz de recordar aquellas palabras a menos que reparara la falta cometida. El hombre se arrepintió de su error y, a partir de aquel momento, pudo recitar el sūtra sin dificultad. Entonces viajó a la aldea donde el hombre del sueño le había dicho que había vivido él en su vida anterior. Allí se encontró con sus anteriores padres, quienes le mostraron el ejemplar dañado del sūtra y él lo reparó. Cuidó tanto de sus actuales padres como de los de su vida anterior, y practicó las enseñanzas del *Sūtra del Loto*.

Sin embargo, al parecer los sūtras también tomaron consciencia de su propia prolijidad y a menudo ofrecían, de nuevo en el mismo sūtra, alternativas a la memorización y dominio del contenido de un texto entero. Una de estas alternativas eran los *dhāraṇīs*, en esencia largos mantras, de los que se decía que contenían, de un modo altamente condensado, la esencia del sūtra. Así pues, la recitación de un dhāraṇī actuaba como retención de todo el sūtra. Algunos especialistas en buddhismo ven en la proliferación de mantras y dhāraṇīs en los textos budhistas adiciones posteriores, signos de la degeneración de las doctrinas originales del Buddha, de carácter racional, en forma de supersticiones populares. Sin embargo, incluso en los sūttas en pāli, antiguamente considerados por algunos como la forma más próxima de lo que el Buddha enseñó, encontramos breves recitaciones que se prescriben como protección contra ciertas enfermedades y peligros, como picaduras de serpiente. La presencia de este tipo de hechizos tampoco debería verse como una concesión a los iletrados, puesto que, en

realidad, abundan las historias de grandes monjes eruditos que eran expertos en la recitación de mantras. Por el contrario, los mantras, que fueron transcritos a las distintas lenguas vernáculas del mundo budhista para mantener su sonido, nos ofrecen un testimonio del imperecedero poder del habla.

Y el poder del mantra es grandioso. El bodhisattva iracundo Vajrapāṇi fue capaz de subyugar a todas las divinidades del universo con sólo entonar el mantra *hūṃ*, obligándoles, bajo amenaza de muerte, a refugiarse en el Buddha, el Dharma y el Saṅgha. Sólo el señor de los dioses, Śiva, se resistió a someterse, incluso después de que Vajrapāṇi le resucitara de la muerte. Vajrapāṇi había arrastrado boca abajo a Siva y su consorte hasta su presencia, mientras todo el mundo se reía de ellos. Entonces puso su pie izquierdo sobre Śiva, que yacía del revés, y su pie derecho sobre su consorte, y entonó un mantra que hizo que Śiva se golpease sus mil cabezas con sus mil brazos, infligiéndose gran dolor a sí mismo. A continuación, Vajrapāṇi recitó el mantra del amor, *oṃ buddha maitri vajra rakṣa hūṃ*, por medio del cual las plantas de sus pies en lugar de transmitir desdicha transmitían liberación, por lo que Śiva experimentó la dicha de la liberación de todos los buddhas y, en aquel mismo instante, renació como un budha en un universo distante.

Así pues, los mantras tienen poder incluso sobre los dioses. Pero, al parecer, también tienen poder sobre algo todavía más poderoso de los dioses, esto es la ley inexorable del karma. Un criminal sentenciado a muerte llevaba un brazalete en el que había inscrito el mantra de una diosa conocida como uno de los cinco protectores. Cuando los verdugos levantaron sus espadas para decapitarle, recitó el mantra y las espadas se hicieron añicos. A continuación fue arrojado a una cueva llena de monstruos, pero su cuerpo ardió en llamas y los monstruos tuvieron miedo de comérselo. Después fue atado de pies y manos y lanzado a un río, pero, de repente, el río se secó. Finalmente, el rey le conmutó la sentencia. (Por si el lector está interesado, el mantra es *oṃ namo bhagavatyai āryamahāpratisarāyai*.)

Este mantra es tan poderoso que incluso puede contrarrestar el karma de otras personas. Un monje especialmente avaricioso, que había robado las ofrendas depositadas a los pies de un stūpa, sufrió una grave enfermedad como resultado de sus actos negativos. Un hombre bondadoso colocó un amuleto con el mantra alrededor del cuello del monje, quien recobró la consciencia el tiempo suficiente como para arrepentirse de sus acciones negativas. Sin embargo, murió aquella misma noche y renació en el más

terrible de los infiernos. Inmediatamente se extinguieron las llamas del infierno, sin que se pudieran volver a encender, y los habitantes del infierno vieron sus sufrimientos aliviados. Del mismo modo, los demonios del Señor de la Muerte eran incapaces de cortar en rodajas a los condenados, los habitantes del Bosque de las Espadas salían ilesos, sus camas de agujas les parecían de terciopelo y las calderas de plomo fundido se habían vuelto misteriosamente frías. Cuando fueron a quejarse ante el Señor de la Muerte, éste les explicó que un bodhisattva había muerto en la ciudad de Puṣkarāvātī y que su cuerpo, que llevaba un amuleto con el dhāraṇī, estaba siendo protegido y venerado por los dioses. Los demonios fueron a la ciudad y vieron que era cierto. Cuando regresaron al infierno, el espíritu del monje ya se había marchado para renacer en el Cielo de los Treinta y Tres.

Los sūtras de la perfección de la sabiduría son conocidos por afirmar la vacuidad de todas las cosas, al mismo tiempo que identifican la comprensión de la vacuidad como la sabiduría perfecta que otorga la buddheidad. Si la perfección de la sabiduría tiene el poder de destruir la más perniciosa ignorancia, parece razonable suponer que debería ser también una poderosa arma contra enemigos menos temibles. En efecto, encontramos la confirmación de ello en los propios sūtras. En la *Perfección de la sabiduría en ocho mil estrofas*, la divinidad Māra reúne a un ejército de demonios para atacar al Buddha, pero al percibir su aproximación, el rey de los dioses, Indra, se acuerda de la perfección de la sabiduría y la recita, lo que repele a los demonios. Los sūtras de la perfección de la sabiduría han conservado este poder talismánico por todo el mundo Mahāyāna. Entre los múltiples sūtras de la perfección de la sabiduría, ninguno se considera más eficaz que el *Sūtra del Corazón*, loado como su esencia. El *Sūtra del Corazón* no necesita ser recitado, el mero hecho de inscribirlo ya ofrece protección, y hoy en Japón se pueden comprar ventiladores, corbatas, tarjetas de crédito y tazas de té decorados con los caracteres del *Sūtra del Corazón*. Una historia japonesa ilustra sus poderes mágicos.

Un chico ciego llamado Hōichi poseía la singular habilidad de recitar la epopeya del *Cuento de Heike* con una bella voz y acompañándose con un instrumento de cuerda llamado *biwa*. Vivía en el templo de Amidaji, cerca de la aldea de Shimonoseki, en la costa meridional de Honshu y cerca del lugar donde sucedió la batalla decisiva en la que los barcos del clan Heike encontraron su derrota. Un verano, avanzada la tarde, Hōichi estaba sentado afuera tocando el *biwa*, cuando de repente oyó que alguien le llamaba. Por el sonido de las pisadas supo que el visitante misterioso era un guerrero samurai con

su armadura al completo. Al llegar, le dijo a Hōichi que su señor estaba de paso por la región y deseaba que le interpretase la epopeya, especialmente la parte que narraba la batalla naval final. Hōichi fue conducido a lo que debía ser una opulenta villa donde las mujeres hablaban la lengua refinada de la corte. Le dieron una almohada para arrodillarse y empezó a cantar la triste canción de la batalla. Su actuación fue tan intensa que las expresiones de admiración de su voz entre susurros pronto dieron paso a sollozos y gemidos. El propio señor se sintió tan conmovido que invitó a Hōichi a regresar otras seis noches. El soldado llevó de regreso al joven ciego al templo antes del amanecer.

La noche siguiente el soldado llegó a la hora indicada y llevó a Hōichi de nuevo a la villa. En aquella ocasión, sin embargo, le acompañaron algunos sirvientes del monasterio. Los sirvientes perdieron de vista a Hōichi en la bruma del atardecer, pero al final oyeron su canción a lo lejos y la siguieron hasta llegar al cementerio de Amidaji, donde Hōichi estaba sentado solo. Entonces le condujeron de vuelta al monasterio, donde uno de los monjes estableció lo que había sucedido. Hōichi se encontraba en grave peligro, puesto que cada noche no había sido llevado a ninguna villa sino a un cementerio, donde había cantado y tocado no para una familia noble y sus criados sino para los fantasmas del clan Heike, quienes escuchaban absortos la historia de su propia caída. La noche en la que terminara la canción, seguramente le asesinarían.

Aquella misma noche, el abad ideó un plan para salvar su vida. Los monjes cogieron pinceles de caligrafía y tinta, y escribieron las palabras del *Sūtra del Corazón* por todo el cuerpo de Hōichi. Esto le haría invisible a los fantasmas. Si Hōichi permanecía sentado en silencio y no delataba su presencia con su voz cuando el soldado fuera a buscarle aquella noche, el fantasma no podría encontrarle. A la mañana siguiente, los monjes hallaron a Hōichi sentado en el jardín del monasterio, vivo. Pero le salía sangre por dos orificios, uno a cada lado de su cabeza, allí donde antes tenía las orejas. Los monjes habían olvidado escribir el sūtra en sus orejas, que habían quedado a la vista del fantasma, quien, desconcertado, las había arrancado y se las había llevado para enseñárselas a su señor. Desde entonces, el famoso cantor del *Cuento de Heike* fue conocido como Miminashi Hōichi, Hsichi “el Desorejado”.

Como muestra esta historia, la escritura de las palabras del Buddha era en sí misma un poderoso objeto de devoción. Del mismo modo, es común encontrar en un sūtra del Mahāyāna una descripción detallada de los beneficios que se acumulan al ponerlo por escrito. El *Sūtra del Loto* afirma que cualquier persona que copie el sūtra, incluso sin

leerlo o recitarlo, en su propia vida renacerá como un dios en el Cielo de los Treinta y Tres. Y, en efecto, los textos fueron copiados. Son numerosos los manuscritos de textos que se han conservado en chino, a menudo el capítulo sobre Guanyin del *Sūtra del Loto* escrito con la sangre del propio escriba. Los colofones mencionan todo tipo de motivaciones: esperar que el mérito resultante del acto de copiar el texto ayude a un miembro difunto de una familia a encontrar un buen renacimiento, que el mérito se conserve para un uso futuro y proporcione un renacimiento feliz al propio escriba, o que alivie la enfermedad de un ser querido.

En un texto Theravāda, la *Crónica de los discursos sobre las escrituras* - (*Saṅgītiyaṃsa*), el Buddha explica las ochenta y cuatro mil unidades del Dharma. Estas ochenta y cuatro mil unidades son como ochenta y cuatro mil buddhas que enseñarán después de que él se haya ido. De este modo, cualquier persona que preserve el Dharma copiando el Tripiṭaka acumulará el mérito de preservar ochenta y cuatro mil buddhas, porque cada letra es una imagen del Buddha. El mismo texto explica que cualquier persona que construya una biblioteca para el Dharma renacerá como el señor de los cuatro continentes, rodeados por dos mil islas y dotados de ochenta y cuatro mil palacios hechos de distintas piedras preciosas. Aquellos que donen telas para envolver los libros recibirán ochenta y cuatro mil tesoros; aquellos que donen cordeles para atar los libros recibirán inagotables riquezas; aquellos que donen muebles de mimbre para los libros recibirán ochenta y cuatro mil palacios hechos de joyas.

El *Sūtra del Loto* recomienda cinco prácticas para los predicadores del Dharma: recibir y cuidar el sūtra, leerlo, recitarlo, copiarlo y explicarlo a los demás. Cabe destacar que leer y recitar se enumeran por separado, lo que nos indica que se consideraban dos actos distintos. Recitar, especialmente de memoria, se consideraba especialmente poderoso. En China, donde se realizaba cada una de estas cinco prácticas, se cuentan relatos milagrosos sobre las mismas. Durante el reinado del emperador Wu-cheng, de los Qi del Norte, un hombre estaba cavando en la ladera de una montaña cuando descubrió lo que parecían ser un par de labios humanos, con una lengua que sobresalía por en medio de ambos. Informó de su descubrimiento al emperador, quien preguntó a varios eruditos sobre su posible significado. Un monje letrado explicó que los órganos sensoriales de alguien que recite el *Sūtra del Loto* más de mil veces no están sujetos al deterioro, ni siquiera después de morir. El emperador envió a varios monjes al lugar, donde colocaron los labios y la lengua en un altar, los circunvalaron y les ofrecieron

incienso. En respuesta a su petición de que mostraran sus poderes maravillosos, la lengua y los labios empezaron a moverse, como si estuvieran recitando.

Sin lugar a dudas, la forma más extrema de devoción al *Sūtra del Loto* procede del capítulo treinta y tres, en el que un bodhisattva llamado Bhaiṣajyarāja (“Rey de la Medicina”) en una vida anterior decidió expresar su entrega a un buddha transformándose él mismo en una llama. Para lograrlo, durante mil doscientos años ingirió todo tipo de aceites y fragancias. Entonces cubrió su cuerpo de aceite y se puso un manto enojado untado con aceite y se prendió fuego a sí mismo, creando un resplandor que iluminó el universo durante mil doscientos años. Al renacer en presencia del buddha a quien había honrado de tal modo, se le encomendó encargarse de la cremación del buddha cuando éste muriese, reunir sus reliquias y erigir stūpas. Cuando cumplió su labor, se inmoló el antebrazo como ofrenda. Su acción fue alabada por el Buddha, quien señaló que quemarse incluso un dedo de la mano o el pie como ofrenda a un stūpa acumula más mérito que ofrecer todo cuanto es precioso en el universo. Aunque existen pocos indicios que indiquen que tal práctica fuese emulada en la India, sí que lo fue en China, donde se han documentado casos de autoinmolación en el s. XX. Se cuentan historias de monjes y monjas que se envuelven en ropas enceradas y, entonces, se prenden fuego a sí mismos, mientras recitan el capítulo treinta y tres del *Sūtra del Loto* hasta que sus voces se apagan. Una práctica menos extrema y mucho más común consistía en quemarse los dedos o las articulaciones de los dedos. El dedo (o articulación) se anesthesiaba atando un cordel fuertemente por debajo del trozo que iba a quemarse, para cortar así la circulación. A continuación se envolvía con resina de pino y madera de sándalo, y se le prendía fuego mientras el monje (y aquellos que le acompañaban) recitaban. Aquí, el *Sūtra del Loto*, que en otra parte explica que el Buddha no siempre quiere decir lo que significan literalmente sus palabras, parece haber sido tomado bastante al pie de la letra.

LECTURAS RECOMENDADAS

- Buswell, Jr, Robert E., y Robert Gimello (eds.), *Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1992.
- Cox, Collett, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories of Existence*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokio, 1995.
- Hakeda, Yoshito S., *Kūkai: Major Works*, Columbia University Press, Nueva York, 1972.
- Lamotte, Étienne, *History of Indian Buddhism*, Peeters Press, Lovaina, 1988.
- Lopez, Jr, Donald S. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Lopez, Jr, Donald S. (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1988.
- Lopez, Jr, Donald S., *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Mizuno, Kōgen, *Buddhist Sūtras: Origin, Development, Transmission*, K5sei Publishing Company, Tokio, 1982.
- Wisdom of the Buddha: The Saṃdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*, trad. de John Powers, Wisdom Publications, Berkeley, 1995.

36. Los discursos del Buddha transmitidos en el seno de la escuela Theravāda, presente en el sudeste asiático, se pusieron por escrito en torno a los años 29-17 a.n.e. en Sri Lanka y en lengua pāli, por lo que se conocen como el Canon Pāli o los sūtras pālis. (N. del T.)

37. Respectivamente, *Dīgha Nikāya*, *Majjhima Nikāya*, *Samyutta Nikāya* y *Aṅguttara Nikāya*. La quinta colección de sūtras pālis es el llamado *Khuddaka Nikāya* o *Colección de sūtras menores*, cuya composición parece ser posterior. Terminó siendo la colección más extensa y en ella se encuentran obras paradigmáticas como el *Dhammapada*, el *Udāna*, el *Theragāthā* o el *Therīgāthā*. (N. del T.)

38. Los Vedas (literalmente, el “saber”) son los textos sagrados más antiguos del hinduismo. (N. del T.)

39. En sánscrito: *evaṃ mayā śrūtam*; en pāli: *evamme sutam*. (N. del T.)

40. Por vehículo se entiende uno de los tres vehículos (*triyāna*) o medios para alcanzar el despertar, que suelen agruparse como el vehículo de los discípulos (*śrāvakaṃyāna*), el vehículo de los que han despertado en solitario (*pratyekabuddhayāna*) y el vehículo de los bodhisattvas (*bodhisattvayāna*), según el buddhismo primigenio; el vehículo inferior (*hīnayāna*) y el gran vehículo (*mahāyāna*) o único vehículo (*ekayāna*), según el Mahāyāna; o, incluso, el vehículo inferior (*hīnayāna*), el gran vehículo (*mahāyāna*) y el vehículo adamantino (*vajrayāna*), según el Tantra buddhista. (N. del T.)
41. El *Petakopadesa* es un tratado sobre la interpretación de los Tres Cestos (Tripiṭaka), tradicionalmente atribuido a Mahākaccāyana Thera (c. s. II a.n.e.). (N. del T.)
42. Epíteto del Buddha que suele traducirse como “Venerable”, “Señor” o “Maestro”. (N. del T.)
43. Es decir, Avalokiteśvara (en sánscrito) o Kannon (en japonés). (N. del T.)

4. LA VIDA MONÁSTICA

Resulta difícil exagerar la centralidad del saṅgha en la práctica del buddhismo. Las naciones budhistas tienden a contar sus historias alrededor de la fundación de los monasterios. Después de la muerte del Buddha, el declive del Dharma se mide según el grado de desviación de los monjes de sus votos. La historia del buddhismo y los textos budhistas coinciden en que sin monjes no puede haber buddhismo, lo que corroboran las concepciones budhistas acerca del fin de los tiempos. En las etapas finales de desaparición del Dharma, se dice que cuando todos los textos budhistas hayan desaparecido, los últimos en hacerlo serán los códigos de disciplina monástica, momento en el que los hábitos de color azafrán de los monjes se volverán blancos, el color de las ropas de los practicantes laicos.

El Buddha y sus seguidores probablemente comenzaron siendo un grupo de ascetas itinerantes, que sólo necesitaban de cuatro cosas: un árbol bajo el que dormir, limosnas para comer, un hábito hecho de jirones para vestirse y orina de vaca fermentada como medicamento. Las posesiones tradicionales de un monje (en la práctica, enormemente ampliadas en muchos lugares alrededor del mundo budhista) consistían en un conjunto de tres hábitos, un cuenco de mendicante, un cinturón, una navaja para afeitarse la cabeza, una aguja para coser el hábito, un filtro de agua para evitar beber insectos involuntariamente, un bastón y un palillo de dientes. Unas sandalias para los pies, una almohadilla para sentarse en el suelo, una sombrilla para el sol y un abanico para el calor también estaban permitidos. Aunque en los primeros años se dice que el Buddha y sus monjes viajaban durante todas las estaciones del año, pronto adoptaron la práctica de otros grupos de ascetas que permanecían en un lugar durante los meses de la estación de las lluvias que, en el norte de la India, va de mediados de julio a mediados de octubre. Los mecenas adinerados contaban con alojamientos para este período, el final del cual constituía una ocasión especial para hacer ofrendas de comida y provisiones - (especialmente, telas para el hábito) a los monjes. Más tarde estos alojamientos se

convertirían en monasterios que se habitaban durante todo el año. Al parecer, desde los primeros tiempos de la tradición, el saṅgha se hizo mayoritariamente sedentario, aunque la tradición del monje itinerante también continuó. Tanto si viajaban sin una residencia fija como si vivían en monasterios, los monjes y las monjas que vivían en una determinada región debían congregarse dos veces al mes, en la luna llena y la luna nueva, para confesarse y ratificar sus votos comunitariamente. Esta práctica fue seguida de forma estricta en algunas partes del mundo budhista y prácticamente ignorada en otras.

Un indicio de que el asentamiento del saṅgha debió producirse tempranamente en la tradición es que varias actividades que clásicamente habían estado asociadas con el monje budhista terminaron siendo consideradas como prácticas ascéticas que sólo seguían los renunciantes más devotos. Se enumeran trece de estas actividades: vestir hábitos hechos de ropas viejas y no de telas donadas por los practicantes laicos (al parecer había practicantes laicos que mandaban a sus sirvientes custodiar montones de viejos jirones para que sólo los pudieran coger los monjes budhistas); poseer sólo tres hábitos; comer sólo alimentos obtenidos al mendigar, en lugar de comida ofrecida al saṅgha; mendigar comida de casa en casa, en lugar de mendigar en aquellas casas conocidas por dar buena comida; comer sólo cuanto se puede comer en una sentada; comer sólo cuanto cabe en un cuenco; rechazar más comida cuando uno ya ha señalado que ha comido suficiente; vivir en el bosque; vivir a los pies de un árbol; vivir al aire libre, cobijándose sólo con los propios hábitos a modo de tienda; vivir en un crematorio; dormir en cualquier cama que sea ofrecida, sin preocuparse por su cualidad, y jamás recostarse un rato a descansar. De hecho, una de las disputas que se produjeron en el saṅgha en tiempos del Buddha supuso una controversia en torno al grado de ascetismo que debía requerirse a los monjes. El primo del Buddha, Devadatta, encabezó una facción que era partidaria de una disciplina más extrema que la que aconsejaba el Buddha, y exigía, por ejemplo, que los monjes sólo pudiesen vivir en el bosque y jamás pudiesen comer carne. Cuando Devadatta no consiguió hacerse con el control de la orden, intentó asesinar al Buddha lanzándole un elefante salvaje para que le aplastara y, haciendo rodar una roca para que le cayera encima. Sin embargo, el elefante se detuvo en su carga y se postró a los pies del Buddha, y sólo un trozo de la roca rozó un dedo del pie del Buddha. No obstante, muchos siglos después, peregrinos chinos que viajaron a la India se encontraron con monjes que seguían la disciplina de Devadatta. Otra disputa se

produjo entre los monjes de un monasterio entorno a una infracción menor de los modales en el uso de la letrina. Incapaz de resolver la controversia, el Buddha se retiró al bosque para vivir entre los elefantes durante toda una estación de las lluvias.

El saṅgha no era en ningún caso una comunidad homogénea. Los textos del Vinaya describen a monjes procedentes de una gran variedad de orígenes sociales. En este sentido, se hace mención de monjes de todas las cuatro castas sociales de la India. Asimismo, también existía una amplia variedad de especialidades monásticas. Los textos hablan de monjes especializados en los discursos, aquellos que memorizan y recitan los sūtras, aquellos que memorizan y recitan el Vinaya y aquellos que memorizan y recitan listas de términos técnicos. También había monjes que se especializaban en la meditación, monjes que hacían de consejeros a reyes y monjes responsables de la administración del monasterio y sus propiedades. Esta última responsabilidad requería todo tipo de habilidades específicas, como la custodia de llaves, la reglamentación de los lavabos, la adquisición de tierras, la administración de la aparcería y la supervisión del trabajo de la tierra (incluyendo el de los sirvientes laicos que eran donados al monasterio y que podían ser o no ser considerados como “esclavos”). Una de las tareas de la administración de un monasterio consistía en garantizar que no se encomendaran trabajos mundanos a los monjes itinerantes de paso, que el ruido no molestara a los monjes en meditación y que los monjes que pedían limosna recibieran buenos alimentos. El célebre texto chino del s. VI, *Vidas de monjes ilustres (Gaoseng zhuan)*, clasifica su contenido en diez categorías: traductores, exegetas, teúrgos, meditadores, ordenancistas, autoinmoladores, recitadores, promotores de buenas acciones, himnógrafos y predicadores. Y estas diez categorías sólo abarcan a los monjes ilustres.

En tanto que el rasgo distintivo de un monje o una monja, la literatura budhista habla ampliamente de los hábitos monásticos. Aunque los hábitos difieren mucho en su color y su forma a través de todo el mundo budhista, cada tradición considera que su propio modelo de hábito fue sancionado por el Buddha y que está impregnado de un simbolismo budhista. Los monjes tibetanos visten un chaleco bajo el hábito que se dice que significa la boca abierta del Señor de la Muerte, por lo que sirve de recordatorio constante de la temporalidad. Aunque en tiempos del Buddha las sandalias a veces fueron desdeñadas como un lujo (y lo siguen siendo en algunas partes del sudeste asiático), los monjes tibetanos visten unas altas botas con unos detalles que se asemejan

a un gallo, una serpiente y un cerdo, los símbolos convencionales del deseo, el odio y la ignorancia, que el monje pisotea con cada paso.

Como símbolo del monaquismo, los laicos deben considerar los hábitos igual que un stūpa, sin tener en cuenta la pureza de aquél que los viste. La belleza del jazmín no disminuye por el hecho de que algunas de sus flores se las coman los insectos. Al mismo tiempo, podemos encontrar gráficas advertencias en contra de la deshonor de los hábitos. En un sūtra el Buddha dice que sería preferible para una persona envolver su cuerpo con planchas de acero ardiente que para un monje que hubiese roto los votos aceptar la ofrenda de los hábitos de un devoto laico. El hombre que viste las planchas de acero sólo tiene que sufrir hasta su rápida muerte, pero el monje que acepta los hábitos arderá en los infiernos durante eones. De hecho, la conducta inapropiada de los monjes, desde el modo de vestir el hábito hasta la colocación de las ofrendas o hasta su relación con las mujeres, aparece a menudo condenada en los textos budhistas, a veces en forma de profecías en las que el Buddha predice las situaciones lamentables que le corresponderán en el futuro. Estas descripciones se cree que proceden de fuentes contemporáneas y puestas en boca del Buddha como un comentario social de la situación del saṅgha y de qué debería hacerse para corregirlo. Un texto camboyano del s. XIX habla de un tiempo de guerras y desorden en el que las estaciones se invierten y los monjes rompen el código monástico. Este período termina con una batalla que dura siete años en la que la sangre corre tan alta como el estómago de un elefante y sólo quedan cuatro monjes con vida. Este texto ha sido utilizado en tiempos recientes para explicar el régimen de los Jemeres Rojos, durante el cual casi una cuarta parte de la población de Camboya perdió su vida y el budhismo fue prácticamente destruido.

La práctica de pedir limosna, yendo en silencio de puerta en puerta con la mirada baja, parece ser que se hizo menos común a medida que los monjes budhistas se hacían más sedentarios, y ha sido practicada en el mundo budhista de forma desigual. En Sri Lanka su práctica ha desaparecido en gran parte, pero en Tailandia sigue siendo importante, especialmente después de las reformas de finales del s. XIX. En el Tíbet los monjes no pedían limosna, la población monástica era demasiado extensa y las distancias demasiado grandes. En China parece ser que los monjes tampoco marchaban en busca de limosna, aunque algunos grandes monasterios habrían celebrado una procesión anual, con recitaciones, tambores y gongs incluidos, en la que la población local acudía para hacer ofrendas de dinero, arroz, incienso y medicinas. La mendicación debió ser poco

frecuente incluso en la India, y sólo se habría recurrido a ella en circunstancias de necesidad poco frecuentes. De hecho, al parecer, en la India los monjes y las monjas conservaban sus propiedades personales al entrar en el saṅgha. Incluso, a veces, construían sus propios monasterios y, con la muerte de sus padres, heredaban sus propiedades. Del mismo modo, los nombres de monjes y monjas figuran de forma prominente en las listas de donantes de stūpas y estatuas, en las que encontramos inscripciones en las que se dedica el mérito de la ofrenda al bien de sus padres y de todos los seres o a la salud de un miembro de la familia o amigo.

El saṅgha era una comunidad en la que también surgían disputas que debían resolverse. Aquí no nos encontramos con una escena romántica de monjes viviendo separados del mundo, dedicando todo el día a la práctica de la meditación, sino más bien un mundo más humano donde monjes y monjas, lejos de haber acabado con el mundo, son parte integrante de él. Así, por ejemplo, están tan preocupados por los ritos funerarios de sus padres como lo estaría cualquier laico y, del mismo modo, les preocupa que sus propios funerales se efectúen correctamente. Un texto del Vinaya habla de un monje difunto que ronda su monasterio porque sus posesiones han sido repartidas entre la comunidad sin que se le haya realizado un funeral adecuado. De hecho, parece ser que en los monasterios indios existía una división estricta de las posesiones, donde algunos bienes pertenecían al stūpa, otros pertenecían al saṅgha en general y otros pertenecían a monjes en particular. Era importante respetar estas divisiones y que, por ejemplo, los bienes que pertenecían al stūpa no fueran utilizados para el saṅgha, a menos que éstos fueran tomados prestados y se tomara debida cuenta de ello, especificando incluso cuándo serían devueltos. En China, cuando en un monasterio budhista moría un monje regular (a diferencia de un abad, quien recibía un funeral más completo), el hecho era notificado a las autoridades locales y se solicitaba permiso para realizar el funeral. Se lavaba el cadáver y se le afeitaba la cabeza. Vestido con un hábito limpio, se colocaba el cadáver en un féretro curvo, sentado en la postura de meditación. El féretro permanecía en la enfermería del monasterio, adornado con flores y banderolas inscritas con enseñanzas budhistas. Los monjes se reunían ante el féretro para recitar el nombre de Amitābha y recitar los votos monásticos. Al día siguiente se efectuaba una ofrenda de incienso ante el féretro, se recitaba de nuevo el nombre de Amitābha, y trabajadores del monasterio transportaban al crematorio el féretro, al que seguía una procesión de monjes. Al llegar, los monjes encendían incienso y recitaban las escrituras por el bien del monje

difunto. Entonces, el abad del monasterio pronunciaba un breve sermón y encendía la pira funeraria. Después de recitar sūtras y el nombre de Amitābha, los monjes regresaban al monasterio. Al día siguiente, un monje regresaba al crematorio para recoger las cenizas, que se arrojaban a un río o se depositaban en una pagoda de piedra.

Es un error muy común creer que los monjes y las monjas budhistas no comen carne. En la tradición primigenia, a los monjes y monjas se les ordenaba que comieran cuanto fuera depositado en su cuenco de mendicante, y el Buddha mismo se dice que murió al consumir carne de cerdo en mal estado. En el budhismo indio posterior, en algunos sūtras del Mahāyāna aparecen mandatos contra el consumo de carne, como en el *Sūtra del Mahānirvāṇa*, considerado como las instrucciones finales del Buddha. Estas afirmaciones terminaron siendo consideradas como definitivas en China, donde monjes y monjas se abstenían de consumir carne, así como los llamados cinco sabores fuertes: el puerro, el ajo, la cebolla, el jengibre y el chalote. La prohibición de comer carne en China produjo algo que quizás no estaba en la intención del Buddha: el desarrollo de una opulenta tradición de cocina vegetariana, con creaciones de tofu de aspecto y sabor exactos a los del pollo y el cerdo. Este tipo de platos todavía pueden encontrarse en las cartas de los restaurantes chinos con nombres como “Delicias del arhat”. Esta lujosa tradición continuó en Japón, donde los monasterios se convirtieron en lugares de moda donde la nobleza se retiraba del mundo cuando cambiaban los vientos del poder.

En todo el mundo budhista, monjes y laicos han vivido en una relación simbiótica: los laicos proporcionan el sustento material a los monjes, mientras los monjes proporcionan un lugar donde los laicos pueden acumular méritos sustentando a los monjes que mantienen sus votos. Muchas veces, este mérito se dirigía de un modo muy específico, donde los donantes proporcionaban donativos y, a cambio, los monjes realizaban recitaciones de sūtras cuyo mérito resultante se otorgaba al mismo donante o un pariente difunto de éste. A menudo, los monjes se veían obligados a no sólo aceptar regalos de los laicos sino a utilizarlos, tanto si les resultaban necesarios como si no, para que el donante pudiese obtener el mérito de su acción. Incluso si un monje aceptaba un regalo de un laico y luego lo ofrecía a otra persona estaba muy mal visto. El mérito del regalo se obtenía con la utilización del regalo, y aquellos regalos de naturaleza más duradera, como una celda monástica, continuaban acumulando méritos para el donante incluso después de la muerte de éste último. De este modo, aunque sin lugar a dudas existen excepciones, en el mundo budhista no se suelen encontrar monasterios que

patrocinen actividades de beneficencia o funden orfanatos u hospitales, especialmente en tiempos premodernos. Existen numerosas historias sobre los actos compasivos de los monjes budhistas, y muchos monjes, en efecto, han fomentado que los laicos llevaran a cabo tales actividades, pero en general los monasterios budhistas han sido vistos como fábricas para la producción de méritos. Por ello, las formas más tangibles de valor normalmente fluían más hacia el interior de los monasterios que de éstos hacia el exterior.

De este modo, la distinción entre monjes y laicos suele estar marcada de forma nítida, incluso en Japón donde, desde el período Meiji, los monjes se han casado. La distinción no se encuentra tanto en el celibato, aunque fuera del Japón la pretensión del celibato (y la misoginia que conlleva) siempre han sido importantes. Más bien la distinción radica en una división del trabajo. La función del monje consiste en mantener una cierta pureza, en gran medida mediante el mantenimiento de una detallada serie de votos. Esta pureza hace del monje un “terreno de mérito” adecuado al que los laicos pueden realizar ofrendas y, así, acumular el karma favorable que resultará en un renacimiento feliz en la próxima vida. Esta concepción persiste en el Japón moderno, donde los llamados monasterios de formación de la escuela Sōtō constituyen centros especiales en los que jóvenes monjes se preparan durante dos o tres años para recibir instrucción en meditación (a menudo el único período prolongado de práctica meditativa de un sacerdote zen) y realizar varios rituales de ascesis. Debido a la fuerza y pureza de estos monjes, los monasterios de formación se consideran lugares especialmente auspiciosos para la ofrenda de plegarias para cuestiones de la vida cotidiana, conocidas como “beneficios tan mundanos” (*genze riyaku*) en japonés.

Al adoptar un determinado tipo de vida, en el que se renuncia a los placeres efímeros de la vida conyugal, los monjes proporcionan la oportunidad a los laicos de acumular un cierto capital kármico. A cambio, los monjes reciben el fruto del trabajo de los laicos, un trabajo al que ellos mismos han renunciado, en forma de su sustento físico. En concreto, los monjes hacen lo que los laicos no pueden hacer, porque en general éstos no saben hacerlo: recitar textos, permanecer célibes, realizar rituales y, a veces, meditar. Por su parte, los laicos hacen lo que a los monjes les está prohibido: labrar la tierra, dedicarse al comercio, crear una familia. (En el sudeste asiático los monjes no deben manejar dinero. En China y en el Tíbet, donde el apoyo de los laicos y el estado a los monjes a menudo

fue menos generoso que en ciertos países Theravāda, los monjes se dedicaban comúnmente al comercio, de forma individual o en nombre de su monasterio).

Las normas y reglamentos de los textos del Vinaya estaban dirigidos a regular las vidas de los monjes budhistas y a organizar sus relaciones con los laicos. En las obras del Vinaya vemos que los monjes se encuentran inmersos en una red de deberes sociales y rituales: participan en una gran variedad de rituales domésticos, desde los rituales por el nacimiento de un hijo hasta los rituales por la muerte de un mecenas. En las tradiciones budhistas de todo Asia, el mantenimiento ritual de estas normas monásticas ha servido como el signo de la ortodoxia, mucho más que la adhesión a una creencia o doctrina en particular. De hecho, se dice que las enseñanzas del Buddha perdurarán mientras perdure el Vinaya.

Tradicionalmente, los laicos han acudido a los monjes para consultarles todo tipo de asuntos personales, como la mejor fecha para comenzar la construcción de una casa o de celebrar una boda. Algunos monjes han sido apreciados por su conocimiento de la astrología y, por lo tanto, por su capacidad de predecir el futuro. Otros monjes han sido célebres como sanadores con su capacidad de curar enfermedades y fabricar amuletos. Pero en muchos países budhistas, la mayor interrelación comunitaria entre monjes y laicos se produce en ocasión de las festividades. Una de estas festividades es la celebración anual del nacimiento del Buddha en los monasterios coreanos. Allí, durante todo el año el acceso a la mayor parte de los espacios de un monasterio está prohibido para los laicos, pero esta norma se suaviza en la festividad de la celebración del nacimiento del Buddha. La mañana anterior a la ceremonia principal, muchos monasterios celebran la ceremonia del baño del Buddha. En una pequeña construcción cubierta de flores se coloca una estatua del infante Buddha en el momento de su nacimiento, de pie y con el brazo derecho levantado, proclamando su superioridad por encima de los dioses y los seres humanos. Los fieles laicos hacen fila para realizar ofrendas al Buddha, reciben entonces de los monjes un pequeño tazón con agua que vierten encima de la cabeza de la estatua, bañando así al Buddha. A continuación, reciben un tazón con agua medicinal para beber. Esta simple ceremonia es una fuente de importantes ingresos para el monasterio.

El mismo día del aniversario del Buddha, los monjes cuelgan cientos de farolillos de papel con cordeles que conectan cada edificio del complejo monástico. Los farolillos más elaborados tienen la forma de flores de loto. Entonces, los fieles laicos hacen fila de

nuevo ante el pórtico principal y hacen ofrendas al monasterio. A cambio, los monjes escriben los nombres de los miembros de las familias, incluso los de los difuntos, en unos certificados de méritos. A continuación, cada uno de estos certificados se engancha a un farolillo y si, al final, queda algún farolillo sin un certificado, los monjes escriben los nombres de sus propios parientes en un certificado y lo pegan también a un farolillo. Por la tarde, la gente acude en busca del farolillo con su certificado, coloca una vela en su interior y los encienden. Si queda algún farolillo por encender, los monjes se encargan entonces de ello. Los monjes y los laicos pasean alrededor del monasterio para disfrutar de la vista de las luces en la tarde de primavera y, a veces, suben a una colina cercana para tener una mejor perspectiva. A lo largo de toda la tarde, los monjes acuden por turnos al templo principal para sumarse a la recitación de “Sokkamuni-pul”, Śākyamuni Buddha.

Distintas razones, además del deseo de liberarse del renacimiento, han motivado que las personas se hiciesen monjes. Los mismos textos budhistas reconocen que el monacato proporciona una vida libre de los soberanos tiránicos, a salvo de los ladrones y a resguardo de los acreedores. Sin embargo, por todo Asia los textos no religiosos tienen una visión algo más cínica y consideran al monje budhista como alguien incapaz, por sus capacidades o por elección propia, de ser un miembro digno de la sociedad. De hecho, la caricatura (y quizás fantasía) de muchas representaciones populares del monje budhista es la de un sinvergüenza que rehúye sus responsabilidades con la familia y el estado para llevar una vida entregada al disfrute de la comida, la bebida y las monjas igualmente inmorales. De este modo, los monjes budhistas aparecen a menudo como personajes cómicos en novelas, obras de teatro y relatos por todo Asia. En *Juegos de embriaguez (Mattavilāsa)*, una obra teatral del sur de la India compuesta alrededor del año 600 n.e., un monje budhista explica que el Buddha indicó a los monjes que viviesen en mansiones, durmiesen en buenas camas, comiesen manjares por la mañana, tomasen bebidas deliciosas por la tarde, masticaran hojas perfumadas y vistiesen ropas confortables. El monje está confuso porque no ha encontrado ninguna indicación del Buddha que requiera a los monjes casarse y tomar bebidas alcohólicas. De hecho, sospecha que en realidad el Buddha sí que indicó a los monjes que lo hiciesen, pero que los monjes ancianos, celosos de los monjes jóvenes, habían quitado estas normas del código monástico. Entonces, el monje parte en busca del código completo y jamás escrito. La novela épica china del s. XVI *Viaje al Oeste* (más conocida por la traducción

abreviada en inglés de Arthur Waley como *Monkey*), narra la historia del peregrinaje heroico del monje Tripiṭaka, que parte a pie hacia la India en busca de escrituras budhistas. Tripiṭaka aparece representado como un piadoso y erudito joven, pero como alguien completamente torpe en cualquier situación mundana y que se deshace en lágrimas a la menor dificultad. Afortunadamente, el bodhisattva Avalokiteśvara le envía un mono con poderes mágicos que le rescata de todo tipo de enemigos naturales y sobrenaturales.

Una historia de la tradición Theravāda desarrolla la noción del “acto de verdad”, una especie de juramento del que se dice que posee un poder efectivo. Así, por ejemplo, cuando el príncipe Siddhārtha se corta su melena real como un símbolo de su renuncia al mundo, lanza los cabellos al aire y dice: «Si debo convertirme en un buddha, que se queden en el cielo, y si no, que caigan al suelo» (los cabellos no caen). En la misma historia, un niño sufre la picadura de una serpiente venenosa. Los padres, consternados, detienen a un monje que pasa por allí y le piden que utilice sus conocimientos médicos para salvar al niño. El monje les responde que la situación es tan grave que la única cura posible es hacer un acto de verdad. Entonces, el padre dice: «Si jamás he visto un monje del que no pensara que era un sinvergüenza, que viva mi hijo». Y el veneno abandonó la pierna del niño. Entonces, la madre dijo: «Si jamás he amado a mi esposo, que viva mi hijo». Y el veneno se retiró al pecho del niño. Finalmente, el monje dijo: «Si jamás he creído una palabra del Dharma sino que he pensado que era un disparate, que viva el niño». Y el niño se levantó, completamente curado.

Hombres y mujeres entraban en la orden con una gran variedad de motivaciones. Algunos, sin lugar a dudas, veían el saṃsāra como una prisión y buscaban escapar del renacimiento, como dicen los textos, con el mismo fervor de la persona que apaga sus cabellos en llamas. Otros se convertían en monjes por ser huérfanos, otros habían sido prometidos al monacato como resultado de la recuperación de una enfermedad (tanto de alguien de su familia como de sí mismo). En China existía el dicho de que cuando un hijo se hacía monje sus ancestros de nueve generaciones iban al cielo. En ciertas regiones del Tíbet existía una política por la que los agricultores empleados en propiedades monásticas debían hacer entrar en el monasterio a uno de sus tres hijos. Algunos hombres buscaban refugio del alistamiento en el ejército o querían escapar a sus dificultades financieras. Resultaría inoportuno suponer que la propia motivación inicial constituye un indicio del propio éxito futuro, fuera cual fuera el modo como se midiera.

Uno de los monjes tibetanos más destacados de la era moderna explicó que decidió entrar en la orden porque le gustaba cómo quedaban los hábitos monásticos.

LAS REGLAS DE DISCIPLINA

Según la versión tradicional, durante los primeros años de enseñanza del Buddha no había reglas para los monjes. Cuando Śāriputra le pidió al Buddha que estableciera ciertas normas, el Buddha le respondió que lo haría en el momento oportuno; en el momento de la petición de Śāriputra no había necesidad de reglas porque todos los miembros del saṅgha estaban destinados al nirvāṇa y, por lo tanto, su conducta era correcta de forma natural: todos aquellos que han entrado en la corriente han abandonado toda creencia en las reglas y rituales erróneos. A medida que el Dharma verdadero empezara a desaparecer, habría más reglas y menos arhats. El Buddha no presentó las reglas de la disciplina monástica de golpe, sino que se desarrollaron con el tiempo, formulándose una por una en respuesta a situaciones específicas. Así pues, una regla prescrita en el Vinaya lleva consigo una historia que describe las circunstancias de su formulación, y estas historias, tanto si se considera que provienen del Buddha mismo o de la comunidad posterior (aunque, según la tradición, todas las reglas fueron formuladas por el Buddha en persona), nos ofrecen una oportunidad fascinante de ver cuáles eran entonces las preocupaciones de la vida monástica. La regla en contra de permitir que los asesinos puedan entrar en la orden se formuló cuando la gente se quejó de que el Buddha hubiese admitido a Aṅgulimāla, un asesino que llevaba un collar hecho con los dedos meñiques de la mano derecha de 999 personas; el Buddha debía ser el número 1.000, pero en su lugar convirtió a Aṅgulimāla. Sin embargo, en cada uno de los casos, no se castigaba al monje cuyas acciones ocasionaban la formulación de una nueva regla, puesto que la regla que se infringía todavía no existía en ese momento. De este modo, Aṅgulimāla siguió siendo un monje y llegó a convertirse en un arhat.

La regla que prohíbe las relaciones sexuales no se estableció después de que un monje se hubiese dejado vencer por la lujuria, sino cuando un monje que había abandonado a sus padres y su esposa para unirse al saṅgha satisfizo la petición de su madre de engendrar un primogénito que heredara la fortuna de la familia. El breve pero exitoso retorno del monje a las ocupaciones de un cabeza de familia recibió la condena del Buddha, quien le dijo que más le habría valido insertar su pene en la boca de una serpiente venenosa que haberlo colocado en la vagina de una mujer. Los tratados budhistas de

ética analizan las relaciones sexuales en el contexto del karma y la “conducta sexual inapropiada” es la tercera de las diez acciones básicas que producen karma negativo, que a su vez genera sufrimiento en el futuro. El gran compendio de la doctrina budhista del s. IV, el *Tesoro del conocimiento (Abhidharmakośa)* de Vasubandhu, explica que la conducta sexual inapropiada es objeto de censura en el mundo porque «consiste en la corrupción de la mujer de otro hombre y porque conduce al castigo de un renacimiento doloroso». Vasubandhu explica, a continuación, los cuatro tipos de conducta sexual inapropiada. El primer tipo es la relación sexual con una pareja inapropiada, como la mujer de otro hombre, la propia madre, la propia hija, una monja o una mujer con un vínculo familiar de hasta siete veces. En conformidad con la misoginia tan común en el budhismo, cabe notar que la conducta sexual inapropiada se define desde la perspectiva masculina, prohibiéndose las relaciones sexuales con mujeres que están en área restringida, protegidas por su esposo, su familia, el saṅgha o el tabú del incesto.

Los otros tipos de conducta sexual inapropiada comprenden las relaciones sexuales con la propia mujer, pero de formas consideradas incorrectas. Así, por ejemplo, utilizar “un camino distinto al de la vagina” significa cometer una conducta sexual inapropiada. El acto sexual también se convierte en un acto negativo si se realiza en un lugar inadecuado, como un lugar público, cerca de un stūpa, en un retiro en el bosque o en presencia de imágenes de las Tres Joyas. Finalmente, también existen momentos inadecuados para el sexo, como cuando la propia mujer está embarazada, amamantando, enferma o menstruando, o durante el día.

Para los monjes, la penetración con el pene de cualquier orificio (de un hombre, una mujer, un animal o un espíritu), incluso hasta la profundidad de una semilla de mostaza, tanto si uno es la parte activa o pasiva, comporta la expulsión de la orden. Un monje ni siquiera puede penetrar ninguno de sus propios orificios. Esta regla se estableció para poner freno a dos monjes sorprendentes, uno que era capaz de realizarse a sí mismo una felación y otro que se practicaba la sodomía consigo mismo. Los textos monásticos hacen bastante hincapié, como uno puede suponer, en las distintas variantes del acto sexual, proscribiendo cualquier forma de brutalidad o necrofilia, y se detienen especialmente en la cuestión de la intención. Un monje se durmió con una erección y un grupo de mujeres que pasaban por allí abusaron de él, sin que el monje se despertara de su sueño. El Buddha estableció que no se había cometido ninguna infracción pero, a

partir de entonces, permitió a los monjes que cerraran sus puertas si echaban una cabezada.

La masturbación, en una gran variedad de formas, era considerada una ofensa menor, que resultaba en pasar a estar bajo vigilancia. La historia asociada con su formulación habla de un monje que era flacucho y estaba afectado de ictericia debido a la práctica de la ascesis. Siguiendo el consejo de otro monje, comenzó a comer y dormir de forma más regular y a masturbarse. Contrariamente a los estereotipos occidentales acerca de los efectos adversos de la masturbación, el monje pronto se volvió fuerte y recobró la salud, lo que hizo que sus compañeros le preguntaran qué medicina había estado tomando. Cuando les explicó su remedio milagroso, los monjes se indignaron por el hecho de que hubiese utilizado la misma mano con la que comía los alimentos que recibía como limosna para otros propósitos y se lo contaron al Buddha, quien puso una regla que prohibía tal práctica.

En el momento de la ordenación, los monjes y monjas novicios hacen cinco votos (no matar a ningún ser vivo, no robar, no practicar el sexo, no mentir sobre los propios logros espirituales y no consumir sustancias intoxicantes), más los votos de no comer después de la comida del mediodía (una regla que se transgrede ampliamente en algunas culturas budhistas haciendo recurso de la “comida medicinal” de la tarde), no manejar oro ni plata, no adornar el propio cuerpo, no dormir en camas elevadas y no asistir a actuaciones musicales. Con la ordenación completa, los monjes hacen una serie adicional de votos, hasta llegar a un total de 227 en la tradición Theravāda que se sigue en Sri Lanka y el sudeste asiático, 253 en la tradición Mūlasarvāstivādin que se sigue en el Tíbet y 250 en el código Dharmaguptaka que se sigue en China. Los votos abarcan todo el ámbito del decoro, tanto personal como público, y regula los movimientos físicos, las relaciones sociales y la propiedad. Son estos votos los que han definido a un monje budhista a lo largo de los siglos, mucho más que la adhesión a una posición doctrinal en particular. De hecho, todos los monjes budhistas, incluso los que profesan el Mahāyāna, siguen uno de estos códigos, que en todos los casos derivan de las llamadas escuelas Hīnayāna de la India. Parece ser que, de hecho, las docenas de escuelas (*nikāya*) del budhismo indio se diferenciaban tanto por el objetivo al que aspiraban o la doctrina que profesaban, como por el linaje de ordenación y la versión particular del código monástico que se siguiese en su región de la India. Fue así como el segundo concilio, del que se dice que se celebró un siglo después de la muerte del Bud-

dha, fue convocado precisamente para resolver disputas acerca de la disciplina monástica.

Los votos fueron ordenados según el peso de su infracción. Cuatro infracciones (el asesinato, la relación sexual, el robo y la mentira acerca de los logros espirituales) garantizaban la expulsión de la orden. El consumo de alcohol se clasificó como una ofensa que debía ser confesada, pero no como una que comportara la expulsión. Se dice que el Buddha formuló esta regla después de que un monje renombrado por sus poderes sobrenaturales aceptó la ofrenda de un licor por parte de un laico y más tarde, fue hallado inconsciente en la puerta de la ciudad cuando el Buddha pasaba por allí. Los monjes cargaron con él hasta el monasterio y lo acostaron para que durmiese, con su cabeza apuntando respetuosamente hacia el Buddha. Entonces, el monje ebrio se levantó de inmediato y se tumbó de nuevo, con los pies apuntando hacia el Buddha, una muestra de falta de respeto. El Buddha señaló que aquel monje, antes educado y respetuoso, se comportaba ahora de forma indebida como resultado de haber bebido alcohol. Así pues, prohibió a los monjes beber. Tiempo después, los comentarios definieron la cantidad de alcohol que era necesario consumir para constituir una infracción como una gota en la punta de una brizna de hierba. Los textos sobre ética budhista destacan que el uso de sustancias intoxicantes difiere de otras acciones negativas en que por sí mismo no daña a los demás. Sin embargo, sus peligros aparecen ilustrados en una historia. Un monje se encontró con una mujer perturbada que llevaba una botella de vino y tiraba de una cabra. La mujer le contó al monje que si no hacía una de las siguientes cosas: (a) matar a la cabra, (b) hacer el amor con la mujer o (c) beberse el vino, se mataría a sí misma. Esta situación puso al monje ante un dilema ético: cada uno de estos actos estaba prohibido por sus votos, pero si no rompía uno de ellos, sería responsable de la muerte de un ser humano, un acto negativo mucho más grave. Sabiendo que matar y mantener relaciones sexuales comportaban la expulsión de la orden, pero no beber, se bebió la botella de vino, tras lo que terminó eligiendo las dos otras opciones también.

Las infracciones menores se reparaban a través de una expulsión temporal, la pérdida temporal de ciertos derechos, algún tipo de penitencia, castigo o período en vigilancia, o simplemente mediante la confesión en la recitación comunitaria de las reglas que se celebraba cada quince días, o incluso reconociendo lo sucedido ante otro miembro del saṅgha. Durante el período de vigilancia, el monje debía declarar su ofensa a diario, debía utilizar la peor cama y sentarse en el asiento más bajo, y debía ponerse al final de

la fila cuando se reparte comida. A un monje en período de pruebas tampoco se le permitía abandonar el monasterio sin ir acompañado. Las infracciones que comportaban la confesión incluían cavar en el suelo (y, por lo tanto, labrar la tierra), permanecer más de dos o tres noches con un ejército y hablar con un laico de logros espirituales que uno posee realmente (mentir sobre la obtención de logros espirituales comportaba la expulsión de la orden). Una sección entera del código prescribía reglas de mero decoro, cuya violación no se consideraba una infracción. Éstas incluían las reglas para comer y utilizar la letrina. También prevenían a los monjes acerca de enseñar el Dharma a personas que mostraran falta de respeto al no descalzarse, quitarse el turbante o bajar el parasol. Muchas de las reglas de esta categoría reflejaban las costumbres de una sociedad india que a veces resultaba desconcertante cuando los códigos monásticos se traducían a otras lenguas en otros países.

Como todos los códigos de conducta, en los códigos monásticos budhistas encontramos una cierta distancia entre la teoría y la práctica. Y, como todos los códigos, las prohibiciones particulares, que se considera que fueron pronunciadas por el Buddha mismo después de que se cometiese una infracción determinada, nos permiten hacernos una idea del tipo de cosas que hacían los monjes. Las reglas se establecen para prohibir conductas reales o previstas, y no debería sorprendernos que estas reglas hayan sido transgredidas, no sólo en la India sino en todo el Asia budhista. Así pues, quizás sea más exacto ver las reglas monásticas como un ideal al que aspirar, que como un código de conducta. En 1235, el monje japonés Shūshō juró que durante las semanas en las que permanecería en un determinado templo se abstendría de tomar bebidas alcohólicas, mantener relaciones sexuales (aparentemente con hombres) y jugar a juegos de azar. Desde un cierto punto de vista, esta afirmación parece sorprendente, que un monje prometa abstenerse durante un breve período de tiempo de realizar actos que deberían comportar su expulsión permanente de la orden. Pero, al mismo tiempo, con su promesa Shūshō admite un cierto compromiso con la práctica de la continencia y la aspiración a un ideal noble.

LA ORDENACIÓN

La ceremonia formal de ordenación de un monje, que todavía se mantiene en muchas partes del mundo budhista, parece ser que se desarrolló después de la muerte del Buddha. Durante su vida, uno se hacía monje simplemente al aceptar el llamamiento del Buddha: «Ven, monje». Más tarde se convirtió en un proceso en dos etapas: “ir” o hacerse monje novicio y tomar la ordenación completa como monje. Para poder ser novicio, un niño debía ser suficientemente mayor como para ahuyentar a una vaca, lo que suele interpretarse como tener ocho años de edad. Se le asignaba entonces un tutor con el que pasaba a vivir y un maestro que le enseñaba el Dharma. Se le rasuraba la cabeza y vestía el hábito de monje. A continuación se postraba ante su tutor y proclamaba tres veces que buscaba refugio en el Buddha, el Dharma y el Saṅgha. Entonces se le instruía en los diez votos de un novicio.

La ordenación como monje era una ceremonia más formal, que requería la presencia de diez monjes (o cinco en las zonas remotas). El novicio debía tener al menos veinte años y estar libre de varios defectos físicos. En este sentido, se le preguntaba si era libre (y no un esclavo), un ser humano (y no un demonio) y un hombre (y no un hermafrodita); si estaba libre de deudas y exento de prestar servicio militar; si carecía de ciertas enfermedades, como la lepra o el asma; si contaba con el permiso de sus padres y si tenía, por lo menos, veinte años de edad. El novicio pedía formalmente tres veces ser ordenado y, a continuación, el monje que presidía la ceremonia le hacía una serie de preguntas para establecer si reunía los requisitos necesarios. Entonces, el monje pedía a la asamblea tres veces que aceptara al novicio en la orden y los monjes reunidos asentían con su silencio. Con la aprobación, se anotaba la hora exacta de la ordenación, puesto que ello determinaría para siempre la antigüedad del nuevo monje: la jerarquía en el saṅgha no se mide por la edad, sino por la antigüedad de la pertenencia en él, que se cuenta a partir del momento de la ordenación. Finalmente, se informaba al nuevo monje de que sería expulsado de la orden si mataba a un ser humano, si robaba, si tenía una conducta sexual inapropiada o si mentía sobre sus logros espirituales.

La ordenación como monje o monja se consideraba un compromiso de por vida y, en ciertas sociedades budhistas, se estigmatizaba a aquellos que regresaban a la vida de

laico. Sin embargo, en un sūtra del Mahāyāna el Buddha explica que las ofrendas de los laicos sólo deben ser recibidas por monjes que practiquen la pureza, porque aquellos que no mantienen los preceptos rigurosamente acumulan una gran cantidad de karma negativo al aceptar limosna. Tras escuchar estas palabras, quinientos monjes se levantan y deciden regresar a la vida de laico, puesto que creen no estar a la altura de las exigencias del monacato. El Buddha los elogia entonces por su valoración realista de sí mismos y predice que todos ellos se encontrarán entre los primeros discípulos de Maitreya. De hecho, en algunas sociedades budhistas la ordenación como novicio cumple la función de un rito de paso y es costumbre regresar a la vida de laico. En Tailandia, por ejemplo, es común que los jóvenes solteros se ordenen y pasen en retiro como monjes los tres meses de las lluvias. Además de funcionar como un rito de paso a la edad adulta, el tiempo pasado como monje se considera que confiere un gran mérito a los padres del chico. En China, la condición de monje se consideraba tan poderosa que los niños enfermizos eran ordenados a veces a una edad muy temprana (lo que no comportaba nada más que el rasurado de la cabeza). Cuando el niño alcanzaba la adolescencia en buena salud, se celebraba una ceremonia en la que se expulsaba simbólicamente al niño de la orden debido a alguna supuesta infracción, momento en que volvía a dejarse crecer el cabello. La condición de monje se consideraba lo suficientemente auspiciosa en Japón como para que llegase a desarrollarse una tradición de ordenaciones póstumas. Como en la ceremonia de ordenación normal, se repetía cada precepto y se preguntaba tres veces a la persona si tenía el propósito de mantenerlo. El hecho de que el difunto permaneciese en silencio se interpretaba en la escuela Zen (que administraba la mayoría de los funerales) como un signo de comprensión del Zen. Después de administrar los preceptos, se mostraba al difunto con las posesiones de un monje o monja budhista: un hábito y un cuenco. Además, se elaboraba un *kechimyaku* - (“certificado de linaje”), en el que figuraba el nombre del difunto al final de una larga lista de discípulos que se remontaba de generación en generación hasta el Buddha mismo. Sin embargo, el nombre del difunto era un nuevo nombre budhista. El grado de aprecio del nombre monástico recibido, un aprecio que se medía por el número de caracteres y el número de trazos que se requería para escribir cada carácter, a menudo estaba (y sigue estando) relacionado con la cantidad de dinero que ofrecía la familia. En los funerales modernos, más de la mitad de los honorarios del funeral que se pagan al templo pueden estar destinados a la obtención del nombre budhista. Ahora que el

difunto es un monje o una monja, se celebra un funeral monástico, en el que el difunto viste el hábito y tiene la cabeza rasurada. El *kechimyaku* se coloca en el interior del féretro junto al cuerpo.

En China era común que los hombres entraran primero en un templo local, donde se les rasuraba la cabeza y comenzaban a observar los diez votos de un novicio, aunque formalmente no se les hubiesen administrado tales votos. El novicio podía permanecer en el templo local durante uno o dos años de formación antes de recibir la ordenación, que solía tener lugar en un monasterio público mayor. En el transcurso de la mayor parte de la historia de China, la ordenación estuvo controlada por el gobierno, y determinados monasterios estaban autorizados a ordenar un cierto número de monjes a intervalos específicos. Los monjes estaban exentos de prestar servicio militar y pagar impuestos, por lo que el tamaño del saṅgha era un asunto de estado. Del mismo modo, cuando la economía se resentía, el gobierno vendía certificados de ordenación para recaudar fondos. El código legal de la dinastía Ming prohibía la construcción o reconstrucción de ningún monasterio sin autorización oficial. Cualquier persona que violase esta ley recibía cien golpes con un largo bastón, y los monjes del monasterio eran obligados a regresar a la vida de laicos, a la vez que se les desterraba a los confines del imperio.

En los grandes monasterios públicos de China, tradicionalmente el período de ordenación duraba cincuenta y tres días. Durante las dos primeras semanas se instruía a los monjes en los horarios cotidianos y las normas de conducta, y memorizaban los distintos versos que acompañaban cada una de sus actividades. Recibían la instrucción de monjes mayores, a menudo severos ordenancistas que empuñaban un garrote con el que golpear a los que infringían las normas. Como respuesta a cualquier afirmación de estos monjes, los novicios sólo podían responder: “Amitābha”.⁴⁴ Al final de las dos semanas, los novicios se reunían, recitaban de rodillas la fórmula del refugio y recibían los diez votos de un novicio. Al concluir la ceremonia recibían el hábito y el cuenco de mendicante de un monje. El tiempo restante del período de ordenación estaba dedicado a aprender los 250 votos de un monje con la ordenación completa, que se administraban entonces al grupo. La parte final del período estaba dedicada a recibir los cincuenta y ocho votos del bodhisattva del *Sūtra de la red de Brahmā* (*Fan wang jing*). Al menos durante el último siglo, era frecuente que los monjes y monjas chinos tuviesen una serie de cicatrices redondas (entre tres y dieciocho) en la parte superior de sus cabezas

rasuradas, como resultado de las quemaduras que se les producía con una barrita de incienso en el momento de su ordenación.

LOS VOTOS DEL BODHISATTVA

Los monjes que seguían el Mahāyāna también tomaban otra serie de votos, los votos del bodhisattva. Aunque aquellos que aspiraban a emprender el camino del bodhisattva solían ser monjes, la ordenación como monje o monja no se consideraba un requisito para la ordenación como bodhisattva. En la India, China y el Tíbet, los votos del bodhisattva solían considerarse como un complemento a los votos de monje. En Japón, sin embargo, llegarían a ser un sustituto. El más importante de todos los votos para el bodhisattva es el compromiso de alcanzar la buddheidad por el bien de todos los seres del universo. Pero más allá de este voto fundamental, se establecieron distintos grupos de votos para los bodhisattvas. En una versión india, existían dieciocho principios que el bodhisattva debía prometer: (1) no elogiarse a sí mismo, ni difamar a los demás debido al apego por las ganancias o la fama; (2) no dejar de ofrecer las propias riquezas o la doctrina, por mezquindad, a los que sufren sin protección alguna; (3) no enfurecerse, ni condenar a otra persona sin querer escuchar sus disculpas; (4) no abandonar el Mahāyāna, ni enseñar una imitación de la doctrina excelente; (5) no robar la riqueza de las Tres Joyas; (6) no abandonar la doctrina excelente; (7) no robar los hábitos de color azafrán, ni golpear, encarcelar o expulsar un monje de su vida de renuncia, aunque hubiera roto el código ético; (8) no cometer los cinco actos de castigo inmediato (matar al propio padre, matar a la propia madre, matar a un arhat, dañar al Buddha y causar división en el saṅgha); (9) no sostener puntos de vista erróneos; (10) no destruir ciudades; (11) no hablar de la vacuidad con aquéllos cuya mente no ha sido preparada para ello; (12) no apartar a alguien de la buddheidad y el despertar completo; (13) no hacer que alguien abandone por completo los votos monásticos para practicar el Mahāyāna; (14) no creer que no se puede abandonar el deseo con el vehículo de los śrāvakas, ni hacer que otros lo crean; (15) no sostener falsamente: “Acepto la profunda vacuidad;” (16) no multar a los renunciantes, ni llevarse a los donantes y las ofrendas de las Tres Joyas; (17) no hacer que los meditadores abandonen (su práctica de) la serenidad (*śamatha*), ni tomar los recursos de aquellos que están en retiro para dárselos a los recitadores de textos; (18) no abandonar el compromiso de aspiración ni de realización de alcanzar la buddheidad. Esta lista reúne una gran variedad de

preocupaciones, algunas de las cuales (como el voto de no cometer ninguno de los actos de castigo inmediato) se encuentran incluidas en los votos de los monjes y las monjas; otras (como el voto de no abandonar el compromiso de alcanzar la buddheidad) resultan fundamentales para la concepción del Mahāyāna; todavía otras (como la promesa de no alejar a alguien de sus votos monásticos) demuestran la compatibilidad de la práctica monástica y la del bodhisattva; y otras (como la promesa de no destruir ciudades) simplemente sorprenden al lector moderno y nos resultan extrañas.⁴⁵

Sin embargo, la tensión entre lo que se le exige al monje y al bodhisattva se pone de manifiesto en algunas de las infracciones secundarias de los votos del bodhisattva. Así, por ejemplo, para un bodhisattva constituye una infracción querer cometer uno de los actos no virtuosos del cuerpo y la palabra (matar, robar, tener una conducta sexual inapropiada, mentir, hablar causando división, hablar con dureza y hablar sin sentido) por compasión hacia los demás. Existen numerosas historias que ilustran la compasión del bodhisattva en este sentido. Una mujer le hizo proposiciones a un asceta que había mantenido el celibato durante cuatro billones de años y cuando éste rechazó sus insinuaciones la mujer le amenazó con suicidarse. Actuando por compasión, el asceta aceptó y vivió con ella durante doce años antes de regresar de nuevo al bosque. Como resultado de su acción, el asceta no sólo no acumuló el karma negativo de una conducta sexual inapropiada, sino que además acortó su camino al despertar en un millón de eones. Otro caso más extremo es el de los quinientos mercaderes que se embarcaron en un viaje por mar en busca de un tesoro. La expedición fue todo un éxito, pero durante el viaje de regreso un ladrón a bordo tramó un plan para asesinar a los quinientos mercaderes y apoderarse de su tesoro. El capataz de los mercaderes descubrió el plan en un sueño y decidió que el único modo de salvar la vida de sus compañeros era matar al ladrón. De este modo, no sólo salvo sus vidas, sino que además evitó que el ladrón acumulara el karma negativo de quinientos asesinatos. De hecho, el ladrón renació en el cielo y el asesino, en lugar de acumular él el karma negativo del asesinato, consiguió reducir su propio camino hacia el despertar en cien mil eones gracias a su acción compasiva. El asesino no era otro que el futuro Buddha.

Los votos del bodhisattva que se aplicaban en China procedían del *Sūtra de la red de Brahmā*, una obra apócrifa compilada en el s. v. Consistían en diez preceptos mayores y cuarenta y ocho menores. Los diez preceptos mayores incluían hacer voto de no causar la pérdida de una vida, no robar, no tener una conducta sexual inapropiada, no mentir, no

vender bebidas alcohólicas, no informar de las malas acciones de otros, no elogiarse a sí mismo o criticar a otros, no ser tacaño, no ser rencoroso y no difamar el Dharma. Estos preceptos del bodhisattva los podían recibir tanto monjes como laicos que no hubiesen cometido ninguno de los crímenes más atroces (la lista habitual de cinco, a la que se le añade el asesinato de un monje mayor y el asesinato de un maestro de una comunidad budhista). Para los monjes de China (como era el caso en la India y el Tíbet), los votos del bodhisattva se consideraban un complemento a los 250 votos monásticos del Vinaya.

En el caso de Japón, los votos del bodhisattva adquirieron una función distinta. Como en China, procedían del *Sūtra de la red de Brahmā*, pero en las escuelas Tendai y Zen estos votos se consideraban un sustituto, más que un complemento, de los votos monásticos expuestos en el Vinaya. Esta interpretación se desarrolló, en parte, por motivos políticos. Durante el período Nara, los monjes recibían tanto los preceptos del Vinaya como del bodhisattva y, de hecho, la escuela Ritsu se dedicaba en su totalidad a la práctica e interpretación del Vinaya. Del mismo modo, la ordenación de los monjes estaba controlada por las escuelas del período Nara y se requería que se administrara en la ciudad de Nara.⁴⁶ Pero el monje Saichō (767-822) viajó a China, donde estudió las obras de la escuela Tientai, y regresó decidido a difundir sus enseñanzas en Japón. De este modo, se estableció en el monte Hiei, cerca de Kyōto, y se propuso establecer una escuela independiente de la administración de las escuelas de Nara, pero para poder hacerlo debía poder ordenar monjes, algo que estaba prohibido fuera de Nara. Fue así como Saichō afirmó que los votos monásticos normales constituían una práctica del Hīnayāna y estableció una forma de ordenación monástica que procedía únicamente de los preceptos del bodhisattva que contenía el *Sūtra de la red de Brahmā*. Como se puede suponer, esta innovación no fue aceptada por las escuelas de Nara, que declararon que los monjes del monte Hiei eran meros laicos con hábitos de monje. Aun así, después de su muerte, la escuela Tendai fundada por Saichō llegaría a ser la escuela más poderosa de Japón y su innovación en la ordenación se convertiría en la norma. Del mismo modo, el monte Hiei se convirtió en el lugar de formación de figuras destacadas de las escuelas de la Tierra Pura y el Zen, que, a su vez, desarrollarían su propia interpretación de la función de los preceptos en el camino hacia el despertar.

Para Shinran, de la escuela de la Verdadera Tierra Pura (Jōdo Shinshū), los preceptos procedían de una época anterior, cuando los adeptos del Buddha eran capaces de alcanzar el despertar mediante sus propios esfuerzos. Pero en su época de degeneración,

intentar mantener los preceptos, incluso los preceptos del bodhisattva, representaba un ejercicio vano, incluso constituía un acto de arrogancia porque sugería que uno tenía la capacidad de provocar su propio despertar. De este modo, Shinran abandonó todos los preceptos y ordenaciones. Para él, el único voto que importaba era el voto número dieciocho de Amitābha, quien había prometido en el *Sukhā-vatīvyūha* llevar a la Tierra Pura a todos aquellos que pronunciasen su nombre.

Dōgen, el fundador de la escuela Sōtō del buddhismo Zen, afirmaba que los tres aprendizajes (la conducta ética, la meditación y la sabiduría) ya se encontraban presentes de forma completa en el acto de la meditación Zen. Incluso aceptó el punto de vista de que observar los votos del Hīnayāna significaba romper los votos del bodhisattva. Esto no quiere decir que Dōgen rechazara todas las reglas, puesto que hizo de las rutinas de los monasterios zen, instituidas por los grandes patriarcas de China, los cimientos de la vida monástica de la escuela Sōtō. Siguió a la escuela Tendai al basar la ordenación monástica en el *Sūtra de la red de Brahmā*, pero estableció su propia lista de dieciséis preceptos.

LA VIDA EN LOS MONASTERIOS

La residencia principal del monje era el monasterio. A pesar de la existencia de grandes monasterios en todo el mundo budhista, los testimonios indican que la mayoría de ellos eran bastante pequeños. En 1930, por ejemplo, en China había unos 500.000 monjes viviendo en 100.000 monasterios y templos, de los que sólo un 5% vivía en grandes monasterios que iban de los 50 a los 150 monjes. En el código monástico indio se habla de monasterios que pertenecían a laicos (lo que sugiere que los donantes mantenían la propiedad de las tierras que donaban al saṅgha) y de la existencia de tan pocos monjes que éstos se veían obligados a ocupar más de un monasterio cada día para que el propietario pudiese acumular el mérito necesario. En estos casos, parece casi como si el monasterio fuese una especie de arrendamiento agrícola, alquilado a los monjes, quienes lo cultivaban para cosechar mérito en lugar de mijo, un mérito que se entregaba debidamente al terrateniente.

La vida monástica estaba altamente reglamentada. Los monasterios contaban con su propia administración, formada por cargos de distinto rango. En un gran monasterio chino, éstos incluían el Prefecto de Huéspedes, el Prefecto de Baños, el Jefe de Aguas, el Encargado del Carbón, el Encargado de Enfermería, el Jefe de la Torre de la Campana y los Acólitos de las Dependencias del Abad. El día, el mes y el año estaban marcados por ceremonias que debían celebrarse debidamente, y cada monje vivía según un detallado protocolo, en gran medida basado en la antigüedad, que no venía determinada por la edad sino por el número de años que uno llevaba como monje. Un texto del Vinaya chino del s. XII contiene indicaciones sobre cuestiones como el contenido apropiado del fardo de un monje itinerante, el procedimiento para pasar la noche en un monasterio, cómo entrar en las dependencias de un abad, cómo recibir a un visitante distinguido, cómo iniciar y terminar el retiro de verano, cómo servir una comida ofrecida por un donante o cómo celebrar el funeral de un abad. Otro tipo de instrucciones incluía indicaciones detalladas sobre el modo de servir el té en distintas ceremonias y liturgias.

La mayor parte de la actividad en un gran monasterio de formación chino tenía lugar en la sala del saṅgha, una gran estructura rectangular, en un extremo de la cual se encontraba un altar con una imagen del bodhisattva de la sabiduría Mañjuśrī. La mayor

parte de la sala estaba ocupada por tarimas de poca altura, cada una lo suficientemente grande como para dar cabida al espacio designado para varios monjes. Los monjes se sentaban en meditación, tomaban sus comidas de la mañana y el mediodía y dormían en estos espacios. Las reglas establecían cómo debía uno levantarse por la mañana (en algunos monasterios a las 3 de la madrugada). Después de despertarse y bajar de la tarima para dirigirse hacia el lavabo, el monje tenía que decir mentalmente: «Desde las primeras horas del alba hasta el anochecer abriré paso a todos los seres vivos. Si alguno de ellos tuviese que abandonar su forma corporal bajo mis pies [es decir, que fuese asesinado], ruego para que pueda nacer inmediatamente en la tierra pura». Había reglas para lavarse la cara y cepillarse los dientes, para doblar la colcha y ponerse el hábito. Había reglas para ofrecer arroz (no menos de siete granos) a los espíritus hambrientos antes de cada comida, comer en silencio, tomar una segunda ración y lavar el cuenco, la cuchara y los palillos al terminar. Había que dormir sobre el costado derecho; echarse de espaldas o boca abajo se consideraba que producía pesadillas. También existían reglas detalladas sobre el uso del lavabo, una ardua tarea incluso con el hábito simplificado que se vestía para tal propósito. Todas estas reglas debían seguirse además de los 250 votos de un monje.

Por lo general, los monjes debían comportarse de un modo discreto y decoroso en todo momento, respetar los rangos de antigüedad en todas las circunstancias y seguir reglas precisas de respeto, al mismo tiempo que intercalaban recitaciones mentales de versos en sus distintas actividades que les recordaban el propósito general de su rutina. Cuando un monje levantaba su cuenco para recibir la comida del monje sirviente, debía recitar en voz baja: «Al recibir estos alimentos, ruego para que los seres vivos puedan recibir como alimento la dicha de la meditación y puedan satisfacerse hasta la saciedad con la alegría del Dharma».

En qué medida los monjes budhistas meditaban de nuevo varía a lo largo del tiempo y a través de los lugares. El hecho de que la reglamentación monástica se refiera a una categoría especial de meditadores sugiere que esta actividad estaba considerada una especialidad de la que no todos los monjes participaban. En las primeras décadas del s. XX, en los grandes y selectos monasterios de formación de la escuela Chan los monjes debían completar un período de cinco meses de práctica en el que cada día había siete sesiones (desde que se levantaban a las tres de la madrugada hasta que se acostaban a las diez de la noche) de meditación sentada y caminando de forma combinada, intercaladas

por cuatro comidas, tres té y dos siestas. Pero incluso en estos monasterios, los monjes ocupados en el régimen completo de meditación representaban una minoría de los monjes del monasterio, que estaban ocupados en todo tipo de otras actividades. En los monasterios menores podía no haber ningún horario formal para la meditación o la recitación.

En cada país, los monasterios se mantenían por distintos medios. Algunos recibían el apoyo del Estado. En el Tíbet y en China, los mayores monasterios poseían importantes extensiones de terreno, a veces a gran distancia del propio monasterio, que se arrendaban a familias de campesinos (a los monjes les estaba prohibido por el Vinaya labrar la tierra porque podían matar insectos inadvertidamente). Los códigos monásticos indios contienen instrucciones sobre cómo podían prestarse con intereses los fondos procedentes de los ingresos fijos del monasterio, un servicio que monasterios en otras partes del mundo budhista también ofrecían. Otros monasterios se financiaban mediante la realización de servicios fúnebres, mientras que otros, gracias a encontrarse en un monte sagrado o a la posesión de una imagen célebre, se beneficiaban de los donativos de los peregrinos y los visitantes.

Además de actuar como centros para la generación de méritos, muchos monasterios budhistas también actuaban como centros de estudio. Especialmente en sociedades en gran parte analfabetas, los monasterios constituían importantes instituciones educativas. Algunos de los mayores centros de este tipo del mundo budhista eran los grandes monasterios de Lhasa, en el Tíbet. Al igual que los grandes monasterios de la India habían atraído estudiantes de muchos países distintos, del mismo modo estos monasterios tibetanos atraían monjes de China por el este, Kalmukya (hoy Kazajstán) por el oeste, Mongolia por el norte y Nepal por el sur. Uno de estos monasterios era Drepung, el monasterio más grande del mundo, con más de diez mil monjes. Un pequeño porcentaje de estos monjes estaba inmerso en un magnífico programa de estudios escolásticos que solía requerir veinte años para completarlo. Estaba centrado en el estudio de cinco tratados indios, conocidos simplemente como los “cinco textos”. El primero de ellos era el *Ornamento de la realización* (*Abhisamayālaṃkāra*), una de las obras que Maitreya transmitió a Asaṅga. Estudiada a lo largo de cuatro a seis años, esta obra se considera que expone la “enseñanza secreta” de los sūtras de la perfección de la sabiduría, esto es la compleja estructura de los caminos del Hīnayāna y el Mahāyāna hacia el despertar. En su mayor parte es una lista de términos, conocidos como los

“setenta temas”, cada uno de los cuales contiene múltiples subcategorías. Hay, por ejemplo, veinte tipos distintos de la aspiración a la buddheidad (*bodhicitta*). El segundo texto era la *Introducción a la vía del medio* (*Madhyamakāvatāra*) de Candrakīrti, una obra que se estructura alrededor de las diez perfecciones del camino del bodhisattva, pero cuya mayor parte está dedicada a la sexta, la perfección de la sabiduría. Este capítulo hacía de *locus classicus* para la filosofía de la Vía del Medio de Nāgārjuna. Se estudiaba a lo largo de dos a cuatro años. La tercera obra era el *Comentario sobre el conocimiento válido* (*Pramāṇavarttika*) de Dharmakīrti. Los monjes de los tres grandes monasterios de Lhasa⁴⁷ se reunían anualmente para debatir sobre este texto de Dharmakīrti, que contiene argumentaciones sobre la existencia del renacimiento, la liberación del renacimiento o la omnisciencia de un buddha; debates en torno a las dos fuentes válidas del conocimiento (la percepción directa y la inferencia), clasificaciones de pruebas lógicas y un análisis del funcionamiento del pensamiento. Escrito en un estilo poético críptico, está considerado como uno de los tratados indios más difíciles y, por lo tanto, es una de las obras especialmente favoritas de los monjes más eruditos. El cuarto texto era el *Tesoro del conocimiento* (*Abhidharmakośa*) de Vasubandhu, un compendio de las doctrinas del Hīnayāna que proporciona los fundamentos de la cosmología budhista y la teoría del karma, entre otros temas. Se estudiaba durante cuatro años. La última obra, que también se estudiaba durante cuatro años, era el *Discurso sobre el Vinaya* (*Vinayasūtra*) de Guṇaprabha, en la que se exponen las reglas de la disciplina monástica según el sistema seguido en el Tíbet. La finalización de forma satisfactoria de todo el programa llevaba unos veinte años de estudio. Durante este tiempo, los métodos educativos eran básicamente dos: la memorización y el debate. Era de costumbre que a lo largo de sus estudios un monje memorizara enteramente los cinco tratados indios, los manuales de su propio colegio monástico sobre cada una de las cinco obras en cuestión y algunos de los textos filosóficos del fundador de la escuela;⁴⁸ por lo que no era raro que un erudito consumado supiera de memoria más de mil páginas de textos tibetanos. Esta provisión de enseñanzas se empleaba en el segundo método educativo de las universidades monásticas, el debate. El debate se efectuaba de un modo muy estructurado, en el que un monje defendía una posición (a menudo, una definición memorizada de un término o una interpretación de un pasaje de un texto) que su oponente atacaba de forma sistemática. Para responder a los ataques del contrincante, el defensor sólo podía utilizar cuatro respuestas posibles: “Estoy de acuerdo”, “¿Por qué?”,

“La causa no ha quedado demostrada” y “Esto no puede ser deducido”. El defensor del argumento estaba sentado y su oponente se encontraba de pie frente a él, con su rosario puesto alrededor de la muñeca izquierda. El contrincante daba una palmada delante del rostro del defensor y se subía el rosario por el brazo izquierdo. En invierno, a menudo el tiempo era tan frío que la piel de las manos se agrietaba y al dar la palmada para marcar un punto, el monje salpicaba de sangre el rostro de su oponente. Pero incluso este acto agresivo estaba imbuido de simbolismo budhista: la mano izquierda se consideraba que simbolizaba la sabiduría, la derecha, la compasión. La unión de las dos manos en cada palmada representaba la unión de los medios y la sabiduría necesaria para la obtención de la buddheidad. Subirse el rosario por el brazo izquierdo simbolizaba sacar a todos los seres del saṃsāra y dirigirlos hacia el nirvāṇa. La destreza en el debate era esencial para progresar hasta el rango más alto de erudición académica, y era objeto de gran admiración. En este sentido se otorgaba especial celebridad a los monjes que eran capaces de sostener la posición de una de las escuelas inferiores en la jerarquía doxográfica frente a las superiores. Estos debates solían ser bastante animados, y algunos debates entre oponentes de gran habilidad se recuerdan con un cariño que no es muy distinto al que algunos sienten por determinados acontecimientos deportivos en Occidente. Solía ocurrir que un monje experto en las técnicas de la memorización y el debate llegara a adquirir importancia como erudito sin jamás haber escrito una sola palabra.

Sería engañoso concluir que todos los monjes viven en monasterios. Durante mucho tiempo existió la tradición del monje itinerante, una tradición que en Tailandia experimentó un renacimiento en el s. XX. En 1902, el rey de Tailandia aprobó la Ley del Saṅgha, en un esfuerzo por unificar las distintas tradiciones monásticas regionales, con sus propias costumbres y dialectos locales, bajo un único sistema nacional que fue promulgado en tailandés. La ley prohibía a los abades locales ordenar monjes y sólo concedía este poder a determinados monjes que eran nombrados por el gobierno de Bangkok. Los abades que ignoraron la ley y siguieron ordenando monjes fueron arrestados. La ley obligaba a los monjes a permanecer en un monasterio a lo largo de todo el año, les impedía participar en las festividades locales e imponía un programa de estudios escrito en una lengua que muchos de los monjes no podían comprender. La oposición a las reformas fue generalizada tanto entre los monjes como entre la población laica.

Algunos monjes trataron de escapar al control del saṅgha estatal adoptando la antigua forma de vida del monje itinerante que vivía en el bosque y pedía limosna por los pueblos. Se les llamó monjes *thudong* porque adoptaron las trece prácticas de un asceta - (que se han mencionado al principio de este capítulo). Estos monjes vivían en la naturaleza y todos ellos llevaban auestas un gran parasol cubierto con una mosquitera que utilizaban tanto para la meditación como en forma de tienda durante la noche. Las historias de sus vidas están repletas de encuentros con tigres, elefantes salvajes, serpientes pitón y espíritus. Una de sus prácticas consistía en dormir en los crematorios, algo a lo que les alentaban los laicos, quienes creían que la santidad de los monjes les protegía de los espíritus vengativos. Parte de su poder provenía de su gran capacidad de concentración, que solían desarrollar centrando su atención en el mantra *buddho*. Estos monjes consideraban que la práctica ascética era más eficaz que el estudio, y seguían la que creían que había sido la práctica del mismo Buddha.

A resultas de varios factores, como la deforestación, los intereses militares y las órdenes de la jerarquía monástica, la tradición de los monjes itinerantes en gran parte ha desaparecido. En 1987, el gubernamental Consejo del Saṅgha dictó una orden para que todos los monjes del bosque abandonaran los bosques, con excepción de aquellos que residiesen en los monasterios situados en los bosques que contaban con la autorización oficial pertinente. Desde entonces, los antiguos monjes del bosque tailandeses, en su momento ridiculizados como salvajes por las clases educadas de las ciudades, son ahora admirados. En el momento en el que la tradición comenzó a desaparecer, se empezaron a publicar revistas mensuales de gran popularidad que contaban las vidas y las enseñanzas de los monjes del bosque. Las biografías de estos monjes se reeditan a menudo y suelen repartirse en los funerales de los laicos.

LAS MONJAS

Poco antes de que el Buddha entrara en el nirvāṇa, Ānanda le preguntó cómo debía un monje relacionarse con una mujer. «No las mires», respondió el Buddha. «Pero ¿y si vemos una?». «No le hables», respondió de nuevo el Buddha. «Pero ¿y si una mujer nos habla?». «Mantén la atención y el autocontrol», respondió el Buddha.

Los orígenes del papel de la mujer en el buddhismo pueden encontrarse en la historia de la concepción y el nacimiento del Buddha. El bodhisattva, que residía en el Cielo de la Alegría, contempló el mundo y eligió al rey Śuddhodana y la reina Māyā como los padres idóneos para el siguiente buddha. La reina soñó que un elefante blanco había entrado en su vientre y pronto descubrió que estaba embarazada. Textos posteriores, al parecer preocupados por el hecho de que el futuro Buddha no podía permanecer en un fétido útero, explicaron que la matriz de Māyā se transformó en un pabellón de piedras preciosas, sostenido por cuatro pilares y con un trono de lapislázuli en su interior. Incluso entonces, después de diez meses lunares, el bodhisattva no emergió por la vía normal sino por debajo del brazo derecho de su madre. Asimismo, a diferencia de otros recién nacidos, salió impecablemente limpio y sabiendo andar, dio siete pasos (a cada paso florecía una flor de loto) y anunció que aquél sería su último nacimiento. La reina Māyā murió siete días después. Los textos explican que el vientre que ha contenido al bodhisattva no puede ser contaminado jamás por el acto sexual. De este modo, al parecer la única alternativa fue que la madre del futuro buddha debía morir.

Quizás el texto más importante con relación a la mujer sea la historia de la fundación de la orden de las monjas. En ella se relata que la tía y madrastra del Buddha, Mahāprajāpatī, se dirigió al Buddha y le pidió que se permitiese a las mujeres abandonar también la vida mundana y entrar en la orden. Cuando el Buddha se negó a ello, Mahāprajāpatī y un grupo de mujeres se afeitaron la cabeza, se pusieron el hábito de monje y siguieron al Buddha y sus monjes en sus viajes. Sus pies descalzos terminaron ensangrentados por el camino. El Buddha había establecido que los monjes debían contar con el permiso de sus padres para abandonar la vida de cabeza de familia (esta regla fue solicitada por el padre del Buddha, quien no había contado con tal permiso), pero no con el permiso de sus esposas. Las mujeres que siguieron a la viuda

Mahāprajāpatī eran las esposas de hombres que se habían hecho monjes. Sintiendo pena por ellas, Ānanda fue a hablar con el Buddha y le pidió que permitiese a las mujeres entrar en la orden. Pero el Buddha se negó de nuevo. Entonces, Ānanda le preguntó si las mujeres eran capaces de seguir el camino hacia el despertar y el Buddha reconoció que sí lo son. Así pues, Ānanda insistió de nuevo y, tras su tercera petición, el Buddha accedió, pero sólo después de formular una serie de ocho reglas específicas para las monjas que fijan su inferioridad respecto a los monjes. En primer lugar, aunque la jerarquía en la orden de los monjes se establecía según la antigüedad de la ordenación, una monja que hubiera sido ordenada cien años atrás debía levantarse y presentar sus respetos a todos los monjes, incluso a aquellos que hubieran sido ordenados el día anterior. En segundo lugar, una mujer no podía pasar el retiro de las lluvias en un lugar en el que hubiera monjes. En tercer lugar, las monjas debían solicitar la enseñanza del Dharma a la orden de los monjes, así como preguntarles el momento adecuado para celebrar la asamblea de confesión quincenal. En cuarto lugar, tras el retiro de las lluvias, una monja debía confesar cualquier infracción tanto a la orden de los monjes como a la de las mujeres. En quinto lugar, una monja que hubiera cometido una infracción grave debía someterse a la disciplina tanto de la orden de los monjes como de las mujeres. En sexto lugar, una monja novicia debía prepararse durante un período de prueba de dos años antes de pedir la ordenación tanto a la orden de los monjes como a la de las mujeres. En séptimo lugar, una monja no podría jamás injuriar a un monje de ningún modo. En octavo lugar, aunque un monje criticara a una monja, una monja no podría criticar a un monje.

La historia termina con el Buddha que, con un cierto enojo, predice que la admisión de las mujeres en la orden acortará drásticamente el tiempo que sus enseñanzas permanecerán en el mundo antes de desaparecer por completo. Si no se hubiese visto obligado a admitirlas, sus enseñanzas habrían perdurado durante mil años. Ahora sólo perdurarán quinientos. Un monje chino que realizó un peregrinaje a la India en el s. V, observó que las monjas reverenciaban especialmente el stūpa de Ānanda, debido su papel en el establecimiento de la orden, algo por lo que fue reprendido (junto al hecho de haber permitido que lágrimas de mujer tocaran el cuerpo del Buddha) en el primer concilio de monjes que se celebró poco después de la muerte del Buddha.

La historia de la ordenación de las mujeres ha sido interpretada de muchas formas. Si lo leemos como un relato histórico, presenta claras dificultades para aquellos que desearían presentar al Buddha como a un precursor del feminismo. Para apoyar esta

imagen, varios especialistas han señalado que esta historia fue escrita por monjes con posterioridad a la muerte del Buddha y que, por lo tanto, no expondría los hechos tal y como ocurrieron en realidad. Este punto de vista refleja una fuerte actitud anticlerical, en la que todo cuanto dice o hace el Buddha que no se ajusta con una determinada imagen de él se considera entonces una construcción de los monjes. De hecho, se trata de una postura muy propia del mismo buddhismo, en la que se considera al Buddha como el precursor que anticipa todo cuanto es bueno y verdadero, se postula entonces un linaje y se equipara finalmente ese linaje con la autoridad. Sin embargo, el peso de este argumento disminuye cuando se recuerda que todo cuanto se supone que dijo o hizo el Buddha fue puesto por escrito por monjes tiempo después de la muerte del Buddha. Lo que el Buddha en verdad dijo u hizo es inaccesible.

Las concepciones del Buddha acerca de los peligros que acarreaban las mujeres probablemente reflejen la visión de su época. Al mismo tiempo, a diferencia de otras comunidades contemporáneas, concedió el acceso de las mujeres a su orden y confirmó su capacidad de seguir el camino al nirvāṇa. En la sociedad india tradicional se consideraba que una mujer estaba protegida por su padre en la niñez, por su marido en la madurez y por su hijo en la vejez. Cabe destacar que es Mahāprajāpatī, la madrastra del Buddha, quien dirige a las mujeres que intentan hacerse monjas. Ahora que es viuda, acude a su hijo en busca de protección. De hecho, parece ser que los primeros miembros de la orden de las monjas fueron aquellas mujeres que quedaron viudas a causa del Dharma. Según las reglas de ordenación, los hombres necesitaban el consentimiento de sus padres, pero no de sus esposas, para recibir la ordenación. Sin embargo, las mujeres necesitaban el consentimiento de sus maridos. Así pues, no es de extrañar que entre las historias de célebres discípulas del Buddha, encontremos predominantemente a viudas, cortesanas o hijas solteras de reyes, así como las esposas de los monjes. En efecto, las quinientas mujeres que siguen a Mahāprajāpatī son todas viudas abandonadas por los monjes. Las cortesanas envejecidas se servían de su belleza perdida como enseñanza sobre la temporalidad y describían en todo detalle cómo sus propios pechos redondos se habían vuelto como bolsas de agua vacías, cómo sus antes hermosos dientes estaban ahora rotos y amarillentos. A menudo, hermosas chicas devotas del Buddha convertían a sus padres, sirvientes y prometido al Dharma. Entonces, para aquellas que estaban demasiado prendidas de su propia belleza, el Buddha hacía aparecer como por arte de

magia a una mujer todavía más hermosa y la hacía envejecer mágicamente ante sus ojos, hasta que caía a sus pies como un cadáver putrefacto.

También hay historias de mujeres que acudían a la orden de las monjas por desesperación, después de padecer todo tipo de sufrimientos hilarantes por su extremismo. Una historia muy conocida habla de una chica perteneciente a una familia adinerada que rechazó casarse con el hombre que sus padres habían elegido para ella. En su lugar, se escapó con un criado del que quedó embarazada. Algunos años más tarde, cuando regresaba a casa de sus padres junto a su marido para dar a luz a su segundo hijo, de repente estalló una gran tormenta. Su marido se adentró en un bosque en busca de cobijo para ellos, pero le mordió una víbora y murió. Aquella misma noche dio a luz a un niño y prosiguió su camino, con un hijo a cuestas y el otro de la mano. Al llegar a un río, dejó al hijo mayor en la orilla del río y cruzó hasta el otro lado con el recién nacido. Pero cuando regresaba en busca de su otro hijo, vio sin poder hacer nada cómo éste se metía en el río y se lo llevaba la corriente. Entonces, cuando volvía de nuevo a por su bebé, vio como un halcón se lo llevaba. Continuó su camino y se encontró con un vecino que le informó de que sus padres habían muerto la noche anterior al derrumbarse la casa a causa de la tormenta. Más tarde se volvió a casar y tuvo otro hijo. Una noche, su marido regresó a casa borracho y en un ataque de furia asesinó al niño, lo echó al fuego y obligó a la mujer a que se comiera su carne. Abandonó a su marido y más tarde conoció a un hombre joven que había perdido a su mujer recientemente. Compartieron las historias de sus desgracias pasadas y se casaron, pero al cabo de poco el hombre enfermó y murió. Supo entonces que en la tierra de su marido era costumbre sepultar vivas a las viudas junto a sus difuntos maridos. Pero pudo escapar a la muerte cuando unos ladrones entraron en el sepulcro. En este punto, empezó a preguntarse cuál debía ser la causa de todas sus penas. Empezó a deambular desnuda, denostada como una mujer loca. Un día se encontró por casualidad con el Buddha. Sus discípulos intentaron impedir que se acercara a él, pero el Buddha vio que en una vida anterior la mujer le había hecho una plegaria a un buddha para convertirse en monja. Para cumplir su ruego, el Buddha le pidió que recobrara su sano juicio y le enseñó el Dharma. Después de escuchar sus enseñanzas, la mujer pidió entrar en la orden de las monjas y, con el tiempo, llegó a convertirse en un arhat.

Las discípulas laicas del Buddha suelen ser mujeres de gran riqueza que proveen con generosidad al Buddha y sus monjes de todo cuanto necesitan, como comida, ropa,

cobijo, cama y medicinas. El Buddha les explica que una practicante laica renacerá como un dios si es una compañera agradable para su marido, honra a sus padres, trabaja de forma concienzuda en sus labores del hogar, trata correctamente a sus sirvientes, cuida de las propiedades de su marido y no despilfarra sus riquezas, se refugia en las Tres Joyas, observa los cinco preceptos y se entrega con gozo a la generosidad y la renuncia. Sin embargo, finalmente el Buddha se muestra escéptico acerca de la posibilidad de hallar la felicidad en la vida en familia, y afirma que una persona con cien seres queridos tiene cien pesares, pero que la persona sin seres queridos no tiene ninguno.

Fuese cual fuese la actitud del propio Buddha, los textos budhistas están repletos de descripciones negativas de la mujer, que quizás no deberían sorprendernos si tenemos en cuenta que estas descripciones son obra de una comunidad de hombres célibes. En estos textos se presenta a la mujer como un lugar lleno de peligros e impurezas, y se hace un detallado repertorio de la suciedad del cuerpo femenino. Un texto llamado el *Sūtra de la menstruación* indicaba a las mujeres cómo librarse de un infierno determinado en el que se las ataba con cadenas a un lago de sangre. Las mujeres estaban condenadas a este destino debido a que la sangre que derramaban en el momento de dar a luz había contaminado la tierra. Además, cuando habían lavado su ropa manchada de sangre en un río, más abajo el agua (contaminada por su sangre menstrual) había sido utilizada para preparar té que había sido ofrecido a los monjes. De este modo, el Buddha ofrece indicaciones sobre cómo evitar renacer en este infierno. El *Sūtra en cuarenta y dos secciones*,⁴⁹ conocido por estar considerado el primer texto budhista en ser traducido al chino, dice: «Una divinidad le ofreció al Buddha una mujer de placer, para poner a prueba su fuerza de voluntad y examinar su camino. Entonces, el Buddha dijo: “¿Por qué has venido aquí con este saco de piel lleno de inmundicia? [...] ¡Vete! No tengo ningún interés en ella”». Para curar a un monje que se había encaprichado con una hermosa cortesana llamada Sirimā, cuando la joven chica murió inesperadamente, el Buddha ordenó que no fuese incinerada y, en su lugar, hizo que el rey guardara su cuerpo en el crematorio. Cuando el cuerpo hubo alcanzado un nivel adecuado de putrefacción, el rey ordenó a todas las personas de su reino que desfilaran ante él. El Buddha y sus monjes también acudieron y el Buddha se dirigió a la población allí reunida. Explicó entonces que sólo unos días antes muchos habrían pagado mil monedas de oro por pasar una noche con Sirimā, pero que ahora nadie se acostaría con ella. Tras oír estas palabras, el monje que se había encaprichado con ella se convirtió en un arhat.

Una obra llamada *Therīgāthā* (*Canciones de las ancianas*) relata la historia de las vidas de algunas de las discípulas del Buddha. La mujer embarazada de un mercader fue expulsada de su hogar por su suegra. De este modo, dio a luz a un niño mientras llevaba una vida errante. Un día, mientras se bañaba en un río, le robaron el niño. Más tarde fue secuestrada por el jefe de un grupo de bandidos, a quien le dio una hija, pero de quien finalmente consiguió escapar, dejando a la niña atrás. Se convirtió en cortesana y se casó con un joven quien, algunos años después, tomó una segunda esposa más joven. Con el tiempo, la mujer descubrió que la esposa más joven era su propia hija y que ambas estaban casadas con su primer hijo. Repugnados por su suerte, el hijo se hizo monje y la madre se hizo monja. Aparte del sexo de los protagonistas, estos escritos no difieren estilísticamente de otra colección llamada *Theragāthā* (*Canciones de los ancianos*). Resulta difícil ver una voz femenina en el *Therīgāthā*, y la obra debió ser escrita, una vez más, por monjes, resultado de una tradición literaria monástica posterior y no en tanto que testimonios autobiográficos de las monjas. Los escritos ofrecen una inquebrantable visión del cuerpo femenino como repugnante. La cuestión es si ésta es la visión de los monjes o si es la visión de las monjas, a quienes se hace verse sí mismas del mismo modo que se les enseña a los monjes a verlas.

En algunos sūtras del Mahāyāna se aprecian ciertos cambios en la actitud hacia la mujer, donde la categoría de la vacuidad pone en duda la condición de todas las categorías, incluidas las de hombre y mujer. En el *Sūtra de Vimalakīrti*, Śāriputra, con gran disgusto, se ve convertido momentáneamente en mujer por parte una diosa. En otro sūtra, la princesa Śrīmālādevī ofrece una importante exposición de la naturaleza búddhica. En el *Sūtra del Loto*, una princesa serpiente se transforma mágicamente en hombre y alcanza la buddhidad perfecta en un instante. A pesar de la desestabilización de las categorías de hombre y mujer en estos sūtras, las transformaciones suelen ir en dirección al hombre. Dos de los autores más destacados del Mahāyāna, Nāgārjuna en su *Guirnalda de joyas* (*Ratnāvalī*) y Śāntideva en su *Entrar en el camino del despertar* - (*Bodhicaryāvatāra*), introducen descripciones estereotipadas acerca de la suciedad del cuerpo femenino, y Śāntideva incluye en la plegaria que concluye su obra el deseo de que las mujeres renazcan como hombres. En un sūtra del Mahāyāna existe incluso la historia de un bodhisattva que era tan apuesto que al verle las mujeres se veían abrumadas por la lujuria y caían muertas de golpe, para entonces renacer en la forma

más auspiciosa de un hombre. El Buddha predice que miles de millones de mujeres correrán esta feliz suerte.

El hecho de que la crítica a las categorías de hombre y mujer que ofrecía la doctrina de la vacuidad, al parecer, no eliminase la misoginia de los textos budhistas, sugiere que la influencia de la doctrina de la vacuidad no debió ser tan generalizada como algunos han supuesto. Fuera cual fuera la importancia que esta crítica pudiese haber tenido en el plano último, en gran medida no afectó al mundo convencional y sus construcciones sociales, ni siquiera en el caso de los más elocuentes exponentes de la vacuidad. Aquellos que buscan en el buddhismo un refugio de la misoginia deben escoger siempre con cuidado sus textos e ignorar el hecho de que, a pesar de las fuentes textuales de las que podamos disponer, la presencia del buddhismo en una determinada sociedad no ha mejorado sensiblemente la condición de la mujer, aunque los monasterios de monjas siempre han ofrecido un grato refugio a las mujeres.

La orden de las monjas se extinguió en Sri Lanka alrededor de finales del s. X. Como resultado de una prolongada guerra con un rey del sur de la India, las instituciones budhistas quedaron destruidas hasta tal punto que no había el número de monjes necesarios para la ordenación de nuevos monjes. El rey trajo monjes de Myanmar para revitalizar el saṅgha de los monjes, pero no puso el mismo empeño con el saṅgha de las monjas. Durante el resurgimiento del buddhismo que tuvo lugar en Sri Lanka a finales del s. XIX, mujeres laicas tomaron los diez votos de un novicio y se vistieron con hábitos de color azafrán (el color de los hábitos monásticos) y blanco (el color de los practicantes laicos), con lo que daban a entender su condición ambivalente.

Cuando el saṅgha de las monjas decaía en cualquier sociedad budhista corría un gran riesgo, puesto que las reglas de disciplina requerían la presencia de diez monjas con la ordenación completa para conceder la ordenación a una nueva monja, quien, a continuación, debía pasar por una segunda ceremonia de ordenación en la que estuviesen presentes diez monjes. El saṅgha de las monjas sobrevive hoy en China, Corea y Vietnam. La ordenación de monjas nunca tuvo lugar en el Tíbet.

La cuestión de la condición de la mujer en el buddhismo, una cuestión con respecto a la cual se puede apreciar una cierta ambivalencia incluso en el Buddha mismo, continúa siendo un problema con el que las mujeres budhistas se enfrentan en la actualidad de formas distintas. La comunidad monástica de las tradiciones Theravāda de Sri Lanka y el sudeste asiático, en general, ha respondido negativamente a las propuestas de reinstaurar

la orden de las monjas con la ordenación completa. En el buddhismo chino, la orden de las monjas sigue siendo fuerte, y mujeres de otras tradiciones budhistas, cumpliendo con la regla de que diez monjas con la ordenación completa deban estar presentes para ordenar a una novicia como monja, viajan a Hong Kong, Taiwán y Corea para recibir la ordenación. Sin embargo, estas ordenaciones se han encontrado con distintas reacciones. Así, por ejemplo, como el linaje de ordenación que se sigue en China no es aceptado por la tradición Theravāda, los monjes Theravāda no las consideran válidas. Por otro lado, el Dalai Lama, quien representa a una sociedad en la que la nunca tuvo lugar la ordenación completa de mujeres, ha animado a las mujeres de la tradición del buddhismo tibetano a que traten de obtener la ordenación de la mano de las monjas chinas.

De hecho, el lugar donde hoy la orden de las monjas es más fuerte es en Taiwán, donde más del 60% de las alrededor de 10.000 ordenaciones que tuvieron lugar entre 1952 y 1987 fueron de mujeres. En 1966, la monja Cheng-yen fundó la Fundación de Ayuda de la Compasión Budhista Tzu-Chi, que recogía dinero para pagar los costes médicos de los pobres. Hoy es la mayor organización civil en Taiwán, con más de cuatro millones de miembros, la mayoría de los cuales son mujeres. La organización ha construido un gran hospital universitario en Taiwán y ha financiado ayuda para los damnificados de catástrofes alrededor del mundo. A los doce años de edad, su fundadora hizo el voto al bodhisattva Guanyin de que se haría una budhista laica si su madre se recuperaba de una enfermedad, como así ocurrió. Más tarde, con la muerte de su padre se hizo monja y se decidió a fundar su organización tanto por piedad hacia las dificultades de los pobres que no podían pagarse los cuidados médicos, como en respuesta a las críticas de las monjas misioneras católicas en Taiwán, que afirmaban que el buddhismo sólo se preocupaba por la salvación individual e ignoraba los problemas de la sociedad.

LECTURAS RECOMENDADAS

- Bodiford, William M., *Sōtō Zen in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993.
- Buswell, Jr, Robert E., *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Dutt, Sukumar, *Buddhist Monks and Monasteries: Their History and Their Contribution to Indian Culture*, George Allen & Unwin, Londres, 1962.
- Horner, Isabel B., *Women under Primitive Buddhism: Lay Women and Alms Women*, E. P. Dutton, Nueva York, 1930.
- Schopen, Gregory, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997.
- Tiyavanich, Kamala, *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997.
- Warren, Henry Clarke, *Buddhism in Translations*, Harvard University Press, Cambridge, 1953.
- Welch, Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, Harvard University Press, Cambridge, 1967.
- Wilson, Liz, *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

44. *Amituo*, en chino. (N. del T.)

45. El Mahāyāna tuvo una especial repercusión entre la clase de los *kṣatriyas*, la clase nobiliaria de los gobernantes y los guerreros, a la que además había pertenecido el Buddha, lo que podría explicar el sentido de este voto. (N. del T.)

46. Las seis escuelas del Período de Nara (710-794) son las escuelas Kusha, Jōjitsu, Ritsu, Sanron, Hossō y Kegon. La ciudad de Nara fue la capital del imperio japonés durante este período. (N. del T.)

47. Ganden (tib. *dga'ldan*, 1409), Drepung (tib. *'bras spungs*, 1416) y Sera (tib. *se rwa*, 1419). (N. del T.)

48. En este caso, Tsongkhapa (1357-1419), fundador de la escuela Guelugpa (tib. *dge lugs pa*). (N. del T.)
49. En chino *Sishierzhangjing*, el *Sūtra en cuarenta y dos secciones*, fue llevado a la corte del emperador Ming - (r. 58-75) por dos monjes procedentes de Escitia y traducido en el año 67 por el indio Mataṅga y el chino Zhu Falang. Es un compendio de fragmentos de fuentes del buddhismo primigenio a modo de manual de introducción al buddhismo. (N. del T.)

5. LAS PRÁCTICAS DE LOS LAICOS

Un budhista es alguien que dice tres veces: «Busco refugio en el Buddha. Busco refugio en el Dharma. Busco refugio en el Saṅgha». Esta fórmula se repite a menudo, unas veces en privado, otras veces en público, en ceremonias complejas y en momentos de soledad. La principal división dentro de la categoría general del budhista, de aquellos que buscan refugio en las Tres Joyas, es entre los monjes y las monjas, por un lado, y los laicos por el otro. Los budhistas laicos pueden hacer hasta cinco votos y prometer por el resto de sus vidas (1) no matar a ningún ser humano, (2) no robar, (3) no tener una conducta sexual inapropiada, (4) no consumir sustancias intoxicantes y (5) no mentir acerca de los propios logros espirituales. Se pueden hacer una o distintas combinaciones de estos votos. A veces, estos votos se administran de forma individual y, a veces, en grandes ceremonias públicas. Hasta cinco mil personas asistían a este tipo de acontecimientos en China durante la II Guerra Mundial.

Desde un punto de vista doctrinal, el propósito de un voto consiste en evitar cometer actos no virtuosos con el cuerpo y la palabra, acumulando, de este modo, méritos. Según la teoría budhista, una vez se hace un voto éste adquiere una forma física sutil en el interior del cuerpo, donde permanece presente hasta el momento de la muerte o hasta que se rompe el voto. Mientras el voto está presente en el cuerpo, la persona acumula méritos por mantener el voto. Por este motivo, se considera más virtuoso (y, por lo tanto, kármicamente más eficaz) hacer voto de no robar, por ejemplo, y entonces no robar, que simplemente no robar sin haber hecho voto de no hacerlo. Al mismo tiempo, resulta más perjudicial cometer un acto negativo que uno ha hecho voto de no cometer, que cometer el mismo acto sin haber hecho el voto. También se considera eficaz hacer votos por períodos breves de tiempo. De este modo, en Sri Lanka y el sudeste asiático, personas laicas, especialmente mujeres, a menudo mantienen los cinco preceptos (donde evitar una conducta sexual inapropiada se entiende como el celibato), más tres otros votos (no

comer después del mediodía, no asistir a actuaciones musicales o adornar el propio cuerpo, no dormir en camas elevadas) dos veces al mes, en luna llena y luna nueva.

En el Japón medieval, en la escuela Zen se desarrolló una tradición de ordenaciones masivas de fieles laicos. Estas ceremonias podían durar dos o tres días, normalmente para que coincidieran con alguna festividad budhista, como el nacimiento del Buddha, y en ellas se reunían en un templo quizás un centenar de personas procedentes de una gran variedad de clases sociales, donde recibían enseñanzas de un maestro zen y cumplían algún tipo de régimen monástico. Se daba un énfasis especial a los votos, que se consideraba que podían dominar el mal en esta vida y otorgar el despertar en la siguiente. La manifestación material de este poder se hallaba en el certificado conocido como *kechimyaku*. Como ya hemos visto, se trataba de una tabla que empezaba con el mismo Buddha y que enumeraba sucesivamente cada generación de maestro y discípulo, desde la India, pasando por China, hasta Japón y el propio monje que administraba los votos a cada laico presente en la ceremonia. El primer nombre de la lista era el del Buddha y el último era el del laico, que se identificaba con un nuevo nombre budhista que recibía en el momento de la ordenación. De este modo, el adepto laico se encontraba unido al Buddha mediante una línea directa y, por ello, el *kechimyaku* era altamente valorado y muchos le atribuían poderes extraordinarios.

Este tipo de ordenaciones laicas muestra el poder que suele asociarse al monacato, un poder del que los laicos trataban de ser partícipes. La ordenación laica es sólo una de muchas vías. Más a menudo, los monjes actuaban como intermediarios del mérito, el mérito que trae la felicidad en esta vida y la siguiente. El Buddha enseñó a los laicos el modo de obtener una larga vida, belleza, felicidad, fama, un renacimiento en el cielo y alentó la acumulación de riquezas obtenidas mediante un esfuerzo sincero. Según la teoría del karma, la riqueza es el resultado directo y, por lo tanto, la señal de la generosidad pasada. La práctica de la generosidad, especialmente cuando va dirigida a un objeto meritorio como el saṅgha, genera riqueza futura, que el Buddha alaba por su capacidad de permitir al cabeza de familia dar felicidad a su familia, ayudar a sus amigos, escapar del fuego, los ladrones y los enemigos, honrar a huéspedes y monarcas y hacer ofrendas al saṅgha. Así pues, la principal actividad del budhista laico es la caridad, pero una caridad dirigida a un objeto puro, el saṅgha, que posee la capacidad de transmutar la riqueza material de hoy en la felicidad del mañana. El futuro, por supuesto,

incluye la vida actual, pero corresponde especialmente al mundo más misterioso más allá de la muerte, un mundo en el que el Dharma tiene un poder especial.

El carácter fundamental de la generosidad en la práctica de los laicos se puede encontrar ilustrado de un modo especialmente impactante en la que quizás sea la historia más conocida en el buddhismo tailandés. Ésta nos habla del monje arhat Phra Malai, quien un día se encontró con un pobre cortador de césped que le ofreció ocho flores de loto y le pidió que el mérito de su ofrenda diera como resultado que jamás renaciese de nuevo como un hombre pobre. Para cumplir su petición, Phra Malai tomó los ocho lotos y, haciendo uso de sus poderes sobrenaturales, voló hasta el Cielo de los Treinta y Tres en la cima del monte Meru. Cuando el príncipe Siddhārtha había abandonado su vida mundana, se había cortado el moño principesco con su espada y lo había lanzado al aire, diciendo que si iba a lograr su objetivo que la melena no cayera al suelo, Indra, el rey de los dioses, agarró el moño y lo depositó en un stūpa en el Cielo de los Treinta y Tres, proporcionando un objeto de veneración y, por lo tanto, de generación de méritos para los dioses, quienes, de otro modo, caerían en un reino inferior después de morir en el cielo. Fue así como Phra Malai ofreció las flores de loto al stūpa.

Cuando se encontraba ante el stūpa, Phra Malai vio que se acercaba una divinidad con cien sirvientes divinos. Le contaron que la divinidad había renacido como un dios como resultado de haber dado de comer a una vaca hambrienta. A continuación llegaron más dioses, uno tras otro, cada uno con un séquito mayor que el anterior, y cada vez le contaban a Phra Malai qué acto de caridad había causado su condición divina. Una divinidad con veinte mil sirvientes había dado comida a un monje. Otra divinidad con cuarenta mil sirvientes había dado ropa, comida, cobijo y medicinas al saṅgha. Otra divinidad con ochenta mil sirvientes había sido un hombre pobre que había hecho que su señor viera a un monje en su marcha en busca de limosna. Finalmente, Maitreya, el próximo buddha, descendió de la tierra pura de la Felicidad al Cielo de los Treinta y Tres, donde él también veneró el stūpa. Entonces Maitreya le preguntó a Phra Malai cómo hacían méritos los habitantes de Jambudvīpa, y Phra Malai le describió las distintas prácticas que la gente del mundo, de hecho, realizaba para poder ser discípulos de Maitreya cuando fuera el próximo buddha. Maitreya le explicó entonces a Phra Malai que aquellos que así lo desearan debían escuchar, a lo largo de un día y una noche, la historia del bodhisattva Vessantara, quien lo abandonó todo. También debían realizar ofrendas, mil cada uno, al templo donde se recitara la historia. Tras describir cómo se

deteriorará la situación del mundo y luego mejorará de nuevo antes de su llegada como el próximo buddha, Maitreya regresó a su tierra pura y Phra Malai regresó al mundo, donde contó las instrucciones dadas por Maitreya. Tiempo después, el cortador de césped que había ofrecido los ocho lotos murió y renació en la forma de un dios en el Cielo de los Treinta y Tres. Una flor de loto florecía bajo sus pies con cada uno de sus pasos.

La mayoría de las prácticas de los laicos, y no sólo en Tailandia sino en todo el mundo budhista, presuponen que no es posible para las personas laicas completar el camino hacia el despertar en la época actual, puesto que no han tenido la fortuna de beneficiarse de las enseñanzas del Buddha durante su vida. Así pues, la mayoría de las prácticas de los laicos tienen como objetivo último renacer como seres humanos en tiempos de Maitreya, para tener la fortuna de convertirse en monjes de su asamblea y completar el camino al nirvāṇa bajo su tutela. También se desea acumular suficientes méritos como para pasar el eón intermedio en forma de un dios en uno de los cielos.

Al igual que en otras religiones, la muerte y los rituales funerarios ocupan, tanto para los monjes como para los laicos, un lugar central en el pensamiento y la práctica budhistas. Parte de esta importancia viene dada por la doctrina del renacimiento, según la cual todos los seres del universo han nacido y muerto en el pasado incontables veces. Así pues, la muerte marca tanto un final como un principio, pero un principio que suele verse con temor. Según la doctrina de la temporalidad, nada dura más que un instante, por lo que el cambio y, por consiguiente, la muerte, pueden suceder en el próximo instante. Hasta ta que no se hayan destruido todas las causas del renacimiento mediante la práctica del camino, la muerte y el renacimiento seguirán ocurriendo sin cesar. La vida humana, en especial el renacimiento como un ser humano con acceso a las enseñanzas del Buddha, se considera una extraordinaria y valiosa oportunidad. Los dioses suelen vivir adictos a los placeres del cielo y no buscan liberarse del renacimiento. Los animales, espíritus y seres infernales viven abrumados por sus distintas formas de sufrimiento y no pueden fijarse en el camino. Por su parte, los seres humanos que nacen en zonas remotas donde se desconoce el buddhismo o que nacen en una época en la que el buddhismo ha desaparecido del mundo, no tienen la oportunidad de escuchar el Dharma. Aquellas personas con puntos de vista erróneos (como la creencia en la eficacia de los sacrificios animales) o que han cometido graves actos negativos, también se encuentran en una situación desfavorable. Nacer como un ser humano con acceso a las enseñanzas bud-

dhistas es increíblemente poco frecuente, una oportunidad que no puede dejarse perder por la búsqueda de los placeres efímeros del mundo. En una famosa alegoría, se dice que en un vasto océano nada una única tortuga ciega, que sale a la superficie para respirar sólo una vez cada siglo. En la superficie del océano flota un único yugo de oro. Es menos común, dijo el Buddha, renacer como un ser humano con la oportunidad de practicar el Dharma que la tortuga salga a la superficie para su respiración centenaria con la cabeza a través del agujero del yugo de oro. También se dice que el número de seres en el reino animal, de los espíritus y los seres infernales es igual al número de estrellas visibles en una noche despejada. Por el contrario, el número de seres que nacen como seres humanos o dioses es igual al número de estrellas visibles en un día despejado. Así pues, la muerte que los textos budhistas suelen describir representa el final de una vida en la que se ha tenido un fácil acceso al Dharma, una vida de la que se goza en escasas ocasiones y que, una vez terminada, es poco probable que vuelva a encontrarse en un futuro próximo debido a la gran reserva de karma negativo acumulado a lo largo del curso sin principio del saṃsāra.

Los textos budhistas advierten repetidamente de que no importa quién seamos o dónde nos escondamos, porque la muerte no puede evitarse, ni por la fuerza, ni con riquezas ni por arte de magia. Si incluso el mismo Buddha murió, ¿qué esperanza hay para los demás? La duración de la vida humana pocas veces supera los cien años y este período disminuye ininterrumpidamente con el paso de los años, meses, días, noches, mañanas y tardes. Gran parte de la vida ya ha pasado, y lo que queda no puede alargarse. No hay un instante en la vida que no avance hacia la muerte. Así pues, como nos advierte un texto, es un error regodearse con la falsa idea de que permaneceremos para siempre en este mundo, al igual que sería poco adecuado para una persona que ha caído por un barranco que gozara de su descenso hasta el suelo.

La incertidumbre acerca de la duración de la vida se considera una característica del continente de Jambudvīpa, en el que viven los seres humanos, lo que todavía se agrava más por el hecho de que son muchas las causas de muerte, mientras que las causas de seguir con vida son pocas. Las causas de muerte incluyen a los enemigos, los demonios, los animales y los desequilibrios entre los cuatro elementos (tierra, agua, fuego y aire) que constituyen el cuerpo físico. Nuestra débil sujeción a la vida se ve amenazada, además, por el hecho de que no podemos fiarnos de aquellas cosas de las que dependemos para vivir porque pueden fácilmente convertirse en causas de muerte. La

comida puede envenenarnos, los amigos pueden engañarnos, los techos pueden derrumbarse. De hecho, no hay ninguna causa de vida que no pueda convertirse en una causa de muerte. Por este motivo se dice que, en el momento de la muerte, los amigos no nos sirven de nada, puesto que no pueden evitar que abandonemos esta vida ni pueden acompañarnos a la siguiente. Del mismo modo, la riqueza no sirve de nada, porque debe ser dejada atrás. Ni siquiera podemos llevarnos el cuerpo hasta la próxima vida. En el momento de la muerte se dice que nada nos es de provecho, a excepción del Dharma y, en este sentido, alrededor del mundo budhista se desarrolló una gran variedad de prácticas para tal fin, de forma más destacada en los ritos funerarios.

Una de las funciones principales de los monjes budhistas consiste en celebrar ritos para los muertos. En la Tailandia contemporánea, los monjes budhistas suelen leer en los funerales compendios de los siete libros del Abhidharma. El Abhidharma está considerado como la más especializada y difícil de las enseñanzas del Buddha. Sin embargo, vemos que aquí a la más escolástica de las obras se le atribuyen poderes especiales de salvación. Uno de los compendios declara: «Aquel que nazca o muera en domingo y escuche el *Dhammasaṅgaṇi* [uno de los siete libros] será liberado de toda falta acumulada a través del ojo. En el momento de la muerte, esta persona no renacerá en el infierno sino que entrará en el cielo». Los otros seis libros del Abhidharma⁵⁰ se destinan a las personas que nacen o mueren en el resto de días de la semana.

En China, durante la dinastía Ming, el gobierno intentó incorporar al clero budhista bajo la supervisión del Ministro de los Ritos, lo que nos sugiere la función funeraria que desempeñaban los monjes budhistas. El más célebre de los ritos dedicados a los muertos es la Festividad de los Espíritus Hambrientos, que se celebra durante el séptimo mes del calendario lunar. La fuente textual del rito (cuyo origen indio o chino se desconoce) es el *Ullambana Sūtra*, en el que Maudgalyāyana, el discípulo del Buddha famoso por sus poderes sobrenaturales, viaja a través de los reinos del renacimiento en busca de su difunta madre. Se asustó al verla en la forma de un espíritu hambriento y le trajo un cuenco de arroz para saciar su hambre. Sin embargo, el destino de su madre consistía en que cualquier comida que se pusiera en la boca se convirtiese en brasas ardientes. Entonces, Maudgalyāyana le preguntó al Buddha qué podía hacerse al respecto. El Buddha le explicó que resultaba imposible darle de comer directamente, pero le indicó que prepara un gran banquete con comida, agua, incienso, candiles y camas el día número quince del séptimo mes y lo ofreciese a los monjes de las diez

direcciones.⁵¹ En ese momento, todos los grandes bodhisattvas y arhats aparecerían en la forma de monjes comunes. Entonces, si se les ofrecía la comida en su reunión después del retiro de las lluvias, sus padres, siete generaciones de antepasados y múltiples familiares se librarían de renacer como animales, espíritus o seres infernales durante sus próximas siete vidas. Si los padres estaban vivos en el momento de la ofrenda, vivirían felices durante cien años. El Buddha proclamó que esta ofrenda no sólo sería efectiva para Maudgalyāyana, sino que lo sería para cualquier persona, de alta o baja condición, que la llevara a cabo. De hecho, aconsejó que se celebrara cada año.

Podemos ver aquí como se enfatiza de nuevo la naturaleza recíproca de la relación entre los laicos y el clero. El Buddha le explica a Maudgalyāyana que sus poderes mágicos, aunque superen a los de cualquier otro monje, son insuficientes para llegar a liberar a su madre de su destino infernal. Sólo existe un modo efectivo: los laicos deben realizar ofrendas a la comunidad monástica por el bien de sus familiares difuntos. Sólo entonces nuestros muertos queridos podrán evitar las torturas de los infiernos inferiores. En efecto, es un elemento común de la doctrina budhista que las personas laicas no pueden realizar ofrendas directamente a los familiares difuntos. Por el contrario, deben realizar ofrendas al saṅgha, que, a su vez, transfiere el mérito de la ofrenda a los difuntos. Esta intermediación de los monjes ha sido una de las principales funciones del saṅgha y las ofrendas que los laicos les daban en forma de objetos en bruto, la fuente principal para su sustento. Esta práctica cobra especial fuerza en China, donde tradicionalmente se ha criticado a los monjes y las monjas por no cumplir con su deber filial. Han renunciado al mundo y, por lo tanto, a la familia, por lo que no continúan la línea familiar con su prole. El *Ullambana Sūtra* deja claro que la práctica tradicional china de realizar ofrendas a los ancestros no es eficaz. En cambio, los monjes budhistas son agentes esenciales en los rituales y, por lo tanto, en la vida de la familia.

A principios del s. VIII apareció en China un texto relacionado con el anterior que adquiriría gran popularidad. Se titulaba *Sūtra del hechizo que liberó al espíritu hambriento Boca Ardiente* (*Fo shuo qiuba yankou egui tuoluoni jing*). En el texto se cuenta cómo Ānanda se encontraba sentado en meditación cuando se le acercó un espíritu hambriento de horrible rostro llamado Boca Ardiente, quien, para gran sobresalto de Ānanda, le anunció que moriría al cabo de tres días y que renacería en la forma de un espíritu hambriento. Cuando Ānanda le preguntó si podía hacer alguna cosa para evitar tal destino, el espíritu le indicó que al día siguiente debería distribuir dos

cántaras de comida y bebida a cientos de miles de espíritus hambrientos y a cientos de miles de brahmanes. Al hacerlo, no sólo la vida de Ānanda se alargaría, sino que Boca Ardiente sería liberado del reino de los espíritus hambrientos y renacería como un dios. Este remedio poco tranquilizó a Ānanda; no poseía riquezas y, por lo tanto, no podía proporcionar tan abundantes ofrendas. Desesperado, fue ante el Buddha y éste le dijo que existía otro método. Entonces le enseñó a Ānanda un *dhāraṇī*, una especie de hechizo, que cada vez que fuese recitado proporcionaría mágicamente cien cántaras de arroz a tantos espíritus hambrientos y brahmanes como granos de arena hay en el río Ganges. Además, el hechizo haría que los espíritus famélicos renaciesen como dioses y alargaría la vida de todo aquel que lo recitase (El hechizo, por cierto, es *namo sarva tathāgata avalokita saṃvara saṃvara hūm*).

El Buddha recomienda esta práctica a todos aquellos que busquen una larga vida, méritos y prosperidad. Sólo hay que poner una pequeña cantidad de agua y arroz en un cuenco, recitar el hechizo siete veces, recitar el nombre a modo de mantra de cuatro budhas, castañear los dedos siete veces y verter el agua y el arroz en el suelo. De este modo, todos los espíritus hambrientos en las cuatro direcciones recibirán cien cántaras de arroz y aquellos que realicen la ofrenda quedarán protegidos de los demonios y alcanzarán méritos sin límite, así como una larga vida. Si se recita el mismo hechizo catorce veces y se echa el agua y el arroz a una corriente de agua, se alimentará a miríadas de brahmanes. Cualquiera que tan siquiera presencie el ritual renacerá como el gran dios Brahmā. Los monjes y las monjas que deseen realizar una ofrenda similar a las Tres Joyas sólo deben recitar el hechizo veintiuna veces. El *Sūtra del hechizo que liberó al espíritu hambriento Boca Ardiente* fue empleado ampliamente para alimentar a los espíritus hambrientos. A menudo, la ceremonia duraba cinco horas y se celebraba al atardecer, cuando se creía que los espíritus deambulaban alrededor. Este ritual también podía realizarse en beneficio de una persona en particular y solía celebrarse en verano durante la Festividad de los Espíritus Hambrientos.

La gran eficacia del *Sūtra del hechizo que liberó al espíritu hambriento Boca Ardiente* hizo que este texto fuese muy popular en China, especialmente como texto mortuario, y a su alrededor se desarrollaron numerosos rituales. Una de las múltiples formas que adoptaron estos ritos fue el del “ritual del agua y la tierra” (*shuilu fahui*), una ceremonia solemne que solía durar siete días y que, a veces, requería la participación de mil quinientos monjes. Aunque estaba destinado a aliviar los sufrimientos de todos los seres

que habitan el agua y la tierra, este ritual, que quizás derive de la tradición china de realizar ofrendas a los ancestros difuntos, por lo general tomó la forma de una compleja ceremonia funeral para los muertos, tanto los ancestros que hubiesen sido debidamente enterrados como los muertos no identificados que no lo hubiesen sido (las víctimas de catástrofes naturales, hambrunas o guerras que no tenían a nadie que los llorase ni que los mantuviese en el otro mundo y que deambulaban peligrosamente hasta que no se les saciaba). El propósito del ritual no era nada más ni nada menos que liberar a todos los seres de los tormentos de los seis reinos del renacimiento. Este ritual comportaba grandes gastos, con ofrendas de comida, incienso, joyas y brocados para los vivos y los muertos. Lo prodigioso de sus formas y su significado atraía a multitud de espectadores.

La estructura básica del ritual era la de un banquete. En primer lugar, se invitaba al huésped a la morada del anfitrión; en segundo lugar, se ofrecía comida al huésped, y en tercer lugar, se despedía al huésped. En este caso había dos tipos de huéspedes y, por lo tanto, dos altares principales, un altar interior y un altar exterior. En el altar exterior tenía lugar una gran variedad de poderosas actividades. De hecho, había varios altares exteriores, con distintos lugares para la recitación de sūtras especialmente eficaces. Los sūtras más cortos podían recitarse en un solo día. De este modo, el cuarto día se recitaba el *Sūtra del Loto* y el séptimo día, el *Sūtra del Diamante*. En otros altares, dos monjes recitaban el *Avataṃsaka Sūtra* a lo largo de los siete días del ritual y, en otro, ocho monjes recitaban el nombre de Amitābha durante los siete días.

El altar interior era el lugar donde se realizaba propiamente el ritual del agua y la tierra. Éste se encontraba dividido a su vez en un salón superior y un salón inferior, que alojaban asientos para dos grupos de invitados. El primero era el más suntuoso y servía de residencia para los buddhas, bodhisattvas, arhats y distintos dioses, inmortales, patriarcas monásticos y maestros del pasado. En los muros se colgaba un rollo para cada una de las categorías de seres superiores, junto con un verso de alabanza. Para cada rollo se disponía un pequeño altar en el que se colocaban incienso y ofrendas. Este altar servía de asiento para el huésped (con una tarjeta con su nombre incluida) en el banquete que seguía. Fuera del altar interior había una tienda en miniatura para bañarse, con su palangana y toalla, que estaba conectado con el altar interior por una larga tela que hacía de pasadizo para los distinguidos huéspedes.

El salón inferior estaba reservado para los seres que todavía están sumidos en el saṃsāra y, por lo general, se organizaba en las categorías de miembros del gobierno

imperial, dioses, semidioses, seres humanos, espíritus, animales, seres infernales y aquellos que se encuentran en el estado intermedio entre la muerte y el renacimiento. Otras listas incluían a las divinidades locales, espíritus protectores, así como monjes y amigos difuntos del monasterio organizador y familiares difuntos del mecenas que financiaba la ceremonia. Para cada uno de estos grupos se disponían rollos y asientos de un modo parecido.

Cuando todo estaba en su lugar, al tercer día los monjes oficiantes enviaban efigies a modo de emisarios a los cielos, la atmósfera, la tierra y los infiernos para invitar a los distinguidos huéspedes procedentes de sus respectivas moradas. Éstos llegaban al día siguiente. Entonces se les acompañaba debidamente hasta la tienda para bañarse y, luego, a lo largo del rollo de tela hasta el altar interior, donde se les pedía que ocupasen sus respectivos asientos. A continuación, se les obsequiaba con ofrendas. Al quinto día se enviaban emisarios a los gobernadores de los reinos celestiales y terrenales - (incluyendo los infiernos), a quienes entregaban indultos que concedían el permiso a todos los seres del saṃsāra para abandonar sus lugares de residencia, tanto si eran palacios como prisiones, para poder asistir al gran banquete. A su llegada se les ofrecía un baño y un nuevo conjunto de vestimentas, y se les daba refugio en las Tres Joyas. Una vez purificados, se les llevaba en presencia de los buddhas y bodhisattvas en el altar interior y se les acompañaba hasta sus asientos en el salón inferior. Al sexto día se les ofrecía sustento material y espiritual a los huéspedes del salón inferior, en forma de comida y recitación de sūtras y los nombres de los buddhas, convirtiéndolos a todos al Dharma. El séptimo día proseguía con rituales de conclusión, entre los que se hacía público un documento de confirmación, tras lo cual se invitaba a todos los huéspedes a regresar a sus hogares. Los huéspedes del salón inferior se iban sabiendo que ahora su destino final era la tierra pura.

Los especialistas apuntan que la popularidad y la persistencia de las ceremonias budhistas para los muertos provienen, en parte, de la coincidencia, en la motivación, por no decir en la ideología, con las ofrendas tradicionales a los antepasados. En Sri Lanka es costumbre invitar a un monje a casa para darle de comer y entregarle ofrendas después de la muerte de uno de los padres. Estas ofrendas se realizan habitualmente siete días después de la muerte, de nuevo tres meses después de la muerte y, a partir de entonces, cada año en el aniversario de la muerte. Sin embargo, para que puedan considerarse una ofrenda al saṅgha, deben estar presentes al menos cinco monjes.

En las prácticas funerarias chinas prebuddhistas, los miembros de una familia deben ser enterrados debidamente y luego mantenidos con ofrendas regulares. El espíritu de un antepasado mantenido de este modo envía bendiciones a la familia en la tierra. Por el contrario, un espíritu desatendido se convertirá en un demonio o un fantasma y perseguirá a la familia. Con la introducción de la doctrina budhista del renacimiento, donde el reino de los espíritus era sólo uno de los tres estados *post mortem* negativos, se produjo un cierto desorden y sincretismo de creencias, en el que los monjes budhistas debían recordar constantemente a los laicos que no todos los antepasados desatendidos por los rituales se habían convertido en espíritus hambrientos. Este sincretismo se vio fortalecido por el hecho de que tanto los ritos prebuddhistas como los budhistas comportaban la ofrenda de comida a los muertos. De nuevo, los monjes budhistas debían recordar a sus fieles que esta comida debía considerarse como una ofrenda a todos los seres, como un acto de generosidad, y no como un envío a un único familiar difunto. Además, cualquier buena fortuna que pudiese acumularse a través de estos actos debía considerarse no como una bendición del cielo sino como un efecto de la ley del karma.

En China, los ritos mortuorios a menudo implicaban el uso del llamado “dinero de los espíritus”: billetes de banco de distinto valor, así como lingotes de plata y oro (hechos de papel), que se quemaban durante la ceremonia para ser transferidos a aquellos que esperaban el juicio sobre el lugar de su próximo renacimiento y que podían utilizar para hacer regalos a los distintos burócratas de los infiernos. Después de la muerte de un miembro de la familia, su nombre se inscribía en una tablilla de piedra que se colocaba en el altar familiar, donde recibía las ofrendas de comida. Aquellos que podían permitírselo tenían otra tablilla depositada en un monasterio, donde los monjes le recitaban sūtras el uno y el quince de cada mes, durante la Festividad de los Espíritus Hambrientos y en el solsticio de invierno. También se podían acordar servicios más onerosos, en los que se le recitaban sūtras cada día. En cualquier caso, la recitación de sūtras proporcionaba dos servicios al muerto: le proporcionaba la enseñanza del Dharma y le proporcionaba méritos, puesto que el monje transfería al difunto el mérito que acumulaba con la recitación. Muchos monasterios contaban con una “sala de los renacimientos”, donde se colocaban estas tablillas. Otros tenían una “sala de la longevidad”, donde se guardaban tablillas con el nombre de personas vivas. En este caso, la recitación de sūtras estaba destinada a prolongar sus vidas.

Una de las funciones principales del buddhismo en Japón ha sido tratar con la muerte. La palabra *hotoke* en japonés significa tanto “buddha” como “difunto”. En Japón, a los muertos se les solía clasificar en dos categorías: los muertos cercanos y los muertos lejanos. Los primeros incluían a miembros de la familia que llevaban muertos menos de treinta y tres años y que conservaban una identidad precisa en la memoria reciente. Los segundos eran miembros de la familia que pasaban a la categoría más genérica de los ancestros. Los muertos que no tenían una familia que celebrase rituales en su favor, fuese cual fuese el tiempo que llevasen muertos, entraban en una tercera categoría llamada los “muertos sin parientes”, que causaban, al mismo tiempo, lástima y temor. De acuerdo con los ritos funerarios celebrados por la tradición Shingon (seguidos de forma algo distinta en otras tradiciones), las ceremonias para los difuntos debían celebrarse pasados cuarenta y nueve días de la muerte (en las versiones más detalladas se requería celebrar ritos en cada una de las semanas anteriores) y, luego, en el primer, tercero, séptimo, decimotercer y trigésimo tercer aniversario de la muerte. Hasta que transcurrían los primeros treinta y tres años, estos ritos se celebraban por el bien de la persona difunta, pero, a partir de esa fecha, el muerto pasaba a ser un miembro del colectivo de los ancestros y recibía ofrendas en la festividad anual de Obon, que tiene lugar a finales del verano, cuando se celebra el ritual para alimentar al espíritu hambriento Boca Ardiente. Así pues, como en China, los funerales y rituales conmemorativos budhistas fueron aceptados en Japón como el modo más efectivo de tratar con los muertos, transformando eficazmente a los parientes difuntos en ancestros benéficos que protegían a los vivos y apaciguando con igual eficacia a los espíritus de los “muertos sin parientes”, que de otro modo atormentarían a los vivos. Con la habitual inexactitud del ajuste entre prácticas y doctrinas, muchas de las ideas consideradas como más características del buddhismo, como la ausencia de individualidad y los mecanismos del karma que conducen al renacimiento en uno de los reinos del *samsāra*, en Japón han sido en gran medida olvidadas en favor del culto a los ancestros.

En las décadas posteriores a la II Guerra Mundial se han desarrollado los rituales por el bienestar de los fetos muertos en abortos voluntarios y naturales. Aunque los niños nonatos no recibían ritos funerarios en el Japón premoderno, con la legalización del aborto en 1948 y su predominio como forma de control de la natalidad, los templos budhistas empezaron a idear ceremonias conmemorativas para los nonatos en las que, siguiendo el modelo de las ceremonias funerarias, se le daba un nombre al niño, se

recitaban textos para generar méritos destinados a él y evitar así que persiguiera a los vivos. Asimismo, se establecía un lugar para realizarle ofrendas y conmemorar su muerte. Los más visibles de estos lugares son las estatuas de piedra del bodhisattva Jizō, venerado como protector de los niños. En los templos budhistas de todo Japón se pueden encontrar hileras de estatuas idénticas de Jizō, reconocibles por los baberos, los gorritos y jerséis de punto con los que les visten y por los pequeños juguetes colocados a sus pies.

EL SAṄGHA Y EL ESTADO

El atractivo del buddhismo no se ha limitado a yoguis solitarios que meditaban en la vacuidad ni a humildes campesinos que buscaban un renacimiento feliz para sus seres queridos. A pesar de su descripción del mundo como un reino efímero de incesante sufrimiento, el buddhismo ha mantenido estrechas relaciones con el estado a lo largo de toda su historia. El Buddha contaba entre sus mecenas a varios reyes, como Bimbisāra, quien en un primer momento se encontró con el príncipe poco después de su renuncia y le invitó a que regresara a su reino después de alcanzar el despertar. Bimbisāra donó al Buddha y sus monjes los terrenos de un bosque de bambúes, donde el Buddha pasó varios retiros de las lluvias. Con el tiempo, hasta dieciocho monasterios serían entregados al saṅgha en la capital de su reino, Rājagṛha, y sus alrededores.

El más famoso de todos los reyes buddhistas (aunque en qué medida era buddhista permanece siendo un tema de discusión entre los especialistas), considerado como el modelo del soberano buddhista en todo Asia, fue Aśoka, quien accedió al trono de la dinastía Maurya del norte de la India en el año 270 a.n.e. Poco después de su entronización, Aśoka llevó a cabo una campaña militar que puso a casi todo el subcontinente indio bajo su control. Como resultado de una guerra especialmente sangüinaria en el sur de la India, se dice que renunció a la violencia en favor del Dharma, inaugurando así un reinado de cuarenta años de paz y prosperidad. El testimonio más duradero del gobierno de Aśoka son las inscripciones en roca que hizo grabar en pilares de roca, en los que presenta una política gubernamental según el Dharma. La pregunta es si la palabra “dharma” debe entenderse como las enseñanzas del Buddha o si debe tomarse en el sentido más general de ley o rectitud. El primer punto de vista se respalda en la aparición de referencias esporádicas a las Tres Joyas, su visita al lugar de nacimiento del Buddha o la mención de títulos de textos buddhistas en los edictos. Sin embargo, según las leyendas buddhistas no existe ninguna duda acerca de la adhesión del rey.

En la más célebre de estas leyendas, en su vida anterior Aśoka, siendo un niño, jugaba en el barro cuando se encontró con el Buddha en su marcha en busca de limosna. El niño depositó un puñado de barro en el cuenco del Buddha y realizó la plegaria de que el

mérito de su acción hiciese que se convirtiera en un gran rey que gobernara el mundo y honrara al Buddha. Entonces, el Buddha sonrió al niño y, como solía ocurrir, de su boca emanaron rayos de luz de varios colores que partieron en todas direcciones, calentando los infiernos más gélidos y refrescando los infiernos más tórridos bajo tierra e impartiendo enseñanzas sobre la temporalidad a los dioses en el cielo. Cuando estos rayos se reabsorbían en el cuerpo del Buddha, era importante el lugar de su cuerpo en el que lo hacían. Si la persona a la que había sonreído iba a renacer como un animal, los rayos desaparecían bajo las plantas de sus pies. Si la persona iba a convertirse en un Buddha, desaparecían en la protuberancia de su coronilla. En esta ocasión, los rayos de luz desaparecieron en su mano izquierda, lo que significaba que el niño llegaría a ser un “chakravartin armado”.

La concepción del chakravartin o rey que pone en movimiento la rueda precede a la aparición del buddhismo en la India, pero fue asimilada por la teoría budhista de la realeza. Según un mito, durante un tiempo ideal anterior a la época actual de degeneración, el mundo estaba gobernado por un rey. Su cuerpo llevaba las treinta y dos señales de un superhombre y tenía en su posesión siete tesoros (una rueda, una joya, una reina, un ministro, un general, un elefante y un caballo), el más importante de los cuales era una gran rueda que conquistaba sin conflicto alguno cualquier región por la que rodara. Después de poner los cuatro continentes bajo el control del rey, la rueda regresó a la capital del reino donde permaneció flotando en el aire justo encima del palacio real. Al finalizar el reinado del rey, la rueda se hundió en la tierra. Textos budhistas posteriores distinguieron entre cuatro tipos de chakravartin y dejaron claro que su aparición en el mundo no estaba restringida al pasado. Un chakravartin con una rueda de oro gobierna los cuatro continentes del mundo, un chakravartin con una rueda de plata gobierna tres continentes y un chakravartin con una rueda de bronce gobierna dos. El menor de los reyes es un chakravartin con una rueda de hierro, que gobierna sólo un continente, Jambudvīpa. Cada uno de los cuatro reyes necesita luchar más para conseguir el dominio de su reino, por lo que el chakravartin con una rueda de hierro necesita recurrir a la espada. Esta última categoría parece corresponder al chakravartin armado que aparece mencionado en la leyenda de Aśoka. Al llenar el cuenco del Buddha con tierra - (bienintencionadamente), Aśoka consigue el dominio del mundo. A lo largo de toda la historia del buddhismo en Asia, todo tipo de reyes y potentados se identificarían a sí mismos, o serían alabados por otros, como chakravartins. Algunos budhistas japoneses

partidarios de la invasión de China en 1937 describían al emperador Hirohito como un chakravartin con una rueda de oro.

Aśoka comenzó su vida siguiente de forma poco propicia, de aspecto feo (se dice que como resultado negativo de haber ofrecido barro al Buddha) y naturaleza maligna, disfrutaba torturando a los prisioneros, hizo construir una prisión siguiendo el modelo de los infiernos budhistas (bonita por fuera pero espantosa por dentro) y condenaba a muerte a todos cuantos pasaban por sus puertas. Una de estas desafortunadas personas fue un monje budhista que llegó a ser arhat mientras estaba encarcelado. Cuando llegó el momento de su ejecución, el carcelero no pudo encender el fuego bajo la caldera en la que el monje debía morir hervido. Entonces se hizo venir al rey y el monje mostró todo tipo de proezas sobrenaturales que hicieron que éste se convirtiese al Dharma. A continuación, Aśoka decidió destruir la prisión y se propuso un proyecto constructivo de otro tipo: reunir las reliquias del Buddha para construir 84.000 stūpas. Aśoka dedicó el resto de su vida a apoyar el buddhismo, visitó los principales lugares de peregrinación, invitó al saṅgha a una gran celebración y finalmente, en su lecho de muerte, regaló todas sus riquezas a los monjes budhistas hasta que sólo le quedó la mitad de una fruta, con la que mandó preparar una sopa que se sirvió al saṅgha.

Esta generosidad no fue meramente legendaria. En efecto, existió una tradición de suntuosas celebraciones reales en las que se ofrecía al saṅgha todo tipo de ofrendas. En algunos casos, el rey llegaba a ofrecer sus propias alhajas y vestimentas para vestir el hábito de un monje budhista y predicar el Dharma. Sin embargo, estas transformaciones eran sólo temporales, y sus sirvientes pronto compraban de nuevo los símbolos de la realeza y el rey recuperaba sus atuendos reales.

En la historia de muchos países, la llegada del buddhismo está asociada a un príncipe devoto. En Japón, el príncipe Shōtoku (547-622) está considerado a la vez como el fundador del estado japonés y el primer protector del buddhismo. El rey coreano del reino de Paekche le había alabado el Dharma con unas palabras con las que quizás éste era considerado por todo Asia: difícil de comprender pero capaz de producir tan inconmensurables méritos que podía satisfacer cualquier deseo. Así pues, el atractivo del buddhismo no era tanto que proporcionara la liberación del sufrimiento, como que, en palabras del *Sūtra del Loto*, proporcionaba «paz y tranquilidad en la vida presente y buenas circunstancias para las vidas futuras». La promesa de la felicidad en esta vida y las siguientes ha contribuido con fuerza a la persistencia del Dharma.

Al príncipe Shōtoku se le atribuye la construcción de templos y la composición de comentarios de los sūtras, poniendo el buddhismo en práctica en favor de su propio gobierno y, por extensión, de toda la nación. Como en el caso de muchos países, las estatuas de divinidades budhistas tuvieron un papel destacado en el establecimiento del Dharma. En una batalla con un clan rival (antibuddhista), se dice que el príncipe de catorce años taló un árbol con el que talló pequeñas estatuillas de los reyes de las cuatro direcciones. Entonces las colocó en su moño principesco y juró que construiría un templo en su honor cuando saliera victorioso. Otra estatua, que todavía hoy puede verse en Nara, no fue tan efectiva. Cuando el príncipe Shōtoku y su mujer cayeron enfermos, en un intento por salvarle, miembros de la corte hicieron voto de hacer tallar una estatua del Buddha Śākyamuni que se pareciese al príncipe. Éste murió al día siguiente pero la estatua fue terminada y depositada en la Sala Dorada de Hōryūji.

Otro defensor real del Dharma fue el príncipe de Sri Lanka Duṭṭhagāmaṇī, quien derrotó a los otros reinos menores de la isla y, durante un breve tiempo, los unificó en un reino budhista en el s. II a.n.e. Su historia bastante mitificada se relata en la crónica de la isla del s. V n.e., el *Mahāvamsa*. En su vida anterior, Duṭṭhagāmaṇī había sido un monje que había hecho voto de renacer como un chakravartin. Una vez fue rey, fue a la guerra en contra de los enemigos del Dharma, llevando una espada que contenía una reliquia del Buddha. La batalla terminó cuando mató al rey enemigo, el devoto pero no budhista Elāra. Después de su victoria plantó su espada en la tierra, pero cuando intentó sacarla le fue imposible, por lo que decidió hacer construir un stūpa a su alrededor, convirtiendo el instrumento de su victoria en un lugar para la generación de méritos. Se le recuerda por haber construido importantes stūpas y por haber otorgado la soberanía de la isla de Sri Lanka, no a ningún rey, sino a las reliquias del Buddha, mostrando de nuevo la vitalidad y la capacidad que se concedía a estas reliquias. Como Aśoka, Duṭṭhagāmaṇī se sintió consternado por la carnicería que provocó con la muerte de 60.000 personas. Sin embargo, una delegación de arhats le garantizó que, debido a que entre sus víctimas sólo había un budhista y un converso reciente, sólo había acumulado el karma equivalente a matar a una persona y media. Finalmente, como resultado de haber realizado actos meritorios, se dice que Duṭṭhagāmaṇī renació en el cielo de la Felicidad, donde espera para renacer como discípulo de Maitreya. En la actualidad, la historia de Duṭṭhagāmaṇī sigue explicándose y en los últimos años se ha utilizado para

defender la violencia de los budhistas cingaleses contra los tamiles no budhistas en Sri Lanka.

Algunas veces, la resistencia a la introducción del budhismo no sólo procedía de facciones rivales, sino del propio país. Cuando una famosa estatua del Buddha estaba siendo transportada desde China hasta el Tíbet, donde hacía poco su rey había abrazado el Dharma, surgieron todo tipo de obstáculos que impedían su transporte con éxito a la capital del reino. Pronto se determinó que era el propio país del Tíbet, en la forma de una gran diablesa, quien se oponía a la introducción de la nueva religión y que, por lo tanto, estaba intentando impedir su avance mediante movimientos de su cuerpo (que se identificaba con la superficie del estado). Entonces, el rey ordenó que se construyeran templos por todo su país, cada uno encima de un punto vital del cuerpo de la diablesa, empalándola realmente de este modo, tumbada sobre la espalda y dejando su reino listo para el establecimiento del Dharma.

Así pues, las estatuas y reliquias del Buddha han desempeñado un papel importante en la historia de varias dinastías, actuando como símbolos de rectitud y legitimación. La *Leyenda de la reina Chāma (Chāmadevīvaṃsa)*, del s. XV, narra cómo el Buddha visita el norte de Tailandia y predice que, después de entrar en el nirvāṇa, una de sus reliquias aparecerá allí. Un asceta construye una gran ciudad para preparar el descubrimiento de la reliquia e invita a una princesa encinta (cuyo esposo se ha hecho monje budhista) para que se convierta en su soberana, la reina Chāma. La reina da a luz a dos niños mellizos, quienes a su vez se convertirán en antecesores de una larga estirpe real. Siendo una ferviente budhista, las últimas palabras de la reina antes de morir son: «sufrimiento, temporalidad, ausencia de individualidad». Veintiocho reyes y unos cuatrocientos años más tarde, finalmente se descubre la reliquia bajo la letrina del rey, gracias a un cuervo blanco que revela su localización y que predica el Dharma. Sólo entonces se desvela el verdadero propósito de la dinastía, proteger la reliquia y, de este modo, las Tres Joyas.

Por gran parte de Asia, los monjes budhistas recibieron el apoyo de los estados gracias a sus habilidades para predecir el futuro, hacer llover y legitimar gobiernos mediante la vinculación de los reyes con el Buddha en sus vidas pasadas. En China, en un texto apócrifo llamado *Sūtra de la perfección de la sabiduría para reyes humanos que deseen proteger sus estados (Renwang hu guo banrou boluomiduo jing)*, el Buddha explica que durante el período final del Dharma, los soberanos deben encargarse de la preservación del budhismo y que, mediante la celebración de los rituales apropiados -

(que comportaban grandes banquetes para los monjes), sus reinos quedarán protegidos de las sequías, las plagas, las inundaciones y los ejércitos invasores. Así pues, a través de Asia Oriental se desarrolló una concepción simbiótica de la relación entre el gobierno imperial y el saṅgha, entre la ley del estado y la ley budhista. El soberano tenía la responsabilidad de proteger y mantener el saṅgha. El saṅgha tenía la responsabilidad de mantener la rectitud moral, con la que generaba el mérito que mantendría al estado, así como de instruir a la población en la conducta virtuosa que fomentaría el orden social. Los monjes deben mantener sus votos y el estado debe mantener a los monjes para que prevalezca la armonía. Este doble fomento del Dharma estaba dirigido a garantizar el bienestar del estado y sus súbditos en esta vida y las siguientes.

En Japón, una de las formas con las que los monjes budhistas intentaban conseguir el apoyo del estado para su propia escuela era afirmando su eficacia a la hora de salvaguardar el bienestar de la nación. Así, por ejemplo, el monje zen Eisai (1141-1215) a su regreso de China compuso el *Tratado sobre el fomento del Zen para la protección del país (Kōzen gokokuron)*, que entregó a la nueva dictadura militar establecida en Kamakura. La creencia general era que la seguridad y la prosperidad de Japón dependían de varias divinidades, que tenían el poder tanto de evitar catástrofes naturales como de proteger a la isla de invasiones extranjeras. Así pues, para mantener el favor y apoyo de estas divinidades debían realizarse las ofrendas y las plegarias apropiadas. Pero, según la visión budhista tradicional, la eficacia de estos rituales dependía de la pureza de aquellos que los realizaban, por lo que Eisai sostenía que la disciplina ética de los monjes zen les convertía en los más poderosos oficiantes de los rituales de protección del estado que se encontraban descritos en obras como el *Sūtra de la perfección de la sabiduría para reyes humanos que deseen proteger sus estados*. En este sentido, no se asocia el budhismo tanto con un determinado estado, sino que se le considera como un poder, de igual o quizás mayor importancia, que puede ser de utilidad al estado cuando se lo propicia adecuadamente. Este tipo de argumentos en favor de la relación recíproca entre el saṅgha y el estado continuaron realizándose en Japón durante el s. XX, cuando varias escuelas budhistas se servían de ellos para justificar su fuerte respaldo a la conquista japonesa de gran parte de Asia.

Eisai logró obtener el patronazgo del shogunato de Kamakura, pero un casi contemporáneo suyo, Nichiren (1222-1282), no lo consiguió. Nichiren fue el fundador de uno de los nuevos movimientos del llamado budhismo de Kamakura, en el que se

defendía que una sola práctica albergaba la llave del despertar. Para Dōgen consistía en “sólo sentarse” en meditación zen. La meditación sentada (en japonés *zazen*), sostenía, no es sólo una entre varias prácticas del buddhismo, o sólo la práctica de la escuela Zen, sino más bien la práctica esencial del buddhismo. El *zazen* no es un método que conduce a la buddheidad, sino más bien la expresión más perfecta de la buddheidad omnipresente en el universo. Desde esta perspectiva, sentarse en meditación es ser un buddha, es la manifestación de la propia naturaleza verdadera, presente desde el principio. Para Hōnen consistía en recitar *namu amida butsu*, (“Alabado sea el Buddha Amitābha”), a modo de invocación a Amitābha para que éste condujese a los fieles a su tierra pura en el momento de la muerte. Para Nichiren consistía en recitar el gran título del *Sūtra del Loto*, en japonés *namu myōhō renge kyō*. Otras escuelas en Japón, especialmente la escuela Tendai, habían promovido el *Sūtra del Loto* como la enseñanza verdadera y final del Buddha, mientras veían los otros sūtras como ejemplos de los medios hábiles del Buddha. Pero Nichiren fue aún más lejos y afirmó que todos los otros textos budhistas eran completamente inútiles en la época actual de degeneración. En este sentido, reinterpretó el acto negativo budhista de “despreciar el Dharma”. Tradicionalmente se había interpretado como la negación de la eficacia de las enseñanzas del Buddha, la defensa de un texto falso como la palabra del Buddha o la defensa de un texto auténtico como falso (estas dos últimas formas solían invocarse en los debates sobre la condición de los sūtras del Mahāyāna). Nichiren reinterpretó de forma más bien radical qué significaba despreciar el Dharma: para él, era un acto negativo defender cualquier texto que no fuese el *Sūtra del Loto*, y la condena para el que lo hiciese era acabar en el infierno. Proclamó este punto de vista públicamente y se ganó el oprobio de las otras escuelas budhistas de Japón. Sin embargo, Nichiren sostenía que la dureza de su discurso era necesaria para que los ignorantes se encaminaran hacia la verdadera enseñanza, y todas las persecuciones de las que fue objeto a continuación sólo representaban nuevos signos de la época de degeneración, cuando los seguidores del *Sūtra del Loto* son perseguidos (como el sūtra mismo predice), así como una oportunidad para poder experimentar los efectos de su propio karma pasado. Como Eisai, Nichiren también escribió un tratado dirigido al dictador militar de Kamakura, en el que le predecía que si no se suspendía el patronazgo de las otras escuelas budhistas en favor del *Sūtra del Loto*, Japón sufriría una catástrofe natural y sería víctima de una invasión extranjera. Nichiren fue arrestado y enviado al exilio, pero muchos de sus seguidores

emularon su ejemplo de criticar al gobierno. Mientras estaba bajo arresto, Nisshin (1407-1488) recibió la sierra de bambú con la que iba a ser decapitado (al parecer la sentencia fue finalmente conmutada) y empezó a golpearla contra el suelo de su celda. Explicó que quería gastar la hoja de la sierra para poder sufrir más por el *Sūtra del Loto*.

Las relaciones entre el saṅgha y el estado han adoptado una gran variedad de formas en todo el mundo budhista, a menudo provocando dudas acerca de sus respectivos ámbitos de autoridad. El monje chino Hui-yuan (334-417) rehusó inclinarse ante el emperador, alegando que debido a que los monjes budhistas habían renunciado al mundo, no estaban obligados a seguir sus costumbres. Algunos gobernantes han visto al saṅgha como un elemento esencial para la buena marcha del estado, otros como una ruina para las arcas del estado o hasta como un refugio para maleantes. La reforma monástica más drástica de los tiempos recientes tuvo lugar en Japón en 1872, cuando el gobierno del Período Meiji suprimió toda categoría especial al monacato. A partir de ese momento, los monjes tuvieron que inscribirse en el registro civil y pasaron a estar sujetos al sistema educativo secular, al pago de impuestos y al servicio militar. Pero lo más controvertido fue que el gobierno declaró que: «A partir de ahora los clérigos budhistas son libres de comer carne, casarse, dejarse crecer el cabello, etc.». A las monjas también se les permitió comer carne, casarse y dejarse crecer el cabello, pero no se les permitió vestir con la indumentaria de los laicos. A diferencia de la mayoría de los monjes, las monjas japonesas han elegido seguir siendo célibes, a pesar de la declaración del gobierno Meiji. Ya desde el s. XVII existieron varias leyes que, aunque sólo se imponían de forma esporádica, tipificaban el consumo de carne y el matrimonio como delitos para los monjes. Durante el Período Tokugawa (1603-1868), el gobierno promulgó un reglamento en el que se obligaba a todos los monjes a ser célibes y, en caso de mantener relaciones con una mujer, se les podía castigar con la muerte. El hecho de que el gobierno criminalizase estas actividades indica que estos actos debían haberse generalizado y, en efecto, así parece haber sido, puesto que, por ejemplo, era común que, a pesar de los votos de celibato, los monjes estuviesen casados y tuviesen hijos. De hecho, la suerte de viudas y huérfanos de los monjes parece haber sido un problema para el estado.

Las escuelas budhistas de Japón recibieron con gran inquietud la nueva reglamentación, en especial la regla que permitía el matrimonio. Temían que la derogación de la ley que prohibía el matrimonio a los clérigos pudiese destruir la

distinción entre monjes y laicos, llevando el estado a una situación de caos. Como respuesta a las protestas de varios líderes budhistas, más tarde el gobierno hizo público un apéndice a la ley en el que se decía que, a pesar de que el consumo de carne y el matrimonio ya no constituían delitos criminales, cada escuela era libre de regular estas actividades como lo considerara oportuno. A continuación, la mayoría de las escuelas dictaron reglamentos en los que o bien condenaban o bien prohibían que sus monjes se casaran. A pesar de ello, en el último siglo ha sido cada vez más común que los monjes se casen, por lo que menos del 1% ha seguido cumpliendo el código de disciplina monástica.

En otros países budhistas, la línea entre los monjes y el estado se ha desdibujado de formas distintas. Mongkut (Rama IV, 1806-1868) de Tailandia fue ordenado a los veinte años de edad y fue monje durante veintisiete años, en los que llegó a ser un distinguido erudito, antes de regresar a la vida laica y acceder al trono. Uno de los propósitos para los que sirvió su largo período de monacato fue la protección que le ofreció de varios atentados contra su vida que pudieron haber sido perpetrados por su hermano mayor, el rey. Como monje, fundó una nueva escuela llamada Thammayut (“Adeptos del Dharma”), que ponía especial énfasis en el cumplimiento estricto del código de disciplina monástica. Estableció una gran variedad de cambios en la vida monástica, incluyendo la forma de vestir el hábito, que, como en todos los movimientos de reforma, se dijo que representaba un retorno a las prácticas del saṅgha original. En esta escuela el estudio de los sūtras se enfatizaba por encima de la práctica de la meditación.

A veces se identificaba al jefe de estado con un determinado bodhisattva. En el Tíbet, el V Dalai Lama, un monje budhista, fue colocado en el trono del país por sus protectores mongoles en 1642. El Dalai Lama también consolidó su poder de forma mitológica, al declararse a sí mismo la encarnación actual del bodhisattva Avalokiteśvara, la personificación de la compasión, quien según la mitología era el progenitor del pueblo tibetano: Avalokiteśvara habría adoptado la forma de un mono para aparearse con una ogresa, cuyos hijos serían los primeros tibetanos. Al identificarse con Avalokiteśvara, el Dalai Lama se convirtió en la manifestación humana del bodhisattva universal de la compasión. Era al mismo tiempo un monje budhista, la encarnación humana de un bodhisattva y un rey divino, reuniendo el saṅgha y el estado simultáneamente en una sola persona.

LA FUNCIÓN DEL LIBRO

Es importante tener presente que la inmensa mayoría de budhistas en todo Asia han sido analfabetos. Así pues, sería erróneo pensar en los libros budhistas como algo únicamente para ser leído. Los sūtras se colocaban en los altares y se veneraban con ofrendas de flores e incienso, como el propio sūtra solía recomendar. Los laicos trataban de acumular méritos y evitar desgracias pagando a los monjes para que viniesen a sus hogares y recitaran sūtras. Sin tener en cuenta si los oyentes (o el lector) entendían su contenido, la palabra del Buddha era oída, y ello tenía el poder de un hechizo. Aquellas personas que contaban con los recursos suficientes, encargaban la copia de un sūtra, como el propio sūtra solía recomendar, con lo que no sólo se hacía un duplicado que otra persona pudiese leer, sino que se propagaba un objeto sagrado que se convertiría en el centro de posterior devoción meritoria. En China, algunos monasterios contaban con salas dedicadas exclusivamente a la recitación de sūtras. Los laicos podían comprar certificados correspondientes a un determinado número de recitaciones de un sūtra, que a continuación podían ofrecer (quemándolos) en ceremonias en honor a sus familiares difuntos. Otros monasterios tenían salas de lectura, donde los monjes leían o daban un vistazo a las páginas de las escrituras. Tanto si se entendía el texto como si no, se consideraba un acto meritorio. De hecho, en el Tíbet, en Año Nuevo o en caso de una catástrofe natural, como una sequía, era habitual que los monjes de un monasterio leyeran toda la sección del canon considerada como la palabra del Buddha, que tradicionalmente comprendía 108 volúmenes. En esta enorme tarea, los distintos volúmenes de la colección se repartían entre el mayor número posible de monjes, quienes leían simultáneamente cada página en voz alta, creando una auténtica cacofonía del Dharma. Como bendición suplementaria, los volúmenes eran transportados en una procesión alrededor del pueblo. En Asia Oriental, las lecturas comunitarias del canon a veces ni siquiera comportaban la lectura en voz alta de los textos, sólo había que abrir cada uno de los textos. Además del mérito que pudiese acumularse con esta práctica, también servía para airear los textos y evitar su posible deterioro a causa del moho y los insectos.

El *Sūtra del Corazón* quizás sea el más famoso de todos los textos budhistas. Recitado a diario en templos y monasterios budhistas en todo Asia Oriental y el Tíbet, es célebre por su expresión concisa de la perfección de la sabiduría, el conocimiento por el que se alcanza la buddheidad. En parte debido a su brevedad (sólo tiene aproximadamente una página de largo en su traducción) y en parte debido a su fuerza (en tanto que la quintaesencia de la sabiduría del Buddha), el *Sūtra del Corazón* ha sido puesto al servicio de una gran variedad de usos rituales. El uso más común que recibe el *Sūtra del Corazón* en el Tíbet es un rito para ahuyentar a los demonios. Se trata de un ritual que los laicos piden que realice un monje o un lama como un modo de eliminar un problema actual o evitar un peligro futuro.

El lama que oficia el ritual (que puede ser monje o no) en primer lugar pone una pintura o una estatua del Buddha en el centro de una tela blanca y sitúa delante de ella varias ofrendas. Al este (es decir enfrente de la imagen del Buddha) coloca siete figuras de masa estampadas con la imagen del demonio divino Māra, en la forma de un hombre blanco montado en un caballo blanco, sosteniendo flores en su mano derecha (las flores del deseo que Māra arroja a sus víctimas) y una soga en la izquierda. Al sur, coloca siete figuras del Demonio de las Aflicciones, un hombre amarillo montado en un caballo amarillo con una espada en su mano derecha y una soga en la izquierda. Al oeste, coloca siete figuras del Demonio de los Agregados en la forma de un hombre rojo en un caballo rojo, con una lanza en su mano derecha y un lazo en la izquierda. Al norte, el lama coloca finalmente siete figuras del demonio que es el Señor de la Muerte, en la forma de un hombre negro en un caballo negro, con un garrote en la mano derecha y una soga en la izquierda.

A continuación, hay que elaborar una efigie de la persona que ha encargado la celebración del ritual, el donante, la persona a la que el ritual debe servir. El lama hace una estatuilla de masa del donante, después de que éste haya espirado y escupido sobre la masa. Entonces se viste la efigie con un atuendo hecha con ropa perteneciente al donante y se la coloca frente a la imagen del Buddha, de cara a éste y de espaldas al lama. En esta posición, la efigie hace tanto de sustituto como de protector del donante, reemplazándolo ante los demonios.

En ese momento, el lama se visualiza a sí mismo como el Buddha, sentado en medio de los cuatro demonios. El lama, en tanto que el Buddha, hace primero de anfitrión de los demonios, luego de representante que llega a un acuerdo con los demonios y,

finalmente, de su conquistador. Está rodeado por un séquito formado por Avalokiteśvara, a su derecha, y ocho bodhisattvas y ocho monjes, a su izquierda. A continuación, el lama visualiza a la diosa Prajñāpāramitā (“Perfección de la Sabiduría”) en su corazón, sentada sobre un disco lunar y rodeada de buddhas y bodhisattvas. Todavía en una escala menor, el meditador imagina que en el corazón de la diosa hay un disco lunar sobre el que reposa la letra *āḥ*. Y todavía a un nivel más diminuto, el lama debe visualizar las letras del *Sūtra del Corazón* situadas de pie alrededor del disco en el corazón de la diosa. Las letras del sūtra emanan tanto luz como su sonido, actuando de ofrenda a los buddhas y bodhisattvas, quienes a su vez alivian los sufrimientos y purifican a todas las personas reunidas para la celebración del ritual (y todos los seres vivos), mientras el lama contempla el significado de la vacuidad.

Entonces, el lama debe recitar el *Sūtra del Corazón* tantas veces como se pueda y realizar las ofrendas habituales con abluciones, flores, incienso, candiles, perfume, comida y música, acompañadas de los mantras adecuados y versos de alabanza a Śākyamuni y Prajñāpāramitā. Acto seguido, humedece con agua las figuras de los demonios y las ofrendas e invita a los cuatro demonios reales a venir desde sus moradas, los cuatro reinos sin forma, y disolverse en sus respectivas figuras moldeadas. Se supone que los cuatro demonios deben residir en los reinos sin forma, porque son invisibles y es que, en efecto, se cree que invaden malévolamente el mundo humano de forma invisible y que sólo se advierte su presencia por el daño que causan. De este modo, para poder apaciguar y ahuyentar a los demonios, primero hay que hacerlos visibles y darles un aspecto físico. Por este motivo se les moldean imágenes de masa y luego se les invita a que entren en ellas y les den vida.

Entonces se repite nueve veces el *Sūtra del Corazón* y, después de cada nueve repeticiones, el lama da una palmada y gira una de las figuras alineadas hacia el este de modo que mire hacia el exterior. El sūtra se recita nueve veces más y se gira otra figura, hasta que se ha dado la vuelta a los siete demonios del este, lo que requiere sesenta y tres recitaciones del sūtra. El mismo procedimiento se repite para los demonios de las otras tres direcciones, por lo que, en total, hay que repetir el sūtra 252 veces hasta completar el proceso. Los cuatro demonios y sus séquitos han sido apartados del Buddha gracias al poder del *Sūtra del Corazón* y ahora miran hacia afuera, hacia la efigie del donante.

A continuación, el lama debe decir unas palabras, según si el rito se celebra para una persona enferma, para destruir a un enemigo o para algún otro propósito. En el caso de

que el ritual se realice para destruir a un enemigo, el lama dice: «Por el poder de las palabras de verdad de las nobles Tres Joyas, que nuestro enemigo sea hoy convocado, liberado [es decir, ejecutado] y su carne y su sangre sea devorada por los dioses y los demonios del mundo. Que su consciencia sea guiada hasta la dimensión de la realidad».

Entonces se hacen ofrendas a los demonios y se les ruega que no causen más daño. De este modo se somete a los demonios, que ahora residen en sus figuras de masa y miran hacia el lama, haciéndoles entrar en un vínculo social, el del invitado que recibe la hospitalidad del lama que, a modo de anfitrión, le obsequia con alimentos y ofrendas. Así, por ejemplo, al demonio divino Māra el lama le dice: «Ofrezco este panecillo, dotado de cien sabores y mil potencias, a los ejércitos reunidos del hijo de los dioses. Que produzca grandes goces ilimitados y colme todos sus deseos. Habiéndoles deleitado y satisfecho a todos, ruego que todo el daño causado por los cuatro demonios sea apartado».

La ofrenda que se entrega a los demonios es la efigie del donante. En primer lugar, la persona a quien la efigie representa limpia la estatuilla con agua que haya estado en su boca. El lama bendice la efigie y ésta es objeto de repetidas alabanzas en las que se la describe como superior al donante que representa. Por ello, a cambio de liberar al donante de su poder, se hace entrega a los demonios de un objeto de mayor valor, la efigie. Una vez se ha realizado la ofrenda de la efigie, el siguiente paso consiste en despedir a los demonios. Los demonios, en tanto que huéspedes, han recibido comida y una ofrenda, por lo que ahora ha llegado el momento de que se marchen. Aquí, con persuasión y amenazas, se les invita a regresar a sus palacios en el Reino Sin Forma. En efecto, la ofrenda de la efigie es un obsequio que se entrega a modo de pago, puesto que los demonios y el donante (a través del lama que actúa como su representante) suscriben un trato, en el que los demonios acuerdan liberar al donante de su poder a cambio de que se les entregue la efigie. Los demonios deben entender que todo incumplimiento de este pacto comporta un castigo y que, si no cumplen con su parte del acuerdo y vuelven a causar algún daño al donante, entonces el lama, a través de su sustituto, el Buddha, les visitará y les castigará.

El siguiente paso consiste llevarse todas las imágenes y ofrendas (con excepción de la imagen del Buddha) a una distancia prudencial y colocarlas de espaldas al lugar en donde se ha celebrado el ritual. Sin embargo, este lugar depende del propósito del rito para el que se ha pedido la intervención del lama. Por ejemplo, si el ritual se realiza por

la salud de un enfermo, las llevan a un cementerio; si un horóscopo predice la inminencia de un peligro debido al “verdugo del cuarto año”, el año desfavorable que constituye el cuarto año posterior al año del nacimiento en un ciclo de doce años, o como “conjunción del siete”, la mala fortuna como consecuencia de una relación con una persona con siete años de diferencia de edad, entonces hay que ponerlas en la dirección en la que el daño se predice que vendrá; si es para traer felicidad se colocan antes o después de un cruce de caminos; si se quiere alejar una maldición se colocan en la dirección de la maldición, pero si se está realizando una maldición, entonces se colocan en dirección al enemigo; si se ha sido víctima del rey espíritu se colocan a los pies de un templo o un stūpa; si se ha sido víctima de una diablesa se colocan fuera del pueblo, o si se ha sido víctima de una divinidad del agua, deben colocarse en un lago o una fuente.

El ritual finaliza con una bendición en la que se llama a los cinco buddhas y una sexta deidad, la diosa de la tierra. Entonces se hacen las ofrendas, plegarias y dedicaciones habituales, durante las cuales el lama debe tener presente que tanto él como el donante son vacuos por naturaleza. El texto que describe este ritual concluye con un testimonio final sobre la fuerza del mismo: «Si caemos bajo el poder de los cuatro [demonios] en esta existencia, nos vemos privados de felicidad y nos atormentan millones de sufrimientos. Hasta que no se alcanza el samādhi igual al vajra [el estadio final de meditación previo al logro de la buddheidad], este ritual es un método maravilloso de exorcismo».

Este tipo de rituales, en los que se invocan al Buddha y su Dharma para alejar los daños causados por espíritus malévolos, se repiten con infinitas formas en todo el mundo budhista. La presencia de estos ritos en las culturas budhistas se consideraba antiguamente como la muestra de una “tradición menor”, una concesión a los laicos por parte de unos monjes que, en realidad, sabían hacer algo más que creer en estas cosas. Pero el hecho es que el buddhismo siempre ha obtenido la mayor parte de su apoyo, tanto por parte de los reyes más poderosos como de los de campesinos cercanos, gracias a sus poderes mágicos para apartar el mal y potenciar la bondad. Los monjes, con su capacidad para leer y recitar los sūtras y los mantras que poseen este poder, a menudo han sido los representantes de esta protección. Desde los tiempos del Buddha, éste parece haber sido uno de los medios principales para su sustento y un elemento central de su práctica, que establecía un lazo fundamental con los laicos.

EL KARMA

Tanto si trataban de ahuyentar demonios en esta vida o hallar un renacimiento afortunado en la siguiente, a los budhistas, tanto monjes como laicos, siempre les ha preocupado el karma y, por lo general, han buscado algún método mágico de destruir el karma negativo del pasado y alguna técnica para acumular karma positivo en el presente. La ley del karma, tal y como se explica clásicamente, donde los actos negativos del pasado fructifican irremediabilmente en forma de sufrimiento en el presente o en el futuro, resultó desconocida o fue ignorada por parte de la mayoría de budhistas a lo largo de los siglos y en todo Asia. Sin embargo, esto no significaba que no se llevasen a cabo complejas intervenciones en el funcionamiento del karma. De hecho, estas intervenciones han formado la práctica del budhismo.

Los poderes del *Sūtra del Loto*, por ejemplo, se consideran tan grandes que sólo su título ya posee poderes milagrosos. Una historia del s. XII originaria de China cuenta cómo, en una ocasión, un hombre depravado y maligno se burló de un monje piadoso haciéndole una mueca mientras le decía con sarcasmo: «*Sūtra del Loto*». Cuando el hombre murió y fue debidamente enviado al infierno, en conformidad con las acciones negativas que había cometido en vida, el Señor de la Muerte declaró que se había cometido un error, que a pesar de su apariencia maligna aquel hombre había realizado una acción de tal bondad que debía regresar al mundo. El hecho es que nadie que hubiese recitado alguna vez el nombre del *Sūtra del Loto*, ni siquiera una sola vez, había renacido en el infierno.

En un relato de la dinastía Tang, una pescadera renace en el infierno debido a su forma de vida incorrecta. Sin embargo, el Señor de la Muerte determinó que en una ocasión había escuchado un discurso sobre el *Sūtra del Loto* y que, por lo tanto, le permitía regresar a la tierra, pero no sin antes ofrecerle una visita por los tormentos que se iba a ahorrar. Al ver la situación de los habitantes de los distintos infiernos, dijo espontáneamente: «Alabado sea el *Sūtra del Loto*» (algo parecido a una persona que exclamase con incredulidad: «¡Jesús!») y, al instante, todos los seres de los infiernos que la oyeron renacieron milagrosamente en el cielo.

En cada uno de estos casos, actúa un mecanismo conocido en China como “estímulo-respuesta”. Más que un simple caso de intercesión divina o salvación compasiva por un bodhisattva, la persona piadosa genera una especie de resonancia mediante la recitación que, en un primer momento, atrae la atención de una divinidad y, luego, la impulsa a actuar. Sería erróneo ver estas historias como algo sobrenatural, como si la divinidad suspendiera momentáneamente las leyes de la naturaleza para intervenir en el mundo humano. En cambio, estas salvaciones son del todo naturales, en el sentido de que cuando la causa adecuada está presente, su efecto debe producirse.

Sin embargo, esta visión más bien mecanicista encontró una expresión algo distinta en el cálculo del karma. La explicación clásica de la teoría kármica consideraba que todos los actos intencionados de la persona ignorante, tanto si eran virtuosos como si eran malévolos, producen karma y, por lo tanto, atan todavía más a la persona en el saṃsāra. El renacimiento no se consideraba como el resultado de pesar los actos de la vida anterior en una balanza y ascender o descender por los seis reinos según se inclinaran los platillos. Más bien, cada acto completo de cualquier vida pasada constituía una causa potencial de una vida entera y eran distintos tipos de factores, como el propio estado mental en el momento de la muerte, los que determinaban qué acto en particular fructificará como la próxima vida. Pero estas sutilezas parece que fueron de poco interés en la mayoría de las sociedades budhistas, donde, en cambio, encontramos un persistente interés en el cálculo del karma. En ningún lugar este fenómeno es más cierto que en China, donde el infierno se convirtió en una burocracia de los avernos, donde los sirvientes del Señor de la Muerte consultaban registros de los actos de los condenados. En un texto chino titulado *Sūtra de los diez reyes (Shiwan jing)* se describe el destino de los muertos en el mundo entre la muerte y el renacimiento. Diez veces después de morir (al final de cada una de las primeras siete semanas, a los cien días, al año y a los tres años), el difunto es escoltado como si fuera un prisionero en presencia de un rey que cuenta con un historial detallado de todos sus actos cometidos en la vida anterior. Los muertos son conducidos como ovejas de tribunal en tribunal, empujados por guardias con cabeza de toro que empuñan horcas. En el cuarto tribunal, una balanza pesa sus buenas acciones al lado de sus actos negativos. En el quinto tribunal se les arrastra por el cabello y se les obliga a mirarse en el espejo del karma, donde ven reflejadas sus malas acciones pasadas. En el décimo tribunal, al que se llega después de tres años de sufrimientos, se decide el lugar del renacimiento. Entre las malas acciones se hace

especial mención de la gravedad de utilizar dinero que pertenece por derecho a las Tres Joyas.

En el sūtra, el Buddha explica que si la familia que queda atrás en la tierra envía las ofrendas adecuadas en el momento adecuado, el difunto podrá obtener el perdón de los tribunales en varios momentos a lo largo de su periplo y se le concederá un renacimiento favorable. A su vez, aquellas familias que financien banquetes vegetarianos para los monjes y encarguen la elaboración de imágenes, podrán generar el mérito suficiente como para que su ser querido evite por completo el sistema judicial y renazca en el cielo. Resulta especialmente eficaz copiar uno mismo o financiar la copia del *Sūtra de los diez reyes* y hacer pinturas de los diez reyes. Si se hace en beneficio propio será debidamente anotado en el registro de las propias acciones y se le perdonará a uno la terrible experiencia del juicio al morir. Si se hace en beneficio de seres queridos que han muerto, les sacará del apuro y les asegurará un renacimiento feliz. Como testimonio de la popularidad de esta práctica, se han descubierto en colecciones de manuscritos numerosas copias de las escrituras, muchas con ilustraciones de los diez tribunales.

Entre los vivos también existía una fascinación por determinar los méritos y los deméritos de los propios actos y, en este sentido, se compusieron obras que recomendaban ciertas acciones y proscribían otras. El prototipo de este tipo de textos fue el *Tratado del altísimo sobre las acciones y sus efectos* (*Taishang ganying pian*), publicado por primera vez en 1164. Se desarrolló todo un género de registros de méritos y deméritos, obras que se inspiraban eclécticamente de fuentes del confucianismo, el daoísmo y el buddhismo, y en las que normalmente se ponía una tradición por encima de las demás, según las preferencias del autor. Se trata de obras que enumeran cientos de actos meritorios y demeritorios, a cada uno de los cuales asignan un cierto número de puntos positivos y negativos. En ellas se anima a sus lectores a detenerse cada noche antes de acostarse para tomar en cuenta las actividades del día pasado y anotar las buenas acciones (con su respectivo mérito) en una columna y las malas acciones (con su respectivo demérito) en otra. Los especialistas vinculan la popularidad de estas obras con los cambios en la estructura social y económica que se produjeron a finales de la dinastía Ming y a principios de la dinastía Qing.

Una obra budhista de 1604 asigna dos puntos meritorios al día por servir a la propia madrastra con respeto y un punto al día por obedecer las leyes de la dinastía. Se obtienen cincuenta puntos por salvar a un niño a punto de ahogarse y criarlo como a un hijo

propio. Tratar de convencer a pescadores, cazadores y carniceros para que busquen una fuente de ingresos más virtuosa otorga tres puntos, que aumentan hasta cincuenta si se consigue. Donar una parcela para la sepultura a una familia que no posee ninguna vale treinta puntos. Entre las actividades más propiamente budhistas, componer un comentario sobre un texto Mahāyāna da cincuenta puntos, hasta un máximo de 1.500 puntos para los escritores prolíficos. En cambio, un comentario sobre un texto Hīnayāna sólo vale un punto, la misma cantidad de mérito que se consigue recitando el nombre del Buddha mil veces. Entre los actos negativos, contestar mal a los padres produce diez puntos negativos, preparar un veneno produce cinco puntos negativos y sentenciar a muerte a alguien cuenta por cien puntos. Matar animales durante una época del año en la que esté prohibido hacerlo produce el doble de puntos negativos que acarrearía normalmente. Entre las prácticas budhistas, injuriar al Buddha produce cinco puntos negativos. Cada carácter que se lee mal o se salta cuando se recita un sūtra suma un punto negativo. Levantarse para recibir a una visita mientras se recita un sūtra produce dos puntos negativos, a menos que el huésped sea un funcionario del gobierno, en cuyo caso no hay penalización. Recitar un sūtra después de comer ajo o cebolla produce un punto negativo. Tener relaciones sexuales ilícitas con una persona de buena familia produce diez puntos negativos y se incurre en dos puntos negativos por acostarse con una prostituta.

La preocupación por acumular méritos y el ideal de la compasión del bodhisattva se reúnen en la práctica de la liberación de animales. Abstenerse de matar y llevar una dieta vegetariana ya eran por sí mismas una fuente de mérito, pero, en cierto modo, actos pasivos. Un sūtra apócrifo chino, titulado la *Red de Brahmā (Fan wang jing)*, enumera en una larga lista las cosas que un bodhisattva hace voto de evitar, como “descuidar la práctica de liberar y salvar”. En el Tíbet, en respuesta a un mal augurio o a un mal horóscopo, a uno se le podía aconsejar liberar algunos animales, lo que podía suponer comprar una cabra o una oveja que fuera a ser sacrificada y evitar su muerte. En China, la mayoría de las veces, la liberación de animales consistía en peces y tortugas (aunque a veces también incluía a las aves y los animales de caza) y se realizaba a gran escala, a menudo a escala imperial. En el año 619, un decreto imperial prohibió la pesca, la caza y el sacrificio de animales durante el primer, quinto y noveno mes del año. Otro decreto de 759 establecía la creación de ochenta y un estanques para la liberación y protección de peces. Asimismo, a veces se celebraban anualmente ceremonias públicas de liberación

de animales en conmemoración del nacimiento del Buddha. (Existen informes que indican que en el Japón medieval el gobierno imperial ordenaba la captura de tres veces el número de peces necesarios para ser liberados en una ceremonia para que un número suficiente de peces, a menudo entre mil y tres mil, estuviesen vivos en el momento de celebrar la ceremonia. En estos casos, la práctica de la liberación de animales provocaba la muerte desafortunada de muchos antes de poder ser liberados.) A nivel local, se fundaban sociedades laicas para la liberación de seres vivos, a menudo inspiradas por la prédica de algún célebre monje. En algunas de ellas, cada miembro traía un animal para ser liberado en sus reuniones mensuales; en otras, los miembros reunían donativos para comprar peces, pájaros y animales domésticos condenados a terminar en el plato de la cena.

El *locus classicus* de esta práctica es un relato que se encuentra en el *Sūtra de la luz dorada* (*Suvarṇabhāṣottama*). En una vida anterior, el Buddha era Jalavāhana, el hijo de un comerciante, quien un día vio una laguna casi seca en el bosque, en la que diez mil peces estaban agonizando. Entonces, después de reunir veinte elefantes, transportó depósitos de agua desde un río hasta el bosque y llenó el estanque, con lo que salvó a los peces. A continuación, hizo traer comida con la que alimentarlos y, finalmente, recordando que cualquiera que oiga el nombre del Buddha Ratnaśikhin renacerá en el cielo, se adentró en la laguna y pronunció el nombre del Buddha, seguido de una explicación del origen dependiente. Cuando los peces murieron, renacieron en el cielo de los Treinta y Tres, y acordándose del motivo de su feliz destino, visitaron el mundo de los seres humanos, donde cada uno de ellos ofreció un collar de perlas a la cabeza, pies, lado derecho e izquierdo de Jalavāhana.

Entre los méritos que se consideraba acumular con la práctica de la liberación de animales se encontraban el honor, la longevidad, la prosperidad, la progenie, el éxito profesional, la recuperación de una enfermedad mental, la protección contra catástrofes naturales (como la sequía) y el renacimiento en uno de los reinos celestiales. Una obra japonesa del s. X habla de una devota mujer que había recitado el nombre de Amitābha durante toda su vida. En el momento de su muerte, creyó que algún pequeño obstáculo kármico iba a impedir que renaciese en la tierra pura. En efecto, se acordó de que algún tiempo atrás alguien le había dado unas carpas y que, en lugar de comérselas, las había dejado en una fuente. Ahora se preguntaba si las carpas, encerradas de ese modo, no querían nadar en un río. Así pues, hizo que alguien transportase las carpas de la fuente a

un río. Poco después, su habitación se llenó de fragancia de loto y murió sin sufrir mirando hacia el oeste, la dirección de la tierra de Amitābha. Sin embargo, también existían beneficios en esta vida. Un viticultor que compasivamente evitaba que las moscas se ahogaran en sus toneles fue arrestado y condenado por un crimen que no había cometido. Cuando el juez estaba a punto de firmar la sentencia, un enjambre de moscas cubrió su pluma. Finalmente, el viticultor fue liberado.

La liberación física de peces y animales no se consideraba totalmente eficaz si no se intentaba también garantizar su liberación espiritual. De este modo, eminentes monjes budhistas componían ceremonias que acompañasen la liberación de los animales. Como en el ritual del agua y la tierra, el modelo era el de la salvación gracias a la audición del Dharma. En efecto, existe una célebre historia en la que una rana, que fue pisoteada accidentalmente mientras el Buddha estaba predicando el Dharma, renació en el cielo de los Treinta y Tres. En algunos casos, el ritual era tan sencillo como recitar un sūtra o el nombre de Amitābha. En las ceremonias más complejas, los peces oían un sermón sobre los sufrimientos del saṃsāra, en el que el monje que oficiaba el ritual los rociaba con agua, purificándolos de las impurezas mentales que les impedían comprender lo que se estaba diciendo. Entonces, el monje les concedía refugio en las Tres Joyas, a lo que seguía una plegaria para que los animales renaciesen en su próxima vida en el cielo de los Treinta y Tres y llegaran a alcanzar el despertar. A continuación seguía un discurso sobre los doce nexos del origen dependiente, una de las doctrinas budhistas más difíciles incluso para los bípedos; una confesión de los actos negativos cometidos por los animales, y, finalmente, una plegaria para renacer en la tierra pura. Con el tiempo, prácticamente todos los grandes monasterios de China llegaron a tener un estanque para la liberación de peces y corrales para cuidar del ganado que había sido rescatado del carnicero. Puesto que estos animales habían recibido la doctrina budhista, se les animaba a cumplirla, por lo que se separaba a machos y hembras y los peces carnívoros se mantenían separados. La liberación de pájaros, tortugas y peces era más popular, puesto que no necesitaban de un cuidado posterior. Sin embargo, a los fieles que liberaban vacas y cerdos a un monasterio, se les pedía que contribuyeran a su sustento.⁵²

LA PEREGRINACIÓN

En sus últimas indicaciones antes de morir, el Buddha recomendó la práctica de la peregrinación a los lugares donde sus reliquias fuesen a ser conservadas. Afirmó que aquellos que ofreciesen flores, incienso o pintura a uno de sus stūpas obtendría mérito por su buena acción, y que aquellos que se deleitan al contemplar un stūpa o que mueren mientras se encuentran en un peregrinaje, renacerán en el cielo. En efecto, el peregrinaje ha sido una de las principales formas de práctica a lo largo de toda la historia del budhismo y en todo el mundo budhista, por lo que peregrinos de todo Asia han viajado a la India para visitar los lugares más importantes en la vida del Buddha, en especial Bodhgayā, el lugar de su despertar. Testimonios del s. XIII indican que Bodhgayā estaba al cuidado de una delegación de monjes de Sri Lanka, que se habrían retirado al bosque cuando tropas musulmanas cruzaron por la región. Durante los siglos venideros, los budhistas perdieron el control del Bodhgayā y no fue hasta después de la independencia de la India en el siglo pasado cuando el lugar fue restaurado. Desde entonces, el peregrinaje a Bodhgayā desde todo el mundo budhista ha se ha incrementado enormemente.

Cada región del mundo budhista posee también sus propios lugares de peregrinación, que pueden ser tanto templos como estatuas, monasterios, montañas sagradas o cuevas una vez habitadas por ascetas. La peregrinación ofrece una poderosa técnica para la “buddhificación” de un territorio, donde lugares (a menudo montañas) previamente importantes para los cultos locales se transforman en lugares budhistas con la identificación de la montaña como la ubicación de una reliquia del Buddha o la residencia de un bodhisattva. En Sri Lanka, en la cima del Pico de Adán se encuentran unas huellas del Buddha. En China, el monte Wutai se consideraba como la residencia del bodhisattva de la sabiduría, Mañjuśrī, y se le identificaba con una montaña que aparece mencionada en el *Sūtra de la Guirnalda de Flores* (*Avataṃsaka sūtra*), por lo que se convirtió en un gran lugar de peregrinación que atraía a peregrinos de lugares tan lejanos como Mongolia o el Tíbet. En ocasiones, montañas que se encontraban muy lejos de la India se identificaban con montañas que aparecían mencionadas en sūtras del budhismo indio como lugares donde el Buddha había ofrecido algún importante discurso o había realizado algún famoso milagro. En el Tíbet y Japón se creía que algunas

montañas sagradas habían sido originariamente montes indios que se habrían separado de la tierra y habrían volado por el cielo hasta descender en otro país, trayendo consigo sus divinidades. Estas montañas contendrían tesoros ocultos y cuevas secretas, que tiempo después eran descubiertas por figuras carismáticas, como el japonés En, “el Asceta”, que vivió en el s. VIII. Asimismo, el peregrinaje ha actuado como un gran canal para todo tipo de intercambios, tanto religiosos como comerciales.

En el Tíbet, las peregrinaciones a menudo se realizan a la morada de las divinidades conocidas como protectoras. En efecto, los protectores ocupan un lugar principal en el buddhismo tibetano, tanto para los monjes como para las monjas o los laicos. Los budhas y los bodhisattvas son distantes y elevados seres de origen indio que han alcanzado el despertar y, por lo general, no se invoca su ayuda para los asuntos más mundanos de la vida. Por su parte, los protectores, a menudo de origen tibetano y a veces procedentes de los tiempos prebuddhistas, son los espíritus malignos que antiguamente habitaban el territorio tibetano y atemorizaban a sus gentes. De este modo, para que el buddhismo pudiese arraigar en el Tíbet, era necesario que los maestros indios venciesen a estos espíritus en batallas mágicas, como las que libró Padmasambhava en el s. VIII. En lugar de matarlos, los espíritus tibetanos accedieron a someterse a la nueva fe y defender al buddhismo. Así pues, a diferencia de los foráneos budhas y bodhisattvas, los protectores tienen fuertes vínculos locales, son los guardianes ancestrales de un clan, un valle, una montaña o un monasterio. Un protector es una divinidad mucho más personal, como un hermano mayor, un ángel de la guarda o un padrino (en ambos sentidos de la palabra), alguien que puede ayudar en los problemas personales o financieros, que te protege y castiga a tus enemigos. De este modo, los tibetanos suelen atribuir todo tipo de hechos a su protector, desde la buena marcha de los negocios hasta sobrevivir a un accidente. Es así como los tibetanos tienen un gran sentimiento de lealtad e intimidad personal con su protector.

Un protector, aunque se tratase de una divinidad local, como solía ocurrir en todo el mundo budhista, a menudo era considerado como un miembro del séquito de un gran budha o bodhisattva. De este modo, la morada de la divinidad local era incorporada al ámbito budhista. Los especialistas han señalado que, en el caso del Tíbet, muchas de las montañas de peregrinación más importantes se encuentran en regiones fronterizas que definen los límites de un reino en tanto que un dominio budhista. El peregrinaje a las moradas de estos seres divinos otorgaba todo tipo de bendiciones, como un renacimiento

afortunado o salud y fortuna en esta vida. Las montañas en las que habitaban estas divinidades se consideraban espacios sagrados, a menudo descubiertos o “abiertos” por un gran lama en el pasado, quien había hecho uso de sus poderes mágicos para arrebatar el control del lugar a los espíritus malignos, mediante el reconocimiento de que, en realidad, la montaña era un maṇḍala donde la cima actuaba como sede de la divinidad central. Como tal, incluso sólo pisar la montaña ya se consideraba efectivo. De este modo, la circunvalación de montañas se convirtió en una práctica común del buddhismo tibetano, que todavía era más eficaz si uno podía trazar todo el recorrido por la montaña no sólo con sus pasos, sino con todo su cuerpo. De aquí que sea tan conocida la imagen de los peregrinos tibetanos realizando “postraciones enteras”, en las que se agachan y estiran todo su cuerpo en el suelo, se levantan de nuevo, avanzan tres pasos, y entonces se postran de nuevo. Los peregrinos tibetanos suelen recorrer rutas de peregrinaje de cientos de kilómetros de este modo.

En el norte de Tailandia, la práctica del peregrinaje se asocia con el ciclo vital de la persona. Allí, como en muchas partes de Asia, los años reciben el nombre de un animal en ciclos de doce años, por lo que se dice que uno nació en el Año del Perro, el Año de la Liebre, el Año del Mono, etc. Así pues, se considera auspicioso realizar un peregrinaje a uno de los doce lugares sagrados relacionados con el año de nacimiento para venerar la reliquia del Buddha que allí se conserve. En la mayoría de los casos se considera que las reliquias fueron traídas a Tailandia por emisarios de Aśoka. Algunos de estos santuarios son de más fácil acceso que otros: tres de ellos se encuentran fuera de Tailandia. Uno de ellos se conoce como el Shwe Dagon, en Rangún (Myanmar); otro es Bodhgayā, en la India. El tercer emplazamiento de los doce no se encuentra en Tailandia ni en ningún lugar de la Tierra. Después de la cremación del Buddha, Drona, el brahmán que distribuyó las reliquias, se quedó con un diente del Buddha y lo escondió entre su cabello. El dios Indra se hizo con el diente y lo guardó en el cielo de los Treinta y Tres. Así pues, a los que nacen en el Año del Perro se les pide que visiten el stūpa más inaccesible de todos. Sin embargo, en su lugar pueden visitar la ciudad de Chiang Mai y el santuario de Wat Ket, que lleva el nombre de esta reliquia del Buddha en forma de diente.

Una de las rutas de peregrinaje más célebres en Japón es la peregrinación en ochenta y ocho etapas alrededor de la menor de las islas principales del archipiélago nipón, Shikoku. En el pasado se completaba a pie, pero hoy la mayoría de los peregrinos

realizan el circuito en autobús y se detienen en cada templo del recorrido para que les sellen el nombre del lugar en un rollo o un libro. El peregrinaje se asocia con la figura de Kūkai (774-835), el gran maestro de la tradición Shingon también conocido honoríficamente como Kōbō Daishi, el “gran maestro que difundió el Dharma”. Se cree que Kūkai todavía está presente en el mundo, puesto que según su leyenda en el año 835 no murió en el monte Kōya, sino que sólo entró en un estado de samādhi eterno, a la espera, como Mahākāśyapa, de la llegada de Maitreya. Aunque se celebraron ceremonias en su memoria cada semana durante siete semanas después de su muerte, no se celebró ningún funeral. Kūkai parecía estar vivo y su cabello y su barba seguían creciendo. Así pues, fue conservado en un mausoleo donde unos monjes todavía continúan cambiándole la ropa. Las proximidades de su tumba en el monte Kōya reciben las cenizas de los muertos, que esperan junto a Kūkai la llegada de Maitreya.

Kūkai nació en Shikoku, aunque el recorrido del peregrinaje como se conoce hoy no tomó forma hasta el s. XVII. Se dice que acompaña a cada peregrino a lo largo del recorrido alrededor de la isla de Shikoku y que, a menudo, él mismo toma el aspecto de un peregrino, beneficiando a aquellos que son generosos con él y castigando a aquellos que no lo son. Se considera que la realización de este peregrinaje comporta numerosas recompensas, que se describen en varias colecciones de historias. Un hombre que no podía hablar emprendió el peregrinaje y al tercer día empezó a hablar de forma fluida. Una mujer que llevaba agua para su hermana enferma se encontró con un peregrino que le pidió el agua. Ella se la dio de buen grado y, a cambio, el peregrino, quien en realidad era el propio Kūkai, realizó un ritual tántrico e hizo aparecer mágicamente un río de aguas puras. Un leproso hizo el peregrinaje y cuando regresaba a casa se curó. Pero la historia más famosa, una historia de castigo y salvación, es la de un hombre avaricioso llamado Emon Saburō que se negó a dar limosna a un peregrino que llamó a su puerta. En su lugar, le golpeó con un palo y partió su cuenco de mendicante en ocho trozos. Emon tenía ocho hijos y en los ocho días siguientes cada uno de sus hijos murió. Entonces Emon se dio cuenta de que el peregrino era Kūkai y partió en su busca para rogar su perdón. En un intento por encontrarlo, recorrió la ruta del peregrinaje de Shikoku en sentido contrario, completando el circuito veintiuna veces sin cruzarse con el maestro. Cuando Emon yacía moribundo en uno de los templos, se le apareció Kūkai y le absolvió de sus actos negativos. Emon pidió renacer en una buena familia para poder realizar buenas acciones. Kūkai escribió “renacimiento de Emon Saburō” en una piedra y

la colocó en su mano en el momento de su muerte. Después del tiempo fijado, nació un niño que sujetaba en la mano la misma piedra y que de mayor restauró un templo en el recorrido del peregrinaje donde hoy se conserva la piedra.

LECTURAS RECOMENDADAS

- Brereton, Bonnie, *Thai Tellings of Phra Malai: Texts and Rituals Concerning a Popular Buddhist Saint*, Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University, Tempe, 1995.
- Gombrich, Richard F., *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Groot, Jan J. M. de, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Literature House Limited, Taipei, 1963.
- Lopez, Jr., Donald S. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Lopez, Jr., Donald S. (ed.), *Religions of China in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Lopez, Jr, Donald S., *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Reader, Ian, and George J. Tanabe, Jr, *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1998.
- Strong, John S., *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- Swearer, Donald K., and Sommai Premchit, *The Legend of Queen Cāma: Bodhirāṃsi's Cāmadevīvaṃsa, A Translation and Commentary*, State University of New York Press, Albany, 1998.
- Tanabe, Jr, George J. (ed.) *Religions of Japan in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Teiser, Stephen F., *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- Welch, Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, Harvard University Press, Cambridge, 1967.
- Yü, Chün-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, Columbia University Press, Nueva York, 1981.

50. *Vibhaṅga*, *Kathāvatthu*, *Puggalapaññatti*, *Dhātukathā*, *Yamaka* y *Paṭṭhāna*. (N. del T.)

51. Los cuatro puntos cardinales, sus puntos intermedios, el cenit y el nadir. (N. del T.)

52. En la actualidad, el ejemplo más célebre quizás sea el del nonagenario lama tibetano Chatral Rinpoche (n. 1913), quien cada año libera en el golfo de Bengala millones de peces que hace comprar vivos en los mercados de la zona, en la práctica conocida en el buddhismo tibetano como “liberar vidas” (en tibetano, *thse thar*). (N. del T.)

6. EL DESPERTAR

La naturaleza del despertar y los medios más eficaces para alcanzarlo han sido objeto de extenso debate en los textos budhistas en todo Asia y a lo largo de los siglos, a menudo a cierta distancia de aquellos que estaban más dedicados en su búsqueda. Unos afirman que el despertar puede producirse de repente, provocado por algo tan simple como el sonido de una campana. Otros han desarrollado un detallado proceso de perfeccionamiento gradual de la mente en el que se avanza por diez niveles en el transcurso de millones de vidas. Todavía otros afirman que nadie ha alcanzado el despertar desde la época del Buddha. Otros manifiestan que todos los seres ya están despiertos y que sólo necesitan darse cuenta de ello. Los sūtras budhistas informan frecuentemente acerca del número de personas que alcanzaron distintos grados de despertar sólo con escuchar un discurso del Buddha. Los cinco primeros discípulos del Buddha se convirtieron en arhats después de escuchar su segundo sermón y todos los primeros sesenta discípulos del Buddha también llegaron a ser arhats. Śāriputra, el más sabio de los discípulos del Buddha, se convirtió en arhat cuando estaba detrás del Buddha abanicándolo, mientras éste pronunciaba un discurso a otro monje. Ānanda, el ayudante personal del Buddha, se convirtió en arhat después de la muerte del Buddha cuando se disponía a recostarse para dormir, justo antes de que su cabeza tocara la almohada.

Las técnicas para alcanzar el despertar son igualmente variadas. Unos manifiestan que es fundamental el análisis intelectual de los constituyentes del cuerpo y la mente. Para otros no hay mayor obstáculo para el despertar que la actividad discursiva de la mente. Para unos, la erradicación del deseo es necesaria antes de poder progresar en el camino. Para otros, el deseo, en especial el deseo sexual, permite acceder a profundos estados de consciencia que son fundamentales en el camino. Sea cual sea la técnica, el despertar es difícil de valorar. Raramente se describe este estado como confirmativo por sí mismo: ni siquiera Śāriputra y Maudgalyāyana, los discípulos principales del Buddha, supieron que

se habían convertido en arhats hasta que el Buddha de lo dijo, por lo que en ausencia del Buddha, ¿quién está cualificado para determinar quién ha alcanzado el despertar? Dos siglos después de la muerte del Buddha se suscitó una controversia sobre si los arhats padecían emisiones de semen nocturnas. Aunque durante el día se encontrasen libres de deseo, ¿podían ser seducidos en sus sueños? La habilidad de realizar milagros, como veremos más adelante, se considera un efecto colateral de estados relativamente menores y, por lo tanto, no pueden tomarse como un indicador del despertar. En las tradiciones de la corriente predominante del buddhismo, la prueba definitiva del despertar consiste en no renacer nunca más, algo que resulta difícil de determinar por aquellos que se quedan atrás. Incluso muchos maestros modernos del Theravāda dicen que ha pasado tanto tiempo desde la muerte del Buddha que ahora ya resulta imposible que nadie se convierta en arhat; debemos esperar a la llegada de Maitreya. Las tradiciones del Mahāyāna o bien manifiestan la inmanencia del despertar o bien predicen su obtención en un futuro inimaginablemente lejano. Lo que perdura son los textos, textos que describen el despertar y que nos dicen cómo alcanzarlo.

En muchos textos del buddhismo indio se afirma que es necesario un cierto grado de concentración para que el conocimiento del nirvāṇa sea liberador, es decir, para que la visión del nirvāṇa sea lo suficientemente potente como para destruir todas las semillas del próximo renacimiento. En este sentido, la concentración actúa como un prerrequisito de la comprensión de la realidad. Pero esta concentración, llamada samādhi, también aporta otros beneficios antes de entrar finalmente en el nirvāṇa, como son, no sólo el renacer en el cielo de Brahmā, sino también una profusión de capacidades paranormales. Así pues, gracias a la concentración que había conseguido, un día Śāriputra, mientras meditaba, sobrevivió a un porrazo en la cabeza que le propinó un demonio, un porrazo que habría tumbado un elefante o habría hecho añicos una montaña. Cuando un monje que había observado el incidente le preguntó cómo se encontraba, Śāriputra le respondió que bastante bien, pero que tenía un leve dolor de cabeza. Otro monje sobrevivió a una inmolación sin padecer quemadura alguna, otro estuvo a salvo de unos asaltantes, a una mujer laica aceite hirviendo no le causó daño alguno, una reina repelió una flecha venenosa. Y lo que todavía es más impresionante, se dice que alguien que ha alcanzado un estado de concentración profunda es capaz de crear múltiples manifestaciones de sí mismo, caminar a través de paredes y montañas, entrar y salir de la tierra, caminar sobre las aguas y volar por el cielo en la postura del loto o tocar el Sol y la Luna.

Para alcanzar estos poderes, primero la mente debe estar concentrada en un objeto y, para ello, la literatura Theravāda tradicionalmente expone cuarenta objetos apropiados en los que concentrarse. El primero de los cuarenta objetos se conoce como el “instrumento de tierra”. El meditador debe tender un trozo de cuero o tela en un marco de madera y, a continuación, untar con arcilla del color del amanecer un disco sobre su superficie, sirviéndose de una paleta para que quede liso. Después de barrer el terreno circundante y tomar un baño, a continuación el meditador se sienta a dos codos y medio del instrumento de tierra y mira fijamente el disco, mientras mentalmente repite la palabra “tierra”, abriendo y cerrando los ojos hasta ver el disco igual de claro con los ojos cerrados como lo ve con los ojos abiertos. Llegado a este punto, el meditador debe regresar a su morada y concentrarse en la imagen mental del disco, sólo regresando a mirar el disco de arcilla en caso de que se desvanezca la imagen mental. Después de concentrarse en la imagen mental durante un rato, se sustituye esta imagen por la de una luz brillante, como la Luna cuando sale por detrás de las nubes. Ésta es la señal de la obtención de un estado llamado “concentración de acceso”, precursor de la concentración propiamente dicha.

En el “instrumento de agua”, el meditador mira fijamente hacia el interior de un cuenco lleno de agua clara y piensa, “agua, agua”. En el “instrumento de fuego”, el meditador hace un agujero de cuatro dedos de ancho en una esterilla, tela o trozo de cuero, que cuelga entre él y una hoguera y, entonces, a través del agujero mira fijamente hacia el centro del fuego y piensa, “fuego, fuego”. En el “instrumento de aire”, el meditador debe fijarse en las copas de los árboles balanceándose con el viento o sentir la brisa en su piel y pensar, “aire, aire”. En el “instrumento azul”, el meditador debe mirar fijamente una bandeja repleta de campanillas o una tela azul y pensar, “azul, azul” - (también existe el “instrumento amarillo”, “rojo” y “blanco”). En el “instrumento de luz”, el meditador debe concentrarse en la proyección de un círculo de luz del Sol o la Luna sobre el suelo o en un círculo de luz proyectado sobre un muro por un candil y pensar, “luz, luz”. En el “instrumento espacial”, el meditador debe mirar a través de un agujero en la pared y pensar, “espacio, espacio”. Así pues, en cada caso una imagen visual (o táctil, en el caso del viento) sirve de base para crear y luego visualizar una imagen mental, que se intensifica con la repetición mental de su nombre.

Entre los cuarenta objetos tradicionales para desarrollar el samādhi se encuentra la práctica conocida como *buddhānusmṛti*, que suele traducirse de distintos modos como

“recordatorio”, “rememoración”, “conmemoración” o “consciencia” del Buddha. En el tratado Theravāda llamado *Camino de la purificación (Visuddhimagga)*,⁵³ el meditador aprende a recordar las virtudes del Buddha mediante una fórmula de diez epítetos: «En verdad el Bhagavān⁵⁴ es un arhat, perfecta y completamente despierto, perfecto en su conocimiento y sus actos, el Sugata,⁵⁵ el conocedor del mundo, el sin igual, el domesticador de las personas aptas para ser domesticadas, el maestro de dioses y hombres, el Buddha, el Bhagavān». La atención sostenida en estas cualidades del Buddha conduce a la alegría, que conduce a la dicha, que, a su vez, conduce al samādhi. No obstante, como en el caso del desarrollo de la concentración mediante los distintos instrumentos, también tiene otros efectos. Los que recuerdan al Buddha se encuentran llenos de fe, comprensión, atención y mérito. Se sienten felices y libres de temor, sienten que viven en presencia del Buddha. De hecho, el cuerpo de alguien que está concentrado en las cualidades del Buddha es digno de ser venerado. Encontraremos de nuevo este sentimiento de identificación con el Buddha en la meditación tántrica.

La consciencia de la muerte es otro de estos cuarenta temas. Entre seis tipos de persona (el deseoso, el iracundo, el ignorante, el creyente, el inteligente y el especulativo), la consciencia de la muerte se considera un objeto apropiado para las personas de temperamento inteligente. Sin embargo, en otra parte se dice que sólo dos de los cuarenta suelen ser útiles: el cultivo del amor hacia la comunidad de monjes y la consciencia de la muerte.

En su presentación específica de cómo cultivar la consciencia de la muerte, el monje indio del s. v Buddhaghosa afirma que el meditador que desea tomar la muerte como su objeto de concentración debe ir a un lugar remoto y simplemente pensar repetidamente, “La muerte llegará”, o “muerte, muerte.” En caso de que ello no resulte en el desarrollo de la concentración, Buddhaghosa ofrece ocho formas de contemplar la muerte.

La primera de las ocho consiste en contemplar la muerte como si se tratara de un asesino, donde uno imagina que la muerte vendrá para quitarnos la vida. La muerte es segura desde el momento del nacimiento: los seres vivos avanzan progresivamente hacia su defunción, sin jamás retroceder, al igual que el Sol, que nunca invierte su curso a través del cielo. La segunda contemplación consiste en pensar en la muerte como en la ruina de todos los logros y fortuna conseguidos en la vida. La tercera contemplación consiste en compararse a uno mismo con otras personas que han padecido la muerte antes, aun gozando de mayor fama, mérito, fuerza, poder sobrenatural o sabiduría que

uno mismo. La muerte le llega a uno igual que a estas personas. La cuarta contemplación consiste en que nuestro cuerpo lo compartimos con muchos otros organismos. Aquí uno contempla que el cuerpo está habitado por las ochenta familias de gusanos, que fácilmente pueden causarnos la muerte, al igual que una gran variedad de accidentes. La quinta contemplación es en torno a la naturaleza frágil de la vida, que para vivir es necesario inspirar y expirar, alternar de forma equilibrada las cuatro posturas de estar de pie, sentarse, caminar y estar acostado. Requiere un calor y un frío moderados, un equilibrio de los cuatro constituyentes físicos (tierra, agua, fuego y aire) y una alimentación en el momento apropiado. La sexta contemplación es que no tenemos ninguna certeza en cuanto a la muerte, es decir que no tenemos ninguna certeza en cuanto a la duración de nuestra vida, el tipo de enfermedad de la que moriremos, cuándo moriremos ni dónde, y no tenemos ninguna certeza en cuanto al lugar en el que renaceremos. La séptima contemplación es que la vida tiene una duración limitada. Por lo general, la vida humana es corta. Más allá de esto, no hay ninguna seguridad de que viviremos más de lo que se tarda en “masticar y tragar cuatro o cinco bocados”. La última contemplación es sobre la brevedad de los instantes, es decir que la vida no es más que una serie de instantes de consciencia.

Queda claro a partir de esta exposición, así como de otras muchas a través de todo el mundo budhista, que la meditación no se refiere simplemente a un estado de trance libre de todo contenido cognitivo. Lo que Buddhaghosa describe son una serie de reflexiones, una serie de pensamientos sobre los que reflexionar, pero mientras se está sentado en la postura de meditación formal. Lo que aquí resulta especialmente relevante es que estas reflexiones están dirigidas no sólo a inducir la consciencia de la muerte, sino un estado profundo de concentración que puede ser utilizado para comprender la naturaleza de la realidad. Como ya hemos mencionado, los textos budhistas describen tres tipos de sabiduría: la sabiduría que surge de la escucha incluye la comprensión que se obtiene al escuchar unas enseñanzas o al leer un texto; la sabiduría que surge del pensamiento se refiere a la comprensión que se desarrolla en un proceso de reflexión continuada y sistemática en meditación (precisamente el tipo de comprensión de la muerte descrito arriba); y la sabiduría que surge de la meditación se refiere al estado específico de comprensión que viene acompañado del samādhi, es decir la comprensión que viene intensificada por un profundo grado de concentración.

Pero esta concentración sólo es uno de los beneficios de cultivar la consciencia de la muerte. Un monje entregado a la consciencia de la muerte es diligente y no está embelesado con las cosas del mundo. No es codicioso ni avaricioso, y cada vez es más consciente de la temporalidad, la primera de las tres características definitorias de la existencia mundana. A partir de ésta, desarrolla la consciencia de las otras dos características definitorias: el sufrimiento y la ausencia de individualidad. Así, muere sin confusión ni temor. Pero si no alcanza el estado inmortal del nirvāṇa en esta vida, al menos renacerá en un reino auspicioso.

Estas cuestiones doctrinales también se exponen en historias que hablan de una impasibilidad que desafía la credulidad incluso de los dioses. En una vida anterior el Buddha era un simple campesino experimentado en la consciencia de la muerte. Mientras trabajaba en el campo, a su hijo le mordió una serpiente venenosa y murió. Impasible, el campesino llevó el cuerpo de su hijo hasta los pies de un árbol y regresó a su labor hasta que fue hora de su almuerzo. Entonces avisó a su mujer de que sólo le trajera una comida, en lugar de dos. La mujer comprendió de inmediato lo que había sucedido pero se mostró impertérrita y llevó perfume y flores al cuerpo de su hijo, que se preparó para su cremación. La familia estaba de pie alrededor de la pira en llamas, sin dejar entrever ninguna emoción, lo que provocó que Indra, el rey de los dioses, que en aquel momento pasaba por allí, les preguntase si estaban asando un animal. Cuando le dijeron que se trataba de un cuerpo humano el que estaba en el fuego, Indra les preguntó si éste había sido un enemigo. Al saber que no era un enemigo sino el hijo del campesino, Indra comentó que el chico no debía haber sido muy querido por su padre, pero el campesino le aseguró que había querido mucho a su hijo. Entonces Indra le preguntó por qué no lloraba y el campesino le respondió que su hijo había sufrido su suerte y que lamentarse por ello no lo haría volver. Cuando se le preguntó a la madre por qué no lloraba, ésta dijo: «Al igual que los niños lloran en vano por no poder tocar la Luna sobre sus cabezas, del mismo modo los mortales lamentan la pérdida de sus seres queridos para entretenerse. Ninguna lamentación de un amigo puede enternecer a las cenizas de un difunto. ¿Por qué debería apenarme? Está recorriendo el camino por el que tenía que pasar».

Una de las meditaciones budhistas más escabrosas es la célebre “meditación en lo repugnante”, en la que uno aprende a visualizar un cadáver en distintos estadios de putrefacción. De hecho, en ella se enumeran diez tipos de cadáveres: el hinchado, el

amorado, el descuartizado, el descompuesto, el desparramado, el destrozado y desparramado, el sangriento, el infestado de gusanos y el esqueleto. Como en la práctica del instrumento de tierra, el meditador debe contemplar el cuerpo físico hasta que pueda visualizar una imagen mental nítida. Al parecer, el Buddha recomendaba habitualmente esta práctica hasta que, en una ocasión, abandonó la comunidad para retirarse durante unos días y al regresar se encontró con que las filas de los monjes habían disminuido considerablemente. Cuando le preguntó a Ānanda el motivo de las bajas, éste le explicó que durante su ausencia treinta monjes se habían suicidado en un solo día, debido a que la aversión hacia sus propios cuerpos se había apoderado de ellos como resultado de meditar en lo repugnante. A partir de entonces el Buddha decidió que la meditación en la respiración fuera la práctica habitual. De hecho, el Buddha rechaza la práctica del suicidio porque raras veces se comete sin estar motivado por el deseo o el odio y, por lo tanto, simplemente conduce a un renacimiento negativo. Sin embargo permitió quitarse la vida a un monje que sufría una grave enfermedad porque el monje ya era un arhat y entraría en el nirvāṇa en el momento de la muerte.

Otra versión algo más pulcra de la meditación en lo repugnante, descrita por Vasubandhu, enseña al meditador a imaginar un pequeño círculo de hueso al descubierto en su entrecejo. Esta pequeña superficie de hueso se va extendiendo lentamente hasta que imagina toda su cabeza en forma de cráneo. Finalmente, el meditador llega a visualizarse a sí mismo como un esqueleto. Entonces, todo el entorno se transforma en huesos, empezando por la propia morada y llegando finalmente hasta la orilla del mar, cuando todo el paisaje, todas las casas y seres están hechos sólo de huesos. Después de haber expandido esta visión hasta su máxima extensión, entonces el meditador retrocede en sentido inverso, hasta que sólo queda un esqueleto. La concentración se contrae todavía más hasta el cráneo a la vista y, finalmente, hasta el pequeño círculo en el entrecejo.

De nuevo cabe destacar que estas meditaciones en lo repugnante se codifican en el contexto del desarrollo de la concentración, con una serie de temas específicos destinados a las distintas predilecciones y defectos de las personas. La contemplación de lo repugnante se presenta como un antídoto para el deseo y existen numerosas historias de monjes que superan el deseo que sienten por mujeres con las que se encuentran imaginándoselas como esqueletos. En una ocasión, el anciano Mahātissa se cruzó con una hermosa mujer engalanada, pero él sólo observó sus dientes. Al darse cuenta de la

impureza de su cuerpo, en ese mismo instante se convirtió en un arhat. La meditación en la respiración, que tanto se practica en la tradición Zen, aquí sólo constituye uno de los cuarenta temas apropiados como centro de atención para el desarrollo de la concentración. La meditación en la respiración se recomienda en especial a aquellas personas que sufren un exceso de pensamientos.

EL TANTRA

Unos cinco siglos después de la aparición del Mahāyāna, el buddhismo indio vivió el surgimiento de otro gran movimiento, que fue llamado de forma retrospectiva como Vajrayāna (el Vehículo Fulmíneo o Adamantino). En los estudios occidentales se lo conoce como Tantra buddhista, nombre que recibe de los textos en los que aparecen sus enseñanzas. El término “tantra” suele hacer referencia a un manual de rituales o a una colección de instrucciones y, en el contexto buddhista, se utiliza en contraposición al término “sūtra”, un discurso del Buddha. Tradicionalmente, los tantras también se consideran como enseñanzas del Buddha y se distinguen de los sūtras porque se considera que el Buddha habría dado estas enseñanzas de forma secreta a un grupo selecto de discípulos.

Los orígenes del Vajrayāna todavía se conocen con menos claridad que los del Mahāyāna. Como los términos Hīnayāna y Mahāyāna, Vajrayāna es un apelativo retrospectivo que, en este caso, fue acuñado para designar un conjunto de prácticas bastante dispares con las que podía cruzarse el largo camino hacia la buddheidad de un modo más rápido que a través del Mahāyāna, un camino en cuyo progreso podía obtenerse una serie de poderes sobrenaturales. Dada la gran atención que reciben estos poderes sobrenaturales en muchos textos tántricos, no queda claro si a menudo no se consideraban el objetivo de la práctica y el elevado objetivo de la buddheidad no quedaba en un segundo plano. Algunas de estas prácticas, como tener un comportamiento que transgrediese las prohibiciones de casta relativas a la alimentación y el mestizaje, parece ser que fueron tomadas de movimientos ascéticos comunes en la India de aquella época, en la que las abominaciones se convertían en obligaciones y las prohibiciones en preceptos. Otras constituían el desarrollo de elementos presentes en los textos buddhistas desde antaño, como la posibilidad de estar en presencia del Buddha mediante prácticas de visualización. A pesar de los esfuerzos de generaciones de pensadores buddhistas, sigue siendo extremadamente difícil distinguir con precisión qué es lo que hace distinto al Vajrayāna.

En el s. X, Nāropa tenía la reputación de ser uno de los mayores eruditos buddhistas de la India. Habiendo derrotado a muchos no buddhistas en debates filosóficos, se convirtió

en abad del gran monasterio de Nālandā. Un día, mientras caminaba por los alrededores del monasterio, se encontró con una vieja bruja que se rió de él burlonamente, diciéndole que su conocimiento del Dharma era meramente intelectual, que no tenía una comprensión real del camino. Entonces, Nāropa le preguntó a la mujer quién tenía un conocimiento auténtico y ella le respondió que debía buscar a su hermano, Tilopa. Nāropa abandonó su cargo en el monasterio y partió en busca de Tilopa. Después de muchas aventuras, llegó a una aldea y le preguntó a un transeúnte si conocía el paradero del gran erudito Tilopa. El hombre le respondió que allí no vivía ningún gran erudito llamado Tilopa, pero que había un mendigo llamado Tilopa que vivía en una cabaña al final del pueblo. Al aproximarse a la cabaña, Nāropa vio a un hombre de piel negra en cuclillas al lado de una hoguera que sostenía una olla llena de peces. Agarraba un pez vivo, castañeaba los dedos y lo introducía en las llamas durante un momento y, entonces, se lo comía. Nāropa, un monje que había tomado el voto de no matar a ningún ser vivo, se horrorizó al verlo. Aun así, se dirigió al mendigo con respeto y le pidió a Tilopa que lo aceptase como su discípulo.

Así comenzaron lo que se conoce como las doce pruebas de Nāropa. Tilopa y Nāropa llegaron a una laguna. Entonces, Tilopa dijo: «Si tuviese un discípulo leal, éste construiría un puente por encima de la laguna». Nāropa se puso a construirlo, pero pronto su cuerpo se vio cubierto de sanguijuelas y terminó desmayándose por la pérdida de sangre. En otra ocasión vieron pasar la comitiva de un casamiento, con un ministro real y su novia montados en un elefante. Entonces, Tilopa dijo: «Si tuviese un discípulo leal, éste les haría bajar del elefante y empezaría a pegarles». Nāropa hizo lo que su maestro había dicho y acabó recibiendo una paliza por parte de la comitiva que estuvo a punto de costarle la vida. Éstas fueron sólo dos de las doce pruebas. En cada caso, Tilopa curaba las heridas de su discípulo y luego le instruía en lo que se conocería como los seis yogas de Nāropa, una de las enseñanzas tántricas más célebres. En su conjunto ofrecen una noción de la concepción del mundo en el Vajrayāna.

Existen distintas organizaciones de los seis yogas, pero en la mayoría de los casos representan una determinada combinación de ocho prácticas:⁵⁶ (1) el calor interno, (2) la luz clara, (3) la unión sexual con una consorte, (4) el yoga de los sueños, (5) el cuerpo ilusorio, (6) la transferencia de la consciencia, (7) el estado intermedio y (8) la entrada forzosa. Probablemente, estas distintas prácticas no tienen su origen en Nāropa ni Tilopa, sino que representan una colección de enseñanzas tántricas existentes en Bengala en el s.

XI. Todas ellas están consideradas como enseñanzas muy avanzadas dirigidas a la obtención de la buddheidad.

De las seis enseñanzas, la práctica fundamental es el yoga del calor interno, que, como los otros yogas, se basa en una fisiología en la que flujos o energías sutiles actúan como vehículos de la consciencia. Estos flujos recorren el cuerpo a través de una red de canales, que hacen posible desde el movimiento de las extremidades hasta el movimiento de la mente. De ellos, el más importante es el canal central, que va de los genitales hasta la coronilla. Paralelos al canal central discurren el canal derecho y el izquierdo, que se entrelazan a su alrededor en distintos puntos, creando unas constricciones que impiden a los flujos moverse por el canal central. En estos puntos de constricción también se originan otras redes de canales menores que irradian hasta todas las partes del cuerpo. Estos puntos se llaman “ruedas” o “chakras”, y el yoga del calor interno se centra en los situados en la coronilla, garganta, corazón y un poco por debajo del ombligo. La práctica consiste en visualizar letras luminosas encima de lotos en cada uno de estos chakras, junto con determinados ejercicios respiratorios que aflojan las constricciones en los canales y hacen que los flujos entren en el canal central. Mediante la generación de calor en el chakra del ombligo, esencias llamadas gotas se derriten en los chakras de la coronilla, garganta y corazón, lo que produce una gran dicha.

La capacidad de hacer entrar los flujos en el canal central permite al meditador acceder a distintos estados profundos de consciencia que resultan esenciales para alcanzar la buddheidad, entre los que el más importante es la mente de luz clara, que se localiza en el chakra del corazón. Es este estado tan profundo de consciencia el que, con la comprensión de la vacuidad, se transforma en la omnisciencia de un buddha. Una técnica relacionada para hacer entrar los flujos en el canal central y manifestar la mente de luz clara se encuentra en la unión sexual con una consorte. Se dice que la mente de luz clara se manifiesta brevemente en el momento del orgasmo.

Cuando se puede reconocer la mente de luz clara durante el estado de vigilia, entonces se puede acceder a la luz clara del sueño. La tercera de las enseñanzas, el yoga de los sueños, está dirigida específicamente a encontrar y utilizar la mente de luz clara durante el sueño. Para poder llegar a este punto existe una serie de instrucciones destinadas a conseguir controlar los sueños. Al finalizar las prácticas el yogui crea un cuerpo ilusorio, un cuerpo inmortal formado por el flujo y la mente más sutiles que, en el momento del despertar, se convierte en el cuerpo físico de un buddha. Previamente se efectúa una

serie de prácticas en las que se contempla en un espejo la imagen del propio cuerpo y, luego, la de un buddha para llegar a comprender la naturaleza ilusoria del cuerpo. Las primeras cinco enseñanzas pretenden conferir la buddheidad en esta vida. Si ello no es posible, las tres últimas ofrecen el modo de hacerlo después de la muerte o en otro cuerpo. La práctica de la transferencia de la consciencia es una técnica para provocar que la propia consciencia ascienda con vigor por el canal central, salga por una abertura en la coronilla y viaje hasta una tierra pura, un reino ideal para la obtención del despertar.

Si ello no es posible, entonces existe la práctica del estado intermedio, en la que se reconoce la mente de luz clara y se alcanza la buddheidad en el período comprendido entre la muerte y el renacimiento. Y si ello no es posible, existen indicaciones para encontrar un renacimiento auspicioso. En el Tíbet, un género de textos conocido como la *Liberación en el estado intermedio mediante la audición* (*Bar do thos grol*), una parte de uno de los cuales fue traducido como el famoso *Libro tibetano de los muertos*,⁵⁷ describe el proceso de la muerte y el renacimiento en términos de tres estados intermedios o “bardos” (en tibetano *bar do*, un término que significa literalmente “entre dos”). El primero, y más breve, es el bardo del momento de la muerte cuando, tras un proceso de disolución sensorial que presagia la muerte física, surge un estado profundo de consciencia llamado la luz clara. Si se es capaz de reconocer la luz clara como la realidad, inmediatamente se alcanza la liberación del saṃsāra, el ciclo de los renacimientos. Pero si en ese momento no se reconoce la luz clara, la consciencia de la persona fallecida pasa al segundo bardo (que parece ser una innovación tibetana), llamado el bardo de la realidad. Aquí, la desintegración de la personalidad causada por la muerte muestra de nuevo la realidad pero, en este caso, no como la luz clara, sino en las formas multicolores de un maṇḍala de cuarenta y dos divinidades pacíficas y un maṇḍala de cincuenta y ocho divinidades iracundas. Estas divinidades aparecen una tras otra ante la consciencia del difunto en los días inmediatamente posteriores a la muerte. Si no se reconoce la realidad en este segundo bardo, entonces aparece el tercer bardo, el bardo de la existencia mundana, en el que uno debe renacer de nuevo en uno de los seis reinos de los dioses, semidioses, seres humanos, animales, espíritus o en el infierno. Aquí, el viento del karma pasado lleva la consciencia al lugar apropiado de su renacimiento.

El último de los yogas de Nāropa se conoce como entrada forzosa, una práctica de la que se habla más raramente que de las demás y que, según parece, se guarda para situaciones de emergencia. El caso más famoso de entrada forzosa en la literatura

tibetana se encuentra en la biografía de Marpa (1012-1096),⁵⁸ el maestro del gran yogui tibetano Milarepa (Mi la ras pa). El hijo de Marpa, después de fracturarse el cráneo en un accidente ecuestre, transfirió su consciencia al cuerpo de una paloma recién muerta, puesto que no pudo hallar ningún cadáver humano en el corto plazo del que disponía. A continuación, Marpa le indicó al pájaro que volase a través del Himalaya hasta la India, donde descubrió el cuerpo de un joven brahmán de trece años recién fallecido, en el que el ave transfirió su consciencia y luego murió. El chico se levantó de la pira funeraria antes de ser inmolado y creció hasta convertirse en un gran yogui.

Tilopa y Nāropa fueron dos de los famosos ochenta y cuatro mahāsiddhas, o grandes adeptos. Al igual que el arhat es el ideal en la corriente predominante del buddhismo y el bodhisattva es el ideal del Mahāyāna, del mismo modo el mahāsiddha es el ideal del Tantra buddhista de la India. Aunque muchas de las hagiografías de los mahāsiddhas presentan la historia de príncipes que, como el Buddha, renunciaron al mundo, otras hablan de maestros que alcanzaron el despertar y que no son ni monjes virtuosos ni bodhisattvas bondadosos, sino que proceden de los estratos más bajos de la sociedad india: carniceros, cazadores, pescadores, herreros, peleteros, proxenetas,... todos ellos involucrados en oficios que son fuente de contaminación. Pero por si esto no fuese suficiente, también realizan actividades que rompen todo tipo de tabúes: comen carne, meditan sentados encima de cadáveres o practican el sexo con chicas de baja casta. Si el poder del monje deriva de la pureza que consigue al abstenerse de las cosas que hacen los laicos, el poder del yogui tántrico deriva de la transgresión de la pureza, por lo que comete actos que violan los votos monásticos, así como los principios de pureza y contaminación del sistema de castas.

Los mahāsiddhas también realizan prodigiosas proezas mágicas: vuelan por el aire, convierten metales bajos en oro, se sumergen en la tierra o restablecen miembros amputados. Se les considera como seres que han alcanzado el despertar, que utilizan lo que está prohibido en el camino y transforman actividades que conducirían a los demás al infierno en los actos de un buddha. No está claro cuántos de los mahāsiddhas fueron personajes históricos y es evidente que los relatos de sus actos abundan en detalles mitológicos. Pero quizás, más importante que su historicidad, sea qué nos dicen sus historias acerca del Tantra buddhista. Sus historias están repletas de lo que podemos considerar milagros, cuya práctica se dice que el Buddha desaconsejó. En el plano filosófico, estos milagros demuestran que aquellos que comprenden la naturaleza de la

realidad no están sujetos a reglas, su transgresión de las convenciones sociales significa que han trascendido las leyes de la naturaleza. Aquellos que comprenden la verdadera naturaleza del mundo pueden manipularlo, libres de las leyes de la gravedad o del karma. Cuando Tilopa castañeteaba los dedos antes introducir los peces en el fuego, estaba transportando sus consciencias a una tierra pura.

Las historias de los mahāsiddhas también demuestran la persistencia de lo terrenal en la historia del buddhismo, es decir que el atractivo del buddhismo siempre ha sido, al menos en parte, que poseía poderes mágicos. Se considera que la práctica tántrica produce dos tipos de poderes, llamados *siddhis*. Por un lado, están los siddhis mundanos, como la capacidad de transformar metales bajos en oro, hallar tesoros ocultos, obtener el amor de una mujer, lanzar una maldición sobre un enemigo, paralizar a un ejército invasor o detener al Sol en su curso por el cielo. Y, por otro lado, está el siddhi supramundano de la buddheidad. Gran parte de los textos tántricos que han sobrevivido están dirigidos a proporcionar siddhis mundanos, que suelen dividirse en cuatro tipos de acciones: de apaciguamiento, de aumento, de control e iracundas.

En un momento determinado, estas distintas prácticas llegaron a ser lo suficientemente respetables como para que se las identificara como un “vehículo” propio. Y al igual que el Mahāyāna tuvo que establecer su identidad en contraposición con la tradición precedente mediante la afirmación de su primacía y superioridad, del mismo modo, los adeptos escolásticos del Tantra defienden extensamente la primacía del Vajrayāna. Aquí, el Vajrayāna (o, como también se llamaba, el Mantrayāna) no era un vehículo propio, sino una forma alternativa del Mahāyāna, una forma superior al camino expuesto en los sūtras del Mahāyāna, que los exegetas tántricos denominaron el “Vehículo de las Perfecciones”. En los textos del buddhismo indio tardío encontramos que el término “tantra” se define de forma relacional, en concreto, en contraposición al término “sūtra”. Los autores distinguen el Tantra enumerando los distintos modos en los que es superior a las prácticas de los sūtras. Sin embargo, no hay dos autores que coincidan en la serie de características que distinguen al Tantra. Además, estas características se muestran invariablemente como difusas.

Una de las declaraciones más influyentes sobre la superioridad del Tantra fue la que Tripiṭakamāla realizó en su *Luz de los tres medios (Nayatrāyapradīpa)*: «Incluso si el objetivo es el mismo, el Vehículo de los Mantras es superior debido a la ausencia de oscurecimientos, la abundancia de métodos hábiles, su falta de dificultad y por estar

dirigido a las personas de facultades agudas». Tripiṭakamāla explica que los seguidores del Vehículo de las Perfecciones no están completamente engañados en cuanto al método porque practican las seis perfecciones, pero aun así están algo engañados porque, en su intento de perfeccionar la práctica de la generosidad, hacen cosas tan extremas como ofrecer partes de sus cuerpos, particularmente sus cabezas. Ésta, declara, no es la forma de llevar a cabo la perfección de la generosidad. Por su parte, los seguidores del Mantrayāna menosprecian estas prácticas y realizan las seis perfecciones en un samādhi que une método y sabiduría. Además, Tripiṭakamāla defiende que el Mantrayāna posee muchos más métodos que las prácticas exclusivamente pacíficas del ascetismo y el cumplimiento de votos existentes en el Vehículo de las Perfecciones. Los practicantes de los mantras poseen técnicas para transmutar los cinco venenos (deseo, odio, envidia, orgullo e ignorancia) en los cinco linajes búddhicos. El Mantrayāna también resulta más fácil que el Vehículo de las Perfecciones, porque en el Mantrayāna se utiliza el goce del deseo para alcanzar la dicha del despertar. Tripiṭakamāla expone una jerarquía de practicantes tántricos en la que los inferiores alcanzan el despertar a través del goce que se obtiene en unión con una consorte real. Los practicantes de nivel intermedio se unen a una mujer imaginaria y los mejores, desde el principio libres de deseo, no tienen consorte y conocen el *mahāmudrā*, la sabiduría de la no dualidad. Finalmente, Tripiṭakamāla sostiene que los seguidores del Mantrayāna poseen una mayor inteligencia que los demás. Los seguidores del Hīnayāna están confusos en cuanto a la naturaleza de la realidad. Los seguidores del Mahāyāna exotérico entienden la vacuidad pero están confusos acerca del método para alcanzar la buddhidad, mientras que los seguidores del Mantrayāna no tienen ninguna confusión y pueden llevar a cabo actos que hagan caer a los demás en un reino de renacimiento desafortunado.

Pero éste sólo era un punto de vista. El erudito tibetano Tsongkhapa (1357-1419) sostenía, provisto de copiosas citas de textos indios, que sólo hay un factor que distinga el Tantra de los sūtras: la práctica del yoga de la divinidad, en la que uno se visualiza a sí mismo como un buddha. Tsongkhapa señala que la buddhidad tiene dos aspectos: el cuerpo real, que es la mente omnisciente de un buddha, y el cuerpo formal, que es la forma espléndida de un buddha que se manifiesta en el mundo y en las tierras puras. Aunque no se pueden alcanzar los dos cuerpos por separado, se dice que el cuerpo real es resultado de la sabiduría, y que el cuerpo formal es resultado del método. En el Vehículo de las Perfecciones, la sabiduría se obtiene a través de la meditación en la

vacuidad, mientras que el método comporta la práctica de ilimitadas formas de las seis perfecciones. Tsongkhapa sostiene que no existe realidad superior a la vacuidad que enseñan los sūtras de la Perfección de la Sabiduría y que Nāgārjuna definió. Es más, meditar en la vacuidad significa emular el cuerpo real de un buddha, su mente omnisciente en percepción constante de la vacuidad. Así pues, la superioridad del Tantra no se encuentra en la dimensión de la sabiduría. Sin embargo, la técnica del Vehículo de las Perfecciones para obtener un cuerpo formal es deficiente, porque la causa (la práctica de las seis perfecciones) no simula el efecto: el cuerpo espléndido de un buddha dotado de las treinta y dos señales mayores y las ochenta señales menores de un superhombre. Los bodhisattvas del Vehículo de los Mantras también practican las seis perfecciones, pero cuentan con un método adicional del que los bodhisattvas del Vehículo de las Perfecciones carecen: se visualizan a sí mismos en posesión del cuerpo, palabra, mente y actividades de un buddha en el presente. Como afirma un tantra indio, el *Vajrapañjara*: «El método consiste en adquirir la forma del maestro». Tsongkhapa explica que en la práctica del yoga de la divinidad, el meditador primero medita en la vacuidad y, a continuación, (en su visualización) hace que la consciencia que contempla la vacuidad se manifieste en la forma de un buddha compasivo. De este modo, el bodhisattva acumula simultáneamente método y sabiduría, y los une en una sola consciencia, de forma indivisible, como un diamante (*vajra*).

La elegancia del argumento de Tsongkhapa no describe la mayoría de las prácticas tántricas, pero demuestra el grado de sutileza escolástica que, con el tiempo, se atribuyó a unas prácticas que debieron tener unos orígenes mucho más modestos. También demuestra hasta qué medida el Tantra fue incorporado al discurso escolástico acerca de los distintos vehículos de liberación.

Los exegetas tántricos de la India (y sus descendientes del Tíbet y Asia Oriental) emplearon distintas estrategias para legitimar los tantras en tanto que enseñanzas auténticas y autoritativas, unas estrategias que, en muchos casos, ya nos resultan familiares de los sūtras del Mahāyāna. Así pues, como en algunos sūtras del Mahāyāna, la aparición tardía de los tantras se explica por el hecho de que se escondieron en la época del Buddha para que fueran descubiertos y revelados en una época más propicia. Como se ha explicado anteriormente, se considera que algunos tantras fueron pronunciados por el bodhisattva Vajrapāṇi en una montaña de Sri Lanka (considerado un lugar misterioso en la mayoría de la literatura india) a cinco sabios, uno de los cuales,

una especie de demonio llamado *rākṣasa*, los inscribió con tinta de malaquita en hojas de oro. Si bien, como en la afirmación del *Sūtra del Loto* de que todos los arhats terminarán por entrar en el camino del bodhisattva y se convertirán en buddhas, en algunos sistemas exegéticos del llamado Tantra del Yoga Superior también encontramos la afirmación de que únicamente a través de su camino se ha alcanzado siempre la buddheidad. En este esquema, el camino tántrico es visto como la prolongación necesaria del camino del bodhisattva según lo exponen los sūtras del Mahāyāna, al igual que el *Sūtra del Loto* describía el camino del bodhisattva como la prolongación necesaria del camino del arhat expuesto en la tradición precedente.

Así pues, el camino tántrico se presenta como un complemento al camino de los sūtras, que proporciona lo necesario para alcanzar el objetivo de este camino, la buddheidad. Los que permanecen en el camino de los sūtras sólo prolongan su tiempo en el samsāra, que para los bodhisattvas más extraordinarios, con la práctica del Tantra del Yoga Superior, puede reducirse de tres períodos de incontables eones a tres años y tres meses. De hecho, se afirma que el propio Śākyamuni emprendió el camino tántrico y alcanzó el despertar en la más alta tierra pura. Fue su práctica del camino tántrico la que proporcionó a Śākyamuni el método para convertirse en un buddha y, a continuación, poder exponer el camino de los sūtras para aquellas personas no aptas para el Tantra.

Sin embargo, es importante tener en cuenta no sólo lo que los maestros tántricos han dicho sobre el Tantra, sino también lo que han hecho. Para recibir el permiso para poder emprender la práctica tántrica, suele ser necesario algún tipo de iniciación. Estas ceremonias pueden ser muy sencillas o muy elaboradas, pueden comportar un pequeño grupo de discípulos o cientos de miles, como cuando el Dalai Lama da la iniciación del Kālachakra.⁵⁹ Antes de la iniciación, el guru tántrico prepara el lugar de la iniciación, ahuyentando a los demonios y creando un círculo mágico de protección que mantiene alejadas a las fuerzas malignas. A continuación crea un maṇḍala, a veces con una pintura, un dibujo o un complejo diagrama de arena. El maṇḍala, que representa el mundo perfecto en el que los iniciados deben entrar, se les mantendrá oculto hasta el momento apropiado. Antes de la iniciación propiamente dicha, los iniciados reciben los votos del bodhisattva (descritos en el Capítulo 4), puesto que su práctica tántrica se considera una forma avanzada del camino del Mahāyāna.

En la iniciación, el guru desempeña la función del Buddha. De hecho, en los tantras budhistas en general, se enseña que uno debe considerar al guru como si fuera el propio

Buddha, por lo que se describe un elaborado protocolo para este fin. Hay una lista tradicional de treinta infracciones en cuanto al guru que los iniciados tántricos hacen voto de evitar. Entre ellas se encuentra dejar de venerar y realizar ofrendas al guru seis veces al día; menospreciar e injuriar al guru; perturbar la mente del guru; concebir que el guru y el buddha Vajradhara son distintos; pisar la sombra, los zapatos o el asiento del guru; sentarse en la cama o asiento donde él se encuentre; caminar por delante de él sin recibir permiso para hacerlo; apoyarse en una columna o hacer crujir los nudillos en presencia del guru; no impedir que otros se postren ante uno en presencia del propio guru; etc. También hay varias series de votos tántricos asociados a distintos textos y divinidades tántricos. Algunas de las infracciones, como mantener las diez virtudes (es decir, no cometer ninguna de las diez acciones no virtuosas), son comunes con la conducta ética tanto de los monjes como de los laicos. Otras infracciones, como abandonar la aspiración al despertar, son comunes con los votos del bodhisattva. Algunas de las infracciones, como despreciar el propio cuerpo, reflejan la concepción del cuerpo como el lugar del despertar en esta misma vida. Y todavía otras infracciones, como la unión sexual con una consorte no cualificada, olvidar meditar en la vacuidad mientras se está en unión sexual o emitir semen durante el acto, derivan de las prácticas sexuales del Tantra del Yoga Superior.

La iniciación propiamente dicha puede consistir en un proceso sencillo o complejo, conocido como entrar en el maṇḍala. Aquí, el maṇḍala se concibe como el espacio santificado del despertar, presidido por el maestro, considerado como un buddha. La iniciación pretende ayudar a asegurar la obtención de la buddheidad, sin embargo no se sabe con certeza qué buddha se llegará a ser. Así pues, para predecirlo, a veces el iniciado lanza una flor en otro maṇḍala menor donde hay representados cinco buddhas. El buddha en el que cae la flor representa el buddha en el que el iniciado se convertirá. En varias de las iniciaciones del Tantra del Yoga Superior, el iniciado, que se encuentra sentado fuera del maṇḍala, imagina que del corazón del maestro irradian rayos de luz (a quien visualiza como un buddha, sentado en unión sexual con su consorte) que atraen al iniciado hasta su boca, por donde entra y baja a través de su cuerpo, sale por su pene y entra en la matriz de su consorte, donde el iniciado se disuelve en una gota de luz y luego en la vacuidad. Esta vacuidad se convierte en la letra y los sonidos de un mantra, luego en un loto y, a continuación, en un buddha. Rayos de luz procedentes del corazón del maestro realizan ofrendas a todos los buddhas y bodhisattvas masculinos y

femeninos, que se unen sexualmente y se disuelven en una ambrosía (llamada *bodhichitta*, la mente del despertar) que entra en la boca del maestro y pasa hasta la matriz de la consorte, donde otorga la iniciación al iniciado, que ahora se manifiesta en la forma de un buddha. Este buddha emerge de la matriz de la consorte y se coloca en el asiento de iniciación. Después de esta “iniciación interna”, se realizan complejos rituales para limpiar y purificar el cuerpo, la palabra y la mente del iniciado.

Gran parte de la práctica que se describe en las iniciaciones y prácticas tántricas comporta la encarnación y la representación de un mundo, el fantástico mundo enjoyado de los sūtras del Mahāyāna (o, a veces, el mundo horrible de los crematorios). En los sūtras, estos mundos aparecen ante los oyentes del sūtra por orden del Buddha. En los tantras, es el practicante quien manifiesta este mundo mediante la visualización, a través de un proceso de invitación, descenso e identificación. En la práctica tántrica es el practicante quien manifiesta el mundo que los sūtras declaran que es inmanente, pero que sólo describen. Así pues, la práctica tántrica es, en este sentido, la realización del mundo de los sūtras del Mahāyāna.

A pesar de la ubicuidad de la doctrina de la vacuidad y la afirmación de la irrealdad última de todos los mundos, en gran parte de la práctica tántrica (como en muchos sūtras del Mahāyāna) existe la noción de que ciertos mundos son más reales que otros. De este modo, una sección importante de la práctica tántrica, a menudo clasificada como la “fase de creación”, se lleva a cabo mediante una serie de técnicas para reemplazar un mundo por otro, un mundo ordinario por uno extraordinario, llamado maṇḍala. La práctica tántrica da acceso a una realidad que es más real que el mundo real, un mundo al que accede quien alcanza el despertar. La vacuidad de Nāgārjuna aporta la mayor parte de la base teórica de esta concepción: es la libertad de las limitaciones del yo y lo mío la que da acceso a una realidad superior, así como el control sobre la realidad ordinaria (y por lo tanto los poderes “sobrenaturales” del yogui tántrico). En esta concepción de la realidad, el mundo es un maṇḍala, un palacio con un buddha sentado en su centro. En tanto que el mundo se manifiesta a un buddha, se manifiesta como un maṇḍala enjoyado. En este sentido, se puede considerar que en el plano convencional, que incluye incluso el cuerpo de un buddha, algunas apariencias son más ciertas que otras. De hecho, según algunos, aquello que diferencia la práctica tántrica de otras prácticas “inferiores” es que el mundo perfecto del maṇḍala, que es el objetivo de la práctica, también se convierte en el camino. Al visualizarse uno mismo en posesión del cuerpo, la palabra, la mente y los

recursos de un buddha en el presente, se llegará a poseerlos realmente más rápido en el futuro. El objetivo se convierte en el camino. Cuando ya no es necesario simular este maṇḍala, cuando la visualización se hace objetiva, se alcanza la buddheidad. Irónicamente, en ese momento, el meditador, ahora un buddha, ya no tiene ninguna necesidad de manifestarse en el maṇḍala que ahora se ha hecho real, pero continúa haciéndolo por compasión, mostrando a los demás el mundo perfecto que les espera al final del camino. La visualización subjetiva del meditador se convierte en la proyección objetiva de un buddha.

Las prácticas tántricas diarias, llamadas *sādhana*s (“métodos de realización”), tienden a seguir una secuencia bastante fija, tanto si son sencillas y breves como si son más detalladas y prolijas. Los *sādhana*s más complejas pueden incluir la recitación de un linaje de gurus; la creación de una rueda de protección custodiada por divinidades iracundas para subyugar a los enemigos; la creación de un maṇḍala corporal en el que un panteón de divinidades se instala en distintas partes del cuerpo del meditador; etc.

En muchos *sādhana*s, el meditador debe imaginar luz irradiando de su cuerpo, para invitar a buddhas y bodhisattvas de todo el universo. Visualizándolos en fila en el espacio frente a él, el meditador lleva a cabo entonces una serie de prácticas preliminares habituales conocidas como la “ceremonia en siete partes”, un componente habitual de *sādhana*s y plegarias que se desarrolló a partir de un ritual del Mahāyāna indio llamado la liturgia tripartita. Antes de la ceremonia en siete partes, se ofrece a las divinidades reunidas (de nuevo, en visualización) un baño y nuevas vestimentas, tal y como se trataría a un huésped distinguido en la India. Es entonces cuando tiene lugar la ceremonia en siete partes. El primero de los siete elementos es la obediencia, una expresión de reconocimiento hacia las divinidades reunidas. A continuación viene la ofrenda, normalmente la sección más larga de las siete partes. Aquí se imaginan regalos fantásticos dispuestos ante los buddhas y bodhisattvas, ofrendas para complacer cada uno de sus cinco sentidos: bellas formas para sus ojos, música para sus oídos, fragancias para sus olfatos, delicias para el paladar y finas sedas para sus cuerpos. La ofrenda suele concluir con la entrega del universo físico entero con todas sus maravillas. El tercer paso consiste en la confesión de los actos negativos. A pesar del aparente carácter inexorable de la ley del karma, aun así se cree que si se confiesa sinceramente un acto negativo a los buddhas y bodhisattvas y se promete no cometerlo de nuevo en el futuro, así como con la realización de algún tipo de penitencia de purificación (normalmente la recitación de un

mantra) como antídoto para el acto negativo, puede evitarse el consiguiente efecto kármico negativo correspondiente al acto negativo en cuestión. El cuarto paso, la admiración, también está relacionado con la ley del karma. Se considera que reconocer, loar y regocijarse en las acciones virtuosas de los demás hace que uno acumule el mismo mérito que la persona que realmente cometió la buena acción.

El quinto paso consiste en una súplica a los buddhas para que no entren en el nirvāṇa. Como se ha explicado en el Capítulo 2, se dice que un buddha tiene la capacidad de vivir durante eones, pero sólo lo hace si se lo pide; de lo contrario, hace ver que se muere y desaparece del mundo, entrando en el nirvāṇa. La sexta de las siete secciones es la continuación natural de la súplica para que permanezcan en el mundo; es un ruego para que los buddhas y bodhisattvas enseñen el Dharma. El último paso es la dedicación del mérito acumulado por haber realizado los pasos anteriores para que todos los seres alcancen el despertar. Es importante destacar que cada uno de estos pasos representa una práctica budhista existente, bien de forma completa o en resonancia, en las prácticas de la corriente predominante del buddhismo. No hay nada aberrante en las formas tántricas.

Entonces, el meditador busca refugio en las Tres Joyas, genera la aspiración al despertar (la promesa de alcanzar la buddheidad para liberar a todos los seres del sufrimiento) y dedica el mérito de las prácticas previas y posteriores encaminadas a tal fin. A continuación, el meditador cultiva las cuatro actitudes del amor, la compasión, la alegría y la ecuanimidad, antes de meditar en la vacuidad y recitar el mantra de purificación: *oṃ svabhāvaśuddhāḥ sarvadharmāḥ svabhāvasuddho 'haṃ* (“Om, todos los fenómenos son puros por naturaleza, yo soy puro por naturaleza”), comprendiendo que la vacuidad es la naturaleza primordial de todo, tanto del mundo inamovible como de los seres que se mueven en él. A continuación, el meditador crea el maṇḍala a partir de esta vacuidad.

Aquí el meditador crea un universo imaginario a partir de la vacuidad. La base la proveen los cuatro elementos: aire, fuego, agua y tierra (representados por sílabas sánscritas). Encima de éstas el meditador visualiza el maṇḍala. El término sánscrito maṇḍala simplemente significa “círculo”, pero en este contexto, en un sādhana tántrico, un maṇḍala es la residencia de un buddha, un palacio extraordinario habitado por buddhas y sus consortes, por bodhisattvas y protectores. Un maṇḍala puede ser bastante sobrio, un palacio indefinido con sólo cinco divinidades, una divinidad en el centro y las demás en cada uno de los puntos cardinales. Pero, por lo general, los maṇḍalas son

mucho más detallados. El maṇḍala del buddha Guhyasamāja, por ejemplo, se forma con gran detalle, con cinco niveles de muros blancos, amarillos, rojos, verdes y azules. Cuenta con una moldura enjorada, pórticos, una columnata cuádruple, adornos de joyas y colgantes, y está habitado por treinta y una divinidades, cada una en su propio trono, dispuestas en dos pisos. El maṇḍala es el mundo perfecto que el meditador se dispone a manifestar y, luego, habitar, identificándose con la divinidad central o haciéndole ofrendas. Se consideraba esencial que el meditador imaginase el palacio maravilloso del buddha, el palacio en el que iba a habitar, distinguiendo a cada uno de los bodhisattvas, protectores, dioses y diosas situados en los distintos pisos de la residencia, y percibiendo nítidamente cada uno de sus ornamentos de oro y prendas de seda. Parte de esta visualización se conseguía gracias a las descripciones de los detalles que contenían los propios textos tántricos. Sin embargo, solía aconsejarse a los meditadores que estudiaran la imagen visual del buddha o maṇḍala en cuestión, y es que éste era uno de los usos que daban a las pinturas y las estatuas los practicantes de meditación.

En el siguiente paso del sādhanā, el meditador debe vivificar a los habitantes del maṇḍala haciendo que los buddhas y bodhisattvas de verdad, a los que se hace referencia como “seres de sabiduría”, desciendan y se unan a sus dobles imaginados, los “seres del compromiso”.⁶⁰ Del corazón del meditador irradian rayos de luz que atraen a los seres de sabiduría al maṇḍala, donde, a través de ofrendas y la recitación del mantra *jaḥ hūṃ baṃ hoḥ*, se les hace entrar en los habitantes del maṇḍala. A continuación, los habitantes son bendecidos con tres sílabas: una *om* blanca en la coronilla, una *āḥ* roja en la garganta y una *hūṃ* azul en el corazón.

Una vez se ha completado la visualización preliminar, se prepara la escena para la meditación central del sādhanā, que varía según el propósito de cada sādhanā. Por lo general, se realizan ofrendas y plegarias a una secuencia de divinidades, a las que se les pide una serie de bendiciones, cada vez con un mantra apropiado. Al final de la sesión, el meditador realiza ofrendas mentalmente a la asamblea, antes de invitarles a marcharse, momento en el que toda la visualización, el palacio y sus habitantes, se disuelve en la vacuidad. El sādhanā termina con una dedicación del mérito acumulado con la realización del sādhanā por el bien de todos los seres.

A menudo se ha descrito el Tantra como el “yoga del sexo”, a desesperación de los eruditos del s. XIX y delicia de los buscadores espirituales del XX. Están las famosas imágenes del buddhismo tibetano llamadas *yab yum* (padre y madre), en las que se

representan buddhas en unión sexual con bellas consortes femeninas; y el *Tantra de Guhyasamāja* empieza diciendo: «Así lo escuché. En una ocasión el Bhagavān residía en las vaginas de las doncellas adamantinas, la esencia del cuerpo, la palabra y la mente de todos los buddhas». Existen numerosos textos tántricos que describen el significado simbólico de estas afirmaciones. El hombre, por ejemplo, se dice que representa el método y la mujer, la sabiduría (los dos factores que hay que reunir para alcanzar la budhidad). Sin embargo, existen numerosos indicios de que estas afirmaciones fueron a menudo tomadas literalmente, por motivos diversos. Un rey tibetano del s. XI se quejaba de que si las prácticas tántricas conducían a la budhidad, como sostenían sus adeptos, entonces los carniceros, los cazadores y las prostitutas ya habrían alcanzado el despertar hacía tiempo.

Con el desarrollo de los sistemas tántricos se hallaron profundas implicaciones en el deseo. El *Samputa Tantra* afirma: «Mirándose, sonriéndose, dándose la mano o abrazándose, los cuatro tantras se comportan como los insectos». En la sistematización del Tantra budhista en la India se establecieron distintas categorías de tantras, empezando con el Tantra de la Acción en lo más bajo y ascendiendo por el Tantra de la Conducta, el Tantra del Yoga y el Tantra del Yoga Superior. Esta jerarquía fue obviamente acuñada por los partidarios del Tantra del Yoga Superior, pero la presencia de este sistema indica la existencia en la India de suficientes textos tántricos y escuelas rivales como para proponer esta lista, por muy artificial que pudiese ser. Según la cita del *Samputa Tantra*, las cuatro clases de tantras se dividen según la capacidad ascendente de sus iniciados de utilizar el deseo en el camino. Los adeptos del Tantra de la Acción eran capaces de manejar el deseo que surge al mirar al amante, los del Tantra de la Conducta podían además servirse del deseo que surge al compartir una sonrisa con la persona amada. El contacto físico de darse la mano estaba permitido a los del Tantra del Yoga, y sólo los practicantes tántricos más avanzados, los del Tantra del Yoga Superior, podían utilizar la forma más intensa de deseo, el abrazo sexual. En la India antigua se creía que los insectos que se hallan al partir un tronco nacían de la propia madera que a su vez consumían. Decir que «los cuatro tantras se comportan como los insectos» significa que el deseo que nace de la pasión sexual puede utilizarse para destruir el deseo que encadena a los seres en el saṃsāra, como al utilizar una espina para quitar otra espina. El acto sexual y las poderosas sensaciones que genera se convierten, para aquéllos capaces de utilizarlas, en un potente método para alcanzar el despertar.

Esto se conoce como “llevar el deseo al camino”. En las iniciaciones finales del Tantra del Yoga Superior, el guru entabla una unión ritual con una consorte y, a continuación, coloca una gota del fluido producido por su unión, que recibe aquí el nombre de bodhichitta, en la lengua del iniciado. Entonces, el iniciado se sienta en un abrazo ritual con una consorte para alcanzar el estado de la dicha innata. Los votos tántricos especifican que uno no debe olvidar la realidad última en este momento. De hecho, esta mente de profunda dicha debe utilizarse para comprender la vacuidad, la realidad última.

Sin embargo, muchas de las prácticas tántricas no hacían ninguna mención a la unión de hombres y mujeres, ni mencionaban el deseo, y se basaban en una imaginaria de naturaleza más terrible. Un ejemplo muy conocido es la práctica conocida como *chö* - (*gcod*) del buddhismo tibetano. El practicante de *chö* se supone que debe frecuentar cementerios y otros lugares peligrosos, donde tiene que plantar una tienda, realizar una danza, tocar un tamboril y hacer sonar una trompeta hecha con un fémur humano.

El nombre completo de esta práctica es “el descuartizamiento del demonio”. Existe una larga tradición en el buddhismo de considerar a los demonios como proyecciones del deseo, el odio y la ignorancia, que son la causa principal del sufrimiento y que deben ser eliminados en el camino hacia la buddheidad. De hecho, según una enumeración india establecida por Asaṅga, el cuerpo y la mente de cada uno están considerados como “el demonio de los agregados”, y uno de los demonios que hay que eliminar en la práctica del *chö* es el apego al propio cuerpo. En los textos sobre el *chö* se enumeran cuatro clases de demonios: los demonios tangibles, o las fuerzas dañinas que existen en el mundo externo; los demonios intangibles, o los estados mentales negativos que derivan del deseo, el odio y la ignorancia; el demonio de la complacencia, que se jacta erróneamente de la superioridad del propio maestro o goza prematuramente con los resultados de la propia práctica meditativa, y el demonio de la vanidad, o la creencia en el yo. De acuerdo con la doctrina budhista clásica, si se llega a destruir este último demonio mediante la comprensión de que no existe ningún yo, que la persona y, de hecho, todos los fenómenos carecen de cualquier naturaleza intrínseca, entonces también se eliminarán las otras tres clases de demonios. De hecho, en la tradición del *chö*, la literatura de la perfección de la sabiduría, con su exposición de la doctrina de la vacuidad, se venera como el método último de cortar camino por los laberintos de la ignorancia.

En la práctica del *chö*, el meditador imagina su consciencia en la forma de la diosa Vajrayoginī, situada en el canal central. Vajrayoginī sale por la abertura de la coronilla, momento en el que se imagina que el cuerpo del meditador se desploma. Entonces corta la parte superior del cráneo del cuerpo yacente y la convierte en una enorme caldera, en la que arroja el cuerpo. La cocción del cuerpo produce un elixir que se ofrece a todos los buddhas y bodhisattvas, así como a todos los seres vivos y espíritus, tanto benévolos como malévolos. Estas ofrendas se conocen como los cuatro banquetes: el blanco, el jaspeado, el rojo y el negro. Se representa aquí el binomio Mahāyāna de la sabiduría y la compasión. Al cortar el cráneo y separarlo del cuerpo, se corta con el apego al cuerpo, lo que resulta en la sabiduría. Entre los actos del bodhisattva se encuentra la perfección de la generosidad y, puesto que el cuerpo es objeto de tan gran apego, la ofrenda del cuerpo suele ensalzarse como la forma más alta de perfección de la generosidad. Este acto compasivo genera una gran provisión de mérito en el meditante. De hecho, como el practicante de *chö* suele ser un mendigo itinerante que no posee nada más que su cuerpo para ofrecer y poder acumular así la provisión necesaria de mérito para progresar en el camino, a veces se denomina al *chö* como la “colecta de mérito de los mendigos”. Así pues, incluso aquí, en una práctica que la generación anterior de especialistas consideraba como un vestigio de chamanismo tibetano, podemos apreciar claras continuidades con formas más “clásicas” de la práctica budhista. De las tradiciones de la corriente predominante en la India encontramos el énfasis en la acumulación de mérito, la práctica principal de los budhistas laicos. Del Mahāyāna indio encontramos la práctica de la perfección de la generosidad, con la motivación de conducir a todos los seres a la buddheidad. Y del propio ejemplo del Buddha encontramos la práctica de cortar con el apego al cuerpo, encarnada en la vida del mendigo, el significado literal de *bhikṣu*, el término sánscrito para designar al monje budhista.

LA TIERRA PURA

Es una doctrina budhista común que los buddhas van y vienen, con la aparición de un nuevo buddha en el mundo sólo cuando las enseñanzas del buddha anterior han desaparecido del mundo. Así pues, Śākyamuni sólo apareció cuando las enseñanzas del buddha anterior, Kāsyapa, hubieron desaparecido, y Maitreya sólo aparecerá cuando las enseñanzas de Śākyamuni se hayan extinguido. Hay varias fórmulas para calcular cuándo sucederá esto, pero la opinión general parece ser que Maitreya no vendrá pronto. Esto ha llevado a que a lo largo de la historia del buddhismo surgieran varios movimientos milenaristas que esperaban la llegada de Maitreya. Algunos de los que veían el nirvāṇa como la extinción total de los agregados buscaron posponer su entrada en el nirvāṇa para poder renacer en la época de Maitreya. Otros desarrollaron prácticas alquímicas destinadas, en gran medida, a prolongar sus vidas y poder así recibir el advenimiento de Maitreya.

Pero para la mayoría del mundo budhista, la cuestión de la desaparición del Dharma ha sido causa de preocupación y, por lo tanto, de innovación doctrinal. Porque, ¿quién puede decir con certeza cuándo desaparecerá el Dharma? Los signos finales serán lo suficientemente claros. Se dice que en las últimas fases de la desaparición del Dharma todos los textos budhistas desaparecerán (los últimos en extinguirse serán los relativos a la disciplina monástica), los hábitos de color azafrán de los monjes se volverán blancos - (el color de la ropa de los laicos) y, al final (cuando la duración de la vida humana sea de ochenta mil años), todas las reliquias de la cremación del Buddha (los dientes, huesos, uñas y cabellos) saldrán de sus relicarios, los stāpas y las pagodas, y viajarán mágicamente hasta Bodhgayā, donde los dieciséis arhats que han protegido el Dharma desde la muerte del Buddha las reunirán en un stūpa bajo el árbol en el que el Buddha alcanzó el despertar. Allí, los arhats y los dioses las venerarán por última vez y luego éstas saldrán volando por el aire y se desintegrarán después de estallar en llamas. Los arhats harán lo mismo.

Obviamente, esto todavía no ha sucedido, pero ¿cuál es la eficacia de la práctica budhista a medida que el mundo declina, alejándose más y más de la época del Buddha y acercándose más y más a la desaparición total de sus enseñanzas? Las profecías sobre

cuánto tiempo perdurará el Dharma después de la muerte del Buddha varían: algunas dicen que sólo quinientos años, otras dicen dos mil. Pero todas describen un proceso gradual de decadencia, no en cuanto a la cualidad de las enseñanzas sino en la de los discípulos. Los monjes se mostrarán laxos en su cumplimiento de los votos, los laicos serán autocomplacientes y la fortaleza e inteligencia general de los practicantes decaerá. En la India, la desaparición del Dharma fue utilizada para promover la eficacia de las prácticas tántricas, destinadas específicamente a las personas de la época de degeneración.

En China, los budhistas a menudo perdían la esperanza de llegar a ser capaces de dar sentido a la gran cantidad de textos, doctrinas y prácticas dispares que les llegaban de la India y, desde el s. V en adelante, la decadencia del Dharma⁶¹ se convirtió en una preocupación constante del pensamiento y la práctica budhistas. En lugar de atribuir tal situación a la existencia de múltiples escuelas rivales y traducciones divergentes, en China los monjes budhistas a menudo se culpaban a sí mismos, puesto que llegaban a la conclusión de que vivían en la última fase de la decadencia del Dharma y, por lo tanto, eran incapaces por naturaleza de hacer ningún progreso en el camino que el Buddha había mostrado. Este hecho, a su vez, condujo a la composición de un gran número de textos apócrifos que presentaban remedios específicos para este problema. Así, en China algunos textos llamaban a la caridad, no hacia los monjes, sino hacia los pobres, los ancianos y los enfermos. Esto llevó a que, en una ocasión, se creara en un templo de Changan el llamado Tesoro Inagotable, en el que se reunían donaciones para ser distribuidas posteriormente a los necesitados.⁶²

Algunos de los textos que exponían la decadencia del Dharma describían lo que debieron ser hechos contemporáneos (un soporte insuficiente del saṅgha, la regulación estatal de las instituciones budhistas, la imposición de cargas fiscales sobre las propiedades monásticas) en forma de profecías del Buddha, que sugerían que la decadencia que él había profetizado ya había llegado y que la catástrofe era inminente, a menos que se adoptara el remedio, expuesto en el sūtra, de forma inmediata. Sin embargo, no todos los males profetizados se limitaban al Estado. También son habituales las menciones de monjes corruptos y avariciosos que violan sus votos, y laicos que permiten que los templos caigan en abandono y venden imágenes del Buddha.

Sin embargo, quizás la respuesta más importante a la desaparición del Dharma en Asia Oriental fue la práctica de la Tierra Pura. Mientras que la devoción a Amitābha y las

plegarias para renacer en su tierra pura iniciaron (y, en cierto modo, siguieron siendo) un componente común en las prácticas de numerosas escuelas del buddhismo chino, a partir del s. VI se empezó a afirmar que, en la época de decadencia del Dharma, es imposible seguir el camino que recorrieron los grandes arhats y bodhisattvas del pasado. Los seres humanos de esta época simplemente carecían de la inteligencia y el esfuerzo necesarios. Por este motivo, la única solución disponible era confiar en los poderes de Amitābha, quien en su decimoctavo voto había prometido conducir a todo aquel que pronunciase su nombre a la Tierra de la Felicidad en el momento de su muerte.

La práctica de la Tierra Pura nunca llegó a institucionalizarse como una escuela independiente en China, como sí sucedió en Japón, pero la influencia de la Tierra Pura fue omnipresente y abarcaba desde eminentes eruditos como Huiyuan (334-416), que formó un grupo que hizo un voto colectivo de renacer en la tierra pura, hasta sacerdotes populares como Shandao (613-681), quien organizó recitaciones masivas del nombre de Amitābha en la capital; desde miembros de la elite monástica y laica hasta los iletrados; desde los tratados exegéticos hasta las octavillas devocionales; desde los funcionarios públicos de la corte hasta las mujeres del servicio doméstico. En ningún caso es una práctica sencilla a medida de la gente humilde (aunque a menudo se ha querido ver así), pero la Tierra Pura ha demostrado ser una aspiración cautivadora para chinos de todos los estratos sociales durante muchos siglos.

La práctica de la Tierra Pura es más variada que la simple recitación del nombre de Amitābha. Sin embargo, es cierto que su práctica principal es el *nianfo*,⁶³ un término chino que significa “contemplación del buddha”, “entonación del buddha” o “invocación del buddha”, y que es la traducción del término sánscrito *buddhānusmṛti*, literalmente “atención en el buddha”. En la tradición india antigua y en el Theravāda de Sri Lanka y el sudeste asiático, ésta parece haber sido una forma de meditación en la que uno recordaba en una secuencia determinada las buenas cualidades del Buddha. Sin embargo, la atención en el buddha era simplemente una de las listas tradicionales de cuarenta temas apropiados para inducir un estado de concentración profunda. En los textos indios del Mahāyāna, el recuerdo del buddha evolucionó en una práctica de visualización de la imagen espléndida del Buddha, adornado con las treinta y dos señales mayores y las ochenta señales menores, una práctica que todavía se utilizaba para desarrollar la concentración pero que ahora también cumplía un propósito más visionario

dirigido a conducir al practicante ante el mismo Buddha, y uno de los buddhas con los que uno se encontraba de este modo era Amitābha.

En China, como en la India, la visión de Amitābha y su tierra pura se convirtieron en objetivos centrales de la práctica, certificando de este modo que uno renacería en la Tierra de la Felicidad después de la muerte. Una técnica especialmente eficaz para inducir estas visiones era la entonación de su nombre y, en chino, Amitābha era A mi tuo fo. Estas prácticas poseen claros antecedentes indios, pero recibieron un especial énfasis en China. El *Sūtra de la meditación en el buddha de vida infinita (Guan wu liang shou jing)*⁶⁴ se presenta a sí mismo como un sūtra indio, aunque en realidad su origen es chino o de Asia Central. En él se prescriben «diez momentos para la recitación resuelta y sostenida del nombre del Buddha». Esta frase recibirá un énfasis especial en China, donde un manual explicaba que cada mañana, después de lavarse y vestirse, uno debía mirar hacia el oeste, juntar las manos en señal de reverencia y recitar el nombre de Amitābha diez veces, ni demasiado alto ni demasiado bajo, ni demasiado rápido ni demasiado lento, en la que cada recitación requiriese una sola espiración de aire.⁶⁵

Sin embargo, es importante recordar que en la mayoría de casos esta recitación se realizaba en el marco de una estructura ritual específica, en la que iba acompañada de postraciones, quema de incienso, confesión de actos negativos, recitación de escrituras y prácticas de visualización. Incluso en los movimientos populares a gran escala, como el de Shandao, donde se ponía un menor énfasis en los esfuerzos del devoto y se ponía un mayor énfasis en el poder salvífico de Amitābha, las visiones meditativas se buscaban y se loaban como señales fiables (más fiables que los sueños, por ejemplo) del inminente nacimiento en compañía del Buddha de Luz Infinita. Así pues, no es cierto que en China encontremos un paso inexorable de la práctica de la Tierra Pura desde la elite y los eruditos, en la que la meditación en privado sea el elemento clave, hasta una práctica popular de recitación en grupo por parte de los iletrados.

En China, la práctica de la Tierra Pura se suele realizar en un espacio purificado ante un altar, donde se coloca una imagen del Buddha. La ceremonia comienza con la ofrenda de incienso y la plegaria de que el humo del incienso se extienda por las diez direcciones y las infinitas tierras búddhicas, transformándose en ofrendas a las Tres Joyas y perfumando a todos los seres del universo para que les inspire a buscar el renacimiento en la tierra pura. A continuación, se invita a las Tres Joyas a entrar en el santuario en la forma de buddhas, sūtras y los habitantes de la tierra pura, especialmente Amitābha y sus

dos bodhisattvas acompañantes, Avalokiteśvara y Mahāsthāmaprāpta. Entonces se venera individualmente a cada uno de los buddhas y bodhisattvas invitados con postraciones y alabanzas. Acto seguido, los fieles se visualizan a sí mismos de pie ante Amitābha y los demás buddhas, y recitan una plegaria de arrepentimiento que, en parte, dice así: «Que él purifique completamente todos mis graves actos negativos, así como los de los demás seres, tanto si fueron cometidos en el pasado sin principio, como en la vida actual o si aún han de ser cometidos en el futuro; tanto si los cometí yo mismo, como si los incité en los demás; tanto si los presencié sin hacer nada, como si los celebré [activamente]; tanto si los recuerdo, como si los he olvidado; tanto si los he cometido consciente o inconscientemente, decidida o dubitativamente, a escondidas o manifiestamente». A continuación se dedica el mérito acumulado con la celebración del ritual al bienestar de todos los seres, y todos los asistentes se comprometen a renacer en la tierra pura para completar rápidamente el camino del bodhisattva y así liberar del sufrimiento a todos los seres. Entonces se recita la fórmula del refugio y, a continuación, cada persona debe recitar de memoria uno de los sūtras de la tierra pura o entonar con resolución el nombre de Amitābha.

Una variante popular de este ritual, tanto para monjes como para laicos, se extendía a lo largo de siete días. Durante este período, los practicantes sólo comen un plato al día sin acompañamiento. Además, durante este período no se les permitía acostarse ni dormir, y cada instante estaba dedicado a la contemplación ininterrumpida de las cualidades de Amitābha y la recitación ininterrumpida de su nombre, mientras visualizaban a Amitābha de pie ante ellos con su cuerpo dorado emanando luz. Les estaba prohibido hablar, excepto para anunciar su intención de renacer en la tierra pura, para confesar sus actos negativos, para recitar el *Sūtra de la Tierra de la Felicidad* o para recitar el nombre de Amitābha. Existían varias técnicas para entonar el nombre de Amitābha, como la famosa “recitación en cinco tiempos” del monje del s. IX Fazhao, en la que se consideraba que los cinco compases armonizaban con la música celestial que resonaba de forma natural en la tierra pura. Otra forma más elaborada de la práctica de la Tierra Pura, normalmente restringida a los monjes debido a su duración, comportaba un retiro de noventa días en un santuario de “atención en el buddha” especialmente construido para ello. Durante este tiempo, el practicante circunvalaba constantemente un altar con una imagen de Amitābha mientras recitaba su nombre y visualizaba su forma.

El objetivo consistía en llegar a alcanzar un estado de samādhi en el que se experimentase una visión en la que aparecieran Amitābha y su tierra pura.

Dado que el objetivo era renacer en la tierra pura, no sorprende observar que se presta una atención especial al momento de la muerte. Forma parte de la doctrina budhista clásica considerar que la muerte, que puede sobrevenir en cualquier momento, es un momento que constituye tanto una gran oportunidad como un gran peligro. Cada ser lleva la acumulación de todos sus actos pasados, y cualquiera de ellos puede actuar como causa de la vida siguiente. Cuál de estas semillas dará como fruto la vida siguiente viene determinado por el propio estado mental en el momento de la muerte. Un estado mental virtuoso hará salir una semilla de un renacimiento feliz; en cambio, un estado mental no virtuoso, como el miedo a la muerte, la avaricia por las propias posesiones o el apego a los miembros de la familia, hará salir la causa de un renacimiento miserable. Así pues, se trata por todos los medios de promover un estado mental virtuoso en el momento de la muerte, con los métodos tradicionales de la recitación de sūtras o la colocación de la imagen de un buddha en la habitación. Sin embargo, no es tan fácil asegurar un estado mental virtuoso. Se dice que el momento de la muerte resulta tan traumático que la persona que está a punto de morir es incapaz de pensar en algo que no le resulte familiar. Al morir la mente se vuelve hacia lo que conoce, de aquí la necesidad que los practicantes de la Tierra Pura tengan siempre el nombre de Amitābha en la punta de la lengua. Incluso así, la situación siempre es volátil. Un texto chino aconseja que no se permita la presencia de personas que estén consumiendo carne, vino o las cinco hierbas picantes ante alguien que va a morir. De lo contrario, los demonios confundirán al moribundo y éste renacerá como un animal, espíritu o ser infernal.

En la tradición de la Tierra Pura, lo que se considera fundamental es la existencia de alguna señal de que la persona que se dispone a morir ha establecido satisfactoriamente la “conexión con la tierra pura”, certificándose así que el renacimiento en la Tierra de la Felicidad está asegurado. Algunas de estas señales proceden de los propios sūtras de la Tierra Pura: las pinturas suelen representar la escena descrita en el *Sūtra de la meditación en el buddha de vida infinita* en la que Amitābha y su séquito aparecen ante el lecho de muerte llevando el pedestal en el que el devoto será entronizado pronto en la tierra pura. Otros signos incluyen morir tranquilamente mientras se está sentado en la postura de meditación. Aquellos que acompañen al moribundo puede que oigan una música de otro mundo, sientan extrañas fragancias o perciban luces sobrenaturales. Si se

incinera el cadáver, éste puede producir bolitas de cristal, y si se entierra, puede que de forma natural se preserve de la putrefacción. Otro signo algo más mundano estaba relacionado con la temperatura del cuerpo. Se decía que todo cadáver tenía un punto caliente que indicaba el lugar por el que había salido el alma. Así pues, si los pies estaban calientes significaba que el difunto renacería en el infierno. Unas rodillas calientes indicaban un renacimiento en tanto que animal. Si el pecho estaba caliente significaba que se renacía como ser humano. Un punto caliente en la coronilla era una prueba de que el difunto había ido a la tierra pura. Después de la muerte, puede que el difunto visite a amigos o familiares en sueños y les lleve a dar una vuelta por la tierra pura. En un relato, la Señora de Yueguo es conducida a la tierra pura por su recientemente difunta doncella, quien le muestra un estanque de lotos. Pero algunos de los lotos están completa y magníficamente abiertos, mientras que otros están marchitos. La criada le explica que cuando en la Tierra alguien hace voto de renacer en la tierra pura, un loto echa raíces. Éste crece y florece mientras la práctica de la persona permanece firme, pero si su determinación titubea, se marchita. Aquellos que mantienen su entrega en su devoción en el momento de la muerte renacen en la tierra pura en el centro de su loto en flor. Cuando la dama pregunta dónde renacerá ella, es conducida a un resplandeciente altar rodeado de arco iris. Estas historias actúan como testimonios de la eficacia del voto de Amitābha.

Aun así, la eficacia del voto también despertaba dudas. Si bastaba con que uno apelase a Amitābha una sola vez, incluso en el último instante de vida, ¿por qué no llevar una vida de libertinaje y entonces recurrir al Buddha en el momento de la muerte, a sabiendas de que su voto le obliga a aparecer en ese momento y llevarle a uno a la tierra pura? ¿Por qué participar en retiros de contemplación intensiva durante siete semanas o dedicar el tiempo que uno está despierto a la recitación de su nombre? La respuesta dada por varios sacerdotes budhistas chinos fue que, aunque el renacimiento en la tierra pura estaba asegurado para todos aquellos que invocasen a Amitābha, sin distinción alguna, una vez en la tierra pura existían diferencias de tiempo y lugar que estaban directamente relacionadas con los actos que uno hubiese cometido en su vida. Así pues, se estableció una jerarquía de salvados en nueve niveles de adeptos, desde los más piadosos hasta los más perversos, que comprendía desde practicantes devotos del Mahāyāna que cumplían los preceptos budhistas a lo largo de sus vidas, pasando por buenas personas que llamaban a Amitābha en el momento de la muerte, hasta parricidas que se salvaban

gracias a su conversión en el lecho de muerte. Como en la ley del karma, que los votos de Amitābha de algún modo transgredían, los actos cometidos en la vida pasada determinaban la situación en la vida siguiente. En la tierra pura, aquellos que habían practicado durante toda su vida renacían en lotos situados cerca del trono de Amitābha y que florecían con rapidez. En cambio, los menos piadosos se hallaban en lotos que florecían más lentamente (aquellos que cometían los peores actos negativos debían esperar hasta doce eones) y que estaban situados a cierta distancia de Amitābha.

En los primeros siglos del buddhismo en Japón, la recitación de la alabanza a Amitābha, en japonés *namu amida butsu*, se utilizaba principalmente como medio para proteger a los vivos enviando los espíritus de los muertos a la tierra pura y, por lo tanto, se consideraba como desfavorable. Con el tiempo llegaría a convertirse en una de las prácticas empleadas en las escuelas Tendai y Shingon. Al monje itinerante Kāya (903-972) se le atribuye haber difundido la práctica de recitar el nembutsu como medio para que los vivos consiguieran renacer en la tierra pura después de morir. Kūya recitaba el nembutsu en la plaza del mercado de Kyōto, mientras hacía sonar un gong y bailaba. En el templo llamado Rokuharamitsuji de Kyāto se puede ver hoy una famosa estatua que representa a Kūya vestido con harapos, llevando un gong colgado del cuello, un martillo en una mano y un bastón con unos cuernos sobre el asa. Tiene la boca abierta y de ella sobresale un alambre en el que hay fijados lo que parecen ser seis cilindros, pero que si se observan de cerca resultan ser seis buddhas de pie iguales, uno por cada una de las sílabas: *na-mu-a-mi-da-butsu* (“Alabado sea el Buddha Amitābha”).

Quizás uno de los manuales más célebres para el lecho de muerte sea una obra de Genshin (942-1017), un monje japonés de la escuela Tendai, titulada *Claves para renacer [en la tierra pura] (Ojōyōshu)*. Según el *Sūtra de la Tierra de la Felicidad*, Amitābha se aparece en el lecho de muerte de todo aquel que le invoca y le acompaña hasta la tierra pura. Genshin elaboró un ritual para garantizar que esto sucediese, que implicaba un entorno determinado para el momento de la muerte y una serie de diez reflexiones que debía realizar la persona a punto de morir. Ésta debía instalarse en una habitación separada, si era posible, lejos de sus pertenencias, puesto que el verlas podía causarle nostalgia y apego a las cosas de este mundo. En la habitación debía colocarse una estatua dorada mirando hacia el oeste, la dirección de la tierra pura de Amitābha. La mano izquierda de la estatua debía sostener una banderola de cinco colores, cuyo extremo debía agarrar el moribundo, que debía encontrarse detrás de la estatua, listo para

ser conducido a la tierra pura. Entonces, éste debe recitar el nembutsu e imaginar la llegada de Amitābha y sus huestes, llevando una flor de loto a modo de trono para transportarle a la tierra pura. A los familiares que hayan consumido recientemente carne, alcohol, ajo o cebolla no se les puede permitir visitarle. Sólo deben estar presentes sus correigionarios para animarle a realizar los diez momentos de reflexión estipulados en el decimoctavo voto de Dharmākara, como medio para obtener el acceso a la tierra pura. Para este fin, había que exhortar a la persona para que sólo viese al Buddha, sólo escuchase el Dharma, sólo hablase de las enseñanzas del Buddha y sólo pensase en renacer en la tierra pura.

Consciente de que los diez momentos ininterrumpidos de la aspiración para renacer en la tierra pura resultan difíciles para las personas que aún no han despertado y cuyas mentes son como un caballo sin domar, Genshin proporciona una serie de diez reflexiones distintas, cada una de las cuales debe ir acompañada de la recitación *namu amida butsu*. Genshin empieza por un punto más bien complicado de la doctrina Mahāyāna. En primer lugar, uno debe reflexionar sobre la no dualidad, en términos últimos, entre el nirvāṇa y el saṃsāra, de modo que en términos absolutos la ignorancia procede de la mente de todos los buddhas. Así pues, mientras se recita *namu amida butsu*, uno debe reflexionar en las cualidades de las Tres Joyas y considerar al Buddha como el médico, el Dharma como la medicina y el Saṅgha como la enfermera. En segundo lugar, la persona debe sentir un cierto hastío hacia el mundo y el ciclo del nacimiento, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte; y debe ver en Amitābha el poder para destruir el karma que, de otro modo, le ataría al saṃsāra durante ocho billones de eones. Así pues, uno debe anhelar que aparezca Amitābha y debe recitar *namu amida butsu*. En tercer lugar, uno debe ser consciente de que si ahora no nace en la tierra pura, renacerá como animal, espíritu o ser infernal y, de este modo, perderá la oportunidad de oír el Dharma y renacer en la tierra pura. Así pues, uno debe aspirar a renacer en la tierra pura y recitar *namu amida butsu*. En cuarto lugar, uno debe reflexionar en todas las buenas acciones cometidas en el pasado y dedicar todo el mérito resultante a un solo objetivo: renacer en la tierra pura. Al hacer esta dedicatoria, uno debe recitar *namu amida butsu*. En quinto lugar, como la finalidad de renacer en la tierra pura es llegar un día a convertirse en un buddha para poder ayudar a todos los seres, al afirmar el voto del bodhisattva, uno debe recitar *namu amida butsu*. En sexto lugar, como las virtudes de Amitābha están más allá de cualquier definición y todos los bud-

dhas de las diez direcciones, tan numerosos como los granos de arena del río Ganges, constantemente ensalzan sus virtudes, así pues, uno debe buscar refugio con resolución en Amitābha, más que en cualquier otro buddha, y recitar *namu amida butsu*. En séptimo lugar, uno debe visualizar a Amitābha en todo su esplendor, centrándose concretamente en el pequeño rizo que sobresale en su entrecejo (conocido como *ūrṇā*) y del que irradian 7.056.000.000 rayos de luz hacia todo el universo. Reflexionar en el *ūrṇā* un solo instante destruye el karma negativo acumulado durante billones de eones en el *samsāra*. Centrándose en el *ūrṇā*, uno debe recitar *namu amida butsu*. En octavo lugar, uno debe reflexionar sobre el hecho de que las mentes de todos aquellos a quienes alcanza la luz que irradia del *ūrṇā* superan el apego hacia los objetos, el yo y el renacimiento, y se centran en la meditación del *nembutsu*, con lo que consiguen renacer en la tierra pura. Con esto en la mente, uno debe recitar *namu amida butsu*. En noveno lugar, uno debe saber que, aunque puede que no sea visible para la persona a punto de morir, Amitābha emite luz de su *ūrṇā* y se encuentra en ese mismo momento de camino hacia su lecho de muerte, acompañado por sus dos bodhisattvas principales. Deseando su llegada uno debe recitar *namu amida butsu*. Genshin consideraba que las reflexiones séptima, octava y novena eran las más importantes. Finalmente, debe recordarse al moribundo que está a punto de tener su último pensamiento, el pensamiento más importante de la vida, más influyente que todos sus actos en los últimos cien años. Si ahora uno puede pensar en Amitābha, se renacerá en la tierra pura. Si no, uno se sumergirá de nuevo en el océano del *samsāra*. Con fe en el poder del voto de Amitābha y el deseo de que le guíe a uno hasta la tierra pura, se recita *namu amida butsu*.

En Japón, durante el Período Kamakura, Hōnen (1133-1212), monje de la escuela Tendai, después de leer tres veces todo el canon budhista llegó a la conclusión de que durante la época de degeneración (que según los cálculos de la época había empezado en 1052), la fe en la recitación del nombre de Amitābha era el único camino para lograr la liberación y que todos los demás caminos llevaban al fracaso. Hōnen declaró que su propio maestro, al no percatarse de ello, había llegado a la conclusión de que el único modo de liberarse consistía en esperar la llegada de Maitreya y que con ese fin había hecho voto de renacer en un lago en forma de una serpiente especialmente longeva. Las opiniones de Hōnen ganaron popularidad, llegando incluso a atraer la atención del emperador. Sin embargo, también se ganó la enemistad de las escuelas existentes del budhismo japonés. Cuando dos de sus monjes, famosos por la belleza de sus

recitaciones, fueron invitados a la corte y terminaron pasando la noche en las dependencias de las damas, los monjes fueron ejecutados y Hōnen fue desterrado al exilio.

Hōnen había seguido enfatizando la conducta ética y había declarado que si la persona malvada podía renacer en la tierra pura, la buena persona todavía tenía muchas más posibilidades. Así pues, instaba a sus seguidores a repetir el nombre de Amitābha tantas veces como fuera posible. Él mismo lo repetía setenta mil veces al día. Su discípulo Shinran le siguió al exilio y acabó sosteniendo posturas todavía más radicales. Como Hōnen, creía que cualquier intento de basarse en las propias capacidades para conseguir liberarse del *samsāra* era inútil. La única actuación posible era confiar en el poder de Amitābha. Pero para Shinran este poder era omnipresente. Hacer incluso el esfuerzo de decir en voz baja *namu amida butsu*, “Alabado sea el Buddha Amitābha”, era un acto inútil de soberbia. La presencia misma de los sonidos del nombre de Amitābha en el corazón de uno se debía al poder compasivo de Amitābha. Así pues, era redundante repetir el nombre más de una vez en toda la vida; cualquier recitación subsiguiente debía considerarse como una forma de acción de gracias. De este modo Shinran invirtió el dicho de Hōnen y afirmaba que si la buena persona puede renacer en la tierra pura, la persona malvada todavía tenía muchas más posibilidades, puesto que no se engañaba a sí mismo creyéndose capaz de lograr su propio bienestar, de alcanzar su propia liberación. La actividad búddhica de Amitābha está presente en todas partes y el necio esfuerzo por satisfacción personal sólo obstaculiza el cumplimiento del voto de Amitābha. Una vez se abandona el orgullo de creer que se puede conseguir la felicidad, tanto en esta vida como en la siguiente, gracias a los propios actos voluntarios y, en su lugar, uno se entrega al poder de Amitābha, instantáneamente la persona se libera de las ataduras del *samsāra* - (aunque sigue sujeto a sus aflicciones) en esta vida y renace en la tierra pura al morir. En este sentido, la liberación no se produce en el momento de la muerte sino en el momento inicial de fe en Amitābha. Este momento de fe, de nuevo, no se produce como un acto voluntario, sino que, en realidad es una manifestación de la mente de Amitābha. Con esta confirmación inmediata e irreversible, no hay ninguna necesidad de preocuparse por complicados rituales y contemplaciones en el lecho de muerte, como los ideados por Genshin. De hecho, Shinran sostenía que realizar estas prácticas con la esperanza de ser conducido a la tierra pura no era más que otra manifestación de la inutilidad del poder propio. Así pues, rechazó todas las plegarias y rituales destinados a conseguir la

felicidad en esta vida o la siguiente. Sin embargo, el momento de fe no implicaba que se tuviese permiso para tener una conducta inmoral, seguro de que, se hiciese lo que se hiciese, uno renacería en la tierra pura al morir. Shinran enfatizó que incluso hacer esta suposición significaba sucumbir de nuevo a la ignorancia del poder propio.

La posibilidad para el más perverso de los malhechores de salvarse del infierno y conseguir la liberación en la tierra pura no era una máxima exclusiva de Hōnen y sus discípulos. La cuestión estaba en los medios de liberación. Myōe, uno de los más duros críticos de Hōnen, defendía una técnica llamada “el mantra de la luz”, en la que arena purificada con el poder de un mantra se esparcía sobre la tumba. Incluso si la persona había cometido los cinco actos de castigo inmediato y se encontraba en el más terrible de los infiernos, la luz de la arena le alcanzaría y, instantáneamente, purificaría sus actos negativos y le haría renacer en la Tierra de la Felicidad.

En cierto modo, la confianza en la gracia de Amitābha, que se convirtió en el rasgo distintivo de la práctica de la Tierra Pura en Japón, modificó la posición del Buddha Śākyamuni. Ya no era un modelo que emular o un maestro que seguir, sino que, en su lugar, pasaba a ser un mensajero que habría proclamado al mundo la presencia de la tierra pura de Amitābha y la fuerza de sus votos. Sin embargo, no hemos de pensar que esta visión del Buddha terminó prevaleciendo. También había quienes buscaban reproducir la experiencia del maestro sentado bajo el árbol.

EL ZEN

No existe ningún indicio histórico acerca de la existencia de una escuela Zen en la India. Sin embargo, el Zen, como todas las tradiciones budhistas, hace remontar sus orígenes hasta el Buddha. Se dice que el Buddha estaba sentado ante una gran asamblea en el Pico de los Buitres. Entonces sacó una flor de uno de los ramilletes colocados a modo de ofrenda ante él y la levantó. Nadie lo entendió a excepción del monje Mahākāśyapa, quien no dijo nada, sólo sonrió. El Buddha le dijo entonces: «Poseo el tesoro del ojo verdadero del Dharma, la mente maravillosa del nirvāṇa, la entrada sutil en el Dharma, nacida de la ausencia de forma de la forma verdadera, independiente de palabras o letras, una transmisión especial aparte de las enseñanzas que entrego a Mahākāśyapa». Esta enseñanza más allá de las palabras, esta transmisión de mente a mente, se transmitió de maestro a discípulo a través de un linaje que incluyó figuras tan ilustres como Nágárjuna, hasta llegar a Bodhidharma, quien en el s. V dejó la India y viajó a China. Según una célebre historia cuya primera versión data del año 758, el emperador Wu de Liang se alegró tanto de saber que el maestro indio se encontraba en su reino que lo convocó a la corte. El emperador era conocido por ser un devoto patrón del Dharma, que había financiado la construcción de monasterios y la impresión de sūtras. Así pues, estaba ansioso por preguntarle al monje indio cuántos méritos había acumulado con estas buenas acciones. Pero Bodhidharma le contestó: «Ninguno en absoluto». Entonces el emperador le preguntó quién era él exactamente. Y Bodhidharma le respondió que no lo sabía. Se dice que Bodhidharma se retiró a las montañas, donde pasó nueve años en meditación, mirando a la pared de una cueva. Cuando no pudo mantener más tiempo sus ojos abiertos, se cortó los párpados y los lanzó fuera, donde germinaron como las primeras plantas de té de China. Según una historia que aparece por primera vez unos cuatro siglos después del suceso que describe, en una ocasión un hombre chino se acercó a Bodhidharma y permaneció de pie en silencio a la espera de que el maestro le prestara atención. Pero el monje indio continuó ignorándole, a pesar de que nevaba y la nieve se amontonaba sobre sus pies. Finalmente, el hombre sacó una espada, se cortó la pierna izquierda y se la entregó a Bodhidharma, a quien le pidió que calmase su mente. Bodhidharma le dijo que calmaría su mente si primero se la mostraba. Pero el hombre

dijo que por mucho que había estado buscando su mente durante muchos años, no había sido capaz de agarrarla. Y Bodhidharma le respondió: «¿Ves?, ¡ya está calmada!». Fue así como el erudito se convirtió en el primer patriarca chino de la tradición Chan en China, una tradición que se hizo célebre por cuatro sentencias:⁶⁶

Una transmisión especial aparte de las enseñanzas
independiente de palabras o letras,
apuntando directamente a la mente humana
ver la propia naturaleza y convertirse en un buddha

El más famoso de los patriarcas fue el sexto, Huineng. Según se cuenta, Huineng era un pobre chico que vendía leña para mantener a su madre. Un día oyó a un monje que recitaba el *Sūtra del Diamante* en el mercado y experimentó un instante de comprensión. Entonces le preguntó al monje quién era su maestro y el monje le respondió que él era discípulo del patriarca Hungren. Así pues, Huineng abandonó su hogar para convertirse también en su discípulo. Cuando llegó al monasterio, Hungren le preguntó a Huineng cómo iba él, un bárbaro del sur, a llegar a ser jamás un buddha. Huineng le respondió que en la naturaleza búddhica no había ni norte ni sur. Impresionado por la respuesta, el maestro puso al chico a trabajar en la cocina descascarillando el arroz.

Un día, Huineng escuchó que el maestro había decidido que había llegado el momento de elegir a su sucesor, el discípulo que se convertiría en el próximo patriarca y que recibiría los atributos del cargo, el hábito y el cuenco de Bodhidharma. Hungren pidió a todos sus discípulos que escribiesen un poema en el que expresaran su comprensión. El autor del mejor poema sería elegido como el sexto patriarca. Todos los monjes dieron por descontado que el discípulo principal de Hungren, un monje llamado Shenxiu, sucedería al maestro, por lo que no se molestaron en componer ningún poema. El poema de Shenxiu fue:

El cuerpo es el árbol del Bodhi;
la mente, el pedestal de un espejo brillante.
Siempre debemos intentar pulirlo
para que no se acumule el polvo.

Huineng oyó a uno de los monjes recitar el poema y compuso el suyo. Pero como era analfabeto, no pudo escribirlo por sí solo y, en su lugar, le pidió a un amigo suyo que

escribiese su poema en uno de los muros del monasterio por la noche, cuando nadie le viese. Su poema respondía al de Shenxiu y decía:

Originalmente el Bodhi⁶⁷ no tiene ningún árbol.
El espejo tampoco tiene ningún pedestal.
La naturaleza búddhica desde siempre es clara y pura,
luego, ¿dónde podría haber polvo?

Al día siguiente el poema fue descubierto y el maestro en persona fue a leerlo. Entonces, anunció públicamente que, aunque el poema era encomiable, no reflejaba una comprensión plena. Pero aquella noche, en secreto, hizo llamar a Huineng a su habitación y le entregó el hábito y el cuenco de Bodhidharma, confiriéndole los atributos del sexto patriarca. Le dijo que muchos iban a sentirse disgustados por su elección, por lo que debía abandonar el monasterio de inmediato.

Ésta es la historia que contaron los seguidores de Huineng, pero los estudios recientes indican que no se trataría de un relato histórico, sino más bien de una historia con fines polémicos. Aun así, nos muestra un importante modelo de dos tipos de despertar. El primero podemos llamarlo “modelo de la purificación”, en el que las aflicciones del deseo, el odio y la ignorancia, así como el karma que éstas producen, se ven como agentes contaminantes. Resulta difícil decir qué es lo que contaminan exactamente, pero a veces simplemente se hace referencia a ello como la mente. La imagen que se emplea aquí es la de algo puro que se ve oscurecido por la suciedad. En el primer poema, la mente se compara con un espejo que, cuando está limpio, refleja las cosas exactamente como son, sin distorsión ni oscurecimiento alguno. Sin embargo, la suciedad se incrusta en la superficie del espejo y disminuye su claridad. De este modo, el camino hacia el despertar comporta un proceso de purificación en el que se limpian las impurezas de la mente. Este proceso tiene lugar aquí y ahora, en este mismo cuerpo, que se compara con el árbol bajo el cual el Buddha alcanzó el despertar.

El segundo poema puede tomarse como un ejemplo del segundo modelo, que podemos llamar “modelo del reconocimiento”. Lo que se afirma aquí es que si algo es puro por naturaleza, no puede ser contaminado. Así pues, no hay ninguna necesidad de limpiar el espejo. Además, esta naturaleza pura no está limitada a ningún lugar físico en concreto, presente aquí y ausente allí, sino que es universal. Entonces, el despertar

consiste en el reconocimiento de algo que siempre ha sido. La mente ha despertado por naturaleza, todos los seres ya son buddhas.

Esta dicotomía en apariencia simple, más comúnmente conocida como el camino gradual y el camino súbito, fue objeto de largos comentarios y desarrollos posteriores, a menudo al servicio de la polémica. El maestro Zongmi (780-841) examinó estas categorías en sus distintas combinaciones. El desarrollo gradual seguido de un despertar súbito era como cortar un árbol de forma gradual hasta que de repente cae; el desarrollo súbito seguido de un desarrollo gradual era como percibir de repente la diana y luego aprender gradualmente a alcanzarla con una flecha; un desarrollo gradual y un despertar gradual era como subir una torre de nueve pisos, donde a cada paso ascendente la perspectiva se va expandiendo; un despertar súbito y un desarrollo súbito era el caso más excepcional y dependía de haber practicado el desarrollo gradual en una vida anterior; el despertar súbito seguido de un desarrollo gradual era como el nacimiento de un niño que cuenta con todas sus extremidades pero que tiene que aprender lentamente a utilizarlas. Este último modelo era el preferido por Zongmi.

Este análisis de las distintas categorías por parte de Zongmi no fue conocido en el Tíbet, donde a finales del s. VIII tuvo lugar un debate sobre el método súbito y el gradual. Aquí, los rivales no fueron dos monjes chinos, sino un monje chino y un monje indio, y en esta ocasión se dice que fue la posición gradual la que se impuso. Al parecer se produjo un conflicto entre los partidarios indios y los chinos (y sus respectivos aliados en la corte tibetana) acerca de la naturaleza del despertar, en la que los indios sostenían que el despertar tiene lugar como la culminación de un proceso gradual de purificación, el resultado de la combinación de la acción virtuosa, la serenidad meditativa y la comprensión filosófica. Pero los chinos se mostraban contrarios a este punto de vista y sostenían que el despertar era la naturaleza intrínseca de la mente, no el objetivo de un prolongado camino, por lo que uno sólo necesitaba reconocer la presencia de la naturaleza intrínseca del despertar entrando en lo que consideraban como un estado no conceptual más allá de las distinciones. Todas las demás prácticas eran superfluas. Según los registros, tanto chinos como tibetanos, alrededor del año 797 se celebró un debate entre el erudito indio Kamalaśīla y el monje Heshang Moheyan, de la tradición Chan, en Samye (Bsam yas), donde el propio rey Trisong Detsen (Khri srong lde btsan) actuó como juez. Después de declarar vencedor a Kamalaśīla y expulsar del Tíbet a Heshang y su facción, el rey declaró que a partir de entonces en el Tíbet se seguiría la posición

Madhyamaka de Nāgārjuna. Es poco probable que se realizase un debate cara a cara y que el desenlace de la controversia fuese tan inequívoco. En cualquier caso, a partir de este momento el Tíbet se decantó por ir a buscar el buddhismo en la India y se alejó de China, por lo que ninguna de las escuelas del buddhismo chino tendría posteriormente ninguna influencia en el Tíbet. De hecho, la identificación del oponente con el monje chino Moheyan se convertiría en un cliché de la literatura polémica del Tíbet. El Chan se convertiría en una de las formas más duraderas del buddhismo en China, desde donde se extendería a Corea, donde se conoce como Sōn, y Japón, donde se conoce como Zen. Contrariamente al modo en que se ha descrito el Zen en Occidente, en China, Corea y Japón se conoce por su dura y estricta formación monástica, su dedicación al estudio de la literatura buddhista y su forma de vida disciplinada.

Como afirmaba ser una transmisión especial aparte de las enseñanzas buddhistas convencionales, el Zen desarrolló sus propias escrituras mediante una tradición literaria de colecciones y comentarios de sentencias de maestros realizados, procedentes de biografías y otros registros. Estas obras literarias reunían lo que afirmaban ser relatos de conversaciones entre maestros realizados y sus discípulos, diálogos gnómicos que a menudo se burlaban de las prácticas monásticas tradicionales, como la memorización y recitación de sūtras y la elaboración de tratados exegéticos sobre las escrituras. Estos “dichos anotados” y “diálogos de encuentros” contenían breves conversaciones que parecían no tener sentido:

P: ¿Qué es el Buddha?

R: Tres libras de lino.

O escandalosas:

P: ¿Qué es el Buddha?

R: Una mierda seca.

Estos diálogos fueron conocidos como “casos públicos” (*kung-an*), una palabra tomada de la jurisprudencia china que literalmente significa “estrado de un juez” y que hace referencia a un precedente legal, una sentencia establecida. Estos casos públicos se han hecho famosos en Occidente bajo la forma japonesa del *kung-an*, el *kōan*. Caracterizados por lo general en tiempos modernos como acertijos de lógica destinados a atravesar las

barreras del pensamiento, en realidad constituyen escrituras del Zen, por lo que se memorizan, se recitan, se analizan y se comentan como cualquier otro texto budhista. De hecho, cuentan con sus propias formas tradicionales de comentario y exégesis, y establecen las normas para la regulación de la práctica. La habilidad de un monje para comentar estos kōans se convirtió en un modo de evaluar su comprensión. Los kōans, que en un principio parece que se originaron como objetos de estudio y comentario, con el tiempo también llegaron a ser el centro de la práctica meditativa formal.

Veamos uno de los kōans más célebres originarios de China. En una ocasión se le preguntó al monje Zhaozhou si un perro tenía o no la naturaleza búddhica. Es importante tener en cuenta que en China no se suelen tener perros como animales domésticos, sino que se los considera bestias inmundas que se alimentan de basura y despojos. Asimismo, también debemos recordar que una de las doctrinas clásicas del Mahāyāna, especialmente en China, es que todos los seres vivos poseen la naturaleza búddhica. Así pues, la pregunta es si una de las formas de vida más asquerosas está dotada con la naturaleza búddhica. Zhaozhou respondió: «No» (*wu*, en chino; *mu*, en japonés). La respuesta inesperada de Zhaozhou puede entenderse en el contexto más amplio del debate eterno en el Mahāyāna sobre si todas las cosas tienen la naturaleza búddhica. De este modo, el kōan proporcionó a la tradición Chan, que afirmaba haber renunciado a basarse en palabras y letras, una forma literaria en la que pudiesen expresarse y debatirse los principios fundamentales del budhismo. Al mismo tiempo, la forma inusual del kōan, con su uso de un lenguaje directo y a veces incluso grosero, permitió al Chan seguir siendo fiel a su retórica de la inmediatez.

Con el tiempo, los kōans se convirtieron en un instrumento para el cultivo de la concentración, como un medio de detener el pensamiento y centrar la mente, algo así como el instrumento de tierra. De hecho, en chino la palabra Chan (Zen en japonés) proviene de un intento de reproducir en chino el sonido de la palabra sánscrita *dhyāna*, que significa concentración. Así, por ejemplo, a menudo uno debe focalizar la mente en la palabra *mu*. La interrupción del pensamiento (que se consigue con preguntas como: «Dar una palmada con las dos manos produce un sonido. ¿Cuál es el sonido de una sola mano?» o «¿Por qué Bodhidharma vino del oeste?») está dirigida a detener la mente en una bola de duda, seguida de un desbordamiento de comprensión, como suele describirse tan a menudo en la literatura Zen. Sin embargo, cuál es exactamente la naturaleza de esta comprensión resulta más difícil de describir. Era habitual que los monjes japoneses que

visitaban China presentasen un informe oficial sobre las enseñanzas que habían adquirido. A su regreso, Dōgen (1200-1253), un monje Zen, notificó que había aprendido que los ojos se ponen en horizontal y la nariz en vertical.

LA MEDITACIÓN EN LA VACUIDAD

En las tradiciones Chan y Zen, el proceso de meditación en un kōan, a menudo, sigue una secuencia de dos fases: en primer lugar, uno se concentra en el kōan en un intento por detener todo pensamiento, tras lo cual el “significado” del kōan se revela en un destello de comprensión. Algunos especialistas han señalado un paralelismo entre este proceso y la práctica tradicional del buddhismo indio de desarrollo de un estado profundo de concentración llamado serenidad (*śamatha*), en el que se domina firmemente el pensamiento discursivo, y luego se emplea esta mente concentrada para llegar a comprender (*vipāśyanā*) la naturaleza de la realidad, a menudo descrita como ausencia de individualidad o como vacuidad. Pero mientras la comprensión del Zen se describe en términos de espontaneidad e inmediatez, varias de las escuelas del buddhismo indio y tibetano plantearon un proceso basado en el razonamiento lógico.

Es un principio budhista común que la percepción directa de la realidad es necesaria para conseguir la liberación del renacimiento, tanto si se trata de la liberación de un arhat como de un buddha. Para la escuela Madhyamaka de la India y el Tíbet, se hace referencia a esta realidad como vacuidad o ausencia de individualidad de los fenómenos. Así pues, es la vacuidad lo que la mente debe percibir directamente para poder acabar con el deseo, el odio y la ignorancia, así como el karma de los actos motivados por éstos a lo largo de incontables vidas. Pero la vacuidad no resulta accesible a la percepción directa de forma inmediata; primero hay que comprender conceptualmente su presencia, y ésta debe ser deducida mediante el razonamiento lógico. En los textos Madhyamakas se exponen numerosos razonamientos, dos de los cuales podemos examinar aquí. Según se afirma en la escuela Madhyamaka, habitualmente concebimos las cosas como si existieran en y por sí mismas, por lo que creemos que cuando señalamos lo que llamamos un carro, según el ejemplo clásico, o una silla, allí hay realmente un carro o una silla. Así pues, parecería seguirse que cuando examinásemos la silla con mayor detenimiento halláramos la silla. Si nos hiciésemos con un juego de herramientas y desmontásemos la silla, nos encontraríamos con cuatro patas, un asiento y un respaldo. Ninguno de ellos, tomados individualmente, es la silla. Esto no es de extrañar, ya que precisamente consideramos que la silla es el conjunto de estas partes montadas de una

forma determinada. Así pues, podemos decir que, en consecuencia, la silla es la reunión en orden de las partes. ¿Pero dónde se encuentra la reunión? Tampoco puede encontrarse entre las partes. Así pues, las partes, incluso cuando se montan correctamente, no son la silla objetivamente existente que habíamos señalado. La silla está ausente y esta ausencia es la vacuidad de la silla.

Otro argumento afirma que si algo existe en y por sí mismo, es decir, si existe intrínsecamente, entonces debe ser intrínsecamente unitario o intrínsecamente múltiple. Cualquier objeto común que elijamos no puede ser intrínsecamente unitario porque tiene partes, o bien partes físicas o partes temporales (momentos de duración). Incluso la más pequeña partícula debe tener por lógica extensión física, si es que tiene que servir de componente de un objeto mayor. Si no tuviesen dimensión, entonces todas estas partículas ocuparían el mismo espacio y no habría ninguna extensión. Así pues, se puede concluir que no hay nada que sea intrínsecamente unitario. Y puesto que todo cuanto es múltiple tiene que estar compuesto de un cierto número de unidades, la multiplicidad intrínseca también queda refutada. Incluso el nirvāṇa, el estado de ausencia de aflicciones, no es inmune a esta crítica. El nirvāṇa es permanente y no cambia. Sin embargo, debido a que sólo puede ser conocido por la consciencia a lo largo de una serie de instantes, también se puede demostrar que tiene partes y, por lo tanto, que no es intrínsecamente unitario.

La afirmación Madhyamaka es que cuando se somete algo a análisis no puede encontrarse en últimos términos. Todo está vacío, incluso la vacuidad. Esto no niega que podamos sentarnos en una silla. La crítica de la vacuidad no va dirigida a la eficiencia funcional, sino que apunta a la falsa naturaleza independiente de las cosas, la individualidad, que proyectamos, por ignorancia, en nosotros mismos y en los objetos de nuestra experiencia.

Un billete de veinte dólares o de diez euros es un trozo de papel con una forma determinada y con palabras e imágenes impresas en él según una disposición particular. De común acuerdo, los ciudadanos de una región determinada deciden dar un valor a ese trozo de papel, un valor muy superior al del papel y la tinta. Aunque el papel y la tinta son de poco valor, un billete puede provocar envidia y codicia, que a veces terminan en un robo en el que una persona puede sufrir daños físicos y otra puede acabar en la cárcel. Si rompemos el billete por la mitad, deja de tener valor alguno. Lo que un instante antes era suficiente para pagar una comida, ahora no es más que un par de trozos de papel sin

ninguna utilidad. La mitad de un billete de diez euros no puede utilizarse para pagar una entrada de cine de cinco euros. Sin embargo, si uno uniese cuidadosamente los dos trozos con cinta adhesiva transparente, el valor del billete quedaría restablecido como por arte de magia. Es evidente que el billete de diez euros no se encuentra en ningún caso en el papel y la tinta. Su existencia en tanto que billete de diez euros se produce completamente en dependencia de la proyección de un determinado valor por parte de las mentes de los miembros de una sociedad determinada. La afirmación Madhyamaka es que nada en el universo posee un valor intrínseco, que todas las características, tanto las que se consideran más esenciales como las que se consideran más triviales, son proyecciones subjetivas y no son inherentes al objeto. El análisis lógico que busca al objeto entre sus partes está dirigido a demostrar este hecho y, de este modo, a superar el apego y el rechazo, el deseo y el odio, hacia estos objetos ilusorios, ilusorios en el sentido de que no son realmente lo que parecen.

Meditar en la vacuidad consiste en llevar a cabo este tipo de análisis. Para encontrar al yo, primero debemos tener una idea clara de qué es lo que estamos buscando. Así pues, algunos manuales de meditación aconsejan enérgicamente cultivar la percepción del yo, a pesar de que esta percepción sea precisamente el blanco del análisis. A menudo tenemos una percepción bastante difusa de nuestra identidad. A veces, por ejemplo, nos identificamos con el cuerpo y decimos: «Estoy enfermo». Otras veces, en cambio, nos percibimos como dueños del cuerpo: «Me duele el estómago». Se dice que si nos imaginamos en un momento de gran orgullo o si imaginamos una acusación falsa, en el centro del pecho se tiene una fuerte y evidente sensación del “yo”: «¡Lo he conseguido!», o «¡Yo no lo hice!». Esta sensación de individualidad debe cultivarse con cuidado, hasta que uno esté convencido de su existencia. Entonces, uno empieza a buscar este yo y hace el razonamiento de que, en caso de que exista, tiene que encontrarse en algún lugar de la mente o el cuerpo. Una lista clásica del buddhismo que se emplea en este caso da seis constituyentes: tierra, agua, fuego, aire, espacio y consciencia. La tierra incluye todas las partes obstructivas del cuerpo: huesos, dientes, uñas, cabello, órganos internos, músculos, tendones,... Entonces, hay que pasar por cada uno de ellos y preguntarse: «¿El cabello de mi cabeza es el yo?», «¿El cráneo es el yo?» «¿El diente incisivo superior derecho es el yo?» «¿El dedo anular izquierdo es el yo?», a lo que se supone que en cada caso se responde negativamente. Entonces, se pasa al agua, que comprende todas las partes líquidas del cuerpo: la sangre, la bilis, la flema, la orina, la

linfa, el semen, el flujo menstrual,... y uno se pregunta en cada caso si alguno de ellos es el yo. El fuego hace referencia al calor del cuerpo, que en los sistemas de medicina india se dice que reside en la barriga. ¿Este calor es el yo? El espacio incluye todas las cavidades vacías del cuerpo: el interior de los pulmones, del estómago o de la boca. ¿Cualquiera de éstas es el yo?

El último de los seis constituyentes, la consciencia, es de seis tipos. Entonces, uno se pregunta si la consciencia visual que ve formas, la consciencia auditiva que oye sonidos, la consciencia olfativa que huele olores, la consciencia gustativa que saborea gustos o la consciencia corpórea que siente sensaciones son el yo. Quizás el candidato más probable para el yo sea la consciencia mental, el proceso del pensamiento y la memoria. Sin embargo, una observación detenida de la mente muestra su inconstancia, su movimiento constante de un objeto a otro sin razón aparente. En efecto, la consciencia mental carece de la permanencia y la autonomía que el yo parece tener. Al final de este análisis detallado se espera que no se encuentre el yo. Y como al principio se había hecho el razonamiento de que, si el yo existiera, debería poder ser localizable en algún lugar de la mente o el cuerpo, uno se queda con una impresión de ausencia del yo, de ausencia de individualidad, de vacuidad. Pero esto sólo es una comprensión intelectual de la vacuidad, demasiado débil para acabar con las aflicciones o el karma pasado. Este proceso debe repetirse una y otra vez hasta que se tenga una idea de la vacuidad más y más clara. Esta comprensión conceptual de la vacuidad puede profundizarse todavía más si se combina con la fuerza de la concentración que se obtiene, por ejemplo, con el instrumento de tierra que se ha descrito anteriormente, hasta que lo que comenzó como una idea se convierte en una percepción directa en la que la mente y la vacuidad parecen mezclarse, como al verter agua pura en agua pura. Los conceptos y la lógica pueden servir para pasar a un estado no conceptual. Como dice el *Sūtra del capítulo de Kāśyapa (Kāśyapaparivarta)*: «Kāśyapa, es así. Igual que cuando el viento hace frotar dos ramas se prende fuego y una vez se ha iniciado el fuego las dos ramas se queman; del mismo modo, Kāśyapa, si posees el intelecto analítico correcto, se produce la noble sabiduría y, con su creación, se consume el intelecto analítico».

LECTURAS RECOMENDADAS

- Abhayadatta, Buddha's Lions: *The Lives of the Eighty-Four Siddhas*, trad. de James B. Robinson, Dharma Publishing, Berkeley, 1979.
- Buddhaghosa, *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, 2ª ed., trad. de Bhikkhu Ñyaṇamoli [sic], A. Semage, Colombo, 1964.
- Dalai Lama y Jeffrey Hopkins, *Kalachakra Tantra: Rite of Initiation*, 2ª ed. revisada, Wisdom Publications, Londres, 1989.
- Faure, Bernard, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Gregory, Peter, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Guenther, Herbert V., *The Life and Teachings of Narōpa*, Oxford University Press, Oxford, 1963.
- Heine, Steven y Dale S. Wright (ed.), *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.
- Hopkins, Jeffrey, *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Londres, 1983.
- Lopez, Jr., Donald S. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Lopez, Jr., Donald S. (ed.), *Religions of China in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Lopez, Jr, Donald S., *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- McRae, John R., *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986.
- Snellgrove, David, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Shambhala, Boston, 1987.
- Tanabe, Jr, George J. (ed.) *Religions of Japan in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Tsong-ka-pa, *Tantra in Tibet: The Great Exposition of Secret Mantra*, George Allen & Unwin, Londres, 1977.

White, David Gordon (ed.), *Tantra in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

-
53. Obra de Buddhaghosa (s. V), considerado como el principal comentador del Canon Pāli. (N. del T.)
54. Ver nota 42, pág. 185. (N. del T.)
55. Epíteto también del Buddha, traducido normalmente por “el que ha ido o venido bien” o “el que ha ido al bien”, puesto que *su* significa “bien” o “bueno” y *gata*, “ir” o “venir”, pero también “comprender” u “obtener”. Así pues, Sugata podría entenderse como “el que ha entendido bien” o “el que posee una comprensión correcta” (de la naturaleza de las cosas). Esta interpretación encaja con el epíteto siguiente de “conocedor del mundo”. Véase la nota 33, pág. 163. (N. del T.)
56. Estas prácticas son conocidas hoy en el buddhismo tibetano como: *gtum mo* (“tumo”), *‘od gsal* (“ösel”), *sbyor ba* (“jorwa”), *rmi lam* (“milam”), *sgyu lus* (“gyulü”), *‘pho ba* (“phowa”), *bar do* (“bardo”) y *sgrim ste jug pa* (“trimte jugpa”). (N. del T.)
57. En español existe una traducción directa del tibetano de Ramon N. Prats. Ver [bibliografía básica de budhismo en español](#). (N. del T.)
58. El fundador de la escuela Kagyu (tib. *bka’ brgyud*) del buddhismo tibetano y discípulo de Nāropa. (N. del T.)
59. En realidad los textos tántricos establecen que las iniciaciones sólo se pueden realizar en grupos reducidos, por lo que hay que saber que las iniciaciones masivas son sólo una introducción preliminar a la iniciación propiamente dicha. (N. del T.)
60. En sánscrito, respectivamente, *jñāna sativa* y *samaya sativa*. (N. del T.)
61. En chino, *mo fa*, y en japonés *mappō*, literalmente el “final del Dharma”. Ver [mappō](#) en el glosario. (N. del T.)
62. Este fenómeno debe entenderse también como un intento del buddhismo de obtener una mayor aceptación en una sociedad china fuertemente imbuida del principio confuciano de “solidaridad humana” (*ren*). (N. del T.)
63. Más conocida en su expresión japonesa, *nembutsu*. (N. del T.)
64. Amitāyus, “Vida Infinita”, es un epíteto del Buddha Amitābha (“Luz Infinita”). (N. del T.)
65. La recitación en chino es *namu amitufo*, traducción del sánscrito *ñamo’mitabhā-ya buddhāya*, es decir: “Alabado sea el Buddha Amitābha”. (N. del T.)
66. Se trata de un dicho Chan del s. XI atribuido retrospectivamente a Bodhidharma. (N. del T.)
67. La palabra sánscrita *bodhi* (en chino, *puti*) designa la “comprensión” de (o el “despertar” a) la verdadera naturaleza de la “mente” (en chino, *xin*). El “árbol del Bodhi” (en chino, *puti shu*) es el árbol bajo el cual el

Buddha alcanzó esta “comprensión” o “despertar”.

CONCLUSIÓN

Terminemos con unas historias de estatuas. La primera tiene lugar, no en un texto sánscrito antiguo, sino en un cuento moderno inglés, y no la cuenta un monje budhista, sino Oscar Wilde. En el *Príncipe feliz*, Wilde nos cuenta la historia de un príncipe que vivía en el Palacio de Sans-Souci, donde se pasaba el día jugando con sus compañeros y las noches bailando en el Gran Salón. «Alrededor del jardín se extendía un muro muy alto, pero jamás me preocupé en preguntar qué había más allá de él, todo me iba de maravilla.» El príncipe vivió y murió sin jamás salir de la ciudad. Tras su muerte, el pueblo erigió una estatua dorada del príncipe sobre una alta columna que sobresalía por encima de la ciudad. Sólo entonces, como estatua, el príncipe pudo ver las penurias del mundo. Y, aunque su corazón estaba hecho de plomo, no pudo evitar ponerse a llorar. Con la ayuda de una golondrina, el príncipe hace lo que puede para aliviar el sufrimiento que observa. Hace que la golondrina extraiga un rubí incrustado en la empuñadura de su espada y se lo lleve a una mujer pobre que cuida de su hijo, que está en la cama con fiebre. A continuación, el príncipe hace que la golondrina arranque uno de sus ojos de zafiro y se lo lleve a un joven escritor, que sufre tanta hambre y frío que no puede terminar la obra de teatro que está componiendo. El otro ojo se lo entrega a una niña pequeña, para que su padre no le pegue más. Finalmente, el príncipe hace que la golondrina picotee el oro que cubre su estatua y, hoja a hoja, lo dé a los pobres. Tiempo después, la golondrina muere de frío y la decrepita estatua del príncipe es retirada de la columna y fundida. Todo lo que queda es un corazón roto de plomo, que no se funde en el horno.

No sabemos si aquí Wilde quería darle un giro irónico a la historia del príncipe Siddhārtha. En aquella época, en la Gran Bretaña la vida del Buddha era bien conocida gracias a obras como *La luz de Asia* de sir Edwin Arnold. Esta historia nos hace preguntarnos qué podría haber pasado si el príncipe indio no hubiese sucumbido a su curiosidad por el mundo más allá de los muros, si no hubiese realizado sus salidas con su

cuadriga fuera de la ciudad y no hubiese tenido las cuatro visiones: un anciano, un enfermo, un cadáver y un mendicante en meditación. Fue este duro encuentro con la vejez, la enfermedad, la muerte y la posibilidad de un estado más allá de éstos lo que hizo que el príncipe partiese en busca de este estado, un estado que afirmó encontrar seis años después. Así es como empezó, según la historia, el buddhismo, al menos el buddhismo que enseñó el Buddha de nuestra era.

La historia de Wilde ofrece otro paralelismo, que quizás él no tuvo en cuenta. El príncipe feliz sólo pudo aliviar el sufrimiento de los demás después de morir, cuando observó el mundo como una estatua. El Buddha continuó vivo después de su muerte, no como una imagen, sino como innumerables imágenes. Lo que quedó de su cuerpo después su cremación, sus reliquias, se conservan repartidas por todo Asia y, como los ojos de diamante del príncipe, se dice que hacen desvanecer todo tipo de penurias y conceden todo tipo de bendiciones. Sus estatuas, hoy multiplicadas por todo el mundo, son vistas como su viva presencia y cada día reciben toda clase de plegarias.

La segunda estatua puede verse hoy en Japón. En Kyōto se erige el templo de Sanjūsangendō, construido en 1266. Es una construcción alargada y, en su mayor parte, corriente. En su interior, alineadas en cinco hileras de unos 100 metros cada una, se encuentran alineadas mil estatuas doradas del bodhisattva de la compasión, Kannon, cada una de 1,65 metros de altura. Cada estatua tiene once rostros y mil brazos (aunque sólo cuarenta y dos son visibles al ojo ordinario) y, aunque al ojo profano, todas parecen idénticas entre sí, se dice que cada una es ligeramente distinta. Todas parecen iguales, pero son diferentes.

Los bodhisattvas de Sanjūsangendō desafían la capacidad del observador de percibir las diferencias. El estudiante del buddhismo, por su parte, se enfrenta a otro desafío. En efecto, el buddhismo es conocido por ser una religión de adaptación y asimilación, que evoluciona y se modifica a sí mismo para acomodarse a nuevas culturas y circunstancias. Pero esta descripción presupone la existencia previa de una entidad, un buddhismo, que cambia y se adapta. ¿Dónde está el límite entre unas prácticas locales, tanto si son indias, como tibetanas, coreanas, laosianas o tailandesas, y el buddhismo? ¿Qué hace que algo, un texto, una imagen o una práctica, sea buddhista? Hay que reconocer que estas cuestiones sólo han preocupado ocasionalmente a los buddhistas en tiempos premodernos, pero se vuelven pertinentes cuando empezamos a ver el buddhismo como una “religión universal”. Entonces, el desafío no consiste tanto en distinguir la más

mínima diferencia en la deslumbrante formación de estatuas de Kyōto, sino en contemplar las gentes, textos y prácticas que parecen tan distintos, y reconocer en ellos algo, por muy vago que sea, que sea igual y que pueda llamarse buddhismo, descubrir una esencia en una tradición famosa por declarar que no existe ninguna esencia, que no hay ninguna individualidad.

Pero también hay otro desafío, el desafío que supone el Dharma, que realiza la extraordinaria afirmación de que es posible tener una vida libre de lo que se conoce como los ocho intereses mundanos: beneficio y pérdida, fama y deshonra, elogios y reproches, alegría y dolor.

GLOSARIO

Abhidharma (sánscrito): literalmente, la “enseñanza superior”, una categoría de escrituras que ofrece un análisis sistemático de los constituyentes de la persona, el proceso de percepción, la naturaleza del despertar y otras cuestiones de tipo escolástico.

Amitābha (sánscrito): literalmente, “Luz Infinita”, el Buddha que preside la tierra pura occidental de Sukhāvatī, la Tierra de la Felicidad. El voto de Amitābha de conducir a sus fieles a su tierra pura sirve de base a gran parte de las prácticas del Mahāyāna, especialmente en Asia Oriental.

arhat (sánscrito): literalmente, “el que es digno”, aquella persona que ha seguido el camino y ha eliminado las causas de un renacimiento futuro y que entrará en el nirvāṇa en el momento de la muerte. Considerado el ideal en las tradiciones de la corriente predominante del buddhismo indio, donde también se describe al Buddha como un arhat, en el Mahāyāna la realización de un arhat se compara negativamente con la de un budha. El Buddha eligió a ciertos arhats para que permaneciesen en el mundo hasta la llegada de Maitreya. Estos arhats (llamados lohans en chino) fueron objeto de una devoción especial en el buddhismo de Asia Oriental.

Avalokiteśvara (sánscrito): literalmente, “el señor que mira hacia abajo”, el bodhisattva de la compasión, a quien suele acudir en busca de salvación en momentos de peligro. Bodhisattva masculino en la India y el Tíbet, Avalokiteśvara (conocido como Guanyin en chino, Kannon en japonés) adquirió un aspecto femenino en Asia Oriental. Los Dalai Lamas del Tíbet están considerados encarnaciones humanas de Avalokiteśvara.

bodhichitta (sánscrito: *bodhicitta*): literalmente, “mente del despertar”, es la aspiración compasiva de alcanzar la buddheidad para liberar del sufrimiento a todos los seres del universo. El desarrollo del bodhichitta hace de uno un bodhisattva.

bodhisattva (sánscrito): a menudo descrito como “el que tiene la intención de alcanzar el despertar”, un bodhisattva es una persona que compasivamente ha hecho voto de alcanzar la buddheidad, pero que todavía no lo ha logrado. Todas las formas de budhismo expusieron el camino del bodhisattva, que obra por el bien de los demás. En el Mahāyāna se presenta al bodhisattva como el ideal.

chakravartin (sánscrito: *cakravartin*): literalmente, “el que hace girar la rueda”, un monarca ideal que gobierna según las enseñanzas del Buddha. El emperador indio Aśoka suele ser descrito como un chakravartin.

Chan (chino): la escuela de “meditación” del buddhismo chino, que hace remontar su linaje hasta el maestro indio Bodhidharma (de quien se dice que llegó a China en el s. V n.e.) y hasta el Buddha mismo. El nombre de la escuela se pronuncia “Zen” en japonés.

Dharma (sánscrito): aunque es difícil de traducir, en el buddhismo este término tiene dos significados generales. El primero es el de “enseñanza” o “doctrina” del Buddha, entendida tanto como sus palabras como en su aspecto práctico. El segundo, que puede traducirse como “fenómeno”, se refiere a los constituyentes básicos de la mente y la materia.

dharmakāya (sánscrito): literalmente, “cuerpo del Dharma”, término con el que se designan las cualidades trascendentes del Buddha. En la doctrina Mahāyāna de los tres cuerpos del Buddha, el dharmakāya se expone a veces como la realidad última de la que proceden las demás formas del Buddha.

Gautama (sánscrito): el nombre del clan del Buddha histórico. Su nombre de pila era Siddhārtha, “el que logra su propósito”.

Jambudvīpa (sánscrito): literalmente, “la isla de las pomarrosas”, el continente meridional en la cosmología budhista tradicional. Está considerado como el mundo en el que vivimos.

Hīnayāna (sánscrito): literalmente, “vehículo inferior”, término peyorativo utilizado por los seguidores del Mahāyāna para describir a aquellos que no aceptan la autenticidad de los sūtras del Mahāyāna como palabra del Buddha. En los textos del Mahāyāna, aquellos

que siguen el Hīnayāna buscan convertirse en arhats siguiendo el camino del śrāvaka o del pratyekabuddha, en lugar de seguir el camino superior del bodhisattva que conduce a la buddhidad. En los estudios modernos, a veces también se utiliza en un sentido no peyorativo para referirse a las múltiples escuelas del buddhismo indio que no pertenecen al Mahāyāna.

Jātaka (sánscrito): literalmente, “nacimiento”, una historia de una de las vidas anteriores del Buddha como bodhisattva. Entre las historias más populares del buddhismo, los relatos narran los actos virtuosos del bodhisattva, a menudo, cuando era un animal.

karma (sánscrito): literalmente, “acción”, la ley de la causa y el efecto de las acciones según la cual los actos virtuosos resultan en felicidad en el futuro, y los actos no virtuosos resultan en sufrimiento. El karma se acumula a lo largo de muchas vidas y fructifica para crear la experiencia presente.

kōan (japonés): a menudo traducido como “caso público”, la pronunciación japonesa del término legal chino *kung-an*, que hace referencia a una sentencia estandarizada. Un kōan suele ser una sentencia o diálogo breve extraído de relatos de los maestros chino del Chan.

lama (tibetano: *bla ma*): un maestro religioso. A menudo el término se utiliza para referirse a un “lama reencarnado”, esto es, un maestro que ha sido identificado como la encarnación actual de un gran maestro del pasado.

lohan (chino): ver **arhat**.

Madhyamaka (sánscrito): literalmente, “Vía del Medio”, una escuela filosófica asociada con Nāgārjuna que expuso una vía del medio entre los extremos de la existencia y la no existencia. Según el Madhyamaka, la realidad última es la vacuidad.

Mahākāśyapa (sánscrito): uno de los discípulos del Buddha, se dice que Mahākāśyapa convocó el saṅgha a reunirse después de la muerte del Buddha con el fin de recopilar sus enseñanzas. Se afirma que permanece en samādhi en el interior de una montaña, a la espera de la llegada de Maitreya.

Mahāyāna (sánscrito): literalmente, “Gran Vehículo”, un término utilizado por los seguidores de unos sūtras que comenzaron a aparecer unos cuatro siglos después de la muerte del Buddha y que ellos consideraban ser la palabra del Buddha. El término ha acabado denominando, por extensión, aquellas formas de buddhismo (hoy situadas principalmente en el Tíbet, China, Corea y Japón) que basan su práctica en estos sūtras.

Maitreya (sánscrito): literalmente, “Bondadoso”, el próximo buddha en aparecer en el mundo después de Śākyamuni. Actualmente, Maitreya es un bodhisattva que reside en un cielo, a la espera de momento adecuado para su aparición.

maṇḍala (sánscrito): literalmente, “círculo”, en el buddhismo tántrico una representación (tanto en dos como en tres dimensiones) del palacio de un buddha. Estas representaciones son de especial importancia en los rituales de iniciación, en los que se dice que el iniciado “entra en el maṇḍala”.

Mañjuśrī (sánscrito): literalmente, “Gloria Apacible”, el bodhisattva de la sabiduría, suele representarse empuñando una espada en alto, con la que corta las redes de la ignorancia.

mappō (japonés), literalmente, “decadencia del Dharma”, el tercer y último período de las enseñanzas del Buddha antes de su desaparición completa del mundo. La creencia de que la humanidad había entrado en esta época de degeneración proporcionó la motivación para una gran parte de las prácticas budhistas de Asia Oriental, especialmente en las dirigidas a renacer en la tierra pura.

Meru (sánscrito): en la cosmología budhista, la montaña que se encuentra en el centro del universo. Los dioses habitan su superficie y su cima.

método (sánscrito: *upāya*): (1) los métodos oportunos con los que el Buddha conduce a las personas hacia el despertar, según los cuales les da enseñanzas que no son ciertas en términos últimos, mientras no están preparadas para recibir las enseñanzas definitivas; - (2) las prácticas (como la generosidad, la conducta ética y la paciencia) con las que el bodhisattva acumula la provisión requerida de méritos necesarios para alcanzar la budhidad.

Nāgārjuna (sánscrito): monje indio del siglo II n.e., considerado como el impulsor principal de la doctrina de la vacuidad y fundador de la escuela Madhyamaka. En las biografías tradicionales se le atribuye haber recobrado los sūtras de la perfección de la sabiduría del reino oceánico del rey de las serpientes.

nembutsu (japonés): literalmente, “recitación del buddha”, la práctica consistente en recitar la frase: «Alabado sea el Buddha Amitābha». Una práctica general del Mahāyāna en China (y posiblemente en la India), en Japón se convirtió en la práctica central de la escuela de la Tierra Pura (Shinshū).

nirmāṇakāya (sánscrito): literalmente, “cuerpo aparicional”, el tercero de los tres cuerpos del Buddha. Es este cuerpo el que se manifiesta en el reino de los seres humanos y enseña el Dharma. Según esta concepción, propia del Mahāyāna, el Buddha que apareció en la Tierra fue la manifestación mágica de un buddha que había alcanzado el despertar mucho tiempo atrás.

nirvāṇa (sánscrito): literalmente, “extinción”, la cesación del sufrimiento y, por lo tanto, el objetivo de la práctica budhista. La naturaleza del nirvāṇa se interpreta de muchas formas distintas en la literatura budhista, donde se distingue entre la visión del nirvāṇa que destruye las semillas de renacimientos futuros y el nirvāṇa final en el que se entra en el momento de la muerte. Los textos del Mahāyāna también distinguieron entre el nirvāṇa de un arhat y el despertar de un buddha.

perfección (sánscrito: *pāramitā*): los actos que realiza un bodhisattva en el camino hacia la buddheidad y que suelen contarse como seis: generosidad, conducta ética, paciencia, esfuerzo, concentración y sabiduría.

perfección de la sabiduría: ver **prajñāpāramitā**.

prajñāpāramitā (sánscrito): literalmente, “perfección de la sabiduría”, la comprensión de la realidad necesaria para alcanzar la buddheidad, según numerosos sūtras del Mahāyāna. El término también designa un género de sūtras del Mahāyāna consagrados a la exposición de la vacuidad y el camino del bodhisattva.

pratyekabuddha (sánscrito):

literalmente, “el que ha despertado individualmente”, el discípulo del Buddha consagrado a la práctica en solitario y que alcanza el estado de un arhat sin basarse en las enseñanzas de un buddha en su última vida. Según los exegetas del Mahāyāna, el camino del pratyekabuddha junto con el camino del śrāvaka constituyen el Hīnayāna.

Reino del Deseo (sánscrito: *kāmadhātu*): el reino inferior de los tres reinos de la cosmología budhista, poblado (en sentido ascendente) por seres infernales, espíritus, seres humanos, semidioses y dioses.

Reino de la Forma (sánscrito: *rūpadhātu*): en la cosmología budhista, un reino de los cielos por encima del Reino del Deseo reservado a aquellos que alcanzan ciertos estados de concentración profunda en su vida anterior.

Reino sin Forma (sánscrito: *ārūpyadhātu*): en la cosmología budhista, el reino superior en el ciclo del renacimiento donde los seres existen como estados profundos de concentración. Como el Reino de la Forma, está reservado a aquellos que alcanzan estos estados en su vida anterior.

Śākyamuni (sánscrito): literalmente, “sabio del clan de los Śākya”, un epíteto del Buddha histórico.

samādhi (sánscrito): un estado de concentración profunda que se desarrolla con la práctica de la meditación. Uno de los tres aprendizajes (junto con la conducta ética y la sabiduría), el samādhi, en especial un nivel específico conocido como serenidad - (*śamatha*), se considera un requisito previo para la sabiduría liberadora.

saṃbhogakāya (sánscrito): literalmente, “cuerpo del goce”, uno de los tres cuerpos del Buddha. El saṃbhogakāya se manifiesta a los bodhisattvas que se encuentran en las tierras puras.

saṃsāra (sánscrito): literalmente, “vagar”, el ciclo sin comienzo del nacimiento, la muerte y el renacimiento, formado por los reinos de los dioses, los semidioses, los seres humanos, los animales, los espíritus y los seres de los infiernos. El objetivo último del buddhismo es liberarse del saṃsāra.

saṅgha (sánscrito): literalmente, “comunidad”, un término que suele utilizarse para referirse a la orden de los monjes y las monjas budhistas, pero que también puede emplearse de un modo más general para cualquier comunidad budhista, tanto de monjes o monjas con la ordenación completa, como de novicios o novicias, laicos o laicas.

siddhi (sánscrito): literalmente, “realización”, un siddhi es un poder obtenido con la práctica del yoga. Este término es de especial importancia en los tantras budhistas, donde existen dos tipos de siddhis: (1) los mundanos o terrenales, como el poder de volar, atravesar muros y transmutar metales bajos en oro; y (2) el siddhi supramundano o trascendente de la buddheidad. Alguien que posee siddhis se conoce como un siddha, de ahí que en la literatura tántrica de la India encontremos los mahāsiddhas o grandes adeptos.

skandhas (sánscrito): literalmente, “agregados”, uno de los términos utilizados para describir los constituyentes físicos y mentales de la persona, entre los cuales no se encuentra ninguna individualidad. Los cinco constituyentes son la forma, la sensación, el discernimiento, los factores condicionantes y la consciencia.

śrāvaka (sánscrito): literalmente, “oyente”, término general para un discípulo del Buddha y que el Mahāyāna interpreta como aquel que sigue el camino para convertirse en un arhat. Según los exegetas del Mahāyāna, el camino del pratyekabuddha junto con el camino del śrāvaka constituyen el Hīnayāna.

stūpa (sánscrito): un relicario con los restos o posesiones del Buddha o de un maestro budhista. En un origen de forma hemisférica en la India, los stūpas adquirieron distintas formas arquitectónicas a través de Asia, entre las que se encuentra la de la pagoda en Asia Oriental. Los stūpas han actuado como importantes centros de peregrinación a lo largo de la historia del buddhismo.

Sukhāvatī (sánscrito): literalmente, “Tierra de la Felicidad”, la tierra pura presidida por Amitābha. También se conoce como el Paraíso Occidental.

sūtra (sánscrito): literalmente, “aforismo”, un discurso que tradicionalmente se considera que fue pronunciado por el Buddha o con su aprobación.

tantra (sánscrito): literalmente, “continuo”. La palabra “tantra”, en su significado más general, designa un manual o una guía. En el buddhismo hace referencia a un texto que contiene enseñanzas esotéricas, a menudo atribuidas al Buddha. Estos textos ofrecen técnicas para conseguir siddhis, tanto los mundanos como el supramundano.

tathāgata (sánscrito): literalmente, “el que ha venido de este modo” o “el que ha ido de este modo”, un epíteto de un buddha.

tathāgatagarbha (sánscrito): literalmente, “embrión” o “esencia” del tathāgata, es la naturaleza búddhica que, según algunas escuelas del buddhismo Mahāyāna, existe en todos los seres vivos.

Theravāda (pāli): literalmente, “escuela de los Ancianos”, una rama de la escuela Śthāviravāda de la India que se estableció en Sri Lanka en el siglo III a.n.e. En el siglo XI n.e. el Theravāda se convirtió en la forma dominante de buddhismo en Sri Lanka y el sudeste asiático. En tanto que la última escuela existente de las muchas escuelas indias que no pertenecían al Mahāyāna, “Theravāda” a menudo se considera erróneamente como un sinónimo de “Hīnayāna”.

tierra pura: también conocida como campo búddhico, el entorno que crea un buddha como marco ideal para la práctica del Dharma. Concebido como una forma de paraíso en el Mahāyāna, el renacimiento en una tierra pura, en especial la tierra pura de Amitābha, era el centro de varias prácticas, principalmente en Asia Oriental.

Tres Joyas (sánscrito: *triratna*): el Buddha, el Dharma y el Saṅgha, a los que el budhista acude en busca de refugio del sufrimiento del saṃsāra.

Tripiṭaka (sánscrito): literalmente, “tres cestos”, uno de los sistemas tradicionales de organizar los discursos budhistas en tres categorías: sūtra, vinaya y abhidharma.

vacuidad (sánscrito: *śūnyatā*): la ausencia de naturaleza sustancial o existencia intrínseca de todos los fenómenos del universo. En la filosofía Madhyamaka de Nāgārjuna, la vacuidad es la naturaleza última de la realidad, y la comprensión de la vacuidad es fundamental para el logro del despertar.

Vajrayāna (sánscrito): literalmente, “Vehículo Adamantino” o “Vehículo Fulmíneo”, un termino para designar el buddhismo esotérico o tántrico, considerado tradicionalmente como una forma del Mahāyāna capaz de conducir a la buddheidad más deprisa que el camino convencional del bodhisattva.

vinaya (sánscrito): literalmente, “disciplina”, el código de conducta monástica.

Yogācāra (sánscrito): literalmente, “practicantes de yoga”, una escuela filosófica que se originó en la India y que se asocia con el monje del s. IV n.e. Asaṅga. Entre sus distintas doctrinas, la más conocida es la de la “mente sólo”, que describe el mundo como una proyección de la consciencia.

Zen (japonés): *ver* **Chan**.

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS CONSULTADAS

- Abhayadatta, Buddha's Lions: *The Lives of the Eighty-Four Siddhas*, trad. de James B. Robinson, Dharma Publishing, Berkeley, 1979.
- Bielefeldt, Carl, *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*, University of California Press, Berkeley, 1988.
- Bodiford, William M., *Sōtō Zen in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993.
- Brereton, Bonnie, *Thai Tellings of Phra Malai: Texts and Rituals Concerning a Popular Buddhist Saint*, Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University, Tempe, 1995.
- Buddhaghosa, *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, 2ª ed., trad. de Bhikkhu Ñyaṇamoli [sic], A. Semage, Colombo, 1964.
- Burlingame, Eugene Watson, *Buddhist Legends*, Harvard University Press, Cambridge, 1921.
- Buswell, Jr, Robert E. (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1990.
- Buswell, Jr, Robert E., y Robert Gimello (eds.), *Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1992.
- Buswell, Jr, Robert E., *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Chang, Garma C. C. (ed.), *A Treasury of Mahāyāna Sūtras: Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1983.
- Collins, Steven, *Nirvāṇa and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Cowell, E. B., *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, Pali Text Society, Londres, 1957.

- Cox, Collett, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories of Existence*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, 1995.
- Dalai Lama y Jeffrey Hopkins, *Kalachakra Tantra: Rite of Initiation*, 2^a ed. revisada, Wisdom Publications, Londres, 1989.
- Dharmasena Thera, *Jewels of the Doctrine: Stories of the Saddharma Ratnāvaliya*, trad. de Ranjini Obeyesekere, State University of New York Press, Albany, 1991.
- Dutt, Sukumar, *Buddhist Monks and Monasteries: Their History and Their Contribution to Indian Culture*, George Allen & Unwin, Londres, 1962.
- Emmerick, R. E., *The Sūtra of Golden Light: Being a Translation of the Suvarṇabhāṣottamasūtra*, Luzac & Company Ltd, Londres, 1970.
- Faure, Bernard, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Faure, Bernard, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- Gombrich, Richard F., *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Gómez, Luis O., *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvātīvyūha Sūtras*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1996.
- Gómez, Luis O. y Jonathan A. Silk (eds.), *The Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts*, Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and the Center for South and Southeast Asian Studies, Ann Arbor, 1989.
- Gregory, Peter, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Groot, Jan J. M. de, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Literature House Limited, Taipei, 1963.
- Guenther, Herbert V., *The Life and Teachings of Narōpa*, Oxford University Press, Oxford, 1963.
- Hakeda, Yoshito S., *Kūkai: Major Works*, Columbia University Press, Nueva York, 1972.
- Harrison, Paul, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Anotated English Translation of the Tibetan Translation of the Pratyupanna-Buddha-*

- Samñmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, 1990.
- Heine, Steven y Dale S. Wright (ed.), *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.
- Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1990.
- Hopkins, Jeffrey, *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Londres, 1983.
- Horner, Isabel B., *Women under Primitive Buddhism: Lay Women and Alms Women*, E. P. Dutton, Nueva York, 1930.
- Huber, Toni, *The Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Hurvitz, Leon, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra)*, Columbia University Press, Nueva York, 1976.
- Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, *Myriad Worlds: Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālacakra, and Dzog-chen*, Snow Lion Publications, Ithaca, 1995.
- Jayawickrama, N. A. (trad.), *The Story of Gotama Buddha: The Nidāna-kathā of the Jātakaṭṭhakathā*, Pali Text Society, Oxford, 1990.
- Kalupahana, David J., *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, State University of New York Press, Albany, 1986.
- Kieschnick, John, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997.
- Kitagawa, Joseph y Mark D. Cummings, *Buddhism and Asian History*, Macmillan Publishing Company, Nueva York, 1989.
- Kloppenbergh, Ria, *The Paccekabuddha: A Buddhist Ascetic*, E. J. Brill, Leiden, 1974.
- Lamotte, Étienne (trad.), *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, Pali Text Society, Londres, 1976.
- Lamotte, Étienne, *History of Indian Buddhism*, Peeters Press, Lovaina, 1988.
- Lindtner, Christian, *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Akademisk Forlag, Copenhagen, 1982.
- Lobsang Gyatso, *Memoirs of a Tibetan Lama*, ed. y trad. de Gareth Sparham, Snow Lion Publications, Ithaca, 1998.
- Lopez, Jr, Donald S. (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1988.

- Lopez, Jr, Donald S., *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, State University of New York Press, Albany, 1988.
- Lopez, Jr, Donald S. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Lopez, Jr, Donald S. (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- Lopez, Jr, Donald S. (ed.), *Religions of China in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Lopez, Jr, Donald S., *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Lopez, Jr., Donald S. (ed.), *Religions of Tibet in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- Matsunaga, Daigan y Alicia Matsunaga, *The Buddhist Concept of Hell*, Philosophical Library, Nueva York, 1972.
- Mayer, Robert, *A Scripture of the Ancient Tantra Collections: The Phur-pa bcu-gnyis*, Kiscadale Publications, Oxford, 1996.
- McRae, John R., *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986.
- Mizuno, Kōgen, *Buddhist Sūtras: Origin, Development, Transmission*, Kōsei Publishing Company, Tokyo, 1982.
- Narada Maha Thera, *The Buddha and His Teachings*, Lever Brothers Cultural Conservation Trust, Colombo, Sri Lanka, 1987.
- Nattier, Jan, *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1991.
- Ngyuen, Cuong Tu, *Zen in Medieval Vietnam*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997.
- Nyanaponika Thera y Hellmuth Hecker, *Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy*, Wisdom Publications, Boston, 1997.
- Patrul Rinpoche, *The Words of My Perfect Teacher*, HarperCollins Publishers, San Francisco, 1994.
- Payne, Richard (ed.), *Re-Visioning 'Kamakura' Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1998.

- Reader, Ian, and George J. Tanabe, Jr, *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1998.
- Robinson, Richard H. y Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, 4^a ed., Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1997.
- Sadakata, Akira, *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*, Kōsei Publishing, Tokyo, 1997.
- Salomon, Richard, *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*, University of Washington Press, Seattle, 1999.
- Śāntideva, *The Bodhicaryāvatāra*, trad. de Kate Crosby y Andrew Stilton, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography and Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997.
- Schopen, Gregory, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997.
- Snellgrove, D. L., *The Hevajra Tantra: A Critical Study*, Oxford University Press, Londres 1959.
- Snellgrove, David, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Shambhala, Boston, 1987.
- Stevens, John, *The Maraton Monte of Mount Hiei*, Shambhala, Boston, 1988.
- Strong, John S., *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- Strong, John S. (ed.), *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1995.
- Swearer, Donald K., and Sommai Premchit, *The Legend of Queen Cāma: Bodhiramsi's Cāmadevivamsa, A Translation and Commentary*, State University of New York Press, Albany, 1998.
- Tanabe, Jr, George J. (ed.) *Religions of Japan in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Teiser, Stephen F., *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- Teiser, Stephen F., *The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1994.

- Tiyavanich, Kamala, *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1997.
- Tsong-ka-pa, *Tantra in Tibet: The Great Exposition of Secret Mantra*, George Allen & Unwin, Londres, 1977.
- Tucker, Mary Evelyn y Duncan Ryuken Williams, *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
- Voice of the Buddha, The Beauty of Compassion: The Lalitavistara Sūtra*, Dharma Publishing, Berkeley, 1983.
- Wallace, B. Alan (trad. y ed.), *The Life and Teachings of Geshé Rabten*, George Allen & Unwin, Londres, 1980.
- Wangyal, Geshe, *The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan Buddhist Tradition*, Wisdom Publications, Boston, 1995.
- Ward, Tim, *What the Buddha Never Taught*, First Celestial Arts Printing, Berkeley, 1993.
- Warren, Henry Clarke, *Buddhism in Translations*, Harvard University Press, Cambridge, 1953.
- Welch, Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, Harvard University Press, Cambridge, 1967.
- White, David Gordon (ed.), *Tantra in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- Wilson, Liz, *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- Wisdom of the Buddha: The Saṃdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*, trad. de John Powers, Wisdom Publications, Berkeley, 1995.
- Yü, Chün-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, Columbia University Press, Nueva York, 1981.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA DE BUDDHISMO EN ESPAÑOL

- Bhikkhu Bodhi (ed.), *Compendio del Abhidhamma. El Abhidhammattha Saṅgha de Anuruddha*, El Colegio de México, México, 1999.
- Cornu, Philippe, *Diccionario Akal de budismo*, Akal, Madrid, 2004.
- Calazans, José Carlos (trad.), *Las Palabras del Buda. Dhammapada. Edición Pali-Español*, Esquilo, Madrid, 2007.
- Dalai Lama, *Introducción al budismo tibetano*, Paidós, Barcelona, 2004.
- , *El mundo del buddhismo tibetano. Una visión general de su filosofía y su práctica*, Editorial Kairós, Barcelona, 2008.
- Dragonetti, Carmen y Fernando Tola (trad.), *Udāna: la palabra de Buda*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- Dussaussoy, Dominique, *El budismo zen*, Siglo XXI editores, México, 2005.
- Harvey, Peter, *El budismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.
- Hawkins, Bradley K., *Budismo*, Akal, Madrid, 1999.
- Hui Neng, *Sūtra del Estrado (Tan Jing)*, trad. de Laureano Ramírez, Editorial Kairós, Barcelona, 1999.
- Khenchen Sherab Rinpoche, *Sutra del Corazón. Texto tibetano y traducción*, 2ª ed., Editorial Kairós, Barcelona, 2007.
- Laureano Ramírez (trad.), *Sūtra de Vimalakīrti*, Editorial Kairós, Barcelona, 2002.
- Nagarjuna, *Versos sobre los fundamentos del camino medio*, trad. de Abraham Vélez de Cea, Editorial Kairós, Barcelona, 2003.
- Nyanatiloka Mahathera, *La palabra del Buda*, Índigo, Barcelona, 1982.
- Prats, Ramon N. (trad.), *El libro de los muertos tibetano. La liberación por audición durante el estado intermedio*, Ediciones Siruela, Madrid, 1996.
- , “El buddhismo. Religión y pensamiento buddhista en Asia oriental”, en VV.AA., *Pensamiento y religión en Asia oriental*, Editorial UOC, Barcelona, 2005.

- Rahula, Walpola, *Lo que el Buddha enseñó*, Kier, Buenos Aires, 1959.
- Rodríguez Adrados, Francisco (trad.), *Aśoka. Edictos de la ley sagrada*, Ediciones Apóstrofe, Barcelona, 2002.
- Solé-Leris, Amadeo y Abraham Vélez de Cea (trad.), *Majjhima Nikāya. Los Sermones Medios del Buddha*, Editorial Kairós, Barcelona, 1999.
- Solé-Leris, Amadeo, *La meditación budista*, Martínez Roca, Barcelona, 1986.
- Trungpa, Chögyam y Herbert Guenther, *El amanecer del Tantra*. Editorial Kairós, Barcelona, 2003. Vélez de Cea, Abraham, *El Buddha*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998. —, *El buddhismo*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.

Desde hace décadas, existe en Occidente una gran fascinación por el buddhismo. Las estatuillas del Buddha iluminan cada vez más escaparates, la palabra "Zen" es ya un reclamo en eslóganes publicitarios, proliferan los Buddha Bar y, en especial, los libros sobre buddhismo; ¡como el que estás ojeando! Sin embargo, éste es un libro único entre las publicaciones sobre buddhismo que existen en lengua española, puesto que nos ofrece una visión desmitificada y rigurosa de las múltiples tradiciones budhistas existentes en Asia y a lo largo de los siglos. Aquí, no encontramos el buddhismo con el que *sueña* Occidente. Por el contrario, en esta obra el buddhismo habla por sí mismo, con sus propias historias y anécdotas, a partir de sus personajes históricos y legendarios, desde sus escrituras canónicas y sus textos apócrifos, y en sus múltiples lenguas y rostros originarios de la India, Sri Lanka, Tailandia, el Tíbet, China o Japón. Tampoco es éste un manual más de buddhismo que, como si de una guía para el usuario se tratara, exponga uno tras otro los principios "esenciales" del buddhismo.

En *El buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*, Donald S. Lopez adopta una visión de conjunto y transversal del buddhismo, que nos presenta como una realidad viva, con matices y en constante evolución; no como un conjunto de teorías abstractas o un conjunto de prácticas mistificadas. Éste es pues un buen libro para quien desee introducirse y profundizar en el conocimiento del buddhismo.

Donald S. Lopez Jr. es uno de los más eminentes expertos mundiales en buddhismo. Es doctor en Estudios budhistas por la Universidad de Virginia, catedrático de Estudios budhistas y tibetanos en la Universidad de Michigan y director de la prestigiosa colección de ensayos sobre religión de la Universidad de Princeton. Ha sido director del *Journal of the International Association of Buddhist Studies* y ha publicado más de veinte libros sobre buddhismo.

Cubierta: Katrien van Steen

www.editorialkairos.com
www.facebook.com/editorialkairos

Sabiduría perenne

Índice

Portada	2
Créditos	3
Dedicatoria	4
Sumario	5
Prefacio de la edición española	7
Agradecimientos	18
Guía de pronunciación	20
Introducción	22
1. El universo	40
La realidad	46
El fin	56
Lecturas recomendadas	59
2. El Buddha	61
Las Cuatro Verdades	67
Los últimos días del Buddha	79
Los cuerpos del Buddha	85
Hīnayāna y Mahāyāna	90
El bodhisattva	99
Otros buddhas, otros mundos	110
Imágenes del Buddha	119
La naturaleza búddhica	124
Lecturas recomendadas	128
3. El Dharma	131
La palabra del Buddha	132
La interpretación de la palabra	138
¿Cuántos vehículos hay hacia el despertar?	146
El poder de la palabra	150
Lecturas recomendadas	157
4. La vida monástica	159
Las reglas de disciplina	170
La ordenación	175

Los votos del bodhisattva	179
La vida en los monasterios	183
Las monjas	189
Lecturas recomendadas	197
5. Las prácticas de los laicos	199
El Saṅgha y el estado	212
La función del libro	221
El karma	226
La peregrinación	232
Lecturas recomendadas	237
6. El despertar	239
El Tantra	247
La Tierra Pura	264
El Zen	276
La meditación en la vacuidad	283
Lecturas recomendadas	287
Conclusión	290
Glosario	293
Bibliografía de obras consultadas	302
Bibliografía básica de buddhismo en español	308
Contracubierta	310