

JOSEPH CAMPBELL

LAS MASCARAS DE DIOS:

Mitología oriental



se

Este estudio comparativo de las mitologías del mundo —realizado a la luz de los más recientes descubrimientos en arqueología, antropología y psicología— nos confirma una idea mantenida largamente por JOSEPH CAMPBELL: la unidad de la raza humana, no sólo en su historia biológica sino también en la espiritual. Temas tales como el robo del fuego, el diluvio, el mundo de los muertos, el nacimiento de madre virgen y el héroe resucitado aparecen en todas partes del mundo, tanto en cuentos como en contextos religiosos donde se aceptan no sólo como verdades de hecho, sino incluso como revelaciones de las verdades de las que toda cultura es un testigo vivo y de las cuales derivan tanto su autoridad espiritual como su poder temporal. Y aunque muchos de los que adoran a ciegas en los santuarios de su propia tradición, analizan y descalifican racionalmente los sacramentos de otros, una comparación honesta revela que todos ellos provienen de un único fondo de motivos mitológicos, seleccionados, organizados, interpretados y ritualizados de diversas formas según las necesidades locales, pero reverenciados por todos los pueblos de la tierra. Esta importantísima obra, que lleva como título genérico LAS MÁSCARAS DE DIOS, está dividida en cuatro partes. El segundo volumen, que ahora les presentamos, explora el desarrollo de la MITOLOGÍA ORIENTAL en culturas tan diferentes como la mesopotámica, egipcia, india, china y japonesa. Completan la serie un primer volumen dedicado a la MITOLOGÍA PRIMITIVA otro referente a la MITOLOGÍA OCCIDENTAL y un volumen final que estudia la MITOLOGÍA CREATIVA es decir, la importantísima tradición mitológica del mundo moderno.



Joseph Campbell

Mitología oriental

Las máscaras de Dios: 2

ePub r1.0

Titivillus 31.05.2020

Título original: *The Masks of God: Oriental Mythology*
Joseph Campbell, 1962
Traducción: Belén Urrutia

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



ÍNDICE

PREÁMBULO: *A la terminación de Las máscaras de Dios* 13

PRIMERA PARTE

LA SEPARACIÓN DE ORIENTE Y OCCIDENTE

CAPÍTULO 1. *Las signaturas de los cuatro grandes dominios* 17

- I. El diálogo en mito de Oriente y Occidente 17
- II. El mito común de uno que se convirtió en dos 24
- III. Las dos concepciones del ego 28
- IV. Las dos vías de la India y del Extremo Oriente 38
- V. Las dos lealtades de Europa y del Levante 46
- VI. La edad de la comparación 49

CAPÍTULO 2. *Las ciudades de Dios* 51

- I. La edad del asombro 51
- II. Mitogénesis 53
- III. Fase cultural y estilo cultural 63
- IV. El Estado hierático 66
- V. Identificación mítica 77
- VI. Inflación mítica 93
- VII. El Dios inmanente y trascendente 104
- VIII. El clero del arte 113
- IX. Subordinación mítica 117

CAPÍTULO 3. *Las ciudades de los hombres* 127

- I. Disociación mítica 127
- II. Virtud mítica 138
- III. Tiempo mítico 140
- IV. El diluvio mítico 147
- V. Culpa mítica 157
- VI. El conocimiento de la aflicción 164

SEGUNDA PARTE

LAS MITOLOGÍAS DE LA INDIA

CAPÍTULO 4. *La India antigua* 175

- I. El contrario invisible 175

II. La civilización del Indo: c. 2500-1500 a.C.	184
III. La edad védica: c. 1500-500 a.C.	202
IV. Poder mítico	219
V. La filosofía del bosque	228
VI. La divinidad trascendente e inmanente	236
VII. El gran retorno	242
VIII. La vía del humo	249
IX. La vía de la llama	267
 CAPÍTULO 5. <i>La India budista</i>	 275
I. El héroe occidental y el héroe oriental	275
II. Las nuevas ciudades-estado: c. 800-500 a.C.	280
III. La leyenda del Salvador del Mundo	287
IV. Perpetuación mítica	290
V. La vía intermedia	293
VI. El nirvana	311
VII. La edad de los grandes clásicos: c. 500 a.C.-c. 500 d.C.	323
VIII. Tres reyes budistas	325
IX. La vía de la visión	340
X. El mundo recobrado —como sueño	351
 CAPÍTULO 6. <i>La edad de oro india</i>	 359
I. La herencia de Roma	359
II. El pasado mítico	366
III. La edad de las grandes creencias: c. 500-1500 d.C.	377
IV. La vía del placer	383
V. El asalto del Islam	404
 TERCERA PARTE LAS MITOLOGÍAS DEL EXTREMO ORIENTE 	
 CAPÍTULO 7. <i>La mitología china</i>	 411
I. La antigüedad de la civilización china	411
II. El pasado mítico	419
III. La edad feudal china: c. 1500-500 a.C.	438
IV. La edad de los grandes clásicos: c. 500 a.C.-500 d.C.	453
V. La edad de las grandes creencias: c. 500-1500 d.C.	484
 CAPÍTULO 8. <i>La mitología japonesa</i>	 507
I. Orígenes prehistóricos	507
II. El pasado mítico	512

III. La vía de los espíritus	520
IV. Las vías de Buda	525
V. La vía de los héroes	545
VI. La vía del té	548
CAPÍTULO 9. <i>El Tíbet: Buda y la nueva felicidad</i>	555
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	11
ÍNDICE ANALÍTICO	569
AUTOR	[>>]
NOTAS	[>>]

PREÁMBULO

A LA TERMINACIÓN DE *LAS MÁSCARAS DE DIOS*

Cuando dirijo la vista atrás, hacia los doce satisfactorios años que he dedicado a este empeño tan gratificante, encuentro que su resultado principal para mí ha sido la confirmación de una idea que mantuve larga y confiadamente: la unidad de la raza humana, no sólo en su historia biológica, sino también en la espiritual, que por doquier se ha desarrollado a la manera de una única sinfonía de temas anunciados, desarrollados, ampliados y retomados, deformados y reafirmados que hoy día, en un gran *fortissimo* con todas las secciones tocando a la vez, avanza irresistiblemente hacia una especie de poderoso clímax, del cual ha de surgir el próximo gran movimiento. Y no veo razón alguna para suponer que los mismos motivos acabados de escuchar no han de oírse otra vez en el futuro, en unas nuevas relaciones, por supuesto, pero siempre los mismos motivos. Todos ellos se presentan aquí, en estos volúmenes, con muchas indicaciones, además, de las maneras en que pueden ser utilizados por personas razonables para fines razonables, o por insensatos para la necedad y el desastre. Pues como dice James Joyce en *Finnegans Wake*: «Tan improbables como son todos estos hechos, resultan tan probables como aquellos que puedan haber sucedido o como cualesquiera otros que nunca nadie pensó que pudieran ocurrir.»

PRIMERA PARTE
LA SEPARACIÓN DE ORIENTE Y OCCIDENTE

CAPÍTULO 1

LAS SIGNATURAS DE LOS CUATRO GRANDES
DOMINIOS

I. El diálogo en mito de Oriente y Occidente

El mito del eterno retorno, que sigue siendo básico en la vida oriental, presenta un orden de formas fijas que aparecen y reaparecen en todas las épocas. El periplo diario del sol, la luna creciente y menguante, el ciclo anual y el ritmo orgánico de nacimiento, muerte y nuevo nacimiento representan un milagro de surgir continuo que es fundamental para la naturaleza del universo. Todos conocemos el mito arcaico de las cuatro edades de oro, plata, bronce y hierro, según el cual el mundo sufre un continuo declive hasta desintegrarse en el caos para surgir de nuevo, fresco como una flor, y recomenzar espontáneamente su inevitable curso. Nunca hubo un tiempo en el que el tiempo no existiera. Tampoco habrá un tiempo en que cese este juego caleidoscópico de la eternidad en el tiempo.

Ni el universo ni el hombre, por tanto, ganan nada con la originalidad y el esfuerzo individual. Los que se identifiquen con el cuerpo mortal y sus inclinaciones descubrirán necesariamente que todo es doloroso, pues —para ellos— todo debe acabar. Pero para los que han encontrado el punto fijo de la eternidad, alrededor del cual todo gira —incluidos ellos mismos—, las cosas son aceptables tal como son; de hecho, incluso es posible experimentarlas como gloriosas y maravillosas. En consecuencia, el primer deber del individuo simplemente es desempeñar su papel prefijado —como hacen el sol y la luna, las especies animales y vegetales, las aguas, las rocas y las estrellas— sin resistencia, sin errores; y después, si es posible, organizar su mente de tal forma que identifique su conciencia con el principio que habita en todas las cosas.

El hechizo de esta tradición contemplativa, orientada metafísicamente, donde la luz y la oscuridad danzan en un juego de sombras cósmicas creadoras de mundos, trae hasta los tiempos modernos una imagen de edad incalculable. En su forma primitiva es ampliamente conocida en las aldeas de la selva de la zona ecuatorial, que se extiende desde África hacia el este, a través de la India, el sureste de Asia y Oceanía hasta Brasil, donde el mito básico nos refiere una edad nebulosa original, en la que no había nacimiento ni muerte, que terminó cuando se cometió un asesinato. El cuerpo de la víctima fue cortado en trozos y enterrado. De las partes enterradas no sólo surgieron las plantas que sirven de alimento a la comunidad, sino que aparecieron los órganos de reproducción en todos los que tomaron su fruta; de esta forma, la muerte, que había llegado al mundo con un asesinato, se contrarrestaba con su opuesto, la generación, y la vida —ese algo que se autoconsume y alimenta de vida— inició su curso interminable.

En las verdes y oscuras junglas del mundo abundan no sólo sangrientas escenas de caza de animales, sino también terribles ritos de comunión caníbal que representan dramáticamente —con la fuerza de una convulsión iniciadora— la escena del primer asesinato, acto sexual y banquete, cuando la vida y la muerte, que habían sido una, se separaron, y los sexos, que habían sido uno, se hicieron dos. Las criaturas empiezan a

existir, viven de la muerte de otras, mueren y se convierten en el alimento de otras, perpetuando así a través de las transformaciones del tiempo el arquetipo inmemorial del principio mitológico; y el individuo no es más importante que una hoja caída. Psicológicamente, el efecto de ese rito es desviar la atención de la mente de lo individual (perecedero) y centrarla en el grupo eterno. Mágicamente, es reforzar en todas las vidas la vida eterna, que parece ser múltiple, pero en realidad es una, para estimular el crecimiento de las batatas, los cocos, los cerdos, la luna y el árbol del pan, así como de la comunidad humana.

En *La rama dorada*, Sir James G. Frazer ha mostrado que en las primeras ciudades-estado nucleares del Oriente Próximo, de donde proceden todas las civilizaciones superiores del mundo, se sacrificaba a reyes-dioses como en este rito de la jungla^[1], y la excavación de Sir Leonard Woolley de las tumbas reales de Ur, en las que cortes enteras habían sido enterradas vivas ceremonialmente, revelaron que en Sumer tales prácticas continuaron aproximadamente hasta una fecha tan tardía como el 2350 a.C.^[2]. Además, sabemos que en la India, en el siglo XVI d.C., los reyes mismos se descuartizaban en un ritual público^[3] y que por los canales labrados en los templos de la terrible diosa negra Kali, a la que se designa, entre muchas otras maneras, como «a la que es difícil aproximarse» (*durgā*), cuyo estómago es un vacío que nunca se llena y de cuyo vientre nacen eternamente todas las cosas, durante milenios no ha dejado de correr un río de sangre de las víctimas decapitadas para devolverla, todavía viva, a su fuente divina.

Actualmente se siguen sacrificando seiscientas o setecientas cabras durante tres días en el Kalighat, el principal templo de la diosa en Calcuta, durante su fiesta de otoño, el Durga Puja. Las cabezas se apilan ante la imagen y los cuerpos son consumidos por los devotos en comunión contemplativa. Asimismo, innumerables carabaos, ovejas, cerdos y aves son inmolados en su honor y, antes de la prohibición de los sacrificios humanos en 1835, recibía de cada región del país incluso más ricas ofrendas. En el impresionante templo de Tanjore dedicado a Shiva, un niño era decapitado ante el altar de la diosa cada viernes a la hora sagrada del crepúsculo. En el año 1830, un insignificante monarca de Bastar, para obtener sus dones, le ofreció veinticuatro hombres en su altar de Danteshvari y, en el siglo XVI, un rey de Cooch Behar inmoló a ciento cincuenta en ese lugar^[4].

En las montañas de Jaintia en Assam, cierta dinastía real ofrecía cada año una víctima humana en el Durja Puja. Tras lavar y purificar a la víctima, se la vestía con nuevas ropas, se la untaba de sándalo rojo y bermellón y se la adornaba con guirnaldas. Entonces se la colocaba en una plataforma elevada ante la imagen, donde pasaba algún tiempo en meditación repitiendo sonidos sagrados y, cuando estaba preparada, hacía una señal con el dedo. El ejecutor, tras elevar la espada y también pronunciando sílabas sagradas, le cortaba la cabeza, que inmediatamente era presentada a la diosa en una bandeja de oro. Los pulmones eran cocinados y comidos por yoguis, y la familia real participaba con una pequeña cantidad de arroz empapado

en sangre de la víctima. Para este sacrificio normalmente se ofrecían voluntarios, pero cuando faltaban víctimas, se las raptaba en otro estado. En 1832 desaparecieron cuatro hombres de la colonia británica, uno de los cuales pudo escapar y contó la historia; al año siguiente el reino fue anexionado, sin esa costumbre^[5].

«Mediante un sacrificio humano con los ritos adecuados, la diosa queda gratificada durante mil años —leemos en el Kalika Purana, un texto hindú del siglo X d.C. aproximadamente— y mediante el sacrificio de tres hombres, cien mil. Shiva, en su aspecto terrible de esposo de la diosa, queda aplacado durante tres mil años con una ofrenda de carne humana. Pues la sangre, consagrada inmediatamente, se convierte en ambrosía, y como la cabeza y el cuerpo son sumamente gratificantes, deben ser presentados en el culto a la diosa. Los prudentes harán bien en añadir carne, sin pelo, a sus ofrendas de alimentos.»^[6]

En el jardín de la inocencia, donde es posible practicar tales ritos con perfecta ecuanimidad, tanto la víctima como el sacerdote del sacrificio pueden identificar su conciencia y, con ella, su realidad, con el principio presente en todas las cosas. Pueden decir y sentir verdaderamente que, en palabras del Bhagavad Gita, «como se abandonan las ropas gastadas y se ponen otras que son nuevas, así abandona los cuerpos gastados el que los habita y se pone otros que son nuevos»^[7].

No obstante, para Occidente desapareció hace mucho tiempo la posibilidad de tal retorno impersonal a la condición del espíritu anterior al nacimiento de la individualidad, y es posible que la primera fase importante de la separación tuviera lugar precisamente en esa parte del Oriente Próximo nuclear donde los antiguos reyes-dioses y sus séquitos habían sido sepultados ritualmente durante siglos, es decir, en Sumer, donde una nueva percepción de la separación de las esferas divina y humana empezó a ser representada en los mitos y los rituales alrededor del 2350 a.C. El rey ya no era dios, sino un sirviente del dios, su Colono, supervisor de los esclavos de raza humana creados para servir a los dioses con su continuo trabajo. El gran problema mitológico pasó de la relación a la identidad. El hombre había sido creado no para *ser* dios, sino para conocerle, honrarle y servirle; por eso, incluso el rey, que, según la concepción mitológica anterior, había sido la principal encarnación de la divinidad en la tierra, ya no era más que un sacerdote que ofrecía sacrificios en honor a Uno superior, no un dios que vuelve a sí mismo en el sacrificio.

Durante los siglos siguientes, este nuevo sentido de separación provocó un anhelo del retorno, no a la identidad, porque ésta ya no era concebible (creador y criatura no eran lo mismo), sino a la presencia y la visión del dios perdido. A su tiempo, la nueva mitología trajo consigo un alejamiento de la anterior concepción estática de ciclos que retornan. Surgió una mitología progresiva, orientada temporalmente, de una creación definitiva al principio del tiempo, una caída posterior y una obra de redención que todavía continúa. El mundo ya no se entendía como una mera manifestación en el tiempo de los paradigmas de la eternidad, sino como el terreno de un conflicto cósmico sin precedentes entre dos poderes, uno claro y otro oscuro.

Al parecer, el primer profeta de esta mitología de redención cósmica fue el persa Zaratustra, del que no sabemos con certeza cuándo vivió. Se le ha situado entre el 1200 y 550 a.C. aproximadamente^[8], por lo que, como Homero (para quien se ha dado el mismo margen de años), quizá deba ser considerado más un símbolo de una tradición que únicamente un hombre concreto. El sistema asociado con su nombre se basa en la idea de un conflicto entre el Señor Sabio, Ahura Mazda, «primer padre del Orden Justo, que marcó su ruta al sol y a las estrellas»^[9], y un principio maligno independiente, Angra Mainyu, El que Engaña, el principio de la mentira, que se introdujo en cada partícula de una creación perfecta. Por tanto, el mundo es un compuesto donde el bien y el mal, la luz y la oscuridad, la sabiduría y la violencia, luchan por la victoria. El privilegio y el deber de cada hombre —que, como parte de la creación, también es una mezcla del bien y el mal— es elegir voluntariamente participar en la batalla del lado de la luz. Se supone que con el nacimiento de Zaratustra, doce mil años después de la creación del mundo, el conflicto dio un giro decisivo en favor del bien y que, cuando vuelva, después de otros doce milenios, en la persona del mesías Saoshyant, tendrá lugar la batalla cósmica definitiva, en la que el principio de la oscuridad y la mentira será vencido. A partir de entonces, todo será luz, no habrá historia, y el Reino de Dios (Ahura Mazda) se habrá establecido en su forma primigenia para siempre.

Es evidente que aquí se presenta una poderosa fórmula mítica para la reorientación del espíritu humano, colocándole en el camino del tiempo, proponiendo al hombre una responsabilidad autónoma por la renovación del universo en nombre de Dios y fomentando así una nueva filosofía, potencialmente política (y no contemplativa en último término), de la guerra santa. «Que seamos nosotros —dice una oración persa— los que traigamos esta renovación y hagamos progresar a este mundo hasta que se haya alcanzado la perfección.»^[10]

La primera manifestación histórica de la fuerza de esta nueva concepción mítica fue el imperio aqueménida de Ciro el Grande (m. 529 a.C.) y Darío I (reinó del 521 al 486 a.C. aproximadamente), que en varias décadas extendieron sus dominios desde la India hasta Grecia y bajo cuya protección los hebreos desterrados reconstruyeron su altar (Esdras 1,1-11) y su herencia tradicional. La segunda manifestación histórica fue la aplicación de ese mensaje universal de los hebreos a sí mismos; la siguiente, la misión universal del cristianismo; y la tercera, la del Islam.

«Ensancha el espacio de tu tienda, extiende las lonas de tus moradas, no te cohíbas, alarga tus cuerdas y refuerza tus estacas, porque te extenderás a derecha e izquierda, y tu descendencia poseerá las naciones y poblará las ciudades desiertas» (Isaías 54,2-3; c. 546-536 a.C.).

«Será predicado el Evangelio del reino en todo el mundo, como testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin» (San Mateo 24,14; c. 90 d.C.).

«Y matadlos donde quiera que los encontréis, y expulsadlos de donde os hayan expulsado, pues el desorden y la opresión son peores que la matanza... Y

combatidlos hasta que no haya más desorden ni opresión y prevalezcan la justicia y la fe en Alá, pero si desisten, que no haya Hostilidad excepto contra quienes practiquen la opresión» (Corán 2,191, 193; c. 632 d.C.).

Por tanto, al mundo moderno han llegado dos mitologías totalmente opuestas del destino y de la virtud del hombre, que contribuyen conflictivamente al proceso de creación de toda nueva sociedad. Pues los hombres sabios al oeste de Irán han probado la fruta del bien y del mal del árbol que crece en el jardín donde Dios pasea al fresco del día, mientras que los que están al otro lado de esa linde cultural, en la India y el Extremo Oriente, sólo han saboreado la fruta de la vida eterna. No obstante, se nos dice^[11] que los dos miembros se unen en el centro del jardín, donde forman un solo árbol cuyas ramas se bifurcan cuando alcanza cierta altura. De la misma forma, las dos mitologías tienen sus raíces en el Oriente Próximo. Si el hombre probara ambos frutos, se convertiría en Dios mismo (Génesis 3,22), la gran posibilidad que nos ofrece hoy el encuentro de Oriente y Occidente.

II. El mito común de uno que se convirtió en dos

Hasta qué punto se separaron las mitologías —y, con ellas, las psicologías— de Oriente y Occidente durante el período entre el alba y la civilización en el Oriente Próximo y nuestra época de redescubrimiento mutuo se manifiesta en sus versiones opuestas de la imagen mitológica común del primer ser, que originalmente era uno y se convirtió en dos.

«En el principio», leemos en un relato de hacia el año 700 a.C., conservado en la Brihadaranyaka Upanishad,

este universo no era sino el Yo en la forma de un hombre. Miró a su alrededor y no vio nada excepto a sí mismo. Por tanto, su primer grito fue «¡Soy yo!», y así surgió el concepto «yo». (Esta es la razón por la que, incluso hoy, cuando nos llaman, primero contestamos: «¡Soy yo!» y después damos el otro nombre que tenemos...

Entonces tuvo miedo. (Esa es la razón por la que el que esté solo tiene miedo.) Se dijo: «Como no hay nada aquí excepto yo mismo, ¿de qué tengo que temer?» Y el miedo desapareció. (Pues ¿de qué podría tener miedo? El miedo sólo se refiere a un segundo.)

Sin embargo, seguía sin sentir placer (por eso, no sentimos placer cuando estamos solos) y deseaba a un segundo. Era tan grande como un hombre y una mujer abrazados. Este Yo se dividió a sí mismo en dos partes y así fueron un hombre y una mujer. (Por tanto, como afirma el sabio Yajnavalkya, este cuerpo, por sí mismo, es como la mitad de un guisante partido. Esa es la razón por la que, en verdad, esté espacio lo llena una mujer.)

El hombre abrazó a la mujer y así surgió la humanidad. Sin embargo, ella reflexionó: «¿Cómo puede él unirse conmigo, que he surgido de él? ¡Me ocultaré!» Se convirtió en una vaca, él en un toro y se unió con ella, y así surgió el ganado. Ella se convirtió en una yegua, él en un semental; ella en una burra, él en un burro y se unió con ella, y así surgieron los animales de pezuña dura. Ella se convirtió en una cabra, él en un macho cabrío; ella en una oveja, él en un carnero y se unió con ella, y así surgieron las cabras y ovejas. De esta forma, él produjo todos los pares de cosas hasta las hormigas. Entonces pensó: «De hecho, yo soy creación, porque he creado todo esto». Así surgió el concepto «creación» [sánscrito *ṣṛṣṭiḥ* «lo que se emana»].

En efecto, el que comprenda esto se convierte, él mismo, en creador en esta creación^[12].

Sin duda, el ejemplo occidental más conocido de esta imagen del primer ser dividido en dos, que parece ser dos, pero que realmente es uno, se encuentra en el Libro del Génesis, segundo capítulo, donde cobra un significado diferente. La pareja aquí es separada por un ser superior que hizo que el hombre cayera en un profundo sueño y, mientras dormía, tomó una de sus costillas^[13]. En la versión india es el propio dios quien se divide y se convierte no sólo en el hombre, sino en toda la creación; por eso, cada cosa es una manifestación de esa única sustancia divina que habita en todo: no hay otro; mientras que, en la Biblia, Dios y el hombre son distintos desde el principio. Dios modeló al hombre a su propia imagen y le inspiró en el rostro aliento de vida; sin embargo, su ser, su yo, no es el de Dios, no es uno con el universo. La creación del mundo, de los animales y de Adán (que se convirtió en Adán y Eva) no se realizó dentro de la esfera de la divinidad, sino fuera de ella. Por tanto, hay una separación *intrínseca*, y no meramente formal. El objetivo del conocimiento no puede ser *ver* a Dios aquí y ahora en todas las cosas, porque Dios no está en las cosas. Dios es trascendente. Dios sólo puede ser contemplado por los muertos. El objeto del conocimiento debe ser, más bien, la *relación* de Dios con su

creación o, más concretamente, con el hombre, para, mediante ese conocimiento y por la gracia de Dios, volver a unir la propia voluntad con la del Creador.

Además, según la versión bíblica de este mito, el hombre no cayó hasta después de la creación, mientras que en el caso indio la creación misma fue una caída, la fragmentación de un dios. Y el dios no es condenado. Por el contrario, su creación, su «emanación» (sṛṣṭiḥ), es descrita como un acto del deseo-de-ser-más voluntario y dinámico que precedió a la creación y, por tanto, tiene un sentido simbólico y metafísico, no literal o histórico. La caída de Adán y Eva se produjo dentro del marco ya creado del tiempo y el espacio, un accidente que no debería haber ocurrido. Por otra parte, el mito del Yo en forma de hombre, que miró a su alrededor y no vio nada más que a sí mismo, dijo «yo», sintió temor y deseó ser dos, apunta a un factor intrínseco, no culpable, en la multiplicidad del ser, cuya corrección o anulación no mejoraría la creación, sino que la disolvería. El punto de vista indio es metafísico, poético; el bíblico, ético e histórico.

La caída de Adán y su expulsión del Paraíso no fue, por tanto, un rompimiento de la sustancia divina en sentido metafísico, sino un acontecimiento en la historia, o prehistoria, del hombre. En el resto del libro, este acontecimiento localizado en el mundo creado va seguido de la crónica —también concebida históricamente— de la unión y las rupturas de esa unión del hombre con Dios. Pues, como se nos dice después, el propio Dios, en cierto momento del tiempo, instituyó voluntariamente una nueva ley en forma de alianza con un pueblo determinado, que se convirtió en una raza sagrada única en el mundo. La reconciliación de Dios con el hombre, de cuya creación se arrepintió (Génesis 6,6), sólo sería posible —en su momento— por medio de la virtud de esa comunidad, pues en su momento se instauraría el reino de Dios sobre la tierra, cuando las monarquías paganas se derrumbaran e Israel fuera salvado, «aquel día arrojará el hombre, entre topos y murciélagos, sus ídolos de plata y sus ídolos de oro, que se hizo para adorarlos»^[14].

Aprended, pueblos, que seréis quebrantados; aprestad el oído todos vosotros, los de lejanas tierras. Armaos, que vais a ser quebrantados; apercibíos, que seréis quebrantados. Trazad planes, que serán deshechos; haced proyectos, que no se lograrán, porque está Dios con nosotros^[15].

En la concepción india, por el contrario, lo que es divino aquí también es divino allí; nadie tiene que aguardar —ni siquiera desear— el «día del Señor». Lo que se ha perdido es el propio yo (*ātman*) de cada uno, aquí y ahora, y sólo hay que buscarlo. O, en otras palabras, «sólo cuando los hombres puedan enrollar el espacio como un trozo de cuero, acabará el sufrimiento de no conocer a Dios»^[16].

En el mundo dominado por la Biblia surge la cuestión (como antes, histórica) de la identidad del pueblo escogido, que ha sido reclamada por tres comunidades: la judía, la cristiana y la musulmana, cada una de las cuales se considera autorizada por una revelación concreta. Es decir, se supone que Dios, aunque concebido fuera de la historia y carente de sustancia (es trascendente, no inmanente), ha tomado sobre sí milagrosamente la empresa de redimir al hombre caído mediante un sacramento, libro

revelado o alianza con vistas a una experiencia general de plenitud futura. El mundo es corrupto y el hombre pecador; no obstante, el individuo, participando al lado de Dios en el destino de la única comunidad escogida, participa en la gloria venidera del reino de los justos, «porque va a mostrarse la gloria de Yahvé, y a una la verá toda carne, porque ha hablado la boca de Yahvé»^[17].

Por otra parte, aunque en la experiencia y la concepción de la India el misterio y el poder sagrados se consideran trascendentes («distintos de lo conocido; más aún, por encima de lo desconocido»)^[18], al mismo tiempo son inmanentes («como una navaja en un navajero, como el fuego en la yesca»)^[19]. No es que lo divino esté *en todas partes*: lo divino es *todo*. Por tanto, para volver a ello no hace falta ninguna referencia exterior, sacramento o comunidad autorizada. El individuo sólo debe modificar su propia orientación psicológica y reconocer (re-conocer) lo que hay en su interior. Sin este reconocimiento, estamos separados de nuestra propia realidad por una torpeza mental que en sánscrito se denomina *māyā* «engaño» (de la raíz verbal *mā*, «medir, dosificar, formar, construir», que denota, en primer lugar, el poder de un dios o demonio para crear espejismos, cambiar de forma y aparecer bajo máscaras engañosas; en segundo lugar, «magia», la producción de ilusiones y, en la guerra, formas de ardid y camuflaje; y, por último, en el discurso filosófico, la ilusión impuesta sobre la realidad como resultado de la ignorancia). En vez del exilio bíblico de un jardín concebido geográfica e históricamente, en el que Dios pasea al fresco del día^[20], en la India tenemos, ya en el año 700 a.C., aproximadamente (unos trescientos años antes de la compilación del Pentateuco), una lectura *psicológica* del gran tema.

El mito común del andrógino primigenio se aplica en las dos tradiciones para el mismo fin: exponer la distancia del hombre, en su vida secular normal, del principio y el fin divinos. Pero los argumentos difieren radicalmente y, en consecuencia, fundamentan dos civilizaciones radicalmente distintas. Si el hombre ha sido apartado de lo divino por un acontecimiento histórico, otro acontecimiento histórico le devolverá a su lugar, mientras que si ha sido bloqueado por una especie de desplazamiento psíquico, la psicología será el vehículo de su retorno. Por eso, en la India, el interés último no se centra en la comunidad (aunque, como veremos, la idea de una comunidad sagrada desempeña un papel importantísimo como fuerza disciplinaria), sino en el yoga.

III. Las dos concepciones del ego

El término indio *yoga* se deriva de la raíz verbal del sánscrito *yuj*, «vincular, enlazar o unir», relacionada etimológicamente con «yugo», y su sentido es análogo al de la palabra «religión» (del latín *re-ligio*), «reunir o juntar». El hombre, la criatura, se reúne con Dios por la religión. No obstante, la religión, *religio*, se refiere a un vínculo condicionado históricamente por medio de una alianza, sacramento o Corán, mientras que el yoga es el vínculo psicológico de la mente con el principio superior «en virtud del cual la mente conoce»^[21]. Más aún, lo que el yoga une es, en último término, el yo a sí mismo, la conciencia a la conciencia; pues lo que, a causa del maya, parecía ser dos en realidad no lo es; mientras que, en la religión, los que se unen son Dios y el hombre, que no son el mismo.

Es cierto, desde luego, que en las religiones populares de Oriente los dioses son adorados como si fueran exteriores a los devotos y que se observan todos los ritos y normas de una religión pactada. No obstante, la concepción última que los sabios han celebrado es que el dios venerado aparentemente exterior en realidad es reflejo del mismo misterio que uno mismo. En tanto permanezca una ilusión de ego, permanecerá la ilusión correspondiente de una deidad separada; y al contrario, mientras se abrigue la idea de una deidad separada, también habrá una ilusión de ego que mantenga con ella un vínculo de amor, temor, adoración, exilio o penitencia. Precisamente esa ilusión de dualidad es el efecto del *maya*. «Tú eres eso» (*tat tvam asi*)^[22] es el primer paso hacia la sabiduría.

En el principio, como hemos visto, sólo había el Yo; pero dijo «yo» (sánscrito, *aham*) e inmediatamente sintió temor y después deseo.

Hay que señalar que en esta concepción del instante de la creación (presentada desde la esfera de la psique del ser creador) se pueden identificar las dos motivaciones básicas que las principales escuelas psicológicas modernas atribuyen a la psique humana: agresión y deseo. En uno de sus primeros trabajos, *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*, 1916^[23], Carl G. Jung describió dos tipos psicológicos: el introvertido, acosado por el temor, y el extrovertido, impulsado por el deseo. Sigmund Freud también trató en *Más allá del principio del placer*, 1920^[24], «los instintos de muerte» y «los instintos de vida»: de una parte, el deseo de violencia y el temor a ésta (*tánatos, destrudo*) y, de la otra, la necesidad y el deseo de amar y ser amado (*eros, libido*). Ambos surgen espontáneamente de la oscura y profunda fuente de las energías de la psique, el *id*, y, por tanto, están gobernados por el egocéntrico «principio del placer»: yo quiero: yo temo. De forma semejante, en el mito indio, tan pronto como el ser dijo «yo» (*aham*), conoció el temor y, después, el deseo.

Creo que éste es un punto de importancia fundamental en nuestra lectura de la diferencia básica entre los enfoques oriental y occidental del cultivo del alma: en el mito indio, el principio del ego, «yo» (*aham*), está completamente identificado con el

principio del placer, mientras que, según Freud y Jung, su función es conocer la realidad exterior y relacionarse con ella (el «principio de realidad» de Freud): no la realidad de la esfera metafísica, sino la física y empírica del tiempo y el espacio. En otras palabras, la madurez espiritual, como se entiende en el Occidente moderno, requiere una diferenciación del *ego* respecto del *id*, mientras que en Oriente, en todas las doctrinas que han surgido en la India, al menos, el ego (*aham-kāra*: «hacer el sonido “yo”») debe ser disuelto porque es el principio de una ilusión libidinosa.

Veamos la maravillosa historia de Buda cuando logra el objetivo de los objetivos bajo el «árbol de la iluminación», el árbol-Bo o Bodhi (*bodhi*, «iluminación»).

Solo, acompañado únicamente de su propia decisión y con la mente fija en su propósito, el Bendito se levantó como un león al caer la noche, cuando las flores se cierran, y, por una senda que los dioses habían llenado de estandartes, se dirigió con paso resuelto hacia el árbol-Bodhi. Serpientes, gnomos, pájaros, músicos divinos y muchos otros seres le adoraron con perfumes, flores y otras ofrendas, mientras los coros de los cielos entonaban una música celestial, por lo que los diez mil mundos se llenaron de aromas deliciosos, guirnaldas y voces de aclamación.

Precisamente entonces venía por la dirección opuesta un cortador de hierba llamado Sotthiya cargado con hierba cortada y cuando vio al Gran Ser, como era un hombre sagrado, le ofreció ocho puñados. Después, al llegar al árbol-Bodhi, el que estaba a punto de convertirse en Buda se colocó en el lado del sur mirando hacia el norte. En ese momento, la mitad sur del mundo se hundió y pareció tocar el infierno más profundo, mientras que la parte norte se elevó hasta el cielo más alto.

«Me parece —dijo entonces el futuro Buda— que éste no puede ser el lugar para alcanzar la suprema sabiduría», y dio unos pasos con el árbol a su derecha para colocarse en el lado occidental mirando hacia el este. Entonces se hundió la mitad occidental del mundo y pareció tocar el infierno más profundo, mientras que la parte oriental se elevó hasta el cielo más alto. En efecto, donde se colocara el Bendito, la tierra se elevaba y se hundía como si fuera una gran rueda de carreta que descansara sobre su eje y alguien pisara el aro.

«Me parece —dijo entonces el futuro Buda— que éste no puede ser el lugar para alcanzar la suprema sabiduría», y avanzó un poco más con el árbol a su derecha para colocarse en el lado del norte mirando hacia el sur. En ese momento, la mitad norte del mundo se hundió y pareció tocar el infierno más profundo, mientras que la parte sur se elevó hasta el cielo más alto.

«Me parece —dijo entonces el futuro Buda— que éste no puede ser el lugar para alcanzar la suprema sabiduría», y avanzó un poco más con el árbol a su derecha para colocarse en el lado oriental mirando hacia el oeste.

Ahora bien, todos los Budas se han sentado en el lado oriental de sus árboles-Bodhi y ese lado de la tierra ni tiembla ni se estremece.

Entonces, diciéndose a sí mismo: «Este es el Punto Inmóvil donde se han colocado todos los Budas, éste es el lugar para destruir la red de las pasiones», el

Gran Ser cogió su puñado de hierba y lo esparció allí. Inmediatamente, las briznas de hierba formaron un asiento de catorce codos de longitud, tan simétrico que ni el pintor o escultor más diestro hubiera podido concebirlo.

Dejando a su espalda el tronco del árbol-Bodhi, el futuro Buda se volvió hacia el este y, tomando la enérgica resolución: «que se sequen mi piel, mis músculos y mis huesos, y me parecerá bien; que se seque toda la carne y la sangre de mi cuerpo; pero no abandonaré este asiento hasta que haya alcanzado la suprema y absoluta sabiduría», se sentó en una inexpugnable posición de yoga, de la que ni siquiera cien rayos que hubieran descendido al mismo tiempo le habrían podido mover^[25].

Años después de abandonar su palacio y dejar a su mujer y a su hijo para buscar el conocimiento que liberase a todos los seres del sufrimiento, el príncipe Gautama Shakyamuni llegaba así al punto medio, el punto de apoyo del universo, que aquí se describe en términos mitológicos para que no se piense que es un lugar concreto de la tierra. Su ubicación es psicológica, ese punto de equilibrio en la mente desde el cual se puede observar perfectamente el universo: el punto fijo de la emancipación alrededor del cual giran todas las cosas. Según la opinión secular, las cosas se mueven en el tiempo y tienen un carácter concreto. Yo estoy aquí, tú allí; derecha e izquierda; arriba y abajo; vida y muerte. En todas partes hay pares de opuestos y la rueda del mundo, la rueda del tiempo, gira sin cesar llevando nuestras vidas en su trayectoria. Pero hay un punto medio soporte de todo, un eje donde los opuestos se juntan, como los rayos de un rueda, en el vacío. Es allí, mirando hacia el este (la dirección del nuevo día) donde se supone que los Budas del pasado, presente y futuro —que son de una misma esencia, aunque se manifiesten sucesivamente a la manera del tiempo— han experimentado la iluminación absoluta.

El príncipe Gautama Shakyamuni, concentrada su mente en ese lugar y a punto de penetrar en el misterio último del ser, fue asaltado por el señor de la ilusión de vida: ese mismo yo-en-forma-de-hombre que, antes del principio del tiempo, miro a su alrededor y no vio nada más que a sí mismo, dijo «yo» e inmediatamente experimentó temor y después deseo. Representado mitológicamente, ese mismo Ser de todos los seres se le apareció al futuro Buda, primero como un príncipe, con un arco florido, personificando a Eros, el Deseo (sánscrito, *kāma*), y después como un temible príncipe de los demonios, montado en un elefante de guerra que lanzaba ensordecedores barridos, el Rey Tánatos (sánscrito, *māra*), Rey de la Muerte.

«El que es llamado en el mundo el Señor Deseo», leemos en la celebrada versión en sánscrito de la vida de Buda, obra de uno de los primeros maestros del estilo «poético» (*kāvya*) literario, un instruido brahmán convertido al budismo, llamado Ashvaghosha (c. 100 d.C.),

el dueño de los dardos floridos, que también es llamado Señor de la Muerte y es el mayor enemigo de la liberación espiritual convocó ante él a sus tres atrayentes hijos, es decir, la Confusión Mental, la Alegría y el Orgullo, y a sus voluptuosas hijas, la Pasión, el Placer y el Anheló, y les envió ante el Bendito. Tomando su arco florido y sus cinco flechas cegadoras, que se llaman Estimulante del Paroxismo del Deseo, Regocijante, Cegadora, Abrasadora y Portadora de la Muerte, siguió a su prole hasta el pie del árbol donde estaba sentado

el Gran Ser. Jugando con una flecha, el dios se mostró y se dirigió al sereno vate que estaba allí atravesando el océano del ser hasta la otra orilla.

«¡Levántate, noble príncipe! —ordenó, con voz de autoridad divina—. Recuerda los deberes de tu casta y abandona esta búsqueda disoluta de la liberación. La vida mendicante no es apropiada para quien ha nacido en una noble familia, sino que, al contrario, por devoción a los deberes de tu casta, debes servir al orden de la buena sociedad, mantener las leyes de la religión revelada, combatir la maldad en el mundo y, así, merecer un lugar con los dioses en el cielo más alto.»

El Bendito no se movió.

«¿No te levantas?», dijo entonces el dios, y flechó su arco.

«Si eres obstinado y terco, y te mantienes en tu decisión, esta flecha ya preparada en el arco, que ha inflamado al propio sol, será disparada. Ya te está apuntando con su lengua, como una serpiente.» Su amenaza no tuvo resultado y disparó la flecha —sin resultado.

El Bendito, en virtud de innumerables actos de entrega infinita en el transcurso de innumerables vidas, había disuelto en su mente el concepto de «yo» (*aham*) y, con él, la experiencia correlativa de «tú» (*tvam*). En el vacío del Punto Inmóvil bajo el árbol del conocimiento, más allá de los pares opuestos, más allá de la vida y la muerte, del bien y del mal, del yo y del tú, simplemente con que hubiera pensado «yo», les habría percibido a «ellos» y, al contemplar a las voluptuosas hijas del dios que se mostraban tentadoramente ante él como objetos accesibles, al menos, se habría visto obligado a controlarse. Pero al no haber «yo» alguno en su mente, tampoco había ningún «ellos». Absolutamente impasible, porque no estaba allí, perfectamente situado en el Punto Inmóvil en la posición (psicológica) inexpugnable de todos los Budas, el Bendito era impenetrable a la afilada flecha.

El dios, dándose cuenta de que su ataque había fracasado, se dijo: «¡Ni siquiera nota la flecha que ha inflamado al sol! ¿Es posible que le falte el sentido? No es digno de mi dardo florido ni de mis hijas: enviaré a mi ejército contra él».

Abandonando inmediatamente su engañoso aspecto de Señor del Deseo, el gran dios se convirtió en el Señor de la Muerte y a su alrededor cristalizó un ejército de formas demoníacas, de apariencia aterradora, que llevaban en sus manos arcos y flechas, dardos, garrotes, espadas, árboles e incluso montañas llameantes; tenían rostros de jabalíes, peces, caballos, camellos, burros, tigres, osos, leones y elefantes; los había de un solo ojo, de varias caras, de tres cabezas, panzudos y de vientres manchados; provistos de garras, de colmillos, algunos llevaban cuerpos sin cabeza en su manos; muchos tenían caras medio mutiladas, bocas monstruosas, bultos en las rodillas y tufo de cabras; cobrizos, algunos vestidos con pieles, otros desnudos, con pelo llameante o del color del humo, muchos con largas orejas pendulares, la mitad de la cara blanca, otros con la mitad del cuerpo verde; rojos y del color del humo, amarillos y negros; con brazos más largos que el alcance de las serpientes y campanillas tintineantes en sus cinturones; algunos tan altos como palmeras, con lanzas, otros del tamaño de un niño con dientes protuberantes; algunos con cuerpo de pájaro y cara de carnero, o con cuerpo de hombre y cara de gato; con el pelo revuelto, con moños o medio calvos; con rostros airados o triunfantes, que agotaban las fuerzas o fascinaban la mente del que los contemplaba. Algunos aparecían en el cielo, otros caminaban sobre las copas de los árboles; muchos danzaban sobre otros y los había

que saltaban salvajemente en el suelo. Uno blandía un tridente mientras danzaba, otro aplastó su garrote; uno como un toro en busca de una hembra, otro despedía llamas por todos sus pelos. Y algunos le rodearon para atemorizarle mostrándole sus muchas lenguas colgantes, sus muchas bocas, dientes afilados, feroces, orejas tiesas, como picas, y ojos como el disco del sol. Otros, saltando al cielo, arrojaban rocas, árboles y hachas, haces de paja llameante tan grandes como picos de montañas, lluvias de ascuas, serpientes de fuego, lluvias de piedras. Y todo ese tiempo, una mujer desnuda que sostenía una calavera en la mano, revoloteaba a su alrededor, inestable, sin quedarse en ningún lugar, como la mente de un estudiante distraído ante los textos sagrados.

Pero he aquí que en medio de todos esos terrores, gemidos, sonidos y olores, la mente del Bendito no estaba más agitada que Garuda, el pájaro-sol de plumas doradas, entre los cuervos. Y una voz gritó desde el cielo: «¡Mara, no te fatigues en vano! ¡Abandona tu malicia y vete en paz! Pues aunque el fuego pueda perder su calor un día, el agua su fluidez y la tierra su solidez, este Gran Ser, que a lo largo de muchas vidas en innumerables evos alcanzó el mérito que le trajo a este árbol, nunca abandonará su resolución.»

El dios Mara, confundido, desapareció junto con su ejército. Entonces, el cielo, iluminado por la luz de la luna llena, brilló como la sonrisa de una doncella y llovieron flores, pétalos y ramos de flores húmedas de rocío, sobre el Bendito, que durante el resto de esa noche, en su primera contemplación adquirió el conocimiento de su existencia anterior, en la segunda contemplación adquirió el ojo divino, en la última penetró en la ley del Origen Dependiente y al amanecer alcanzó la omnisciencia.

La tierra tembló de gozo, como una mujer estremecida. Los dioses descendieron de todas partes para adorar al Bendito, que se había convertido en Buda, el Camino. «Gloria a ti, héroe iluminado entre los hombres», cantaban, mientras desfilaban alrededor de él siguiendo respetuosamente la dirección del sol. Los demonios de la tierra, incluso los hijos y las hijas de Mara, las deidades que vagan por el ciclo y las que caminan por la tierra, todos llegaron. Y después de adorar al victorioso con las distintas formas de homenaje propias de su condición, radiantes de un nuevo arrebató, volvieron a sus distintas moradas^[26].

En suma, al anular el sentido del «yo», Buda había traspasado en su conciencia la motivación de la creación, lo que no significa que hubiera dejado de vivir. De hecho, permanecería durante medio siglo en el mundo del tiempo y el espacio, participando con ironía en el vacío de esta multiplicidad, viendo la dualidad y sabiéndola engañosa, enseñando compasivamente lo que no puede ser enseñado a otros que realmente no eran otros. Porque no se puede comunicar una experiencia con palabras a quienes no hayan pasado ya por esa experiencia, o, al menos, algo semejante con lo que se pueda establecer una analogía. Más aún, donde no hay ego, no hay «otro» a quien temer, desear o enseñar.

En la doctrina india clásica de los cuatro fines por los que se supone que el hombre vive y lucha —amor y placer (*kāma*), poder y éxito (*artha*), orden legal y virtud moral (*dharma*) y, por último, la liberación del engaño (*mokṣa*)— observamos que los dos primeros son manifestaciones de lo que Freud ha denominado «el principio del placer», impulsos primarios del hombre natural, resumidos en la fórmula «yo quiero». En el adulto, según la concepción oriental, deben ser reprimidos y controlados por los principios del *dharma*, que, en el sistema indio clásico, se encargan de grabar en el individuo las prácticas de su casta. El «yo quiero» infantil debe ser sometido por un «tú debes», aplicado socialmente (no determinado individualmente), que forma parte del orden cósmico inmutable de la misma forma que el curso del sol.

Debe señalarse que en la versión expuesta de la tentación de Buda, el Adversario representa a la primera triada de fines (el llamado *trivarga*: «compuesto de tres»); pues como Señor del Deseo personifica al primero, como Señor de la Muerte a la agresiva fuerza del segundo y, cuando requiere al sabio en meditación que se levante y vuelva a los deberes de su condición social, representa al tercero. De hecho, como manifestación de ese Yo que no sólo creó el universo, sino que lo sostiene permanentemente, es la encarnación de esos fines, porque son éstos los que sostienen al mundo. Es más, se puede decir que en la mayoría de los ritos de todas las religiones, este dios trino, en un aspecto o en otro, es el único dios adorado.

No obstante, en el nombre y el acto de Buda, «el Iluminado», se anuncia el cuarto: la liberación del engaño. Para lograrlo, los demás son impedimentos de los que es difícil desprenderse, pero no imposible para quien tenga resolución. Sentado en el centro del mundo, Buda retrocedió por medio de la fuerza creativa que fluía en su propio ser hasta que penetró en el vacío e, irónicamente, el universo floreció. Ese acto de autoanulación es un esfuerzo individual. De eso no cabe duda. No obstante, un occidental no puede dejar de observar que en este sistema indio de los cuatro fines —ni en los dos primarios del organismo natural ni en el tercero enseñado por la sociedad, como tampoco en la liberación exaltada del cuarto— no hay ninguna exigencia o expectativa de una maduración de la personalidad por medio del ajuste individual e inteligente al mundo temporal-espacial que nos rodea, la experimentación creativa de posibilidades inexploradas y la asunción de la responsabilidad personal por actos sin precedentes realizados en el contexto del orden social. En la tradición india todo ha estado perfectamente dispuesto desde toda la eternidad. No puede haber nada nuevo, no hay nada que aprender excepto lo que los sabios han enseñado desde antaño. Finalmente, cuando el tedio de este limitado horizonte del «yo quiero» contra el «tú debes» se hace insufrible, todo lo que ofrece es el cuarto y último objetivo, la completa extinción del ego infantil: la emancipación o liberación (*mokṣa*) tanto del «yo» como del «tú».

Por el contrario, en el Occidente europeo, donde la doctrina básica del libre albedrío separa de manera esencial a cada individuo de los demás, así como de la

voluntad en la naturaleza y de la voluntad de Dios, cada uno tiene la responsabilidad de llegar de forma inteligente, por su propia experiencia y deseo, a una relación —no identidad o extinción— con el todo, el vacío, la semejanza, el absoluto, o el nombre que se quiera dar a lo que está más allá de los términos. Asimismo, en la esfera secular se supone que a partir de la simple polaridad infantil de los principios del placer y la obediencia se desarrolla un ego educado, una relación personal, sensible y voluntaria con la realidad empírica, una cierta actitud aventurera hacia lo impredecible y un sentido de responsabilidad personal por las decisiones. El ideal no es vivir la vida como un buen soldado, sino como un individuo único y desarrollado. En Oriente buscamos en vano algo semejante. Allí el ideal es extinguir, no desarrollar, el ego. Esa es la fórmula que aparece siempre, de una manera u otra, en su literatura: una devaluación sistemática, constante y repetida del principio del «yo», la función de la realidad, que, por tanto, ha permanecido subdesarrollada y, en consecuencia, expuesta a identificaciones míticas completamente acríticas.

IV. Las dos vías de la India y del Extremo Oriente

Volviendo por el momento al Extremo Oriente, leemos en las primeras líneas del Tao Te Ching, «El Libro (*king*) de la Virtud o del Poder (*tê*) del Camino (*tao*)»:

El Tao que puede ser expresado no es el Tao eterno.

El nombre que puede ser nombrado no es el nombre eterno.

Sin nombre, es principio del cielo y de la tierra, y con nombre, la Madre de los diez mil seres.

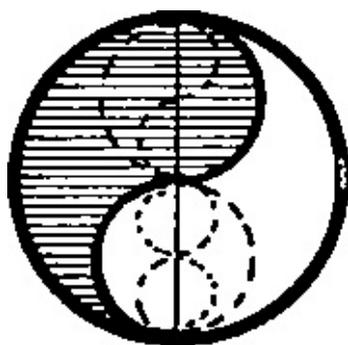
El que carece de deseos puede distinguir las esencias secretas.

Sin desprendernos del deseo, sólo vemos reflejos^[27].

La palabra *tao*, «la vía, el camino», es equivalente al *dharma* en tanto que se refiere a la ley, verdad u orden del universo, que es la ley, verdad, orden y camino de cada ser y cada cosa, de acuerdo con su condición. «Significa camino, ruta, vía — escribe Arthur Waley— y, por tanto, la forma en que se hace algo: método, principio, doctrina. El Camino del Cielo, por ejemplo, es implacable; cuando llega el otoño “no se salva ninguna hoja por su belleza, ninguna flor por su fragancia”. El Camino del Hombre significa, entre otras cosas, procreación, y se dice que los eunucos están “muy lejos del Camino del Hombre”, *Chu Tao* es el “camino del rey”, es decir, el arte de gobernar. Cada escuela filosófica tenía su *tao*, su doctrina de la forma en que se debe ordenar la vida. Finalmente, en una escuela determinada, cuyos partidarios fueron llamados taoístas, *tao* pasó a significar “la forma en que funciona el universo” y, en último término, algo muy semejante a Dios, en el sentido más abstracto y filosófico del término.»^[28]

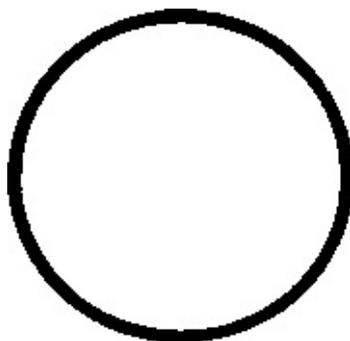
El equivalente en sánscrito es *dharma*, de la raíz *dhṛ*, que significa levantar, soportar, apoyar, llevar, sostener o mantener. *Dharma* es el orden que sostiene el universo y, dentro de éste, cada ser y cada cosa de acuerdo con su condición. Lo mismo que el Tao Te King dice del *tao*, dicen los indios del *dharma*: su lado ulterior está más allá de toda definición; su lado ceterior es la madre, generadora y apoyo de todas las cosas.

El diagrama simbólico chino del *tao* representa los dos principios en una reciprocidad geométrica: el *yang*, el principio claro, masculino o activo, caliente, seco, benéfico y positivo; y su opuesto, el *yin*, oscuro, femenino, pasivo, frío, húmedo, maligno y negativo. Cada parte ocupa la mitad de un círculo, que representa el momento (eterno) en que generaron los diez mil seres:



«La línea divisoria de esta figura —como ha observado el profesor Marcel Granet —, que se ondula como una serpiente a lo largo del diámetro, se compone de dos semicircunferencias, cuyos diámetros equivalen a la mitad del diámetro de la circunferencia grande. *Por tanto, esta línea equivale a una semicircunferencia.* El contorno del *yin*, como el del *yang*, es igual al contorno que rodea a ambos. Y si en vez de la línea divisoria, se traza una línea compuesta de cuatro semicircunferencias cuyos diámetros sean de nuevo la mitad de largos, éstos equivaldrían a una semicircunferencia del círculo principal. El resultado siempre será el mismo si se continúa la operación, y la línea ondulante se aproximará al diámetro y tenderá a fundirse con éste. Finalmente, se fundirán... En el período Sung [1127-1279 d.C.] este diagrama se consideraba un signo de las fases de la luna.»^[29]

Lo que este diagrama representa geoméricamente es el misterio de una circunferencia que se convierte en dos y, de esta forma, produce los diez mil seres de la creación. Por otra parte, el aspecto ulterior, inefable, del mismo misterio, se representa simplemente con un círculo:



El *yin* y el *yang* están presentes en todas las cosas. Son inseparables y no se les puede juzgar moralmente como bueno o malo. Actúan juntos, en una interacción perpetua en la que cada vez predomina uno. En el hombre predomina el *yang*, en la mujer el *yin*, pero los dos están presentes en ambos. Y su interacción es el universo de los «diez mil seres». Por eso, dice el Tao Te King:

En su origen, son el mismo, pero sus nombres son diferentes;

Al origen le llamamos el Gran Misterio:

Y del Misterio, el Misterio más oscuro aún es el portal de todas las esencias secretas^[30].

Es evidente que esta concepción china de uno más allá de los nombres que, al convertirse en dos, produjo los diez mil seres y, por tanto, está dentro de cada uno como la ley —el *tao*, el camino, el sentido, el orden y la sustancia— de su ser, es una concepción mucho más próxima a la india que a la bíblica de uno que se convirtió en dos. El símbolo del *tao* puede ser una imagen de la condición dual de Adán antes de que Eva fuera separada de él. No obstante, a diferencia de la figura bíblica y análogamente a la imagen india del Yo que se dividió en dos, el *tao* es inmanente además de trascendente: es la esencia secreta de todas las cosas y, sin embargo, su misterio más oscuro.

Además, parece que en el Extremo Oriente, así como en la India, el arte de la meditación como vía del reconocimiento del misterio se ha practicado desde muy antiguo. Según Waley,

En los siglos IV y III a.C. existían en China muchas escuelas distintas de quietismo. De su literatura sólo ha sobrevivido una pequeña parte. La más antigua es la que denominaré Escuela de Ch'i. Su doctrina era el *hsin shu*, «el arte de la mente». Por «mente» no hay que entender el cerebro o el corazón, sino «una mente dentro de la mente» cuya relación con la organización del hombre es la misma que la del sol con el cielo^[31]. Es el gobernante del cuerpo, cuyas partes componentes son sus ministros^[32]. Debe permanecer serena e inmutable como un monarca en su trono. Es un *shen*, una divinidad, que sólo morará donde todo esté adornado y limpio. El lugar que el hombre prepara para este fin se denomina su templo (*kung*). «Abrid las puertas, desterrad el yo, guardad silencio y el resplandor del espíritu habitará en él»^[33]. Más adelante, leemos: «Sólo donde todo esté limpio morará el espíritu. Todos los hombres desean saber, pero no investigan aquello con lo que se sabe.» Y, de nuevo: «Lo que el hombre desea conocer es *eso* (es decir, el mundo exterior). Pero su instrumento de conocimiento es *esto* (es decir, él mismo). ¿Cómo puede conocer *eso*? Sólo por la perfección de *esto*»^[34].

Así, no sólo encontramos un equivalente chino del mito indio de uno que se convirtió en dos, sino también del método por el cual la mente se prepara para la reunión con el uno. No obstante, aunque con la llegada del budismo a China en el siglo I d.C. se transformaron profundamente las mitologías y los rituales del Extremo Oriente, en las dos civilizaciones del Pacífico —la japonesa no menos que la china— siempre se manifiesta una postura cultural y espiritual muy distinta de la de su maestro indio, que, cuando se sentó bajo el árbol-Bodhi en una posición inexpugnable, como hemos visto, «rompió la viga del techo de la casa y su conciencia pasó al vacío ulterior»^[35].

La obra clásica india sobre los rudimentos del yoga es el Yoga Sutra, «Hilo que conduce al yoga», del legendario santo y sabio Patanjali, que al parecer cayó (*pata*) del cielo en forma de una pequeña serpiente en las manos de otro santo, Panini, cuando tenía las palmas juntas en postura de culto (*añjali*)^[36]. La palabra *sutra*, que significa *hilo*, relacionada etimológicamente con el castellano «sutura», denota en todo Oriente un tipo extremadamente conciso de manual donde se resumen los principios de una disciplina o doctrina, que posteriormente ha sido muy ampliado por los comentarios de otros autores. En el Yoga Sutra, el texto básico es un hilo muy fino de sólo noventa y cinco breves sentencias apoyadas por un texto ingente de comentarios, cuyas secciones más importantes son: 1. «La Explicación del Yoga» (*Yoga-bhāṣya*), que, al parecer, fue compuesto en tiempos prehistóricos por el legendario autor del Mahabharata, el poeta Vyasa, cuya milagrosa existencia trataremos en un capítulo posterior, pero que mucho más probablemente debió ser escrito entre el 350 y el 650 d.C. o incluso después^[37]; y 2. «La Ciencia de la Realidad» (*Tattva-vaiśrādī*), de cierto Vachaspatimishra, que debió escribirlo hacia el año 850 d.C.^[38]. La obra propiamente dicha ha sido fechada entre el siglo II a.C.^[39] y el V d.C.^[40] por distintos estudiosos; pero como los ejercicios que codifica eran conocidos por Buda (563-483 a.C.) y por el salvador jainista Mahavira (m. c. 485 a.C.), y parece que incluso fueron practicados antes de la llegada de los arios^[*], todo

lo que se puede decir es que, sea cual fuere la fecha de este problemático documento, tanto su objetivo como sus medios son de una antigüedad indeterminable.

La clave de este arte se presenta en el primer aforismo: *yogaś cittavṛtti-nirodhyah*: «El yoga es la paralización (intencionada) de la actividad espontánea de la materia mental»^[41].

Según la teoría psicológica arcaica que entraña esta definición, dentro de la materia *sólida* del cerebro y del cuerpo hay una sustancia *sutil* extremadamente inestable, siempre activa, que asume la forma de todo lo que le presentan los sentidos y en virtud de las transformaciones de esta materia sutil nos damos cuenta de las formas, sonidos, sabores, olores y presiones del mundo exterior. Además, la mente está en una agitación continua de transformaciones, de tal fuerza que si se intenta fijarla en una sola imagen o idea durante, por ejemplo, un minuto, sin la ayuda del yoga, casi inmediatamente se alejará de ese punto desviándose hacia corrientes de pensamiento y sentimiento asociadas e incluso remotas. El primer objetivo del yoga, por tanto, es adquirir el control sobre este flujo espontáneo, retardarlo y detenerlo.

Se establece la analogía de la superficie de un lago sobre el que sopla el viento. Las imágenes reflejadas en la superficie son fragmentarias, quebradizas y fluctúan constantemente. Pero si el viento cesa y la superficie se queda inmóvil —*nirvana*: «más allá o sin (*nir-*) viento (*vana*)»— no veremos imágenes quebradizas, sino el reflejo perfecto del cielo, los árboles de la orilla, las tranquilas profundidades del lago, su bello fondo arenoso y los peces. Veremos que todas las imágenes quebradizas, que antes sólo se percibían fugazmente, no son más que fragmentos de esas formas verdaderas y constantes, que ahora se pueden contemplar estable y claramente. Después, tendremos la posibilidad de aquietar el lago para disfrutar de su forma o dejar que el viento sople y el agua se agite para disfrutar del juego (*lila*) de sus transformaciones. Ya no sentimos temor cuando esto llega y aquello se va; ni siquiera cuando la forma que parece ser uno mismo desaparece. Porque el Uno, que es todo, permanece eternamente: trascendente, más allá de todo y, al mismo tiempo, inmanente, dentro de todo. O, como dice un texto chino de aproximadamente la misma época que el Yoga Sutra:

Los Hombres Verdaderos del pasado no conocían ni el amor a la vida ni el odio a la muerte. La llegada a la vida no les producía alegría; la marcha no despertaba resistencia. No olvidaban cuál había sido su principio y no se preguntaban cuál sería su fin. Aceptaban su vida y la disfrutaban; olvidaban el miedo a la muerte y regresaban a su estado anterior a la vida. Había en ellos lo que denominamos ausencia de toda intención de resistencia al Tao y de todo esfuerzo por ayudar a lo Celestial mediante lo Humano. Así eran aquellos a quienes denominamos Hombres Verdaderos. Por serlo, sus mentes estaban libres de todo pensamiento; su actitud era serena e inmutable; sus frentes resplandecían de simplicidad. La frialdad que transmitían era como la del otoño; el calor que transmitían era como el de la primavera. Su alegría y su enojo eran semejantes a lo que vemos en las cuatro estaciones. Hacían lo apropiado respecto a todas las cosas y nadie podía saber hasta dónde llegaría su acción^[42].

Pero mientras que el punto de vista y el objetivo del indio han sido siempre los del yogui que trata de alcanzar la experiencia del agua inmóvil, el chino y el japonés han tendido a mecerse en el rizo de las olas. Comparadas con cualquiera de los

sistemas teológicos o científicos básicos de Occidente, estas concepciones son del mismo tipo; no obstante, comparadas entre sí, en sus propios términos, son diametralmente opuestas: el indio, rompiendo la concha del ser, reside extasiado en el vacío de la eternidad, que está al mismo tiempo más allá y dentro, mientras que el chino o el japonés, considerando que el Gran Vacío es el Motor de todas las cosas, permite que las cosas se muevan y, sin temor ni deseo, deja que su propia vida se mueva con ellas y participa así en el ritmo del Tao.

Grande porque se aleja.

Al alejarse, se hace remoto.

Habiéndose hecho remoto, vuelve.

Grande, pues, es el Tao; grande el Cielo.

Grande la tierra; grande, también el Monarca sabio.

La ley del hombre proviene de la Tierra; la de la Tierra, del Cielo; la del Cielo, del Tao.

Y la ley del Tao es ser lo que es^[43].

En vez de hacer que todo se detenga, el sabio del Extremo Oriente permite que las cosas se muevan en sus diversas formas de surgir espontáneo y va con ellas, por así decirlo, en una especie de danza, «actuando sin acción». Mientras que el indio tiende a celebrar la catalepsia del vacío:

Para mí, habitando en mi propia gloria:

¿Dónde está el pasado? ¿Dónde está el futuro?

¿Dónde está el presente?

¿Dónde está el espacio?

O ¿dónde está, incluso, la eternidad?^[44].

Estas son las signaturas de las dos principales regiones de Oriente y aunque, como veremos, la India ha tenido sus días de gozo en el rizo de las olas y el Extremo Oriente ha aguzado su oído a la melodía de la profundidad más allá de las profundidades, en lo principal, las dos concepciones han sido: «Todo es ilusión, dejémoslo marchar» y «Todo es orden, dejémoslo venir», respectivamente; en la India, la iluminación (*samādhi*) con los ojos cerrados; en Japón, iluminación (*satori*) con los ojos abiertos. La palabra *moksa*, liberación, ha sido aplicada a ambos, pero no son lo mismo.

V. Las dos lealtades de Europa y del Levante

Volviendo brevemente nuestra atención a Occidente, donde una teología derivada en gran parte del Levante se injertó en la conciencia de Europa, como la doctrina oriental de Buda en el Extremo Oriente, encontramos de nuevo que la fusión no ha sido perfecta. De hecho, esa pequeña fisura, visible desde el principio, se ha ensanchado hasta convertirse en una verdadera brecha. La preparación de esta ruptura ya puede verse en una variante —de nuevo— de la imagen mitológica del primer ser que se convirtió en dos: la versión de *El Banquete*, de Platón.

El lector recordará la alegoría presentada humorísticamente, atribuida a Aristófanes, de los primeros seres humanos que eran tan grandes como dos personas actualmente. Tenían cuatro manos y cuatro pies, espaldas y costados formando un círculo, una cabeza con dos caras, dos sexos, etcétera. Los dioses Zeus y Apolo, temerosos de su fuerza, les dividieron en dos, como se cortan manzanas para confitarlas o como se podría cortar un huevo con un cabello. Pero las partes divididas, deseándose mutuamente, se unieron y abrazaron, y habrían perecido de hambre si los dioses no las hubieran separado. La moraleja es: «al principio, la naturaleza humana era una y los hombres éramos un todo, y el deseo y la búsqueda del todo es lo que se denomina amor... Si somos amigos de Dios y nos reconciamos con él, encontraremos nuestros verdaderos amores, lo que rara vez ocurre en este mundo». Mientras que «si no obedecemos a los dioses, corremos el peligro de ser divididos de nuevo y quedarnos en un bajorrelieve»^[45].

Como en la versión bíblica, el ser dividido en dos no es la divinidad misma. De nuevo nos encontramos en Occidente, donde Dios y el hombre están separados, y el problema vuelve a ser el de la relación. No obstante, se observa una serie de contrastes entre los acentos mitológicos griegos y hebreos, pues la «teología griega —escribe F. M. Cornford— no fue formulada por sacerdotes, ni siquiera por profetas, sino por artistas, poetas y filósofos... No había una clase sacerdotal que preservara de las influencias innovadoras una tradición sagrada en un libro sagrado. No había sacerdotes que dictaran los términos de la fe desde una fortaleza inexpugnable de autoridad»^[46]. Por tanto, la mitología permanece fluida, igual que la poesía, y los dioses no se concretan literalmente, cómo Yahvé en el jardín, sino que se les conoce por lo que son: personificaciones producto de la imaginación creativa humana. Son realidad en tanto que representan fuerzas del macrocosmos y del microcosmos, el mundo exterior y el mundo interior. Sin embargo, en tanto que sólo son conocidos por la reflexión de la mente, participan de los fallos de ese instrumento, y este hecho era perfectamente sabido por los poetas griegos, como por todos los poetas (aunque, al parecer, no por los sacerdotes y profetas). Los relatos griegos de los dioses son humorísticos y caprichosos, presentan y abandonan las imágenes al mismo tiempo, por si la mente, absorta de respeto en ellas, fuera incapaz de ir más allá, hasta las realidades últimas desconocidas, sólo parcialmente intuitas, que reflejan.

Por la versión del mito de uno que se convirtió en dos presentada en *El Banquete* sabemos que los dioses temían a los primeros hombres. Tan terrible era su poder y tan grandes los pensamientos de sus corazones que retaron a los dioses, osaron ascender al cielo e incluso les habrían atacado. Los dioses estaban confusos, porque si aniquilaban a los hombres con rayos, acabarían los sacrificios y ellos mismos expirarían al faltarles el culto.

La irónica lección de esta indecisión divina es la dependencia mutua de Dios y del hombre, lo conocido y el concededor de lo conocido, respectivamente, una relación en la que no toda la iniciativa y la creatividad están de un solo lado. Parece que en ninguna religión del Levante ha sido comprendida —o admitida— esta relatividad de la idea de Dios respecto a las necesidades, capacidad y servicio activo del devoto, porque allí, Dios, como quiera que se le conciba —Ahura Mazda, Yahvé, la Trinidad o Alá—, siempre ha sido absoluto y el único Dios verdadero para todos, mientras que entre los griegos del período clásico tal literalidad y atrevimiento eran inconcebibles.

Además, en relación con los conflictos de valores que pudieran surgir entre las fuerzas inhumanas, cósmicas, simbolizadas por las figuras de los dioses y los principios más altos de humanidad representados por los héroes, la lealtad y la simpatía de los griegos estaban típicamente del lado del hombre. Es cierto que los pensamientos grandes, más osados, del corazón humano chocan inevitablemente con la fuerza cósmica opuesta y siempre existe el peligro de ser cortado por la mitad. Por tanto, hay que mostrar cierta prudencia para no ser convertidos en bajorrelieves. No obstante, nunca escuchamos del lado griego ninguna traición fundamental a la causa humana semejante a la habitual e incluso exigida en el Levante. Las palabras que el castigado Job, «varón íntegro y justo», dirige a un dios que «sin razón» lo arruinó^[47], pueden considerarse representativas del ideal sumiso, piadoso, sagrado, de todas las grandes religiones de esa zona. «He hablado a la ligera... Pondré mano a mi boca... Sé que lo puedes todo... ¡Por eso me retracto y hago penitencia sobre polvo y ceniza!»^[48]. Por el contrario, el griego Prometeo, asimismo terriblemente torturado por un dios que podía llenar de arpones la cabeza de Leviatán, pero fiel a su juicio humano del ser responsable de ese tormento, grita cuando se le ordena capitular: «Zeus me importa menos que nada. ¡Que haga lo que le plazca!»^[49].

De una parte, el poder de un Dios grande, contra el que se quiebran todas las categorías meramente humanas como misericordia, justicia, bondad y amor; de otra, el constructor titánico de la Ciudad del Hombre, que ha robado el fuego sagrado, valeroso y dispuesto a asumir la responsabilidad por sus decisiones. Estos son los dos grandes temas discordantes de lo que podemos denominar la estructura mitológica ortodoxa de Occidente: los polos de la experiencia de un ego separado de la naturaleza que madura sus propios valores, distintos de los del mundo preexistente, pero proyectando sobre todo el universo una noción de paternidad antropomórfica, como si el universo hubiera poseído alguna vez o pudiera poseer, bien en sí mismo o

en su aspecto metafísico, los valores, la sensibilidad, inteligencia, honradez y nobleza de un hombre.

En la India y el Extremo Oriente, tal conflicto entre el hombre y Dios, como si los dos fueran distintos, sería simplemente absurdo. A lo que allí se alude con los términos que traducimos por «Dios» no es simplemente esa máscara definida en la escritura que puede aparecer ante la mente durante la meditación, sino el misterio — al mismo tiempo inmanente y trascendente— de la profundidad última del propio ser del hombre, la conciencia del ser y el gozo derivado de ello.

VI. La edad de la comparación

Cuando hacia el año 1500 d.C. los atrevidos buques de cruz de Occidente empezaron a llegar, con las velas recogidas en los peñoles, no sólo a las costas de América, sino también de la India y Cathay, llevando en sus cascos las semillas de una nueva y titánica era, en el viejo mundo florecían las cuatro civilizaciones desarrolladas de Europa y el Levante, la India y el Extremo Oriente, cada una considerándose a sí misma en su mitología como el único foco bajo el cielo de espiritualidad y dignidad. Hoy sabemos que esas mitologías han perdido su validez —o, al menos, amenazan con perderla— satisfechas dentro de sus propios horizontes, disolviéndose, junto con sus dioses, en un nuevo orden social emergente del que Nietzsche profetizó en su obra dedicada al espíritu libre: «las distintas concepciones del mundo, costumbres y culturas se pueden comparar y experimentar una al lado de la otra, de una forma que antes era imposible, cuando el dominio siempre localizado de cada cultura determinaba la sujeción de todos los estilos artísticos al tiempo y al lugar. Hoy, una sensibilidad estética acrecentada decidirá por fin entre tantas formas que se ofrecen a la comparación: y la mayoría —es decir las que sean rechazadas— se extinguirán. De la misma forma se está produciendo una selección en las formas y costumbres de la moral superior, cuyo fin sólo puede ser la decadencia de los sistemas morales inferiores. Es una la edad de la comparación. Ese es su orgullo, pero también, precisamente, su dolor. ¡No temamos a este dolor!»^[50].

Los cuatro representantes de la razón humana y el individuo responsable, de la revelación sobrenatural y el único pueblo de Dios, del éxtasis del yogui en el gran vacío inmanente y de la armonía espontánea del cielo y de la tierra —Prometeo, Job, el Buda sentado con los ojos cerrados, el sabio errante con los ojos abiertos— se han encontrado desde las cuatro direcciones. Ya es tiempo de considerar a cada uno en su puerilidad y en su majestad, fríamente, sin indulgencia ni desdén. Porque si la vida, como afirma Nietzsche, «desea el engaño, vive del engaño»^[51], a veces también es necesario un momento de verdad.

CAPÍTULO 2
LAS CIUDADES DE DIOS

I. La edad del asombro

Dos grandes motivos se manifiestan en las mitologías y religiones del mundo. Son distintos y tienen diferentes historias. El primero en aparecer fue lo que podemos denominar *asombro* en un sentido u otro, desde la simple perplejidad al contemplar algo inexplicable hasta el éxtasis en temor demoníaco o reverencia mística. El segundo es la *salvación*: la redención o liberación de un mundo cuyo brillo se ha agotado.

Rudolf Otto, en su importante obra *The Idea of the Holy*^[1], describe un factor no racional, esencial en la experiencia religiosa, que no puede ser caracterizado con ninguno de los términos que los teólogos aplican tradicionalmente a la deidad: Poder Supremo, Espíritu, Razón, Voluntad, Bondad, Existencia Independiente, Unidad, etc. De hecho, los credos compuestos en términos tan racionales tienden a impedir más que producir la experiencia religiosa y, por tanto, un estudio científico de la religión que sólo tenga en cuenta tales conceptos y su evolución gradual pierde de vista lo esencial. Como escribe el profesor Otto:

Si hay un ámbito de la experiencia humana que nos presenta algo inequívocamente específico y único, peculiar de sí mismo, sin duda es el de la vida religiosa. En verdad, el enemigo ha mostrado con frecuencia una visión más acertada en este contexto que cualquier defensor de la religión o que el teórico neutral y pretendidamente imparcial. Pues sus adversarios saben muy bien que la «inquietud mística» no tiene nada que ver con la «razón» y la «racionalidad».

Por eso, sería saludable que nos diéramos cuenta de la imposibilidad de abarcar la religión exclusiva y exhaustivamente con una serie de asertos «racionales». Y merece la pena que intentemos ver con toda claridad la relación entre los distintos «momentos» de la religión, para que su carácter se pueda manifestar más claramente^[2].

Tomaré estas frases como lema y objetivo de nuestra tarea, añadiendo únicamente que en la historia de las culturas superiores, tras un período de desarrollo común en el Oriente Próximo nuclear, se separaron las dos ramas de Oriente y Occidente y, con ellas, los «momentos» (yo preferiría decir «fases psicológicas») de su experiencia de lo sagrado. Además, tras el momento crucial que denominaré *el gran retorno* — cuando en Oriente, así como en Occidente, muchas personas dejaron de experimentar el sentido de lo sagrado tanto del universo como de su propia naturaleza y empezaron a anhelar la liberación de lo que percibían como un insoportable estado de pecado, exilio o engaño—, las formas de salvación que aparecieron en ambos mundos fueron completamente distintas. En Occidente, debido al acento en la separación hombre/Dios, fundamentalmente en términos de culpa, castigo y expiación; mientras que en Oriente, donde se mantenía un sentido de la inmanencia de la divinidad en todas las cosas, aunque bloqueado por el juicio erróneo, la lectura fue psicológica y, por tanto, las formas e imágenes liberadoras tienen más bien el carácter de terapias alternativas que de directrices de un padre sobrenatural. No obstante, lo irónico en ambos casos es que precisamente los que más desean la salvación y luchan por ella con todo su empeño están tanto más atados en su celo, por cuanto que es su egoísmo

la causa de su dolor. Hemos visto que cuando Buda extinguió su ego, el mundo floreció. Así ha sido siempre para quienes el asombro — y no la salvación— es la religión.

II. Mitogénesis

Una galaxia de figuras femeninas halladas en el Oriente Próximo, en los estrados arqueológicos del año 4500 a.C., aproximadamente, nos da la primera clave para comprender cuál era el objeto de asombro de las primeras comunidades neolíticas agrícolas y ganaderas. Las imágenes son de hueso, arcilla, piedra o marfil, están de pie o sentadas, normalmente desnudas, con frecuencia embarazadas, y a veces sostienen o amamantan a un niño. En la cerámica pintada de los mismos estratos arqueológicos aparecen símbolos semejantes y, entre éstos, un motivo frecuente (por ejemplo, en la cerámica de Halaf, en el ángulo sirio-cilicio)^[3] es una cabeza de toro, vista desde el frente, con cuernos largos y curvos, lo que indica que ya debió haberse desarrollado el conocido mito de la diosa-tierra fertilizada por el toro-luna muerto y resucitado. Conocidos derivados de este mito son las leyendas clásicas tardías de Europa y el Toro de Zeus, Pasífae y el Toro de Poseidón, lo convertida en vaca y la muerte del Minotauro. Además, los primeros templos de Oriente Próximo —los primeros en la historia del mundo— apoyan la evidencia de que el dios-toro y la diosa-vaca eran importantes símbolos de la fertilidad en ese período. Tres templos fechados entre el 4000 y el 3500 a.C. han sido excavados al sur de Mesopotamia en Obeid^[4], Uruk^[5] y Eridu^[6]; dos un poco más al norte, en Kafadye^[7] y Uqair^[8], respectivamente al norte y al sur de Bagdad; y otros seis, muy alejados, en Tell Brak, en el valle de Jabur, al noroeste de Siria^[9], sugieren una amplia difusión de la forma común desde la zona sirio-cilicia (región del Tauro). Dos de los seis templos estaban dedicados a diosas: el de Obeid a Ninhursag, el de Kafadye a Inanna y se desconocen las deidades de los demás. Tres de los recintos (Obeid, Kafadye y Uqair), rodeados de altas murallas, eran de forma oval, aparentemente para simbolizar los genitales femeninos (Fig. 1)^[10]. Como los templos indios de la diosa-madre, donde el santuario interior tiene la forma simbólica del órgano femenino, éstos simbolizaban la fuerza generadora de la naturaleza por analogía con la capacidad de dar vida y amamantar de la mujer.

El edificio principal de cada recinto estaba situado sobre una plataforma de adobe de tres a cuatro metros de altura y se accedía a él por una escalinata. Todos estaban contruidos de ladrillo, en un estilo «moderno» regular de formas cuadradas, con las esquinas orientadas hacia los puntos cardinales y decorados con azulejos policromos vidriados. En los recintos ovales también se encontraban los aposentos de los sacerdotes, almacenes, administración, cocinas, etcétera, y es notable la presencia de establos para ganado. Los mosaicos policromos descubiertos en las ruinas de Obeid muestran a un grupo de sacerdotes dedicados a la tarea sagrada de ordeñar a las vacas sagradas, filtrar y almacenar la leche, y por abundantes documentos escritos posteriormente sabemos que la forma de la diosa adorada en ese templo, Ninhursag, madre del universo y de todos los hombres, dioses y animales, era la protectora y

guardiana de los reyes, a quienes alimentaba con su leche sagrada, la leche de los animales a través de los cuales la diosa obraba en la tierra.

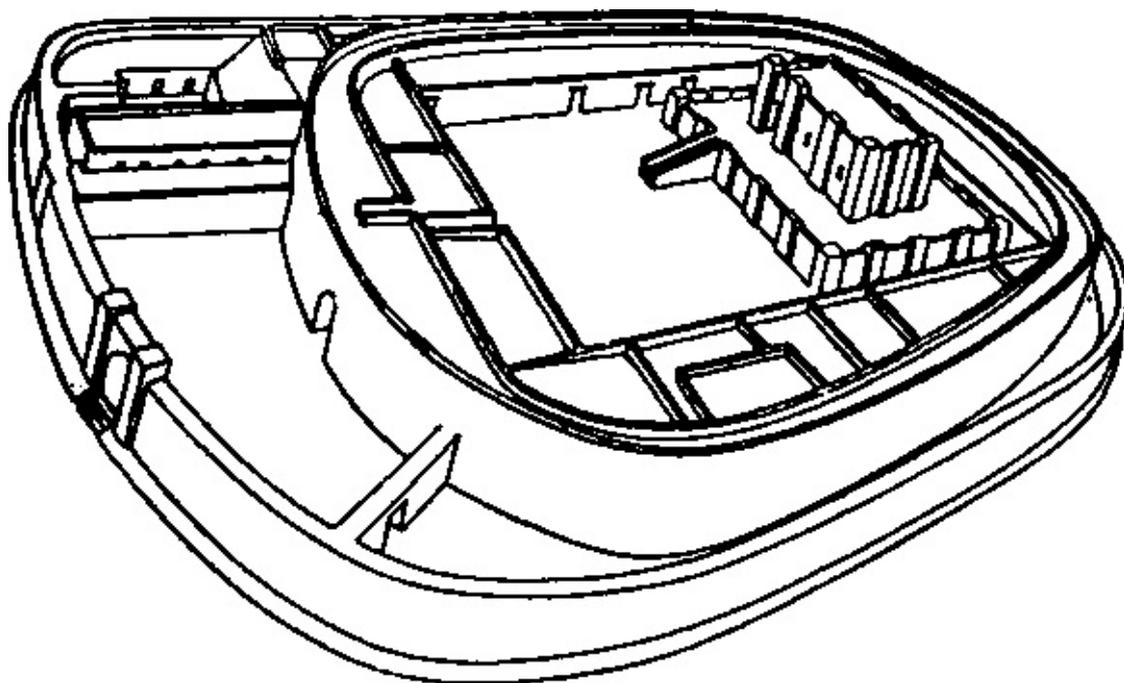


FIG. 1.—Templo ovalado, Irak, c. 4000-3500 a.C.

En la India, al visitante del templo de la diosa se le sigue ofreciendo arroz con leche o algún otro alimento con leche, como muestra de su «generosidad» (*prasad*). Además, en las montañas de Nilgiri, al sur de la India, habita una enigmática tribu, los todas, étnicamente distintos de sus vecinos, en cuyos pequeños poblados hay vaquerías donde guardan al ganado sagrado, y cuando celebran el sacrificio más importante —de un ternero, el hijo simbólico de la madre— dirigen a la diosa Togorsh una plegaria en la que aparece la palabra *Ninkurshag*, ininteligible para ellos^[11]. No cabe duda de que en los establos reales de la diosa Ninhursag en Obeid y de Inanna en Kafadye, mil quinientos años antes de que aparecieran los primeros signos de una civilización agrícola-ganadera al este de Irán, tenemos el prelude de la gran sinfonía ritual de campanas, luces oscilantes, plegarias, himnos y mugidos de vacas a punto de ser sacrificadas, que se ha elevado a la diosa en la India a lo largo de los siglos:

¡Oh, Madre! ¡Causa y madre del mundo!

Tú eres el Ser Primordial,

Madre de innumerables criaturas,

Creadora de los propios dioses: incluso de Brahma, el Creador de Vishnú, el Preservador, y de Shiva, el destructor.

¡Oh, Madre! Al cantar Tus alabanzas purifico mi habla.

Como sólo la luna deleita al loto de la noche blanca,

sólo el sol al loto del día,

como sólo una cosa determinada deleita a otra cosa,

así, querida Madre, sólo tú deleitas al universo

con tus miradas^[12].

En uno de los primeros sellos cilíndricos sumerios, aproximadamente del 3500 a.C. (período de Uruk, fase A: poco antes de la invención de la escritura), se ve a dos carneros frente a frente sobre un montículo de tierra, a cuyo lado surge una serpiente bicéfala que parece estar a punto de picarlos (Fig. 2). Sobre sus cabezas hay una flor y un águila les agarra por las ancas, que aparecen juntas en el reverso del sello. El profesor Henri Frankfort ha observado en su análisis de esta pieza que, en el arte y el culto posteriores, cada uno de sus elementos relacionados con la mitología del dios muerto y resucitado Tammuz (sumerio, Dumuzi), prototipo del Adonis clásico, que era el consorte, así como el hijo concebido sin mancha, de la diosa madre de muchos nombres: Inanna, Ninhursag, Ishtar, Astarté, Artemisa, Deméter, Afrodita y Venus^[13]. En todo el mundo antiguo, un montículo de tierra semejante al que aparece en el centro de esta composición simboliza a la diosa. Está relacionado con el *omphalos* clásico y con el antiguo relicario budista (*stūpa*). Engrandecido, es la montaña de los dioses (el Olimpo griego, el Meru indio) con la resplandeciente ciudad divina en la cumbre, el abismo húmedo al fondo y en medio de la zona de la vida. La diosa-madre es el soporte de todos. Se la reconoce en el firmamento cubierto de estrellas, así como en la tierra sembrada, y, en el sello, no sólo se manifiesta en el montículo, sino también en el fondo plano y en los bordes superior e inferior, sobre el último de los cuales reposa el montículo.

La serpiente que emerge de la loma parece estar a punto de picar a los carneros y éstos, a su vez, parecen estar a punto de comer la flor. En el reverso vemos un ave de rapiña. Con ello se indica el ciclo de la vida perpetuado por la destrucción mutua. Como todas las figuras representan el poder del mismo dios, el tema mitológico simbolizado es el de la energía que se consume a sí misma, viviendo y muriendo siempre, generadora de la vida y la muerte de todas las cosas.



FIG. 2.—La energía autoconsuntiva, Sumer, c. 3500 a.C.

En el segundo sello sumerio del 3500 a.C. aproximadamente, un sacerdote, quizá símbolo del dios, sujeta un árbol contra su pecho de forma que las dos ramas se extienden en cuatro direcciones (Fig. 3). En este caso, los animales están mordisqueando claramente las flores, mientras que en el reverso hay un becerro entre dos altos haces de juncos, que en este arte siempre representan la entrada al recinto de

un templo de la diosa. El becerro está preparado para el sacrificio y, por así decirlo, a salvo dentro del útero. En la idea cristiana de que Cristo, el Cordero del sacrificio, fruto del Árbol de Jesé, ya estaba virtualmente sacrificado cuando se encontraba en el seno de su Madre, tenemos una fusión comparable de nacimiento-muerte.



FIG. 3.—El señor de la vida, Sumer, c. 3500 a.C.

Entre las primeras figuras femeninas del 4500 a.C. y los sellos de las Figuras 2 y 3 ha transcurrido un período de mil años, durante el cual aumentan constantemente los indicios arqueológicos de un culto a la tierra labrada, fertilizada con el animal más poderoso y noble del recién creado establo sagrado, el toro, que no sólo engendraba a las vacas productoras de leche, sino que tiraba del arado, que en ese período abría y sembraba la tierra simultáneamente. Además, por analogía, la luna en forma de cuerno, que marcaba el ciclo del útero y de las lluvias y los rocíos, era identificada con el toro, por lo que ese animal se convirtió en un símbolo cosmológico que unía los campos y las leyes del cielo y de la tierra. Todo el misterio del ser podía ilustrarse poéticamente con la metáfora de la vaca, el toro y su becerro, ofrecidos simbólicamente en el recinto de los primeros templos, símbolos del útero de la propia Vaca cósmica.

No obstante, durante el siguiente milenio, la cultura básica de las aldeas floreció y se transformó en una civilización de ciudades-estado, particularmente en el sur de Mesopotamia, y, como ha mostrado sin lugar a dudas Sir James G. Frazer en *La rama dorada*, la liturgia poética del sacrificio cósmico ahora se celebraba principalmente con reyes, que eran periódicamente sacrificados, a veces con toda su corte, porque la corte, y no la vaquería, representaba ahora la última y más impresionante glorificación de la vida. La escritura se inventó hacia el 3200 a.C. (período de Uruk, fase B), la aldea fue sustituida definitivamente por la ciudad-templo y una casta sacerdotal profesional y permanente asumió la guía de la civilización. Mediante observaciones astrológicas fueron identificados los cinco planetas visibles (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno) moviéndose en órbitas semejantes a las de la luna y el sol entre las estrellas fijas (siete cuerpos en movimiento), se inventó un calendario matemáticamente correcto para regular las estaciones de la vida de la ciudad-templo según las leyes celestiales así reveladas y, como sabemos por numerosas fuentes, el

concepto del orden estatal estaba hasta tal punto identificado con las leyes celestiales que la muerte y resurrección de la luna, el ciclo anual y los ciclos más largos de los evos cósmicos previstos matemáticamente eran imitados literalmente, hasta donde era posible, en las pautas rituales de la corte, para que el orden cósmico y el social fueran uno.

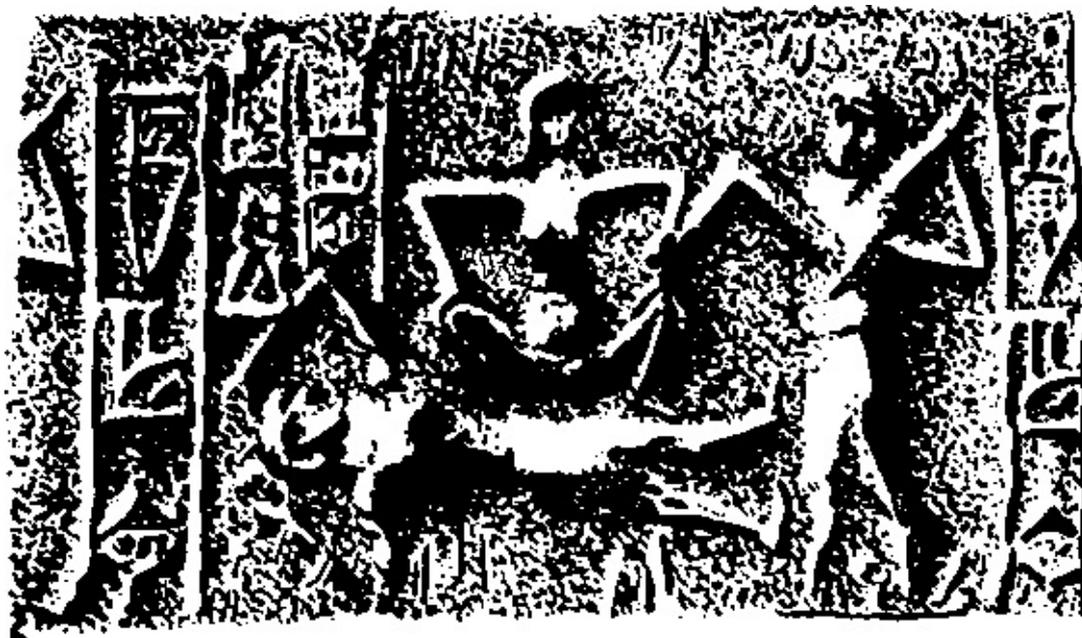


FIG. 4.—*El sacrificio, Sumer, c. 2300 a.C.*

Dos sellos sumerios de alrededor del 2300 a.C. bastan para ilustrar el nuevo orden de las cortes reales simbólicas. El primero (Fig. 4), hallado en las ruinas de Lagash, muestra a una mujer desnuda sentada en cuclillas sobre un hombre tumbado de espaldas, mientras una segunda mujer sostiene amenazadoramente una vara o daga con el brazo levantado. En el lado derecho de la escena hay una inscripción con las dos primeras líneas deterioradas, pero en la línea siguiente se puede leer: «Rey de Ghisgalla», que, como ha observado Ernest de Sarzec, se refiere a «una divinidad que en otros textos se denomina “rey-dios” o “dios-rey” de esa localidad»^[14]. En Ghisgalla había un templo de la diosa cósmica y lo que al parecer se representa en el sello es un ritual de sacrificio conyugal consumado en una sacerdotisa y un rey^[15].



FIG. 5.—*El lecho ritual, Sumer, c. 2300 a.C.*

El tema del segundo sello (Fig. 5) es semejante y aquí también está la mujer sobre el hombre. Según el profesor Frankfort, representa

el matrimonio ritual, que, de acuerdo con varios textos, era consumado por el dios y la diosa durante la Fiesta del Año Nuevo e iba seguido de un festejo en el que toda la población disfrutaba de la abundancia garantizada por la celebración de los ritos... El lecho donde están las dos figuras está sujeto por formas animales, pezuñas de toro o garras de león. El escorpión que está debajo puede simbolizar a Ishara, la diosa del amor^[16], y la figura a los pies del lecho... el sacerdote oficiante que, según la descripción de la ceremonia en tiempos de Idin Dagan [rey de Isin, c. 1916-1986 a.C.^[17]], purificaba al dios y a la diosa antes del matrimonio...

La escena... formaba parte de [un] rito, del cual sabemos que era representado por el rey o su sustituto y una sacerdotisa. Simboliza la muerte del rey y su resurrección, tras la cual se reunía con la diosa. En la descripción de Gudea de esta fiesta, después de la consumación del matrimonio se celebraba un banquete en el que participaban juntos los dioses, el gobernante y la población de la ciudad^[18]; [y en el sello, a la izquierda] al lado del lecho donde se está consumando el matrimonio ritual hay una vasija con caños salientes para beber^[19].

Numerosos sellos representan esta escena del banquete. «Los participantes en la fiesta —con frecuencia un hombre y una mujer— están uno frente al otro a ambos lados de una gran vasija de la que beben por unos caños y parece que ésta era la forma habitual de beber cerveza en el antiguo Oriente Próximo.»^[20] Muchos de esos sellos se hallaron entre los esqueletos de las tumbas reales de Ur, donde hay abundantes pruebas de la celebración del ritual amor-muerte en el período al que pertenecen las Figuras 4 y 5. No es necesario recordar la descripción de esas asombrosas tumbas expuestas en el volumen anterior^[21], sino simplemente señalar, a manera de resumen, que, a principios de los años veinte, Sir Leonard Woolley excavó en el recinto del templo de esa ciudad dedicado al dios-luna dieciséis enterramientos de lo que parecían ser cortes enteras. El más impresionante era la tumba doble de una dama llamada Shub-ad y su señor A-bar-gi, cuya fosa, que contenía unos sesenta y cinco sirvientes y dos carretas arrastradas por tres bueyes cada una, se encontraba debajo de la tumba lujosamente adornada de la reina o sacerdotisa, que, con un séquito de sólo veinticinco sirvientes y unas angarillas arrastradas por dos burros, había acompañado a su señor al otro mundo —cumpliendo así el mito de la diosa que, al morir el dios Dumuzi, le siguió al otro mundo para resucitarle.

El esqueleto de Shub-ad reposaba sobre unas andas de madera en una cámara funeraria abovedada de ladrillo, con una copa de oro cerca de la mano, de la que pudo haber bebido una pócima mortal. Al lado había una diadema de una tira de piel blanca cubierta con cuentas de lapislázuli, sobre la que había colocados una fila de animales de oro exquisitamente modelados: ciervos, gacelas, toros y cabras, separados por racimos de tres granadas, ramas de otro árbol cargadas de fruta y rosetones de oro intercalados. La analogía con el sello de la Figura 2 es evidente. En el suelo se encontró la cabeza de una vaca de plata, mientras que entre los huesos de las doncellas que servían a su señor en la tumba inferior había dos maravillosas arpas decoradas con una cabeza de toro: una de cobre y la otra de oro, con las puntas de los cuernos, los ojos y la barba de lapislázuli.

La vaca de plata de la cámara de Sub-ad y el toro barbudo de oro de la tumba de A-bar-gi apuntan dos mil años antes a los templos vaquería de la diosa Vaca cósmica, las primeras figuras femeninas y la cerámica pintada con la cabeza del toro lunar mitológico de largos cuernos curvos. En su estudio de esos dos milenios de nacimiento de la civilización, el profesor Anton Moortgat señala que «la diosa-madre y el toro sagrado —las primeras expresiones tangibles y significativas de una cultura de aldeas agrícolas— representan pensamientos que se mantendrían en esa forma durante milenios en el Oriente Próximo»^[22]. Y, podemos añadir, no sólo en el Oriente Próximo, pues los motivos anunciados gráficamente en esos primeros símbolos de lo que era objeto de asombro para los creadores de la civilización sobreviven, en cierta medida, hasta en las últimas teologías de Oriente y Occidente en la época moderna. De hecho, oiremos su eco en todo el pasado mítico de la gran extensión que ahora es nuestra naciente civilización universal. Aunque anunciados muy simplemente en estas primeras formas neolíticas, fueron ganando intensidad hasta el *fortissimo* que duró del 500 al 1500 d.C., en un gran concierto de catedrales y templos, desde Irlanda hasta Japón.

III. Fase cultural y estilo cultural

Siguiendo a Rudolf Otto, asumiré que la raíz de la mitología y de la religión es la aprehensión de lo *numinoso*.

Este estado mental es completamente *sui generis* e irreductible a cualquier otro; por tanto, como todo dato absolutamente primario y elemental, aunque es posible analizarlo, no admite una definición estricta. Sólo hay una forma de ayudar a otro a comprenderlo: guiándole y dirigiéndole con consideraciones y explicaciones sobre la cuestión, de acuerdo con su propia forma de razonar, hasta que llegue al punto en que «lo numinoso» empiece a agitarse, a cobrar vida y penetrar en la conciencia. Podemos cooperar en ese proceso señalando todo aquello conocido y familiar en otras regiones de la mente que sea semejante o particularmente opuesto al tipo de experiencia que deseamos elucidar. Entonces debemos añadir: «Este X tuyo no es exactamente esta experiencia, pero es análogo a ésta y opuesto a esta otra. ¿Te das cuenta ahora de qué se trata?» En otras palabras, hablando estrictamente, nuestro X no puede ser enseñado, sino sólo evocado, despertado en la mente, como todo lo que procede «del espíritu» debe ser despertado^[23].

El simbolismo del templo y la atmósfera del mito son, en este sentido, catalizadores de lo *numinoso*, y ahí reside su fuerza. No obstante, los rasgos de los símbolos y elementos de los mitos tienden a adquirir un poder propio por asociación, pudiendo bloquear así el acceso a lo *numinoso*. Y, en efecto, queda bloqueado cuando las imágenes se presentan como fines en sí mismas, lo que sucede, por ejemplo, en un credo dogmático.

Tal fórmula, como ha observado acertadamente el profesor Carl G. Jung, «protege a la persona de una experiencia directa de Dios en tanto no se exponga a ella perversamente. Pero si abandona su hogar y su familia, vive demasiado tiempo solo y contempla demasiado absorto el oscuro espejo, puede sucederle la terrible experiencia del encuentro. Pero incluso entonces, el símbolo tradicional, madurado a través de los siglos, puede operar como una pócima curativa y desviar la incursión final del divino vivo hacia los espacios sagrados de la Iglesia»^[24].

Con el cambio de enfoque radical que representó para Ja humanidad el paso de la caza a la agricultura y la domesticación de animales, las antiguas metáforas mitológicas perdieron fuerza; y con el reconocimiento, hacia el 3500 a.C., de un orden cósmico calculable matemáticamente, indicado casi imperceptiblemente por las luces de los astros, se experimentó un nuevo impacto de asombro, contra el que no había defensa. La fuerza de la consiguiente posesión puede juzgarse por el carácter de los ritos de aquella época. En *La rama dorada*, Frazer ha interpretado el regicidio ritual racionalmente como una medida práctica concebida prácticamente para llevar a cabo la fertilización mágica del suelo, y no cabe duda de que ése era el objetivo, igual que en el culto religioso las plegarias se suelen emplear para obtener de Dios los dones deseados. No obstante, esa magia y esa plegaria no representan lo específico de esa experiencia de lo *numinoso* que autoridades más próximas que Frazer a la esencia del problema reconocen universalmente en la religión. No podemos asumir que la mente del hombre antiguo, menos protegido que nosotros de lo numinoso fuera inmune a ello y, por tanto, considerarle más una especie de científico social primitivo que un sujeto poseído por lo *numinoso*. «No es fácil —ha dicho el profesor Otto—

discutir cuestiones de psicología religiosa con alguien que puede recordar las emociones de su adolescencia, las molestias de una indigestión o, por ejemplo, sentimientos sociales, pero no puede recordar ningún sentimiento intrínsecamente religioso»^[25]. Asumiendo que ése no es el caso de mi lector, no insistiré en este argumento, sino que daré por sentado que la aparición, c. 4500-2500 a.C., de una abundancia sin precedentes de actos y objetos sagrados no apunta a una nueva teoría sobre cómo mejorar el cultivo de las judías, sino a una experiencia profunda de ese *mysterium tremendum* que incluso ahora se manifestaría ante nosotros si no estuviera tan maravillosamente enmascarado.

El nuevo sistema de artes e ideas que apareció en los recintos de los grandes templos sumerios pasó a Egipto alrededor del 2800 a.C., a Creta y al Indo hacia el 2600 a.C., a China hacia el 1600 a.C. y a América en el milenio siguiente. No obstante, la experiencia religiosa en torno a la cual se habían formado los nuevos elementos de civilización no se diseminó, y no hubiera podido diseminarse. No fue la posesión divina misma lo que se extendió en todas direcciones, sino las artes y la liturgia asociadas con ella, las cuales fueron aplicadas para otros fines, adaptadas a nuevas geografías y estructuras psicológicas muy diferentes del sacrificio ritual de los reyes-dioses.

Podemos tomar como ejemplo el caso de las mitologías de Egipto, que son las mejor documentadas para el período del 2800-1800 a.C. Frazer ha mostrado que los mitos del dios muerto y resucitado Osiris son tan parecidos a los de Tammuz, Adonis y Dioniso que son prácticamente el mismo y que en el período de su desarrollo prehistórico todos estaban relacionados con los ritos del rey divino muerto y resucitado. Además, los descubrimientos arqueológicos más recientes demuestran que el centro más antiguo desde el cual se difundió la idea de un Estado gobernado por un rey divino fue casi con seguridad Mesopotamia. Por tanto, el mito de Osiris y de su hermana-esposa Isis, debe leerse como la variante egipcia de un tema común del final del Neolítico y comienzas de la Edad del Bronce.

Por otra parte, el Dr. E. A. Wallis Budge, en sus numerosos trabajos sobre la religión egipcia, atribuye a la mitología de Osiris un origen africano^[26] y, más recientemente, el profesor John A. Wilson, aunque reconoce la existencia de «contactos exteriores que debieron ser mutuamente enriquecedores», también subraya la fuerza del «cambio prolongado y lento de la cultura» nativa del Nilo en la configuración de la mitología y la civilización egipcias^[27]. No obstante, el argumento del desarrollo nativo contra la influencia exterior deja de tener pertinencia cuando observamos que se trata de dos problemas distintos —o, más bien, de dos aspectos del mismo problema—. Como muestra en seguida un examen global de nuestra materia, cada zona cultural sólidamente establecida recibe de forma creativa, no inerte, los nuevos sistemas de pensamiento y civilización. Un delicado y complejo proceso de selección, adaptación y desarrollo pone a las nuevas formas en contacto con las formas homologas y semejantes de la herencia nativa y en ciertos casos —

especialmente en Egipto, Creta, el valle del Indo y el Extremo Oriente— se liberan prodigiosas fuerzas de productividad indígena en un *estilo* nativo, pero al nivel de la nueva *fase*. En otras palabras, aunque sea posible demostrar que la fase cultural de una determinada región en un período dado es derivada, producto de influencias extrañas, puede demostrarse con la misma seguridad que su estilo peculiar es indígena. Por ello, un estudioso interesado principalmente en las formas nativas tenderá a percibir la originalidad estilística local, mientras que otro más atento a las muestras difundidas por doquier de técnicas, artefactos y motivos mitológicos, se inclinará a trazar una sola historia cultural de la humanidad, caracterizada por fases generales bien definidas, aunque concretadas en estilos locales no menos bien definidos. Una cosa es analizar la génesis y posterior difusión de la herencia mitológica fundamental de todas las civilizaciones superiores y otras señalar la génesis, maduración y desaparición de los distintos estilos mitológicos locales y, una tercera, medir la fuerza de cada estilo local en el contexto de la historia común de la humanidad. Una ciencia total de la mitología debe prestar atención, en la medida de lo posible, a los tres enfoques.

IV. El Estado hierático

La obra de arte más antigua que exhibe el estilo característico de Egipto es una lápida votiva con un faraón victorioso grabado en cada lado (Figuras 7 y 8). Fue descubierta en Hieracónpolis, en el Alto Egipto, de donde, al parecer, procedía una dinastía de reyes devotos de Horus, el halcón solar. Hacia el 2850 a.C. estos reyes se trasladaron al Bajo Egipto, en el norte, y fundaron la primera dinastía de las Dos Tierras unidas. En ese mismo lugar se descubrió también una cámara funeraria subterránea revestida de ladrillo, una de cuyas paredes enyesadas estaba decorada con escenas de caza, navegación y guerra en el estilo comparativamente ingenuo de la alfarería decorada del Neolítico inferior (Figura 6)^[28]. La tumba es notable no sólo por su mural, el primero que conocemos, sino también por sus ladrillos, que en ese período representan una innovación derivada del adobe de Mesopotamia.



FIG. 6.—Mural funerario en Hieracónpolis, Egipto, c. 2900? a.C.

En Egipto, las tumbas habían sido anteriormente del tipo sencillo «fosa abierta», rectangulares con las esquinas redondas o, en los enterramientos más pequeños, ovales. El cuerpo, envuelto en una piel o en lienzos de lino, o en ambos, era colocado acurrucado sobre su lado izquierdo, la cabeza hacia el sur mirando hacia el oeste, y después de poner a ambos lados vasijas de cerámica de su casa, se llenaba el hoyo y con la tierra sobrante se levantaba un montículo sobre el que se podían depositar las ofrendas^[29]. Con el ladrillo fue posible construir una cámara hueca en la fosa abierta (la subestructura), así como elevar y ampliar el montículo hasta convertirlo en una mastaba (la superestructura), que sirviera tanto de monumento en honor del personaje que habitaba debajo como de capilla para su culto mortuorio. Pero tales superestructuras no son tan duraderas como la piedra. «Se ha comprobado que las estructuras masivas de este tipo —escribe el profesor George Reisner en su indispensable estudio sobre las primeras tumbas egipcias— han desaparecido al cabo de algunos años en el último medio siglo»^[30]. Por lo tanto, las mastabas desaparecían, las cámaras subterráneas, en las que los reyes debían dormir para siempre, fueron saqueadas y la arena penetró por sus techumbres resquebrajadas.

La cámara de Hieracónpolis era de tamaño considerable: 4,50 m. de longitud, 2 m. de ancho y 1,50 m. de profundidad, dividida en dos partes iguales por un tabique

más bajo. Las paredes y el suelo eran de ladrillo sin cocer, cuyo tamaño medio era de 22 cm. por 11,50 cm. por 9 cm.; estaban enlucidos con una capa de argamasa y pintados de amarillo. Su borde superior estaba al nivel de la superficie del desierto y su contenido había desaparecido^[31]. No obstante, las pinturas todavía se conservaban allí y los barcos de casco alto representados llaman la atención: son de tipo mesopotámico. Además, entre sus numerosas figuras podemos observar a un hombre domando a dos animales simétricos rampantes (la cuarta figura desde el borde inferior izquierdo) y, sobre su hombro, un corro de cinco antílopes; en el otro extremo de la larga embarcación que está a la derecha, hay dos antílopes más colocados en direcciones opuestas (hacia arriba y hacia abajo), unidos por las piernas; todos ellos motivos que habían llegado a Egipto desde el sudoeste asiático, donde aparecían frecuentemente en la cerámica pintada de Samarra ya desde el 4500 a.C.

Sin embargo, a pesar de estar claramente influido por la marea de descubrimientos culturales que afluían desde Mesopotamia^[32], el arte egipcio del período de la paleta de Narmer revela súbitamente —y, por lo que sabemos, sin precedentes— no sólo una elegancia en el estilo y la forma de grabar la piedra, sino también una mitología formulada de forma inequívoca, que son indudablemente propias. El monarca representado es el faraón Narmer, a quien varios especialistas identifican con Menes^[33], el unificador del Alto y el Bajo Egipto hacia el 2850 a.C.^[34], y la hazaña conmemorada parece ser la de la conquista del norte.

«Dicen los sacerdotes —escribió el padre de la historia, Herodoto (484-425 a.C.) — que Menes fue el primer rey de Egipto y que fue él quien levantó el dique que protege Menfis de la crecida del Nilo. Antes de su época el río inundaba completamente las colinas arenosas que bordean Egipto por el lado de Libia. Represando el río en la curva que forma unos cien estadios al sur de Menfis, secó el antiguo canal y excavó un nuevo curso para la corriente entre dos hileras de colinas... Menes, el primer rey, habiendo desviado así el río, secó el terreno donde solía desbordarse e inició la construcción de la ciudad ahora llamada Menfis, que se encuentra en la parte estrecha de Egipto, tras lo cual excavó un lago fuera de la ciudad, hacia el norte y el oeste, comunicado con el río, que constituía su frontera oriental»^[35].



FIG. 7.—Paleta de Narmer (anverso), Egipto, c. 2850 a.C.

En los extremos del panel superior de la paleta de Narmer, por las dos caras, aparecen dos cabezas de la diosa-vaca Hathor con grandes cuernos: cuatro cabezas en total. Cuatro es el número de los puntos cardinales y la diosa, representada cuatro veces, confinaba el horizonte. Se la conocía como Hathor del Horizonte y su animal era la vaca —pero no la vaca doméstica, como en el culto de Ninhursag, la diosa sumeria de la leche, sino la vaca salvaje que vive en los marjales^[36]. Es evidente que aquí nos encontramos con una diferenciación regional y los dos cultos, examinados superficialmente, son distintos. Sin embargo, un examen más atento revela que, en realidad, son el mismo; es decir, el culto de la diosa Vaca cósmica neolítica. Hathor se alzaba sobre la tierra de forma que sus cuatro patas eran los pilares de los cuatro puntos cardinales. Su vientre era el firmamento. El sol, el halcón solar dorado, el dios Horus, que volaba del este al oeste, entraba en su boca cada tarde para nacer de nuevo al alba. Así, Horus era el «toro de su madre», su propio padre, y la diosa cósmica, cuyo nombre *hat-hor* significa la «casa de Horus», era tanto la esposa como la madre de este dios autoprocreado, que, en uno de sus aspectos, era un ave de rapiña^[37]. En el aspecto de padre, como toro, era Osiris y se le identificaba con el padre muerto del faraón vivo; pero en el aspecto de hijo, como halcón, Horus era el faraón vivo en el

trono. No obstante, los dos, el faraón vivo y el muerto, Horus y Osiris eran en esencia el mismo.

Por otra parte, según el profesor Frankfort, en egipcio «“casa”, “ciudad” o “país” pueden ser símbolos de la madre»^[38]. Por lo tanto, la «casa de Horus», la diosa-vaca Hathor, no sólo era el marco del universo, sino también el país de Egipto, el palacio real y la madre del faraón vivo, mientras que, como hemos visto, Horus, el morador de la casa, auto-procreado, no sólo era él mismo, sino también su propio padre.

Todo esto parece un poco complicado y, desde luego, lo es, si se considera que el faraón simplemente era un ser mortal, nacido en un momento determinado, conocido por esta o aquella hazaña y enterrado en algún año a.C. Pero el faraón así descrito no es el Faraón del que trata la mitología. No es el halcón que es el toro de su propia madre. El principio faraónico, el Faraón escrito con F mayúscula, era un ser eterno, no mortal. Por lo tanto, la mitología y la simbología siempre se referían a ese Faraón, encarnado en los faraones mortales sobre quienes escribimos al determinar fechas, dinastías y otras cuestiones de importancia histórica.

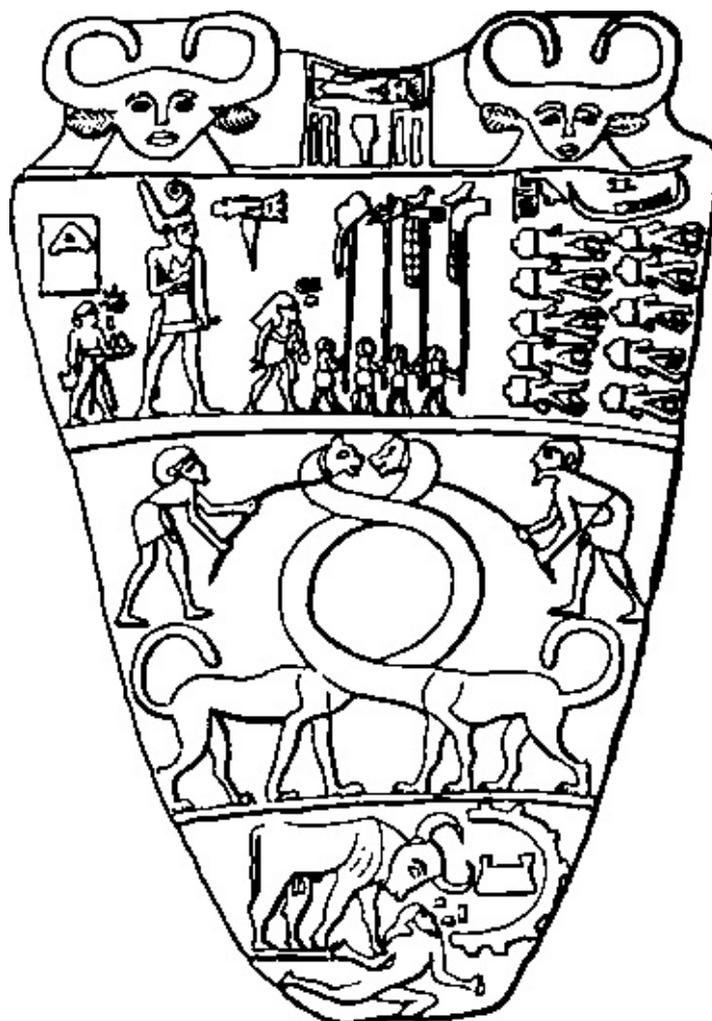


FIG. 8.—Paleta de Narmer (reverso), Egipto, c. 2850 a.C.

Es una atribución osada la de la sustancia inmortal a una sucesión de hombres mortales, pero en aquellos días esa locura podía pasar inadvertida bajo un disfraz y

fijando la atención no en el hombre, sino en el traje, como ocurre hoy en el teatro; mientras que la persona en cuestión ya no actuaba por voluntad propia, sino de acuerdo con su papel, «para que la escritura sea cumplida». Como escribió Thomas Mann sobre el fenómeno del «mito vivido», «el Ego de la antigüedad y su conciencia de sí mismo era distinta del nuestro, menos exclusivo, menos rigurosamente definido. Estaba, por así decirlo, abierto hacia detrás; recibía mucho del pasado y, repitiéndolo, le devolvía su actualidad». Para una conciencia tan imprecisa del ego, la «imitación» significaba mucho más de lo que hoy queremos decir con esta palabra. Era una identificación mítica... La vida o, al menos, la vida significativa, era la reconstrucción del mito en la propia carne; se refería y apelaba al mito; sólo a través de éste, de la referencia al pasado, podía considerarse verdadera y significativa». Como consecuencia de esta solemne representación de la vida como mito, la vida como cita, el tiempo quedaba abolido y la vida se convertía en una fiesta, una máscara: la reproducción escénica con hombres sagrados como actores de los prototipos de los dioses —como, por ejemplo, la vida y sufrimiento de Osiris muerto y resucitado^[39].

El faraón de la paleta de Narmer, por lo tanto, aunque llevó a cabo un hecho histórico en el tiempo, en una fecha determinada, y en el espacio, en Egipto, es descrito no sólo como un rey guerrero victorioso, sino como la manifestación en la historia de una forma eterna. Esta forma se conocerá como la «verdad» o el «orden correcto» (*maat*) y protege al rey mientras es realizado en su hazaña.

La verdad, *maat*, el orden correcto, está personificado mitológicamente en la diosa-vaca Hathor. Ella es el principio siempre presente en el que se apoya el mundo: tanto su marco como su fuerza maternal, dando vida al dios realizado y al mismo tiempo fructificada en este acto. Por esa razón, se dice que el dios es el toro de su madre. Por esa razón, también, el acontecimiento histórico representado en la paleta de Narmer está enmarcado en cuatro rostros de la diosa Hathor.

«Terminada la conquista —escribe el profesor Frankfort— fue posible considerar la unificación de Egipto no como el resultado efímero de ambiciones conflictivas, sino como la revelación de un orden predeterminado. De hecho, así fue considerada la monarquía a lo largo de toda la historia egipcia... como la vindicación de un orden de cosas divino»^[40]. Por lo tanto, la guerra y su crueldad no representaba una violencia contra la naturaleza cuando era obra del rey-dios, sino un acto en el cumplimiento de una norma moral eterna, *maat*, de la que el rey con el báculo levantado era la fuerza y revelación terrestre. De ese rey se dice: «La palabra de autoridad (*hu*) está en tu boca. El entendimiento (*sia*) está en tu pecho. Tu habla es el templo del orden correcto (*maat*)»^[41].

La vestimenta ceremonial sagrada del rey y la extremada estilización de la paleta de Narmer imponen a la mente un enfoque mitológico: de ahí que aparezcan los dioses que apoyaron el acontecimiento. Observamos a un lado al Faraón llevando la corona blanca alargada del Alto Egipto y con el báculo levantado (la postura de

Horus) matando al monarca de los pantanos del Delta. Tras la cabeza de este desafortunado (que aquí representa el papel mitológico del adversario oscuro, el enemigo de Osiris asesinado por Horus, el dios Set) está el signo del séptimo nomo del Bajo Egipto, un harpón horizontal sobre un lago: un emblema heráldico del pueblo pescador cuya antigua capital era la ciudad sagrada de Buto en el Delta occidental. Su deidad principal, la diosa-cobra Wadjet (a la manera de las diosas locales que, después de todo, no son más que especificaciones de la fuerza general de la diosa-madre cósmica del *maat*), ahora se convierte en la patrona y protectora del vencedor cuya hazaña ha acrecentado su manifestación. Detrás de él observamos a un portador de sandalias. Delante de él, sobre la cabeza de la víctima, hay un halcón (Horus, la fuerza que actúa en este caso) sujetando una cuerda atada a la nariz de una cabeza humana que parece emerger de la tierra en una ciénaga de papiros. Una inscripción dice «6.000 enemigos» y en el panel inferior hay dos cadáveres flotando.

El reverso muestra al mismo rey Narmer, que ahora lleva la corona plana roja terminada en una espiral, símbolo del Bajo Egipto, que ha conquistado. Seguido de nuevo por su portador de sandalias y precedido de cuatro estandartes simbólicos, el conquistador se aproxima a diez enemigos decapitados, cuyas cabezas descansan entre sus pies. En la parte inferior de la composición hay un toro demoliendo una fortaleza —el Faraón en su papel de consorte de Hathor— y en el centro un símbolo de la unión de las Dos Tierras, dos leones o panteras con cuello de serpiente, derivado de Mesopotamia, donde ese mismo motivo de los cuellos entrelazados se puede observar en el 3500 a.C.^[42]. Como allí, también en este caso las formas entrelazadas simbolizan la unión de un par de opuestos destinados a unirse; pues tal era el concepto de los dos Egiptos, unificados heroicamente.

Examinando atentamente las representaciones del rey, vemos que de la parte delantera de su cinturón cuelgan cuatro paneles, cada uno decorado con la cabeza de Hathor en la parte superior, por lo que de nuevo aparece cuatro veces, sugiriendo los cuatro puntos cardinales. El cinturón real representa el horizonte, que el Faraón llena en su aspecto de dios. Del cinturón también cuelga una especie de cola. Las figuras sobre los estandartes que le preceden representan, de izquierda a derecha: 1, la placenta real; 2, el dios-lobo Upwaut, sobre una forma conocida como el *shedshed*, que va delante del rey en la victoria como el Que Abre el Camino; 3, un halcón solar, y 4, un segundo halcón solar, por lo que, de nuevo, tenemos el número cuatro. Estos cuatro estandartes ocuparán un lugar prominente en toda la historia del culto real. Representan aspectos manifiestos del morador de la casa de Horus, que está encarnado en este faraón, el Rey del Mundo, de quien emanan protección y fuerza hasta los cuatro confines.

Ahora es evidente que aunque el concepto de monarca universal aquí representado entró en Egipto en el período predinástico tardío, junto con la idea y la institución de la propia monarquía, y aunque es igualmente evidente que ese mismo concepto entró en la India siglos después y, más tarde aún, en China y Japón, el estilo

concreto en cada región es individual. Además, en cada caso, el nuevo estilo parece presentarse repentinamente, sin prelude. En *La decadencia de Occidente*, Spengler ha señalado este problema, poco tratado por los historiadores, de la aparición súbita de tales estilos culturales en ciertos momentos críticos, dentro de horizontes limitados, y su persistencia a lo largo de siglos, a través de numerosas fases de desarrollo y variaciones. La paleta de Narmer ya es Egipto. La pequeña tumba pintada, un poco anterior, todavía no es Egipto. Los cuellos entrelazados de las bestias en la paleta de Narmer son de Mesopotamia, como lo son los motivos de la tumba que he señalado. Sin embargo, en la paleta de Narmer han entrado en un campo de fuerza que los ha transformado en funciones de una lectura mitopoética egipcia del lugar y el destino del hombre en el universo, mientras que en la pared de la tumba no están dentro de su influencia. Allí aparecen más bien como una miscelánea sin coordinar —quizá relatan una historia, no lo sabemos. En cualquier caso, no relatan esa historia que durante los tres milenios siguientes sería el gran mito de Egipto —con distinto énfasis, pero siempre el mismo.

Nos veremos obligados a reconocer momentos semejantes tanto en la India como en el Extremo Oriente; momentos en que parecería que el carácter de la cultura se ha establecido. Los momentos en que una nueva lectura del universo se hizo socialmente operativa. Inicialmente no se formaron en una región amplia, sino en focos específicos, limitados, que se convirtieron en centros de fuerza, configurando primero a una élite y después, gradualmente, una estructura de civilización más amplia y común —el pueblo, entre tanto, que seguía en el nivel neolítico preletrado, más como objeto y materia prima que como sujeto y vitalidad creadora de la historia.

Lo que pueda ser el secreto psicológico que precipita el momento de un estilo cultural sin precedentes no ha sido explicado todavía —al menos, que yo sepa. Spengler veía el catalizador en una nueva conciencia y experiencia de la mortalidad —un nuevo temor a la muerte, un nuevo temor al mundo. «En el conocimiento de la muerte —declaró— se origina la concepción del mundo que poseemos como seres humanos y no bestias»^[43].

Spengler continúa: «El niño comprende súbitamente lo que es el cadáver sin vida, algo que se ha convertido en pura materia, puro espacio, y al mismo tiempo se siente a sí mismo como un individuo *existente* en un mundo ajeno más amplio. “Del niño de cinco años a mí sólo hay un paso. Pero del recién nacido al niño de cinco años hay una distancia inmensa”, dijo Tolstoi una vez. Entonces, en los momentos decisivos de la existencia, cuando el hombre se hace hombre y se da cuenta de su infinita soledad en el mundo, el temor al mundo se revela por primera vez como el temor esencialmente humano en presencia de la muerte, el límite del mundo iluminado, espacio rígido. También entonces se origina el pensamiento superior como meditación sobre la muerte»^[44].

Y, más adelante, «todo aquello de lo que somos conscientes, sea cual fuera la forma en que se aprehenda —“espíritu” y “mundo”, vida y realidad, Historia y

Naturaleza, ley y sentimiento, Destino o Dios, pasado y futuro o presente y eternidad — tiene para nosotros un significado aún más profundo, un significado definitivo. Y la única forma de expresar de forma comprensible lo incomprensible debe ser una especie de metafísica en la que *todo* tenga significado como *símbolo*»^[45].

La aparición de la paleta de Narmer señala el momento trascendental para Egipto en que el organismo cultural, por así decirlo, alcanza la edad de cinco años. Algo ha ocurrido —definitivamente: de un valor más profundo, más íntimamente humano y más infinitamente cósmico que la muerte de seis mil enemigos y la fundación de un nuevo reino. La presencia de un nuevo estilo artístico —el estilo artístico, *de facto*, de Egipto y de una visión micro-macrocósmica mitopoética integrada, en la que el faraón ya está perfectamente situado en su papel— parece indicar no que una nueva crisis política o económica ha generado un nuevo concepto de civilización, sino precisamente lo contrario. La idea ya *presente* en la paleta de Narmer estaba destinada a sobrevivir como fuerza sustentadora y constructora de una cultura a lo largo de milenios de crisis políticas y económicas, favorables y desfavorables, internas y externas, nuevas y antiguas, hasta que fue eliminada y sucedida no por un nuevo ejército o sistema económico, sino por un nuevo mito, en el período de Roma.

V. Identificación mítica

En los últimos años del siglo pasado fueron excavadas una serie de tumbas impresionantes a las afueras de Abidos, en el Alto Egipto, y aunque todas habían sido saqueadas, quedaban suficientes restos para dar una idea del carácter de la mitología a la que debían servir^[46]. Las dos primeras eran del último período predinástico, c. 2900 a.C., más grandes que la cámara de Hieracónpolis, pero no estaban enyesadas ni pintadas. Cada una tenía unos 6 m. de longitud, por 3 m. de ancho y 3 m. de profundidad, y las paredes no eran más anchas que la longitud de un ladrillo: 28 cm. Pero la siguiente tumba ya era por primera vez de gran tamaño: 8 metros por casi 5 metros, y las paredes tenían de un metro y medio a 2 metros de espesor. Cinco pilares de madera a cada lado y uno en cada extremo habían servido de soporte a un artesonado de madera. Unos 70 m. al noreste se hizo otro asombroso descubrimiento: un cementerio auxiliar de treinta y tres pequeñas tumbas subsidiarias revestidas de ladrillo en once filas de tres tumbas cada una, con un enterramiento más grande en el extremo más lejano y dos algo más grandes en el extremo más próximo: treinta y seis tumbas subsidiarias en total. Algo había ocurrido definitivamente. Y ahora sabemos lo que fue: ésta era la tumba y necrópolis del rey Narmer^[47]. La tumba contigua, de cierto rey Sma, aunque igualmente impresionante, no tenía necrópolis. Sin embargo, la tumba siguiente, aproximadamente del mismo tamaño, tenía además dos fosas subsidiarias muy grandes —y el nombre de su faraón, Aha-Mena, ha sido identificado con Menes por algunos especialistas^[48]. Por lo tanto, se plantea la cuestión de cuál de esos tres fue el primer faraón, el unificador de los Dos Egiptos; en cuanto a quiénes fueron enterrados en las tumbas más pequeñas no hay duda.

Entre 1913 y 1926 salieron a la luz abundantes pruebas del carácter de los ritos que acompañaban a las ofrendas al rey en el período del Imperio Antiguo de Egipto (c. 2850-2190 a.C.), cuando el profesor George Reisner excavó un cementerio egipcio relativamente intacto, de unas 80 hectáreas de extensión, en el curso alto del Nilo, en Nubia, donde un gobierno egipcio provincial, extremadamente próspero, durante los años 2000-1700 a.C. aproximadamente había controlado las rutas comerciales, especialmente el suministro de oro, que se dirigían al norte. Como se observará, estas fechas coinciden con el período del Imperio Medio egipcio (2052-1610 a.C.), cuando en los principales centros de la civilización egipcia ya no se practicaban esos ritos (al menos, por lo que sabemos). No obstante, en aquellos días, como ahora, los habitantes de las provincias, alejados de la depravación de las grandes ciudades, mantenían la antigua religión con sus antiguos ritos.

El cementerio en cuestión era una inmensa necrópolis que había sido utilizada durante unos trescientos años, y contenía una multitud de pequeñas tumbas modestas y sobrias y un número impresionante de grandes túmulos, uno de los cuales tenía más de 90 m. de diámetro. Lo que se descubrió al excavarlas fue, sin excepción, un

modelo de enterramiento con sacrificio humano —concretamente, el sacrificio de la esposa y, en las tumbas más opulentas, de todo el harén junto con los servidores.

El cuerpo principal —siempre de un hombre— reposaba en todos los casos sobre su lado derecho en el extremo sur de la tumba, normalmente sobre una cama con un apoyo de madera para la cabeza, que estaba colocada hacia el este, mirando al norte (Egipto) con las piernas algo dobladas en las rodillas, la mano derecha bajo la mejilla y la izquierda encima o al lado del codo derecho, como si estuviera durmiendo. A su alrededor estaban sus armas y adornos personales, ciertos artículos de aseo y utensilios de bronce, un abanico de plumas de avestruz y un par de sandalias de cuero sin curtir. Una piel (normalmente de buey) cubría todo el cuerpo y las patas de la cama tenían forma de patas de toro. El cuerpo estaba arropado en lienzos de lino y había numerosas vasijas de cerámica colocadas a su lado, así como cerca de las paredes.

De considerable interés e importancia es el detalle de las patas de toro, junto con la piel que cubría al cuerpo. Sir Flinders Petrie, en su descripción del grupo de tumbas saqueadas que excavó en las arenas de Abidos, explica que entre los ajueres funerarios destrozados que quedaban había numerosos restos de mobiliario (banquetas, camas, cofrecillos, etcétera) con las patas talladas en forma de patas de toro^[49]; mientras que a finales de la V Dinastía (c. 2350 a.C.), las patas de león empezaron a sustituir a las de toro. Para entonces también se había abandonado la costumbre de los sacrificios humanos en las tumbas reales. Además, las tumbas se construían de piedra, no de ladrillo, y se erigían santuarios a un nuevo dios-sol, Ra, a quien el propio faraón rendía culto como su padre en el cielo, no en la tumba. El faraón, a partir de entonces, era denominado el «buen dios», mientras que en el período de las Dinastías I-IV habría sido el «gran dios» que no veneraba a nadie, porque él mismo era la manifestación divina suprema en el universo^[50]. Así, parece que durante el trascendental medio milenio entre la fundación de la I Dinastía, c. 2850 a.C., y la caída de la V Dinastía, c. 2350 a.C., se produjo un clímax y una transformación del culto faraónico al toro, que no está registrada en ningún texto, sino únicamente en las formas mudas y los ajueres de las tumbas de los faraones muertos-pero-eternamente-vivos y sus séquitos.

En cada una de las tumbas de la necrópolis nubia se observó que una parte muy pequeña de la excavación estaba dedicada al cuerpo principal y su ajuar. El resto estaba ocupado por otros cuerpos humanos, desde uno a una docena o más en los enterramientos más pequeños y desde cincuenta hasta cuatrocientos o quinientos en los más grandes. En el centro del colosal túmulo mencionado, de más de 90 m. de diámetro, había un largo pasillo en dirección este-oeste a partir del cual se extendía en forma de abanico una especie de ciudad enterrada de paredes de ladrillo, literalmente llena de esqueletos. También se encontraron en las tumbas restos de numerosos carneros. En contraste con la postura siempre tranquila del cuerpo principal, la disposición de los otros no seguía ninguna norma. La mayoría reposaban

sobre su lado derecho, con la cabeza hacia el este, pero en todas las posturas posibles, desde medio extendidos como el cuerpo principal hasta completamente doblados. Las manos solían estar sobre el rostro o en la garganta, pero a veces se encontraban entrelazadas o agarrándose el pelo. «A esos otros cuerpos —escribe el profesor Reisner— los denomino sacrificios»^[51].

Tanto en las tumbas pequeñas como en las grandes, la mayoría eran, con diferencia, mujeres, y una particularmente adornada con joyas y ajuar funerario lujoso siempre estaba colocada directamente delante de la cama o sobre ella y debajo de la piel. «El grupo —escribe el profesor Reisner, después de muchos años de excavación y estudio atento de las tumbas— representa un grupo familiar... compuesto por los miembros de una familia, aunque no incluyera necesariamente a toda la familia.» En los túmulos más grandes, donde el número de ocupantes aumentaba en proporción aproximada a la magnitud del monumento, incluso los cuatrocientos o quinientos cuerpos presentes no habrían sido excesivos para el harén de un gobernador egipcio de Sudán. Habrían incluido a una gran proporción de mujeres y niños, pero también de miembros de la guardia y sirvientes del harén, algunos de los cuales quizá fueran eunucos, pero esto, claro está, no se puede determinar.

Este hombre [nos recuerda el profesor Reisner] era el gobernador de un país que controlaba las principales rutas comerciales y el abastecimiento de oro de Egipto, y la distancia de tantos días de viaje desde Tebas y Menfis debió contribuir a mantener la posición de un virrey que, aunque pagara sus tributos, sería casi independiente del rey de Egipto. En tales circunstancias, un harén con sus sirvientes e hijos, podría llegar fácilmente en Oriente a las quinientas personas o más. Todas las observaciones sobre los cuerpos adicionales de las tumbas más pequeñas son igualmente aplicables a los de las grandes tumbas. Estos enormes enterramientos también son familiares, hechos el mismo día, y la diferencia sólo es de magnitud, que era proporcional a la posición social y el poder del personaje principal.

Concluyendo, que el enterramiento representa un grupo familiar de sirvientes, mujeres y niños junto con el cuerpo principal, que todos eran enterrados en el mismo día y en la misma tumba, que esto no sólo ocurría en una tumba, sino en cada tumba de un vasto cementerio que sólo en la parte egipcia contiene cuatrocientas tumbas, y que la práctica debió extenderse a lo largo de varios cientos de años. Ahora cabe preguntarse en qué condiciones puede existir una costumbre así. La hipótesis de una guerra se nos aparece absurda inmediatamente; la posibilidad de la ejecución de familia tras familia por delitos comunes o políticos no puede ser considerada seriamente y la ciencia moderna no conoce ningún microbio tan maligno que lleve a la tumba a familias enteras a lo largo de tantas generaciones. En nuestros conocimientos actuales, sólo hay una costumbre que envíe a una familia, o parte de ella, al otro mundo junto con el miembro principal. Es la costumbre, ampliamente practicada, pero mejor conocida en su forma indos-tánica, denominada *sati* o *suttee*, en la que las esposas de los hombres muertos se arrojan (o son arrojadas) a su pira funeraria. Algunas de esas costumbres explicarían los hechos registrados en las tumbas de Kerma y después de varios años de reflexión no concibo otra costumbre posible o conocida que pudiera explicar, ni siquiera parcialmente, esos hechos^[52].

Por lo tanto, nos encontramos ante un interesante enigma que debe llamar la atención de quien compare seriamente la antigüedad de Egipto con la de la India y el Extremo Oriente, es decir, el enigma de las numerosas analogías que aparecen, y continúan apareciendo, a cada paso.

Por ejemplo, en la mitología de la paleta de Narmer, la figura de la vaca es evidente. La variedad de referencias religiosas y emotivas a la vaca en toda la literatura y la vida india es enorme; siempre, no obstante, a la manera de una imagen

maternal, querida, amable —un «poema de piedad», en la expresión de Gandhi^[53]. Ya en el Rig Veda (c. 1500-1000 a.C.), la diosa Aditi, madre de los dioses, era una vaca^[54]. En los rituales, se invocaba ceremonialmente a una vaca en su nombre^[55]. Era el «apoyo de las criaturas»^[56], «que se extiende a gran distancia»^[57], madre del dios-sol Mitra y de Varuna, el señor de la verdad y del orden universal^[58]; madre, también, de Indra, rey de los dioses y arquetipo del monarca universal, a quien se invoca constantemente como un toro^[59]. En el hinduismo posterior de los períodos tántrico y puránico (c. 500-1500 d.C.), en pleno florecimiento de los ritos y las mitologías de Vishnú y de Shiva, Shiva se identificaba con el toro y Vishnú con el león. El vehículo animal de Shiva era el toro blanco Nandi, cuya forma amable es una figura destacada en todos sus templos, y en uno especialmente famoso (el Templo Shore de Mamallapuram, cerca de Madras, c. 700-720 d.C.)^[60], Nandi aparece representado muchas veces, formando una especie de valla que rodea el recinto. La consorte de Shiva, la diosa Sati, que se sacrificó por su amor y lealtad, es el modelo de la esposa india perfecta. Por último, la figura mitológica india e ideal del rey universal (*cakravartin*), el límite de cuyo reino es el horizonte, ante cuyo paso gira (*varatati*) la rueda del sol (*cakra*) abriendo el camino a los cuatro confines y como manifestación de la divina autoridad, que al nacer ostenta treinta y dos grandes distinciones y otras muchas adicionales y sobre cuya tumba hay que levantar un gran montículo (*stūpa*), es, sin duda, un equivalente perfecto de la imagen y el ideal del faraón egipcio^[61].

Tales paralelos no son concatenaciones accidentales, sino modelos mitológicos relacionados, profundamente significativos, que estructuran la cultura y representan el núcleo del problema fundamental de cualquier ciencia comparativa de la cultura, la mitología, la religión, el arte o la filosofía.

Igual que en la India hasta hoy, en el pasado egipcio también encontramos este terrible rito, aparentemente absurdo y, desde luego, cruel del *sati* —y lo descubriremos de nuevo en la China antigua. Las tumbas reales de Ur muestran su existencia en Mesopotamia y también hay indicios de su práctica en Europa. ¿Qué puede significar que el hombre, precisamente en los primeros momentos de florecimiento de sus grandes civilizaciones, ofreciera su humanidad y sentido común (incluso, se podría decir, su deseo biológico elemental de vivir) en el altar de un sueño?

¿Eran voluntarias o forzadas las víctimas en cuyas ciudades del sueño hemos irrumpido?

«Si a las víctimas se las hubiera matado antes de entrar en la tumba —escribe el profesor Reisner—, se las habría colocado a todas en la misma posición, descansando pulcramente sobre su lado derecho, con la cabeza hacia el este, la mano derecha bajo la mejilla y la izquierda encima o al lado del codo derecho.» Sin embargo, aunque algunas estaban en una postura parecida, la mayoría estaban en otras actitudes que —citando a Reisner— «sólo podían ser resultado del miedo, de una resolución tomada

bajo el dolor o su anticipación, o de movimientos que provocarían naturalmente una muerte consciente por asfixia en personas perfectamente sanas».

En general, tenían el rostro entre las manos, o se cubrían la cara con una mano y la otra la tenían entre los muslos. En tres casos, se rodeaban el pecho con el brazo agarrándose la nuca con la mano. Otro esqueleto tenía la cabeza inclinada sobre el brazo «de una manera —escribe Reisner— que indica claramente su estado de ánimo en el momento de ser cubierta». Otro estaba tumbado sobre el lado derecho, la cabeza hacia el oeste, y con la mano derecha sujetaba un abanico de plumas de avestruz contra su rostro, que estaba inclinado hacia el pecho, mientras que con el brazo izquierdo se rodeaba el pecho para agarrarse el antebrazo derecho. Se encontraron dos esqueletos cuyas frentes se apoyaban una en la otra, como consolándose. Otro apretaba con los dedos de la mano derecha las hebras de una diadema de cuentas y esta actitud no era extraña. El sacrificio principal en una de las tumbas, la mujer sobre el lecho cubierto por la piel de buey, estaba tumbada de espaldas, con la cabeza inclinada sobre el hombro izquierdo y las piernas separadas, tenía la mano izquierda apretada contra el pecho y con la derecha se agarraba el hueso pélvico derecho. Otra tumba reveló un cuerpo que se había acurrucado debajo de la cama y se había asfixiado lentamente. La posición de las piernas mostraba que se había tumbado del lado derecho, correctamente, con la cabeza hacia el este, pero después se había puesto boca abajo, con la cabeza tan torcida que reposaba sobre su mejilla izquierda, mirando hacia el sur, en vez de hacia el norte. Los brazos estaban extendidos, con la mano izquierda sobre las nalgas y, aparentemente, agarrándose el pie izquierdo con la derecha. Como la cama era muy baja, no podía volverse sin estirar las piernas —y esto era imposible porque la arena bloqueaba todo movimiento más allá de los pies de la cama. Otra mujer, de nuevo el sacrificio principal, se había tumbado de espaldas, al pie de la cama, bajo una piel de buey, tenía la mano derecha sobre la pierna derecha y con la izquierda se agarraba el pecho en agonía^[62].

A pesar de todos estos signos de sufrimiento, e incluso pánico, en los momentos de asfixia, no debemos concebir el estado mental y la experiencia de esos individuos de acuerdo con nuestras reacciones más o menos imaginables ante tal destino. Los sacrificados no eran realmente individuos, es decir, no eran seres concretos que se distinguieran de una clase o grupo en virtud de un sentido de responsabilidad y destino personal que debía realizarse en una vida individual. Sólo eran partes de un todo mayor y sólo eran algo en virtud de su absoluta sumisión al imperativo categórico inalterable de ese todo.

Creo que el significado del término indio *satī* ayudará a comprender el carácter de una mente y un corazón totalmente abiertos a la identificación con un rol. La palabra proviene de la raíz verbal *sat* «ser» en sánscrito. El sustantivo, *satya*, significa «verdad, lo verdadero, auténtico y sincero, lo fiel, virtuoso, puro y bueno», así como «lo realizado, lo cumplido», mientras que el negativo, *a-sat*, tiene las connotaciones de «erróneo, malvado y vil» y en la forma femenina del participio, *a-sati*, «esposa

infiel, no casta». Por lo tanto, *satī*, el participio femenino de *sat*, es la mujer que sólo es realmente en tanto que desempeña fiel y correctamente su papel femenino: no sólo es buena y sincera en sentido ético, sino verdadera y real ontológicamente. En su muerte fiel, está actuando de acuerdo con su ser verdadero.

Un relato casi increíble de un entierro *sati* celebrado en la India moderna, el 18 de marzo de 1813, nos ofrece un atisbo esclarecedor, aunque un tanto terrible, del estanque profundo y silencioso del espíritu oriental arcaico, penetrado de este sentido de trascendencia de su propia realidad. El informe fue comunicado por un capitán británico llamado Kemp, testigo del sacrificio, a un misionero en la India, el reverendo William Ward. Uno de los trabajadores mejores y más jóvenes del capitán, de nombre Vishvanatha, que había estado brevemente enfermo, recibió la noticia de un astrólogo de que no tardaría en morir, por lo que fue llevado a la orilla del Ganges para que expirara. Tras estar un tiempo inmerso en la cenagosa corriente, no murió, por lo que fue devuelto a la orilla donde se le dejó quemándose al sol. Después se le volvió a llevar al río, y de nuevo fue devuelto a la orilla; hasta que después de treinta y seis horas de este tratamiento finalmente murió. Su esposa, una muchacha sana de unos dieciséis años, al conocer su muerte, «tomó la resolución desesperada —escribe el capitán— de ser enterrada viva con el cadáver». El oficial británico intentó persuadir a la muchacha y a la madre de que la decisión era una locura, pero no encontró el menor indicio de protesta ni de duda o pesar. Así, la joven viuda, acompañada de sus amigas, marchó a la orilla donde estaba el cuerpo y allí se le ofreció una pequeña rama de mango que, al aceptarla, selló su resolución.

A las ocho de la tarde [escribe el capitán], el cadáver, acompañado de la víctima voluntaria fue trasladado a un lugar un poco más abajo de nuestros terrenos, adonde me dirigí para presenciar cómo se perpetraba un crimen que me parecía inconcebible que fuera cometido por un ser humano. El cuerpo fue colocado sobre la tierra, al lado del río, hasta que quedó preparada una fosa circular de unos cuatro metros y medio de circunferencia y de un metro y medio o dos de profundidad; entonces (después de leer algunas fórmulas sagradas) lo colocaron en el fondo de la fosa, sentado, con la cara hacia el norte, y el pariente más próximo le aplicó un manojo de paja encendida a la cabeza. La joven viuda se adelantó y, después de haber dado siete vueltas a la fosa gritando «¡Hari Bul! ¡Hari Bul!»^[*] con los demás asistentes, descendió a la fosa. Entonces yo me aproximé para ver si se manifestaba alguna resistencia en su rostro o si sus parientes daban señales de dolor. Se sentó con la cara hacia la espalda del marido, abrazando el cadáver con el brazo izquierdo y reclinando la cabeza sobre los hombros de él; puso la otra mano sobre su propia cabeza y empezó a hacer círculos con el dedo índice derecho. Dos hombres bajaron a la tumba para ir rellenándola de tierra deliberadamente alrededor del muerto y la viva como el jardinero alrededor de una planta recién trasplantada, hasta que la tierra llegó al nivel de sus cabezas. Como la cabeza de ella quedó cubierta un poco antes que el dedo de su mano derecha, tuve la oportunidad de observar si manifestaba algún pesar; pero el dedo seguía moviéndose en círculo igual que al principio, hasta que la tierra cubrió la escena. No vi lágrimas de despedida en ninguno de sus parientes, hasta que el grupo empezó a dispersarse y empezaron los acostumbrados lamentos y alaridos sin dolor^[63].

Podemos comparar esta descripción con la reconstrucción que ha hecho el profesor Reisner del enterramiento ritual del gran gobernador provincial, el príncipe Hepzefa, en el túmulo más grande del cementerio nubio en Kerma, que debió tener lugar, según sus cálculos, entre el 1940 y el 1880 a.C.^[64] El cortejo habría partido de

un gran edificio rectangular, cuyas ruinas fueron excavadas a unos 32 metros del prodigioso túmulo.

Imagino que el cortejo salió de la capilla funeraria y desfiló por el camino más directo hasta la entrada occidental del largo corredor del túmulo; el lecho de cuarcita esmaltada en azul, sobre el que probablemente ya yacía el difunto Hepzefa envuelto en un lienzo de lino, con la espada entre los muslos, su almohadón, su abanico y sus sandalias ya colocados; los sirvientes ya llevaban jarras de alabastro con ungüentos, cofrecillos con artículos de aseo y juegos, los grandes barcos de loza azul con la tripulación en su sitio, las vasijas de loza espléndidamente decoradas y los utensilios de cerámica fina de uso diario del príncipe; quizá los portadores tirando de las cuerdas que arrastraban las dos grandes estatuas colocadas sobre angarillas, aunque es posible que ya las hubieran llevado a la tumba antes de ese día; los portadores con su carga de estatuillas más ligeras; la muchedumbre de mujeres y sirvientes del harén con sus mejores galas, muchos llevando algún utensilio o vasija. No desfilaron en el silencio ceremonial de nuestros funerales, sino con los alaridos y lamentos del pueblo del Nilo. El lecho con el cuerpo es colocado en la cámara principal, los objetos más bellos se disponen en ese recinto y en la antecámara y la cerámica entre las estatuas y estatuillas en el corredor. Las puertas de las cámaras son cerradas y selladas. Los sacerdotes y funcionarios se retiran. Las mujeres y los sirvientes ocupan sus puestos empujándose en el estrecho pasillo, quizá todavía chillando o sólo hablando lo necesario para elegir sus sitios. Los gritos y movimientos cesan. Se da la señal. Todos los reunidos para la fiesta, que esperan preparados, arrojan la tierra de sus cestas sobre las víctimas quietas pero vivas y se apresuran a coger más. Es fácil imaginar la confusión y la prisa frenética de la multitud. Quizá hemos exagerado las emociones de las víctimas; estaban fortalecidas y sostenidas por sus creencias religiosas y habían ocupado sus lugares voluntariamente, sin duda, pero por sus actitudes ante la muerte sabemos que, en aquel último momento, una sombra de temor les traspasó y en algunos casos sufrieron un espasmo de agonía física.

El pasillo se lleno rápidamente. Con la tierra convenientemente preparada, varios cientos de hombres podrían realizar esa tarea en un cuarto de hora; varios miles con cestas llenas pudieron hacerlo en unos minutos. A continuación, la muchedumbre reunida probablemente acudió a la gran fiesta. Los bueyes habían sido sacrificados ceremonialmente para enviar sus espíritus con el del príncipe. Después debieron comer la carne, como era la costumbre. Si estoy en lo cierto en mi interpretación de los hogares de cenizas y tierra quemada que salpican la llanura al oeste y al sur del túmulo, la multitud recibió los trozos de carne y se dispersó por la zona en grupos familiares o de convecinos para cocinarla y comerla. Sin duda, los alaridos y festejos duraron varios días, acompañados de juegos y danzas. Día tras día, el humo de los fuegos debió haber soplado hacia el sur...^[65].

A la vista de estos dos ritos, no cabe duda de que, en distinto grado, se trata de la misma creencia espiritual. El ritual del *sati*, que tanto conmocionó a los primeros visitantes occidentales en la India y que ultrajó profundamente a la moral occidental, es mucho más antiguo que la tradición india brahmánica, a la que generalmente se adscribe y en la que se mantuvo hasta que fue suprimido en 1829. En nuestro volumen de *Mitología primitiva* hemos tratado con detenimiento la mitología del ritual amor-muerte, primero como se ha practicado hasta hoy en las primitivas comunidades agrícolas de la zona ecuatorial tropical, desde Sudán hasta Indonesia y a través del Pacífico hasta el Nuevo Mundo, y después como apareció en una forma considerablemente superior en los ritos reales de las primeras ciudades-estado hieráticas del Oriente Próximo —desde donde se difundió la terrible costumbre del regicidio ritual periódico, junto con la propia institución de la monarquía, hasta Egipto, el interior de África y la India, así como Europa y China^[66]. No repetiremos aquí el argumento, sino que nos limitaremos a recordar las tumbas reales sumerias de Ur, excavadas por Sir Leonard Woolley, donde se descubrió que cuando un personaje real moría (o quizá era sacrificado ritualmente), los miembros de la corte —o, al

menos, los miembros femeninos y los sirvientes— entraban en la tumba con todas sus galas y eran enterrados vivos^[67]. En una de las cámaras reales de Ur se encontraron las maquetas de dos embarcaciones, una de plata y la otra de cobre, altas la popa y la proa y los remos planos. Los barcos de loza azul hallados en el túmulo del príncipe en Kerma, por lo tanto, no eran meros juguetes o caprichos, sino elementos de un simbolismo del más allá: las embarcaciones del barquero de la muerte. En el desierto de Nubia, al sur de Kerma, se ha encontrado una pintura en una roca que muestra esa embarcación, con vela y barquero, colocada a la espalda de un toro de tal forma que la barca y el animal forman una unidad (Figura 9). Asimismo, en un sarcófago conservado en el Museo Británico, se puede observar una pintura de Osiris en forma de toro con cuernos como ña luna creciente que lleva al muerto a los infiernos^[68]. Y recordemos los lechos funerarios cuyos soportes tienen forma de patas de toro y las pieles de buey que cubrían a los muertos. Ya hemos descrito el sello cilíndrico mesopotámico que muestra a una pareja sobre un lecho con patas como las de un toro^[69]. Y en Balí, el punto de Indonesia más lejano bajo la influencia del complejo cultural indio, los cuerpos de los ricos, antes de ser quemados, son colocado sobre sarcófagos con forma de toro.

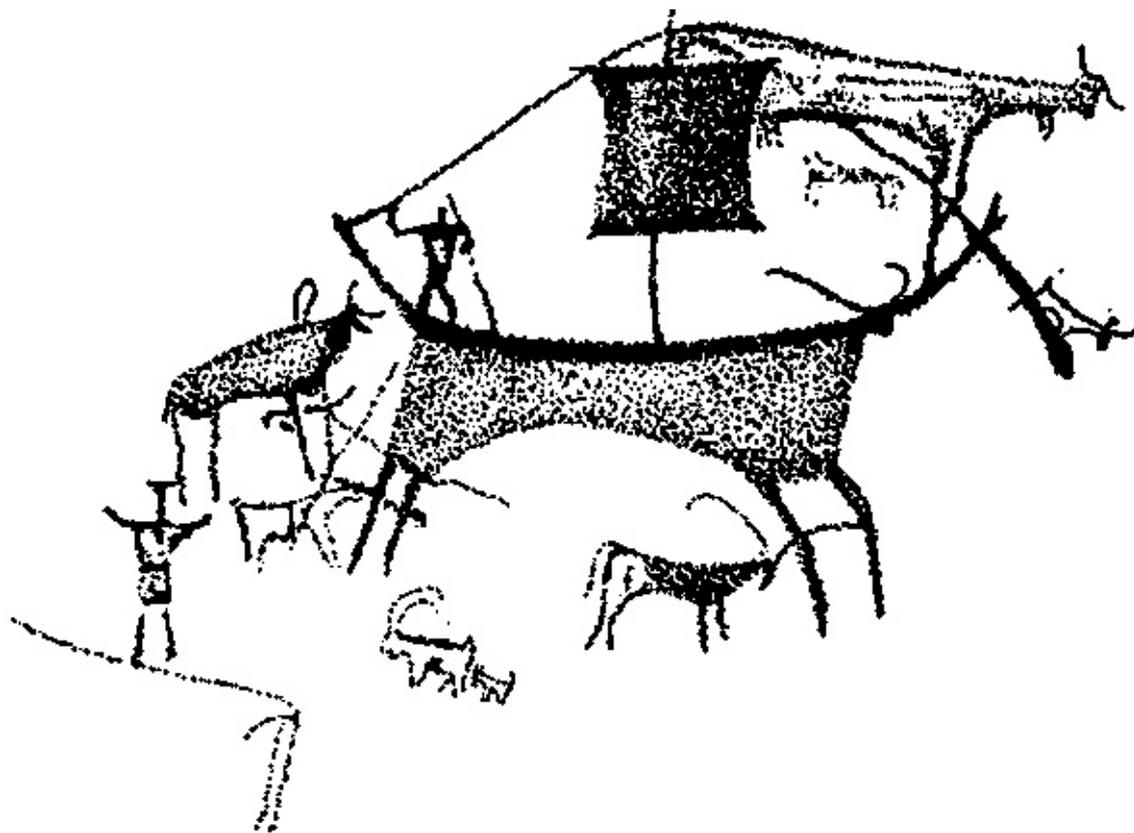


FIG. 9.—*El barco de la muerte, petroglifo, Nubla, c. 500-50 a.C.?*

Volviendo a la antigua Abidos, veamos otra vez bajo esta perspectiva los palacios reales, silenciosos durante milenios bajo la arena. Podemos recordar que la pequeña tumba pintada de Hieracónpolis estaba dividida en dos partes por una pared baja. Veamos de nuevo la necrópolis del rey Narmer, el unificador de los dos Egipto, el

toro de su madre, que en un día mató a seis mil enemigos. Y nos preguntamos quiénes eran los ocupantes de las otras tumbas, o de las dos grandes cámaras subsidiarias contiguas a la tumba de Aha-Mena, el otro posible unificador. Observemos el siguiente enterramiento: el de Zer, sucesor inmediato de Aha-Mena y probablemente su hijo. No hay una ciudad de los muertos más grandiosa en el mundo. La tumba principal, de más de 6 m. de profundidad, tenía 13 m. de longitud, 11,50 m. de ancho y casi 3 m. de altura; dentro había una gran cámara de madera dividida en habitaciones. Contra la parte exterior de sus paredes, de 2,50 m. de espesor, se apoyaban las paredes de ladrillo más delgadas que separaban numerosas cámaras adicionales y más allá de este palacio real se extendía —a la manera de un Versalles subterráneo— un inmenso parque de 318 tumbas secundarias, dispuestas en dependencias, anexos y alas.

Según Reisner, sus ocupantes probablemente eran los siguientes: en el anexo más majestuoso de diecisiete cámaras secundarias, seis esposas del jefe y once mujeres de menor categoría del harén. En las cámaras situadas detrás del anexo: cuarenta y cuatro mujeres del harén, dos administradores del harén y dos sirvientes de los administradores. En un gran recinto separado, treinta y ocho sirvientes masculinos del harén (quizá eunucos) y veintiún guardianes, portadores de palanquines, etc. En una segunda ala del anexo, veinte miembros de lo que, al parecer, fue un harén secundario. En un gran recinto auxiliar separado, unos ciento setenta y cuatro sirvientes dispuestos de distintas maneras. Entre las ruinas de la propia cámara, que en el transcurso de cuatro mil setecientos años fue completamente saqueada, se encontró un trozo del brazo arrancado de una momia en su envoltura, que todavía llevaba cuatro elegantes brazaletes de oro de la favorita de la reina^[70].

Una cruda relación de cifras por orden cronológico bastará para ilustrar el modelo *sati* en las restantes tumbas de la I Dinastía en Abidos.

Rey Zet: 174 tumbas secundarias de las cámaras de la sala principal.

Reina Merneith (¿esposa de Zet?): 41 tumbas subsidiarias además de las cámaras de la sala principal.

Rey Den-Setui: un mausoleo extremadamente elegante con una ancha escalera que desciende hasta una entrada lateral de la subestructura (una nueva idea, copiada en todas las tumbas posteriores, que permitía al propio rey construir el palacio subterráneo, techarlo y equiparlo antes de su muerte): en la cámara principal, un pavimento de grandes bloques regulares de granito rosa y un rastrillo de caliza blanca labrada son el primer indicio del dominio de la piedra que pronto tendría importantes consecuencias; agrupadas alrededor del palacio central, 136 tumbas secundarias de las que una, muy grande y con escaleras, pudo haber sido de la reina.

Rey Azab-Merpaba: la sala principal de unos 6 metros y medio de largo por algo más de 4 metros de ancho con sólo 64 tumbas secundarias. («Hay que concluir —

comenta Reisner— que sus recursos habían disminuido considerablemente o que su reinado fue muy breve»^[71].)

Rey Merseja-Semempses (Semerjat): aparece un nuevo estilo que sustituye las numerosas alas y anexos separados fuera de la mastaba principal por una gran subestructura de múltiples cámaras y 63 celdas secundarias agrupadas a su alrededor, de forma que todo el conjunto podía ser cubierto por una prodigiosa subestructura.

Rey Qa: otra tumba en el nuevo estilo, con 26 celdas secundarias, construida apresuradamente y cubierta antes de que los ladrillos se hubieran secado, por lo que muchas cámaras se hundieron bajo el peso de la arena —lo que prueba, como observa Petrie, que todos los cuerpos encontrados habían sido enterrados al mismo tiempo que el rey, posiblemente en medio de una gran confusión, pues es la época de la caída de la dinastía de Menes y el ascenso de la II Dinastía^[72].

Un detalle más: hay que señalar que recientemente se ha descubierto otra serie de palacios *sati* construidos por los faraones de la I Dinastía en el curso bajo del Nilo, lejos de la necrópolis de Abidos, en Sakkará, cerca de Menfis —una segunda serie de tumbas *de los mismos faraones*. «Las tumbas de Sakkará son en todos los casos mucho más grandes y elaboradas que sus equivalentes en Abidos», afirma Walter Emery, director de las excavaciones. Además, señala: «las excavaciones han mostrado que la civilización del alba del período faraónico egipcio era mucho más avanzada de lo que habíamos supuesto hasta ahora»^[73].

VI. Inflación mítica

«En el Alto Egipto —escribió Sir James G. Frazer en *La rama dorada*, citando las observaciones de un viajero alemán del siglo XIX— el primer día del año solar copto, es decir, el 10 de septiembre, cuando las aguas del Nilo han alcanzado su punto más alto, el gobierno regular queda suspendido por tres días y cada pueblo elige a su propio gobernante. Este gobernante temporal lleva una especie de gorro alargado de bufón, una larga barba de fibra de lino y va envuelto en un extraño manto. Con la vara de su cargo en la mano y acompañado de hombres disfrazados de escribas, verdugos, etc., se dirige a las casa del gobernador. Este permite que se le deponga y el falso rey, tras subir al trono, preside un tribunal cuyas decisiones deben obedecer incluso el gobernador y sus funcionarios. Después de tres días, el falso rey es condenado a muerte; la túnica o armadura que llevaba es arrojada a las llamas y el labriego sale arrastrándose de sus cenizas. La costumbre apunta a una antigua práctica de quemar al rey auténtico con macabra seriedad»^[74].

Es digno de atención el hecho de que, aunque en el período de las grandes tumbas de los faraones de la I Dinastía, cuando aquellos toros partían, arrastraban con ellos al otro mundo a su numeroso rebaño de vacas —«poema de piedad»—, ellos mismos no estaban sujetos a una identificación semejante con su rol mitológico que les hubiera exigido —reyes poderosos— someterse a la muerte ritual. En los primeros siglos de las ciudades-estado hieráticas prehistóricas —de las que tenemos abundantes restos y que hipotéticamente sitúo entre el 3500 y el 2500 a.C.^[75]— los reyes estaban hasta tal punto «abiertos hacia atrás» (utilizando el término de Thomas Mann) en su identificación mítica que entregaban sus cuerpos para que fueran sacrificados o se mataban ellos mismos en la pantomima ritual, igual que continuaron siendo sacrificados en la India hasta el siglo XVI y en África hasta el XX^[76]. No obstante, en Egipto, ya en el período de la paleta de Narmer (c. 2850 a.C.), su individualidad se habían «cerrado» hasta cierto punto, por lo que las escenas sagradas de muerte y resurrección no eran representadas con la misma empatía de antes —al menos por los que desempeñaban el papel principal—. Aquellos reyes guerreros, estrategas y políticos, que configuraron el primer Estado político compuesto de la historia universal, no se iban a ofrecer como si fueran toros, cerdos, carneros o cabras a los guardianes sagrados que antaño habían obtenido su conocimiento del orden correcto (*maat*) por medio de la observación de los ciclos de las estrellas^[77]. En algún momento, en algún lugar del mapa prehistórico que la investigación todavía no ha sacado a la luz, el rey tomó sobre sí el *maat*, por lo que cuando aparecen en escena los primeros actores reales datados, ya están representando una nueva lectura del conocido papel del personaje principal.

En vez del antiguo, oscuro y terrible drama de la muerte del rey, que anteriormente se había interpretado hasta el final, el público contemplaba ahora una solemne pantomima simbólica, *la fiesta de Sed*, en la que el rey renovaba su

autoridad sin someterse a la incomodidad personal de una muerte literal. Según algunos estudiosos, el rito se celebraba siguiendo un ciclo de treinta años, independientemente de las fechas de comienzo de cada reino^[78]; otros piensan que el único factor determinante era la orden del propio rey^[79]. En cualquier caso, el verdadero héroe de esta celebración ya no era el Faraón (con F mayúscula) eterno, que se pone y se quita faraones como si fueran ropas, sino la vestidura viva de carne y hueso, el faraón concreto, que, en vez de entregarse a su papel, ha encontrado la forma de apropiarse de él. Para ello sólo hubo que degradar un nivel la imagen mitológica. En vez del Faraón que cambiaba de faraones, ahora es el faraón el que cambia de vestiduras.

La estación del año de este ballet real era la misma que la de la coronación: los primeros cinco días del primer mes de la «Estación de la Salida», cuando, tras la crecida del Nilo, colinas y campos emergían del agua, porque el ciclo de las estaciones, en todo el mundo antiguo, era el signo más evidente del renacimiento tras la muerte y en Egipto el cronómetro de este ciclo era la inundación anual del Nilo. Numerosos edificios fueron construidos, incensados y consagrados para esta fiesta: la sala del trono en el que el rey se sentaba mientras dioses y sacerdotes le rendían homenaje (en épocas más crueles habrían sido los notarios de su muerte); un gran patio para la representación de pantomimas, procesiones y otros espectáculos visuales; y finalmente una capilla a la que el rey-dios se retiraba para cambiarse de atuendo. Cinco días de luz, llamados la «Iluminación de la Llama» (que en las lecturas anteriores de este auto sacramental habrían ido seguidos de la extinción de los fuegos en la noche sin luna en que el rey era sacrificado ritualmente)^[80], precedían a los cinco días de la fiesta propiamente dicha y entonces comenzaba (*ad majorem dei gloriam*) la solemne celebración.

Los ritos que abrían la fiesta estaban bajo la protección de Hathor. Con el cinturón de las cuatro caras de la diosa y la cola de su toro, el rey desfilaba en numerosas procesiones, precedido de sus cuatro estandartes, de un templo a otro, donde presentaba sus favores (no ofrendas) a los dioses. Más tarde, los sacerdotes, llevando los símbolos de sus dioses, le rendían homenaje en su trono. Seguían más procesiones durante las cuales el rey actuaba —según la descripción del profesor Frankfort— «como una lanzadera en un gran telar» para recrear el paño de su reino, en el que los poderes cósmicos representados por los dioses, no menos que los súbditos, debían ser tejidos^[81].

No obstante, toda esta pompa no era más que un prelude del acontecimiento central, pues, como en todos los ritos tradicionales, el período de aproximación y preparación ceremonial iba seguido de un acto de consumación (antiguamente, la muerte del rey), después del cual una breve serie de meditaciones, bendiciones, etc., conducían al mutis final. Tales ceremonias suelen tener seis actos:

1. Investiduras, bendiciones y consagraciones preparatorias.

2. Procesiones introductorias.
3. Ritos de aproximación a la consumación.
4. *La consumación del sacrificio (o su equivalente).*
5. *Aplicación de los beneficios.*
6. Acción de gracias, bendición final y despedida.

En nuestro resumen de la fiesta de Sed hemos llegado al cuarto acto.

El rey, cubierto con un arcaico manto corto y rígido se dirige caminando solemnemente al santuario del dios-lobo Upwaut, el «Que Abre el Camino», donde unge el estandarte sagrado y, precedido de éste, entra en la capilla del palacio, donde permanece un lapso de tiempo sin mostrarse públicamente.

Cuando vuelve a aparecer va vestido como en la paleta de Narmer, con el cinturón de Hathor y la cola de toro. En la mano derecha sostiene el cetro del flagelo y en la izquierda, en vez del habitual báculo del Dios Pastor, un objeto parecido a un pequeño pergamino, denominado el Testamento, el Documento de la Casa o Secreto de los Dos Compañeros, que exhibe en un gesto de triunfo proclamando a todos los presentes que le fue entregado por su padre muerto Osiris, en presencia del dios-tierra Geb.

«He corrido —grita— con el Secreto de los Dos Compañeros, el Testamento que mi padre me ha confiado ante Geb. He atravesado todo el país y tocado sus cuatro confines. Lo cruzo a mi voluntad.»^[82]



FIG. 10.—*El Secreto de los Dos Compañeros, Egipto, c. 2800 a.C.*

Un curioso grabado en un trozo de ébano hallado en la tumba del rey Den-Setui, el quinto faraón de la I Dinastía (el devoto Barza Azul cuyo palacio con el suelo de granito rosa, lleno de esposas asesinadas, ya hemos citado)^[*], muestra al rey inmediatamente después de recibir el Testamento (Figura 10), caminando velozmente con el Testamento en la mano izquierda y el flagelo sobre su hombro. «La escena — escribe Petrie en su informe del descubrimiento—... es el ejemplo más antiguo de una ceremonia que se sigue representando en los monumentos hasta la época

romana.»^[83] Tanto Osiris como el faraón llevan la doble corona de los dos Egiptos, que es una mezcla de la tiara blanca del Alto Egipto y la corona roja más corta, con la espiral simbólica del norte.

Se ha sugerido que en el patio del palacio debió haber un sector marcado para simbolizar los dos reinos del Bajo y Alto Egipto y que el faraón lo cruzaba en una especie de danza lenta ceremoniosa. Según la interpretación de pinturas posteriores, una mujer, probablemente una sacerdotisa que representaba a la diosa Mert, símbolo del país, se ponía delante del faraón y acompañaba con palmas su danza mientras gritaba «¡Venga! ¡Llévalo!» y un sirviente vestido con un arcaico tonelete de piel le precedía llevando el estandarte del lobo «Que Abre el Camino»^[84].

Así, o parecido, era el rito por el que la muerte literal del antiguo rey y la transferencia de poder al nuevo se convirtieron en una alegoría. El rey no moría literalmente, sino simbólicamente, en el primer drama de la pasión del que tenemos constancia. La trama de la pantomima sagrada era la antigua, pero siempre nueva, fórmula de la Aventura del Héroe, conocida en el arte y la literatura posteriores de todo el mundo^[85]. Analizada en sus motivos folclóricos, la trama podría resumirse de la siguiente forma:

El faraón (el Héroe), cuando supo que había llegado el momento de ser sacrificado, se puso en camino para buscar un testigo de su derecho a continuar en posesión del trono (Llamada a la Aventura). Conducido por el «Que Abre el Camino» (Guía de la Aventura: Ayuda Mágica), entró en el palacio del mundo subterráneo (Umbral de la Aventura: Laberinto: País de los Muertos), donde tocó los cuatro extremos del país de Egipto (Empresa Difícil: correspondencia micro-macrocósmica), y con la ayuda de la diosa del país de Egipto (Ayuda Mágica: Motivo de Ariadna: Novia Sobrenatural) fue reconocido por su padre muerto, Osiris (Reunión con el Padre). Recibió el Testamento (Designación Divina: Testigo: Elixir) y, con un nuevo atuendo (Apoteosis), reapareció ante su pueblo (Resurrección: Retorno), para volver a ocupar su trono (Aventura Cumplida).

Así, de una forma maravillosamente sutil, comenzó la labor del arte, que durante los crueles siglos posteriores mitigaría gradualmente la intensidad de las anteriores posesiones míticas, escenificadas literalmente, liberando al hombre de su inhumanidad al mismo tiempo que, mediante las figuras inspiradas en ellas, abría nuevos caminos para comprender a la humanidad.

La quinta fase de la fiesta de Sed, la de la Aplicación de los Beneficios, consistía en la subida del faraón al trono dual, al que ahora tenía pleno derecho. Primero, como rey del Bajo Egipto, era trasladado en un palanquín a hombros de los Grandes del Reino hasta la capilla de Horus de Libia con el Brazo Levantado, donde el alto sacerdote le entregaba el báculo de pastor, el flagelo y el cetro de la «prosperidad», y dos dignatarios de la ciudad sagrada de Buto en el Delta cantaban un himno cuatro veces, cada vez en dirección de uno de los puntos cardinales; la orden de «¡Silencio!» repetida cuatro veces, precedía a cada declamación. Después, como rey del Alto Egipto, era llevado en una litera en forma de cesta al templo de Horus en Edfú y de Set en Ombos, donde el alto sacerdote le otorgaba el arco y las flechas del gobierno real. Después de disparar una flecha hacia cada uno de los puntos cardinales, el rey

ascendía al trono y era coronado cuatro veces, asimismo cada vez mirando a uno de los puntos cardinales, tras lo cual, en la última fase de la fiesta, se trasladaba en procesión hasta el Patio de los Antepasados Reales, donde les rendía homenaje en un rito en el que los cuatro estandartes reales —denominados «los dioses que siguen a Horus»— desempeñaban el papel principal^[86].

La primera representación existente de la doble entronización de la fiesta de Sed aparece en un sello real (Figura 11) descubierto por Petrie en la tumba saqueada del rey Zer, el segundo faraón (según Petrie) de la I Dinastía, a cuyos monstruosos enterramientos *sati* ya nos hemos referido^[*]. Con ello volvemos a nuestro argumento, pues aunque está perfectamente claro que aquellos faraones habían arrebatado el *maat* a las estrellas y sus dioses y sacerdotes, trocando la muerte ritual sagrada en una danza ritual mucho más cómoda —con lo que dejaban de desempeñar el papel central de víctima en un terrible orden hierático gobernado por el cielo y se reservaban para el gobierno de un orden racionalizado y envuelto en términos religiosos, pero político en realidad, dominado por su propio decreto—, cuando finalmente expiraban en el tiempo natural (no simbólico), exigían que sus esposas, concubinas, administradores del harén, guardianes del palacio y enanos cargaran con la peor parte y siguieran al cadáver a un mundo subterráneo que les había preparado él mismo.

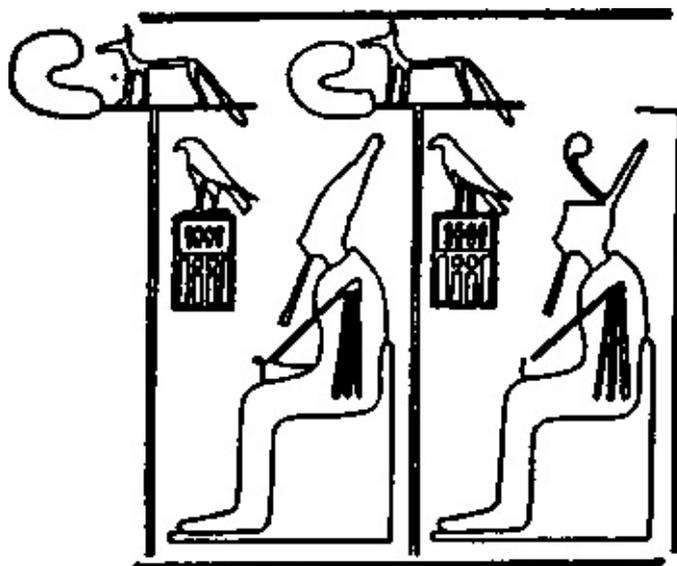


FIG. 11.—La doble coronación, Egipto, c. 2800 a.C.

Tales obsequios no constituyen, a diferencia del regicidio ritual arcaico, un indicio de la extinción del ego en el rol divino del rey. De hecho, a cierto nivel —por ejemplo, el meramente personal— podrían haber sido celebrados por Tennyson en la escueta estrofa con que terminaba *Enoch Arden*:

Así murió el fuerte espíritu heroico.
Y cuando le enterraron, aquel pequeño puerto
no había visto un funeral más suntuoso.

No obstante, desde el punto de vista histórico, las grandes tumbas *sati* son de enorme interés. En el alba de la historia egipcia corresponden al momento en que —

empleando la figura de Spengler— el conocimiento de la muerte penetra en la mente. Fue el momento —desarrollando la figura de Thomas Mann— en que el sentido de individualidad, que anteriormente había estado «abierto hacia atrás», se cerró y el conocimiento de la muerte llega a lo más vivo del hombre. O el momento en que —empleando los indicios de nuestra reciente ciencia de la arqueología— con la invención del ladrillo de barro endurecido por el sol fue posible revestir la subestructura de una tumba con una pared en la que se apoyaba el techo, creando así una cámara en su interior, donde el cuerpo y, con él, el espíritu corpóreo individual (egipcio, *ba*) podían ser preservados. «El cuerpo del hombre muerto —escribió Spengler refiriéndose al culto a los muertos de Egipto— fue hecho eterno.»^[87] Y la función del culto fue reunir por medio de la magia al espíritu corpóreo (el *ba*) con el principio energético incorpóreo (el *ka*) que se había escapado con la muerte. Hecho esto, suponían, no habría muerte.

Ahora debemos reconocer en la historia del tema que nos ocupa una segunda fase de posesión mítica: no *identificación mítica*, el ego absorbido y perdido en Dios, sino su opuesto, *inflación mítica*, el dios absorbido y perdido en el ego. La primera, según mi propuesta, caracterizaba la realidad sagrada de los reyes sacrificados de las primeras ciudades-estado hieráticas y la segunda, la ficción sagrada de los venerados reyes de los posteriores estados dinásticos. Pues éstos suponían que eran dios en su carácter temporal. Es decir, estaban locos. Además, estaban apoyados en esta creencia, enseñados, halagados y alentados por sus sacerdotes, padres, esposas, consejeros y súbditos, que también pensaban que eran dioses. Es decir, toda la sociedad había enloquecido. Sin embargo, esta locura dio ese gran fruto que denominamos civilización egipcia. Su equivalente en Mesopotamia produjo los Estados dinásticos de esa región y tenemos suficientes indicios de su fuerza en la India, el Extremo Oriente y Europa. En otras palabras, una gran parte del tema de nuestra ciencia debe ser leída como síntoma de una crisis psicológica de inflación, característica del alba de cada una de las grandes civilizaciones del mundo: el momento del nacimiento de su estilo concreto. Y si mi noción de la anterior fase hierática es acertada, parece presentarse esta secuencia: 1. identificación mítica y Estado hierático predinástico, 2. inflación mítica y estilos dinásticos arcaicos.

En su culto, los faraones ya no se limitaban a imitar el pasado sagrado, «para que la escritura sea cumplida». Ellos y sus sacerdotes estaban creando algo de y para sí mismos. Estamos en presencia de una sucesión de egos grandiosos, egoístas y prodigiosamente hinchados. Más aún, como hemos visto, aquellos megalómanos no estaban satisfechos con ser meramente un dios, eran dos y, como tales, tenían dos palacios funerarios. En la paleta de Narmer estaban grabadas las dos coronas, una en cada cara, y representaban a los dos Egiptos, simbolizados, a su vez, por los cuellos entrelazados de las dos bestias simbólicas. En un lado de la paleta, el principio faraónico estaba representado en forma del halcón Horus, en el otro, en forma de toro. Y en la fastuosa fiesta de Sed se celebraban dos coronaciones. En el sello real

del rey Zer, el monarca aparece dos veces, mientras que en la pequeña pintura del rey Den-Setui retirándose velozmente de la presencia de su padre (con quien el rey era uno, aunque eran dos) hemos visto que ambos llevan la doble corona.

Además, el nombre ritual del Testamento, la legitimación simbólica última del gobierno del faraón, es el «Secreto de los Dos Compañeros». ¿Qué cabe pensar de esto?

La respuesta aparece bajo las arenas de Abidos, en las enormes tumbas de los faraones de la II Dinastía, que muestran todos los indicios de su *sati* masivo. El cuarto faraón de esta línea está siempre representado por dos cartelas y dos nombres, sobre uno de los cuales, Sekhemab, aparece el habitual halcón Horus de la casa real, mientras que sobre el otro, Perabsen, aparece el cuadrúpedo característico que recuerda un tanto al okapí, símbolo del gran enemigo de Horus y Osiris: Set. Y en los sellos del séptimo y último faraón de esta Dinastía, Khasekhemui, los dos adversarios, Horus, el héroe, y Set, el malvado del drama, están uno al lado del otro, juntos y co-iguales (Figura 12), mientras que el monarca es denominado «la aparición del poder dual en que los dos dioses están en paz»^[88].



FIG. 12.—El poder dual, Egipto, c. 2650 a.C.

Por lo tanto, el nombre del Testamento, el «Secreto de los Dos Compañeros», era una referencia a un entendimiento oculto de los dos dioses que, aunque parecen ser enemigos implacables, están de acuerdo secretamente. Y nos vemos obligados a revisar —o, al menos, ampliar— nuestra opinión sobre la sabiduría de la locura de los faraones. Horus y Set, que representan mitológicamente la inevitable dialéctica de la temporalidad, donde todas las cosas aparecen en pares, están eternamente en conflicto; en la esfera de la eternidad, por el contrario, más allá del velo del tiempo y el espacio, donde no hay dualidad, están de acuerdo; la muerte y la vida están en armonía, todo es paz. Y esa misma paz trascendente permanece hasta en las

crueldades de la guerra. Por eso, en la paleta de Narmer, donde el faraón, con el brazo levantado de Horus, mata al jefe del pueblo del arpón junto con seis mil enemigos, que aquí están en el papel de Set, la escena es de paz. Y de esta paz, que es la realidad íntima de todas las cosas, de toda la historia y todos los sufrimientos, el dios vivo Faraón es el eje. Es un epítome del campo —el propio universo— en que actúan los pares de opuestos. Por lo tanto, seguirle en la muerte es permanecer en la vida, pues, de hecho, no hay muerte en la pradera real más allá del tiempo, donde los dos dioses son uno y el báculo de pastor ofrece seguridad.

El secreto conocimiento de que dentro de cada aspecto del devenir temporal reina la paz es el sello de esta civilización. Es el entorno metafísico de la majestad de su escultura, así como de la nobleza de su culto faraónico a la muerte, que en sí mismo era locura, pero, en tanto que signo, era una metáfora del misterio del ser.

El Faraón se denominaba «Los Dos Señores»:

«Los Dos Señores» [escribe el profesor Frankfort] eran los perennes adversarios, Horus y Set. El rey era identificado con ambos dioses, pero no en el sentido de que se le considerara la encarnación de uno y también del otro. Los encarnaba como par, como opuestos en equilibrio...

Horus y Set eran los antagonistas «per se» —los símbolos mitológicos de todo conflicto—. La lucha es un elemento del universo que no puede ser ignorado; Set siempre está sometido a Horus, pero nunca es destruido. Tanto Horus como Set son heridos en la lucha, pero al final está la reconciliación: el equilibrio estático del cosmos se establece. Reconciliación, un orden inmutable en el que fuerzas conflictivas desempeñan la parte que tienen asignada— ésa es la concepción egipcia del mundo y también su concepción del Estado^[89].

Esa era, pues, la locura del faraón y de Egipto —como lo es de Oriente, hasta hoy.

VII. El Dios inmanente y trascendente

El año 1805 llegó de Egipto al Museo Británico una piedra golpeada, sacudida como los despojos abandonados en una playa por la marea, que fue catalogada como Estela núm. 797. Su complicada inscripción estaba raspada porque durante algún tiempo había servido de solera de un molino. La luz de la galería del museo era mala, los egiptólogos son humanos y la disposición de los jeroglíficos era extraña. Por lo tanto, en las primeras publicaciones del texto no sólo estaban mal transcritas las líneas, sino que además aparecían numeradas al revés. Fue el gran profesor James Henry Breasted, cuyas *Historias Antiguas* todos habíamos leído en la escuela, quien, estudiando meticulosamente la colección de inscripciones del Museo Británico al preparar el Diccionario Egipcio de Berlín, se dio cuenta de lo que ocurría con las líneas y así se le reveló su verdadero significado. Escribió un trabajo: «The Philosophy of a Memphite Priest.»^[90]

Siguieron los trabajos del profesor G. Maspero —«Sur la toute-puissance de la parole»^[91]— y del profesor Adolf Erman —«Ein Denkmal memphitischer Theologie»^[92]— que dató el texto a principios del Imperio Antiguo, fecha que ha sido confirmada posteriormente^[93]. El texto de aquel trozo de piedra golpeada procedía de un documento anterior «devorado por los gusanos» que había sido copiado en el siglo VIII a.C. por orden de cierto faraón Sabakos. Y el motivo del entusiasmo que despertó su mensaje fue que el texto anticipaba en dos mil años la idea de la creación por el poder de la Palabra que aparece en el Libro del Génesis, donde Dios dijo: «Hágase la luz» y se hizo la luz. Además, en esta antigua versión egipcia de esa escena que nadie presencié, el punto de vista (como el del relato indio del Ser que dijo «yo» y se convirtió en dos) era el de la divinidad y psicológico; no, como en la versión bíblica, meramente una sucesión de mandatos y sus efectos, seguidos de la observación «Y Dios vio que era bueno». En el texto menfita del dios-momia Ptah se nos dice que fue el *corazón* de Dios lo que produjo cada cosa y la *lengua* de Dios lo que repitió el pensamiento del corazón:

«Cada palabra divina fue hecha realidad por el pensamiento del corazón y el mandamiento de la lengua.»

«Cuando los ojos ven, los oídos oyen y la nariz respira, se lo comunican al corazón. El corazón genera cada cosa y la lengua repite el pensamiento del corazón. Así fueron creados todos los dioses: incluso Atón y su Enéada.»

Las mentes religiosas del gran templo de Ptah, en la capital fundada por el primer faraón^[*], muestran en este texto una concepción del carácter de la deidad (c. 2850 a.C.) que es al mismo tiempo psicológica y metafísica. Los órganos del cuerpo humano se asocian con funciones psicológicas: el corazón con la concepción creativa, la lengua con la realización creativa. Y esas funciones se *cosmologizan*. En una correspondencia micro-macrocósmica, se las considera la parte humana de unos poderes que operan en todo el universo; y esos principios o poderes son lo que

personifican las figuras de los dioses, los cuales son manifestaciones (realizaciones imaginadas) de los distintos aspectos reconocidos del misterio del ser. Los dioses, como tales, participan del aspecto *numinoso* de la realidad. Pero, por otra parte, en tanto que han sido reconocidos y nombrados, también representan la medida de la penetración del hombre en el misterio del ser. Por lo tanto, las figuras divinas no sólo participan del misterio último que habita en cada santuario de contemplación, sino también de los grados de comprensión representados en los sacerdotes que han definido su naturaleza.

Así, los sacerdotes menfitas de la deidad creadora Ptah ahondaron el significado y la fuerza del nombre de su dios cuando alcanzaron una nueva profundidad psicológica en su comprensión del carácter de la propia creatividad. Y en esta proeza filosófica se adelantaron a los sacerdotes de la vecina ciudad de On (la antigua Heliópolis), cuyo concepto de la creación había sido expresado en el mito de su deidad creadora local, el dios-sol Atón.

Tenemos dos relatos de los actos creativos de Atón, ambos de los Textos de las Pirámides —el primer cuerpo de escritos religiosos conocido en el mundo, inscritos en las paredes de nueve tumbas (c. 2350-2175 a.C.) en la vasta necrópolis de Menfis en Sakkará.

Según el primero de esos relatos:

Atón creó en Heliópolis por un acto de masturbación.
Tomó su falo en el puño para excitar el deseo.
Y nacieron los mellizos, Shu y Tefnut^[94].

Según la segunda versión, la creación salió de su saliva, cuando el dios se encontraba en la cima de la montaña cósmica maternal^[*1], simbolizada por una pirámide:

¡Oh! Atón-Khepri, cuando ascendiste a la colina
y brillaste como el fénix sobre la antigua piedra piramidal del templo del Fénix en Heliópolis,
escupiste lo que era Shu, arrojaste de la boca lo que era Tefnut.
Con tus brazos les rodeaste como si fueran los brazos de un *ka*, para que tu *ka* estuviera en ellos^[95].

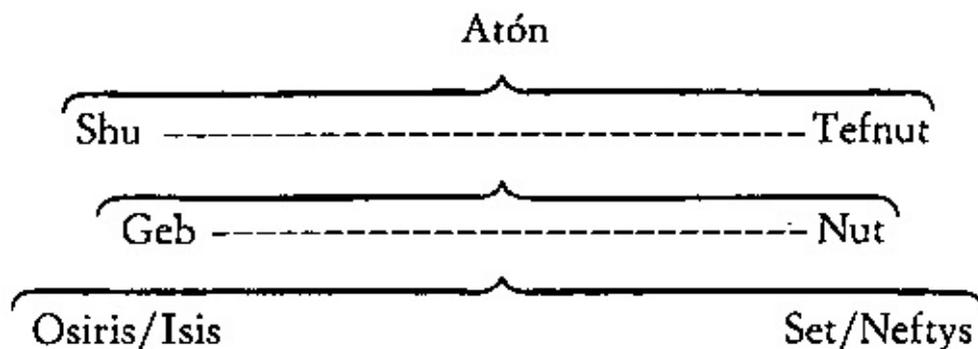
Atón, por lo tanto, como el Yo del Upanishad indio, se vertió él mismo físicamente en la creación. Pero no se indica ninguna analogía psicológica en estos dos textos egipcios —que, con seguridad, son mucho más antiguos que las inscripciones en que se conservan. Lo que presentan es una imagen primaria de creación física casi al nivel de un simple símbolo del ensueño.

Los mellizos Shu y Tefnut eran macho y hembra, y el resto del panteón desciende de ellos. Así, leemos:

Shu junto con Tefnut crearon a los dioses, engendraron a los dioses, establecieron a los dioses^[96].

Los dioses engendrados por ellos fueron la diosa-cielo Nut y su esposo, el dios-tierra Geb, que a su vez engendraron dos parejas divinas de mellizos opuestos, Isis y Osiris, Neftys y su consorte-hermano Set. Por lo tanto, en el sistema sagrado del

templo del dios-sol de Heliópolis ya se había desarrollado una mitología sincrética — en absoluto primitiva— en la que los nueve dioses (denominados la Enéada de Heliópolis) fueron agrupados en un orden jerárquico simbolizado en su genealogía:



¡Oh! gran Enéada que estáis en Heliópolis,
Atón, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osiris, Isis, Set, Neftys,
Hijos del Otoño... vuestro nombre es los Nueve Arcos^[97].

Comparemos ahora la concepción menfita en la que esta teología fue sobrepasada. Se puede seguir fácilmente la totalidad de este breve texto.

Fueron creados en el corazón y la lengua de Ptah, un tanto a la imagen de Atón.

El otro creador aparece aquí en sentido físico como mero agente de una fuerza espiritual anterior.

Grande y poderoso es Ptah, que confirió poder a los dioses y sus kas: mediante su corazón, por el que Horus se convirtió en Ptah; y mediante su lengua, por la que Thot se convirtió en Ptah.

Thot era un antiguo dios-luna de la ciudad de Hermópolis, que había sido introducido en el sistema sincrético de Heliópolis en el rol de escriba, mensajero, señor de la palabra y de la magia de la resurrección. En la gran sala en la que se juzga a los muertos, él consigna el peso de sus corazones. Sus formas animales son el ibis y el mandril. Como ibis, recorre el cielo. Como mandril, recibe al sol naciente. No obstante, como símbolo de la palabra creativa, en el sistema menfita se le identifica con el poder de la *lengua* de Ptah. Asimismo, el poder solar al que Thot saluda cuando se levanta, es decir, Horus, el hijo vivo y resurrección del poder creativo de Osiris, aquí está identificado con el poder del *corazón* de Ptah. Los dioses son, pues, miembros del cuerpo más grande, o totalidad, de Ptah, que habita en ellos como su fuerza vital eterna, su *ka*.

Así, el corazón y la lengua adquirieron predominio sobre todos los miembros, en tanto que él está en cada cuerpo y cada boca de todos los dioses, todos los hombres, todos los animales, todas las cosas que se arrastran y todo lo que vive, porque él piensa y ordena todo según su voluntad.

La idea anunciada es, sin duda, la del Dios inmanente y, al mismo tiempo, trascendente, que vive en todos los dioses, todos los hombres, todos los animales,

todas las cosas que se arrastran y todo lo que vive. La imagen india del Yo que devino creación está anticipada aquí unos dos mil años.

Su Enéada está delante de él en sus dientes y sus labios. Estos corresponden al semen y la mano de Atón. Pero mientras que la Enéada de Atón fue generada por su semen y sus dedos, la de Ptah consiste en los dientes y labios de su boca, que pronunciaron el nombre de cada cosa —y así se generaron Shu y Tefnut; y que así fue el creador de la Enéada.

Los dientes y los labios como agentes del habla de la lengua aquí ocupan roles que en otros casos corresponden a Shu, Tefnut y los demás dioses. Por lo tanto, todo el panteón, así como el mundo, quedan asimilados orgánicamente al cuerpo cósmico del creador.

Y ahora llegamos a la analogía psicológica ya citada:

Cuando los ojos ven, los oídos oyen y la nariz respira, se lo comunican al corazón. El corazón genera cada cosa y la lengua repite el pensamiento del corazón. Así fueron creados todos los dioses: incluso Atón y su Enéada.

Cada palabra divina fue hecha realidad por el pensamiento del corazón y el mandamiento de la lengua. Así fue —por medio de tal discurso— cómo se crearon los kas y las doncellas sirvientes de los kas.

Las «doncellas sirvientas de los kas» son una constelación de catorce cualidades identificadas como los efectos y signos primarios de fuerza creativa: poder, resplandor, prosperidad, victoria, riqueza, abundancia, majestuosidad, diligencia, acción creativa, inteligencia, ornamento, estabilidad, obediencia y gusto^[98].

Son ellas quienes hacen todo el sustento, todos los alimentos; todo lo que gusta y todo lo que es aborrecido.

Fue él, pues, quien dio vida al pacífico y muerte al transgresor.

Fue él, pues, quien hizo cada trabajo, cada oficio, la acción de las armas, el movimiento de las piernas y la actividad de cada miembro, según los mandatos pensados por el corazón y emitidos por la lengua, comunicando su significado a cada cosa.

Por esto, se dice de Ptah: «Es él quien hizo todo y dio vida a los dioses». Él es, en verdad, La Tierra Elevada que generó a los dioses, pues todas las cosas fueron producidas por él, el sustento y los alimentos, las ofrendas a los dioses y todas las cosas buenas. Así se descubrió y comprendió que su fuerza era mayor que la de todos los dioses. Y Ptah quedó satisfecho cuando hubo hecho todas las cosas y cada palabra divina.

Él había creado a los dioses, hecho las ciudades, fundado los nomos, colocado a los dioses en sus altares, establecido sus ofrendas y provisto sus lugares sagrados. Él había hecho la semejanza de sus cuerpos para satisfacción de sus corazones y los dioses habían entrado en esos cuerpos hechos de cada cosa de madera, piedra y arcilla que madura en él, donde han tomado forma. Y de esta manera todos los dioses y sus kas están en armonía con él, satisfechos y unidos al Señor de las Dos Tierras^[99].

«Se puede ver —comenta Eduard Meyer sobre este texto— qué antiguas son realmente esas especulaciones de la “sabiduría egipcia”... Los mitos ya no pueden tomarse simplemente en sentido literal. Deben ser entendidos como una manifestación de pensamientos más profundos, que aspiran a comprender el mundo espiritualmente, como una unidad.»^[100]

No obstante, mientras que en épocas posteriores tales especulaciones cósmicas se han expresado en su mayor parte en términos verbales, el medio normal del pensamiento arcaico era la imagen representativa visual. Y es curioso que, aunque

ningún estudioso digno de serlo se coma el menú en vez de la cena, tomando la palabra impresa por su referencia, errores elementales de este tipo son habituales en obras especializadas sobre los antiguos dioses. Es cierto que, en nuestros días, tanto el clero como el pueblo lego suelen cometer esta equivocación respecto a sus símbolos religiosos y que en todas partes y en todo tiempo ha habido hombres para quienes sus dioses eran «celebridades» sobrenaturales a las que se podría llegar a conocer en persona. Sin embargo, lo que hemos podido entrever de la sabiduría de la Estela núm. 797 nos demuestra que, al menos en opinión de los sacerdotes de su templo, al dios Ptah no se le concebía de una manera tan rústica.

En su jeroglífico aparece representado como una momia con una borla en la parte de atrás del cuello y el cráneo afeitado propio de un sacerdote, y se supone que estaba encarnado en un toro negro engendrado milagrosamente por un rayo de luna. Este supuesto buey Apis, sacrificado ritualmente al llegar a la edad de veinticinco años, era embalsamado y enterrado en la necrópolis de Sakkará en una tumba excavada en la roca conocida como el Serapeum. Inmediatamente después nacía una nueva encarnación del dios que se reconocía por ciertos signos: entre ellos, unas peculiares marcas blancas en el cuello, ancas en forma de alas de halcón y una nudosidad en forma de escarabajo bajo la lengua.

Por lo tanto, el simbolismo del buey Apis entrañaba, en su imaginería animal (en vez de humana), el tema básico del dios sacrificado que era esencial en el culto faraónico y la importancia que tenía en la capital fundada por el primer faraón de la I Dinastía indica que la metáfora del buey sacrificado debió considerarse un sustituto adecuado del rey sacrificado. En la época predinástica, el rey-luna había sido sacrificado ritualmente, pero en esta fase posterior la víctima era el buey —para que el rey, liberado del peso *numinoso*, pudiera entregarse a su ballet político.

Ptah es descrito como una momia y el buey Apis es negro, excepto por las marcas más claras de las alas de halcón. Tanto la momia como la negrura del toro se refieren a la luna oscura, muerta en la luna nueva, de la que vuelve a nacer otra luna. El ciclo visible de la luna creciente y menguante no es sino una manifestación en el tiempo de aspectos de ese estrato intemporal más profundo. De la misma forma, la mitología de la muerte de Osiris y el nacimiento de Horus no es más que una manifestación en el tiempo de un Ptah intemporal más profundo.

Igualmente, en la India, en la imaginería tántrica tardía del 509-1500 d.C. aproximadamente, hay un importante orden de símbolos vinculado al culto de la diosa madre del mundo, en el que aparece sentada sobre Shiva de una forma que recuerda a la postura del antiguo sello sumerio descrito anteriormente (Figura 4), mientras que bajo la forma de Shiva, que está tumbado boca arriba, hay otro avatar del dios, unido al primero, pero separado de la diosa y con los ojos cerrados (Figura 21, p. 335). En este segundo avatar Shiva se denomina Shava, «el Cadáver», y la analogía con Ptah y la momia es evidente.

La analogía se amplía si consideramos que el animal de Shiva es el toro Nandi y el de Ptah el buey Apis. Y se amplía más aún cuando observamos que ambos sistemas simbólicos hacen referencia al misterio del dios trascendente (el Yo antes de decir «Yo») e inmanente al mismo tiempo (el Yo, dividido en dos, engendrando el universo). Y la analogía va más allá de la mera casualidad cuando sabemos que el vehículo animal de la diosa consorte de Shiva es el león y que la diosa consorte de Ptah es la terrible diosa-león Sekhmet, cuyo nombre significa «la Poderosa». Su equivalente indio se denomina el «poder» (*śakti*) de Shiva y, como hemos visto (pp. 19-20), su sed de ambrosía de sangre es insaciable.

Un documento egipcio de hacia el 2000-1800 a.C. relata la ira de la diosa-león Sekhmet, que adoptó la forma de la diosa-vaca Hathor para castigar al pueblo de Set. Pero incluso después de cumplir su designio no se quedó satisfecha, por lo que los dioses, para salvar a la humanidad, hicieron que sus esclavas fermentaran siete mil tinajas de cerveza, que mezclaron con mandrágora molida para que pareciera sangre humana. «Durante la mayor parte de la noche —leemos— vertieron este brebaje narcótico hasta que los campos quedaron inundados cuatro palmos. Cuando la diosa apareció por la mañana [como el abrasador sol naciente] y contempló la inundación, su rostro, reflejado en ella, era maravilloso. Bebió y le gustó, por lo que volvió borracha a su palacio. Así fue como se salvó el mundo de la humanidad»^[101].

En las primeras mitologías del toro-luna, el sol siempre se concebía como una deidad destructiva, abrasadora y guerrera; y, de hecho, en el calor agobiante de los trópicos su terrible fuerza ha sido bien comparada con una leona o un ave rapaz; mientras que la luna, que dispensa el rocío de la noche y refresca así la vegetación, representa el principio de la vida: el principio de nacimiento y muerte que es la vida. La luna —el toro-luna—, como todas las cosas vivas, muere y renace simbólicamente; y su muerte es, de una parte, una función de su propia naturaleza y, de la otra, consecuencia del zarpazo de la leona o del ave de rapiña solar. Así, pues, como el ave solar o la leona sólo es un agente del principio de la muerte inherente a la propia vida, el sol debe concebirse como una manifestación de un solo aspecto del principio vida/muerte, que la luna simboliza más plenamente en el toro-luna atacado por el león. Sekhmet es, por tanto, una manifestación de un aspecto de Hathor. Y mientras que Ptah, en su aspecto fálico creativo, envía su rayo de luna para fecundar a una vaca, el animal de Hathor, y engendra el toro-luna, en su aspecto faraónico punitivo, vinculado a la muerte, su consorte es Sekhmet. Su hijo con Sekhmet es el faraón gobernante, simbolizado en la Esfinge de cuerpo de león y cabeza humana, entre las pirámides donde habitan silenciosamente los cuerpos de Osiris y los faraones. Por último, para confirmar con una última analogía nuestro argumento del origen común de los símbolos de Ptah y Shiva, hay que observar que la Serpiente Uraeus de autoridad faraónica surge del centro de la frente de la Esfinge, que en el simbolismo shivaita de la India es el punto del tercer ojo, denominado el centro del

«mandato» (*ājñā*), donde el destello aniquilador del llamado Poder Serpiente del dios refulge de ira.

VIII. El clero del arte

La sutil sabiduría de la mayor capital del Antiguo Egipto sólo puede entenderse plenamente si se piensa que fue desarrollada por un clero de artistas creativos. Las tumbas de Abidos, en el Alto Egipto, habían sido excavadas en grava; las de la zona de Menfis, en la meseta de Sakkará, donde el estrato de caliza está mucho más próximo a la superficie, tuvieron que ser cortadas en el lecho de roca^[102]. Ya en el último período predinástico, se habían utilizado en Egipto las piedras más duras como cabezas de maza, paletas de pizarra y diversos tipos de vasijas trabajadas con taladros de mano y raspando. En la época de la paleta de Narmer, se introdujeron el taladro de arco y el berbiquí, con tales resultados que en el reinado de Zer^[*1] las vasijas de cerámica, excepto las más refinadas, estaban siendo desplazadas por las piedras^[103] y ya en el período del faraón Sekhemab/Perabsen de la II Dinastía, los cinceles de cobre en manos de los artesanos menfitas no sólo estaban extrayendo y cortando grandes bloques de piedra, sino incluso tallando la roca sin dificultades.

El período de Khasekhemui, al final de la II Dinastía (c. 2650 a.C.), presenció un súbito avance en todas las artes. La rueda de alfarero había sido introducida recientemente (en el suroeste de Asia ya se conocía desde el 4000 a.C.), el cobre empezó a utilizarse en grandes cantidades, apareció un nuevo tipo de vasijas de piedra y el arte de tallar la piedra, tanto en relieve como en bulto redondo, empezó a adquirir maestría. Como escribió Eduard Meyer sobre este período en su gran *History of Antiquity*. «Ya nos estamos aproximando al período de florecimiento de la antigua cultura egipcia»^[104]. Y con la caída de la II Dinastía llegó el período de florecimiento. Durante la III Dinastía (c. 2650-2600 a.C.) se produce el desplazamiento definitivo de la influencia política hacia Menfis, en el norte, se acaba la serie de macabras tumbas *sati* en Abidos y en la necrópolis menfita de Sakkará aparece, alrededor del 2630 a.C., la fabulosa pirámide escalonada de Zoser.

Este impresionante monumento no era de ladrillo, como las tumbas anteriores, sino de caliza blanca tan perfectamente pulimentada que fue admirado por los visitantes hasta el año 600 a.C. (como muestran los comentarios escritos en su superficie). La superestructura estaba compuesta de seis mas-tabas de piedra superpuestas en disminución hasta alcanzar una altura de unos 61 metros (como un edificio moderno de veinte pisos) y la base tenía 70 metros de longitud por 68 metros de anchura. La cámara funeraria (la subestructura), excavada a gran profundidad en caliza subterránea, contenía el mausoleo, para cuya construcción en piedra más resistente fue necesario bajar inmensos bloques de granito, y el recinto de la pirámide estaba rodeado de un muro fortificado de 27 metros de longitud en dirección este-oeste, 545 metros en dirección norte-sur y 27 metros de altura, cubierto con manipostería de pequeños bloques de caliza blanca, imitando las paredes de ladrillo de barro de un pueblo arcaico fortificado. A lo largo del muro y a intervalos regulares se elevaban grandes bastidores cuadrados y entre dos de éstos se encontraba la

entrada principal, muy estrecha, de sólo un metro de ancho. En el interior había magníficos templos, tumbas secundarias y capillas dispuestos en filas, galerías y columnatas en piedra blanca perfectamente trabajada: columnas acanaladas y lisas, exentas y embebidas, con la base y el capitel rectangulares o circulares, con capiteles en forma de papiro o decorados con hojas colgando, cariátides, escalinatas de piedra, paredes recubiertas con azulejos de loza azul, paredes grabadas con dibujos entrelazados en bajo relieve o con figuras en alto relieve: figuras en bajo relieve del faraón Zoser caminando velozmente, sujetando el flagelo sobre su hombro y con el documento de la fiesta de Sed, el Secreto de los Dos Compañeros, en la mano izquierda, llevando el arcaico tonelete y el cinturón con las cabezas de la diosa-vaca Hathor del Horizonte.

Cuando las ruinas fueron excavadas sistemáticamente durante los años veinte y treinta de este siglo, se encontraron por todas partes toneladas de fragmentos de alabastro, porque esa zona repleta de tesoros había sido saqueada antes de que la fría ciencia occidental fuera a consignar para la humanidad —no a apropiarse o destruir— todo lo que fuera posible de nuestro pasado común. Y entre los fragmentos se halló la base monolítica de un trono, decorada con catorce cabezas de león (y no de toro) exentas^[105].

Una época había pasado: la del toro. Otra había amanecido: la del león. A la mitología del toro lunar se superpondría, y no sólo en Egipto, la mitología solar del león. La luz de la luna crece y mengua. La del sol siempre es brillante. En la luna, cuyo ciclo simboliza la muerte de la vida en la tierra, habita la oscuridad, mientras que la oscuridad ataca al sol desde fuera y es derrotada cada día por una fuerza que nunca es oscura. La luna gobierna el crecimiento, las aguas, el útero y los misterios del tiempo; el sol, el brillo del intelecto, la luz y las leyes eternas que nunca cambian.

Es importante señalar que, con el florecimiento del arte menfita en piedra duradera, también surgió la mitología de un dios que nunca muere. Además, sabemos que el clero responsable del arte y la arquitectura en piedra era el del templo de Ptah. Durante todo el período de las pirámides, una multitud de artesanos cortaban y pulían la piedra en el recinto de ese templo bajo la supervisión de un alto sacerdote que tenía el título de *rw hꜣpw ḥmwt* «maestro de los maestros artesanos». Los prodigiosos bloques de piedra de los monumentos dedicados a la gloria de los faraones se trabajaban allí por separado y, durante la inundación anual, cuando cesaban las labores en el campo, acudían a Menfis campesinos de todo el país para llevar los grandes bloques perfectamente cortados a flote sobre las aguas y colocarlos en su sitio mediante rampas. Las canteras también pertenecían al dios Ptah, por lo que el rey encargaba tanto el material como el trabajo al clero de su templo. Y como los proyectos reales, no sólo para el faraón, sino también para los miembros de su corte a quienes favorecía con terrenos para sus tumbas y con tumbas cerca de la suya, eran muy numerosos, la mayor escuela de arte del mundo antiguo hasta el breve período

clásico de Atenas surgió del corazón y la lengua, por así decirlo, del maestro de los competentes y diligentes artesanos de Ptah^[106].

El dios-momia era, pues, no sólo un dios de la creación, sino también del arte creativo. Los griegos le identificaban con Hefesto. Era el dios que había configurado el mundo y, por tanto, los secretos de su oficio eran los de la formación del mundo. ¿Sería demasiado atrevido suponer que el conocimiento del carácter de la creación mostrado en esta mitología debió proceder de la experiencia creativa y de los conocimientos del clero por el que fue concebida? El mundo civilizado les debe a ellos exclusivamente no sólo las magníficas ruinas de la pirámide escalonada de la III Dinastía (c. 2650 ante de Cristo), sino también de la época de las pirámides en las Dinastías IV-VI (c. 2600-2190 a.C.), y con ellas la primera manifestación datable de prácticamente todas las normas, técnicas y fórmulas básicas en las que se han basado desde entonces las artes de la arquitectura y la escultura en piedra.

IX. Subordinación mítica

Durante los reinos de las Dinastías I-IV (c. 2850-1480 a.C.), toda la energía que no se empleó en el cultivo de los campos se aplicó a la empresa mitológica de hacer felices a los faraones para toda la eternidad, y tal culto a los muertos, como ha observado Eduard Meyer, «nunca tuvo nada que ver con la adoración a un dios del que se desea ayuda y protección, o cuya ira hay que aplacar (como presumirían todas las teorías que derivan los orígenes de la religión del culto a los antepasados), sino que, por el contrario, sólo estaba interesado en la respiración artificial de un espíritu, impotente en sí mismo, que debía ser elevado al nivel de un dios, pero que no lo era»^[107]. El propio faraón asumía el mito en sí mismo, sin ironía, ruptura o distanciamiento, por lo que la principal divinidad, el foco de la vida religiosa y el objeto propuesto de máxima importancia para toda la humanidad era ese poderoso epítome del Secreto de los Compañeros, ese individuo «abierto hacia atrás»: el rey-dios. Y la magnitud de la pirámide de Keops (seis millones y cuarto de toneladas: «la estructura más poderosa que soporta la tierra», como señala Meyer^[108]) ilustra las proporciones hasta las que puede crecer un ego sin trabas bajo tal abono.

No obstante, en pleno período de las pirámides, un nuevo rasgo, comparativamente humano y benevolente empezó a manifestarse en el carácter y la actitud de los faraones de la IV Dinastía. «El severo énfasis puesto en la omnipotencia del Faraón —escribe Meyer— y la satisfacción sin límites de sus caprichos pertenecían a un pasado distante, aunque parece haber sobrevenido en el lenguaje de los textos mágicos. Sólo era posible dirigirse a él como a un dios, pero hasta los dioses se habían hecho amables. Una y otra vez leemos en las inscripciones funerarias cómo el rey trataba graciosamente a sus sirvientes, les amaba, les elogiaba y les recompensaba con generosidad. Y cuando las inscripciones funerarias de mediados de la IV Dinastía empiezan a ser locuaces, alaban al muerto por no haber hecho nunca el mal ni arrebatado a nadie propiedades o sirvientes o haber abusado de su poder, y por haber actuado siempre justamente, incluso hay menciones a su piedad filial y amor marital»^[109]. Mientras que, antaño, en el período de los terribles palacios de los muertos sacrificados a este rey-dios, el Señor de la Vida y la Muerte había arrebatado sus esposas a los maridos según los caprichos de su lujuria, los hombres se habían acercado a él temblando, besando el polvo de sus pies, porque sus rodillas sólo eran para los más privilegiados, e incluso evitaban pronunciar su nombre, refiriéndose a él con otro término: la «Gran Casa» (*par'o*), Faraón^[110].

Sólo cabe tratar de imaginar, a la luz de esta descripción de los señores de aquellos palacios subterráneos contruidos por los dioses vivos durante su existencia, cómo debieron sentirse la multitud de mujeres jóvenes, enanos y eunucos, guardias y administradores de la corte, que observaban y conocían el significado de las habitaciones y pasillos que se estaban construyendo para recibirlos. Y sólo cabe

preguntarse qué influencias moderadoras pudieron hacer humanos y humanitarios a aquellos monstruos del gran «yo».

Mi suposición, ya mencionada, es que fue la influencia del arte. Como la mitología nace de la fantasía, cualquier vida o civilización que toma forma a consecuencia de una identificación o inflación mítica literal, como una *imitatio dei* concreta, presentará necesariamente las características de una pesadilla, de un jugar a los sueños con demasiada seriedad, en otras palabras, de la locura; mientras que, cuando la misma imaginería mitológica se lee debidamente como fantasía y se le permite entrar en la vida como arte, no como naturaleza —con ironía y gracia, no con salvaje compulsión demoníaca—, las energías psicológicas que anteriormente estaban presas de las imágenes constrictivas se apoderan de las imágenes y pueden desplegarse con distintos grados de espontaneidad para enriquecer la vida. Además, como la vida es, ciertamente, la sustancia de la que están hechos los sueños, con el tiempo, tal cambio de acento puede conducir a una vida vivida en la noble conciencia de su propia naturaleza.

Es evidente que en el antiguo valle del Nilo, en el tercer milenio a.C., un mito vivido —o, más bien, un mito que se perpetuaba a sí mismo en los cuerpos de hombres— estaba transformando una cultura neolítica en una de las más elegantes y duraderas de las civilizaciones superiores, literalmente moviendo montañas para hacer pirámides y llenando la tierra con los ecos de su belleza. Sin embargo, los individuos bajo su influencia estaban tan hechizados que, por muy titánicas que fueran sus obras, sus sentimientos eran infantiles. Recientemente se descubrió una serie de largas barcazas reales de madera enterradas en profundas hendiduras excavadas en la roca en torno a las pirámides de Gizeh: cinco alrededor de la pirámide de Keops y cinco alrededor de la de Kefrén^[111].

Primero, el enterramiento *sati*, ¿y después, esto? ¿El gran hombre navegando en su juguete hacia la eternidad, como un niño en un avión sin alas?

Eduard Meyer escribió sobre el culto funerario de la época de las pirámides:

En la tierra nunca se había emprendido con tanta energía y constancia la obra de hacer posible lo imposible, es decir, extender el breve lapso de la vida del hombre, junto con todos sus placeres, a la eternidad. Los egipcios del Imperio Antiguo creían en esta posibilidad con el fervor más profundo; si no, nunca habrían seguido derrochando en esa obra, generación tras generación, toda la riqueza del Estado y la civilización. Sin embargo, tras la empresa acechaba la sospecha de que todo el esplendor era ilusorio, de que todos los medios que se estaban empleando, incluso en las circunstancias más favorables, sólo podrían producir una nebulosa evocación de la existencia y no cambiar la realidad. A pesar de la magia, el cuerpo no estaría vivo, ni podría moverse ni alimentarse. Así, bastaría una estatua en su lugar, como también bastarían pinturas en las paredes de las tumbas, en vez de las ofrendas reales de sacrificios vivos, o incluso muñecas, por ejemplo, de mujeres moliendo y cocinando cerca del muerto; de hecho, en último término, sería suficiente con las simples fórmulas de la ofrenda, pronunciadas y escritas alrededor de la puerta de la tumba. En el período de la IV Dinastía las cosas no habían llegado tan lejos como para que las implicaciones de este razonamiento se llevaran a su consecuencia lógica y se abandonara la presentación de ofrendas reales. No obstante, las fórmulas y las pinturas ya acompañaban a las ofrendas y acabarían sustituyéndolas. Y así fue cómo llegó a suponerse que las formas pintadas y esculpidas de sus sirvientes, particularmente si se inscribían sus nombres, tendrían garantizada la misma continuación de la existencia que el propio difunto^[112].

En el caso de Egipto, el paso se dio con la caída de la IV Dinastía y la aparición de la siguiente dinastía fundada por los sacerdotes (2480-2350 a.C.), pues a partir de aquel momento, el faraón, aunque seguía siendo dios, se consideraba y se comportaba como un dios de segunda clase. Otro mito pasó a ocupar el primer plano: el de una nueva y gloriosa divinidad, el dios-sol Ra, que no era, como Horus, el hijo, sino el padre del faraón y de todos los demás seres. La historia anterior de esta divinidad es desconocida. Se le identificaba con Atón, pero su fuerza y sus cualidades son distintas. Tampoco conocemos el pasado de la casa real que lo encarnó. No obstante, hay una leyenda del nacimiento de madre virgen de los primeros tres faraones del reino, en la que están representados como hijos del Rey, y aunque se conserva en un papiro de hacia el 1600 a.C., casi con seguridad se trata de un mito más antiguo del origen de la dinastía. La atmósfera risueña del texto es característica del talante mítico solar, en oposición al pensamiento lunar. La antigua y profunda melancolía vegetal de un destino oscuro de muerte y decadencia para volver a nacer, ha desaparecido y una ráfaga de aire fresco y alegre ha dispersado las sombras. Se ha impuesto un espíritu masculino, un tanto pueril, se podría decir que comparativamente superficial, pero que se ha distanciado de sí mismo lo suficiente como para hacer posible la operación del intelecto donde antes todo había sido profundidad y dolor.

Es la historia de la buena Ruditdidit, esposa de un alto sacerdote del templo del dios-sol Ra llamado Rausir, que ha concebido trillizos de Ra. Cuando se aproximaban los dolores del parto, el propio dios convocó urgentemente a Isis, Neftys, Hiqait (la comadrona de cabeza de rana que había estado presente en el nacimiento del mundo), Maskhonuit (diosa del nacimiento y de la cuna) y al dios Khnum (que moldea las formas) y les ordenó: «¡Acudid allí! ¡Deprisa! Asistid a la dama Ruditdidit en el nacimiento de esos niños que están en su vientre, los cuales cumplirán benéficamente las funciones reales en las Dos Tierras, construyendo templos para vosotros, llevando ofrendas a vuestros altares, manjares a vuestras mesas y aumentando las posesiones de vuestros templos».

Al oír este mandato de la Majestad de Ra, las cinco deidades se pusieron en camino. Las cuatro diosas se convirtieron en músicos y Khnum las acompañó como faquín. De esta guisa llegaron al domicilio de Rausir, a quien encontraron desdoblado un lienzo de lino. Cuando pasaron delante de él con sus crótalos y sus sistros, les dijo: «¡Señoras! ¡Señoras! ¡Por favor! Aquí hay una mujer en los dolores del parto». Pero ellas respondieron: «Entonces, permite que la veamos, porque somos expertas en el arte de la comadrona». Y él les dijo: «En ese caso, entrad». Entonces las diosas entraron y se encerraron en la habitación con la dama Ruditdidit.

Isis se colocó delante de la mujer, que estaba agachada sobre una esterilla; Neftys se colocó detrás para sujetarla durante los dolores; Hiqait apresuró el nacimiento con masajes. «¡Oh, niño! —dijo la diosa Isis—. En tu nombre de Usir-raf, “El de boca poderosa”, no seas poderoso en su vientre». Tras lo cual, recibió al niño en sus

manos: una criatura que medía un codo, de huesos fuertes, con miembros de color del oro y pelo de lapislázuli. La diosa le lavó, cortó el cordón umbilical y le colocó en un lecho de ladrillo, después de lo cual, Maskhonuit se aproximó a él y profetizó: «Será un rey que ejercerá su soberanía sobre las Dos Tierras». Y Khnum infundió salud en sus miembros.

Isis se volvió a colocar delante de la mujer, Neftys detrás e Hiqait le asistió en el segundo nacimiento. «¡Oh, niño! —dijo Isis—. En tu nombre de Sahuriya, “El que es Ra recorriendo el cielo”, no recorras más el vientre». Tras lo cual, recibió al niño en sus manos, etc. Y al asistir en el tercer nacimiento, dijo: «¡Oh, niño! En tu nombre Kakui, “El Oscuro”, no te demores más en el vientre oscuro». Y también recibió en sus manos a este pequeño faraón que medía un codo, de huesos fuertes, con miembros del color del oro y pelo de lapislázuli. Las deidades le lavaron, le cortaron el cordón y le colocaron en un lecho de ladrillo, Maskhonuit se aproximó y pronunció su profecía, y Khnum infundió salud en sus miembros.

Al partir, dijeron al buen hombre que esperaba fuera: «Alégrate, Rausir, porque te han nacido tres hijos». Y él dijo: «¡Oh, Señoras! ¿Qué puedo hacer por vosotras?» Y les dijo a continuación: «Tomad, dad este trigo a vuestro faquín para que lo lleve a vuestros silos como pago». Entonces el dios tomó el trigo y los cinco volvieron al lugar de donde habían venido^[113].

Es de destacar el motivo del nacimiento de madre virgen. En la mitología anterior, el faraón había sido el toro de su madre; a partir de ahora no lo volverá a ser. Un principio eterno superior de luz pura se ha vuelto contra el antiguo principio fluctuante de oscuridad y luz, muerte y resurrección, como el sol contra la luna. El sol nunca muere. El sol desciende al otro mundo, lucha contra los demonios del mar nocturno, corre peligro, pero nunca muere.

Considerado superficialmente [escribió el profesor Meyer], podría decirse que el culto a Ra sólo representa un dios más añadido al resto. El faraón se ocupaba de favorecer a los demás dioses con ofrendas y concesiones de tierra no menos celosamente que de la construcción de sus nuevos templos a Ra; y en esos templos se adoraba al doble Ra, el dios de la luz, «Horus en el Horizonte», y a la diosa del cielo Hathor, además de al propio Ra. Su culto difería esencialmente de la posterior religión solar de Aknatón. Pero ya entonces, incluso la forma del culto revela la profunda distinción entre Ra y las demás deidades. En la vida egipcia entraron un elemento místico y una idea más elevada de Dios, que actuarán como contrapeso de la idea del rey-dios que había dominado exclusivamente en la IV Dinastía. Además de la tarea de construir su fabulosa tumba, en cuanto llega al trono el faraón asume la no menos costosa e importante obligación de erigir un nuevo templo al dios-sol... Las deidades locales conservan el respeto de los educados y su lugar en la teología sólo como manifestaciones de Ra, mientras que las diosas se convierten en diosas-cielo y madres del sol. La propia monarquía también es reinterpretada. Aunque se le exalta como hijo del gobernante celeste del mundo, el faraón está subordinado a una nueva idea religiosa superior. El rey ya no está en condiciones de igualdad con su padre, como antes el Horus vivo entre los dioses, sino que ahora es un hijo obediente que cumple su voluntad. Por ese motivo, el faraón de los siglos siguientes ya no es el «gran dios» como antes, sino el «buen» dios^[114].

Y con esto cerramos nuestro presente examen de los documentos del Nilo, en los que está registrada una secuencia de transformaciones psicológicas, que pasan:

1. De una fase predinástica de identificación mítica, caracterizada por la sumisión de todo juicio humano al prodigio de un supuesto orden cósmico, anunciado por el clero y ejecutado en el sacrificio de un rey-dios.

2. Por una fase dinástica temprana de inflación mítica (I-IV Dinastías, c. 2850-2480 a.C.), en la que la voluntad del rey-dios se convierte en la señal del destino y una patología demoníaca, intensamente creativa, se plasma en una civilización simbólica.

3. Para culminar en una fase de subordinación mítica (V Dinastía, c. 2480-2350 a.C. y después), en la que el rey, aunque conserva su rol mítico, ya no desempeña el papel de un *mysterium tremendum* encarnado, sino que se somete a la censura de un orden de juicio humano.

Así, a la manera de una cura psicoanalítica comunal, la civilización pasó, en la persona de su rey símbolo, de un estado de posesión cósmica al de una humanidad razonablemente equilibrada. Los valores humanos proyectados en el universo — bondad, benevolencia, etc.— se le atribuyen a su creador y el amansamiento del faraón se produjo como reflejo de esta supuesta humanidad del dios universal. El faraón era «bueno» y no «grande» en el sentido de arcaico; no obstante, seguía siendo Dios —Dios verdadero además de Hombre verdadero. Conservaba su poder y su lugar especial entre los hombres como una divinidad, pero, mediante las imágenes del mito, quedó subordinado a un poder más alto, no que él mismo, sino que los aspectos de sí mismo que aparecen —como el buey Apis— en el tiempo. Además, el país de Egipto sobre el que gobernaba era el paraíso: permanecía el sentido de una divinidad inmanente en el mundo. El hombre no estaba aislado. No había habido ninguna Caída. A la hora de la muerte, el individuo comparecía ante el juicio de Osiris, pero allí sólo se considerarían las virtudes de esa persona concreta. La humanidad misma no estaba condenada ontológicamente, como tampoco lo estaba el universo. Por eso, en último término, Egipto pertenece en cierto aspecto más al contexto de Oriente que de Occidente. El espíritu que habita en su mitología es el del asombro, no el de la culpa.

Por último, cabe preguntarse si no fue mediante la magia de su arte maravilloso cómo Egipto se curó de su posesión sin romper el vínculo del asombro, pero humanizando su fuerza. En Mesopotamia el vínculo se rompió; pero en Mesopotamia no había un arte tan magnífico como en Egipto. De hecho, no hubo un arte comparable en el mundo hasta el período clásico de Grecia y, después, hasta el período Gupta de la India, hacia el 400 d.C., desde donde la magia pasó con el budismo mahayana a China y Japón. Ya hemos observado más que superficiales homologías entre las mitologías de Ptah y Shiva. También las hay en el arte. En el templo excavado en la roca de Abu Simbel, construido por Ramsés II (1301-1234 a.C.), no sólo la pericia, sino todo el concepto e incluso el plan arquitectónico, la

organización de la fachada y la concepción del interior anticipan en más de mil quinientos años los templos indios excavados en la roca de Shiva y de Buda en Elora y en otros lugares. Por tanto, si la relación de un estilo artístico con el mito que lo informa no es indiferente, estamos ante un problema de considerable interés que todavía debe ser explorado, es decir, el paso de la inspiración de las artes y los misterios de Egipto a los que florecieron entre el 400 y el 1250 d.C. en la India, Tíbet, China y Japón.

CAPÍTULO 3

LAS CIUDADES DE LOS HOMBRES

I. Disociación mítica

En el valle del Nilo, fácilmente defendible y bien protegido con el mar al norte y rodeado de desiertos, las dinastías gobernantes permanecieron en el poder durante largos períodos sin interferencias exteriores, excepto en el siglo del dominio de los hicsos, cuando una horda de distintos pueblos asiáticos extraños, equipados con carros de guerra y arcos compuestos, atravesaron la frontera nororiental y se adueñaron del país, c. 1670-1570 a.C. «Gobernaban sin Ra y no seguían el mandamiento divino», declaró la reina Hatshepsut (1486-1468 a.C.), cuando los aborrecidos por los dioses ya habían sido expulsados y la tierra había borrado sus huellas^[1]. Se establecieron nuevos puestos militares bien adentrados en Asia, por el norte hasta en Siria, y mientras que el pueblo del Nilo volvía a sus antiguas costumbres de trabajo, paz y prosperidad bajo el *maat*, la influencia de su pensamiento y civilización se extendía más allá de sus fronteras.

El suroeste del Oriente Próximo, por el contrario, era una región de choques permanentes entre enjambres fluctuantes de razas y tradiciones con pasados completamente distintos, por lo que una confusión de batallas, masacres, desórdenes y vituperaciones mutuas, contenidos sólo momentáneamente por pequeños reyes que, en el mejor de los casos, no estaban más seguros en sus tronos que en medio de una disputa dinástica, crearon una atmósfera poco propicia para la creencia o la confianza en la perfección del mundo de Dios. Además, no se podía confiar en los dos ríos sagrados, como tampoco en las idas y venidas de las nubes. Las benéficas crecidas anuales del Nilo cumplían las esperanzas y expectativas de la población. Coincidentes con las apariciones anuales de Sothis (Sirius), la estrella de Isis, en el horizonte de la aurora, eran un signo y un calendario relativamente seguros del orden correcto de la diosa-señora del cosmos. Mientras que las inundaciones repentinas e incluso los bruscos cambios de curso del Tigris y el Éufrates eran tan inseguros, incontrolables y terribles como todo lo demás en esa rigurosa zona. De ahí que, en Mesopotamia, el arte sacerdotal de conocer la voluntad y el orden de la creación exigiera una vigilancia mucho más constante de los fenómenos inmediatos que en Egipto, y esta necesidad condujo al desarrollo de numerosas técnicas de adivinación estudiadas muy seriamente, como por ejemplo, la hepatoscopia (el examen del hígado de los animales sacrificados), la oleografía (el juicio basado en las formas del aceite vertido en el agua), la astroscopia (la observación de las apariciones visibles de las estrellas, los planetas, la luna y el sol, aunque sin considerar, como en la astrología, sus posiciones relativas en el zodiaco), asimismo, la interpretación de las condiciones meteorológicas (formaciones de nubes, tipos de rayos y truenos, lluvias, vientos, terremotos, etc.) y la observación de la conducta de los animales, los vuelos de las aves, el nacimiento de prodigios, etcétera^[2]. Y de la misma forma que el tumulto de la escena social y política con el tiempo desembocó en el desarrollo de gobiernos cada vez más fuertes y códigos de leyes civiles en todo el suroeste asiático, la

necesidad de mantener una vigilancia estricta sobre la naturaleza condujo — especialmente en la astronomía— a los comienzos de una ciencia sistemática.

Así, pues, mientras que en el protegido oasis del valle del Nilo, una civilización arcaica conservó su forma esencial desde el 2850 a.C., aproximadamente, hasta la aurora de la era cristiana, el suroeste asiático, donde las primeras formas de una elevada cultura neolítica ya habían aparecido alrededor del 4500 a.C. y las primeras ciudades-estado de importancia un milenio después, no conservó su *forma*, sino su *dirección* como el principal centro de desarrollo de toda civilización, hasta el 331 a.C., cuando el joven europeo Alejandro Magno (356-323 a.C.) derrotó al ejército del rey de reyes, Darío III (r. 336-330 a.C.) y con ello se inició el prelude de la era moderna de sincretismo cultural bajo la dirección del Occidente europeo.

Ya hemos visto las formas de los primeros templos sagrados conocidos en el mundo: los de Brak, Kafadye, Uqair, Obeid, Uruk y Eridu, fechados entre el 400 y 3500 a.C., aproximadamente. Durante el milenio siguiente surgió un nuevo tipo de templo mesopotámico en forma de zigurat escalonado (Fig. 13). Con sus cuatro ángulos orientados hacia los puntos cardinales, elevándose en un inmenso recinto dentro del cual numerosos edificios subsidiarios albergaban a un activo clero administrativo, la montaña simbólica de adobe y ladrillo sostenía en la cúspide el palacio del dios gobernante de la ciudad, pues cada ciudad-estado mesopotámica estaba concebida como la mansión terrenal de uno de los dioses que rigen el mundo: Ur, del dios-luna Nannar, y, en sus proximidades, Obeid, de la diosa-vaca Ninhursag. En Eridu, a orillas del Golfo Pérsico, habitaba el dios-agua Enki o Ea, cuyo templo, levantado sobre una terraza de 183 metros de longitud por 110 metros de ancho, es posible que no tuviera más de dos pisos (los siglos han borrado su antigua altura) y quizá conservara hasta un período posterior la forma, en tamaño mucho más grande, del anterior templo en forma de casa sobre una terraza. En Nippur, unos 177 kilómetros al noroeste, se alza el gran zigurat del dios-aire Enlil, que durante todo el período antiguo de Sumer (c. 3500-c. 2050 a.C.) fue, como Zeus entre los dioses olímpicos griegos, el *primus inter pares* del panteón. El lugar fue excavado durante los años 1889-90, 1890-91, 1893-96 y 1896-1900 por una serie de expediciones de la Universidad de Pensilvania. Acosados por los árabes, las enfermedades, los métodos rudimentarios y otras muchas dificultades, los arriesgados excavadores reunieron unas treinta mil tablillas cuneiformes^[3], pero descuidaron un tanto el análisis del zigurat^[4], por lo que los estudios siguen estando hoy en desacuerdo sobre sus formas y dimensiones en los distintos períodos de su larga historia^[5]. No obstante, es segura la existencia de un extenso antepatio frente al río y de un patio trasero más grande, en cuyo interior debió elevarse un zigurat de tres o cinco pisos, con una sola escalinata en su fachada principal, que probablemente conducía a un templo en la cúspide, y todas las esquinas del recinto orientadas hacia los cuatro puntos cardinales. Además, parece que en la base había un «templo inferior» más grande.

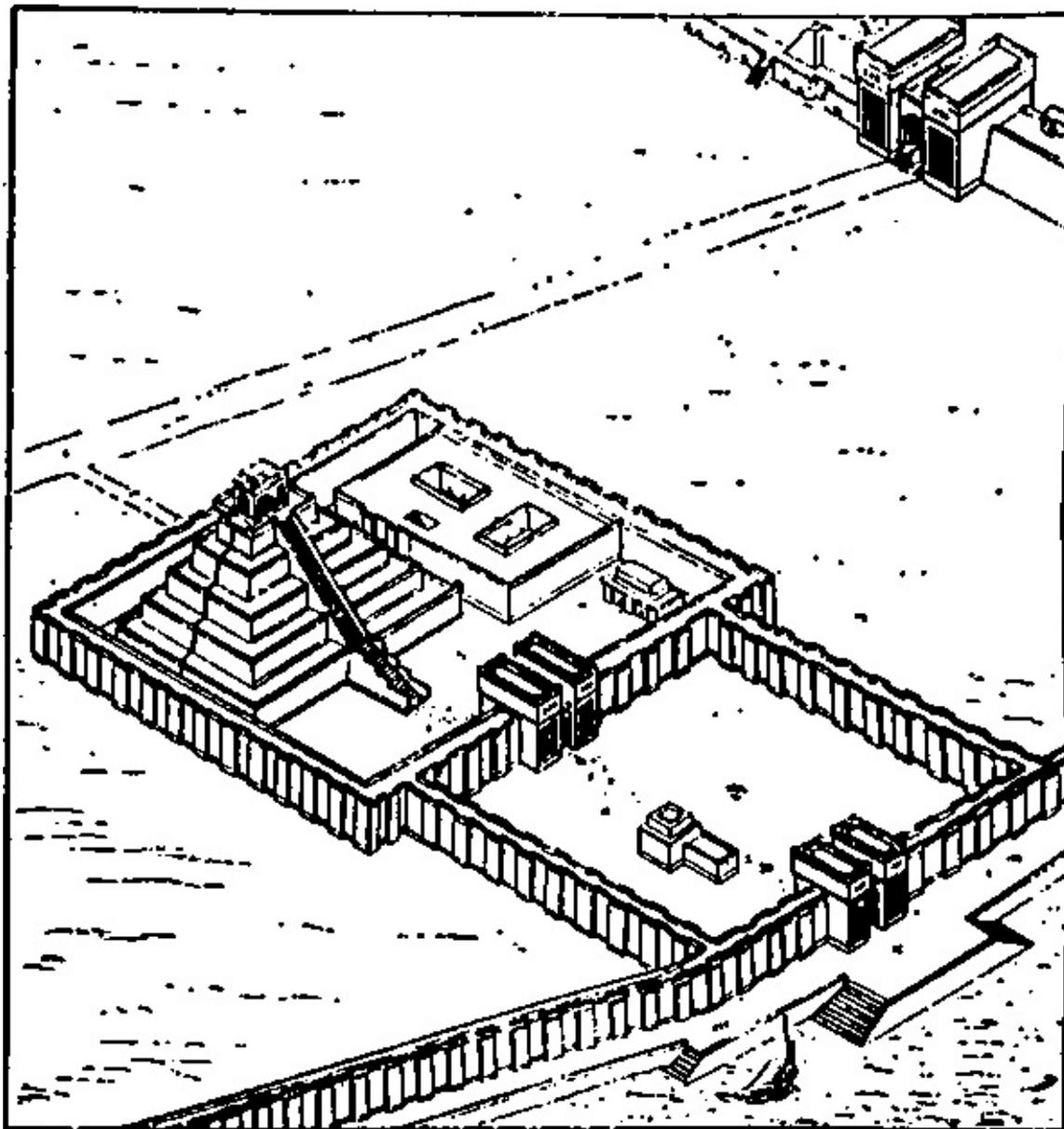


FIG. 13.—El zigurat de Nippur (reconstrucción), Irak, c. 2000 a.C.

De hecho, la fórmula de dos templos superpuestos parece que era un rasgo esencial del zigurat desde sus comienzos y el fundamento mitológico de esta característica ha sido interpretado con gran verosimilitud por el arquitecto W. Andrae^[6]. Muy resumido, su argumento propone que la deidad habitaba en el templo de la cúspide y se revelaba en el inferior. El templo superior tenía aposentos amueblados para albergar no sólo al dios o a la diosa principal, sino también a un séquito de sirvientes divinos, y en ciertas fiestas establecidas por el calendario, la deidad aparecía en el templo inferior, era venerada por el pueblo y concedía sus dones. Así, de una parte, el zigurat proporcionaba a la deidad el medio de descender a su ciudad sobre la tierra y, de la otra, permitía a los habitantes de esa ciudad aproximarse y rogar a su dios.

A diferencia de los egipcios, los reyes de Mesopotamia ya no eran dioses en sí mismos. La disociación crítica de las esferas de Dios y del hombre que, con el tiempo, separaría decisivamente los sistemas religiosos de Occidente de los de

Oriente, ya se había producido. El rey no era un rey-dios, ni siquiera un «rey» (*lugal*) propiamente dicho, sino sólo el «vicario» (*patesi*) del verdadero Rey, que era el dios.

Hay un mito de la creación del hombre en el que se manifiestan las implicaciones de esta nueva disociación. Pertenece al ciclo del dios Enki o Ea de la ciudad-templo de Eridu, uno de cuyos nombres, *e-a*, significa «Dios de la Casa del Agua», y el otro, «Señor (*en*) de la diosa Tierra (*ki*)». Su animal simbólico tenía la parte delantera de cabra y el resto del cuerpo de pez: su forma sigue siendo conocida como Capricornio, el décimo signo del zodiaco, cuando el sol entra en el solsticio de invierno para volver a nacer. Enki actuaba como el dios de la purificación en los rituales del agua denominados «casa del bautismo» o «de lavado»^[7], y probablemente es más que una coincidencia el hecho de que en la obra del sacerdote babilónico Beroso, que escribió en griego alrededor del 280 a.C., reciba el nombre de Oannes: compárese con el griego *Iōannes*, latín *Johannes*, hebreo *Yohanan*, castellano *Juan*: Juan el Bautista y la idea de renacimiento mediante el agua (San Juan 3,5). Enki residía con su esposa, la diosa Ninhursag, en una isla-paraíso que recibe el nombre de Dilmun — identificada geográficamente como la isla Bahrein en el Golfo Pérsico—, cuyo carácter mitológico era el de una «tierra de los vivos», pura y feliz, en medio de un mar primigenio:

En Dilmun no grazna el cuervo,
el milano no lanza su estridente chillido,
el león no mata,
el lobo no apresa al cordero,
desconocido es el perro salvaje, devorador de cabritos.

Allí no inclina su cabeza la paloma,
el que tiene un mal en la vista no dice «tengo un mal en la vista»,
el que tiene un mal en la cabeza no dice «tengo un mal en la cabeza»,
la anciana no dice «soy una anciana»,
el anciano no dice «soy un anciano»^[8].

El Dr. Samuel Noah Kramer ha mostrado en su estudio comparativo de innumerables tablillas sumerias conservadas en bibliotecas de Europa, Oriente Próximo y América, que la diosa Nammu, cuyo nombre se escribe con el pictograma de «mar primigenio», era la primera «madre, de la que nacieron los Cielos y la Tierra»^[9], y que éstos se representaban con el símbolo único de una montaña cósmica, cuya base, suspendida sobre el abismo líquido, era el fondo de la tierra, mientras que su cima era el cenit del cielo. La parte inferior, la Tierra (*Ki*), era femenina y la superior, el Cielo (*An*), masculina, por lo que su naturaleza era la del ser primordial doble que ya conocemos.

El dios-aire Enlil, engendrado por An, separó al Cielo y la Tierra igual que, en el conocido mito clásico de Hesíodo, Gea (Tierra) y Urano (Cielo) fueron divididos por su hijo Crono (Saturno)^[10]. Nació un numeroso panteón y esos dioses vivían en su ciudad celestial como los hombres en la tierra, cultivando campos y cereal.

Pero llegó un momento en que, por falta de cuidado, las cosechas no dieron fruto y Nammu, la antigua madre-agua, viendo el peligro que corrían sus hijos, buscó a Enki, el más sagaz de todos, el señor de su abismo, y le descubrió en el lecho profundamente dormido. Nammu le despertó. «¡Hijo mío! —exclamó y le habló de la aflicción de los dioses— Levántate del lecho y lleva a cabo una gran obra de sabiduría. Crea a sirvientes que se ocupen de las labores de los dioses.» Y el sabio Enki, levantándose, dijo: «Madre, eso puede hacerse».

«Tiende la mano —dijo Enki— y toma un puñado de arcilla del fondo de la tierra, justo sobre la superficie de nuestro abismo líquido, y dale la forma de un corazón. Yo produciré buenos y nobles artesanos que darán a esa arcilla la consistencia adecuada. Entonces, tú darás forma a los miembros. Sobre ti parirá la madre-Tierra, mi esposa-diosa, y las ocho diosas del nacimiento estarán presentes para asistir. Tú dirás el destino del recién nacido. La madre-Tierra habrá imprimido en él la imagen de los dioses. Y lo que será es el Hombre.»

Así se hizo. La diosa-Tierra, esposa de Enki, se colocó sobre la diosa del abismo líquido y, con las ocho diosas del nacimiento asistiéndola, se tomó la arcilla, separándola como se separa a un niño de su madre. Buenos y nobles artesanos le dieron la consistencia adecuada y Nammu modeló el corazón y, después, el cuerpo y los miembros.

Tras lo cual, Enki organizó una fiesta para su esposa y su madre, a la que invitó a todos los dioses, pues era una idea admirable y maravillosa la que había llevado a cabo, como advirtieron en seguida. Le adularon con grandes aspavientos por su invención de una raza de seres que iban a servir de esclavos, trabajando con diligencia en las granjas de las que ellos recibirían eternamente los mejores frutos y el alimento de los sacrificios. Cada deidad tendría su hacienda y su casa, con un capataz, su arrendatario, que imitaría en la tierra la función real de Enlil entre los dioses. Su morada sería un símbolo sobre la tierra de la montaña-mundo de Enlil. Su reina cumpliría sobre la tierra el papel de la maravillosa diosa Ninlil, el planeta Venus. Y todo sería en la tierra como era en el paraíso. En el templo-palacio habría un portero y un jefe de mayordomos, igual que en el palacio de los dioses; un cuerpo de consejeros y de sirvientes, chambelán, cochero, redoblante y jefe de músicos, siete hijas (damas de la reina), armeros y guardias del palacio; y fuera de las murallas de la ciudadela-templo, en los campos y aldeas a su alrededor, un administrador, un inspector de pesca, un guardabosques, un alguacil, y —ésa era la maravilla— multitudes de siervos trabajando.

Fue una fiesta magnífica, y tanto Enki como su esposa pronto estuvieron alegremente borrachos. A partir de este punto, el texto merece especial atención:

Sus corazones se exaltaron y la diosa fue adonde estaba el dios:

«¿En qué grado puede ser bueno o malo un cuerpo humano?»

«Según me indique mi corazón, haré al cuerpo bueno o lo haré malo».

Y Enki, de gran entendimiento, respondió:

«Sea cual fuere el cuerpo que salga de tu mano, encontraré un lugar para él».

Ella tomó un montón de arcilla y le dio la forma de seis criaturas defectuosas, cada una con una gran carencia física: una mujer incapaz de parir, un ser sin órgano femenino ni masculino... Pero Enki pudo proponer un lugar para cada una:

Enki, al ver a la mujer que no podía parir,
decretó su destino: que perteneciera al harén.
Enki, al ver al que no tenía órgano masculino ni femenino,
decretó su destino: preceder al rey...

Fueron creadas otras cuatro, cuya descripción en escritura cuneiforme no ha sido posible interpretar hasta ahora. Pero el juego no terminó ahí, porque Enki, dándose cuenta de que había ganado, retó a la diosa a cambiar los papeles: él crearía y ella diría el lugar.

Enki hizo una criatura denominada «El Día de mi Nacimiento Es Remoto», con grandes dolores en el hígado y el corazón, los ojos enfermos, las manos temblorosas y el espíritu perdido. Entonces dijo a la diosa:

«Para cada uno de los que has creado, he nombrado en seguida un lugar.
Ahora nombrarás tú el lugar en que pueda sobrevivir ésta que he creado».

Ella se aproximó a la criatura y le habló, pero ésta no podía contestar. Le ofreció pan, pero no podía cogerlo. Tampoco podía sentarse, ni estar erguida, ni doblar las rodillas. La diosa fue incapaz de decidir un destino para ese ser.

Enki creó a otro más. De nuevo, la escritura cuneiforme es ilegible. Al parecer, según iba Enki poniendo en un aprieto a la diosa, fueron surgiendo la enfermedad, la locura y las demás desgracias. Todo lo que sabemos es que, al final, ella gritó:

«Mi ciudad está destruida, mi casa está demolida,
mis hijos han sido hechos cautivos.
He sido expulsado de la ciudad de los dioses en la montaña:
¡Ni siquiera yo pueda escapar de tu mano!
A partir de ahora no habitarás ni en el cielo ni en la tierra».

Y Enki, condenado de esa manera por la indignada madre-diosa de la humanidad, fue expulsado de la tierra al abismo. «Un mandato que sale de tu boca —dijo—, ¿quién puede cambiarlo?» Y en esa línea se interrumpe la tablilla^[11]. La fiesta de dioses ebrios se desvanece tumultuosamente. Sus efectos, no obstante, permanecen.

«El hombre es mimo —leemos en *Finnegans Wake*—, Dios tiene gesto.»

Debe señalarse que, mientras que en el mito mesopotámico de la separación del cielo-tierra padre-montaña por su hijo Enlil, el cielo (*An*) es masculino y la tierra (*ki*) femenina, en el mito egipcio equivalente ocurre al contrario. Allí, el cielo era (en el período de la paleta de Narmer) la diosa-vaca Hathor y, más tarde (en el período de los Textos de las Pirámides), la diosa antropomórfica Nut, que forma la bóveda del mundo, con los pies y las manos en el suelo. En los Textos de las Pirámides, la diosa Nut es descrita como «la brillante, la grande»^[12], «la gran protectora»^[13], «la del pelo

largo, la de los pechos colgantes»^[14]. «No se la puede fecundar si no se le bajan los brazos»^[15]. Su esposo, el dios-tierra Geb, se sienta debajo de ella: «un brazo se eleva hacia el cielo —leemos— y el otro brazo reposa sobre la tierra»^[16]. Los dos fueron separados por Shu, el dios-aire, que no era hijo suyo —como Enlil era hijo de Anki—, sino su padre^[*]. Así, mientras que el caso anterior sugiere un violento hecho edípico freudiano del hijo que rechaza al padre y toma a la madre («Cuando An se hubo llevado el cielo / Cuando Enlil se hubo llevado la Tierra»)^[17], en el otro sistema, la separación es producto más bien del cuidado paternal. Consideremos la tosca imagen de la creación. El hombre es formado con arcilla del fondo de la tierra, que se extiende sobre el agua del abismo; en el relato, la arcilla se toma de la diosa Tierra, colocada sobre la diosa Mar, «como se separa a un niño de su madre», una imagen evidente de la creación de la humanidad a partir de excrementos: otro tema freudiano infantil, que anticipa el sentido de la frase bíblica, repetida con tanta frecuencia: «¿Qué es el hombre para que en tanto le tengas?» (Job 7,17; 15,14; Salmos 8,4; 144,3; Hebreos 2,5).

Volvamos a los sellos sumerios de hacia el 3500 a.C. (Figs. 2 y 3) y recordemos la idea expuesta en ellos de una divinidad que se autoproduce y se autoconsume, inmanente a todas las cosas. Observamos que esta idea coincide en esencia con la concepción menfita de Ptah, que está «en cada cuerpo y en cada boca de todos los dioses, todos los hombres, el ganado, las cosas que se arrastran y todo lo que vive»^[*]. Veamos ahora los dos sellos sumerios del 2500 a.C., aproximadamente (Figs. 4 y 5), donde las formas de la mujer aparecen sobre las del hombre, y advertimos la correspondencia de esta posición con la de Nut y Geb en Egipto.

Por tanto, parece que en el antiguo orden neolítico la mujer estaba sobre el hombre, la madre cósmica sobre el padre, y que en algún momento posterior, que debemos intentar concretar, la posición de los padres en Mesopotamia se estableció en sentido opuesto, lo cual tuvo sus efectos psicológicos, con interesantes resultados filosóficos y mitológicos. Porque mientras que el cuerpo enterrado en suelo egipcio volvía al hombre-dios Osiris, con el que se identificaba en el otro mundo de su padre Geb, el enterrado en Mesopotamia no regresaba al padre, sino a la madre. Y con la devaluación progresiva de la diosa madre en favor del padre que acompañó en todas partes a la maduración del Estado dinástico y el patriarcado, pero que en el suroeste de Asia llegó más lejos que en ningún otro sitio (culminando en la mitología del Antiguo Testamento, donde no hay diosa madre alguna), el sentido de una separación esencial del símbolo de valor supremo se convirtió con el tiempo en el sentimiento religioso característico de todo el Oriente Próximo. Y los zigurats, aspirando a elevarse hacia la altura, al mismo tiempo que ofrecían a los poderes celestes una escalera para que pudieran descender graciosamente hasta una raza humana aislada, fueron los primeros signos de esta ruptura espiritual.

II. Virtud mítica

Cuando An, Enlil, Enki y Ninhursag
hubieron formado al pueblo de cabeza negra,
la vegetación brotó de la tierra,
los animales, los cuadrúpedos de la llanura, fueron creados con destreza:^[18].

y el mundo, como nosotros lo conocemos, o como el pueblo de Sumer lo conoció en el cuarto milenio a.C., existía precisamente en la forma que tenía que conservar sin cambios, pues ninguna mitología arcaica contempla posibilidad de una evolución de la sociedad o de la especie. Las formas producidas al principio debían permanecer hasta el final de los tiempos. Y la virtud de cada clase de cosa, de cada tipo de hombre, consistía en representar el modelo natural conferido por dios a su especie, que en Egipto, como ya sabemos, era el *maat*, en la India el *dharma*, en el Extremo Oriente el *tao* y en Sumer recibiría el nombre de *me*.

El Dr. Kramer ha extraído de una tablilla sumeria de arcilla una interesante lista parcial de virtudes (*me's*) que en los primeros días de pensamiento sistemático se suponía que constituían el orden del universo. El lector moderno debe intentar leerla olvidando sus propias ideas no sólo sobre la naturaleza, sino también sobre el sentido común, y dejar que su imaginación considere sumisamente cada categoría como si fuera un elemento permanente y estructural del mundo de Dios, que representara perfectamente Su plan: (1) la soberanía, (2) la divinidad, (3) la corona sublime y permanente, (4) el trono real, (5) el cetro sublime, (6) las insignias reales, (7) el santuario sublime, (8) la condición de pastor, (9) la realeza, (10) la distinción femenina duradera, (11) el oficio sagrado conocido como «dama divina», (12) el oficio sagrado conocido como *ishib*, (13) el oficio sagrado conocido como *lumah*, (14) el oficio sagrado conocido como *gutug*, (15) la verdad, (16) el descenso al otro mundo, (17) el ascenso desde el otro mundo, (18) el oficio de eunuco conocido como *kurgarru*, (19) el oficio de eunuco conocido como *girbadara*, (20) el oficio de eunuco conocido como *sagursag*, (21) el estandarte de la batalla, (22) el diluvio, (23) las armas, (24) el acto sexual, (25) la prostitución, (26) el procedimiento legal, (27) la calumnia, (28) el arte, (29) la estancia del culto, (30) la función del «hieródulo del cielo», (31) el instrumento musical denominado *gusilim*, (32) la música, (33) la senectud, (34) la heroicidad, (35) el poder, (36) la enemistad, (37) la rectitud, (38) la destrucción de las ciudades, (39) la lamentación, (40) la alegría del corazón, (41) la falsedad, (42) el país rebelde, (43) la bondad, (44) la justicia, (45) el arte de trabajar la madera, (46) el arte de trabajar los metales, (47) la condición de escriba, (48) el oficio de herrero, (49) el oficio de curtidor, (50) el oficio de albañil, (51) el oficio de cesterero, (52) la sabiduría, (53) la atención, (54) la purificación sagrada, (55) el temor, (56) el terror, (57) la lucha, (58) la paz, (59) la fatiga, (60) la victoria, (61) el consejo, (62) el corazón angustiado, (63) el juicio, (64) la decisión, (65) el instrumento musical denominado *lilis*, (66) el instrumento musical denominado *ub*, (67) el

instrumento musical denominado *mesi*, (68) el instrumento musical denominado *ala*^[19].

Esos eran los arquetipos del ser y la experiencia fijados en el cuarto milenio a.C. para todos los tiempos. Y es interesante el lugar destacado que ocupa la música. Se recordará que en los enterramientos *sati* de las tumbas reales de Ur se encontraron una serie de arpas decoradas con la figura de Tammuz, el toro-luna muerto y resucitado, con barba de lapislázuli^{*1}. La inaudible «música de las esferas», que es el murmullo del cosmos, se puede escuchar a través de la música; es la armonía, el significado, el orden social, y la armonía del propio espíritu descubre en ella su acorde. Esta idea es básica en la música del confucianismo, así como en la India; era una creencia pitagórica y también un pensamiento fundamental en nuestra Edad Media: a ella obedecía el canto continuo de los monjes, acorde con el coro de los ángeles.

Pero no sólo la música, todo el arte —todo el arte arcaico y oriental— participa de esta mística. Es una epifanía de la Forma de las formas. «Donde el arte europeo —escribió el Dr. Ananda K. Coomaraswamy— describe naturalmente un momento en el tiempo, una acción detenida, el arte oriental representa una condición continua»^[20]. Y lo mismo ocurre, podría añadirse, con cada aspecto, modo, experiencia y condición de la vida oriental. De igual forma, a lo largo de la Edad Media, todas las formas de vida se concebían sustancialmente como ideas (arquetipos fijos) existentes en la mente radiante de Dios. De hecho, incluso se podría decir que en la mayor parte del mundo occidental esa antigua creencia se sigue manteniendo al menos los domingos, cuando el Libro del Génesis (primer milenio a.C.: arquetipos fijos, la costilla de Adán, la serpiente del Paraíso, el arca de Noé, etc.) sustituye como texto científico a *El origen de las especies* de Darwin.

«Todas las cosas guardan un orden recíproco y ésta es la forma que hace al universo asemejarse a Dios», escribió Dante^[21]; y, en el mismo sentido, Santo Tomás de Aquino: «Dios en Sí mismo ni gana ni pierde nada por el acto del hombre; pero el hombre sí toma algo de Dios o Le ofrece algo cuando observa o no observa el orden instituido por Dios»^[22]. Este orden, tanto en el segundo milenio d.C. como en el cuarto milenio a.C., es siempre el de la estructura social local y del saber aceptado, creado por la obra —incluso criminal— del propio hombre (como, por ejemplo, la unificación de los dos reinos realizada por el egipcio Narmer): no obstante, todo debe leerse eternamente como *maat*, *dharma*, *tao* y los arquetipos de la voluntad de Dios.

III. Tiempo mítico

Por lo que sabemos de la antigua Mesopotamia, es evidente que se pensaba que ciertos números daban acceso a un conocimiento del orden cósmico y ya hacia el 3200 a.C., con la primera aparición de tablillas escritas, se empleaban dos sistemas de numeración, el decimal y el sexagesimal. Este último se basaba en el *soss* (60), la unidad que todavía utilizamos para medir círculos y calcular el tiempo. Sesenta segundos constituyen un minuto, sesenta minutos un grado, 360 grados un círculo. Los cielos y la tierra se miden en grados. Y en el círculo del tiempo: sesenta segundos son un minuto, sesenta minutos una hora. El año mesopotámico tenía 360 días, de manera que los círculos del tiempo y el espacio coincidían como dos aspectos del mismo número principal. En el centro del círculo del espacio estaban los cinco puntos del zigurat sagrado —cuatro ángulos para los puntos cardinales y la cúspide para el cielo—, por medio de los cuales bajaba la divinidad al mundo, mientras que, en el círculo del tiempo, además de los 360 días seculares, había una semana de cinco días de fiesta durante la cual moría el viejo año, nacía el nuevo y se restablecía el principio de la divinidad en el mundo. Por otra parte, la misma proporción que existía entre el día y el año se daba entre el año y el gran año, y al acabar cada evo o gran año, se producía un diluvio, la disolución cósmica y el retorno.

Una tablilla sumeria que ahora se conserva en Oxford (Weld-Blundell, 62) contiene una lista de los diez reyes mitológicos que gobernaron un total de 456.000 años en el período entre el primer descenso de la monarquía celestial a las ciudades humanas y la llegada del Diluvio. Una segunda tablilla (Weld-Blundell, 144) sólo nombra a ocho de esos reyes, que totalizan 241.200 años, y una tercera lista, muy posterior, compuesta en griego hacia el 280 a.C. por el sabio sacerdote babilónico Beroso, a quien ya hemos citado, menciona de nuevo a los diez reyes, pero da un total de 432.000 años, una cifra extremadamente interesante, pues en la Edda Poética islandesa se dice que la sala celestial de los guerreros de Odín tenía 540 puertas:

Quinientas puertas y cuarenta hay allí,
imagino, en las paredes de Valhall.
Ochocientos guerreros pasan a través de cada puerta
cuando a la guerra con el Lobo van^[23].

En esa mitología, la «guerra con el Lobo» era la batalla cósmica de los dioses contra los antidioses al final de cada ciclo cósmico (la *Götterdämmerung* del Anillo wagneriano) y, como sin duda habrá observado el lector atento, 540 veces 800 es 432.000, el número de años que, según Beroso, reinaron los reyes antediluvianos. Por otra parte, en el Mahabharata indio y en numerosos textos del período puránico (iniciado c. 400 d.C.) el ciclo cósmico de las cuatro edades del mundo suma 12.000 «años divinos» de 360 «años humanos» cada uno, que totalizan 4.320.000 años humanos, y nuestra porción de este ciclo, la última y la peor, la llamada Kali Yuga, es exactamente una décima parte de esa suma^[24]. Así, pues, hemos encontrado esa cifra

en Europa (c. 1100 d.C.), en la India (c. 400 d.C.) y en Mesopotamia (c. 300 a.C.), con referencia en cada caso a la medida de un evo cósmico.

Pero hay otra circunstancia interesante asociada con este número, observada poco antes de la I Guerra Mundial, que provocó una agria controversia en aquel tiempo y después se olvidó completamente, pero que me gustaría volver a plantear porque creo que nunca ha sido aclarada, sino simplemente abandonada. Se trata del hecho observable de que en el equinoccio de primavera (21 de marzo), el firmamento no está nunca exactamente en la misma posición que el año anterior, porque hay un pequeño desfase anual de aproximadamente cincuenta segundos, que en el curso de setenta y dos años representa un grado ($50'' \times 72 = 3.600'' = 60' = 1^\circ$) y en dos mil ciento sesenta años asciende a 30 grados, que es un signo del zodiaco. En el equinoccio de primavera el sol está hoy en la constelación del Pez (Piscis), pero en el siglo de Cristo estaba en el Carnero (Aries) y en el período más antiguo de Sumer en la constelación de los Gemelos (Géminis). Este considerable desplazamiento se denomina «precesión de los equinoccios» y se cree que fue observado primero por un griego asiático, Hiparco de Bitinia (activo del 146 al 126 a.C., ciento cincuenta años después del período de Beroso), en la obra «Sobre el desplazamiento de los signos solsticiales y equinocciales», en la que llegó a la cifra, ligeramente incorrecta, de cuarenta y cinco a cuarenta y seis segundos al año^[25]. Parece que la estimación correcta tuvo que esperar hasta el siglo de Copérnico, c. 1526 d.C. No obstante, si continuamos el cálculo sumerio, ya comenzado, descubrimos lo siguiente:

En un año, la precesión es de cincuenta segundos, en setenta y dos años es de un grado y en dos mil ciento sesenta años, de 30 grados; por tanto, en veinticinco mil novecientos veinte años sería de 360 grados, un ciclo completo del zodiaco o, como se le denomina, un «Año Platónico» o «Gran Año». Pero 25.920 dividido entre 60 (un soss) da la cifra de 432. Y así llegamos a una relación exacta entre el número de años asignado por Beroso al ciclo de sus diez reyes antediluvianos y la suma real de un ciclo equinoccial del zodiaco.

¿Podría ser que los babilonios ya hubieran observado y calculado correctamente la precesión de los equinoccios siglos antes de que Hiparco hiciera su estimación incorrecta? El profesor H. V. Hilprecht, del Museo de la Universidad de Filadelfia, tras estudiar detenidamente miles de fragmentos de arcilla en los que estaban grabados los cálculos matemáticos, escribió en 1906 que «todas las tablas de multiplicación y división de las bibliotecas de los templos de Nippur y Sippar y de la biblioteca de Asurbanipal se basan en 12.960.000»^[26]. Y concluía: $12.960 \times 2 = 25.920$, que es el número de años del Gran Año. Alfred Jeremías se inclinaba a aceptar que el descubrimiento de Hilprecht mostraba la posibilidad de que la precesión ya hubiese sido observada en Mesopotamia en el tercer o incluso el cuarto milenio a.C. «Si esta interpretación es correcta y la cifra realmente se refiere a la precesión —escribió—, demuestra que antes de Hiparco se había llegado a un cálculo de la precesión que posteriormente se olvidó»^[27]. Y, en otro lugar, añadió: «Es

realmente increíble que los babilonios, con su experiencia en la observación del firmamento, no hubieran deducido un desfase del punto equinoccial a partir de la diferencia entre observaciones anteriores y posteriores... Tan pronto como la posición del sol en el momento del equinoccio de primavera fue objeto de observación, *debió* advertirse la precesión producida durante siglos... De hecho, en el curso de un año alcanza los cincuenta segundos y es imposible ignorarla durante períodos más largos»^[28].

Por otra parte, el asiriólogo francés V. Scheil señaló en 1915 que el descubrimiento del profesor Hilprecht no podía ser considerado una prueba de observaciones astronómicas precisas, puesto que con el propio sistema sexagesimal se habría llegado a esa cifra como la cuarta potencia de 60: $60 \times 60 \times 60 \times 60 = 12.960.000$ ^[29].

Ahora supongo que cabe preguntarse qué es más admirable: el sistema sexagesimal o los sumerios que lo inventaron. Su antiguo calendario anual no estaba calculado en términos naturales, sino puramente matemáticos, y estaba compuesto de setenta y dos semanas de cinco días, más cinco días de fiesta intercalados, $5 \times 72 = 360$. Pero $360 \times 72 = 25.920$: un «gran año» calculado «matemáticamente», cuya coincidencia con el «gran año» *astronómicamente* observable podría haber sido el resultado de un mero (¡pero qué extraordinario!) accidente.

En cualquier caso, es evidente que, en cierto sentido, Beroso consideraba seriamente esa cifra como la suma de años entre el descenso de la monarquía desde los cielos y la llegada del Diluvio.

Comparemos las dos primeras listas reales sumerias con la muy posterior de Beroso y añadamos, para completar la cronología, los diez patriarcas antediluvianos del Libro del Génesis.

Las tablas son las siguientes:

TABLILLA SUMERIA W-B 144 TABLILLA SUMERIA W-B 62

Rey	Años	Rey	Años
1. Alulim.....	28.800	Alulim	67.200
2. Alagar.....	36.000	Alagar.....	72.000
3. Enmenluanna.....	43.200	Kidunnushakinkin	72.000
4. Eumengalana	28.800	?	21.600
5. Divino Dumuzi ...	36.000	Divino Dumuzi	28.800
6. Ensibzianna	28.800	Enmenluanna.....	21.600
7. Enmenduranna.....	21.000	Enzibzianna	36.000
8. Ubardudu.....	18.600	Eumenduranna	72.000
9.		Arad-gin	28.000
10.		Ziusudra	36.000
	<u>241.200</u>		<u>456.000</u>

BEROSO LA BIBLIA (GÉNESIS 5)^[*]

Rey	Años	Patriarca	Años
1. Aloros.....	36.000	Adán	130

2. Alaparos	10.800	Set	105
3. Amelón	46.800	Enosh	90
4. Ammenon.....	43.200	Cainán	70
5. Megalaros.....	64.800	Mahaleel	65
6. Daonos	36.000	Jared	162
7. Euedoraches	64.800	Enoc	65
8. Amempsinos	36.000	Matusalén	187
9. Opartes	28.800	Lamec	182
10. Xisuthros.....	64.800	Noé: hasta el Diluvio.	600
	<u>432.000</u>		<u>1.656</u>

Lo primero que observamos es que aunque Beroso difiere considerablemente de las primeras listas y éstas entre sí, sus rasgos comunes indican que se trata de variantes de un mismo legado, cuya continuidad esencial al menos durante dos mil años queda así probada. Podemos ver claramente que, a pesar de las grandes variaciones en las fechas, todas son de orden mitológico y nadie podría considerar razonablemente que se refieren con exactitud a acontecimientos históricos. Por tanto, estas cronologías no son depósitos de historia objetiva, sino de leyenda; es decir, de historia interpretada como manifestación de un mito.

Tampoco puede decirse que esa mitología surgió, o pudo haber surgido, espontáneamente de la psique, a la manera de un sueño. Ni tampoco puede leerse simplemente en términos del típico tema neolítico de la fertilidad, que, si bien puede estar presente, no explica el énfasis evidente que en esta mitología y en todas las derivadas reciben los números, números inmensos; y no simplemente números al azar, sino cuidadosamente elaborados, basados en leyes, temas y correspondencias de cierto orden matemático común, muy seriamente considerado, como muestra el hecho de que, en las tres listas mesopotámicas, las sumas finales son múltiplos del mismo entero —1.200— que en la India representa hoy la suma de los «años divinos» de un ciclo cósmico:

$$1.200 \times 201 = 241.200; 1.200 = 380 = 456.000;$$

$$1.200 \times 360 = 432.000$$

Por tanto, parece que el principal interés de la mitología de la que derivan esas listas reales no pudo haber sido ni la historia ni la fertilidad, sino un tipo de orden: una noción ordenada matemáticamente, trasladable a la astronomía, de la relación del hombre y los ritmos de su vida en la tierra no sólo con las estaciones, los misterios anuales del nacimiento, la muerte y la regeneración, sino, más allá, con ciclos mayores, mucho más largos: los grandes años. Los temas neolíticos anteriores, comparativamente simples, de la fertilidad de la comunidad y la tierra han sido colosalmente ampliados y se abren a una visión poética nueva, privilegiada, del hombre en el universo, el hombre como órgano *del* universo, junto con los dioses y

todas esas virtudes (*me's*) que, como hemos visto, son los elementos permanentes que estructuran el mundo de Dios.

Aunque creo que en este contexto no podemos decir «Dios», pues los únicos dioses nombrados y reconocidos en esta mitología son funciones y funcionarios del orden. Tampoco es posible que el Diluvio de esta mitología se concibiera originalmente como un castigo enviado al hombre. La idea de un ritmo cósmico entraña muerte y resurrección, por lo que una lectura antropomórfica en términos de castigo o de la premeditación de un dios imprevisible sólo puede ser una visión superficial; el aspecto más profundo, más sagrado, está ilustrado en las terribles tumbas de Ur, donde, llegado el momento, cientos de nobles seres humanos abandonaron sus cuerpos. El orden cósmico (*me*), que, como hemos visto, se manifiesta en las categorías de (1) la soberanía, (2) la divinidad, etc., incluyendo (22) el Diluvio, se conoce más profunda y esencialmente a través de los números, que se hacen audibles —como creía Pitágoras y sugieren las arpas de Ur— en las armonías y los ritmos de la música; concretamente el sistema numérico de:

60 — el *soos*
600 — el *ner*
3.600 — el *sar*
216.000 — el *gran sar* (= 60×3.600)

en el que dos *grandes sars* dan la interesante cifra de 432.000, el eón de Beroso.

IV. El diluvio mítico

Una serie de especialistas han pensado que debió producirse una inundación devastadora que aniquiló la civilización en la zona de las primeras ciudades y algunos incluso han creído haber descubierto las pruebas en sus excavaciones. No obstante, los estratos correspondientes a las inundaciones excavados en las distintas ciudades mesopotámicas no coinciden en las fechas. Los de Shuruppak^[30] y Uruk^[31] son del final del período de Jemdet Nasr, c. 3000 a.C., mientras que el de Ur^[32] es del final del período de Obeid, medio milenio antes, y el de Kish^[33] dos o tres siglos posterior; por tanto, cada caso sólo puede interpretarse como una catástrofe local y no de toda Mesopotamia (y mucho menos universal). Por supuesto, es posible que en cada ciudad-estado la inundación local se interpretara como un acontecimiento cósmico que hubiera llevado al presente el Diluvio mitológico. Pero los estudiosos modernos no podemos permitirnos dejarnos llevar por confusiones tan evidentes.

La historia más antigua del diluvio se encuentra en un fragmento muy deteriorado de arcilla cocida de 17,8 cm de longitud por 14,3 cm de anchura, que fue transportado a la Universidad de Pensilvania, junto con miles de otros trofeos, por la expedición a Nippur de 1895-96. Catalogada y archivada en 1904 como «Conjuro 10.673 (III Exp. Caja 13)», sólo fue examinada críticamente en 1912 por el profesor Arno Poebel, del Museo de la Universidad y, de la misma forma que la piedra menfita bajo la lente de Breasted dos o tres años antes, mostró súbitamente —como el pálido rayo de una estrella distante que, cuando se le observa más atentamente, resulta ser una galaxia inconmensurable— otra revelación insospechada del tercer milenio a.C.

Las primeras líneas del texto cuneiforme están muy dañadas. Un dios está hablando, o quizá una diosa; o Enlil, o Enki, o la diosa Nintu (un aspecto de Ninhursag):

«Mi humanidad, en su destrucción yo...»

¿Es la voz de Enlil, amenazando? Pues es él quien va a enviar el diluvio: «... en su destrucción yo me empeñaré». O es la voz de Enki, o de la diosa, que ya están pensando en el rescate? «... en su destrucción yo la salvaré». No podemos saberlo. La siguiente línea también es oscura.

«Las criaturas de Nintu... yo...»

O quizá:

«Nintu, lo que he creado... yo...»^[34]

El resto, sin embargo, es comparativamente claro:

«Yo remitiré a las personas a sus poblados.

En las ciudades... construirán...

Yo haré que su sombra [o protección] sea reposada.

De nuestros templos colocarán de nuevo los ladrillos en lugares puros.

Nuestros... lugares los establecerán en lugares puros»^[35].

A continuación hay dos líneas destrozadas y la cuarta que ya he citado en la página 113, tras la cual, en la columna II, aparece una lista de las cinco ciudades que van a ser destruidas: Eridu, Larak, Badtibira, Sippar y Shuruppak.

Después, en la columna III, escuchamos a la diosa que se da cuenta de lo que va a ocurrir. Primero se le da el nombre de Nintu y después el de Inanna. No está claro si en esos nombres debemos ver una diosa o dos, pues las denominaciones múltiples de este tipo no significan necesariamente personificaciones distintas:

El... lugar...

La gente...

Una tormenta...

Entonces Nintu lloró como una mujer en parto;

la pura Inanna se lamentó por su pueblo.

Enki consultó consigo mismo.

An, Enlil, Enki y Ninhursag...

Los dioses del cielo y de la tierra invocaron los nombres de An y de Enlil.

Al parecer, hay disensiones entre los dioses y es evidente que, en este texto, el Diluvio cósmico no debe ser considerado como un hecho inevitable, determinado fría y matemáticamente, sino como la consecuencia de la ira de un dios, contra el que otras deidades están a punto de aliarse; y esto parece representar una teología completamente distinta de la considerada en relación con las listas reales.

¿O debemos pensar que este texto es más bien una presentación popular, exotérica, de la misma tradición? Sabemos que en numerosos cultos populares de la India en los que cobra especial importancia la personalidad de alguna deidad, se cultiva una actitud de amor y temor devoto a Dios, aunque la enseñanza última es de una ley absoluta. Asimismo, entre los griegos, cuyos dioses tan bien conocidos en las leyendas parecen dirigir sus propios actos, había una doctrina más profunda de una fuerza, la Moira, personificada en el Destino, contra la cual ni siquiera Zeus podía luchar. Y en la Biblia encontramos a Dios sorprendido, o aparentemente sorprendido, arrepintiéndose de su creación, tomando nuevas decisiones, dialogando, por así decirlo, con sus criaturas, al mismo tiempo que se nos enseña su eternidad, omnipotencia y presciencia. Es el problema de los pares de opuestos: destino y libre albedrío, justicia y gracia, etc., irreconciliables en sí mismos, que cuando los encontramos en nuestra propia tradición tendemos a reconciliarlos en Dios; sin embargo, cuando los encontramos en tradiciones extrañas, solemos hablar de incoherencia.

En este caso, no estamos ante una tradición extraña, sino en uno de los primeros capítulos de la nuestra: una variante sumeria temprana de la misma historia del diluvio que ha llegado a nosotros en el Libro del Génesis en dos versiones semíticas posteriores: la *yahvista*, quizá del siglo IX a.C., en la que se dice a Noé: «De todo lo viviente y de toda carne meterán en el arca parejas» (Génesis 6,19), y la *sacerdotal* del siglo V a.C., donde se dice: «De todos los animales puros toma dos setenas,

machos y hembras, y de los impuros, una pareja, macho y hembra» (Génesis 7,2). Por tanto, tenemos que preguntarnos si los que han aprendido a reconocer los signos de una sabiduría superior en las incoherencias bíblicas no deberían, en nombre de la propia coherencia, retrotraer sus conocimientos hasta las fuentes sumerias precedentes, o si no se habrá producido en cierto período un cambio de punto de vista: en este caso, el paso de la mitología anterior de una ley impersonal a la posterior, más antropomórfica, de la voluntad de un dios personal.

Como en la Biblia, en ese texto de 1750 a.C aproximadamente, sólo se salva un hombre bueno (parece que con su familia) en una gran barca llena de animales. Ese hombre es el décimo y último de los longevos reyes antediluvianos (en la Biblia se han convertido en patriarcas), el piadoso rey Ziusudra de la antigua ciudad de Shuruppak. Seguimos leyendo en la columna III:

Entonces era Rey Ziusudra, el distinguido sacerdote de...
Construyó un gigantesco...
Humildemente, prosternándose, con respeto...
Perseverando cada día, sirviendo...
Augurando por sueños nunca vistos antes...
Invocando al cielo y a la tierra...

La columna se interrumpe y pasamos a la columna IV. El esfuerzo del rey por conocer la voluntad de los dioses ya ha sido recompensado, porque ahora se encuentra al lado de la muralla de un templo que ha construido cuando se oye la voz de Enki:

... los dioses una muralla...
Ziusudra, de pie a su lado, escuchó:

Esa es la situación. Ahora se oye la voz:

Colócate cerca de la muralla, a mi izquierda...
Cerca de la muralla, yo te diré una palabra.
¡Hombre sagrado! préstame atención.

Por nuestra mano... un diluvio será enviado,
para destruir la simiente de la humanidad...
Tal es la decisión, la palabra de la asamblea de los dioses,
el mandato de An y de Enlil...
Su reino... su gobierno...

Aquí se vuelve a interrumpir el texto. En la parte perdida se debió construir y cargar la barca, porque al principio de la columna V ya estamos ante el Diluvio, descrito en dos breves y vividas estrofas:

Todos los vendavales, de una violencia extraordinaria, se desencadenaron al mismo tiempo.

Con ellos bramó la tempestad...
Y cuando, durante siete días y siete noches,
la tempestad se hubo abatido sobre la tierra
y el gigantesco navío hubo sido bamboleado por el vendaval sobre las aguas,
Utu, el sol, salió, derramando su luz en el cielo y en la tierra.

Ziusudra abrió una ventana del enorme navío.
Dejó que la luz del dios sol, el héroe, penetrara dentro del enorme navío.
Ziusudra, el rey,
se prosternó ante Utu.
El rey le inmola un buey, sacrifica una oveja...

Por último, la columna VI. No sabemos con seguridad quién está hablando, pero podría ser el dios-sol Utu, que ha intercedido por Ziusudra ante An y Enlil:

«Por el espíritu del cielo, por el espíritu de la tierra, conjuradle, para que pueda... con vosotros.
Por el espíritu del cielo, por el espíritu de la tierra, ¡Oh! An y Enlil, conjuradle y él... con vosotros».
La vegetación, surgiendo de la tierra, crece.
Ziusudra, el rey,
se prosterna ante An y Enlil.

Y los dioses concedieron al héroe la vida inmortal en esa tierra feliz que ya conocemos:

Le concedieron una vida como la de un dios.
Crearon para él un espíritu eterno como el de un dios.
Entonces, a Ziusudra, el rey,
con el título de «Preservador de la Simiente de la Humanidad»,
en una... montaña, la montaña de Dilmun, le instalaron...»^[36].

La fecha de la tablilla en la que aparece esta primera versión del Diluvio —que en Occidente se conoce como el diluvio de Noé y en la India como el de Manu— es tardía en términos sumerios: c. 1750 a.C.^[37]. «La lengua sumeria de nuestro texto — afirma el profesor Poebel— ya no es la del período clásico»^[38]. Sumer, como fuerza política, ya se ha hundido y la iniciativa ha pasado a los pueblos, fundamentalmente semitas, de Akkad, para quienes el sumerio era una lengua arcaica, erudita, algo así como el latín de la Edad Media. De hecho, incluso el último período sumerio de Ur III, c. 2050-1950 a.C., había sido un siglo nostálgico de restauración neosumeria, cuyos tres últimos reyes, Amar-Sin, Shu-Sin e Ibbi-Sin, tienen nombres semíticos.

Como muestra un vistazo al mapa físico, al oeste de Mesopotamia, desde Siria al norte hasta el sur de Arabia, hay un gran desierto que, desde un período tan remoto como el Paleolítico, ha sido la matriz de la que han surgido todas las tribus semitas de la historia, particularmente:

1. Los acadios, que conquistaron el país de Sumer y trasladaron la monarquía a su ciudad de Agadé (Sargón de Agadé) c. 2350 a.C. (El período de restauración de Ur es posterior, c. 2050-1950 a.C.)
2. Los babilonios amoritas, que dieron el golpe de gracia tanto a Sumer como a Akkad hacia el 1850 a.C. (Hammurabi, c. 1700 a.C.)
3. Los amoritas posteriores, que conquistaron la antigua ciudad de Jericó hacia el 1450 a.C. y la dejaron en ruinas.
4. Los cananeos, que les siguieron en Siria y Palestina.
5. Los fenicios de la costa, estrechamente relacionados con los cananeos.

6. Los hebreos (Saúl, c. 1010 a.C.).

7. Los asirios, que conquistaron Babilonia hacia el año 1100 a.C. y en el período de Asurbanipal (668-626 a.C.), el cenit de su poder, llegaron a dominar todo el suroeste de Asia.

8. Los caldeos, dueños de un breve imperio del 625 al 550 a.C.

9. Los arameos —de problemática definición—, cuya lengua se hablaba desde el Sinaí hasta Siria y, como lengua comercial, hasta la India, en los siglos inmediatamente anteriores a Cristo.

10. Por último, los árabes, quienes, con las victorias del Islam (siglos VII-XVI d.C.), se convirtieron en dueños del imperio cultural más extenso en la historia del mundo arcaico.

Pero incluso antes de las victorias de Sargón, Sumer ya había sufrido los ataques y, en ocasiones, los saqueos de tribus nómadas de guerreros semitas, por lo que desde una fecha muy temprana, en el área clásica de los primeros estados hieráticos ya hubo contribuciones de la esfera primitiva de los nómadas del desierto, para quienes la sutileza de la observación matemática de las estrellas no significaba nada. De ahí que no podamos descartar la posibilidad de que en nuestra historia del Diluvio de Ziusudra ya operaran influencias semíticas. La repentina importancia de Utu, el equivalente sumerio del gran dios-sol semita Shamash, sugiere una de esas ligeras adulteraciones que siempre se han permitido los intérpretes sagrados. Y toda la idea del Diluvio como obra de un dios de la ira más que como la puntuación de un evo de, por ejemplo, cuatrocientos treinta y dos mil años, parece ser efecto de una celebración secundaria posterior, comparativamente simple.

Así pues, una serie de datos parecen indicar que, en los primeros textos mitológicos sumerios conocidos, la concepción sacerdotal de inspiración matemática ha sido oscurecida por una concepción antropomórfica intrusiva de los poderes que mueven al mundo, mucho más primitiva que aquella de la que surgió la primera civilización superior, por lo que los mitos que han sobrevivido hasta hoy representan cierto abandono o descentralización de la tradición, proceso que pudo ser intencionado, como en toda popularización de una fe, o no intencionado, a consecuencia de un abandono de la doctrina. Es más probable el último caso, porque, como nos dice el profesor Poebel, el idioma sumerio de estos textos «ya no es el del período clásico». Pertenecen a una época posterior, epigónica.

Por tanto, sugiero que los cálculos matemáticos todavía evidentes en algunos de los primeros documentos sumerios conocidos, aunque ya tardíos en su contexto, bastan para mostrar que durante el período formativo de esta poderosa tradición (que en esta época ya ha transformado a la humanidad), una irresistible experiencia de orden, no como algo creado por un primer ser antropomórfico, sino como un ritmo eterno estructurador del universo y creador de todo, fue el aliento que configuró la civilización. Además, por un milagro para el que no conozco ninguna interpretación,

la aritmética que se desarrolló en Sumer ya hacia el 3200 a.C., por casualidad o por inducción intuitiva, coincidía con el orden celeste de tal manera que puede calificarse de revelación. Todo el mundo oriental arcaico, en contraste con el mundo occidental primitivo y posterior, estaba completamente hipnotizado por ese milagro. La fuerza de los números era de mucha más importancia que el mero hecho; parecía generar los hechos. Era de más importancia que la humanidad, pues constituía el principio organizador por el cual la humanidad comprendió y reconoció su armonía y sentido latentes. Era de una importancia considerablemente mayor que los dioses, pues en la majestad de sus ciclos, ciclos cada vez mayores, más grandiosos, ampliándose infinitamente, era la ley por la que los dioses nacían y desaparecían. Y era incluso más grande que el ser, pues en su matriz se halla la ley del ser.

Así, en ese momento crucial de mutación cultural, las matemáticas convergieron con el misterio ya conocido de la muerte y la generación biológica. El ritmo lunar del útero ya había señalado una correspondencia entre las circunstancias celestiales y las terrenas. La ley matemática las unía ahora. Así es como, en todas estas mitologías, el principio del *maat*, *me*, *dharmā* y *tao*, que en la tradición griega se convirtió en la *moira*, mitológicamente era sentido y representado como femenino. La terrible Gran Madre, maravillosamente misteriosa, cuya forma y protección dominan toda la cultura ritual del mundo antiguo, a quien hemos visto como la diosa-vaca Hathor en los cuatro ángulos de la paleta de Narmer y cuya diosa de la lechería, Ninhursag, alimentaba a los primeros reyes sumerios, está igualmente presente en los cielos, en la tierra, en las aguas subterráneas y en el útero. Y la ley de su ritmo generativo se representaba para todo el mundo antiguo en esas unidades y múltiplos de 60 del sistema sexagesimal sumerio que había reunido la medida del tiempo y el espacio.

De hecho, incluso el Libro del Génesis puede contenerla secretamente en la cronología del destino del Pueblo de Dios, como parece indicar la comparación de las tablas de los diez reyes babilonios y los diez patriarcas hebreos. Desde luego, a primera vista hay una diferencia considerable entre las cifras dadas por Beroso y la Biblia: 432.000 y 1.656, respectivamente. No obstante, como señaló Julius Oppert (1825-1906), un famoso estudioso judío que recibió el nombre de «Néstor de la asiriología»^[39], en su fascinante trabajo «The Dates of Genesis»^[40] el número 72 es submúltiplo de ambas cifras: $432.000 : 72 = 6.000$ y $1.656 : 72 = 23$, por lo que la relación es de 6.000 a 23. (Como se recordará, 72 es el número de años que la precesión tarda en avanzar un grado.) Además, en el calendario judío, un año tiene 365 días, que en 23 años, más los cinco días de los años bisiestos contenidos en tal período, suman 8.400 días o 1.200 semanas de siete días, y esta última cifra multiplicada por 72, para hallar *el número de semanas judías de siete días contenidas en 1652 (23 × 72) años*, da 86.400 (1.200×72). En el calendario babilónico, por otra parte, el año tenía 72 semanas de cinco días: si ahora —siguiendo una práctica normal en los cálculos de este tipo— contamos cada año babilónico como un día y calculamos *el número de semanas babilónicas de cinco días en 432.000 días*, el

resultado es de nuevo 86.400 (432.00 : 5). Y $86.400 = = 86.400$, *quod erat demonstrandum*. Ambos sistemas implican claramente una correspondencia punto por punto: y como un orden matemático es antitético a una doctrina de libre albedrío, sólo podemos preguntarnos en virtud de qué pensamiento trascendente fue posible reconciliar ambas teologías.

Cuando escribió su trabajo en 1877, antes de que se supiera nada de Sumer, el profesor Oppert imaginó que las cifras hebreas eran las originales y las de Beroso las «falsificadas»^[41]; ahora parece lo contrario. Pero tampoco se puede hablar de «falsificación», puesto que en esta flexible historia no había hechos propiamente dichos que falsificar, sino tan sólo una forma de interpretar el universo, ¿y quién quiere interpretarla como los demás? Igual que Egipto, India, China, Creta, Grecia y Roma, los germanos y los celtas heredaron y remodelaron el legado civilizador del Oriente Próximo, así actuaron los autores del Libro del Génesis. «Re-creación» y no «falsificación» es la palabra que debemos emplear al analizar la reconstrucción de un mito.

V. Culpa mítica

Ahora se pone de manifiesto la paradoja, constante a lo largo de la historia de nuestro tema, que separará a Oriente de Occidente, pues cuando la visión cósmica se desvanece y los dioses ya no son meros administradores de un orden matemático, sino creadores omnipotentes y libres de un orden comparativamente arbitrario — personificaciones con los rasgos de la paternidad, sometidos a caprichos, a la ira, el amor y otras pasiones—, desaparece esa complejidad mística caracterizada por la dignidad y la madurez, las majestuosas perspectivas y la seguridad espiritual; pero, por otra parte, sale a la superficie un factor ético humanizador y personal que faltaba en el caso anterior. Allí encontramos no-dualidad, paz espiritual e inhumanidad; aquí, tensión, dualidad y sentimiento de exilio, no el rostro del mero funcionario, sino del individuo autónomo con libre albedrío, capaz de cambiar el destino y, por tanto, responsable ante sí mismo, la humanidad y el futuro, no ante el cosmos, la metafísica y el pasado. Esa es la barrera que separa los dos hemisferios, este y oeste, desde aquí hasta el cielo, el infierno y más allá.

Como dijo en una ocasión el filósofo zen japonés Dr. Daisetz T. Suzuki resumiendo lo que en su opinión caracterizaba el estado espiritual de Occidente: «El Hombre está contra Dios, la Naturaleza está contra Dios y el Hombre y la Naturaleza están mutuamente en contra». Mientras que, según su argumento: «Si Dios creó el mundo, creó al Hombre como parte de él, perteneciente a él y relacionado orgánicamente con él... Hay algo divino en ser espontáneo y no verse limitado por las convenciones humanas y su sofisticada hipocresía artificial. Hay algo directo y fresco en este no verse coartado por nada humano»^[42]. Y así es. Pero toda la historia espiritual de Occidente desde el 2350 a.C., aproximadamente, ha consistido en el largo abandono de este sublime demonismo.

En el mito sumerio de la creación ya hay implícita una vena crítica al describir la virtud del hombre como la del esclavo hecho para el placer de los dioses. Tal mito no representa esencialmente devoción, sino un comentario; y en ese comentario se pierde Oriente y nace Occidente. El *tremendum* meta-físico, el profundo temor ante la gran verdad invariable y la sumisión absoluta de todo juicio humano a un misterio inefable, que es infinito e impersonal, pero que habita en todos los seres, todas las cosas, y también en la muerte: esos sentimientos han permanecido en Oriente como lo más sagrado. Y desde el punto de vista del conocimiento en el arrebató de esa plenitud vacía, la dedicación de la mente occidental a los asuntos meramente personales de los hombres que viven en el mundo parece significar la pérdida del fruto de la vida, lo que la joven encontró al lado del Ganges cuando se enterró con su marido^[*].

Hemos visto que en Egipto una sucesión de momentos psicológicos progresaba (o, si lo prefiere el lector, declinaba) desde el estado de identificación mítica, a través de la inflación, hasta la subordinación mítica, y que, en este último, se proyectaba en

Dios cierto grado de decencia humana que no es inherente en el orden natural. El Faraón —el gran «Hombre Natural»— quedaba así sometido a la virtud humana sin alterar su participación en la virtud de la divinidad. Pero en Mesopotamia este halagüeño sentido de participación en la divinidad desapareció. El rey ya no es el Gran Dios, ni siquiera, como en Egipto, el Buen Dios, sino el Arrendatario de Dios. Esta ruptura mitológica separó los órdenes natural y humano, aunque sin convertir totalmente al hombre al valor de sus propios juicios racionales. Como consecuencia, se desarrolló un sentimiento de ansiedad en el que todas las agonías del niño por ganarse el cariño de sus padres se tradujeron en una pesadilla cosmológica de dependencia mítica, caracterizada por sucesivas pérdidas y recuperaciones del favor divino y finalmente por un corrosivo y agudo sentido de culpa intrínseca.

Hay un conocido cantar épico de cierto rey Etana de la ciudad de Kish, en el que la importancia de este paso de una mitología de la divinidad intrínseca del hombre (o, al menos, del rey) a una mitología de disociación absoluta, dependencia y culpa se expresa tan gráficamente que puede servirnos de mojón para señalar el punto de no retorno entre el campo espiritual anterior y el posterior.

En las antiguas listas reales sumerias, de las que ya hemos visto las partes que se refieren a la época antediluviana, el nombre de Etana aparece entre los reyes de la primera dinastía que siguió a la catástrofe y se le describe así: «un pastor, el que ascendió al cielo, el que consolidó todas las tierras, fue nombrado rey y reinó 1560 años»^[43]. Esta anotación demuestra que, si bien no ha llegado a nosotros ninguna versión sumeria de su ascensión al cielo, el antiguo cronista ya conocía la aventura de Etana y, al parecer, se pensaba que la ascensión se había producido verdaderamente. La leyenda debió servir para sancionar el mandato divino del rey. No obstante, en las versiones de su ascensión que han sobrevivido, todas ellas de cuño semita tardío — babilonias o asirias, en su mayor parte de los restos de la biblioteca de Asurbanipal, el último monarca asirio (668-635 a.C.)— se le ha dado la vuelta al tema de forma que su moral ya no es la virtud de la aspiración, sino la culpa.

El prólogo de esta breve epopeya, como se conserva hoy, habla incluso de la culpa del poderoso pájaro, el Aguila Solar, que debía servir de vehículo al primer astronauta del mundo.

El pájaro dijo a su vecina, la Serpiente: «Hagamos un juramento de paz y amistad y que la maldición del dios-sol Shamash caiga sobre el que no lo cumpla».

Pronunciaron su juramento ante el dios-sol, sellándolo con una maldición: «¡Que Shamash golpee inexorablemente con la mano poderosa del que castiga al que traspase el límite de Shamash! ¡Que la montaña de los muertos cierre su entrada contra él!»

Después nacieron sus hijos: los de la serpiente a la sombra de un olmo, los del pájaro sobre la cima de una montaña. Cuando el pájaro atrapaba un toro salvaje o un

burro, la serpiente comía, se retiraba, y sus crías comían; cuando la serpiente atrapaba una cabra salvaje o un antílope, el gran águila comía, se retiraba, y sus crías comían; hasta que, cierto día, cuando sus aguiluchos ya tenían plumas, un mal pensamiento entró en la mente del pájaro.

«Escuchad —dijo—, voy a devorar las crías de esa serpiente.»

«¡Oh, padre mío! —dijo uno de sus hijos—, no lo hagas, la red de Shamash podría atraparte.»

A pesar de todo, el pájaro se precipitó sobre las crías de la serpiente, las devoró, destruyó su nido y cuando la serpiente miró, sus crías habían desaparecido. Entonces, se presentó ante Shamash.

«¡Oh, Shamash! —oró—. Tu red es la ancha tierra; tu trampa, el cielo distante. De tu red, ¿quién escapará?»

«¡Prepárate! —dijo el dios-sol—. ¡Sube a la montaña! Escóndete en un buey salvaje. Desgarra su vientre, entra y quédate allí. Descenderán todos los pájaros del cielo, entre ellos tu águila, sin sospechar, con un solo pensamiento: meterse dentro. Atrapa un ala. Destroza sus alas y sus garras. Desgárralo, arrójalos a un foso y déjalos allí morir de hambre y sed.»

Así lo hizo la serpiente y el pájaro abatido suplicó a Shamash: «¡Oh, Señor! ¿Debo morir en este foso? ¡Señor! Tu castigo ha caído sobre mí. Permite vivir a tu águila y celebraré tu nombre eternamente.»

El dios-sol respondió: «Has sido malvado causando dolor y eso está prohibido por los dioses. Has hecho algo ignominioso, pues habías jurado. Y, en verdad, ahora te castigaré por romper tu juramento. Entrégate al hombre que te enviaré y deja que te lleve de la mano.»

El hombre que debía llegar era un rey pastor muy anciano y débil, Etana de la ciudad de Kish.

«¡Oh, mi Señor Shamash! —oró el anciano—. Has consumido la fuerza de mi rebaño y, en todo el reino, a mis corderos jóvenes; sin embargo, he honrado a los dioses, he recordado a los muertos, los sacerdotes han inmolado mis ofrendas. Por tu mandato, Señor, que alguien reciba para mí la planta del nacimiento, pues soy viejo y no tengo descendencia. Que la planta del nacimiento me sea revelada. Arranca su fruto, Señor, y concédeme un hijo.»

«Sube a la montaña —dijo el dios-sol—. Busca el foso. Mira adentro. El ave que está allí te mostrará la planta del nacimiento.»

Así lo hizo Etana...

La tablilla se interrumpe en este punto y cuando se reanuda la narración, el viejo rey, montado en el águila, ya está llegando a la puerta del cielo inferior, donde se encuentran el sol, la luna, la tormenta y el planeta Venus. El pájaro le dice:

«Amigo mío, permíteme llevarte más lejos todavía, al cielo superior de Anu [el An sumerio]. Aprieta tu pecho contra mí. Coloca tus manos sobre las plumas de mis alas y tus brazos sobre los encuentros de mis alas.»

Ascendieron durante dos horas más. El pájaro dijo: «Mira hacia abajo, amigo mío, cómo se ve la tierra. El mar salado no es más que un canal de irrigación de un jardinero.»

Llegaron a la alta puerta de los dioses Anu, Bel y Ea [los sumerios An, Enlil y Ea] ... Etana y su águila...

La tablilla se interrumpe aquí de nuevo. En el reverso, reconocemos al pájaro:

«Amigo mío, permíteme llevarte más lejos todavía, al cielo de la diosa Ishtar [Inanna]. Déjame posarte a sus pies. Aprieta tu pecho contra mí. Pon tus manos sobre las plumas de mis alas.»

Dos horas después, el pájaro dice: «Mira hacia abajo, amigo mío, cómo se ve la tierra. La tierra parece plana y el gran mar salado no más grande que una granja.»

Dos horas después: «Mira hacia abajo, amigo mío, cómo se ve la tierra. La tierra es un simple pedrusco y el ancho mar salado una cesta de mimbre.»

Ascendieron dos horas más. Pero esta vez, cuando Etana miró, no pudo ver ni la tierra ni el mar. «Amigo mío, no sigas subiendo», gritó; y con esto cayeron.

Cayeron dos horas; dos horas más...

La tablilla y sus personajes se hacen pedazos al final. Todo lo que queda son varias líneas fragmentadas:

Dos horas por tercera vez
El águila cayó y se...
Se destrozó contra la tierra...
El águila cayó y se...
... águila...

Otro grupo de palabras inconexas sugiere que la viuda del rey está de luto y que su fantasma es invocado en tiempo de necesidad^[44].

Hace ya medio siglo, el profesor Morris Jastrow observó en su análisis del poema que «tenemos razones para suponer que, en el relato original, Etana era depositado entre los dioses».

«Así lo demuestra —escribió— el éxito del primer vuelo, en el que se consigue el objetivo de llegar al cielo de Anu —la parte más alta del cielo. El segundo vuelo es claramente un duplicado del primero y el lenguaje revela que se basa en el primero^[*]. Se trata de uno de los temas favoritos de los teólogos babilonios, a quienes debemos la conservación y la forma final en la que se plasmaron los antiguos cuentos y mitos populares: que el hombre no puede llegar hasta los dioses ni descubrir qué le espera después de la muerte, aparte de la certeza de que será condenado a la inactividad en una sombría caverna subterránea. Puede haber excepciones, pero ésta es la regla general»^[45].

El profesor Jastrow distinguió en esta versión de la leyenda dos relatos completamente distintos combinados: el primero, de un rey y su ciudad abandonados por sus dioses; el segundo, de un águila y una serpiente aliados. En el primero, el bienestar de la comunidad se debió restablecer mediante la intervención de la diosa y

del dios de la fertilidad —es decir, Ishtar (Inanna) y Bel (Enlil)— después de que Etana pidiera a Shamash (o quizá originalmente a Ishtar) que le mostrara la planta del nacimiento con la cual sus rebaños podrían volver a criar^[46].

Por otra parte, el relato de los animales era una leyenda popular, a la que se ha añadido una lección moral. Sería coherente con el posterior espíritu babilónico si, en la combinación de los dos relatos, a Etana se le impidiera alcanzar su objetivo.

«En vez de ser llevado en presencia de Ishtar, se le arroja a la tierra. Precisamente cuando parece aproximarse a su objetivo, el águila cae con Etana por el gran espacio de tres horas dobles que ha ascendido...»^[47]. Y la aventura se frustra.

Jastrow concluye: «Los dos relatos se combinan así para enseñar una lección o, más bien, dos lecciones: (a) que las leyes de Shamash no se pueden transgredir sin sufrir un duro castigo y —la más importante— (b) que el hombre no puede ser inmortal como los dioses. Esta es la lección que los teólogos babilonios quisieron poner de relieve en el poema de Gilgamesh... y creo que es la misma lección que debía transmitir el mito de Etana en su forma final»^[48].

Así pues, ya en 1910, a uno de los principales estudiosos de este campo le parecía que la idea de la separación absoluta del hombre y los dioses no pertenece propiamente a Sumer, sino al posterior pensamiento semítico. Sin embargo, también pertenece a los griegos, en su idea de *hybris*, y es el principio de la tragedia. También subyace al mito cristiano de la Caída y la Redención, el Árbol y la Cruz. De hecho, en toda la literatura occidental, tales aventuras sobrehumanas acaban típicamente en la derrota, al contrario de lo que ocurre en Oriente, donde, como en la leyenda de Buda, el que se propone conseguir la inmortalidad casi invariablemente la consigue.

En Occidente, el sentido trágico tiene tal fuerza que la palabra «catástrofe» (del griego *kata*, «abajo»; *strofein*, «volver»), que en principio sólo significa el acontecimiento final, el desenlace de un drama, infortunado o no, en el habla normal ha adquirido el significado de calamidad. Incluso nuestro símbolo más elevado de espiritualidad, el crucifijo, muestra a Dios en el momento trágico en que su cuerpo es entregado al poder de la muerte.

Nuestro concepto del héroe se refiere al individuo real, concreto, que es moral y, por lo tanto, está condenado. En Oriente, por el contrario, el verdadero héroe de toda mitología no es la personalidad empírica luchando en vano, sino sólo ese ser reencarnado que, citando un célebre pasaje, «nunca nace ni muere, y, habiendo sido una vez, nunca cesa de ser. No nacido, eterno, invariable y de gran edad, no muere cuando su cuerpo muere»^[49].

La caída de Etana y el águila tiene el carácter de una «catástrofe» occidental, no oriental. Por eso, con esta leyenda, hemos dejado atrás la inocencia, probado el fruto del conocimiento del bien y del mal, y atravesado el umbral occidental para entrar en ese gran ámbito de la psique y del destino donde la tarea del hombre, en general, no ha sido concebida psicológicamente, como la búsqueda de un principio ya existente,

sino históricamente, como el progresivo establecimiento de una correspondencia entre los órdenes empírico y moral.

VI. El conocimiento de la aflicción

Muchos estudiosos han observado, como el profesor John A. Wilson, que los murales y relieves de las tumbas egipcias más antiguas «no se centran en el enterramiento y los servicios mortuorios, sino en el placer de las cosechas abundantes, el goce de la naturaleza, la diversión de la caza y la excitación de las fiestas y juegos». La impresión general, continúa, es de seguridad, bullicio y alegría. «La confianza, el optimismo y el ansia de vivir produjeron una enérgica afirmación de la vida en eterno desenvolvimiento»^[50].

No obstante, en los primeros siglos del segundo milenio a.C., suena una nueva nota disonante en los textos egipcios y, más enfáticamente, en los mesopotámicos. Por ejemplo, en un famoso papiro de hacia el 2000 a.C. leemos estas líneas melancólicas del «Diálogo de un misántropo con su espíritu»:

¡Mira! mi nombre es aborrecido:
¡mira! más que el olor de los pájaros
en los días de verano, cuando el cielo arde.
¡Mira! mi nombre es aborrecido:
¡mira! más que el olor de los pescadores
en los marjales, cuando han pescado.
¡Mira! mi nombre es aborrecido:
¡mira! más que una mujer
de la que han dicho una mentira a su marido.

¿A quién puedo hablar hoy?
Los hermanos son malvados;
los amigos de hoy no aman.
¿A quién puedo hablar hoy?
El hombre amable ha perecido;
el insolente está en todas partes.
¿A quién puedo hablar hoy?
Estoy abrumado de desdicha,
sin un amigo de buena fe.
¿A quién puedo hablar hoy?
La maldad aflige al país;
no tiene fin.

La muerte está hoy ante mí:
como la recuperación de un enfermo,
como cuando se sale al jardín después de la enfermedad.
La muerte está hoy ante mí:
como el aroma de la mirra,
como cuando se reposa bajo la vela con buen viento.
La muerte está hoy ante mí:
como el curso de un río;
como cuando el hombre regresa de la galera de guerra al hogar.
La muerte está hoy ante mí:
como el hogar que un hombre anhela ver,
tras años de cautiverio.

El que está más allá^[*]
prenderá al culpable, como un dios vivo,
infligirá castigo al malvado.

El que está más allá
sobre la barca celestial
hará que los templos reciban las mejores ofrendas.
El que está más allá
será un sabio a quien no se rechaza
cuando se dirige a Ra en su plegaria^[51].

¿No escuchamos aquí el prelude de la Primera Noble Verdad de Buda: «Toda vida es sufrimiento» y el juicio de Santo Tomás: «La felicidad del hombre es imposible en esta vida»?^[52]. Como observó Nietzsche: «Fueron los enfermos y los agonizantes los que despreciaban al cuerpo y a la tierra e inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentoras... Se imaginaron transportados más allá de su cuerpo y de esta tierra, aquellos ingratos. Pero ¿a qué debían la convulsión y el goce de su transporte? A su cuerpo y a esta tierra»^[53].

Denominaré a esta crisis *El Gran Retorno* en virtud de la cual la muerte ya no era considerada como la continuación del milagro de la vida, sino como un rescate de su dolor: «como la recuperación de un enfermo», «como el hogar que un hombre anhela ver».

¿Qué pudo haber causado esta inversión de valores?

En Egipto, al parecer, un período de desintegración social que siguió a la caída de la VI Dinastía hacia el 2190 a.C. y, en Mesopotamia, el horror de una edad durante la cual las luchas de unas ciudades contra otras y, después, de las guerras cada vez más violentas de las tribus del desierto y la estepa (semitas y arios) contra los hogares de la civilización sembraron ruinas por doquier.

«Sargón, rey de Agadé —leemos en una crónica real de hacia el 2350 a.C.—, vicerregente de Inanna, rey de Kish, *pashishu* de Anu, rey del País, gran *ishakku* de Enlil: destruyó la ciudad de Uruk y demolió su muralla. Luchó contra el pueblo de Uruk y lo venció. Hizo la guerra contra Lugalzagesi, rey de Uruk, lo capturó y lo llevó encadenado a la puerta de Enlil. Sargón de Agadé luchó contra el hombre de Ur y lo venció; destruyó su ciudad y demolió su muralla. Destruyó E-Nimmar y demolió su muralla, y asoló todo su territorio, desde Lagash hasta el mar. Y lavó sus armas en el mar. Luchó contra el hombre de Umma y lo venció, destruyó su ciudad y demolió su muralla. A Sargón, rey del País, Enlil no le dio adversario; desde el mar superior hasta el mar inferior, Enlil sometió todos los países»^[54].

Además, también estaba la decepción inevitable de aquellos espíritus piadosos que, igual que Job, habían cumplido los deberes de la religión incluso más allá de lo prescrito, como era el caso de un devoto rey, el anciano Tabi-utul-Enlil, c. 1750 a.C., conocido como el Job de Babilonia. Merece la pena citar en cierta extensión su lamento y su testimonio:

Mis ojos oscureció, cerrándolos como un cerrojo;
mis oídos cerró, como los de un sordo.
De Rey he sido convertido en esclavo
y como a un loco me maltratan los que me rodean.
Había alcanzado y sobrepasado el tiempo asignado de vida;

adonde quiera que me volviese no había más que males sobre males.
La miseria crecía, la justicia se ausentaba,
invoqué a mi dios, pero él no mostró su rostro;
recé a mi diosa, pero ella no levantó la cabeza.

El sacerdote-advino no podía conocer el futuro con ninguna observación,
el mago fue incapaz de justificar mi petición con una ofrenda.
Acudí al sacerdote-oráculo: no reveló nada.
El gran exorcista con sus ritos no pudo librarme del anatema.
Nunca se había visto algo semejante:
adonde quiera que me volviese, había aflicción.

Como si yo no hubiera apartado siempre la parte del dios
y no hubiera invocado a la diosa en la comida,
no hubiera inclinado mi rostro y llevado mi tributo:
como si fuera uno en cuya boca no hubiera estado en todo momento la plegaria y la súplica;
no hubiera señalado el día del dios; hubiera olvidado la fiesta de la luna nueva;
como si hubiera sido negligente, o desperdiciado sus imágenes,
no hubiera enseñado a su pueblo reverencia y temor,
ni invocado a su deidad, o hubiera comido la comida del dios,
descuidado a su diosa y no hubiera ofrecido una libación:
se me iguala al opresor que ha olvidado a su señor
y profanado el nombre sagrado de su dios.

Cuando yo sólo pensaba en la plegaria y la súplica;
la plegaria era mi práctica; el sacrificio, mi ley,
el día de culto a los dioses, la alegría de mi corazón;
el día de devoción a las diosas, más que las riquezas;
la plegaria real —ésa era mi alegría;
su celebración —mi gozo.
Enseñé a mi país a guardar el nombre del dios,
acostumbré a mi pueblo a honrar el nombre de la diosa.
La glorificación del rey, la hice como la de un dios,
y en el temor al palacio instruí al pueblo.
Pensé que tales cosas agradaban a un dios...

Este era el problema de aquel pobre anciano. Y ahora leemos la respuesta habitual, ya conocida en Babilonia hacia el 1750 a.C.

Lo que a uno mismo le parece bueno es, sin embargo, desagradable para un dios.
Lo que uno menosprecia encuentra el favor de un dios.
¿Quién puede comprender la voluntad de los dioses del cielo?
El plan de un dios, lleno de misterio —¿quién puede entenderlo?
¿Cómo podemos los mortales conocer el designio de un dios?

Pues el hombre no es más que un ser pequeño y los dioses son grandes.

El hombre que ayer vivía hoy está muerto;
en un instante es entregado al dolor, de repente, es aplastado.
Durante un día canta y juega;
en un momento está lamentándose como en un duelo.

El ánimo de los hombres cambia como el día y la noche;
cuando están hambrientos, son como cadáveres;
satisfechos, se consideran iguales a su dios;
cuando no tienen problemas, parlotean de elevarse hasta el cielo,
cuando están angustiados, se lamentan de bajar al infierno.

A pesar de todo, como Job, que afrontaría este mismo problema unos mil quinientos años después, el anciano rey Tabiutul-Enlil no sería abandonado por su dios, sino que, después de terribles pruebas, fue devuelto a un estado incluso más dichoso que el anterior a su desgracia. Pero para comprender el alcance del milagro de su dios, debemos escuchar la letanía de sus males.

Un demonio malvado salió de su guarida
y de amarillenta mi enfermedad se tornó blanca.
Golpeó mi cuello, quebrantó mi espalda,
encorvó mi cuerpo, alto como un álamo;
y así fui descuajado como una planta de la marisma y arrojado sobre mi espalda.
La comida se me hizo amarga —podrida.
Y el mal se prolongaba...
Permanecí en la cama, sin poder abandonarla,
y mi casa se convirtió en mi prisión.
Como grilletes para mi cuerpo, mis manos eran impotentes,
como alas para mi cuerpo, mis pies estaban extendidos,
Mi confusión era grande, el dolor agudo.

Una correa de muchos nudos me había golpeado,
una lanza afilada me traspasaba.
Y el perseguidor me seguía todo el día,
durante la noche no me concedía respiro:
como dislocadas, mis articulaciones fueron desencajadas,
mis miembros quebrantados quedaron desvalidos.
En mi establo pasaba la noche como un buey,
saturado como una oveja en mis excrementos.

La enfermedad de mis articulaciones desconcertaba al gran exorcista,
para el adivino eran oscuros mis presagios;
el exorcista no podía leer el carácter de mi enfermedad,
ni el adivino ver el límite de mi mal.

Pero ningún dios vino en mi ayuda, tomándome de la mano,
ninguna diosa tuvo compasión de mí, viniendo a mi lado.
La tumba fue abierta, mi entierro ordenado,
aunque no estaba muerto, ya era llorado.
El pueblo de mi país ya decía ¡ay! por mí.
Al saberlo mi enemigo, su rostro se iluminó;
cuando las noticias fueron anunciadas, su hígado se regocijó,
y supe que había llegado el día en que toda mi familia,
bajo la protección de nuestra deidad, pasaría angustias.

Pero cuando todo estaba perdido y el anciano rey, confinado a la cama, paralizado, ciego, sordo, sin poder comer y torturado por un dolor incesante, había llegado al borde de la desesperación, el virtuoso doliente no fue abandonado, sino que en su hora más amarga se le presentó en un sueño un mensajero de la deidad —«un fuerte héroe tocado con una corona»— y todo lo que se le había arrebatado le fue devuelto.

El dios envió una violenta tormenta al pie de la montaña celestial,
a las profundidades de la tierra la dirigió
y expulsó al demonio maligno al abismo...

Con la marea, el mar se llevó la fiebre.
Arrancó la raíz de mi enfermedad como una planta.
El mal sueño, que había perturbado mi descanso, llenó y oscureció los cielos como el humo...

Y mis ojos, que se habían nublado con un velo de noche,
con un fuerte viento que arrastró el velo él los hizo brillar.
Mis oídos, que se habían cerrado y sellado, como los de un sordo,
él los despejó de la sordera, abriéndolos para que escucharan.

La boca, que se había obstruido, de forma que pronunciaba con dificultad,
él la purificó: como el cobre la hizo brillar.
Los dientes, que habían enfermado, de forma que estaban apretados,
él los separó, reforzando sus raíces.
De la lengua hinchada, que no podía moverse,
extrajo la costra, para que volviera el habla.
Mi garganta, que había estado comprimida, cerrada como la de un cadáver,
él la curó para que mi pecho resonara como una flauta...

Mi cuello había sido doblado y humillado:
él lo puso derecho y como un cedro lo enderezó.

Dio a mi cuerpo una fuerza perfecta;
y como liberado de un demonio, pulió mis uñas.
Curó mi escorbuto, me sanó de la picazón...
Restableció todo mi cuerpo.

Pues el viejo rey, aferrado a su fe, había sido llevado, como un creyente que va a Lourdes o al Ganges, a un río sagrado donde el poder del dios le curó inmediatamente:

Limpió la mancha, dejando todo el cuerpo radiante.
El cuerpo lisiado recuperó su esplendor.
En las orillas del río donde se juzga a los hombres
la marca de la esclavitud fue borrada y las cadenas retiradas.

De donde se desprende la siguiente lección:

El que peque contra el templo que aprenda de mí:
en las fauces del león que me iba a devorar, Enlil insertó un freno.
Enlil agarró el lazo de mi perseguidor:
Enlil circundó la guarida de los demonios^[55].

Así, después de todos aquellos mitos sobre la inmortalidad y sobre reyes sometidos al ciclo de la luna; milenios de inhumanidad ritualizada, en los que el hombre, participando de los órdenes animal, vegetal y matemático de la naturaleza, había valorado tan poco su propio juicio que la ley (*maat, me*) que proyectó sobre el universo desde su imaginación temporalmente condicionada no sólo fue aceptada sin reservas por creerla de inspiración sobrenatural, sino que también se impuso sobre lo que, incluso en el cuarto milenio a.C., debió considerarse alguna vez como el sentido común; después de las leyendas sagradas de la creación a partir de la nada, la verbalización mágica, la masturbación o la cópula de seres divinos, las primeras malas pasadas que los dioses se jugaron unos a otros y a sus criaturas —diluvios,

seres deformes, etc.— al final, el único punto que ni siquiera tenía un lugar en el plan, es decir, el problema moral del sufrimiento, pasó a ocupar el centro de atención, donde ha permanecido desde entonces.

Cuando la sensibilidad del hombre —o, más bien, de ciertas personas singulares— se desarrolló desde la reptil sangre fría de los primeros reyes a la humanidad de los que, como aquel que escribió a sus hijos: «Condúctete con inocencia ante Dios... Muestra benevolencia con la ciudad; Dios te elogiará por el respeto... Bueno es obrar para el futuro...»^[56], se descubrió inevitablemente que el hombre tenía más benevolencia que Dios, más amor, honor, justicia y corazón. Y con la creciente comprensión de esta verdad y la gradual aproximación al segundo axioma de Buda —«Hay una liberación del sufrimiento»— el interés más alto de la mitología, del ritual y de la sabiduría humana pasó de los antiguos beneficios mágicos del culto a la naturaleza, que de hecho ya estaban siendo asumidos y mejorados por una tecnología agraria más eficaz, a la tarea más íntimamente psicológica de lograr paz, armonía y profundidad espiritual en este valle de lágrimas.

SEGUNDA PARTE
LAS MITOLOGÍAS DE LA INDIA

CAPÍTULO 4
LA INDIA ANTIGUA

I. El contrario invisible

«La creencia en que el origen de la vida está en las aguas —afirma el doctor Ananda K. Coomaraswamy— era común a muchas culturas antiguas y debió surgir de forma natural en el caso de los pueblos, como los del Nilo, el Éufrates o el valle del Indo, entre los que el agua, bien en forma de lluvias estacionales o de ríos siempre caudalosos, era la condición más evidente del crecimiento vegetal»^[1].

De aquí se desprende que mitologías semejantes pudieron haberse desarrollado de forma independiente en varias partes del mundo según leyes psicológicas comunes; y ésta era una opinión muy extendida entre los estudiosos del siglo XIX y principios del XX. No obstante, como los hallazgos arqueológicos más recientes han sacado a la luz hogares culturales específicos a partir de los cuales se difundieron por toda la tierra los mismos tipos de cereales, animales domesticados, técnicas para crear nuevos artefactos, etc., se ha abandonado el antiguo argumento de un desarrollo paralelo de civilizaciones originalmente aisladas propiciado por «leyes» económicas, sociológicas o psicológicas «naturales». Como ya hemos observado: el origen último de la economía agrícola cerealista y de cría de animales en la que se basaban las primeras civilizaciones próximas a los ríos no estaba en los grandes valles del Nilo, el curso bajo del Tigris-Éufrates y el Indo, sino en las praderas montañosas regadas por la lluvia y los valles que flanquean el Creciente Fértil. Y en esta única zona de transformación cultural, una región de especial importancia para la India y para Occidente fue el sudoeste de Irán, donde hacia el 4500 a.C. apareció un pulimentado característico, cuya influencia puede seguirse tanto hacia el oeste en la baja Mesopotamia, c. 4000 a.C. (asentamientos más antiguos en la zona sumeria: Eridu y Obeid), como hacia el este, aproximadamente un milenio más tarde, hasta Beluchistán (culturas de Quetta, Nal y Kulli) y el valle del Indo (cerámica de Amri y Kalepar)^[2].

Los emigrantes que presionaban hacia la India desde el sudoeste asiático recibieron los elementos de una cultura neolítica avanzada: cabras, ovejas y ganado vacuno, carretas cubiertas tiradas por bueyes y la rueda de alfarero, cobre, bronce y, al parecer, cristal. Construían ciudades de ladrillo crudo, piedra o ladrillo cocido sobre pilares de piedra, plantaban cereales y moldeaban figurillas de la diosa y de toros. Además, la ornamentación de su cerámica ya incluía motivos conocidos en Occidente: las esvásticas revelan la influencia de Irán; las hachas dobles de Siria; meandros, líneas paralelas y onduladas, cuadrículas, triángulos, sardinetas, rombos, etc., con animales, plantas, peces y pájaros, estilizados o naturalistas, reproducen, a menudo con precisión, rasgos conocidos desde los asentamientos del Neolítico superior en el sudoeste y noreste de Irak (Susa I y II, y la cerámica de Samarra), Siria (cerámica de Halaf) y los primeros estratos de Mesopotamia (Obeid y Jemdit Nasr) hasta tal punto que como ha observado el profesor V. Gordon Childe: «en algún

momento, Beluchistán... debió haber formado parte de un continuo cultural que se extendía desde el Tigris hasta el Indo»^[3].

Además, como la civilización original de Creta y gran parte de la antigua mediterránea se derivaban de Oriente Próximo y particularmente de Siria —donde el toro, el hacha doble y la diosa ya aparecen hacia el 4500 a.C.—, no tenemos por qué sentirnos asombrados o edificados metafísicamente cuando en los mitos y los rituales de Oriente y Occidente aparecen homologías que equivalen a identidades. Como ha señalado el doctor Robert Heine-Geldern: «Por muy original y única que parezca cada una de las civilizaciones antiguas, ninguna se formó aisladamente... Estamos ante un gran movimiento histórico o, más exactamente, una concatenación de movimientos que, en último término, irradiaron de una fuente común»^[4].

Con todo, si no buscamos analogías, sino diferencias, inmediatamente saltan a la vista una serie de rasgos en el extremo oriental del continuo neolítico del Oriente Próximo que parecen indicar un orden de civilización india que no depende totalmente de la inspiración o las aportaciones de Occidente. Los preciosos toros pintados en la cerámica y modelados en figurillas son cebúes indios (*Bos indicus*). Los motivos decorativos basados en las formas de las hojas de la higuera india (*Ficus religiosa*) indican que ya se tenía reverencia a una planta adorada hasta hoy en toda la India y relacionada particularmente con los genios de la tierra indios (*yakṣas* y *yakṣīs*). Y hay una interesante serie de figurillas de diosas de cerámica procedentes del valle de Zhob, al norte de Beluchistán, cuyos rasgos no tienen equivalente en todo el ámbito del culto a la diosa del Próximo Oriente. Lo mismo que una serie de estatuillas de Irán, las figuras de la diosa, representada hasta la cintura, reposan sobre pedestales y, como es habitual, están adornadas con collares. Pero, como ha observado el profesor Stuart Piggott, los rostros son totalmente distintos de todo lo que conocemos en otras partes del mundo.

«Cubiertas con una cofia o chal —escribe— tienen frentes altas y lisas sobre unos ojos fijos redondos, la nariz en forma de pico de lechuza y una cruel boca entreabierta. El efecto es escalofriante, aunque la figura no tenga más de 5 cm., y en dos de Dabar Kot, se abandona toda máscara y la cara es una calavera con una mueca de sonrisa... Difícilmente puede tratarse de juguetes, sino que más bien parecen ser una macabra representación de la diosa-madre que también es el guardián de los muertos —una deidad subterránea relacionada tanto con el cadáver como con la simiente enterrada bajo la tierra»^[5].

Otras tienen ojos saltones, como se siguen viendo hasta hoy en las imágenes de la diosa al sur de India, donde se la conoce como «La de ojos de pez» (*minakṣī*). En Dabar Kot, en Beluchistán, uno de los altares excavados reveló un desagüe de ladrillo refractario, y en el valle de Quetta, más al oeste, aparecieron figurillas de la diosa-madre y del toro en una plataforma de ladrillo de barro que contiene tales desagües, en cuyos fundamentos se encontró una calavera humana desarticulada^[6].

Ya conocemos esos desagües. Son los que en los altares de la India actual devuelven inmediatamente la sangre de las víctimas decapitadas a su origen en la Diosa, pues, como hemos visto, «la sangre, consagrada inmediatamente, se convierte en ambrosía»^[*1]. Y para completar la imagen de los rasgos típicamente indios en esos restos: en el yacimiento de Moghul Ghundai, al sur de Beluchistán, se halló un falo tallado en piedra, mientras que en otro —Periano Ghundai— no sólo un falo en cerámica basta, sino una figurilla que representaba «una vulva y muslos femeninos de rasgos enormemente exagerados»^[7]. Es cierto que los rasgos fálicos son prominentes en los cultos occidentales de la diosa neolítica, pero en la India preponderan incluso hasta hoy y, en combinación con los motivos ya señalados de la diosa de la tierra, la diosa de ojos de pez, altares con canales, altares construidos sobre seres humanos sacrificados, cebúes y hojas de higuera, sugieren que en la India pudo haber un foco cultural independiente de características propias, relacionado con Occidente, pero sin imitarlo.

El prehistoriador se enfrenta aquí a un reto, pues cuando la pala profundiza unos centímetros por debajo de esos antiguos yacimientos de pueblos y ciudades, descubre abruptamente un estrato mucho más primitivo, lo que indica un vasto hiato cultural; se trata de materiales preneolíticos muy simples del final del período capsense, cuyo rasgo característico es un tipo de pedernal muy pequeño (microlito) que se ha encontrado en toda la zona occidental de la cultura del Paleolítico superior, desde el sur de África hasta el norte de Europa y desde Marruecos a Sri Lanka, y cuyo origen ciertamente no estaba en la India. Si se sigue excavando, en el siguiente nivel se habrá descendido todo el abismo hasta el fondo de la escala cultural humana en el Paleolítico inferior.

Es decir, en términos de objetos materiales —piedra, cerámica y metales— la India ofrece una imagen extremadamente desigual e inconexa. El yacimiento del Paleolítico inferior al que hemos llegado data de la última fase del segundo período glacial o comienzo del segundo interglacial, hasta el 400.000 a.C. aproximadamente, y nos encontramos en el período del *Pithecanthropus erectus*, el famoso «eslabón perdido» del profesor Haeckel^[8]. Una hachuela (*chopper*) grande y tosca hallada en la India central y noroccidental representa la variante india de la industria paleolítica de aquellos días desmañados y oscuros. Y los primeros útiles indios conocidos, las hachuelas pre-Soan, van seguidas en el noroeste —la *cultura de Soan*— durante el segundo período interglacial (c. 400.000-c. 200.000 a.C.), de otros dos tipos de útiles líticos extremadamente simples: 1, grandes eolitos o cantos rodados, que muestran afinidades con los útiles contemporáneos y anteriores más burdos del sur y este de África, y 2, un nuevo tipo de hachuela pesada y gruesa, y útiles elaborados a partir de un núcleo. Lascas y núcleos de este último tipo se han hallado también en Birmania (industria anyathiense), Malasia (tampaniense), Java (pajitaniense) y China (en relación con los restos del Hombre de Pekín en Choukoutien), por lo que queda

indicada una amplia zona cultural correspondiente al Paleolítico inferior en el este de Asia, de la que forma parte la región noroccidental de la India.

No obstante, durante este largo período, ya se había desarrollado en Occidente un tipo mucho más avanzado de herramienta lítica en la vasta zona euroafricana de la cultura del hacha de mano Achelense —en la que sólo participaron las áreas occidental, central y sudoriental de la India. Por lo tanto, ya desde el 500.000 a.C. aproximadamente se pueden distinguir dos regiones culturales indias distintas con influencias mutuas:

A) La zona de la cultura de Soan al noroeste, que utiliza:

1. «Eolitos» semejantes a los primeros de África meridional, y
2. «Hachuelas» semejantes a las del este asiático.

B) La zona de la cultura de Madrás-achelense de la India occidental, central y sudoriental (de Bombay a Madrás); representada por

3. «Hachas de mano» de tipo achelense.

Durante el Paleolítico medio (tercer período interglaciar y último período glacial, c. 200.000-c. 30.000 a.C., cuando el hombre de Neanderthal, procedente de las regiones heladas del norte, cazaba el mamut en toda Europa) las dos culturas indias originales que hemos señalado se fueron desarrollando lentamente, fieles a sus respectivas tradiciones del Paleolítico inferior. Y, por lo que sabemos, éste es el final de la historia paleolítica de la India, pues todavía no se ha hecho ningún hallazgo que indique un avance al nivel cultural del Paleolítico superior, es decir, a una industria de «verdadera hoja», como la que apareció en Europa en el período de las cuevas pintadas de Cro-Magnon (Lascaux, etc., c. 30.000-10.000 a.C.) y al final del período capsense (c. 10.000-c. 4000 a.C.) progresó en África hasta la fase microlítica terminal que hemos mencionado.

No obstante, como ha señalado el profesor Piggott, el cuadro que nos muestran los útiles de piedra por sí solos no es completo en absoluto.

«Al parecer, tenemos —escribe— los restos perdurables de la cultura material de grupos cazadores nómadas, que pudieron estar bien equipados con otros objetos de materiales perecederos como madera, fibras, hierba, hojas u otras materias orgánicas como piel y cuero»^[9].

Y Leo Frobenius, hace muchos años, hizo la interesante observación de que al reconstruir los períodos más antiguos de la humanidad, de los cuales sólo han quedado las partes más perdurables del esqueleto, los datos visibles sólo deben ser interpretados como el sedimento de una realidad desconocida e invisible, que estuvo viva en su momento^[10]. Además, en toda la ancha zona ecuatorial, origen y punto de partida de la difusión del hombre, donde los materiales naturales más accesibles son perecederos, no sobreviven más que las formas en las que esos materiales se trabajan

tradicionalmente, mientras que en las zonas templadas del norte, la piedra y, después, la alfarería y los metales, desempeñan un papel proporcionalmente mucho mayor en la constitución material de una cultura. Por lo tanto, mientras que la influencia del norte sobre el sur puede estar representada por una intrusión visible, mensurable, el impacto de una tradición ecuatorial sobre otra de la zona templada que emplee la piedra, la cerámica o los metales sólo se puede revelar en modificaciones sintomáticas de los artefactos de esa tradición septentrional —que el filósofo inadvertido puede interpretar como la muestra de una vaga «ley natural» de la evolución cultural.

Nuestra comprensión de la historia antigua [escribe Frobenius] se basa en documentos de contextos culturales que primero se manifiestan en formas arqueológicas y más tarde históricas. Pero todos esos relatos son esencialmente egoístas: dan información sobre ellos mismos y sobre sus pequeños egos. Cada región — Sumer, Egipto— me informa sobre sus propios asuntos. Lo que ocurre, existe o funciona más allá de los límites de esas estrechas provincias es completamente ignorado y si penetra una influencia cultural exterior, no importa de dónde vino ni qué circunstancias ajenas la produjeron. Todo lo que importa es el hecho de su llegada, no la historia de su desarrollo en otro lugar. Y así, se nos ha llevado a creer que el gran ciclo cultural de Asia Anterior-Egipto se desarrolló independientemente y aislado del mundo, primero, produciéndose a sí mismo y, después, desarrollándose por sí solo. En esos monumentos no hay ninguna señal inequívoca de que más allá de este reino hubiera fuerzas actuando silenciosamente. El mundo exterior no se refleja en el espejo de esos documentos.

Mientras los estudiosos se contentaron con investigar el carácter histórico de las culturas superiores —en otras palabras, mientras se aceptó el criterio, tomado del período romano, de clasificar a los pueblos en «civilizado» y «bárbaro»— se admitía esta limitación. Pero en las últimas décadas [Frobenius escribía en 1929], en las que la necesidad de investigar el destino de la humanidad nos obligó a cuestionarnos el carácter y el sentido últimos de la cultura, la situación ha cambiado completamente. La arqueología, de una parte, y la etnología moderna, de otra, demuestran que las culturas superiores reposan sobre los pináculos de unas pirámides, cuyas partes inferiores y bases sólo pueden reconstruirse mediante la investigación de míseros fragmentos. Y, sin embargo, tales descubrimientos revelan que una brillante vida cultural ha animado al mundo desde antaño, más allá de las ruinas de las culturas superiores.

Las grandiosas culturas superiores de la antigüedad no ocuparon, por lo que sabemos, más que una franja situada entre los 20 y 45 grados de latitud norte, es decir, estaban confinadas a la zona al norte del Trópico de Cáncer. Contra esta demostración de la arqueología, la rama etnológica de nuestra ciencia no podía ignorar eternamente que al sur de esa franja, desde África occidental hasta la India, el archipiélago Malayo y la Melanesia, han sobrevivido culturas hasta hoy cuyos rasgos no sólo no pueden deducirse de los de las culturas históricas, sino que también representan un mundo propio, que no es menos diferente del otro que el reino animal del vegetal. Este ámbito de *un segundo tipo de cultura* es un hecho. Y es en todo tan distinto del carácter de las culturas históricas que no es posible asociarlo con ninguna circunstancia histórica; no ofrece ninguna clave exterior de su antigüedad. Considerado exteriormente, sólo presenta vistas y perspectivas estáticas. Parece haber pasado su vida, como el mundo vegetal de su suelo, sin primavera ni invierno, sin alturas ni profundidades.

Me inclino a llamar a este gran grupo de culturas «los contrarios invisibles» (*die unsichtbaren Gegenspieler*) en la historia de la cultura humana.

Aunque su existencia rara vez está atestiguada en documentos históricos y, por lo tanto, es difícil que alguna vez pueda ser demostrada directamente, no me cabe ninguna duda de que sus efectos son reconocibles en las influencias que, desde el sur, ha ejercido sobre las culturas superiores^[11].

Así pues, junto a los sólidos testimonios materiales de los hallazgos arqueológicos tan bien descritos en las obras de prehistoria, también tenemos que estimar la fuerza de un contrario invisible, cuyo carácter sólo está indicado por unas transformaciones y adiciones que podrían pasar desapercibidas al ojo que no esté atento a sus signos. El profesor W. Norman Brown ha propuesto una zona entre 800 y

1.600 kilómetros aproximadamente al este del Indo para la posible localización de una cultura índica contemporánea de los primeros restos de la cultura superior del valle del Indo^[12]; y, como hipótesis tentativa, esta idea puede ser plausible. No obstante, atribuir a su civilización un nivel superior al de, por ejemplo, un grupo de aldeas melanesias contemporáneas sería ir mucho más allá de lo que nos permiten los datos disponibles. Mi opinión es que en la rica península de la India debió desarrollarse un orden local de formas propias de la aldea tropical, relacionado genéricamente con el complejo ecuatorial típico que he descrito en el volumen de *Mitología primitiva*, y que muy bien pudo haber tenido una respetable dignidad y profundidad espiritual. Pero me temo que la idea patriótica acariciada actualmente por muchos indios cultos de una sabiduría eterna revelada únicamente a la India en algún tiempo indefinible, quizá antes del Diluvio^[13], cuando, en palabras de un inspirado autor, «el pensamiento transcurría por otros cauces distintos de nuestro habla y razonamiento lógico», y los Vedas aparecieron como «una Palabra divina que llegó vibrando del Infinito a la audiencia íntima del hombre que previamente se había preparado para el conocimiento impersonal»^[14], la dejaré a los que miden el valor de un pensamiento de acuerdo con su intangibilidad. Por el momento, invito al lector a que los precisos datos de nuestra ciencia occidental todavía en desarrollo, no los vientos del orgulloso Himalaya, sean nuestro guía.

II. La civilización del Indo: c. 2500-1500 a.C.

Nadie ha explicado completamente todavía la repentina aparición en el valle del Indo, hacia el 2500 a.C., de dos grandes y florecientes ciudades de la Edad del Bronce, idénticas culturalmente a pesar de estar a cientos de kilómetros de distancia y de no haber entre ellas más que unas aldeas: Harappa, en el Punjab, a las orillas del río Ravi; y más al sur, en el Sind, Mohenjo-daro, cerca del Indo, del que el Ravi es afluente. Como fueron construidas de acuerdo con el mismo plan, no pudieron haber surgido de forma independiente. Eran emplazamientos coloniales. Y lo que es sorprendente es el alcance de su influencia. Sir Mortimer Wheeler, su excavador más reciente, ha observado que «la civilización del Indo ejemplifica el experimento político más extenso antes del Imperio Romano»^[15]. Sus útiles característicos se han hallado desde el Punjab hasta cerca de Bombay. No obstante, lo más asombroso de todo es su monotonía. Los restos no muestran ningún desarrollo, ni siquiera variación, desde el primero al último ni desde norte a sur; tan sólo un lento deterioro de su calidad tras la primera aparición espectacular. Las ciudades y su civilización surgen, permanecen sin cambios durante un milenio, decaen y desaparecen como ilusiones en la noche.

Wheeler ha señalado que en el período de Sargón de Akkad (c. 2350 a.C.) a la capital mesopotámica llegaban barcos de dos puertos remotos, Makkan y Meluhha, haciendo una escala para aprovisionarse en la isla conocida como Dilmun o Telmun (Bahrein). Más tarde, en el período de Ur III (c. 2050-1950 a.C.), se mantenía el comercio directo con Makkan, pero no así con Meluhha, aunque de alguna forma se seguían obteniendo de allí cobre, piedras, madera, objetos de marfil y ciertas especies de animales. Finalmente, en el período de Hammurabi (c. 1700 a.C.) también se perdió el contacto con Makkan. «Este decaimiento del comercio implica —continúa Wheeler— que Telmun, Makkan y Meluhha se encuentran a una distancia sucesivamente mayor de Mesopotamia; y si a esto se añade la asociación de Meluhha con el marfil, la madera y el cobre, tenemos motivos para identificarla con la civilización del Indo (con sus bosques, elefantes y minas de cobre en Rajastán). También concuerda con los descubrimientos arqueológicos. El trabajo del marfil era una industria hindú...

Podemos imaginar cargamentos de madera, metales y marfil —¿y por qué no de monos y pavos reales, tan familiares para los artistas del Indo?— zarpando de los puertos del Indo en los días de esplendor de la civilización y, más tarde, durante la prolongada decadencia evidente en el nivel cívico posterior, es lógico suponer un declive análogo en el alcance y el volumen del tráfico marítimo. La inferencia de los documentos y de los restos materiales coincide plenamente»^[16].

Los más de cincuenta esqueletos humanos hallados en las ruinas del Indo han sido clasificados, en su mayor parte, en dos grupos raciales: los que muestran rasgos proto-australoides y los que tienen afinidades mediterráneas.

A los primeros se les ha comparado con los aborígenes vedoides de Sri Lanka, los nativos de Australia y numerosas tribus aborígenes de la propia India. En este sentido, escribe el profesor Stuart Piggot: «La opinión actual se inclina por la tesis de que la población aborigen de Australia llegó a través de Sri Lanka y la Melanesia desde el sur de la India, donde ese tipo está bien representado hoy. De pequeña estatura, piel oscura aproximándose a la negra, pelo negro ondulado o rizado (pero nunca crespo), cabezas alargadas, nariz ancha aplanada y labios carnosos protuberantes, este pueblo forma el componente principal de las poblaciones aborígenes del sur y centro de la India actualmente, además de constituir la mayor parte de las llamadas “castas exteriores” de la sociedad hindú»^[17].

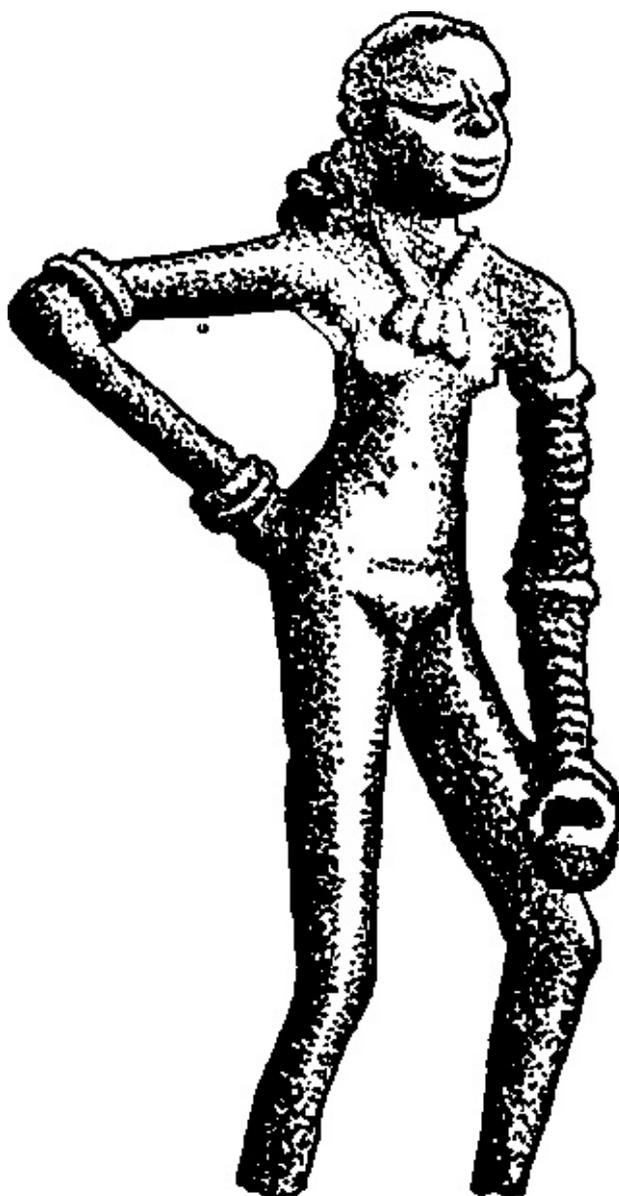


FIG. 14.—Figurilla de una sirvienta, valle del Indo, c. 2000 a.C.

En Mohenjo-daro se ha descubierto una estatuilla de bronce de una muchacha delgada desnuda que coincide con este tipo (Figura 14). El peinado, los senos pequeños y la distribución de los brazaletes son comparables a una serie de figurillas de la cultura de Kulli, al sur de Beluchistán, del 3000 a.C. aproximadamente: «y si,

como parece probable —continúa el profesor Piggot en su desarrollo de esta comparación— se trata de una representación de un tipo de Beluchistán, podemos añadir que la tez muy oscura típica del grupo proto-australóide coincidiría con el nombre dado al sur de Beluchistán en los tiempos clásicos —Gedrosia, el país de las gentes oscuras»^[18].

También hay que señalar que las principales lenguas del sur de la India, que no pertenecen al grupo ario, sino al dravídico —es decir, el tamil (la principal lengua del sur, de la que el malayalam de Malabar es un dialecto), el telugu (de las proximidades de Madras), el kanarés (la lengua de Mysore), el kodagu, el badaga, el kota y el toda (lenguas de las tribus de las montañas de Nilgiri), el gondi y sus dialectos, el bhil y el kolam, así como el khondi y el oraon (de las provincias centrales, Orissa y Bihar) y el malto (de Rajmahal)— guardan un estrecho parentesco con la lengua brahui de las montañas del Beluchistán oriental y el Sind^[19].

Por el contrario, la segunda raza, la mediterránea —citando de nuevo al profesor Piggott—, «incluye actualmente a un gran número de grupos desde la Península Ibérica hasta la India. El tipo característico aparece al final del período Natufiense en Palestina [c. 7500-5500 a.C.] y pudo haberse diferenciado en las estepas meridionales del norte de África y en Asia, y extenderse hacia el este y el oeste. De hecho, los egipcios predinásticos pertenecían a este grupo y actualmente sus representantes más puros se encuentran en la península Arábiga. En la India constituye hoy un elemento dominante en el norte y en las demás regiones está extendido entre las clases altas. Los miembros de este grupo son de estatura media a elevada, de tez oscura a aceitunada clara, el rostro y la cabeza alargados, y la nariz estrecha y relativamente pronunciada; el pelo negro y los ojos, negros o castaños, son típicamente alargados y grandes. Su constitución es delgada.

Los descubrimientos arqueológicos demuestran que este tipo mediterráneo de cabeza alargada se encuentra en toda Asia occidental asociado con los primeros asentamientos agrícolas». Y concluye: «Igual que la cerámica pintada de Beluchistán y la hallada en los estratos inferiores a la cerámica pintada en la cultura de Harappa apuntan a una posible homogeneidad de esas economías agrícolas simples, el tipo físico muestra una comunidad étnica en toda el área y la aparición de un grupo mediterráneo temprano en la India prehistórica debe estar relacionada con la expansión desde el oeste»^[20].

Una estatuilla rota de unos 18 centímetros hallada en Mohenjo-daro representa a un sacerdote cubierto con una túnica adornada con trifolios que deja el hombro derecho al descubierto (Figura 15), que en la India y en todo el mundo budista sigue siendo la forma de mostrar respeto al aproximarse a un altar o a una persona sagrada. Esta muestra de respeto también es típica de las primeras estatuas sumerias de sacerdotes y el adorno de trifolios aparece asimismo en el arte mesopotámico, aunque no en la posterior tradición india. Tampoco se repetirá en la India el peinado de esta estatuilla. El pelo, echado hacia atrás y separado en medio, termina en bucles cortos

en la nuca y está ceñido con una estrecha cinta anudada cuyos extremos cuelgan en la espalda y que está adornada con un medallón en el centro de la frente. La barba y el bigote están muy recortados y debajo de cada oreja hay un orificio del que quizá colgaba un collar. En el brazo derecho lleva un brazalete. Los ojos alargados parecen estar entreabiertos y la nariz, bien formada, es de puente alto y no sugiere en absoluto el epíteto despectivo de «desnarigados» (*anāsa*) que posteriormente emplearían los invasores arios para referirse a los habitantes nativos, a quienes menospreciaban denominándolos «diablos» de piel negra (*dāsas*, *dasyus*) «cuyo dios es el falo» (*śiśna-deva*)^[21]. Evidentemente, esta figura es de la segunda raza, cultural y socialmente superior, que cuando llegaron los arios ya estaba parcialmente absorbida.



FIG. 15.—Figurilla de un sacerdote, valle del Indo, c. 2000 a.C.

Entre las ruinas hay muchos indicios de que los cultos fálicos de la diosa-madre, despreciados por los arios, eran un rasgo prominente de aquella civilización. Además, como ha mostrado el sacerdote etnólogo Wilhelm Koppers, en la India ha sobrevivido hasta hoy un culto a la diosa-madre procedente de dos culturas distintas: la del estrato proto-australoide y la neolítica, y el concepto de una divinidad superior femenina, en vez de masculina, no se ha desarrollado en ninguna parte del mundo de forma tan

elaborada^[22]. Así pues, no es extraño que el sacrificio humano, que en todas partes es característico del culto a la Diosa, lo mismo en la esfera tropical que en la neolítica, haya sobrevivido con gran fuerza en la India, tanto en los templos como en las arboledas de las aldeas, hasta que fue prohibido por la ley en 1835. Además, hay que suponer que en el período del valle del Indo se celebraban ritos de carácter análogo, no sólo en las aldeas nativas y distritos de trabajadores, sino también en las solemnes ceremonias periódicas del Estado. Y por lo que sabemos de las aldeas indias en los tiempos modernos puede deducirse que tales ritos entrañaban tanto el sufrimiento de la víctima como la excitación del pueblo.

Un caso típico, por ejemplo, es el de los khonds —un pueblo del grupo proto-australóide, dravídico, de Orissa, Bengala y Bihar^[*1]— que seleccionaban y con frecuencia aislaban durante años a las víctimas, denominadas *meriah*, que iban a ser ofrecidas a la Diosa Tierra para ahuyentar las enfermedades, obtener abundantes cosechas y, en especial, un exquisito rojo intenso en la cúrcuma. Para ser aceptable, la víctima debía ser comprada o nacer de otra *meriah*. Según el informe, a veces vendían a sus propios hijos para este sacrificio, suponiendo que, al morir, sus espíritus recibirían singulares bendiciones. Con más frecuencia, no obstante, la víctima era comprada a los pans vecinos, una tribu de bandidos que obtenía niños en las llanuras para este fin. En su juventud, el *meriah* recibía generalmente por esposa a otra *meriah* y sus hijos también eran *meriahs*. Se les consideraba seres consagrados y se les trataba con gran afecto y respeto. Estaban disponibles para el sacrificio en las ocasiones especiales o en las fiestas periódicas, antes de la siembra, a fin de que cada familia de la aldea pudiera obtener al menos una vez al año un fragmento de carne que enterraba en sus campos para fecundarlos.

Diez o doce días antes de la ofrenda, la víctima era consagrada, se le cortaba el pelo y se le untaba con aceite, mantequilla y cúrcuma. Seguía un período de festejos y orgías desenfrenadas, a cuyo término el *meriah* era conducido entre música y danzas a un bosquecillo *meriah* próximo a la aldea, un terreno de grandes árboles que el hacha había dejado intactos. Allí se le ataba a un poste y se le untaba una vez más con aceite, mantequilla y cúrcuma; después se le adornaba con flores mientras la muchedumbre bailaba a su alrededor cantando a la tierra: «¡Oh Diosa! Te ofrecemos este sacrificio; otórganos buenas estaciones, abundantes cosechas y salud», y a la víctima: «Te compramos pagando un precio, no te raptamos, y ahora, siguiendo la costumbre, te sacrificamos: ningún pecado pesa sobre nosotros.» A continuación se producía una gran lucha por obtener reliquias mágicas de los ornamentos de la víctima —flores o cúrcuma— o una gota de su saliva, y la orgía continuaba hasta el mediodía siguiente, cuando finalmente llegaba el momento de consumir el rito.

A la víctima se la ungía de nuevo con aceite [escribe sir James G. Frazer en su resumen de los relatos de cuatro testigos presenciales] y cada persona tocaba la parte ungida y frotaba su cabeza con el aceite. En algunos lugares llevaban a la víctima en procesión por toda la aldea, de puerta en puerta, donde algunos le arrancaban pelo de la cabeza y otros le pedían una gota de su saliva con la que se untaban la cabeza. Como la víctima no debía estar atada ni mostrar resistencia, se le rompían los huesos de los brazos y, si era necesario,

de las piernas; pero muchas veces esas precauciones eran innecesarias porque se la aturdía con opio. La forma de matarla era distinta según los lugares. Parece que una de las maneras más comunes era la estrangulación. Se abría la rama de un árbol verde hasta la mitad y se insertaba el cuello de la víctima (en otros lugares, el pecho) en la hendidura, que el sacerdote, ayudado por sus asistentes, trataba de cerrar con todas sus fuerzas. Después, la hería ligeramente con su hacha, tras lo cual la multitud se abalanzaba sobre el infeliz y le arrancaba la carne de los huesos, sin tocar la cabeza ni las entrañas. A veces, era despedazado vivo. En Chinna Kimedey se le arrastraba por los campos rodeado de la multitud que, evitando su cabeza y sus intestinos, le iba cortando la carne con cuchillos hasta que moría. Otra forma de sacrificio muy común en esa misma región era atar a la víctima a la trompa de un elefante de madera que giraba sobre un sólido poste y, según daba vueltas, la multitud cortaba la carne de la víctima mientras seguía viva. El comandante Campbell encontró en algunas aldeas hasta catorce elefantes de madera de ese tipo, que habían sido utilizados para sacrificios. En otra región, la víctima moría quemada lentamente. Se construía una plataforma no muy alta, inclinada a ambos lados como un tejado, sobre la cual se colocaba a la víctima, cuyos miembros ataban con cuerdas para limitar sus forcejeos. Entonces se encendían hogueras y se le aplicaban antorchas ardiendo para que rodara por las rampas de la plataforma durante el máximo tiempo posible, pues cuantas más lágrimas derramara, más abundantes serían las lluvias. Al día siguiente se la descuartizaba.

A ciertas personas se les encargaba que llevaran inmediatamente la carne cortada de la víctima a cada aldea. Para que llegara cuanto antes, a veces se organizaban relevos de hombres que la transportaban con toda rapidez hasta ochenta o cien kilómetros. El portador la depositaba en el lugar de reunión pública, donde la recibían el sacerdote y los cabezas de familia. Entonces el sacerdote la dividía en dos partes, una de las cuales era ofrecida a la Diosa Tierra enterrándola en el suelo de espaldas y sin mirar. A continuación, cada hombre arrojaba un poco de tierra para cubrirla y el sacerdote derramaba sobre ese lugar el agua de una calabaza. Después, repartía la otra parte de la carne entre los cabezas de familia presentes. Cada uno enrollaba su trozo de carne en hojas y lo enterraba en su campo preferido, colocándolo en la tierra de espaldas y sin mirar. En algunos lugares, cada hombre llevaba su parte de carne al río que regaba sus tierras y allí lo colgaba en un poste. Durante los tres días siguientes no se barría en ninguna casa y, en una provincia, se observaba estricto silencio, no se apagaba ningún fuego, no se cortaba madera y no se recibía a extraños. Los restos de la víctima humana (es decir, la cabeza, las entrañas y los huesos) eran vigilados por un nutrido grupo de hombres la noche después del sacrificio y a la mañana siguiente eran quemados, junto con una oveja, en una pira funeraria. Las cenizas eran esparcidas por los campos o se hacía con ellas una pasta que se untaba sobre casas y graneros, o se las mezclaba con el cereal nuevo para protegerlo de los insectos. En otros casos, la cabeza y los huesos eran enterrados, no quemados. Después de la prohibición de los sacrificios humanos, en algunos lugares se inmolaba a víctimas inferiores; por ejemplo, en la capital de Chinna Kimedey la víctima humana fue sustituida por una cabra. Otros sacrifican un búfalo. Lo atan a un poste de madera en un bosquecillo sagrado, danzan desenfadadamente a su alrededor blandiendo los cuchillos y después se abalanzan sobre el animal vivo, al que despedazan en unos minutos mientras luchan y se pelean unos con otros por cada fragmento de carne. En cuanto un hombre ha conseguido un trozo se apresura a llevarlo a sus campos, según la antigua costumbre, antes de que el sol se haya puesto, y como algunos de ellos tienen que ir lejos deben correr muy deprisa. Las mujeres arrojan terrones de tierra a los hombres mientras ellos se alejan corriendo, algunas con muy buena puntería. El bosque sagrado, poco antes escenario de un tumulto, pronto queda silencioso y desierto excepto por los pocos que permanecen para guardar los restos del búfalo, es decir, la cabeza, los huesos y el estómago, que son quemados con ceremonia al pie de la estaca^[23].

Entre los nagas de Assam, todavía hoy se puede ver cómo una tribu de salvajes vociferantes cortan en pedazos a un toro vivo en una plaza y, en el norte de la región de Chindwin, los gentiles birmanos venden a niños pequeños para sacrificarlos cada año en una fiesta que celebran en agosto con el fin de asegurar una cosecha abundante de arroz.

«Con una cuerda atada al cuello, llevaron a la víctima a la casa de todos los familiares de su comprador. En cada casa le cortaron una articulación de un dedo y todos los parientes se untaron con la sangre. También chuparon la articulación y la frotaron sobre el trípode de cocinar. Entonces, ataron a la víctima a un poste en medio de la aldea y la mataron hiriéndola varias veces con una lanza. La sangre de cada

herida se recogió en un bambú hueco y con ella se untaron después los cuerpos de los familiares del comprador. A continuación sacaron las entrañas, separaron la carne de los huesos y colocaron todo ello en una cesta sobre una plataforma cercana como ofrenda al dios. Cuando el comprador y sus parientes se hubieron untado con la sangre, mientras danzaban y lloraban, la cesta y su contenido fueron arrojados a la jungla.»^[24]

Tales ritos son endémicos de la región cultural del Contrario invisible y ya se han expuesto en el volumen de *Mitología primitiva*^[25]. El mito subyacente se refiere a un ser divino muerto y descuartizado, cuyas partes enterradas se convierten en las plantas que sirven de alimento a la comunidad; y el tema principal, como ya indiqué en mi libro anterior, es la llegada de la muerte al mundo: cuya primera particularidad es que llega con un asesinato. La segunda es que las plantas de las que se alimenta el hombre proceden de la muerte. Y, finalmente, los órganos sexuales, según esta mitología, aparecieron en el momento de la llegada de la muerte, pues la reproducción sin la muerte habría sido una calamidad, igual que lo habría sido la muerte sin la reproducción. Por lo tanto, podemos afirmar, una vez más, «que la interdependencia de la muerte y el sexo, su significación como aspectos complementarios de un solo estado del ser y la necesidad de matar —matar y comer— para perpetuar este estado del ser, que es el del hombre y de todos los seres sobre la tierra, mamíferos, aves y peces, además del hombre —esta vislumbre de la muerte, profundamente conmovedora e inquietante, como la vida de lo vivo es la motivación fundamental que sirve de base a los ritos en torno a los cuales se formó la estructura social de las primeras aldeas agrícolas». Y también era, añadimos ahora, el motivo fundamental a partir del cual se ha desarrollado toda la mitología, la civilización y la filosofía de la India.

El poder implacable e indiferente de la jungla y la consiguiente orientación de su pueblo (los aborígenes proto-australoides de ese mundo de escenas estáticas, que no tiene historia, sino duración) ha sido el murmullo sordo que se ha escuchado en toda canción india sobre el hombre, su destino y huida del destino. Nuevas civilizaciones, razas, filosofías y grandes mitologías han llegado a la India y no sólo han sido asimiladas, sino que se han desarrollado, enriquecido y hecho más complejas. Sin embargo, al final (y, secretamente, durante todo el proceso), el poder duradero en ese país ha sido la antigua diosa negra de larga lengua roja que convierte todo en su eterno, temible y, en último término, un tanto tedioso ser.

«La diosa actúa de distintas formas», nos ha dicho su mayor devoto en los tiempos recientes, Shri Ramakrishna (1836-1886).

Sólo ella es conocida como Maha-Kali (Tiempo Poderoso), Nitya-Kali (Tiempo Eterno), Shmashana-Kali (Kali del Suelo-ardiente), Raksha-Kali (Guardiana Kali) y Shyama-Kali (la Negra). Maha-Kali y Nitya-Kali están mencionadas en la filosofía tántrica. Antes de que existiera la creación, el sol, la luna, los planetas y la tierra, y cuando la oscuridad estaba envuelta en oscuridad, la Madre, la Informe, Maha-Kali, el Gran Poder, era una con Maha-Kala, lo Absoluto.

Shyama-Kali tiene un aspecto algo más benigno y es adorada en los hogares hindúes. Es la Dispensadora de bienes y la Disipadora del temor. El pueblo adora a Raksha-Kali, la Protectora, en épocas de epidemia, hambre, terremotos, sequía e inundaciones. Shmashana-Kali es la encarnación del poder destructivo. Reside en el lugar de la cremación, rodeada de cadáveres, chacales y terribles espíritus femeninos. De su boca fluye un chorro de sangre, de su cuello cuelga una guirnalda de cabezas humanas y rodea su vientre un cinturón hecho de manos humanas.

Tras la destrucción del universo, al final del gran ciclo, la Divina Madre acopia las semillas para la siguiente creación. Es como la anciana señora de la casa, que guarda en un tarro distintos artículos para las necesidades del hogar... Tras la destrucción del universo, mi Divina Madre, la Encarnación del Brahmán, reúne las semillas para la siguiente creación. Después de la creación, este Poder Primigenio habita en el universo. Produce este mundo fenoménico y se difunde por todo él... ¿Es Kali, mi Divina Madre, de tez negra? Parece negra porque se la ve desde la distancia, pero cuando se la conoce íntimamente ya no lo es... La servidumbre y la liberación son obra suya. Por su Maya, los mundanos se complican con «mujeres y dinero» y, por su gracia, alcanzan su liberación. Se la llama la Salvadora y Supresora de la servidumbre que ata al hombre al mundo... Es obstinada y siempre debe imponerse. Está llena de dicha^[26].

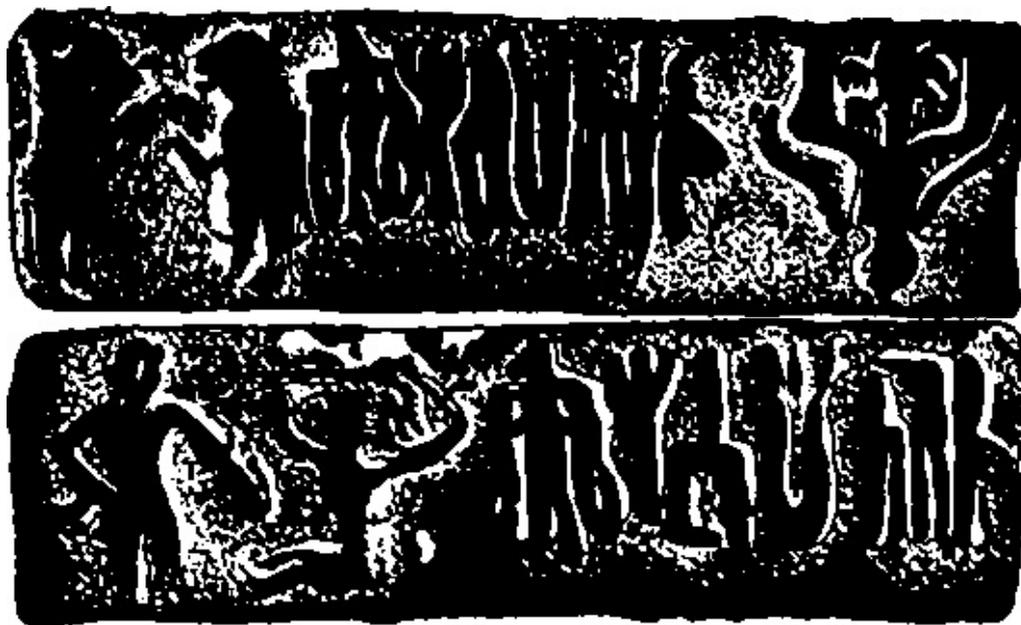


FIG. 16.—El sacrificio, valle del Indo, c. 2000 a.C.

Como prueba primera en la demostración del papel de esta poderosa diosa en los antiguos tiempos del valle del Indo podemos tomar un sello descubierto en Harappa, que ya atrajo la atención de Sir John Marshall, director de la primera excavación de la ciudad (Fig. 16). En el lado derecho del anverso se ve una mujer desnuda al revés, con las piernas separadas, de cuyo vientre está surgiendo una planta. Al lado izquierdo aparecen un par de genios animales frente a frente, y entre éstos y la mujer hay una inscripción no descifrada de seis signos. En el reverso se repite la inscripción y, a la izquierda, como señala Marshall, aparecen «las figuras de un hombre y una mujer, él de pie con un cuchillo falciforme en la mano derecha, mientras que ella está sentada en el suelo con las manos levantadas en actitud suplicante.

«Evidentemente —observa Marshall—, el hombre está preparándose para matar a la mujer y es razonable suponer que la escena simboliza un sacrificio humano relacionado con la Diosa Tierra representada en el otro lado, a quien también debemos asociar con los dos genios, que, en mi opinión, son los oficiantes de la Deidad. Aunque, por lo que yo sé, esta asombrosa representación de la Diosa Tierra

con una planta surgiendo del vientre es única en la India, no es extraña y guarda una estrecha semejanza con un relieve de terracota del primer período Gupta [c. 330-650 d.C.], en Shita (Provincias Unidas), en el que la Diosa aparece con las piernas en una postura parecida, pero el loto no surge del vientre sino del cuello.»^[27]



FIG. 17.—La diosa del árbol, valle del Indo, c. 2000 a.C.

Un segundo sello (Fig. 17) lleva este aspecto más lejos. Muestra de nuevo a la diosa desnuda, pero ahora está de pie entre las ramas separadas de una higuera sagrada, que, como Marshall ha señalado, «es el árbol del conocimiento (árbol *bodhi* o *bo*), bajo el cual Buda alcanzó la iluminación». Una especie de esfinge, en parte toro, en parte cabra o carnero, con cara humana, se ve detrás de la figura medio arrodillada que parece estar suplicándole, mientras que en el campo inferior hay una fila de siete doncellas sirvientas, cada una con una pluma, o quizá una rama, en el pelo y una larga trenza. Muchos sellos de Mesopotamia muestran a un devoto conducido por un dios en presencia de una divinidad superior. Considero que este sello es del mismo tipo. También observamos que tanto en éste como en los sellos mesopotámicos ciertas figuras llevan coronas con cuernos que, en la serie de Mesopotamia, siempre simbolizan deidades. Según esta analogía, nuestra escena representaría a un dios conduciendo a una esfinge en presencia de la diosa desnuda del árbol. Como sabemos que en Egipto la esfinge simbolizaba al Faraón (con mayúscula), es difícil no ver aquí la presentación de un rey divino (regicidio ritual) a la diosa que debe ser fecundada. En cuyo caso, las siete figuras inferiores podrían ser doncellas *sati*, Y las ramas del árbol ¿han sido divididas como en los sacrificios rituales de los khonds?

No se han hallado enterramientos relacionados con la cultura del valle del Indo, por lo que no podemos saber con certeza si se practicaba el regicidio. No obstante,

como ya hemos observado, todavía en el siglo XVI d.C., en Malabar, se vio a un rey de pie sobre una plataforma cortándose él mismo a trozos y arrojándose a su pueblo expectante hasta que, a punto de desfallecer, se degolló¹!

Por lo tanto, la primera observación que hay que hacer respecto a la mitología india es que sus raíces más profundas se encuentran en el mundo ecuatorial de muerte ritual que es el origen de la vida. En el período de las enigmáticas ciudades del valle del Indo, llegó del Oriente Próximo un equivalente neolítico de esta lectura primitiva del misterio del ser con su propia versión de la diosa, junto con las artes de una civilización letrada: la escritura y, sin duda, los calendarios matemáticos, la monarquía, etc. Además, si los hallazgos de la arqueología y la etnología no nos engañan, en esas ciudades se practicaba un ritual de regicidio y *sati*, del que proceden algunas, si no todas, de las principales tradiciones indias del sacrificio humano, sobre las que abundan informes y relatos no sólo de viajeros occidentales, sino también en los monumentos, las crónicas, los mitos y las leyendas populares de la propia India.



FIG. 18.—El señor de las bestias, valle del Indo, c. 2000 a.C.

Un segundo tema, no menos típico de la India intemporal, salta a la vista en la imaginería de una serie de seis sellos del Indo que muestran *figuras en posturas de yoga*, de los cuales bastará que aquí exponamos dos ejemplos. El primero (Fig. 18) muestra a un personaje, parece que de tres caras, sentado en postura de yoga sobre un escabel, «ante el cual hay dos gacelas frente a frente». Cuatro animales le rodean en las cuatro direcciones: un tigre, un elefante, un rinoceronte y un carabao. Su enorme tocado de cuernos en cuyo centro se eleva la corona sugiere (igual que el tocado de la diosa en el árbol) la forma de un tridente (*triśūla*). Y el falo, expuesto, está erecto.

Todos los comentarios de esta figura han percibido en ella un prototipo de Shiva, el dios que, hasta hoy, es el consorte de la diosa Kali, pues Shiva es el señor del yoga,

de los lugares de cremación, de las bestias de la selva, cuya ferocidad se apacigua en su meditativa presencia, y del *lingam* (el emblema fálico). Su símbolo es el tridente. En la personificación de Maheshvara, el Gran Señor, tiene tres caras. Además, su animal es el toro y entre los numerosos animales representados en los sellos del valle del Indo, el toro, con mucho el más frecuente, suele aparecer ante un censor, lo que sugiere que, como al buey Apis de Ptah, se le consideraba divino.

No obstante, Shiva no es la única gran figura de la mitología india posterior que ya aparece insinuada de esta forma, pues las dos gacelas que se encuentran ante el escabel están colocadas como en la imaginería clásica de Buda cuando predica su primer sermón en el Parque de las Gacelas de Benarés. La forma del tocado, además se conoce en el arte budista como el símbolo de las llamadas «Tres Joyas»: Buda, Ley y Orden.

En el segundo sello de esta serie (Fig. 19), una pareja de serpientes se elevan a ambos lados de una figura en meditación hasta la altura de su corona, mientras que unos fieles arrodillados le veneran a los dos lados.



FIG. 19.—*El poder de la serpiente, valle del Indo, c. 2000 a.C.*

En las ruinas del Indo se han hallado numerosos símbolos fálicos, de uno a treinta centímetros de longitud, a los que está asociada una curiosa serie de anillos de piedra. «Su tamaño —escribió Marshall sobre éstos últimos— varía desde poco más de un centímetro a 1,20 metros de diámetro. Los ejemplares más grandes son todos de piedra; los más pequeños pueden ser de ese material o de loza, concha o imitación de cornalina. Los más típicos tienen la superficie superior e inferior ondulante; en otros, la superficie inferior es plana y la superior adopta una forma cuadrifoliada.» En los anillos de piedra muy posteriores excavados en Taxila, también en el valle del Indo, continúa Marshall, «las figuras desnudas de una diosa están gravadas en el interior del orificio central, indicando así... la conexión entre ellos y el principio femenino»^[28].

El *lingam* indio clásico y los símbolos *yoni* —que son, con mucho, los objetos sagrados más numerosos en todas las variedades religiosas indias actuales— están

claramente anticipados en estas representaciones del final de la Edad de Piedra y principios de la del Bronce. Si sumamos a esto las figuras del yogui divino en meditación y de la diosa madre del mundo vegetal, no cabe duda de la antigüedad de los grandes dioses conocidos hoy como Shiva y su sangrienta consorte, Kali, «la Negra», Durga, «a la que es difícil aproximarse», a quienes se prodigan los sacrificios. Su culto, no obstante, tiene dos vertientes: en un nivel, el orden extremadamente primitivo, protoaustralóide, afín a los cultos de las aldeas de Melanesia, Nueva Guinea y otras regiones selváticas; en el otro, derivado de las matrices de la civilización del Próximo Oriente, donde el concepto dominante era la diosa de un evo delimitado matemáticamente por el paso de las siete esferas, y el rey, sacrificado ritualmente, era el dios encarnado, su esposo, muriendo y viviendo eternamente.

Se ha descubierto que a lo largo del extremo occidental de Harappa y Mohenjodaro —protegiendo la dirección de la que llegaron los constructores de esta cultura y de la que llegarían después los guerreros arios que la destruyeron— se levantaba una impresionante ciudadela de adobe, revestida de ladrillo, de unos 400 metros de longitud en dirección norte-sur, 15 metros de altura y 183 metros de anchura. Encima, había puertas y plataformas (lo que sugiere la celebración de procesiones), fortificaciones, atalayas, salas y otras áreas con distintas funciones, y, en Mohenjodaro, un baño público de 12 metros de longitud, 7 metros de ancho y 2 metros y medio de profundidad, provisto de dos vestuarios. De cada extremo de las ciudadelas partían hacia el este dos grandes avenidas de 10 metros de ancho, cortadas transversalmente, a intervalos de unos 230 metros, por tres amplias calles orientadas de norte a sur. Estas ciudades de trazado cuadrangular estaban divididas en doce distritos, por cada uno de los cuales discurría un laberinto de estrechos pasadizos separados por paredes de ladrillo sin refuerzos.

Ciertos barrios de las ciudades debían ser considerablemente lujosos a juzgar por los cuartos de baño solados, las paredes revestidas y los complejos sistemas de drenaje, semejantes, aunque de mayores dimensiones, a los excavados en Creta. Otros distritos, no obstante, han sugerido a los arqueólogos la comparación con los barrios de los *coolies* en los barrios bajos orientales modernos. En Harappa, por ejemplo, los distritos de trabajadores estaban trazados en hileras de estructuras idénticas, cuyo interior medía 6 metros por 3 metros y medio, divididas en dos habitaciones, una de las cuales era el doble de grande que la otra. Cerca estaban las fundiciones y las superficies circulares de ladrillo cocido para moler el grano, un tipo de cebada que, según se piensa, procedía del Oriente Próximo; pero también se cultivaba un grano de veintiún cromosomas para hacer pan, desarrollado en el valle o en las proximidades. De la misma forma, aunque las especies de cerdo, cabra, buey, oveja y burro conocidas en esta zona ya habían aparecido en el Creciente Fértil tres milenios antes, también se domesticaron una serie de especies locales: el cebú de Beluchistán ya mencionado, el camello y el caballo (al parecer, también de esta zona), el elefante, el

carabao y aves de corral (que definitivamente proceden de la India o del sureste asiático) y, por último, un perro grande semejante al perro común indio y al dingo australiano^[29]. Si sumamos a todo esto la existencia de dos razas ya apuntada, la situación histórica se clarifica. No había necesidad de defensas hacia el este, pues los nativos eran primitivos pueblos mesolíticos o incluso paleolíticos. No obstante, se les podía enseñar a trabajar. Y así encontramos en la India, en contraste con todo el mundo antiguo, no sólo un culto doble a la diosa, sino también las condiciones para el desarrollo de castas. En ningún otro lugar había tal abismo cultural entre las razas superiores, conquistadoras, y las inferiores, dominadas. Y ese abismo —con su herencia característica de inhumanidad y tolerancia entremezcladas— permanece hasta hoy.

III. La edad védica: c. 1500-500 a.C.

Hoy es difícil imaginar que antes del segundo milenio a.C., adonde quiera que fuese el hombre, cuando no viajaba en barcas de cuero o en botes lo hacía a pie. El movimiento cultural, por lo tanto, era centrífugo: tras cierto alejamiento del punto de partida, un nuevo establecimiento. La consecuencia de esto para la mitología fue la continua diferenciación. Temas, figuras, episodios, sistemas enteros, eran llevados a nuevos países, donde, por un proceso sensible que he denominado (siguiendo al Dr. Ananda K. Coomaraswamy) *lánd-náma*, «designación del país» o «apropiación del país»^[30], las características del nuevo mundo se asimilaban a la herencia importada de mitos.

La situación cambió totalmente con la domesticación del caballo. Vemos los primeros signos de esa nueva fuerza en la repentina aparición, poco después del 2000 a.C., del carro ligero de dos ruedas tirado por una pareja de caballos entrenados. La rueda, como ya sabemos, había aparecido en Sumer hacia el 3200 a.C., y un pintoresco mosaico de concha, laspislázuli y arenisca roja hallado en las tumbas reales de Ur muestra —como escribe Sir Leonard Woolley, su descubridor— «el armamento y la organización del primer ejército de tierra del que tenemos noticia»^[31]. Aunque ya aparecen carros en esta pieza, se trata de pesados armatostes de cuatro ruedas arrastrados por un tiro de cuatro onagros o burros. «Las ruedas eran macizas —escribe el profesor V. Gordon Childe, en su descripción de los vehículos de aquella época— y estaban formadas por sólidas piezas de madera unidas mediante riostras y envueltas en tiras de cuero sujetas con clavos de cobre. Giraban al unísono con un eje sujeto al cuerpo del carro por tiras de piel»^[32]. Desde luego, no eran vehículos fáciles de maniobrar. En algún momento y lugar, probablemente hacia el 2000 a.C. y al norte del Cáucaso, empezó a utilizarse el carro ligero de dos ruedas arrastrado por caballos, y las ruedas, que ya estaban enrayadas, rodaban libremente sobre sus ejes, por lo que los carros podían girar fácilmente. Con la ventaja de este arma militar móvil, surgieron repentinamente nuevos imperios en regiones imprevistas, como, por ejemplo, el imperio de los hititas en Anatolia hacia el 1650 a.C. —quienes, además, ya utilizaban el hierro, o el de los Shang en China, hacia el 1523 a.C., que todavía empleaban el bronce. Los hicsos, que «gobernaban sin Ra», llevaron el vehículo a Egipto entre el 1670 y el 1570 a.C. y los indo-arios lo llevaron a la India entre el 1500 y el 1250 a.C. Por otra parte, hacia el 1500 a.C. apareció en el sureste de Europa una nueva arma, la espada, que permitía atacar desde la cabalgadura^[33]. De alguna parte estaban llegando hombres que sabían montar a caballo.

Las nuevas armas dieron a los que habían adquirido su uso un poder arrollador, ante el que las antiguas civilizaciones, básicamente campesinas, estaban indefensas. Pero aquel asombroso poder llevaba consigo una nueva arrogancia, pues ¿hay algo más halagador para un hombre simple que montar diestramente un espléndido

caballo? Las palabras *cavalier*, *caballero*, *chevalrie* y *chivalrous* son testimonio de ello. La época del campesino a pie y el noble a caballo ha amanecido; con la edad de la máquina, no hace mucho, desapareció. Y duraría aproximadamente 4.000 años, en el curso de los cuales unificaría mediante la violencia y los imperios las lejanas regiones de las anteriores épocas centrífugas; así, el mundo que antes había ido dividiéndose, fue uniéndose poco a poco, pero con una separación horizontal radical entre los que gritaban «¡Victoria!» y los que lloraban. Desde el Nilo hasta el río Amarillo, la lección de la inevitabilidad del dolor fue aprendida por quienes sirvieron de yunque para los que tenían el brío de llevar el martillo y, con ella, pasó la edad de oro de los hijos de la Madre Tierra.

Grupos de esqueletos de hombres, mujeres y niños, algunos con cortes de espadas y hachas, se han hallado en el nivel superior de Mohenjo-daro. Una partida de asaltantes había pasado —y les interesaban tan poco las ciudades que, después de que dominaron la región, en el Indo no volvió a haber ciudades en mil años—. En Chanhudaro, unos 70 kilómetros al sur, y en otras ciudades, aquellos primitivos ocupantes levantaron burdas chozas sobre las ruinas (la llamada cultura de Jhukar) y en el extremo meridional de lo que había sido una vasta región cultural, la península de Kathiawar, perduró un vestigio residual. No obstante, por lo que se refería al «más vasto experimento político anterior al Imperio Romano»: *fuit Ilium*, su época había pasado.

El siguiente himno del Rig Veda, con sus versos de potencia mágica dedicados a un panteón de dioses guerreros y aurigas, puede dar una idea de la brillantez de la nueva raza de combatientes nómadas que había llegado:

Invoco, primero, el bienestar de Agni;
invoco, aquí, la ayuda de Mitra-Varuna;
invoco a la Noche, que lleva el descanso al mundo;
invoco la protección del dios Savitri.

Atravesando el espacio en la oscuridad,
aquietando a los inmortales y a los mortales,
viene Savitri en su carro dorado,
el dios que contempla a todos los seres.

El nombre de Savitri proviene de la raíz verbal del sánscrito *su*, «excitar, estimular, incitar, impulsar» y denota, según un antiguo comentarista, «el estimulador de todas las cosas».

El activo Savitri, de manos doradas,
viaja entre el cielo y la tierra.
Ahuyenta la enfermedad, dirige al sol,
y por los espacios de la oscuridad alcanza el cielo.

Por un camino descendente, por un camino ascendente va;
magnífico, con sus dos brillantes corceles.
Desde lejos llega el dios Savitri,
disipando las aflicciones.

Por tus antiguos caminos, ¡Oh Savitri!
sin polvo y bien trazados en el aire,
viajando por esos caminos sin obstáculos,
protégenos e intercede por nosotros, ¡Oh Dios!, este día^[34].

Durante siglo y medio los especialistas han discutido el origen de aquellos invasores arios y aunque una serie de puntos permanecen sin resolver, se ha delineado una teoría general de la prehistoria de la familia de pueblos, lenguajes y mitologías que conocemos como arios, indoeuropeos o indogermánicos.

Resumidamente, podemos distinguir dos fases prehistóricas de desarrollo de lo que no sabemos si fue una comunidad nuclear relativamente homogénea:

1. Una fase de orígenes comunes, localizada en las amplias tierras de pasto entre el Rin y el Don, o entre el Rin y el Turquestán occidental.

2. Una fase de separación entre a) un conglomerado de tribus occidentales, centrado posiblemente en las llanuras entre el Dnieper y el Danubio, del cual partieron poco después las primeras difusiones griegas, itálicas, celtas y germánicas, y b) un grupo oriental, localizado posiblemente al norte del Cáucaso, quizá en torno al Mar de Aral, del que, con el tiempo, surgirían las primeras tribus armenias y las distintas tribus balto-eslavas (antiguos prusianos, letones, lituanos, checos, polacos, rusos, etc.), así como los antiguos persas y los indo-arios, estrechamente emparentados con ellos, que, a través de los pasos del Hindu Kush, penetraron en la amplia y rica llanura india.

Nadie sabe cuándo tuvo lugar la división en los dos grandes grupos ni dónde estaba el grupo original cuando se separó —si es que se separó y si es que en algún momento fue un solo grupo homogéneo—. Las anchas praderas septentrionales en las que aparecieron habían sido terrenos de caza paleolíticos durante unos 200.000 años antes de que, gradual y desigualmente, las nuevas artes del Oriente Próximo nuclear convirtieran en pastores a los cazadores. Podemos imaginar que, aproximadamente entre el 4500 y el 2500 a.C., el campesinado presionó hacia el este y el oeste desde los primeros centros neolíticos y que las más antiguas tribus paleolíticas fueron retrocediendo. Pero después de asimilar a su manera parte de las nuevas técnicas, regresaron y, con el dominio del carro, fueron temibles. Los rebaños de ganado eran su principal posesión. Habitaban en tiendas, se enorgullecían de sus genealogías y eran polígamos, patriarcales, sucios y toscos. Y como solían añadir a su bagaje a las mujeres de los pueblos conquistados, las razas arias —si se las puede llamar así— sólo evolucionaron en un proceso de constante mezcla, fusión y división. De hecho, como ha mostrado el profesor C. C. Uhlenbeck, incluso antes de la separación de los dos grupos, su lengua madre era una mezcla de elementos que sugiere afinidades, de una parte, con los pueblos del Cáucaso y, de la otra, con los esquimales^[35].

En su mayor parte, los dioses de los distintos panteones arios están desligados de asociaciones locales. No se identifican con un árbol o lago concreto, una piedra o una

vista local, como muchas divinidades de las culturas sedentarias, tanto primitivas como avanzadas. Más bien, son los poderes manifestados en los fenómenos que los nómadas podían transportar o experimentar en cualquier sitio. Por ejemplo, de los 1.028 himnos del Rig Veda indo-ario, no menos de 250 estaban dedicados a Indra, el rey de los dioses, que empuñaba el rayo y otorgaba la lluvia; 200 a Agni, la deidad del fuego, que en los fuegos de sus hogares protegía a las familias y en los fuegos de sus altares recibía el homenaje de sus sacrificios, que él llevaba a los dioses en su boca llameante; y 120 a Soma, el licor del sacrificio vertido en la boca de Agni.

Abundaban los himnos dirigidos al sol, al viento, al dios de la lluvia y a los dioses de la tormenta. El brillante Padre Cielo y la ancha Madre Tierra, junto con sus hijas, el Alba y la Noche, también eran celebrados. No obstante, sobre todos ellos estaba Varuna, aunque apenas hay una docena de himnos dedicados a él exclusivamente.

El nombre de Varuna proviene de la raíz verbal *vr* «cubrir, abarcar», pues él abarca el universo y su atributo es la soberanía. Varuna puso fuego en las aguas; hizo que el péndulo dorado, el sol, surcara la altura; regula y separa el día y la noche, y el ritmo de su orden (*ṛta*) es el orden del mundo. De pie en el aire, se sirve del sol para delimitar la tierra con su fuerza creativa oculta (*māyā*). De esta forma, ha hecho tres mundos, en los cuales habita: el cielo, la tierra y el espacio intermedio del aire, donde el viento que resuena es la respiración de Varuna. Su mansión dorada está en el cenit: una morada de mil puertas, donde reposa, observando todo lo que ocurre, y alrededor se sientan sus espías, que vigilan el mundo y conocen la verdad. Los Padres también le ven allí, y el sol que todo lo observa, tras salir de su brillante casa, se eleva hasta la morada de Varuna para informar de las acciones humanas^[36].

Evidentemente, esa deidad no es ni mucho menos el mero «dios natural» que muchos han querido ver en las figuras del panteón védico (y griego). Tampoco es correcto aplicar sistemáticamente cualquier teoría de evolución religiosa a esta colección de himnos poéticos para clasificar como tempranos todos los dirigidos al fuego *real* del altar, al propio sol, al relámpago que fulgura en las nubes o la lluvia que cae del cielo, y, a continuación, atribuir un origen posterior a aquellos poemas en que los poderes *tras* esos fenómenos han sido personificados. En primer lugar, en ninguna parte del mundo hay indicios seguros de tal tendencia de la mitología a evolucionar desde una visión directa del fenómeno a la personificación del poder que habita en él. Ya en los mitos de los pigmeos y los andamaneses —que son los más simples que conocemos— aparecen constantemente personificaciones como, por ejemplo, en la figura de Biliku, el monzón noroccidental. Y, en segundo lugar, los arios, que ya poseían animales domesticados, carros y bronce, estaban muy lejos de ser primitivos. Las formas fundamentales que estructuran su orden védico muestran que procedían, junto con la agricultura, la ganadería y el sistema decimal, del primer centro de civilización superior, es decir, Sumer. El cielo, la tierra y el aire son, entre los arios, los dominios de An, Ki y Enlil. Soma, el sacrificio, es un equivalente de Tammuz e incluso presenta las mismas asociaciones, pues este dios también es

identificado con la luna creciente y menguante, el toro atado al poste del sacrificio, la savia fructificante que fluye por todo lo vivo y que, en la forma de una bebida intoxicante preparada con el jugo fermentado de la planta-soma, es la ambrosía de la vida inmortal. Además, el principio del orden (*ṛta*: «dirección o camino») de acuerdo con el cual Varuna gobierna todas las cosas es el exacto equivalente del egipcio *maat* y del sumerio *me*. Y, como el *maat* y el *me*, el término no sólo designa un orden físico, sino también moral.

En su estudio clásico del pensamiento védico, el profesor Hermann Oldenberg escribió sobre este principio rector del Universo:

«*Ṛta* hace fluir a los ríos.» «De acuerdo con *ṛta* se levanta el Alba nacida en el cielo.» Los Padres que gobiernan el mundo «de acuerdo con *ṛta* han elevado en el cielo al sol», que es «el rostro visible y radiante de *ṛta*»; mientras que la oscuridad de un eclipse, que ensombrece al sol violando el orden natural, es algo «contrario a la ley». Por el cielo rueda el carro de doce radios de *ṛta*, que nunca envejece —el año. Y la fuerza de *ṛta* es particularmente visible donde cualquier circunstancia sorprendente, en apariencia contradictoria, se convierte en un hecho siempre renovado; por ejemplo, en esa maravilla a la que el hombre debe su alimento, el que la oscura vaca produzca la blanca leche, el que la vaca cruda produzca una bebida ya preparada —que el poeta védico celebra como «el *ṛta* de la vaca, gobernado por *ṛta*».

«*Ṛta*-y-Verdad» son términos en constante combinación y como antónimo de «verdadero» se suele emplear el término «*anṛta*», «lo que no es *ṛta*». El que perjudica a su semejante con engaños o con magia maligna es contrapuesto al hombre honorable que «se esfuerza por actuar de acuerdo con *ṛta*». «Para el que sigue a *ṛta*, el camino es placentero bajo los pies y no tiene espinas»...

Sin duda, cierto matiz de concreción es inherente a *ṛta*. Incluso hay indicios de una vaga localización, como cuando leemos que el alba despierta en la morada de o que el lugar del sacrificio representa la sede de *ṛta*. Hay vías de *ṛta* —y, comprensiblemente, ésta es una expresión usual, puesto que *ṛta* implica la idea de una dirección en los acontecimientos; hay aurigas de *ṛta*, barcas de *ṛta*, vacas y leche de *ṛta*. Sin embargo, con algunas excepciones de escasa importancia, nadie ha rezado todavía a *ṛta* ni le ha ofrecido sacrificios^[37].

Hay que señalar, no obstante, que aunque la grandeza arquitectónica de la mitología de los Vedas obedezca a la influencia evidente de las primeras matrices culturales de Oriente Próximo, en estos himnos encontramos un espíritu y unos intereses completamente distintos de todo lo que conocemos en los mitos y plegarias de Sumer o Egipto. Como los semitas, los arios eran un pueblo comparativamente simple y el material que tomaban de los órdenes sagrados de las grandes ciudades templo de los estados establecidos lo aplicaban a su propio fin, que no era la articulación de una compleja unidad social, puesto que no poseían tales estados, sino, específicamente, el poder: la victoria y el botín, productividad y riqueza agresivas.

Como hemos visto, la fundación mitológica de la civilización del Indo destruida por los arios parece haber sido una variante del antiguo orden rítmico vegetal-lunar de comienzos de la Edad del Bronce, donde la ciencia sagrada del calendario exigía una sumisión absoluta a un destino ineluctable. La madre diosa, en cuyo vientre macrocósmico se supone que pasan su breve vida todas las cosas, ejercía un dominio absoluto y ningún sentimiento insignificante como el heroísmo puede esperar, en el ámbito de su poder, tener influencia alguna. «Es imperiosa —dijo Ramakrishna— y su voluntad debe imponerse siempre.» Sin embargo, para los hijos que se someten sin resistencia a la voluntad de su madre, «está llena de dicha». Toda vida, todo momento, termina en sus fauces insaciables; sin embargo, este terrible retorno

entraña, en último término, un éxtasis para el que, confiado, se puede entregar — como el rey perfecto: el hijo y al mismo tiempo toro de su madre cósmica.

¿Es Kali, mi Madre, realmente negra?

Así canta un devoto indio.

La Desnuda, la de la tez más negra,
enciende el Loto del Corazón^[38].

Por otra parte, en los himnos del Veda, suena un canto muy distinto. Estos mágicos versos se complacen en la riqueza del flujo hacia adelante de la vida, cantándolo con el esplendor del amanecer o de su joven diosa preferida, el Alba, a quien celebran en veinte himnos:

Gloriosa, despierta al mundo de los hombres,
cabalgando delante, abriendo el camino
en su gran carro, majestuosa, deleitándolo todo,
esparciendo la luz al romper el día.

Como orgullosa del encanto de su cuerpo,
recién bañada, el Alba joven, se muestra erguida.
La Oscuridad, la Enemiga, es expulsada
cuando la Hija del Cielo aparece, esparciendo la luz.

La Hija del Cielo, como una bella novia, deja caer el velo
de su pecho: revela un brillante deleite
a quien la adora. Como si viniera de antaño, así
se levanta de nuevo el Alba joven, esparciendo la luz^[39].

Se puede escuchar el estruendo de los carros de guerra, el chasquido de los látigos y el retumbar de bronce contra bronce en las cadencias de esos versos, en los que se creía haber capturado el poder de los propios dioses. El reconocimiento del destino como algo que un espíritu fuerte puede soportar con una devoción verdadera y paciente, con la perspectiva de un buen final, prende en cada línea; y como la salida del sol, el fulgor del relámpago y el resplandor de las lenguas de fuego de Agni sobre los altares son sus principales imágenes simbólicas, estos himnos manifiestan la confianza en la capacidad de un fuego agresivo para vencer siempre a la oscuridad. La velocidad del caballo recién enjaezado, las nuevas armas y el poder así conseguido para cabalgar victoriosamente sobre ciudades y llanuras, había dado a este pueblo de guerreros una nueva conciencia de autonomía. Así, incluso la lección del sacrificio cósmico ya no se interpretaba en términos de sumisión, sino de fuerza. Soma, la víctima lunar, era vertida en el fuego en forma de la savia de la planta como la bebida propia de los dioses; pero el mismo brebaje intoxicante también se vertía en la boca del guerrero, cuyo valor encendía de una forma única. «Sabiamente», escuchamos:

Sabiamente he participado del dulce alimento que agita
los buenos pensamientos: el que mejor ahuyenta el cuidado.
Al que todos los dioses y mortales

acuden juntos, llamándolo miel.

Hemos bebido Soma; nos hemos hecho inmortales.
Hemos ido a la luz; hemos hallado a los dioses.
¿Qué puede ahora la hostilidad contra nosotros?
¿Qué la malicia, Oh, Inmortal, del hombre mortal?

¡Oh gotas gloriosas, dispensadoras de libertad!
Habéis trabado mis articulaciones, como las correas un carro.
Que esas gotas me protejan de romperme una pierna
y me salven de la enfermedad.

Como el fuego prendido por fricción, ¡inflámame!
¡Ilumínanos! ¡Danos riquezas!
Pues en la intoxicación que provocas, ¡Oh, Soma!,
me siento rico. Entra ahora en nosotros y haznos también verdaderamente ricos^[40].

Ya hemos dicho que los arios, como los semitas, eran un pueblo comparativamente simple. Y lo mismo que, en la mitología semítica, el concepto sagrado del evo inevitable se transformó en una función de la volubilidad de un dios personal, iracundo, pero capaz de escuchar la súplica, así ocurrió en la esfera védica: aunque se aceptaba piadosamente el orden cíclico (*rta*) de Varuna, no se mantuvo en primer término. Los arios —cazadores, pastores y guerreros— conocían demasiado bien el poder del artífice individual para forjar el destino como para permitir que el peso muerto y destructor de una concepción matemática sagrada les redujera a la nada como a los demás. El orden rítmico de Varuna, por lo tanto, retrocedió. Y al primer plano de la escena cósmica mítica llegó, en un carro de guerra tirado por dos corceles leonados cuyas crines al viento adquirirían el tono de las plumas de un pavo real, el mayor bebedor de Soma, el dios de la batalla, del valor, del poder, de la victoria, el lanzador del rayo zigzagueante, cuya barba leonada se agitaba violentamente cuando había bebido y estaba lleno de Soma, como un lago: Indra, como el sol, cuyos largos brazos arrojaron el dardo que acabó con el dragón cósmico Vritra.

Vritra, una siseante serpiente que gobernaba el trueno, el relámpago, el granizo y la niebla, el archidemonio sin manos ni pies, que reposaba en fortalezas distantes, echado sobre las montañas, se había apropiado de las aguas del mundo, de forma que el universo, privado durante siglos de todo líquido, se había convertido en tierra baldía.

Pero ¿quién no ha oído la hazaña de Indra?

Como un toro fogoso, tomó el Soma,
bebió la bebida destilada en tres grandes cuencos,
cogió su arma, el dardo llameante,
y mató al primer dragón nacido^[41].

Esta hazaña se canta, como mínimo, en un cuarto de los himnos de la colección.

Además (y creo que en los comentarios no se ha dado la suficiente importancia a este punto), el nombre del dragón fulminado por su dardo proviene de la raíz verbal

vṛ, «cubrir, abarcar», que, como el lector recordará, es la raíz de la que también procede el nombre de Varuna.

En otras palabras:

1. En esta mitología aria, el adversario es el aspecto negativo de la influencia del orden cósmico sagrado sobre el mundo vivo.

2. La sequía provocada por la serviente Vritra, «la Envolviente», es el equivalente ario del Diluvio en el sistema mesopotámico.

3. Como en la versión semítica del Diluvio, en esta versión aria de la Sequía la catástrofe cósmica no se interpreta como el efecto automático de un orden rítmico impersonal, sino como la obra de una voluntad autónoma.

4. Al contrario que la concepción semítica, el mito indo-ario presenta a Vritra, el agente del hecho negativo, no como un honorable dios, sino como un ser despreciable:

Sin pies, sin manos, dio batalla a Indra,
que lanzó el rayo sobre su espalda.
Y el toro castrado, que había intentado igualar al toro viril,
Vritra, yace disperso en muchos lugares.

Sobre él, que yace allí como una ofrenda sacrificada,
ascendió la inundación de las aguas,
que él, con su poder, había retenido:
bajo su curso, ahora, yace el gran dragón^[42].

5. De la misma forma, mientras que en la concepción mesopotámica el dios puede ser desfavorable al hombre, un dios celoso, peligroso y susceptible, maligno cuando se le disgusta, los dioses védicos, en general, son afables, fáciles de contentar, y si se les ignora, simplemente vuelven la espalda. El profesor Winternitz ha expuesto así el contraste:

El cantor védico no venera al dios al que celebra con el profundo temor ni con la inquebrantable fe del salmista de Yahvé. Tampoco se elevan al cielo las plegarias de los cantores sagrados de la India antigua, como los salmos, desde lo más profundo de su espíritu. Estos poetas tienen una relación más familiar con los dioses que celebran. Cuando cantan una alabanza a un dios, esperan que él corresponda con muchas vacas e hijos heroicos, y además se lo hacen saber. Su postura es: «doy para que des (*do, ut des*)» y así cantan a Indra:

Si yo, Indra, fuera,
como tú, el único señor de todos los dioses,
al cantor de mi alabanza
nunca le faltarían vacas.

Le ayudaría gustosamente;
daría al sabio cantor lo que le corresponde:
sí, ¡Oh, Generoso Dios!, yo
fuera, como tú, el Señor de las Vacas^[43].

Es necesario señalar, además, que en la vida boyante y el deseo de poder terrenal de estos himnos no encontramos el espíritu ni la imagen mitológica universal del hinduismo posterior, que, irónicamente, se supone que procedía de los Vedas. No hay,

por ejemplo, ninguna idea de la reencarnación, ningún anhelo de liberarse del vórtice del renacimiento, ni yoga, ni mitología de salvación, ni vegetarianismo, ni no violencia, ni castas. La antigua palabra védica para designar la guerra, *gaviṣṭi*, significa «deseo de vacas», y a las vacas de los pastores arios se las mataba, se las despellejaba para emplear la piel y su carne, lo mismo que su leche, servía de alimento. (Todo lo cual sería difícil de explicar, si la incoherencia y las lecturas erróneas, tanto deliberadas como bien intencionadas, no fueran normales en el tradicionalismo religioso en todo el mundo.)

No obstante, esto quiere decir simplemente que la mitología posterior de la India no es esencialmente védica, sino dravídica, y que procedía de la civilización del Indo de la Edad de Bronce. En el curso de los años, los arios fueron asimilados (aunque no sus vacas, desgraciadamente) y el principio del orden del dios cósmico Varuna —que, como las formas del Indo, procedía del sistema matemático del Oriente Próximo— se impuso al principio de la voluntad autónoma de Indra. El *ṛta* de Varuna se convirtió en el *dharma*. El *māyā* creativo de Varuna se convirtió en el *māyā* creativo de Vishnú y los ciclos del eterno retorno —siempre girando— volvieron a imponerse. Así, el acto de voluntad y virtud del gran dios héroe de los Vedas se convirtió simplemente en algo que no debería haber ocurrido.

Ahora se nos dice que el dragón había sido un brahmán. Y como el dar muerte a un brahmán —según el pensamiento indio posterior— es el más odioso de todos los crímenes, la muerte del brahmán Vritra a manos de Indra era un crimen que sólo se podía expiar con una penitencia odiosa.

En el Mahabharata, un milenio (como mínimo) posterior a nuestros himnos védicos, leemos el siguiente relato transformado de la muerte del dragón cósmico.

«Cuéntanos, ¡oh, sabio!», dice la invocación al narrador al comienzo de este pasaje: «¡Cuéntanos la gran dedicación a la virtud (*dharma*) del infinitamente excelente Vritra, cuya sabiduría era inigualable y su devoción a Vishnú indescriptible.»

En aquellos días [comienza el relato transformado], el brioso auriga Rey de los Dioses, rodeado de su ejército de seres celestiales, vio ante sí al gran titán, gigantesco como una montaña, más de 7.200 kilómetros de altura y 2.400 de contorno. Al percibir esa forma prodigiosa, que los poderes de los tres mundos no hubieran podido vencer, la hueste celestial se quedó paralizada de temor y su jefe, al divisar la figura de su enemigo, perdió el uso de sus miembros de cintura para abajo.

Por todas partes se oyó un estruendo de tambores, trompetas y otros instrumentos, y el titán, al ver al ejército de dioses con su jefe al frente ni se asombró ni se atemorizó. Tampoco pensó que tendría que recurrir a todos sus poderes en esta lucha.

La guerra comenzó y aterrorizó a los tres mundos. Todo el cielo se cubrió de guerreros de ambas partes que blandían espadas, jabalinas, puñales y hachas, lanzas y pesadas mazas, rocas de todos los tamaños, ruidosos arcos, muchos tipos de armas celestiales, fuego y antorchas. Y allí llegaron en sus mejores carros para observar la lucha todos los vates bienaventurados a quienes antaño se les habían revelado los Vedas, perfectos yoguis y músicos celestiales, en cuyos magníficos carros también iban sus damas celestiales, y brillando sobre todos estaba el creador y gobernador del mundo, el gran dios Brahma.

Vritra, cumplidor del *dharma*, aplastó al Rey de los Dioses y a todo el mundo del aire con una densa lluvia de rocas. Los dioses, ardiendo de cólera, enviaron una lluvia de flechas a las rocas para disolverlas. Pero el titán, no sólo poderoso en su fuerza, sino también en su poder-maya, dejó completamente confundido

al Rey de los Dioses por medio de su maya. Y cuando el dios de cien sacrificios, paralizado por aquel poder-maya, estaba allí sin poderse mover, el sabio Vasishtha —que en estado de contemplación había escuchado y compuesto todos los himnos del séptimo libro del Rig Veda— le devolvió los sentidos cantándole versos védicos. «Eres el guía de los dioses —dijo el sabio—. Dentro de ti está el poder de los tres mundos. Entonces, ¿por qué flaqueas? Brahma el Creador, Vishnú el Preservador y Shiva el Destructor de la Ilusión, así como el glorioso, el divino Soma, y todos los vates védicos, están observando. No te hundas ahora como un simple mortal. Los tres ojos de Shiva están sobre ti. ¿No oyes a los santos védicos alabándote con himnos en tu victoria?»

Recuperados así los sentidos, el dios, confiado, se aplicó al yoga y pudo disipar el maya que le había paralizado. Después de lo cual, los vates, que habían presenciado la proeza del titán, acudieron a Shiva, señor del universo, con sus plegarias. Y el Gran Dios, en respuesta, envió su energía a Vritra en forma de una fiebre terrible. Al mismo tiempo, Vishnú entró en el alma de Indra. Y todos los vates, volviéndose a Indra, le pidieron que atacara a su enemigo. El propio dios Shiva le dijo:

«Ante ti está tu enemigo, Vritra, apoyado por su ejército: el propio Yo (*ātman*) del universo, ubicuo y con un inmenso poder delusorio. Durante sesenta mil años, el titán se aplicó a la severa austeridad ascética para adquirir esta fuerza hasta que, al final, Brahma se vio obligado a concederle los dones que deseaba. Y esos eran los mayores que se pueden obtener con el yoga, es decir, el poder de crear ilusiones, fuerza invencible y energía ilimitada. Pero yo te estoy transmitiendo *mi* fuerza y energía, así que, ayudado por el yoga, mata al enemigo con tu rayo.»

El Rey de los Dioses dijo entonces: «¡Oh, Gran Dios! ante tus ojos benditos, dotados con el don de tu gracia, mataré con mi rayo al invencible hijo de la madre de los demonios.»

Al ver al enemigo abatido por la fiebre, entre los dioses y todos los santos se levantó un clamor de alegría. Tambores, timbales, caracolas y trompetas, miles y miles, empezaron a sonar. El desconcierto se apoderó de los demonios. Sus poderes delusivos les abandonaron. Y la forma que asumió entonces el Rey de los Dioses, a punto de la victoria, sentado en su carro, entre las aclamaciones de los vates védicos, era tal que nadie podía mirarle sin sentir temor.

Pero primero volvamos al titán herido. Cuando se apoderó de él aquella fiebre abrasante, de su inmensa boca salió una bocanada de fuego. Perdió el color. Todo él temblaba, apenas podía respirar y todos los pelos se le pusieron de punta. Su mente salió por sus fauces en forma de un repugnante y maligno chacal y a ambos lados, izquierdo y derecho, estallaron meteoros flameantes.

El Rey de los Dioses, alabado y adorado por los dioses, sujetando su rayo, observó al monstruo, que, consumido por la fiebre, bostezó con un gran aullido, y mientras su gran boca estaba abierta, el dios arrojó a sus fauces su rayo cargado con toda la energía que el universo consume al final de un ciclo cósmico —que hizo reventar a Vritra prodigiosamente. Los dioses estaban extasiados. Y el Rey de los Dioses, tras recuperar su rayo, se alejó apresuradamente hacia el cielo en su carro.

Pero aquel crimen horrendo, un brahmanicidio terrible, ominoso, llenó de temor a todos los mundos, salió del cuerpo del titán muerto una figura furiosamente retorcida, leonada y negra, con dientes horriblemente salientes, el pelo desgredado, ojos temibles y una guirnalda de calaveras en el cuello, bañada en sangre, cubierta de andrajos y de corteza de árbol. Y fue tras el Dueño del Rayo, se adelantó a su carro, se apoderó de él y desde aquel momento no le abandonó. Aterrorizado, el Rey de los Dioses se escondió en un tallo de loto, donde permaneció durante años tratando de librarse de ella. Pero todos sus intentos fueron inútiles hasta que, al final, con esa enemiga asida a él, el desdichado Rey de los Dioses se aproximó humildemente a Brahma el Creador, que, conociendo el crimen, empezó a meditar la cuestión de cómo podría ser liberado el Rey de los Dioses^[44].

Evidentemente, en este episodio no hay nada védico más que los nombres —y sólo los nombres— de los dos contendientes. Sus caracteres están cambiados, así como sus poderes; incluso sus virtudes se han invertido. No podemos dejar de observar que el valor de este héroe de paja no procede del soma, sino del yoga, que, como hemos visto en los sellos del Indo, era un rasgo de esa civilización. Además, el mérito final de la victoria recae sobre Shiva, el señor del yoga, también prefigurado en esos sellos. Por tanto, no cabe duda de que en el curso de los siglos entre la llegada de los arios y la composición de este relato, el panteón védico fue adaptado a una teología derivada, en ciertos rasgos al menos, del antiguo sistema indio nativo en el

que el yoga desempeñaba un papel fundamental. De hecho, incluso el poder del adversario aquí se atribuye a la práctica del yoga durante sesenta mil años.

Observamos, además, el énfasis en el *dharmā*, que ha sido reinterpretado como virtud de acuerdo con la ley cósmica: *maat*, *me*, *ṛta* y *tao*. En otras palabras, el principio del orden de la Edad del Bronce ha vuelto al plano principal, oscureciendo el tema heroico védico de la hazaña individual y el énfasis ha pasado a un tema contrario, antiheroico, que se repite a lo largo del Mahabharata: el de la alternancia de poder entre un grupo de titanes y un grupo de dioses, que ilustra el principio del ciclo de oscuridad y luz. Así, como en ciertas concepciones modernas de la historia —por ejemplo, la de Tolstoi o la de Marx— es la corriente de la historia la que empuja a sus héroes aparentes (Napoleón, Bismarck, Indra, etc.) a la cresta de su irresistible ola; no el héroe el que hace la historia. No obstante, a diferencia del sistema de Marx, un tanto levantino, en esta mitología no hay una edad mesiánica en la que las leyes de la historia, como hoy las conocemos, dejen de actuar. Según esta concepción, la victoria de cada lado conlleva una limitación intrínseca. Se trata de una alternancia de esencia. Brahma, el creador del mundo ilusorio, da el poder del engaño al genio maligno de la historia. Shiva confiere a Indra su fuerza y energía para destruir al engaño. Pero cuando el dios héroe mata al dragón, descubre que se ha convertido —por así decirlo— en un criminal de guerra, aunque siga siendo el salvador del mundo.

Aquí hay un eco de Prometeo, también de Cristo crucificado, cargado con los pecados del mundo. Cristo en la cruz, Prometeo encadenado a la montaña del mundo. Indra en su tallo de loto. Hemos tocado de nuevo esa veta mitológica arcaica que apareció por primera vez en las figuras de Horus, Set y el Secreto de los Dos Compañeros^[*1], más allá del bien y del mal.

Por tanto, parece que el yoga y el principio del ciclo ya eran características del sistema anterior del Indo. Sin embargo, el motivo de los vates védicos cantando pertenece al lado védico del cuadro presentado en este mito y la noción de una trinidad de dioses, incluyendo a Brahmán, como creador del mundo ilusorio, Vishnú, su preservador, y Shiva, de tres ojos, el señor del yoga, como destructor del mundo ilusorio, es una concepción muy tardía, que no aparece en el arte y el mito de la India hasta el 400 d.C., aproximadamente.

En el capítulo 6 trataremos este período, pero ahora seguiré el proceso por el cual los jubilosos dioses védicos fueron integrados en el sistema no heroico del culto fálico que despreciaban y después, irónicamente, puestos al servicio de esa doctrina negadora del mundo, de lo que Nietzsche denominó la Virtud Empequeñecedora, que hace a los grandes pequeños, a los pequeños grandes, y los maestros de la resignación ganan la gloria para sí.

IV. Poder mítico

El instrumento del que la casta sagrada de la India se sirvió para dominar a los nobles —poco a poco, quizá, pero con seguridad— fue el temor que consiguieron inspirar con el poder aparente de sus encantamientos védicos. En el primer período se imploraba a los dioses. Pero cuando se razonó que si el hombre podía conjurar a los dioses a voluntad, el poder de los conjuros debía ser mayor que el de los dioses, ya no se imploró a las deidades, sino que se las obligó a conceder sus dones a los clanes guerreros, y la magia de los brahmanes, los conocedores de esos potentes hechizos, se convirtió en la más poderosa y peligrosa del mundo.

La palabra *veda*, «conocimiento», se deriva de la raíz *vid* (compárese con el latín *video*, «veo»), que significa «percibir, conocer, considerar, nombrar, descubrir, adquirir, conceder». Se suponía que los himnos védicos no habían sido compuestos de forma humana, sino «escuchados» (*śruti*), en una especie de revelación, por los grandes vates (*ṛṣis*) del pasado mítico. Eran un tesoro de verdad divina y, por tanto, de poder, que debía ser estudiado, analizado y contemplado. Las obras de teología dedicadas a su interpretación son las llamadas «Obras de los Brahmanes» (*Brāhmaṇas*), las primeras de las cuales pueden datarse hacia el 800 a.C. En estos textos, los himnos y ritos védicos no se consideran producto del pensamiento y la acción del hombre, sino factores fundamentales del universo. De hecho, se suponía que los Vedas antecedían al universo, pues contenían esas poderosas sílabas eternas, creativas, de las que procedían los dioses y el universo. Acerca de «OM», leemos:

Esta Sílabla inmortal lo es todo.

Es decir:

todo lo que es Pasado, Presente y Futuro es OM;

y lo que está más allá del triple Tiempo —eso también es OM^[45].

Con su conocimiento y control del poder de los himnos védicos, el sabio brahmán podía obtener beneficios para sus amigos o provocar el desastre de sus enemigos simplemente manipulando los versos convenientemente. Por ejemplo:

Si desea «privar de la expiración» a un hombre, debe recitar confusamente el terceto a Vayu (el dios-viento) saltándose un verso o línea; con ello se hace confuso: en verdad, así le priva de la expiración. Si desea «privar de la expiración y la inspiración» a un hombre, debe recitar confusamente el terceto a Indra y a Vayu saltándose un verso o línea, con ello se hace confuso: en verdad, así le priva de la inspiración y la expiración... Si desea «privar de la fuerza» a un hombre, debe recitar confusamente el terceto a Indra... Si desea «privar de los miembros» a un hombre, debe recitar confusamente el terceto a todos los dioses... Pero si desea que un hombre, «con todos sus miembros, con todo el ser, prospere», debe recitar para él de la manera y en el orden correctos; en verdad, así le hace prosperar con todos sus miembros, con todo su ser. Con todos sus miembros, con todo su ser, prospera quien sabe esto^[46].

La fuerza de los dioses procedía del sacrificio. «El sacrificio —se decía— es el carro de los dioses»^[47]. Por tanto, los brahmanes no sólo eran los señores de los hombres, sino también de los dioses. «En verdad, hay dos tipos de dios —leemos—. Es decir, los dioses son dioses, y los sabios e instruidos brahmanes son dioses

humanos. Entre ellos se reparte la ofrenda: los sacrificios son para los dioses y los emolumentos son para los dioses humanos, los sabios e instruidos brahmanes. La persona que ofrece el sacrificio complace a los dioses con el sacrificio y a los dioses humanos, los sabios e instruidos brahmanes, con los emolumentos. Cuando todos están satisfechos, estas dos clases de dios le trasladan a la beatitud el cielo»^[48].

No obstante, si surge la cuestión de cuál de las dos clases de dios es la más grande, la respuesta está clara. «El brahmán descendiente de un gran santo es él mismo todos los dioses»^[49]; y en otro lugar: «El brahmán es el dios superior»^[50].

De todas las ceremonias con que los brahmanes engrandecían a sus patronos, la más impresionante era el espectacular Sacrificio del Caballo (*aśva-medha*), dedicado y reservado a los reyes, y para el que se requería un gran número de brahmanes. Estos eran de cuatro clases:

1. El Hotri o «Invocador», que en la época precedente (c. 1000 a.C.) pudo haber sido cantor y sacrificador, pero en el período de florecimiento de los Brahmanes (c. 800-600 a.C.) tenía la tarea concreta de invocar a los dioses, convocándolos desde sus distintas moradas para participar en la fiesta y recibir los bocados del fuego.

2. El Adhvaryu o «Sacrificador», cuya tarea era supervisar las ofrendas. Mientras que al Hotri se le alaba por su «lengua maravillosa», el adhvaryu tiene «manos maravillosas»; el manual del Hotri era el Rig Veda, el del Adhvaryu el Yajur Veda; en todos los grandes ritos ellos eran los más importantes y ambos tenían cierto número de ayudantes, según la magnitud de la celebración.

3. El Udgatri o «Cantor», que entonaba himnos de otra colección, el Sama Veda, cuyos cánticos (muchos de los cuales también se incluyen en el Rig) están acentuados para su uso; y, por último,

4. El brahmán Supervisor, que con frecuencia, aunque no necesariamente, era el sacerdote supremo de la casa del rey.

El simbolismo del Sacrificio del Caballo era en muchos lugares groseramente sexual, pues procedía de los antiguos rituales del toro de la Edad del Bronce, relacionados principalmente con los cultos de la fertilidad vegetal. No obstante, incluso en los aspectos más marcadamente fálicos se suponía que no sólo producía la fertilidad, sino, sobre todo, que confería la autoridad real suprema sobre —en el mejor de los casos— el mundo entero. El rito comenzaba en la primavera o el verano, y el animal debía ser un semental de pura sangre, al que se distinguía por unas marcas especiales. Al elegido se le apartaba ceremonialmente y se le ataba al poste del sacrificio.

«El poste del sacrificio —leemos— es aquel sol, el altar es la tierra; la hierba sagrada esparcida, las plantas; la leña menuda, los árboles; el agua desparramada son las aguas; las estacas del cerco, los cuatro puntos cardinales»^[51].

Cada aspecto del sacrificio tenía su equivalente en la estructura del universo, cada acto tenía una referencia cósmica, y el poder del rito para provocar los efectos deseados sobre el mundo dependía de la precisión de esas analogías. De hecho, el poder de la casta brahmán se apoyaba en su conocimiento de tales correspondencias. El principio del ritual era básicamente lo que Frazer ha denominado «magia imitativa»^[52]. No obstante, mientras que en el nivel primitivo las analogías de la magia suelen ser evidentes, las de los brahmanes eran extremadamente recónditas y con frecuencia intensamente poéticas.

Tras ser atado al poste, el caballo era conducido con un palo al agua para bañarlo, mientras que el hijo de una prostituta mataba a garrotazos a un perro «de cuatro ojos» (es decir, un perro con una mancha oscura sobre cada ojo, que se asemejaba a los perros guardianes de la tierra de los muertos), que a continuación era arrojado al agua por debajo del vientre del caballo en dirección sur, hacia la tierra de los muertos.

«Que Varuna avance contra el que se atreva a atacar a este semental —grita el joven que ha matado al perro—. ¡Aléjese el hombre! ¡Aléjese el perro!»^[53].

El perro muerto en este curioso rito simboliza la desgracia ahuyentada mágicamente por un ser que no sólo representa, sino que es realmente una consecuencia del poder del mero sexo: el hijo de una prostituta. El poder del sexo, por tanto, debe desempeñar su parte en este rito, no menos que los poderes de los ejércitos y el conocimiento de la sabiduría brahmánica.

Al caballo se le suelta y se le deja que corra libremente durante un año en compañía de cien jacos, pero ninguna yegua, seguido de una caballería de cien príncipes, otros cien hijos de altos funcionarios y cien jóvenes de baja procedencia; de forma que si alguien deseaba robar al bello ejemplar o prohibir su entrada en su reino, ese rey tendría que luchar. Por otra parte, si algún rey permitía el paso del caballo, quedaba sometido al gran monarca que le había soltado, y que ahora estaba muy ocupado en su reino con una ceremonia de considerable magnitud e importancia mágica.

Diariamente se le presentaban ofrendas al dios Savitri en forma de sacrificios. Diariamente, también, en una fiesta celebrada en presencia del rey y su corte, el sacerdote Hotri ponía en escena representaciones dramáticas, cantos, música, danzas y recitación de leyendas épicas, junto con los versos improvisados en honor al rey por un bardo noble. La audiencia era escogida de acuerdo con el tema del día: viejos o jóvenes, encantadores de serpientes, pescadores y cazadores de pájaros, ladrones y usureros, o sabios^[54]. Además, igual que durante ese año el caballo no disfrutaba del sexo, tampoco debía hacerlo el rey, para quien la castidad era doblemente difícil al tener que dormir cada noche entre las piernas de su reina favorita. Y cada dos semanas aproximadamente, treinta y seis sacerdotes Adhvaryu se sentaban cada uno en un banco del bosque ashvatta (el nombre hace referencia a la palabra *asva*, «caballo») y pasaban la noche echando a un fuego productos lácteos y agrícolas: mantequilla, cebada, leche y arroz^[55].

El año acababa con una fiesta de tres días cuando el caballo regresaba con los demás, entraba galopando en el recinto y cantaba el Sama Veda. El milagro de la voz animal se producía cuando el sacerdote Udgatri interrumpía su propio canto, una yegua entraba en el recinto y el perfecto semental relinchaba. Eso era el Udgitha del semental. La yegua perfecta relinchaba. Y eso era el Udgitha de la yegua^[56].

En los primeros tiempos védicos parece que el único animal sacrificado en este rito aparte del caballo era un carnero, que representaba al dios Pushan, mensajero del sol. No obstante, en el Mahābhārata se describe el siguiente espectáculo:

Los sacerdotes, doctos en los Vedas, ejecutaban con precisión todos los ritos, moviéndose debidamente en todas direcciones, perfectamente adiestrados y todos perfectamente sabios. No se infringía el ritual en ningún caso: no se hacía nada impropio. Entre la multitud no había nadie sin alegría, nadie pobre, nadie hambriento, nadie afligido y nadie ordinario: había comida para todos los que quisieran comer.

Cada día, los sacerdotes, versados en la sabiduría de cada clase de sacrificio, siguiendo con exactitud los mandatos de las escrituras, ejecutaban los actos necesarios para la consumación de un poderoso rito y ninguno había que no fuera un maestro de sabiduría védica o que incumpliera sus juramentos. Cuando había llegado el momento de colocar las estacas, seis eran de madera de vilva, seis de khadira, seis de sarvavarina, dos de devadaru y una de schleshmataka [veintiuna en total]. Además, sólo en aras de la belleza, se erigían otras de oro. Y esas estacas, adornadas con gallardetes donados por el rey, brillaban como Indra rodeado por las deidades de su corte, junto con siete vates celestiales a su alrededor. También se construía una torre con ladrillos de oro, tan bella como las construidas en el cielo, de dieciocho codos y cuatro pisos, sobre cuyo pináculo se colocaba un gran pájaro triangular de oro con la forma de Garuda, el pájaro-sol.

Entonces, los sacerdotes, siguiendo a la perfección los mandatos de las escrituras, ataban animales y pájaros a esas estacas de acuerdo con la deidad de cada uno. Toros con la marca adecuada, como se indica en las escrituras, asimismo animales acuáticos, eran debidamente atados a las estacas después de encender el fuego del sacrificio. En la preparación de ese sacrificio, trescientos animales eran atados a esas estacas — incluyendo al primero de todos los sementales perfectos.

Así, todo el campo del sacrificio estaba magníficamente engalanado como un lugar lleno de vates celestiales, junto con multitudes de músicos celestiales y sus damas, doncellas danzando...^[57].

Las tres (o cuatro) esposas del rey, una de las cuales podía ser de la casta sudra^[*], se aproximan al caballo y, después de dar una vuelta en torno suyo, lo preparan para la inmólación ungiéndolo, cepillándolo y colgándole guirnalda en el cuello, mientras el sacerdote Hotri y el brahmán supervisor representan una enigmática comedia simbólica. Entonces, el caballo es conducido de nuevo a su poste, cubierto con un paño y asfixiado, tras lo cual se aproxima la primera esposa y comienza el casi increíble rito arcaico de la boda de una reina con un animal muerto, símbolo del eterno Varuna, señor del orden del mundo.

La reina se tumba al lado del caballo muerto y el sacerdote Adhvaryu los cubre con un paño y ora: «En el cielo estéis cubiertos, ambos. Que el semental de potente virilidad, que deposita la semilla, la deposite dentro». La reina debe agarrar el órgano sexual del semental y atraerlo hacia sí, presionándolo contra el suyo.

«¡Oh, Madre, Madre, Madre! —grita—. Nadie me toma. ¡El pobre jaco duerme! A mí, esta pequeña criatura ataviada con hojas de corteza del árbol kampila.»

El sacerdote: «Incitaré al procreador. Incita tú también al procreador».

Entonces la reina dice al semental: «¡Anda! ¡Extendamos nuestros miembros!»

El sacerdote ora para incitar al dios: «¡Anda! Deposita bien tu semilla en el canal de la que ha abierto los muslos para ti. Tú, de potente virilidad, pon en movimiento el órgano que nutre la vida de las mujeres. Se precipita en la vaina, su amante oculto, embistiendo ciegamente hacia adelante y hacia atrás».

La reina: «¡Oh, Madre, Madre, Madre! ¡Nadie me toma!»

El rey pronuncia una enigmática metáfora: «Levántalo alto, como quien apoya una carga de juncos contra una colina. Entonces se sentirá a gusto allí en medio, como quien aventa al viento fresco».

A continuación, el sacerdote se vuelve a una de las princesas asistentes, señalando su sexo: «La pobre gallinita está chapoteando, agitada. La verga se adentra en la hendidura; la vaina traga ansiosamente».

Y la princesa, señalando el sexo del sacerdote, le dice: «El pobre gallito está chapoteando, agitado, igual que tu gran boca locuaz. Sacerdote, contén la lengua».

Y la reina repite una vez más: «¡Oh, Madre, Madre, Madre! ¡Nadie me toma!»

El brahmán supervisor se dirige hacia ella: «Tu padre y tu madre subieron una vez hasta lo alto del árbol. Tu padre dijo: “Ahora voy a cruzar” y movió la verga en la profunda hendidura, yendo hacia atrás y hacia adelante».

Volviéndose a una de las otras reinas, el sacerdote Hotri dice: «Cuando esa gran cosa en la estrecha hendidura choca contra la pequeña cosa, los dos grandes labios se agitan como dos pececitos en una charca en un camino de vacas».

La reina aludida se vuelve al sacerdote Adhvaryu: «Si los dioses conceden satisfacción a ese toro moteado que gotea, las rodillas levantadas de la mujer lo mostrarán tan claramente como un verdad ante tus ojos».

Y la reina repite: «¡Oh, Madre, Madre, Madre! ¡Nadie me toma!».

Entonces, el supervisor dice a la cuarta esposa, la sudra: «Cuando el noble antílope come la cebada, nadie piensa en la vaca de la aldea que ha comido allí antes. Cuando el amante de la sudra es un ario, ella olvida su precio de prostituta»^[58].

Por difícil que sea asociar estas obscenidades ritualizadas con los nobles títulos de quienes las pronuncian, son totalmente congruentes con la magia de la religión arcaica de las edades del Bronce y del Hierro. Como escribe el profesor J. J. Meyer en su voluminoso estudio de los cultos de la vegetación de la India: «Gracias al principio de la analogía, la magia de tal coito verbal actúa no menos saludablemente que un coito ritual verdadero e incluso que cualquier tipo de contacto sexual»^[59]. El acto simbólico del caballo sacrificado equivale al de Osiris muerto engendrando a Horus, el joven toro Apis^[*]. Y el rito de una reina unida a un animal es comparable, como observa Meyer, «al *hieros gamos* de la reina de Atenas con el dios de la fertilidad Dioniso, celebrado en el “establo del ganado”, donde el dios debió aparecerse en forma de toro igual que aquí Varuna se presenta a la Gran Reina (*Mahiṣī*) en forma de semental»^[60].

Todas las reinas, incluyendo la que ha yacido con el caballo sacrificado, se levantan y recitan juntas un poema del Rig Veda dirigido a un semental divino

volador llamado Dadhikravan («El que derrama leche cuajada»):

De Dadhikravan cantaré las alabanzas:
el corcel poderoso, veloz, de incontables victorias:
¡Que preste fragancia a nuestras bocas!
¡Que dé largos días a nuestra vida!^[61].

Se lavan ritualmente, dirigiendo las siguientes palabras, también del Veda, a las aguas, que, como todas las aguas del mundo, fluyen hacia Varuna:

¡Oh, Agua!, vivifícanos
y tráenos nueva fuerza
para que conozcamos un gran gozo.

¡Qué fluida bendición es la tuya!
Participemos de ella aquí,
como las amables, divinas diosas-madres.

A ti nos acercamos en el nombre de aquel
a cuya morada tú te apresuras.
¡Confiérenos, Agua, tu fuerza!^[62].

«Después de descuartizar el caballo —leemos a continuación en el Mahabharata — la reina, de gran inteligencia —que estaba dotada de conocimientos sagrados, decoro y devoción: las principales cualidades de una reina—, se sentó al lado del animal despedazado mientras que los brahmanes, con la mente fría y serena, tomaron el tuétano y lo cocieron debidamente. A continuación, el rey, también siguiendo la escritura, inhaló el vapor del tuétano cocido, cuyas propiedades pueden purgar el pecado. Lo que quedaba del animal fue arrojado al fuego por dieciséis sabios sacerdotes y con ello se consumó el Sacrificio del Caballo de ese Monarca Universal»^[63].

La leyenda homérica del Caballo de Troya, gracias a cuyo renacimiento los héroes griegos conquistaron Troya, debió ser reflejo de algún potente rito como éste. Un Sacrificio del Caballo muy simplificado, que también incluía la muerte de un carnero blanco que debía servir de «mensajero» del dios, pero que no contenía los motivos sexuales e imperiales, fue observado en una fecha tan reciente como 1913 entre los cheremises fino-ugrios de la región del Volga^[64]. El rito es una herencia de los pueblos septentrionales de la estepa, que domaron el caballo y de los que procedían los arios védicos. Y en el contexto de la tradición india posterior, es un rasgo fundamental del linaje ario, como los sacrificios humanos lo son del orden mítico más antiguo, no védico, de la Diosa y su esposo.

V. La filosofía del bosque

Brahmavarta, la Tierra Santa clásica de los Vedas, estaba en la región nororiental de la llanura entre los ríos Jumna y Sutlej, aproximadamente entre Delhi y Lahore; mientras que Brahmarshidesha, «El País de los Vates Sagrados», donde se recopilaron y ordenaron los himnos, se encontraba al sureste de esta zona, en la parte superior del Doab (entre el Jumna y el Ganges) y en las regiones en torno a Mathura^[65]. En el Rig Veda no se menciona al tigre de Bengala, como tampoco al arroz, que es un producto del sur. El lugar de honor lo ocupa el león, que en aquella época habitaba en los vastos desiertos al este del Sutlej, y parece que el cereal de aquellos ganaderos era el trigo^[66].

Por otra parte, el país clásico de los budistas está situado mucho más al este que aquellos primeros centros arios, en la cuenca inferior del Ganges, al sur de Benarés, en las proximidades de Oudh y Bihar, y se extiende por el norte hasta Nepal y por el sur hasta la peligrosa jungla de Chota Nagpur: la tierra del tigre de Bengala y del arroz.

Podemos considerar estos dos mundos como polos simbólicos de la interacción de las mitologías opuestas de los recién llegados y de los antiguos habitantes del país. No sólo los budistas y los jainistas, sino también una constelación de filósofos del bosque independientes, negadores del mundo, tienen su Tierra Santa clásica en esta parte de la India. Benarés era la ciudad del dios Shiva, «El Señor del Yoga», y, en efecto, existe la posibilidad —anotada anteriormente^[*]— de que las posturas de yoga representadas en los sellos del valle del Indo procedieran de allí. Como hipótesis, podemos considerarla una zona mitogenética cuyo pasado desconocemos.

Ya sabemos que los brahmanes eran los más grandes de los dioses. No obstante, había una brecha en la fortaleza mágica de su Olimpo, y esa brecha no se les reveló mientras el predominio ario de la llanura del Ganges no hubo llegado a las proximidades de Benarés, hacia el 700-600 a.C. En el más antiguo de los Upanishads leemos:

Había un brahmán orgulloso e ilustrado de la familia Gargya, de nombre Balaki, que fue ante el rey Ajatashatru de Benarés. «Te hablaré del brahmán», le dijo. El rey respondió: «Por tal instrucción te daré mil vacas.» Y el brahmán Gargya dijo: «A la persona que está en el sol, la venero como brahmán.» Pero Ajatashatru replicó: «No me hables de él; yo ya le reverencio como el jefe supremo y rey de todos los seres. El que así le reverencia se convierte en el jefe supremo y rey de todos los seres.» Gargya dijo: «A la persona que está en la luna, la venero como brahmán.» Pero Ajatashatru replicó: «No me hables de él; yo ya le reverencio como el gran rey Soma de túnica blanca. El que así le reverencia recibe abundante soma exprimido cada día: su alimento nunca falta.»

De la misma forma, el brahmán intentó hablar del relámpago, del espacio, del viento, del fuego y del agua, del ser observado en un espejo, del ruido que hace un hombre al andar, de los cuatro puntos cardinales, de la sombra y del cuerpo; a cada una de sus propuestas recibía la misma réplica; entonces enmudeció súbitamente.

El rey le preguntó: «¿Eso es todo?»

Gargya dijo: «Eso es todo.»

El rey dijo: «Pero eso no basta para el conocimiento del brahmán.»

El brahmán dijo: «Me considero tu pupilo.»

El rey respondió: «Pero es extraordinario que un brahmín venga a un chatria pensando “me hablará del brahmán”. No obstante, te instruiré.» Y el rey se levantó, tomó a Gargya de la mano y caminó con él hasta donde se hallaba un hombre dormido. Ajatashatru dijo al hombre dormido: «¡Oh, gran Rey Soma de túnica blanca!» El hombre no se levantó. El rey le zarandeó hasta que despertó. Y Ajatashatru dijo: «Cuando este hombre dormía, ¿dónde estaba la persona que se constituye de entendimiento?, ¿de dónde vino cuando despertó?»

Gargya no pudo responder.

Ajatashatru dijo: «Cuando un hombre duerme, la persona que se constituye de entendimiento reposa dentro del corazón, habiéndose adueñado, mediante su entendimiento, del entendimiento de los sentidos. Y cuando esa persona ha absorbido los sentidos de esa forma, se dice que está dormido. La respiración se vuelve hacia el interior, lo mismo que la voz y las facultades de la vista, el oído y el intelecto. Cuando un hombre duerme, todo el mundo es suyo. Se convierte en un marajá, por así decirlo. Entra en lo superior y en lo inferior. Porque, igual que un marajá, llevando consigo su séquito, viaja por su país a voluntad, la persona dormida, llevando consigo sus sentidos, viaja por su cuerpo [en el sueño] a voluntad.

Pero cuando va más allá y cae profundamente dormido, sin darse cuenta de nada, reposa en todo su cuerpo, habiéndose deslizado fuera de su corazón por 72.000 venas, que se extienden por el cuerpo desde el corazón. Y entonces, igual que un marajá podría descansar, un gran brahmín o un niño, cuando ha alcanzado la cumbre de la felicidad, así descansa esa persona.

Como una araña emerge de su tela o las chispas saltan del fuego, todos los sentidos, los mundos, los dioses y todos los seres surgen de este Yo (*ātman*). Y el nombre secreto (*upaniṣad*) de esto es la realidad de la realidad (*satyasya satya*: el ser del ser, la verdad de la verdad). El mundo de los sentidos es una realidad, en efecto. Y su realidad es ésta...»^[67].

Un rasgo notable de esta enseñanza es que los nervios o venas salen del corazón, junto a la asociación mítica de esta anatomía interior con los estados de reposo con sueño y sin sueño. La doctrina del Ser de los seres pertenece indudablemente a una teoría psicosomática del yoga, ya bien desarrollada aquí, en torno al 700-600 a.C., aunque en los Vedas no hemos escuchado nada semejante. En este texto, la doctrina del *ātman*, el «yo» espiritual, también está plenamente formulada y asociada no con la sabiduría brahmánica del sacrificio, sino con una doctrina de estados de reposo con sueño y sin sueño.

Fijémonos más atentamente en el número 72.000. El año mesopotámico, como hemos visto, estaba compuesto de setenta y dos semanas y cinco días. Asimismo, según el relato de Plutarco de la muerte de Osiris, el dios muerto y resucitado que es idéntico al Yo^[*] fue colocado en su ataúd (es decir, enviado al estado de reposo profundo por setenta y dos compañeros de su hermano Set^[68]). La cifra pertenece al contexto mesopotámico, donde asume equivalencias macro y microcósmicas. Es una magnitud mítica, relacionada con una ciencia de orden más simbólico que estrictamente objetivo.

Así, pues, las ideas de (1) *atam*, (2) reposo profundo, sueño y estado de vigilia, (3) yoga y (4) un sistema psicosomático relacionado simbólicamente con (6) un sistema cósmico derivado, al parecer, del sistema mesopotámico de la Edad del Bronce, se nos presentan repentinamente en el primer Upanishad y seguirán siendo pensamientos básicos de la filosofía y la religión orientales posteriores. Es digno de atención el hecho de que no sea un brahmán o un monje quien las introduce en la historia del pensamiento, sino un rey —posiblemente no ario— ante quien el orgulloso Gargya se había presentado como misionero, y que, como muchos de los

mejores misioneros, aprendió lo que debía haber enseñado, es decir, que no dominaba todo el campo de la verdad.

Otro brahmán, éste un personaje encantador, favorito de todos los maestros de sabiduría oriental, recibió una sorpresa semejante cuando envió a su hijo a cierta casa real para asistir a una asamblea de sabios. Cuando el instruido joven Shvetaketu llegó, el rey Pravahana Jaibali le preguntó:

«Joven, ¿te ha instruido tu padre?»

«Sí, señor; me ha instruido.»

«¿Sabes adonde van las criaturas cuando mueren?»

«No, señor.»

«¿Sabes cómo regresan?»

«No, señor.»

«¿Sabes dónde se separan los dos caminos: el que va a los dioses y el que va a los padres?»

«No, señor; no lo sé.»

«¿Sabes por qué en la quinta libación el agua es llamada Hombre?»

«No, señor; tampoco.»

«Entonces, ¿por qué me dijiste que eras instruido? ¿Cómo puede llamarse instruido un ignorante en tales materias?»

Angustiado, el joven volvió a su padre.

«Venerable señor, me hizo creer que me había instruido y no es así. Ese miembro de la clase real me hizo cinco preguntas, de las cuales no pude responder a ninguna.»

El padre, después de conocer las preguntas, le dijo: «Pero yo tampoco conozco la respuesta. Si la hubiera sabido, te la habría enseñado.»

Así pues, fue al palacio del rey.

El rey dijo a su invitado: «Venerable Gautama, puede escoger la dádiva de riqueza humana que desee.»

Pero él respondió: «Quédate con la riqueza humana, ¡oh, Rey! He venido por las preguntas que hiciste a mi hijo.»

El rey se inquietó entonces.

«Aguarda», dijo. «A un brahmán nunca se le ha dado este conocimiento. Por esta razón, la soberanía ha pertenecido hasta ahora a la casta chatria en todo el mundo.»

No obstante, el rey Jaibali le instruyó, y su doctrina está entre las más básicas del pensamiento mítico oriental. La he denominado la doctrina de la llama y el humo, o de la separación de las dos vías espirituales: de una parte, la vía de la llama, que conduce al sol y a los dioses que allí habitan; de la otra, la vía del humo, que conduce a la luna, a los padres y a la reencarnación.

Los que conocen esta doctrina —dijo el rey— y los que, habitando en el bosque, meditan con fe y austeridad entran en la llama del fuego de la cremación y, desde la llama, en el día; desde el día, en la quincena de la luna creciente; desde ésta, en los seis meses del sol rumbo al norte; desde allí, en el año y, desde el año, en el sol; desde el sol, en la luna y, desde la luna, en el relámpago donde hay una Persona (*puruṣa*) no humana (*a-manāva*) que les conduce más allá, a Brahma. Esta es la vía de los dioses.

Pero los que en la aldea respetan el sacrificio, las buenas acciones y las limosnas entran en el humo del fuego del sacrificio y, desde allí, en el humo de la noche; desde la noche, en la segunda quincena del mes; desde ésta, en los seis meses del sol rumbo al sur —que no culminan el año—; desde esos meses, en el mundo de los padres; desde el mundo de los padres, en el espacio; desde el espacio, en la luna. Ese es el Rey Soma. Ese es el alimento de los dioses. Eso es lo que comen los dioses.

Cuando han permanecido en ese lugar durante tanto tiempo como dura el mérito de sus buenas obras, vuelven por el camino que llegaron. Entran en el espacio y, desde el espacio, en el viento. Tras ser viento, se convierten en humo y, después de ser humo, caen como lluvia y nacen como arroz o cebada, hierba, árboles, sésamo o judías, de cuya condición es difícil salir. El que está así atrapado sólo puede seguir desarrollándose si alguien lo come y después lo emite como semen. Los que han tenido una conducta grata aquí sobre la tierra

pueden aspirar a entrar en el vientre grato de un brahmán, chatria o vaisia. Pero los que tienen una conducta repugnante aquí, entrarán en el vientre repugnante de un perro, un cerdo o un paria.

Finalmente, por ninguna de estas dos vías van esas criaturas pequeñas, que retornan sin cesar, de las que se dice: «nace y muere». El suyo es un tercer estado. Y ésa es la razón por la que el mundo del más allá nunca se llena. Esa es la razón por la que siempre se debe estar en guardia...

El que conoce esto nunca se mancha con el mal... Se hace puro, limpio, posee un mundo puro el que conoce esto —¡sí, el que conoce esto!^[69].

Aquí tenemos todos los elementos: la casta, el karma, la rueda de la reencarnación y la forma de salir de ella; la conexión de la luna con el ciclo de muerte y nacimiento, y del sol con la liberación; disciplinas seculares (sacrificios, limosnas, etc.), como medios para obtener un nacimiento favorable, además de una morada celestial junto a los padres, y, por otra parte, disciplinas de austeridad practicadas en el bosque como medios de liberación. Si añadimos a esto la enseñanza del yoga, el atman, el reposo profundo, el sueño y la vigilia expuestos por el otro rey, apenas falta nada básico del hinduismo^[70].

Como observó el profesor Paul Dausen en su obra clásica: «Cuando se piensa que en estos pasajes sobre el conocimiento del brahmán como *ātman*, del *ātman* como del principio que confiere el alma a todo y del destino del alma más allá de la muerte, se han anunciado los puntos más importantes de la doctrina de los Upanishads, y que no sólo aparecen los reyes como sabios, sino que los ignorantes y los errados son precisamente los brahmanes (además, los textos eran comunicados por sabios védicos que eran brahmanes), sólo se puede extraer la conclusión —que si bien no es totalmente segura, es bastante probable— de que la doctrina del *ātman*, opuesta a todo el espíritu de la cultura ritual védica, aunque pudiera haber sido de origen brahmánico, no fue adoptada y cultivada en los círculos de los brahmanes, sino de los chatrias, y sólo posteriormente fue adaptada por los brahmanes»^[71].

Deussen escribió a finales del siglo XIX, cuando aún no se tenía noticia de la civilización del Indo; sin embargo, ya reconoció —como parece que siempre han percibido los no indios— que entre la concepción védica y la upanishádica la diferencia es tan grande que la última no pudo derivarse de la primera. Una era litúrgica y dirigida al exterior; la otra, psicológica y dirigida al interior. Una era aria, la otra no.

En efecto, como mostrará el texto siguiente, toda la sabiduría de los dioses patriarcales arios quedaba reducida a la nada, incluso en comparación con una diosa: la antigua Diosa neolítica de la Edad del Bronce. El primer documento indo-ario en que aparece es el siguiente Upanishad de hacia el año 600 a.C.

LA LEYENDA DE LA DIOSA Y LOS DIOSES ARIOS VEDICOS

El brahmán había ganado una victoria para los dioses. Brahmán, el poder sagrado. No obstante, ellos, exultantes en la victoria del brahmán, imaginaban que había sido su propia obra y pensaban: «Nuestra es, en verdad, esta victoria. Nuestra es la gloria.» El brahmán comprendió su orgullo y apareció ante ellos, pero ellos no sabían lo que era el brahmán. «¿Qué clase de espectro (*yakṣa*) puede ser esto?», preguntaron. Y dijeron a Agni: «¡Tú, que eres el Casi Omnisciente! Averigua qué es esto.» «Sí», dijo él y allá fue. El brahmán preguntó: «¿Quién eres?» Y Agni respondió: «Soy el famoso Agni, el Casi Omnisciente.» El

brahmán preguntó: «¿Qué poder hay en ti que justifique esa fama?» Y el dios respondió: «Puedo quemar las cosas, todo lo que hay sobre la tierra». El brahmán puso una brizna de paja delante de él. «¡Quema eso!» Agni lo intentó con toda su fuerza. No pudo quemarla. Volvió a los dioses. «No he podido saber qué es ese espectro», les dijo.

Entonces los dioses dijeron a Vayu: «¡Tú, que eres el Viento! Averigua qué es ese espectro.» «Sí», dijo él y allá fue. El brahmán preguntó: «¿Quién eres?» «Soy el famoso Vayu, El Que Se Mueve Por el Cielo», dijo. El brahmán preguntó: «¿Qué poder hay en ti que justifique esa fama?», y el dios respondió: «Puedo arrastrar las cosas, todo lo que hay en la tierra». El brahmán puso una brizna de paja delante de él. «¡Arrastra esto!» Varu lo intentó. Con toda su fuerza no pudo arrastrarla. Volvió a los dioses. «No he podido saber qué es ese espectro», les dijo.

Entonces los dioses dijeron a Indra: «¡Tú, que eres El Venerable! Averigua qué es ese espectro.» «Sí», respondió y allá fue, pero había desaparecido delante de él. En ese mismo lugar descubrió a una mujer de gran belleza, Urna Haimavati, la Diosa de la Montaña Nevada. Le preguntó: «¿Qué es ese espectro?» Ella respondió: «El brahmán. Gracias a la victoria de ese brahmán vosotros conseguisteis la gloria de la que tanto os enorgullecéis.» Así fue como Indra conoció al brahmán^[72].

«La Diosa no estaba iniciada en la sabiduría védica», escribió Heinrich Zimmer en su comentario de esta leyenda alegórica,

sin embargo, ella —y no los dioses védicos— conocía al brahmán. Y les enseñó a conocer esa esencia divina, de forma que se convirtieron en los tres dioses más grandes, «porque fueron los que primero conocieron al brahmán»^[73]. En este texto vemos que ya en un período relativamente temprano (c. siglo VII a.C.) era la Diosa, y no las divinidades masculinas aparentemente dominantes del panteón védico, el verdadero conocedor de ese poder sagrado oculto, con el cual se ganan todas las victorias en el drama interminable del movimiento universal, pues ella era ese mismo poder. Ella es el brahmán, la fuerza-vida del universo que habita secretamente en todas las cosas.

En este episodio del Kena Upanishad, donde la diosa madre aparece por primera vez en la tradición religiosa y filosófica ortodoxa de la India, ella —la feminidad encarnada— se convierte en el guru de los dioses masculinos. Está representada como su mistagogo, su iniciador en el secreto más profundo y elemental del universo, que en realidad es su propia esencia^[74].

Cuando el término *brahman*, «poder sagrado», de la raíz *br̥h*, «crecer, aumentar, bramar»^[75], aparece en los himnos védicos, sólo es con referencia al poder inherente a las palabras y al metro de la plegaria; su significado es «esta estrofa o este verso», como en «Por esta estrofa (*anena brahmaṇā*) te libraré de la enfermedad»^[76]. Así, pues, el dios Brihapati, sacerdote de los dioses, es: «el señor (*pati*) del poder bramante (*br̥h*)», el poder de las estrofas mágicas; y los brahmanes son su equivalente humano: grandes dioses porque poseen el conocimiento y el control de ese poder. Sin embargo, no encontramos el empleo del término *brahman* con referencia a un fundamento del ser concebido metafísicamente, antecedente e independiente del empleo de ese poder por los brahmanes hasta el período de los Brahmanas, e incluso entonces rara vez, y en los posteriores «Libros del Bosque».

No cabe duda, una constelación extraña está en proceso de asimilación. Tampoco cabe duda de que el origen de esta influencia está en las ciudades del valle del Indo. En contraste con la magia imitativa, dirigida al exterior y litúrgica de los brahmanes, que primero imploran y después conjuran a los poderes del cielo, la tierra y el aire desde ese foco de dominio del mundo que es su altar de fuego, este otro era un sistema dirigido al interior, esencialmente psicológico, de pensamiento, magia y

experiencia en el que se anticipa e incluso, en ciertos aspectos, sobrepasa gran parte de lo que hoy conocemos sobre el inconsciente.

VI. La divinidad trascendente e inmanente

Ya hemos comparado dos elementos del complejo mítico indio: el del valle del Indo, en el que el toro era el principal animal simbólico y se anticipan las figuras de Shiva y de la Gran Diosa, y el sistema de los Vedas, donde el lugar central lo ocupa el león, que devora al toro, como el guerrero bebe soma y el sol consume la luz de la luna. Veamos ahora un tercer componente: el yoga, que, en los términos de nuestro estudio, se puede definir como una técnica para inducir la identificación mítica.

La aparición de figuras en una postura clásica de yoga en los sellos del valle del Indo sugiere una relación del sistema con la mitología del regicidio ritual de la Edad del Bronce, en la que el rey se identificaba con la luna que moría y resucitaba. La asociación del yoga en siglos posteriores con la idea del ciclo del eterno retorno, así como con Shiva y la Diosa, tiende a reforzar esta analogía. En efecto, numerosos indicios sugieren una conexión particularmente estrecha con la forma de sentir el mundo y el sistema simbólico del orden sagrado del gran Ptah egipcio, por lo que podríamos decir que el desarrollo indio del yoga fue un producto colonial de Menfis. No obstante, a la vista de que cada línea de la literatura yogui delata una profundidad psicológica superior a la que se evidencia en Egipto y de que al oeste del Indo no hay restos que muestren una postura de yoga semejante a la de las figuras de esos sellos, parece más razonable suponer —como hipótesis al menos— que el yoga surgió en la India y, por tanto, tratarlo como una tercera fuerza independiente.

El yoga pudo haberse desarrollado a partir de técnicas chamánicas locales para inducir el trance y la posesión. Como ha demostrado el profesor Mircea Eliade, la producción de «calor interior» (*tapas*) conteniendo la respiración es una técnica conocida entre muchos pueblos primitivos, asociada normalmente con el dominio del fuego, «una proeza de los faquires —afirma— que debe ser considerada como el elemento más arcaico y más diseminado de la tradición mágica...». La India aborigen, concluye, «debió haber conocido una serie de tradiciones inmemoriales relacionadas con los medios para provocar el calor mágico, el éxtasis o la posesión divina»^[77].

En este caso, los sellos del valle del Indo marcarían la asimilación de la tradición yogui en el orden mítico de la temprana Edad del Bronce, que llegó al valle del Indo hacia el 2500 a.C. Los pasajes citados de los Upanishads señalarían una integración similar de su técnica en la iconografía de los arios védicos. En relación con el sistema del Indo, el término último de la identificación habría sido el dios luna que muere eternamente, el *objeto* del destino, el sacrificio (el Rey Soma sacrificado), mientras que en el sistema ario, por el contrario, el término último de la identificación era el *sujeto* del destino, el poder violento en virtud del cual se consuma el sacrificio. Identificado con el primero, el yogui o devoto muere y retorna por la «vía del humo», permaneciendo en el ciclo; mientras que el que se identifica con el segundo pasa a la eternidad por la vía de una identificación mítica con el consuntivo dios-sol, dios-

relámpago o dios-fuego, o con una abstracción como, por ejemplo, el brahmán, el sujeto puro (*ātman*) o (en el budismo) el vacío.

Numerosos principios y deidades del propio sistema védico facilitaron una serie de puntos de apoyo para un injerto orgánico del hemisferio védico del mito, volcado hacia el exterior, en el no védico del yoga, y los brahmanes (que en esta coyuntura demostraron ser los intérpretes más atentos creativamente que ha conocido el mundo) no tardaron en percibir esta posibilidad.

El dios védico Savitri, por ejemplo, celebrado en el primer himno citado en la página 204, que evoca al sol, es realmente un poder más allá del sol. Como ha observado el profesor Oldenberg respecto a este dios y al sistema védico del que sigue siendo uno de sus símbolos básicos:

«Como en sí mismo el sol epitomiza la principal fuerza motora del universo y, por tanto, gobierna cada movimiento, guarda una relación particularmente estrecha con Savitri y se tiende a transferirle los atributos de una deidad solar. No obstante, interpretar al Savitri original, o incluso al Savitri del Rig Veda, como un dios-sol es confundir la estructura de ese complejo de ideas. Lo esencial en la concepción de Savitri no es la idea del sol; tampoco lo es la idea del sol cumpliendo una determinada función en tanto que estimula la vida y el movimiento. Por el contrario, lo principal aquí es el pensamiento abstracto de la propia estimulación. Este constituye el marco que contiene todas las ideas asociadas con este dios»^[78].

Como hemos visto, el nombre Savitri proviene de la raíz *su*, «excitar, incitar, estimular, impeler», y significa, según un antiguo comentarista, «el estimulador de todas las cosas»^[79]. En un verso dedicado a Savitri leemos:

Todas las cosas inmortales descansan sobre él,
como sobre el extremo del eje de un carro^[80].

Y en otro lugar:

En el regazo de Savitri, el Dios,
descansan eternamente todos los colonos y pueblos^[81].

Savitri determina la duración de la vida al hombre, confiere la inmortalidad a los dioses, las aguas y los vientos le obedecen, ningún ser, ni siquiera el dios más poderoso, puede oponerse a su voluntad y es el señor de todo lo móvil y de todo lo fijo. Con trabazones ha sujetado la tierra, fijó el cielo en un espacio sin vigas. Y él obedece leyes inmutables^[82].

Una segunda figura védica que proporcionó un punto de conexión con el otro sistema fue el violento dios Rudra, a quien están dedicados tres himnos védicos y cuyo nombre, de la raíz *rud*, «gritar», parece que significa «Aullador». Posteriormente, se le identificó con el Señor de las Bestias en meditación (Fig. 18), al que hemos descrito como un proto-Shiva. El epíteto Shiva, «El Propicio», es una palabra del sánscrito y, por tanto, no pudo haber sido el nombre de ese dios en los tiempos prevédicos. No obstante, en los Vedas se designa con ese calificativo al dios

Rudra, que si bien es terrible y destructivo, también es benéfico. Se le denomina toro y es el padre de un numeroso grupo de jóvenes dioses masculinos, los Maruts, cuya madre era una vaca. Llevan el relámpago en la mano, van cubiertos de ricos ornamentos y son tan anchos como el cielo por el que tronan sus carros derramando la lluvia.

¡Oh, Rudra! el Que Esgrime el Rayo, el mejor de los nacidos, en su gloria, el más poderoso de los poderosos: Llévanos a salvo a la otra orilla, más allá de la angustia, desviando todas las amenazas de adversidad^[83].

La otra orilla más allá del mal, el rayo, el guía «aullante», el toro y la vaca, el carácter violento pero protector y el gobierno universal del dios Rudra, siempre joven: estos son los atributos del Shiva posterior. No obstante, el carácter marcadamente fálico del dios hindú no pudo proceder de los Vedas, ni tampoco su condición de señor del yoga.

Asimismo, Vishnú, un dios védico menor al que se dedican seis himnos, en el culto posterior se convierte en una de las deidades más ricas y complejas del panteón hindú. En los Vedas, como vencedor de los demonios, es un aliado de Indra y se le celebra especialmente por sus tres pasos, dos de los cuales son visibles para los hombres, pero el tercero está más allá del vuelo de los pájaros. Con él midió (es decir, creó) la tierra, el aire y el cielo. Además, su nombre, de la raíz *vis*, «ser activo», está relacionado con el de Savitri. Y así, una vez más, podemos ver por medio de qué lectura profunda, trascendiendo sus formas míticas concebidas poéticamente, fue posible ver a los dioses védicos como manifestaciones del brahmán omnipresente de la fe nativa.

Que mi himno inspirativo cante a Vishnú,
a ese toro de grandes zancadas que habita en las montañas,
que solo, con tres pasos, midió
este inmenso lugar de reunión que se extiende en la lejanía.

¡Oh! si pudiera ir a esa querida región suya,
donde los devotos a los dioses habitan felices,
pues ese lugar, afín en grado sumo al de grandes zancadas,
es un manantial de ambrosía: el paso supremo de Vishnú^[84].

Finalmente, el dios Soma, el sacrificio, era una figura védica que podía adaptarse bien a la idea de un ser omnipresente. Descuartizado, pero viviendo en todas las cosas, es consumido por Agni en el fuego del altar. De la misma forma, cuando se toma un alimento, el fuego del estómago lo digiere (es decir, lo «cocina»). El fuego del estómago es Agni. La comida, por tanto, es Soma. Y cuando el individuo muere, se convierte a su vez en Soma, pues Agni lo consume en la pira funeraria y en los gusanos. Por tanto, el mundo no es más que un interminable sacrificio de Soma: la inmortalidad derramada eternamente en el fuego del tiempo.

«Todas las cosas, ¡Oh, sacerdotes! —dijo Buda en su famoso Sermón del Fuego —, están ardiendo... ¿y con qué arden? Con el fuego de la pasión, el fuego del odio, del deseo, del nacimiento, de la vejez, de la muerte, de la tristeza, del lamento, de la miseria, de la aflicción, de la desesperación... Y percibiendo todo esto, ¡Oh, sacerdotes! el noble y sabio discípulo concibe una aversión...»^[85].

No era éste el espíritu con que los Vedas y los Upanishads habían observado la danza de las llamas. Aquí leemos:

¡Oh, maravilloso! ¡Oh, maravilloso! ¡Oh, maravilloso!
¡Soy alimento! ¡Soy alimento! ¡Soy alimento!
¡Como alimento! ¡Como alimento! ¡Como alimento!
¡Hago la fama! ¡Hago la fama! ¡Hago la fama!
Soy el primer nacido del orden del mundo [*rta*]
¡anterior a los dioses en el centro de la inmortalidad!
el que me delata ¡me había ayudado!
Yo, que soy alimento, ¡como al que come alimento!
¡He vencido a todo el mundo!

El que conoce esto, posee una luz resplandeciente.
Tal es el upanishad místico^[86].

Así llegamos al gran problema del cuarto elemento de la concepción mítica india de la vida: el rechazo por los sabios del bosque durante el período de Buda de todo lo que antes se había afirmado, incluso la maravilla de esa divinidad inmanente trascendente que había sido la gloria de la tradición védica tardía.

VII. El gran retorno

«OM. El alba es la cabeza del caballo para el sacrificio; el sol, su ojo; el viento, su respiración; el fuego cósmico, su boca abierta. El año es el cuerpo del caballo para el sacrificio; el cielo, su lomo; el espacio entre el cielo y la tierra, su vientre; la tierra, la parte inferior de su vientre; los puntos cardinales, sus flancos; los puntos cardinales intermedios, sus costillas; las estaciones, sus patas; los meses y las quincenas, sus articulaciones; los días y las noches, las pezuñas; las estrellas, los huesos; las nubes, la carne. Además, la arena es el alimento en su estómago; los ríos, las entrañas. Las montañas son su hígado y sus pulmones; las hierbas y los árboles, su pelo. El sol naciente, sus cuartos delanteros; el sol poniente, sus cuartos traseros. Su bostezo es el relámpago; el temblor de su cuerpo, el trueno; su orina, la lluvia; su voz, el Mundo creativo...»^[87].

Identificado con el caballo, el universo, como el caballo, va a ser sacrificado por el sabio en su mente y su corazón. Denominaremos a este acto fundamental del yoga *interiorización del sacrificio*. Igual que el Sacrificio del Caballo fertilizó un reino y elevó a su rey a Monarca Universal, este sacrificio, interiorizado, fertiliza el Yo, hace florecer el loto del Ser y erige al sabio rey sobre su corola.

«Sacerdotes», declaró Buda en su Sermón del Fuego,

el sabio y noble discípulo concibe una aversión por el ojo, concibe una aversión por las formas, concibe una aversión por la conciencia de ver, concibe una aversión por la impresión recibida por el ojo y por la sensación, agradable, desagradable o indiferente, producida por las impresiones recibidas por el ojo, por ésa también concibe una aversión. Concibe una aversión por el oído, concibe una aversión por los sonidos, ... concibe una aversión por la nariz, concibe una aversión por los olores, ... concibe una aversión por los sabores, ... concibe una aversión por el cuerpo, concibe una aversión por las cosas tangibles, ... concibe una aversión por la mente, concibe una aversión por las ideas, concibe una aversión por la conciencia de la mente, concibe una aversión por las impresiones recibidas por la mente y por la sensación, agradable, desagradable o indiferente, producida por las impresiones recibidas por la mente, por ésa también concibe una aversión. Y concibiendo esta aversión, se despoja de la pasión, y con la ausencia de pasión se hace libre y, cuando es libre, es consciente de que es libre y sabe que la reencarnación se ha agotado, que ha vivido la vida sagrada, que ha hecho lo que correspondía hacer y que ya no pertenece a este mundo^[88].

La vía se consuma cuando se alcanza la seguridad absoluta por medio de la introversión; sin embargo, no es en absoluto seguro que el objetivo inicial del yoga fuera conducir al sabio por esta senda hasta la liberación del vórtice de la reencarnación. El yoga no está asociado intrínsecamente, ni siquiera habitualmente, a la negación. Por tanto, el hecho de que los primeros textos conocidos lo describan como una disciplina de desvinculación no significa que las figuras de los sellos del valle del Indo estuvieran en su tiempo relacionadas con ese ideal. De hecho, en la mente popular el yoga sigue asociado hasta hoy más con la adquisición de «poderes» (*siddhi*) que con el abandono forzado del mundo, y esos poderes por medio de los cuales se superan mágicamente los obstáculos concretos del mundo son los siguientes: 1. el poder de hacerse pequeño o invisible; 2. el poder de hincharse hasta alcanzar un tamaño inmenso y, así, llegar hasta el objeto más distante, por ejemplo,

tocar la luna con la punta del dedo; 3. el poder de hacerse ligero y, así, caminar sobre el aire o sobre el agua; 4. el poder de hacerse tan pesado como el mundo; 5. el poder de obtener todo a voluntad, incluyendo el conocimiento de los pensamientos de los demás, así como del pasado y del futuro; 6. el poder del goce infinito; 7. el poder de dominar todas las cosas, incluyendo la muerte; 8. el poder de hechizar, fascinar y someter por medios mágicos^[*].

En efecto, incluso un poco de yoga practicado por alguien que conozca los medios adecuados puede obrar efectos milagrosos. Por ejemplo, como leemos en los últimos capítulos del clásico indio de la política, el Arthashastra de Kautilya, «El Manual del Arte de Alcanzar los Objetivos»:

«Habiendo ayunado durante tres noches, es preciso obtener, en el día de la constelación de Pushya, la calavera de un hombre que haya sido muerto con un arma o ahorcado. Después de llenar la calavera de tierra y semillas de cebada, se la riega con leche de cabra y oveja; entonces, poniéndose una guirnalda hecha con los brotes de cebada, se puede caminar invisible para los demás»^[89].

O en otro lugar:

«Habiendo ayunado cuatro noches, es preciso obtener, en el decimocuarto día de la quincena oscura de la luna, la figura de un toro tallada en un hueso humano y adorarla con el siguiente mantra:

“Con el dios del fuego me refugio y con todas las diosas de los diez puntos cardinales^[*]: ¡que desaparezcan todos los obstáculos y que todas las cosas se sometan a mi poder! ¡Oblación!”

Entonces verá llegar una carreta arrastrada por dos bueyes y, montándose en ella, podrá subir el cielo y desplazarse entre el sol y los demás astros celestes»^[90].

Las crónicas están llenas de relatos de esta clase de magia practicada por yoguis en toda la historia de la India. Además, el poder que se puede alcanzar con una verdadera dedicación al yoga —por ejemplo, después de sesenta mil años— ya lo hemos visto^[**]. No obstante, de acuerdo con la sabiduría de los que son verdaderamente sabios, como mostrará la siguiente anécdota, todo poder, natural o sobrenatural, que aumente el goce mundano de la persona no es sino una brizna de paja añadida al fuego que hay que luchar por extinguir.

El relato habla de un gran sabio, Saubhari, que, como todos los grandes sabios de la India, había estudiado los Vedas y se dedicaba únicamente a la más alta virtud. Por tanto, había pasado varios años inmerso en cierto lago, lejos del mundo de los hombres. Quien le hizo regresar al mundo delusorio no fue un hombre, un rey, una mujer o un enemigo, sino la presencia de cierto pez, de considerable tamaño, que habitaba en el elemento del santo.

Rodeado de su numerosa descendencia de hijos y nietos, el pez vivía muy feliz jugando con ellos día y noche. Saubhari, el sabio, distraído de su concentración por el chapoteo, observó la felicidad patriarcal del monarca del lago y se permitió pensar: «¡Qué envidiable es esta criatura! Aunque ha nacido en una condición tan modesta,

juega alegremente con sus hijos y las crías de éstos. Despierta en mi mente el deseo de participar en tal placer, regocijándome así con mis hijos». Saubhari decidió, pues salir del agua y se dirigió al palacio de un poderoso rey llamado Mandhatri para pedirle a una de sus hijas.

El rey, informado de la llegada del santo, se levantó del trono y le ofreció la hospitalidad habitual tratándole con profundo respeto. Shaubari dijo entonces al rey: «He decidido, ¡Oh, Rey!, casarme. Dame a una de tus hijas. Los príncipes de tu raza no suelen rechazar los deseos de los que acuden a ellos en busca de ayuda, sé que no me decepcionarás. Otros reyes habitan sobre la tierra, de quienes han nacido hijas, pero tu familia es conocida ante todo por su generosidad. Tienes cincuenta hijas. No te pido más que una».

El rey, observando al sabio, demacrado por la austeridad y la vejez, estuvo a punto de negar su consentimiento, pero temiendo incurrir en la ira y la maldición del santo, se quedó perplejo y permaneció un rato sumido en sus pensamientos con la cabeza inclinada.

El sabio, al observar su vacilación, preguntó: «¿Sobre qué meditas, Rajá? ¿Qué he pedido que no pueda ser concedido fácilmente? Si me complace la hija que me debes entregar, no habrá nada en el mundo que desees y no obtengas».

Pero el rey, temiendo desagradarle, dijo: «Grave Señor, es costumbre de nuestra familia casar a nuestras hijas sólo con los pretendientes del rango apropiado que ellas mismas escojan; como mis hijas no conocen todavía tu petición, no puedo saber si ellas la recibirán tan bien como yo. Esa es la razón de mi reflexión; no sé qué hacer».

El sabio comprendió: «Esto es —pensó— meramente una argucia del rey para evadirse. Ve que soy viejo y que, no teniendo atractivo para las mujeres, probablemente no me escogerá ninguna de sus hijas. Bien, que así sea. Seguiré su juego». Y dijo: «¡Oh, poderoso príncipe!, como ésa es la costumbre de tu casa, haz que me conduzcan al harén. Si alguna de tus hijas desea tomarme como marido, la aceptaré, y si ninguna está dispuesta, la culpa será de los años que he sumado, y de ellos solamente».

Con gran temor, Mandhatri se vio obligado a ordenar al eunuco que condujera al sabio a las cámaras interiores, el cual, al entrar, adoptó un aspecto de tal belleza que sobrepasaba con mucho el de cualquier mortal e incluso los encantos de los seres celestiales. El eunuco dijo: «Vuestro padre os envía a este sabio piadoso, jóvenes damas, que ha venido a él en busca de una esposa. El rey le ha prometido que no le negará a la que le escoja por marido». Las muchachas, contemplándole y escuchando esta noticia, se llenaron inmediatamente de deseo y, como las elefantas que se disputan los favores del jefe de la manada, gritaban empujándose unas a otras: «¡Apártate, hermana, apártate! Lo he elegido yo. Es mío. No es para ti. Ha sido creado por Brahma para mí y yo para él. Yo lo vi primero. No te interpongas entre nosotros». De esta forma, se produjo una violenta disputa por el sabio entre todas las princesas, y el eunuco regresó cabizbajo para informar al rey. El rey se quedó

asombrado. «¿Qué? —exclamó— ¿Será posible? ¿Qué voy a hacer ahora? ¿Qué he prometido?» En cumplimiento de su promesa, ahora tenía que casar al viejo visitante con las cincuenta jóvenes.

Así, tras casarse, según la ley, con las cincuenta hijas del rey, el sabio volvió a su bosque con ellas, donde hizo que el maestro artesano de los dioses, el propio Vishvakarman, construyera cincuenta palacios, uno para cada esposa, con lechos, elegantes asientos y otros muebles, jardines, deliciosos bosquecillos y estanques, donde los patos salvajes y otras aves acuáticas jugaban entre los lotos, y, finalmente, en cada palacio había una despensa y un tesoro inagotables para que las princesas pudieran agasajar a sus invitados y doncellas con toda clase de exquisitas bebidas y viandas.

Al cabo de un tiempo, el rey Mandhatri, que añoraba a sus hijas y deseaba saber qué había sido de ellas, fue de visita a la ermita de Saubhari. Sin embargo, lo que vio ante él cuando llegó fue una galaxia de palacios de cristal, brillando en fila como cincuenta soles, entre magníficos jardines y estanques de agua cristalina. Entró en un palacio y abrazó jubilosamente a una de sus hijas. «Querida niña —dijo, con lágrimas de cariño en los ojos—, dime cómo estás. ¿Eres feliz? ¿Te trata amablemente el gran sabio? ¿O recuerdas con pesar tu antiguo hogar?»

Ella respondió: «Padre, mira por ti mismo en qué maravilloso palacio vivo, rodeada de magníficos jardines y lagos donde el loto florece y se escucha a los gansos salvajes. Tengo la comida más deliciosa, los más raros ungüentos, suntuosos adornos y hermosas ropas, blandas camas y todos los goces que puede proporcionar la riqueza. ¿Por qué tendría que recordar el palacio donde nací? A tu favor debo todas las cosas que ahora poseo. Sólo tengo un temor, y es éste: como mi marido nunca se ausenta del palacio, sino que sólo está conmigo y a mi lado, creo que no va nunca con mis hermanas. Me preocupa pensar que ellas se sentirán mortificadas por su indiferencia. Esta es mi única causa de inquietud».

El rey fue a visitar a sus otras hijas, una por una, las abrazó, se sentó con ellas y les preguntó lo mismo, y todas le dieron la misma respuesta. Entonces, con el corazón desbordante de asombro y gozo, se presentó ante el sabio Saubhari, al que encontró solo. Se inclinó ante el sabio y le habló con agradecimiento.

«¡Oh, santo sabio! He contemplado esta maravillosa muestra de tu gran poder: nunca he conocido a nadie que tuviera estas facultades milagrosas. ¡Qué gran recompensa por tu devota austeridad!».

El rey, tras ser saludado respetuosamente por el sabio, permaneció con él durante algún tiempo disfrutando de los placeres de aquel maravilloso lugar y después volvió satisfecho a la capital. Sus hijas tuvieron tres veces cincuenta hijos y el cariño de Saubhari por los niños crecía día a día, por lo que su corazón estaba completamente ocupado con el sentimiento del yo (*mamatā*: «lo mío»). «Me encantan mis hijos —solía pensar—, con su balbuceo infantil. Aprenderán a andar. Serán jóvenes y hombres. Los veré casados y tendrán hijos. Entonces veré a los hijos de esos hijos.»

No obstante, se dio cuenta de que cada día sus expectativas se adelantaban al curso del tiempo, por lo que, al final, pensó: «¡Qué loco! Mis deseos no tienen límite. Aunque durante diez mil o cien mil años se hicieran realidad todos mis deseos, en mi mente seguirían surgiendo otros nuevos. He visto andar a mis hijos, he contemplado su juventud, su madurez, sus matrimonios y he conocido a sus hijos; sin embargo, siguen apareciendo nuevos deseos y mi alma ansia contemplar a los descendientes de sus descendientes. En cuanto los haya visto, surgirá un nuevo deseo y cuando éste se haya cumplido ¿cómo voy a evitar que nazcan otros? Por fin he descubierto que la esperanza sólo termina con la muerte y que la mente que está siempre absorta en nuevos deseos no puede unirse al espíritu supremo. Cuando estaba sumergido en el agua, mis devociones se interrumpieron por un afecto a mi amigo el pez. El resultado de esa relación fue mi matrimonio y el resultado de mi vida matrimonial es el deseo insaciable... La separación del mundo es la única senda del sabio para la liberación final; del trato con el mundo sólo pueden surgir innumerables errores. A partir de ahora me esforzaré por rescatar mi espíritu.»

Habiéndose reencontrado a sí mismo, Saubhari dejó a sus hijos, abandonó su hogar con todo su esplendor y, acompañado de sus esposas, entró en el bosque, donde diariamente practicó los ritos prescritos para los sabios que tienen familia hasta que se hubo purgado de todos sus afectos. Con su intelecto ya maduro, concentró en su espíritu los fuegos sagrados y se convirtió en un religioso mendicante, después de lo cual, orientando todos sus actos hacia el supremo, alcanzó la condición de Solidez (*acyuta*: «que no gotea, sin fisuras, imperecedero»), que no conoce el cambio y no está sujeta a las vicisitudes del nacimiento, la transmigración y la muerte^[91].

Evidentemente, la lección de la leyenda es que para el verdadero indio el mundo no basta, incluso en las mejores condiciones que se pueda imaginar. Su objetivo principal, por tanto, está más allá de este mundo. Sin embargo, todos los actos y criaturas del mundo le presentan señuelos fascinantes que se apoderan de sus facultades. El bosque es el primer refugio de su corazón añorante. Pero incluso el bosque enseña el goce. Por tanto, es necesario cerrar las puertas de los propios sentidos. Pero en el interior, incluso la respiración enseña el goce. ¿Y más dentro?

Sigamos ahora al yogui por su vía de la llama.

VIII. La vía del humo

En primer lugar, para comprender de qué mar de dolor desea liberarse el sabio indio, consideremos en detalle una de las versiones indias del mito arcaico, estructurado matemáticamente, del eterno retorno. Tomemos, por su claridad, el ciclo del mundo de los jainistas, que si bien hoy día son una secta reducida, en el pasado fueron numerosos y gozaron de gran influencia. Su maestro más famoso, Mahavira, que murió hacia el 485 a.C., fue contemporáneo y rival de Buda. Ambos procedían de la región en la cuenca baja del Ganges, al sur de Benarés, que hemos denominado la Tierra Santa de los sabios del bosque. Ambos pertenecían a la casta de los chatrias, no de los brahmanes, y tras su matrimonio abandonaron el mundo para convertirse en sabios errantes que llevaron tras de sí grupos de discípulos ascetas. Ambos enseñaron doctrinas de liberación (*mokṣa*) del deseo (*kāma*) y de la muerte (*māra*), por medio de un sistema progresivo de votos. Sin embargo, mientras que la vía de Buda era intermedia en todos los sentidos, la de Mahavira no podía ser más estricta. Incorporaba los rasgos de una noción arcaica, dualista, de materia y espíritu en oposición absoluta, una repugnancia extremada hacia la mezcla de los dos principios en el organismo del universo, un deseo irreductible de extraer a su espíritu inmortal del vórtice y una bondad infinita hacia todas las cosas, puesto que todas (palos, piedras, aire, agua, etc.) son espíritus vivos atrapados por su propia voluntad mal guiada en el círculo cruel y fútil de la reencarnación en este mundo de sufrimientos.

Buda predicó una nueva doctrina. Mahavira enseñó una que en su tiempo ya era antigua. Sus padres habían sido jainistas, seguidores de las enseñanzas de un sabio anterior, el Señor Parshva, cuyo animal simbólico era la serpiente, porque en el momento de su perfección, estando completamente desnudo (*digambara*: «vestido de aire») y en la postura erguida denominada «separándose del cuerpo» (*kāyotsarga*), tras haberse arrancado cada pelo con sus propias manos y extirpado de raíz todo impulso de existir, fue atacado por un demonio, pero le protegieron una pareja de inmensas serpientes cósmicas.

El demonio, cuyo nombre era Meghamalin («Envuelto en nubes»), había enviado contra el absorto santo tigres, elefantes y escorpiones que se escabulleron avergonzados cuando entraron en el campo de su inmóvil presencia. Entonces envolvió la tierra una oscuridad terrible. Se levantó un huracán. El aire arrancó los árboles. Las montañas se desmoronaron. Con un estruendo, la tierra se abrió y la lluvia empezó a caer a torrentes, pero la figura del santo permanecía inmutable. El monstruo, encolerizado, adoptó una forma horrible: su cara negra vomitaba fuego. Con una guirnalda de calaveras, se mostró como el dios de la muerte, Mara, que atacó a Buda en una situación parecida. Cuando, brillando en la noche, se precipitó gritando «¡Mata! ¡Mata!», el Señor Parshva permaneció, como siempre, absolutamente inmutable.

En aquel momento, el rey serpiente que habita bajo la tierra, sobre cuyas numerosas cabezas cubiertas de capuchas se apoya la superficie terrestre, emergió con la diosa Shri Lakshmi, que, como él, ahora tenía forma de serpiente. Las dos serpientes hicieron una reverencia ante el señor, que no percibió su llegada, y colocándose a ambos lados extendieron sus capuchas sobre él. El demonio, aterrorizado ante su magnitud, dio la vuelta en su carro y huyó, tras lo cual las dos serpientes, inclinándose una vez ante su señor, regresaron a su morada.

La escena recuerda al sello del valle del Indo con las dos serpientes (Fig. 19) y, de hecho, es posible que exista una conexión, pues el Señor Parshva, que debió vivir entre el 872 y el 772 a.C.^[92], no era el primer salvador del mundo jainista, sino —según la tradición jainista— el vigésimo tercero. Si realmente hubo veintidós delante de él, o incluso la cuarta parte de esa suma, la línea bien pudo haber surgido en el período de los sellos. No obstante, los cálculos jainistas no nos ofrecen mucha seguridad sobre la exactitud de sus cómputos, pues, según su leyenda, Arishtanemi, el salvador anterior a Parshva, le precedió en ochenta y cuatro mil años, lo que le sitúa en el período del hombre de Neanderthal. Nami, el vigésimo primero, se remonta al 134.000 a.C., aproximadamente, y Suvatra, el vigésimo, al 1.234.000 a.C., unos 800.000 años antes del *Pithecanthropus erectus*. Los salvadores anteriores ni siquiera entrarían en el tiempo geológico, por lo que está claro que, como en el caso de los reyes mesopotámicos y los patriarcas bíblicos antediluvianos, se trata de un cálculo en términos míticos, no terrestres.

En la imagen cósmica de los jainistas, el orden del tiempo se describe como una rueda de seis rayos descendentes (*avasarpinī*) y otros tantos ascendentes (*utsarpinī*). Durante los descendentes —el cuarto de los cuales fue el largo período de los veinticuatro salvadores del mundo y el quinto (tras la muerte de Mahavira) es nuestra época—, lo bueno es sustituido por lo malo, pero esta relación se invertirá en los períodos siguientes y el mundo volverá necesariamente a la virtud.

Al principio del primer período descendente, las personas alcanzaban una altura de más de nueve kilómetros y medio, tenían 256 costillas y siempre nacían gemelos, niño y niña, que más tarde se casaban y vivían durante tres *palyas*: tres «períodos de años incontables». Diez árboles mágicos concedían todos los deseos: uno cargado de frutas deliciosas, otro con hojas que formaban pucheros y sartenes, mientras que las hojas del tercero emitían una música melodiosa. El cuarto brillaba luminosamente por la noche y el quinto con el resplandor de innumerables lamparitas. Las flores del sexto no sólo eran bellísimas, sino que llenaban el aire de una esencia fragante, y el séptimo producía una comida de aspecto atrayente y de muchos sabores delicados. El octavo producía joyas. El noveno era un palacio de muchos pisos y el tronco del décimo proporcionaba ropas. La tierra era entonces tan dulce como el azúcar; las aguas, un vino delicioso. Cuando cada pareja engendraba a sus gemelos, los mayores, tras un período de siete veces siete días, pasaban directamente a las regiones de los dioses sin saber lo que era la religión.

Esta edad, denominada Muy Maravillosa-Muy Maravillosa (*suṣamā-suṣamā*), duró 400.000.000.000.000 océanos de años^[*1] y fue sucedida por la Muy Maravillosa (*suṣamā*) que —como sugiere el nombre— fue exactamente la mitad de dichosa que la anterior. Los árboles mágicos, la tierra y las aguas sólo eran la mitad de copiosos que antes. Los hombres y mujeres medían casi seis kilómetros y medio, sólo tenían 128 costillas, vivían dos períodos de años incontables y sólo pasaban al mundo de los dioses cuando sus gemelos tenían cuarenta y seis días. Este período duró 300.000.000.000.000 océanos de años, declinando gradualmente hasta la edad denominada Muy Tristemente Maravillosa (*suṣamā-duḥṣamā*), en que la dicha se mezcló con el dolor. Los gemelos tenían tres kilómetros de altura, 64 costillas y sólo vivían un período de años incontables. Además, los frutos de los árboles eran tan escasos que las personas trataron de apropiarse de ellos y así surgió la necesidad de un gobierno. Se nombró a un legislador llamado Vimalavahana y el último patriarca de esta larga línea, Nabhi, fue el padre del primer salvador jainista, Rishabhanatha. Ahora no sólo era necesario el gobierno, sino también un guía para liberarse de la ya dolorosa rueda^[93].

Rishabhanatha, cuyo nombre significa «Señor (*nātha*) Toro (*rṣabha*)», nació en la capital, Ayodhya, de su venerable padre; en su condición de joven príncipe disfrutó de los placeres de la corte durante 1.000.000 veces 2.000.000 años y cuando se convirtió en rey, dándose cuenta de que los frutos de los árboles mágicos serían insuficientes, enseñó durante los 1.000.000 veces 6.300.000 años de su reinado, las setenta y dos ciencias, de las que la primera es la escritura, la aritmética la más importante y la ciencia de la adivinación la última; también enseñó cien artes útiles, tres ocupaciones masculinas y sesenta y cuatro perfecciones femeninas. Tuvo cien hijos, a cada uno de los cuales dio un reino, y entonces, para emprender su tarea final, renunció al mundo, se entregó a la práctica de la austeridad durante 1.000 veces 1.000.000 años y, habiendo alcanzado la iluminación bajo una higuera en el parque de la Cara Sucia (*sakaṭamukha*), cerca de Purimatala, predicó a sus ochenta y cuatro discípulos más fieles durante los restantes 99.000 veces 1.000.000 años de su vida, presencié el desarrollo de una orden de 84.000 monjes, 300.000 monjas y 859.000 discípulos laicos (305.000 hombres y 554.000 mujeres) y partió hacia la cima del Monte Octópodo (*aṣṭapada*), donde, tras permanecer 8.400.000 veces 1.000.000 años, su mónada dejó caer su cuerpo dorado, exactamente tres años y ocho meses y medio antes del final de la edad Muy Tristemente Maravillosa y el comienzo de la Muy Maravillosamente Triste (*duḥṣamā-suṣamā*).

En la cuarta edad de la serie descendente, los aspectos desagradables de la existencia predominan sobre los agradables y las condiciones empeoran a cada millón de años. La edad anterior había durado 200.000.000.000.000 océanos de años; ésta sólo duraría 100.000.000.000.000 océanos menos 42.000 años normales. Mientras que al comienzo del período las personas medían 90 metros, tenían 32 costillas y vivían 10.000.000.000 años, al final (datado exactamente el 522 a.C.), no alcanzaban

los tres metros y no vivían más de un miserable siglo. No obstante, para salvarlos, la religión jainista se renovó durante este período varias veces por la larga línea de veinticuatro Salvadores del Mundo o «Hacedores del Cruce (*tīrthāṅkaras*) a la Otra Orilla», el último de los cuales murió tres años, ocho meses y dos semanas antes del comienzo de la quinta edad descendente, que es la nuestra, en la que la puerta de la liberación se va cerrando, la religión de los jainistas pronto desaparecerá y no vendrán más tirthankaras para predicar a una humanidad degradada hasta el extremo de haber perdido la capacidad de salvarse.

Esta es la edad Triste (*duḥṣamā*). Aunque a algunos extranjeros y aborígenes quizá les parezca un período de cambios y nuevos horizontes, para los sabios (que se han dedicado a leer los textos sagrados en vez de la vana erudición del mundo y que, por tanto, no sólo saben que la vida era algo maravilloso hace millones de océanos de años, sino que incluso aquel estado bienaventurado, atado a la rueda del engaño, es sobrepasado infinitamente en la condición incondicionada del nirvana) este mundo, con todo su oropel de árboles, montañas, océanos, estrellas y asombrosas galaxias, es en realidad un miserable valle de lágrimas. Veamos ahora: los hombres más altos no miden más de tres metros y sus vidas no duran más de 125 años. Sólo tienen dieciséis costillas y son egoístas, injustos, violentos, lascivos, orgullosos y avariciosos. Esta edad durará 21.000 años y, antes de su fin, el último monje jainista, que se llamará Duppasahasuri, la última monja jainista, Phalgushri, el último seglar jainista, Nagila y la última seglar, Satyashri, habrán muerto sin alcanzar la iluminación. Entonces llegará la última edad descendente, la Tristemente Triste (*duḥṣamā-duḥṣamā*).

La vida más larga durará veinte años, los hombres no sobrepasarán los cuarenta y cinco centímetros y tendrán ocho costillas. Los días serán ardientes, las noches heladas, se propagarán las enfermedades y la castidad desaparecerá. La tierra será barrida por tempestades que aumentarán hacia el final del período. Por último, toda la vida, tanto humana como animal, y todas las semillas vegetales se verán obligadas a buscar refugio en el Ganges, en cuevas y en el mar.

Cuando la tempestad y la desolación hayan alcanzado un grado insoportable, terminará la serie descendente de seis edades y comenzará la ascendente (*utsarpinī*). Lloverá durante siete días, caerán siete clases distintas de lluvia; el suelo se refrescará y las semillas empezarán a crecer. El cambio se producirá durante la quincena oscura de la luna en el mes de Shravana (julio-agosto). Las horribles criaturas enanoides se atreverán a salir de sus cuevas y poco a poco se percibirá una ligera mejora en su moral, salud, estatura y belleza hasta que, con el tiempo, el mundo vuelva al estado en que lo conocemos hoy. Nacerá un salvador llamado Padmanatha («Señor Loto») para anunciar otra vez la religión de los jainistas; la estatura de la humanidad se aproximará otra vez a la máxima y la belleza del hombre sobrepasará al esplendor del sol. Al final, la tierra se dulcificará y las aguas se convertirán en vino, los árboles mágicos volverán a dar sus frutos en abundancia a una población dichosa de gemelos perfectamente casados y la felicidad de esta comunidad no dejará de aumentar. En

diez millones de diez millones de cien millones de cien millones de períodos de años incontables, la rueda regresará al punto de comienzo de su trayectoria descendente, que de nuevo conducirá a la extinción de la religión eterna y al creciente tumulto de goces malsanos, guerras y vientos pestilentes.

En la antigua Mesopotamia hemos encontrado la mitología más antigua de un ciclo de edades, pero, a diferencia de la jainista, allí no había ningún signo de esta aversión al mundo racionalizada sistemáticamente. Tampoco conozco ningún concepto mesopotámico de la configuración del universo comparable al de los jainistas: una forma humana colosal, generalmente femenina, con la tierra al nivel de la cintura, siete infiernos por debajo, en la cavidad pélvica, las piernas y los pies, estratificados como en la visión de Dante; catorce niveles celestiales por encima, en la cavidad pectoral, los hombros, el cuello y la cabeza. Remontándose por encima, a manera de una luminosa sombrilla de oro blanco cuya circunferencia mide 14.230.250 yojanas^[*]194] que va disminuyendo en grosor desde las ocho yojanas en el centro hasta hacerse tan fino como el ala de un mosquito en el borde, está un lugar absolutamente perfecto denominado «Ligeramente Inclinado» (*iṣatprāgbhāra*), a donde ascienden los espíritus cuando se ha extinguido en ellos hasta la última mácula de todo indicio de apego, incluso al propio cielo, mediante la práctica del yoga.

En la llanura al nivel de la cintura, una serie de continentes redondos dispuestos como los círculos de una diana y separados por océanos, circunscriben una montaña axial, el monte Meru. El continente circular del Manzano Rosa es el más próximo al monte. Tiene dos soles y dos lunas y la India se halla en su parte más meridional. Está rodeado del Océano Salado, que tiene cuatro soles y cuatro lunas. A continuación está el continente del Sauce Púrpura, con doce soles y doce lunas, rodeado del Océano Negro, con cuarenta y dos. El Círculo del Loto, que es el siguiente, tiene setenta y dos pares de astros y es el último continente habitado por el hombre. Más allá está el Océano del Loto y después, cada vez más extensos, el Círculo del Dios Varuna y el Océano de Varuna, el Círculo Lácteo y el Océano Lácteo, el Círculo de Mantequilla Purificada y el Océano de Mantequilla Purificada, el Círculo de Caña de Azúcar y el Océano de Caña de Azúcar, y muchos otros hasta llegar, por último, a la Tierra de la Alegría de Ser Uno Mismo y, más allá, el Océano de la Alegría de Ser Uno Mismo, cuyo diámetro mide una infinidad (*rajju*) y abarca todo el ancho de la cintura del ser cósmico.

Este gran ser no tiene voluntad, ni alegría, ni poder, ni siquiera un ser propio, pues es meramente una magnitud de materia (*a-jīva*) configurada, por así decirlo, por la fuerza y vitalidad de un número infinito de mónadas engañadas (*jīvas*) que bullen como gusanos en cada partícula de su inerte sustancia. Atrapadas y circulando por sus vastos miembros y órganos, informan y deshacen los distintos órdenes de lo que conocemos como vida y lo que parece ser su nacimiento y muerte no es en realidad más que la transmigración de un estado a otro en un penoso e inevitable círculo. Los jainistas han ordenado esta multitud de distintos órdenes de apariencia en lo que es un

asombroso sistema de categorías clasificadas psicológicamente, quizá algo tedioso, pero de gran importancia no sólo para el jainismo, sino también para el budismo, el hinduismo, todo el Oriente influido por la ley budista, el zoroastrismo, e incluso Dante. Por otra parte, como imagen de la *condition humaine* es lo más sombrío y extraño que haya concebido la mente del hombre.

A la altura de la cintura del gran ser cósmico, donde el paso del tiempo está marcado por el ciclo eterno de las doce edades ya expuesto, las encarnaciones por las que todos hemos pasado muchas veces y seguimos pasando son las siguientes:

I. Encarnaciones de la tierra:

1. Múltiples variedades de partículas de polvo.
2. Arenas, guijarros, peñascos y roca.
3. Los distintos metales.
4. Las distintas piedras preciosas.
5. Arcillas, azufre y las distintas clases de sales (talco, alumbre, rejalgar, nitro, natrón, oropimente, cinabrio, etc.).

Las mónadas soportan en esas formas períodos que duran desde menos de un segundo hasta unos 22.000 años y mientras permanecen en ese nivel pueden experimentar hasta 700.000 encarnaciones. Además de las apariciones en materia sólida (*sthūla*) pueden producirse otras en materia sutil (*sukṣma*), por ejemplo, en los cielos y en el sueño.

II. Encarnaciones del agua:

1. Mares, lagos, ríos, etc., y las distintas clases de lluvia.
2. Rocío y otras exudaciones.
3. Escarcha.
4. Nieve, granizo y hielo.
5. Nubes y niebla.

Estas duran desde menos de un segundo hasta 7.000 años, y una mónada puede sufrir hasta 700.000 encarnaciones, tanto si es sólida como sutil.

III. Encarnaciones de las plantas:

1. Plantas que se reproducen por gemación (líquenes, musgos, cebollas y otras raíces bulbosas, áloes, tártago, azafrán, plátanos, etc.); una mónada de esta esfera puede experimentar 1.400.000 encarnaciones.

2. Plantas individuales, que se reproducen mediante semillas (árboles, arbustos y lianas, hierbas, cereales y plantas acuáticas); en éstas la mónada sólo puede aparecer 1.000.000 de veces.

Todas las encarnaciones de estos tres grupos se denominan Inmóviles. Las Móviles, también divididas en tres grupos, son las siguientes:

IV. Encarnaciones del fuego:

1. Llamas.
2. Ascuas.
3. Relámpagos.
4. Rayos.
5. Meteoros y bólidos.

Estas nunca duran más de tres días y suelen ser más breves que un segundo. Una sola mónada puede experimentar 700.000 encarnaciones.

V. Encarnaciones del viento:

1. Brisas.
2. Galernas, ventiscas, tormentas y tempestades.
3. Remolinos.
4. Ráfagas heladas.
5. Inhalaciones y exhalaciones de los seres vivos.

Todos los seres nombrados hasta ahora, móviles o inmóviles, poseen cuatro poderes vitales: un cuerpo, duración de la vida, respiración y sentido del tacto. Los siguientes, en sentido ascendente, tienen además otros poderes vitales:

VI. Organismos: todos tienen el poder de producir un sonido (*vāc*):

1. Seres con dos sentidos: tacto y gusto (orugas, sanguijuelas, caracoles marinos, cipseas, lapas, almejas y otros moluscos).

2. Seres con tres sentidos: tacto, gusto y olfato (pulgas piojos, gusanos de la comida, cucarachas, tijeretas, chinches, hormigas, arañas, etc.); éstos no viven más de cuarenta días.

3. Seres con cuatro sentidos: tacto, gusto, olfato y vista (mariposas, abejas y avispa, moscas y mosquitos, escorpiones, grillos, saltamontes y otros insectos muy desarrollados); éstos pueden vivir hasta seis meses.

4. Seres con cinco sentidos, que se clasifican en dos categorías, cada una con diversas subdivisiones.

A) Animales:

i. Acuáticos: peces, tiburones, delfines, marsopas, cocodrilos y tortugas.

ii. Terrestres: mamíferos (con pezuñas o con garras), lagartos y mangostas, serpientes.

iii. Voladores: con alas de plumas (loros, cisnes, etc.), con alas de piel (murciélagos), con alas y forma de cajas redondas (el ojo humano no puede verlos porque habitan en otros continentes), los que nunca tocan la tierra, sino que se remontan hasta lo alto e incluso duermen allí sobre sus alas siempre extendidas (tampoco se ven).

B) La humanidad:

i. Personas de linaje decente (*āryan*): son de muchos tipos, por ejemplo: bellas y feas, enfermas y sanas, prudentes o temerarias, ricas y pobres, con pocos o con muchos parientes, famosas o desconocidas, poderosas o humildes; que hablan un lenguaje u otro; que poseen tierras, casas, ganado, esclavos, oro u otros bienes; mercaderes, alfareros, tejedores, banqueros, escribas, sastres, guerreros, sacerdotes y reyes, grandes reyes y monarcas universales, éstos últimos pueden ser la Dinastía Lunar o Solar; y, finalmente, una distinción radical entre los que habitan en los llamados «reinos de la acción», que se encuentran en los extremos meridional y septentrional, así como en el centro del Continente del Manzano Rosa, y los que habitan en los «reinos del goce», situados en otros lugares de la tierra; en estos últimos, los hombres son gigantes, dos veces más altos que los que conocemos, pero como no prestan atención a las leyes de la virtud, están sometidos a incontables encarnaciones.

ii. Bárbaros (*mlecchas*): son el residuo de la humanidad, entre ellos están las fabulosas razas que viven en islas remotas no exploradas, algunos tienen cuernos y colas, otros caminan dando saltos con una pierna, sus caras son siempre monstruosas y algunos tienen orejas enormes con las que se cubren los ojos cuando duermen^[95].

Pero no sólo hay encarnaciones al nivel de la cintura, pues los cielos y los infiernos también están llenos de mónadas: en la parte inferior son castigados, en la parte superior gozan de la recompensa por sus vidas sobre la tierra.

Abajo, en los siete infiernos, son figuras terribles, semejantes a enormes pájaros sin plumas, asexuados y sus cuerpos son descritos como «mudables» (*vaikriyika*), porque no tienen huesos ni tendones y su forma es muy vaga. En el infierno más profundo tienen 900 metros de altura^{[*][96]}; en el siguiente, 540; en el quinto, 225; en el cuarto, 125,5; después, 56,25; en el segundo, 28, y en el primer infierno, 14. En los tres infiernos más profundos son negros, en los dos siguientes, azul oscuro, y en los dos superiores, grises como el humo. Todos están sometidos a las cuatro pasiones cardinales de orgullo, ira, engaño y deseo; se atormentan y mutilan horriblemente unos a otros con flechas, jabalinas y tridentes, garrotes y hachas, cuchillos y navajas, se arrojan mutuamente a bestias y pájaros provistos de garras y picos de hierro o a ríos de líquido corrosivo o de fuego; algunos son colgados boca abajo sobre toneles de sangre e inmundicias hirviendo; muchos otros son clavados por la cabeza a grandes árboles gimientes y se les corta el cuerpo a tiras. Su comida es veneno, grasa

quemada y excrementos, y beben metal fundido. Los tres infiernos superiores son llameantes, los dos siguientes, una mezcla de calor y frío, y el más profundo, helado, como en la visión de Dante.

Además, en los infiernos superiores hay quince deidades de una especie grosera y vigorosa denominadas *asuras*, que, lejos de aburrirse en sus dominios, gozan provocando dolor.

Pero en la concepción jainista, las deidades, tanto infernales como celestiales, no son más que mónadas atrapadas en el vórtice de la reencarnación, que aunque sean felices durante un tiempo, están condenadas a pasar a otras formas. Se establecen cuatro categorías principales con sutiles subdivisiones:

I. Dioses que apoyan el orden terrenal:

1. Demonios de los infiernos superiores (*asuras*).
2. Serpientes divinas.
3. Deidades del relámpago.
4. Pájaros-sol de plumas doradas.
5. Deidades del fuego.
6. Deidades del viento.
7. Dioses del trueno.
8. Dioses de las aguas.
9. Dioses de los continentes.
10. Dioses de los puntos cardinales.

II. Espíritus de la jungla o del desierto:

1. Kinnaras (el nombre significa «¿qué clase de hombre?»): músicos con forma de pájaro y cabeza humana.
2. Kimpurushas (el nombre también significa «¿qué clase de hombre?»): de forma humana con cabeza de caballo.
3. Mahoragas: «Grandes Serpientes».
4. Gandharvas: músicos celestiales con aspecto de hombre.
5. Yakshas: poderosos demonios de la tierra, generalmente benignos.
6. Rakshasas: demonios caníbales malignos muy peligrosos.
7. Buthas: vampiros de los cementerios.
8. Pishachas: poderosos diablillos malignos.

III. Cuerpos celestes:

1. Soles: en los mundos habitados por el hombre son 132.
2. Lunas: también 132.
3. Constelaciones: por cada sol y cada luna 28.
4. Planetas: por cada sol y cada luna 88.
5. Estrellas: por cada sol y cada luna 6.697.500.000.000.000.000.

IV. Habitantes de las Mansiones de los Cielos Superpuestos; son de dos órdenes y están subdivididos en categorías ascendentes:

1. Los que están en la esfera temporal:

- A) Maestros de la Verdadera Ley.
- B) Los Poderes Orgullosos.
- C) Los Siempre-Jóvenes.
- D) Los Grandes Reyes.
- E) Habitantes del Mundo Causal.
- F) Señores del Sonido Místico Va.
- G) Los Muy Brillantes.
- H) Los de Mil Rayos.
- I) Los Pacíficos.
- J) Los Reverenciados.
- K) Los que Gozan en el Abismo.
- L) Los Imperecederos (*acyutas*: «no gotean»).

2. Los que están más allá de la esfera temporal; se subdividen en dos clases:

A) Los que residen en el Cuello Cósmico:

- i. Los que Da Gozo Observar.
- ii. De Acciones Nobles.
- iii. Los que Deleitan la Mente.
- iv. Universalmente Benignos.
- v. Ilustres.
- vi. Bien Dispuestos.
- vii. Propicios.
- viii. Los que Dan Alegría.
- ix. Los que Dan Dicha.

B) Los que residen en la Cabeza:

- i. Los Victoriosos,
- ii. Los Portadores de Estandartes.
- iii. Los Conquistadores.
- iv. Los Invencibles.
- v. Los Plenamente Realizados.

Cada uno de estos cuarenta y nueve órdenes de seres divinos está organizado como un reino indio, en diez categorías:

1. Reyes (*indras*).

2. Príncipes.
3. Treinta y tres altos funcionarios.
4. Nobles cortesanos.
5. Guardias personales.
6. Guardias del palacio.
7. Soldados.
8. Ciudadanos.
9. Esclavos.
10. Delincuentes.

Todas las deidades que habitan por debajo de la esfera del cuello disfrutan con el juego sexual y, como en los infiernos, las mónadas de la vida son de distintos colores de acuerdo con su clase: las de las categorías I, II y III son negras, azul oscuro y grises como el humo; las de las categorías IV 1. A y B, de rojo vivo; de C a E, amarillas, y el resto cada vez más blancas. Los dioses de los órdenes I, II, III y IV 1. A y B miden tres metros y medio; IV 1. K, L y los dioses que habitan en el cuello miden 90 centímetros, mientras que los que habitan en la cabeza —los victoriosos, portadores de estandartes, conquistadores, invencibles y plenamente realizados— miden menos de 45 centímetros. Recordemos que los seres del infierno más profundo medían ¡900 metros!

Así, por encima y por debajo de la tierra sólo hay una multiplicidad de mónadas —no Dios, ni siquiera dios, ni en el sentido occidental habitual de estos términos ni en el antiguo sentido védico. Incluso en sus momentos de gloria en los luminosos cielos de la cabeza, no son más que espíritus, mónadas bien situadas temporalmente por las acciones realizadas en vidas anteriores, que pasarán a otras regiones cuando sus méritos hayan sido recompensados. Tampoco hay ningún juez que valore los hechos y asigne el castigo o la recompensa. Los efectos de la acción son automáticos. Los actos violentos oscurecen y lastran al espíritu automáticamente, por lo que la mónada cae y se eleva por sí misma. Nunca hubo un creador del mundo: ha sido así desde toda la eternidad.

El jainismo es una religión sin dios. Casi se la podría calificar de mecanicista —científica— aunque es evidente que, con toda su exhibición de meticulosidad en las clasificaciones, su imagen del mundo es (por lo menos) inexacta objetivamente. Un esfuerzo de esa envergadura por leer un orden coherente en todo el espectáculo de la naturaleza está lejos de ser primitivo. Representa una búsqueda ya muy desarrollada de leyes constantes en el tiempo y el espacio. Sin embargo, su sistema de pesadilla carece por completo de la actitud científica indispensable hacia los hechos —verificar, probar, criticar, separar cuidadosamente la realidad de la fantasía— y el resultado es un mundo inexistente al que, a pesar de todo, el individuo debe conformar su conducta, pensamientos, meditaciones, sueños e incluso temores y goces básicos.

Cualesquiera que fuesen el objetivo y la actitud de los protocientíficos a quienes atribuyamos los orígenes de este intento de clasificar la fenomenología tanto del mundo material como del visionario en términos puramente psicológicos, ni el sistema jainista ni las aplicaciones religiosas posteriores de tales concepciones cosmológicas arcaicas muestran interés alguno por su coincidencia con la realidad. Proyectada desde la mente en el universo, como una película en la pantalla, esta imagen ha servido durante siglos no para apoyar otras investigaciones, sino para borrar el universo. Su función es psicológica: desarraigar y anular el deseo de vivir y apartar los sentimientos de sus preocupaciones terrenales naturales, incluso más allá de las habituales imágenes religiosas de esperanza y temor —cielos, infiernos, etc.— para dirigirlos a un objetivo trascendente, completamente inconcebible, al que se deben dedicar todos los esfuerzos de la voluntad. No importa si esa visión, capaz de apartar de la tierra a la mente y el corazón, corresponde, como en la ciencia, con los hechos terrestres. Su verdad y su valor son pragmáticos: si funciona (sobre la psique), es verdadera.

Es cierto que entre los griegos también había una corriente ascética en los ritos órficos, Pitágoras, la escuela eleática y Platón. Pero ni en la filosofía griega ni en ningún otro momento de la historia que nos ocupa encontramos un ¡No! comparable a la negación absoluta de la religión de los jainistas. La peculiar melancolía de su alienación de esta interminable vida-en-la-muerte va infinitamente más lejos que la griega —como su visión del alcance del tiempo y el espacio y, con ella, de la miseria cósmica. La concepción griega del mundo, como mostró Spengler en su estudio del «espíritu apolíneo» en *La decadencia de Occidente*, se centraba en los cuerpos visibles, tangibles. La lengua griega no poseía una palabra para espacio. Lo lejano y lo invisible eran *ipso facto* «lo que no estaba allí». El término griego *cosmos* no se refería a un campo de espacio y fuerza, sino a una suma de cuerpos armoniosamente ordenados, bien definidos, euclidianos, mensurables y perceptibles. El sistema de Euclides era una definición de límites. «Por lo tanto, fue inevitable —como escribió Spengler— que lo clásico se convirtiera paulatinamente en la Cultura de los pequeños»^[97].

Por otra parte, la penetración en lo ilimitado de la mente india, ejemplificada en su ridícula (para nosotros) unidad, el *palya* («un período de años incontables»), que torna imprecisas incluso las cantidades precisas, ha dilatado de tal manera el espectáculo cósmico que las realidades próximas simplemente no son dignas de la atención de los sabios. Al contrario que los griegos, cuya lectura del cosmos comenzó con lo visible y sólo se aventuró un poco en el espacio, el espacio que puede ser visto, los indios comenzaron su cosmología con el espacio (*ākāśa*) y a partir de ahí produjeron un universo que nadie había visto: más aún, un universo atravesado por tal magnitud de dolor que el sufrimiento real de esos seres efímeros inmediatos —por ejemplo, los vecinos de casta inferior— no merecía atención. El sabio, ya saturado del conocimiento del dolor del mundo, sólo podía ver en ellos ilustraciones de un

estado cósmico incorregible y, a la luz de ese conocimiento, lo único evidente era la importancia infinita que para el individuo infinito tenía la tarea espiritual de salir de esa exquisita pesadilla, en la que el cielo no es más que una red de perfumado hilo finísimo de oro para seducir a la jiva y atraparla en la rueda implacable.

La fuerza y la melancolía peculiares de la alineación india de esta interminable vida-en-la-muerte son funciones de la propia mente india, que, en su fabulosa proyección, ha encontrado el infinito en todas partes y lo ha llenado no con la observación racional, sino con una pesadilla racionalizada de su propia invención. Nunca hubo tiempo en que el tiempo no existiera ni nunca habrá un tiempo en que el tiempo haya cesado: este mundo de sufrimientos —tal como es— continuará para siempre. Además, el sufrimiento perceptible no representa en absoluto la magnitud, en profundidad y amplitud, del total. La miseria del hombre y los animales, del mundo vegetal y la tierra, las rocas y las aguas, el fuego, el viento y las nubes, hasta del espacio con sus astros, no es más que una fracción mínima de ese conglomerado de miseria, ese cuerpo siempre vivo, siempre engañado, que es el ser total del universo.

IX. La vía de la llama

«Como un gran estanque —leemos en un texto jainista— que, cuando se bloquea el flujo de agua, se va secando por el consumo y la evaporación del agua, la materia kármica de un monje, adquirida a lo largo de millones de nacimientos, se aniquila con las austeridades —siempre que no haya más flujo»^[98].

Por lo tanto, la primera tarea del maestro jainista es bloquear en su discípulo el flujo kármico, lo que sólo puede lograrse con la reducción gradual de la esfera de participación vital, y la segunda tarea, cuando el discípulo haya cerrado todas las puertas, es agotar su materia kármica ya existente. En sánscrito, esta disciplina se suele denominar *tapas* «calor». Se supone que el yogui jainista, por medio de su fuego interior, quema literalmente la materia kármica y así purifica e ilumina su preciosa mónada de forma que, ascendiendo por los planos del cuerpo cósmico, alcance finalmente la «paz en el aislamiento» (*kaivalyam*), bajo la Sombrilla Ligeramente Inclinada, donde la mónada de vida individual, perfectamente limpia de toda materia, brillará para siempre en su estancia cristalina y pura.

Para empezar seria y sistemáticamente el gran ascenso —que puede durar muchas vidas futuras— el hombre normal, el seglar manchado y cargado de la materia del mundo, que desee emanciparse debe reconocer en primer lugar cinco faltas: 1, dudar de la validez de la concepción jainista del universo, de los actos de los Salvadores del Mundo, «Hacedores del Cruce a la Otra Orilla» y de la eficacia de las prácticas jainistas; 2, el deseo de abrazar alguna otra fe; 3, la inseguridad respecto a los efectos nocivos de la acción; 4, el elogio de los embaucadores (es decir, las personas que no hayan renunciado a las cinco faltas); 5, el trato con los embaucadores.

El siguiente paso consiste en asumir progresivamente —de acuerdo con la capacidad individual— doce votos:

I. Los cinco votos básicos del lego jainista:

1. No-violencia.
2. Sinceridad.
3. No robar.
4. Castidad.
5. No adquirir posesiones.

II. Tres votos para aumentar la fuerza de los cinco básicos:

6. Limitar los movimientos.
7. Limitar el número de cosas usadas.
8. No desear el mal a nadie ni utilizar la influencia propia para provocar el mal, no poner en peligro ninguna vida por descuido ni tener armas y cuchillos innecesarios.

III. Cuatro votos para iniciar la práctica religiosa positiva:

9. Meditar al menos cuarenta y ocho minutos al día.
10. Reducir durante un día, cada cierto tiempo, los límites ya impuestos.
11. Dedicar cuatro días al mes a la meditación y el ayuno monástico.
12. Ayudar a los monasterios y los monjes con donativos.

La vida ideal del seglar, hacia la que debe progresar observando estos votos, incluye los siguientes once órdenes de virtud:

1. *Virtudes de la fe*: creer firmemente en el jainismo, respetar al maestro religioso (*guru*), guardar devoción a los veinticuatro Hacedores del Cruce (*tīrthaṅkaras*) y evitar las siete malas acciones, a saber: apostar, comer carne, consumir bebidas embriagantes, cometer adulterio, cazar, robar y entregarse a la lujuria.

2. *Virtudes de dedicación*: observar estrictamente los doce votos y recibir la muerte, cuando llegue, en una paz absoluta.

3. *Virtudes de meditación*: aumentar los períodos de meditación al menos hasta tres veces al día.

4. *Virtudes de esfuerzo monástico*: aumentar los períodos de ayuno monástico al menos hasta seis veces al mes.

5. *La virtud de no dañar a las plantas*: evitar los vegetales no cocidos; no arrancar un mango del árbol ni comer un mango si otra persona no ha retirado antes el hueso, etc.

6. *La virtud de no dañar a los insectos pequeños*: no comer entre la puesta del sol y el amanecer ni beber agua antes de que haya luz por si contuviera algún insecto.

7. *La virtud de la castidad perfecta*: evitar incluso a la esposa y no perfumar el cuerpo para no atraerla; más tarde, evitar a todos los dioses, seres humanos y animales del sexo opuesto en el pensamiento y el habla, así como en la acción.

8. *La virtud de renunciar a la acción*: no comenzar nunca una empresa que pueda entrañar la destrucción de vida, a saber: construir una casa o cavar un pozo.

9. *La virtud de renunciar a la posesión*: rechazar la ambición, despedir a los sirvientes y transmitir las propiedades a los hijos.

10. *La virtud de renunciar a la participación*: no comer más que los restos de las comidas de otros, no dar consejos mundanos y así, uno está preparado para el gran paso.

11. *La virtud del retiro*: ponerse las vestiduras de asceta, retirarse a un edificio religioso o a la jungla y vivir de acuerdo con las reglas establecidas para los monjes.

Después de despedirse de los suyos [leemos en un texto jainista] y de ser descargado de sus obligaciones por su familia, esposa e hijos; después de dedicarse a la práctica del conocimiento, la intuición, la conducta, el ascetismo y la valerosa concentración; ante un monje que reúna las cualidades necesarias, un maestro de muchos méritos, de familia distinguida y tez pura, maduro y muy respetado por otros monjes, hace una reverencia y, tras decir, «acéptame», recibe la aprobación.

Los votos, las observancias religiosas, el control de los sentidos, el afeitado de todo el pelo, las obligaciones diarias y la prohibición de bañarse; estos son los fundamentos de la vida monástica, prescritos por los mejores Vencedores (*jinas*); además, dormir sobre el suelo, no cepillarse los dientes, recibir la comida de pie y tomar sólo una comida al día.

Si la renuncia no es absoluta, el monje no se puede purificar del flujo kármico. Y ¿cómo se puede aniquilar el karma en la mente del impuro?^[99]

Durante las primeras fases de la vida monástica, se sofoca la ira; el orgullo, la mentira y la codicia quedan reducidos a meros vestigios; se vence la necesidad de dormir, aumenta la capacidad de meditar y entra en la vida una nueva alegría.

Al poco tiempo desaparece el orgullo y con ello aumenta en grado sumo la capacidad para la meditación. Algunos sostienen que las mujeres no pueden avanzar más allá de este punto, por lo tanto, no se les permite acceder al estado de desnudez o «vestido de aire». «Es imposible erradicar de la mente de las mujeres la pasión, la aversión, el temor, la repugnancia y otras formas de engaño (*maya*) —afirma una guía jainista al nirvana—; por lo tanto, para las mujeres no existe el nirvana. Tampoco es su cuerpo una envoltura adecuada; por lo tanto, deben ir cubiertas. En su vientre, entre los senos, en el ombligo y los riñones, se produce continuamente una sutil emanación de vida. ¿Cómo pueden ser aptas para el autocontrol? Aunque una mujer sea pura en su fe e incluso se dedique al estudio de los sutras o a la práctica de un ascetismo riguroso, no se desprenderá de la materia kármica»^[100].

«La mentira es natural en las mujeres —dice otra guía— de la misma forma que levantarse, sentarse, pasear y enseñar la ley es natural en los sabios»^[101].

La siguiente pasión que se debe extinguir es el instinto de tomar parte en el juego de la vida, que los jainistas denominan engaño y que las mujeres nunca vencen. Cuando desaparece, el individuo se convierte virtualmente en un ser asexuado y su emancipación absoluta sólo se ve obstaculizada por el recuerdo de cosas agradables o desagradables que hizo antes de convertirse en asceta.

Por ello, la meditación inflexible no sólo debe erradicar toda sensación de placer en la belleza de las formas y los sonidos, sino también la repulsión a la fealdad y los olores desagradables, e incluso el dolor. Cuando alcanza esta prodigiosa purificación, el sabio es completamente indiferente y su último relumbre de humanidad se ha extinguido.

No obstante, la química del cuerpo sigue aferrándose al vínculo elemental, primero y último, de la mónada-vida con la materia. Los términos «codicia» y «avidez» —«valencia» en el plano químico o «poder de combinación» en el de la física atómica— pueden emplearse para caracterizar este asimiento psicológico que hay que desprender. Si no se rompe, sino que únicamente se relaja o debilita, no sólo será imposible alcanzar la evasión definitiva a la libertad absoluta, sino que permanecerá el peligro latente de que al menor descuido en la concentración ascética, se avive el fuego casi extinguido. Entonces prenderá de nuevo, en una reacción en cadena, toda la serie de goces y dolores, recuerdos, orgullo, ira, etc., y esta marea

llameante arrastrará de nuevo a la mónada al remolino, como le ocurrió al yogui de las cincuenta jóvenes esposas, que permitió que el chapoteo de un pez le distrajera de su meta.

Sin embargo, al que lo logra y alcanza así la condición de «pasión aniquilada», sólo le restan dos fases: 1, la de «identidad con uno mismo en el yoga, y 2, la de «identidad con uno mismo fuera del yoga».

Igual que la concepción jainista de la miseria del universo era una imagen mítica, supranormal, que debía servir de revulsivo, así es la concepción no menos mítica del acto supremo, que debía inspirar celo.

Por ejemplo, cuando el demonio Meghamalin, que había atacado al Salvador del Mundo Parshva con la oscuridad, una tormenta y la forma del propio dios de la muerte, fue ahuyentado por una pareja de serpientes cósmicas, el santo —que, a diferencia de aquel que se distrajo por un pez, permaneció inmutable cuando la tierra se abrió, las montañas cayeron y el bosque estalló a su alrededor— adquirió la identidad consigo mismo en el yoga. Tras extinguir toda relación con el mundo exterior, su energía y su luz reposaban, infinitamente radiantes, en el interior de la mónada. Llovieron flores del cielo. Temblaron los tronos de los dioses. Cantaron los coros celestiales. De todas direcciones llegaron deidades volando, deidades de todas las categorías, para construir al Maestro del Mundo una sala de doce partes denominada «Congregándose Juntos», en la que cada especie tenía su lugar. Hicieron para él un trono en forma de león, la sombrilla del gobierno del mundo y un halo resplandeciente. Llegaron sus reales padres y su antigua reina cantando himnos de alabanza. Redoblaron los timbales celestiales y él predicó ante todos el Sermón Cósmico, en el que enseñó la vía a la orilla que está más allá del dolor, es decir: caridad, piedad, ascetismo y fortaleza.

Muchos —entre ellos el demonio que le había atacado— se convirtieron; algunos alcanzaron la perfección. Los padres y la reina tomaron los votos. Llegó un demonio negro con cara de elefante y cuatro brazos, subido sobre una tortuga y protegido con una enorme capucha de cobra, que llevaba en las dos manos izquierdas una mangosta y una serpiente, y en las derechas una cidra y una serpiente; detrás de él, montada en un carro arrastrado por una serpiente alada, apareció una diosa dorada de cuatro manos que llevaba en las dos manos derechas un dogal y un loto, y en las izquierdas un garfio y una fruta. El Señor, seguido de todos los congregados, empezó a caminar con el demonio a un lado y la diosa al otro, precedido de la rueda de la ley en lo alto mientras un gran timbal redoblaba en el aire. Con la sombrilla, fue andando majestuosamente sobre lotos dorados que iban surgiendo ante él al tiempo que los árboles se inclinaban para rendirle homenaje; las enfermedades huyeron lejos, las estaciones, los pájaros y los vientos eran magníficos y en todo el mundo cesó la violencia.

Entonces, sabiendo que podía alcanzar su nirvana, el Señor Parshva inició el ascenso a una montaña durante el cual su congregación se fue quedando en el camino

hasta que llegó a la cima acompañado sólo de treinta y tres sabios iluminados, que, con él, practicaron el yoga durante un mes. Cuando no le quedaba más tiempo en la tierra del que hubiera necesitado para pronunciar cinco vocales, pasó a la fase de auto-identidad sin el yoga.

Setenta años antes había aniquilado sus karmas destructivos; ahora, los ochenta y cinco lazos asociados con los cuatro modos de karma no destructivo fueron destruidos. Esto sucedió durante el séptimo día de la quincena iluminada de la luna del mes de Shravana (julio-agosto) y el Señor alcanzó inmediatamente su liberación.

La mónada de la vida, más grande y brillante que el sol y, al mismo tiempo, sin color, cristalina, inmortal, omnisciente y omnipotente, ilimitada e ingrávida, abandonó la tierra y fue ascendiendo a través de todos los cielos de la esfera temporal del gran tórax cósmico, del cuello y de la cabeza, hasta ese lugar supremo, «sin viento» (*nirvana*), donde se halla la gran Sombrilla. A la mónada liberada, ingrávida, no llega ninguna plegaria. Es indiferente al torbellino de ciclos que se suceden infinitamente más abajo. Es consciente de todo, pero no piensa; está sola y en todas partes al mismo tiempo. No tiene carácter individual, personalidad, cualidades o definición. Es perfecta.

El cuerpo, desprendido, yace sin vida en la cumbre de la montaña. Los tronos de los dioses se estremecieron. Llovieron flores del cielo. Cantaron los coros celestiales. Volvieron a redoblar los timbales y de todas partes llegaron deidades volando, serpientes divinas, deidades del relámpago, pájaros-sol de plumas doradas, demonios de los infiernos superiores, portadores de estandartes de los cielos de la cabeza: todos llegaron. Bañaron el cuerpo en el líquido bendito del Océano Lácteo Cósmico, lo adornaron con ornamentos de oro, lo colocaron sobre una pira de sándalo y áloe, que fue encendida con una llama de la cabeza del dios del fuego, y el cuerpo se consumió. Nubes jóvenes extinguieron el fuego.

Los dioses y las diosas se frotaron la cabeza y el cuerpo con las cenizas, construyeron una pagoda de gemas sobre los huesos y, entre cantos y danzas, se separaron en todas direcciones volviendo triunfantes a sus moradas ocultas^[102].

CAPÍTULO 5
LA INDIA BUDISTA

I. El héroe occidental y el héroe oriental

Hace cuatro décadas, Miguel Asín Palacios, un sacerdote católico, profesor de árabe en la Universidad de Madrid, provocó un revuelo en el mundo académico europeo al mostrar la influencia de fuentes musulmanas en la *Divina Comedia* [1]. Examinando detenidamente la literatura sobre la leyenda de la visita nocturna de Mahoma al purgatorio, al infierno y al paraíso, observó suficientes paralelismos como para establecer una relación que se extendía al zoroastrismo persa y al juicio del alma ante Osiris del Libro de los Muertos egipcio. Para nuestros propósitos es de especial interés su observación sobre las fuentes persas de la tortura por frío en el último círculo dantesco. Como afirma el padre Asín, apenas es necesario señalar que la escatología bíblica no menciona la tortura por frío en el infierno. Sin embargo, la doctrina musulmana pone esa tortura al mismo nivel que la tortura por fuego. Su introducción en la concepción musulmana debió obedecer a la asimilación por el Islam de una creencia zoroástrica, probablemente debida a zoroástricos convertidos al Islam. La tortura por frío —añade—, también aparece en el infierno budista [2]. Y, como acabamos de ver, también en el jainista.

Tanto en Oriente como en Occidente, la fuente última de los cielos y los infiernos de varios niveles, separados por la montaña del mundo, es el concepto mesopotámico de la arquitectura del universo, donde, como hemos visto, hay una montaña cósmica axial simbolizada por el zigurat, cuyas esquinas se orientan a los cuatro puntos cardinales, y sobre la cual, en el cielo más alto, está el dios supremo, An, acompañado de otras deidades. La Planta del Nacimiento y el Pan y el Agua de la Inmortalidad también se encuentran en esa esfera, debajo de la cual, en el cielo intermedio, está el arquetipo divino y señor del gobierno real, cuya función, durante la larga historia de Mesopotamia con sus distintos imperios, fue desempeñada por una serie de dioses: al parecer, el primero fue Enlil (la deidad de la ciudad sumeria de Nippur); después, Bel Marduk (de la Babilonia de Hammurabi), Assur (de Asiria) y, entre otros muchos, Yahvé (de los primeros hebreos). En su esplendorosa corte de dioses (o ángeles), se componían anualmente las Tablillas del Destino. Más abajo, giraban a distintos niveles los siete cielos de los planetas, que en el período asirio (c. 1100-c. 630 a.C.) se representaban por los siete pisos escalonados del zigurat, mientras que debajo de la tierra, en el abismo, había siete puertas para llegar a la terrible diosa Ereshkigal, de la Tierra de No Retorno. En su reino de la oscuridad, denominado Arallu, una horda de monstruos y espíritus desgraciados que no habían sido enterrados de acuerdo con los rituales, vagaban sufriendo en forma de pájaros repugnantes [3].

En la iconografía de los primeros centros de civilización, las ciudades sumerias de Mesopotamia, que florecieron entre el 3500-2000 a.C. y crearon el orden simbólico de la ciudad-estado hierática, se percibe el origen común de las concepciones oriental y occidental del universo. Un proceso diferenciado las separó y transformó en el

transcurso del tiempo. En Occidente, de acuerdo con la importancia característica dada a la dignidad individual —para cada espíritu un nacimiento, una muerte, un destino, una maduración de la personalidad— lo mismo en el paraíso que en el purgatorio y en el infierno el visionario reconoce a los muertos sin dificultad. Mahoma habló en el paraíso con sus valientes y leales amigos, igual que Dante con los condenados y los salvados durante su aventura. En la Grecia y la Roma clásicas, también se relatan visitas al otro mundo: tanto Ulises como Eneas hablaron con sus amigos desaparecidos. En Oriente no existe tal continuidad de la personalidad. Lo que importa no es el individuo, sino la mónada, la jiva reencarnada, que no posee ninguna individualidad intrínseca, sino que pasa, como un barco sobre las olas, de una personalidad a la siguiente: ahora un gusano, después un dios, demonio, rey o sastre.

Así, como ha observado Heinrich Zimmer, en los infiernos y paraísos orientales, de las multitudes de seres descritos en su agonía o felicidad ninguno conserva los rasgos de su personalidad sobre la tierra. Algunos pueden recordar que una vez estuvieron en otro sitio y saben qué acción fue la causa del presente castigo; pero, en general, todos están absortos y perdidos en su estado actual. Igual que un perro sólo conoce la condición de ser el perro que es, fascinado por los detalles de su vida presente —de la misma forma que la mayoría de nosotros estamos hechizados por nuestras existencias actuales— así están los seres en los mundos de ultratumba hinduista, jainista y budista. No pueden recordar ningún estado anterior, ninguna indumentaria de una existencia previa, sino que se identifican exclusivamente con lo que son ahora y, desde el punto de vista indio, eso es precisamente lo que no son ^[4].

Mientras que el héroe occidental típico es una personalidad y, por lo tanto, necesariamente trágico, condenado a padecer la agonía y el misterio de la temporalidad, el héroe oriental es la mónada: una imagen de la eternidad, sin carácter, indiferente a las preocupaciones engañosas de la esfera mortal. Igual que en Occidente la orientación a la personalidad se refleja incluso en el concepto y la experiencia de Dios como una personalidad, en Oriente, el sentido abrumador de una ley absolutamente impersonal que abarca y armoniza todas las cosas reduce a una mera mancha el accidente de una vida individual.

En la historia de la ruptura de los dos mundos permanece sin resolver el problema de la figura del persa Zaratustra y los orígenes de su mitología progresiva y estrictamente dualista, orientada éticamente, que, por lo que se refiere al espíritu, pertenece a la vertiente cultural occidental y, sin embargo, en parte al menos, procede de la misma mitología que los Vedas. Trataré el problema con cierto detenimiento en el volumen dedicado a la mitología occidental. Pero en relación con la India y la influencia del pensamiento persa sobre el budismo y el hinduismo, es necesario señalar aquí algunos de los principales contrastes que distinguen a la doctrina de Zaratustra y, con ella, a Occidente.

La primera y más radical de las innovaciones —que, por lo que yo sé, aparece aquí por vez primera en la historia de la mitología— es la concepción de un ciclo progresivo que no degenera. Como ya comentamos [1], según la versión de Zaratustra de la historia del mundo, en la creación, que fue obra de un dios de la luz, se introdujo el principio del mal, por naturaleza independiente y opuesto al primero, lo que desencadenó una batalla cósmica cuyo fin será la victoria total de la luz: el proceso terminará con la implantación del Reino de la Justicia sobre la Tierra y así acabará el ciclo. No hay noción del eterno retorno.

Una segunda innovación radical que separa particularmente a esta mitología de la India, es la responsabilidad que otorga al individuo para elegir, haciendo uso de su libre albedrío, si participa al lado de la Luz y si su intervención será de pensamiento, palabra u obra.

«Escuchad con vuestros oídos; mirad las llamas resplandecientes con los ojos de la Mente Mejor. Cada hombre individualmente, por sí mismo, deberá tomar una decisión de conciencia. Antes del gran esfuerzo para la causa, despertad a nuestra enseñanza» [5].

Por último, el tercer principio esencial en la concepción del mundo zoroástrico, que no sólo la separa de la india, sino que la opone diametralmente a ésta, consiste en que la vía hacia el objetivo último es la participación, y no el abandono. El individuo que, de acuerdo con su libre albedrío, ha decidido pensar, hablar y actuar del lado del Mejor no se retira al bosque, sino que se entrega con todo su celo a la actividad en la sociedad. La causa del mundo no está perdida. Me parece interesante observar que en la iconografía del zoroastrismo posterior la figura que epitomiza todo el mal sobre la tierra, el oscuro antagonista del orden moral, es el rey tirano Azhi Dahaka, la «Serpiente Diabólica», que aparece representado con serpientes surgiendo de sus hombros —como el Señor Parshva en el arte jainista. Me inclino a creer que no es una casualidad. Como el jainismo, la religión de Zaratustra es de un dualismo absoluto —sin compromiso. En ninguno de los dos sistemas se revela un «Secreto de los Dos Compañeros» implícito que reconcilie lo Mejor y lo Malo (en el zoroastrismo), la jiva y la no-jiva (en el jainismo), fuera del escenario del mundo en que se está representando su drama. Las dos religiones son un par de opuestos: para cada una, la otra es la perfecta encarnación del Embaucador. Mientras que en el sistema indio, el único camino posible hacia la salvación consiste en que la mónada salga del círculo del mundo fútil, en el persa era precisamente la intervención en la lucha común de Dios y el hombre por el objetivo alcanzable —no fútil— de la justicia sobre la tierra. En efecto, en la literatura del zoroastrismo encontramos un ataque directo y explícito a los ideales de una filosofía como la que acabamos de ver en nuestro estudio del jainismo:

En verdad te digo [declaró el señor de la luz, Ahura Mazda, a su profeta Zaratustra], el hombre que tiene una esposa es muy superior al que no engendra hijos; el que tiene una casa es muy superior al que no posee ninguna; el que tiene hijos es muy superior al que no los tiene; el que tiene riquezas es muy superior al pobre.

Y de dos hombres, el que se alimenta de carne está mucho más alimentado con el buen espíritu que el que no lo hace; el segundo está muerto; el primero es superior a él por el valor de un dirhem, el valor de una oveja, el valor de un buey, el valor de un hombre. Este es el hombre que puede luchar contra los ataques de la Muerte Que Divide los Huesos, la Flecha Que Vuela Sola; el que incluso con las ropas más finas puede luchar contra el invierno enemigo, puede luchar contra el tirano malvado y golpearle en la cabeza; éste es el hombre que puede luchar contra el impío embaucador y embaucado, que no come^[6].

Como hemos dicho, no se sabe con certeza cuándo vivió Zaratustra. Incluso la cuestión planteada ya en 1880 por el profesor James Darmestetter en el sentido de «si Zaratustra era un hombre convertido en dios o un dios convertido en hombre» ^[7] sigue sin respuesta. Prácticamente, el único dato seguro que tenemos es que Darío I (reinó del 521 al 486 a.C.), que era contemporáneo de Mahavira (m. c. 485 a.C.), de Buda (563-483 a.C.), de Esquilo (525-456 a.C.) y de Confucio (551-478 a.C.), en el 520 a.C. grabó en una inscripción cuneiforme trilingüe —en persa, elamita y acadio— en Behistun, al parecer, dedicada a Zaratustra: «Soy rey por la gracia de Ahura Mazda.»

En aquellos momentos, el imperio persa abarcaba desde las islas jonias griegas (Satrapía I) hasta el Punjab y el Indo (Satrapía XX). Todos los mundos antiguos —Egipto, Mesopotamia, Fenicia, los territorios griegos en Asia y el valle del Indo— habían sido absorbidos en una nación internacional de inspiración progresiva y agresiva: la primera de este tipo en la historia del mundo. Por lo tanto, la respuesta persa al sufrimiento —contemporánea de la trágica de Esquilo, la ascética de Mahavira y la prudente de Confucio— fue la construcción de un imperio mundial gobernado con firmeza bajo el mandato de Dios. Buenas carreteras propiciaron el comercio activo de la India a Grecia. Una política de tolerancia permitió la reconstrucción del templo de Jerusalén, que había sido destruido por los caldeos. Se restablecieron los cultos de muchos pueblos sometidos. Las artes florecieron. En todo el reino surgieron nuevas ciudades y cortes. Por un tiempo pareció como si el Monarca Universal se hubiera hecho realidad en el rey de reyes persa.

II. Las nuevas ciudades-estado: c. 800-500 a.C.

Mientras los carros entalamados de los pastores guerreros arios avanzaban estruendosamente en la India durante el segundo milenio antes de Cristo, otros grupos de guerreros cazadores o ganaderos, más o menos numerosos, devastaron Grecia en el largo período entre el 1900 y el 1100 a.C. Sobre los que dejaron su huella en las playas del sur de Grecia y Creta, el profesor H. G. L. Hammond escribe:

Podemos establecer algunas conclusiones negativas. Los invasores no llevaron una cerámica pintada característica ni ningún otro signo de una civilización desarrollada. No se adaptaron a la vida urbana. En sus comienzos eran probablemente nómadas que vivían en tiendas y cabañas, empleaban utensilios de madera y adornaban estatuas de madera. Sus primeras aldeas eran pequeñas. No mostraron ningún respeto por la civilización micénica y, por lo tanto, es probable que llegaran de fuera de sus límites. Debieron ser fuertes físicamente y tener líderes capaces para derrotar a los centros del poder micénico. Quizá tuvieran armas superiores, pero en las artes eran inferiores a los conquistados^[8].

Sin duda, esta descripción es aplicable a las tribus de pastores que atravesaron el valle del Indo en el momento de la caída de las dos ciudades de la Edad del Bronce: Harappa y Mohenjo-daro. No obstante, mientras que los invasores del Egeo entraron en un mundo de imperios arcaicos todavía poderosos, los que penetraron en la India y dejaron atrás las ruinas de dos ciudadelas coloniales ya decadentes sólo encontraron agricultores, cazadores y recolectores de la jungla relativamente atrasados, a quienes llamaban *dasyus* en señal de desprecio. Los griegos empleaban el hierro hacia el 1200 a.C., los arios indios no. Las aguas tranquilas del Mediterráneo, con su intenso comercio, invitaban a los griegos a conocer países distintos y a mantenerse alerta, mientras que las vastas tierras y montañas de Asia, nunca dominadas por el hombre, que amenazaban con responder a sus pequeñas victorias con una fuerza infinitamente superior a todo lo imaginable, presentaban a la mente ese aspecto del universo que se experimenta más como sublime que como maravilloso. Así, mientras que en la esfera europea los dioses y los mitos de la herencia arcaica se desarrollaron —a medida que el hombre iba adquiriendo confianza en un mundo en el que se sentía seguro— en un sentido antropomórfico, en la India, el aspecto del pavor, el temor y el poder, la fuerza sobrehumana y la sublimidad trascendente adquirió tal preponderancia que incluso en el corazón del hombre se disolvió la humanidad y penetró la inhumanidad de Dios.

El antiguo mundo de ciudades-estado hieráticas ya no era más que un recuerdo y, en general, muy vago. Pero aunque muchas ciudades habían caído, otras muchas permanecieron —en Occidente. En la India no subsistió ninguna. Los griegos pronto empezaron a reconstruir en ladrillo, argamasa y piedra sobre las ruinas de su pasado, mientras que los arios védicos del Punjab y de la llanura del Ganges no empleaban materiales duraderos que nos hayan dejado restos físicos. Su época, hasta el 800 a.C. aproximadamente, es un vacío arqueológico. Tampoco han dejado testimonios literarios. De la *Ilíada* y la *Odisea* se puede extraer una imagen relativamente fiable de la edad heroica griega, para la que, además, tenemos un apoyo arqueológico

considerable. Por otra parte, de la épica india —que, como hemos visto, muestra rasgos y profundas alteraciones de épocas posteriores, incluso hasta el siglo v d.C.— sólo podemos extraer una visión muy idealizada, como un espejismo, del mundo y las gentes de la edad védica, pero tangible —en vez de limitarnos a escuchar sus descripciones, veamos las casas, los rituales, las armas de aquellos para quienes Indra mató al dragón, liberó los siete ríos, «sometió a los oscuros dasas e hizo que su color desapareciera»^[9]— no tenemos absolutamente nada.

Sin embargo, hace poco más de una década se produjo un prometedor descubrimiento arqueológico del período inmediatamente posterior a los arios védicos en el curso alto del Ganges, en Hastinapura, unos 130 kilómetros al noroeste de Delhi, con la exploración de un montículo claramente estratificado, donde aparecieron tres niveles de cerámica.

1. *Cerámica de color ocre*, c. 1000 a.C., con la que están asociados utensilios de cobre. «Por el momento —afirma Sir Mortimer Wheeler— parece que precede... al pleno desarrollo de la vida urbana en la región»^[10].

2. *Cerámica gris pintada*, fechada por Wheeler entre el siglo VIII y el v a.C.: una cerámica distintiva de la Edad del Bronce concentrada en la región de los «dos ríos» (*doāb*) Jumna-Ganges, pero que se extiende al oeste hasta el Punjab y al sur hasta Ujjain: fabricada con la rueda de alfarero, bien cocida, decorada con motivos lineales y punteados, círculos concéntricos, espirales, sigmas y esvásticas, generalmente negros y algunas veces rojos. «Si hay que situar a los arios en este cuadro —escribe Wheeler— es posible que la cerámica gris pintada represente la segunda fase de su invasión de la India, cuando, desde el Punjab, entraron en la región del *doāb* Ganges-Jumna y la asimilaron tras recoger ideas y, sin duda, artesanos en el valle del Indo y en la región limítrofe de Baluch»^[11].

Este era el período de los Brahmanas y de los principales Upanishads, de los reyes Ajatashatru y Jaibali, y posiblemente también de la gran guerra cuyos ecos han llegado a nosotros en el Mahabharata —que, como la Guerra de las Dos Rosas en Inglaterra, representa el fin de una edad feudal aristocrática. Tras el desastre, el término *vīra*, «héroe», ya no se aplica a los guerreros montados en carros, sino a los yoguis, como, por ejemplo, Maha-vira, el Gran (*mahā*) Héroe (*vīra*), el último de los Salvadores del Mundo jainistas.

3. *Cerámica negra pulida del norte*, una cerámica elegante, fabricada con la rueda de alfarero, cuyo pulido presenta una textura parecida a la del acero; está asociada con el hierro y ha sido datada tentativamente entre el siglo v y el II a.C. —el período de Buda (563-483) al emperador Asoka (reinó c. 268-323 a.C.). Al parecer, predomina en Bihar, la región de las primeras enseñanzas de Buda, desde donde pudo extenderse, llevada por las victorias de Asoka y sus predecesores inmediatos, al oeste hasta el norte del Punjab (Taxila), al este hasta Bengala y Orissa y al sur hasta Amaravati y Nasik.

El auge de las ciudades en la India sólo está asociado con los dos últimos tipos de cerámica: no son ciudades de ladrillo o piedra, sino de madera, con empalizadas de grandes vigas y troncos. En relación con la cerámica gris pintada, podemos imaginar (sugiere Wheeler) «una vida ciudadana confortable y organizada en la cuenca del Jumna-Ganges aproximadamente durante la primera mitad del primer milenio antes de Cristo... el entorno urbano general del Mahabharata...: un cuadro de dinastías ricas y celosas en un terreno fértil e ilimitado, y con útiles comunicaciones fluviales» [12]. Hacia el 500 a.C. —asociado a la cerámica negra pulida del norte— «se extendió el uso del hierro por la región, sin duda introducido desde Persia, donde la fundición del hierro ya se conocía desde hacía cinco o seis siglos... La introducción de la moneda, también desde Persia, indica un incremento del sentido comercial» y Wheeler concluye que la civilización del Ganges, caracterizada por la cerámica negra pulida, «subsistió durante siglos con una uniformidad que la época moderna no ha interrumpido» [13].

Podemos registrar, pues, tomando otra vez a Grecia como punto de referencia en el límite opuesto del imperio persa, un incremento y florecimiento gradual, entre el 800 y el 500 a.C. aproximadamente, de innumerables estados monárquicos seculares (en contraste con los hieráticos) en toda su extensión, desde Atenas hasta Bengala: literalmente cientos de pequeños poderes soberanos, cada uno con su capital fortificada, ya fuera pueblo o ciudad, gobernada por una familia real, con consejos de ancianos, asambleas de ciudadanos, un ejército real, el clero del templo, campesinos y comerciantes, tiendas, viviendas y, en los más prósperos, parques y monumentos. En un momento determinado empezaron a aparecer en esas pequeñas ciudades sabios errantes, cada uno con su grupo de devotos y creyendo haber resuelto —de una vez para siempre— el misterio del sufrimiento: Kapila (quizá c. 600 a.C.), Gosala (activo 535 a.C.), Mahavira (m. hacia el 485 a.C.), Buda (563-483 a.C.), Pitágoras (c. 582-500 a.C.), Jenófanes y Parménides (ambos también del siglo VI) y Empédocles (c. 500-430 a.C.), «el que obra maravillas, que iba entre los hombres mortales como un Dios inmortal, coronado de cintas y guirnaldas». Detrás suyo asoman otras figuras oscuras de las que no se sabe si eran hombres o dioses: Parshva (872-772?) y Rishabha, Orfeo (fecha desconocida) y Dioniso. Además, en las enseñanzas de esos sabios, tanto en la India como en Grecia, aparecen una serie de temas característicos, desconocidos en la mitología de los antiguos arios. Por ejemplo, la idea de la rueda del renacimiento, que es fundamental en los mitos órficos así como en la India; la idea del espíritu esclavizado al cuerpo («el cuerpo, una tumba», decían los órficos) y su rescate por medio del ascetismo; el pecado, que conduce al castigo en los infiernos; la virtud, al éxtasis y, por lo tanto, al conocimiento absoluto y la liberación. Heráclito (c. 500 a.C.) comparó la vida con un fuego encendido, igual que Buda (en el mismo período) en su Sermón del Fuego. La doctrina de los elementos es común a las dos tradiciones: fuego, aire, tierra y agua en la griega; éter, aire, fuego, agua y tierra en la India. Tanto los órficos como los indios conocían la imagen del huevo

cósmico y también la del bailarín cósmico. Ya en las palabras de Tales (c. 640-546 a.C.), se anuncia la idea de que el universo, dotado de alma, está lleno de espíritus. En el *Timeo*, Platón describe el cuerpo del universo de forma muy semejante a los jainistas, como «una criatura viva de la que forman parte todas las demás criaturas vivas, individual y genéricamente» [14].

Ya hemos observado entre los pueblos cazadores primitivos la idea de la inmortalidad del espíritu individual, que ni nace ni muere, si no simplemente avanza y retrocede, como a través de un velo, apareciendo en los cuerpos y abandonándolos. También hemos observado en Oriente Próximo el desarrollo de la idea de la ciudad-estado hierática, gobernada en todos los aspectos de la vida por el modelo de una armonía cósmica matemática, revelada y ejemplificada por las esferas celestiales. Y ya hemos visto que, hacia el 1750 a.C., en los dos principales centros de aquel momento, Mesopotamia y Egipto, surgió una literatura de lamentación, duda e interrogante.

Había transcurrido un turbulento milenio. Las antiguas condiciones predominantemente rurales de la Edad del Bronce dieron paso, en una amplia zona de civilizaciones en proceso de maduración, a una constelación de ciudades gobernadas por reyes seculares, no divinos, cuyos súbditos dejaron de ser en su mayor parte campesinos. Ya tenemos noticia de comerciantes, ladrones profesionales, prestamistas, artesanos de todas clases, jueces y administrativos, marinos, guías de caravanas, posaderos, supervisores de minas y oficiales militares. Para ellos, los antiguos ritos de una religión rural de la fertilidad o de la magia de la victoria real simplemente no tenían fuerza, estaban anticuados. Se había formado una amplia capa receptiva a un nuevo enfoque del problema del bien supremo humano. Apartada de la tierra, así como de las antiguas necesidades de la caza, había aparecido una población urbana más sofisticada que disfrutaba de cierto ocio, un lujo considerable y, por lo tanto, tiempo para la neurosis. Inevitablemente, aparecieron nuevos iniciadores que habían afrontado en su propia experiencia la nueva ansiedad: los primeros psicólogos sistemáticos de todos los tiempos y, en muchos aspectos, quizá los mejores. Sus herramientas básicas eran las mismas en todas partes: el antiguo saber ritual heredado del pasado hierático, con su concepto de una equivalencia armónica oculta que une al microcosmo y al macrocosmo, y cuya resonancia produce efectos mágicos. No obstante, la atención ya no se centraba en el aspecto mágico (el tiempo, las cosechas, abundancia de bienes y una vida larga), sino en el psicológico (la *detente* y armonización de la psique) y el social (la integración del individuo en una nueva sociedad basada en una tradición secular en vez de hierática). Así se estableció una zona mito-genética perfecta: «una región limitada, pero suficientemente amplia de la superficie terrestre, de carácter relativamente uniforme, en la que una numerosa población de individuos estrechamente relacionados [en este caso, los habitantes de las sociedades de final de la Edad del Bronce y comienzo de la del Hierro] sufren la influencia simultánea de improntas semejantes [las de una nueva domesticidad

urbana] y, por lo tanto, hay una predisposición a «posesiones» psicológicas de un tipo análogo, que efectivamente se producen en un contexto de procedimientos ritualizados y mitos relacionados» [15].

En una zona de estas características pueden aparecer espontáneamente ideas y prácticas en más de un lugar al mismo tiempo y propagarse como la pólvora.

«Separados de su antigua cultura ritual de tribus dispersas —escribe el doctor Karl Kerényi sobre los ritos órficos de iniciación que en Grecia se extendieron en el siglo VI a.C.— ofrecieron sus artes modificadas a las exigencias religiosas de una nueva época y en este proceso histórico cambió tanto el sentido como el carácter de la iniciación. Se formó una tendencia inferior, meramente ritualista, y una superior, puramente espiritual, en la que los filósofos —los pitagóricos y, después, otros— se convirtieron en los iniciadores y no siempre en la forma ceremonial de Empédocles» [16].

Así sucedió en la India: los antiguos ritos de las ciudades prearias constituyeron los temas básicos de renacimiento en la muerte, ascetismo, emancipación psicológica e identificación mítica. Las nuevas enseñanzas surgieron en cursos perfectamente paralelos, quizá influyéndose mutuamente a través de Persia, quizá no. Todo lo que ahora puede decirse a la luz de los escasos datos de que disponemos para ese período es que tanto en la India como en Grecia, así como en Persia, los motivos básicos de una filosofía mitológica dualista anterior se presentaron repentinamente en nuevas formas hacia la misma época y se extendieron inmediatamente.

III. La leyenda del Salvador del Mundo

Es imposible reconstruir el carácter, la vida y las enseñanzas reales del hombre que se convirtió en Buda. Se supone que vivió c. 563-483 a.C. No obstante, su primera biografía, la del canon pali, sólo se llevó al papel hacia el 80 a.C. en Sri Lanka, a cinco siglos y unos 2.500 kilómetros de distancia de la escena histórica real. Para entonces, su vida se había convertido en mitología según el modelo de los Salvadores del Mundo que entre el 500 a.C. y el 500 d.C. aproximadamente es característico tanto de la India, en las leyendas de los jainistas, como del Oriente Próximo, en el Evangelio de Cristo.

Resumida esquemáticamente, la biografía arquetípica del Salvador presenta los rasgos siguientes:

1. Es descendiente de una línea real.
2. Nace milagrosamente
3. entre fenómenos sobrenaturales.
4. Un anciano santo (Simeón, Asita) profetiza poco después de su nacimiento que difundirá un mensaje para la salvación del mundo, y
5. sus actos en la niñez ya proclaman su carácter divino. Después, en la serie india, el héroe
6. se casa y engendra un heredero.
7. Se siente llamado a cumplir su verdadera misión.
8. Parte con el consentimiento de sus padres (serie jainista) o en secreto (Buda).
9. Se dedica a la práctica de las rigurosas disciplinas del bosque
10. que, finalmente, le enfrentan a un adversario sobrenatural, sobre el que
11. alcanza la victoria.

Este último, el Adversario, es una figura que en los tiempos védicos hubiera aparecido como un dragón antisocial (Vritra), pero ahora, de acuerdo con el nuevo enfoque psicológico, representa los errores de la mente que la inmersión del Salvador del Mundo en sus propias profundidades saca a la luz y contra los que lucha tanto para alcanzar su propia victoria como para rescatar al mundo.

En la leyenda cristiana, los años de juventud correspondientes a los momentos 6 y 8 no aparecen. No obstante, los episodios culminantes 9-11 están representados por el ayuno de cuarenta días en el desierto y la confrontación con Satán. Por otra parte, las anteriores escenas de la matanza de Herodes, la advertencia del ángel a San José y la huida a Egipto de la Sagrada Familia corresponderían simbólicamente al momento 6, los esfuerzos del padre del futuro Buda por impedirle cumplir su misión encerrándole en el palacio y obligándole a casarse, después de lo cual, 7, es despertado a su misión por un anciano, un enfermo, un cadáver y un yogui, y, finalmente, 8, consigue escapar. En ambos casos, se trata de un enemigo real del espíritu que lucha en vano

con todos sus recursos —cruelmente (rey Herodes) o benignamente (rey Suddhodana)— para impedir que el niño Salvador cumpla la misión predestinada.

Tras enfrentarse al Adversario y vencerle, el Salvador del Mundo:

12. Realiza milagros (camina sobre el agua, etc.).
13. Se convierte en un maestro errante.
14. Predica una doctrina de salvación
15. a un grupo de discípulos y
16. a una élite más reducida de iniciados,
17. uno de los cuales, menos dotado que el resto (Pedro, Ananda) ^[17], recibe el legado y se convierte en el modelo de la comunidad seglar, mientras que
18. otro, oscuro y traicionero (Judas, Devadatta), se convence con la muerte del maestro.

En las versiones de la leyenda se dan diferentes lecturas de los motivos comunes de acuerdo con las diferencias doctrinales. Por ejemplo, 2: mientras que la Virgen María concibió del Espíritu Santo, la reina Maya, madre de Buda, fue una esposa fiel a su consorte; tampoco era el Salvador del Mundo que nació de ella una encarnación de Dios, el Creador del Universo, sino una jiva reencarnada, que entraba en la última de sus innumerables vidas. Asimismo, los elementos 10-11: mientras que la vida de Buda culminó con la victoria sobre Mara bajo el árbol Bodhi, la leyenda cristiana transfiere el Árbol de la Redención al momento 19, la muerte del Salvador, que en la vida de Buda no es sino un tránsito tranquilo después de una larga vida de maestro. Pues lo principal en el budismo no es —como en el antiguo sacrificio de Soma— la inmolación física del Salvador, sino su despertar (*bodhi*) a la Verdad de las verdades y, con ello, la liberación (*mokṣa*) del engaño (*māyā*). Por lo tanto, lo principal para el budista no es si la leyenda de Buda coincide con lo que ocurrió realmente entre el 563-483 a.C., si no si sirve para inspirarle y guiarle hacia la iluminación.

IV. Perpetuación mítica

El relato, que apenas corresponde con los hechos, dice así:

Hubo una vez un buen rey llamado Suddhodana, de la Dinastía del Sol, que gobernaba la ciudad de Kapilavastu, donde el sabio Kapila había enseñado en el pasado (Episodio Legendario).

La Dinastía del Sol, como sabe el lector, representa el principio de la luz absoluta. La luz del sol es pura. La luz de la luna, por el contrario, está entreverada de oscuridad. Además, la luz del sol es eterna, mientras que la de la luna, creciendo y menguando alternativamente con sus propias tinieblas, es a la vez mortal e inmortal. Los dioses Tammuz y Osiris y, en el sistema védico, Soma, eran manifestaciones del misterio lunar. El dios Shiva, como hemos visto, también era una deidad de este contexto. En su pelo está la luna creciente; su animal es el toro; hemos relacionado su iconografía con la del yogui de los sellos del Indo. La mitología de Buda, por otra parte, es la del sol. Se le denomina el León del Clan Shakya, que se sienta sobre el Trono del León. La Rueda Solar es el símbolo de su doctrina, que se refiere a un estado que no es un estado, cuya única imagen apropiada es la luz.

En Egipto, con el ascenso de la V Dinastía, c. 2480 a.C., la mitología del sol sustituyó al sistema lunar de Osiris y el faraón, en su carácter lunar, recibió el nombre de hijo del dios-sol Ra. Las patas de toro en tronos y literas fueron sustituidas por patas de león. Entre los semitas, el dios-sol Shamash (el sumerio Utu) era una deidad de poder supremo, y para los arios el sol siempre ha sido una fuerza poderosa. En la espléndida Persépolis del Rey de Reyes persa —construida por Darío I el 522 a.C. y destruida por Alejandro el 330 a.C.— el principio solar del Señor de la Luz del profeta ario Zaratustra brillaba con el resplandor del sol en la tierra, enviando sus rayos a todas partes, Y ahora se nos dice que el buen rey, padre de Buda, pertenecía a la Dinastía del Sol y gobernaba en la ciudad en la que ya había predicado Kapila.

Kapila era el fundador de la filosofía sankhya, el punto de partida de Buda. Como el jainismo y el budismo, la sankhya no es védica y como el jainismo, pero no como el budismo, postula dos principios contrarios: 1. la materia, que denomina *prakṛti*, y 2. la mónada, que denomina *puruṣa*, «la persona». Sin embargo, mientras que en el jainismo la mónada está físicamente contaminada por la materia, en la concepción sankhya no se produce ningún contacto. La persona —como el sol— se mantiene separada. Su resplandor activa el principio inerte de la materia, que es como el agua agitada sobre la que destellea la luz solar. Cada destello imagina que es la persona y, por lo tanto, eterno: de ahí que se experimente ansiedad junto con el dolor y todo lo demás. Cuando, mediante el yoga, se aquieta la parte de la materia agitada que está dentro de la mente individual (la materia mental) —como en el yoga de Patanjali descrito en nuestro primer capítulo [*]— se contempla la imagen entera de la verdadera persona, desaparece la idea falsa del mero reflejo (ego: *aham*) y se

reconoce la propia identidad con esa entidad eterna resplandeciente, que, irónicamente, se ha sido todo el tiempo sin saberlo.

El yoga de Patanjali descrito anteriormente —tan distinto en su método y en su objetivo del suicidio psico-físico de los jainistas— es la disciplina de esta filosofía. Y la fábula clásica que ilustra su tema central es la del hijo del rey que fue sacado del palacio de su padre al nacer y creció en la ignorancia de su verdadera condición entre las tribus primitivas de las montañas. Durante años pensó: «Soy un paria, pertenezco a una tribu primitiva.» Pero cuando el rey murió sin más descendencia, cierto ministro averiguó que el niño estaba vivo, lo encontró y le reveló: «No eres un paria. Eres el hijo del rey.» Inmediatamente abandonó la idea de que era un paria y adoptó su condición real diciéndose: «Soy el rey.»

«De la misma forma —dice el relato— siguiendo la instrucción de un ser compasivo (el guru) que dice: “Procedes de la Persona Primordial (*ādipurūṣa*), la mónada divina universal de la vida que se manifiesta en la pura conciencia, abarca todas las cosas y es autosuficiente espiritualmente; tú formas parte de ella”, una persona inteligente abandona el error de creerse una manifestación o producto de la materia y se adhiere a su ser intrínseco (*svasvarūpam*).» [18]

El nombre de Kapila significa el «Rojo». En el Mahabharata se relata la leyenda de que cuando los sesenta mil hijos de cierto Monarca Universal llamado Océano (*sagara*) formaban la guardia armada del caballo destinado al sacrificio por su padre, el animal se esfumó de repente ante sus ojos y al excavar en la tierra donde había desaparecido lo descubrieron a gran profundidad con un santo sentado a su lado meditando —Kapila, quien, cuando trataron de recuperar al animal sin detenerse a hacerle una reverencia, les redujo a cenizas con un destello de su ojo [19]. De la misma forma, se podría decir que la visión de la mónada, la «Roja», aniquila las innumerables ilusiones del océano del mundo. El sacrificio del caballo cósmico se convierte en un sacrificio interior [1] y la falsa identificación desaparece.

Cuando describimos el paso del toro al león en Egipto, observamos tres fases psicológicas: 1. identificación mítica (en el regicidio ritual predinástico), 2. inflación mítica (en el culto faraónico de las Dinastías I-IV), 3. subordinación mítica (en la mitología de Ra de la V Dinastía).

En relación con la filosofía sankhya de Kapila, el yoga de Patanjali y el yoga y la mitología anteriores de los jainistas observamos una cuarta fase, a saber: 4. perpetuación mítica (en el yoga), en la que, mediante un desplazamiento de la asociación, el sujeto aprende a identificarse no con el hijo del sol, sino con el propio sol, pues el Padre da testimonio del Hijo.

«La serenidad con que brillaría la propia luz si todo lo que ilumina —Cielo, Tierra y Aire— no existiera: ésa es la condición aislada del sujeto que ve, el Yo puro, cuando el mundo con sus tres regiones, el tú y el yo, en suma, todo lo visible, ha desaparecido.» [20]

«Así es el aislamiento del vate que permanece sin ver, después de que el torbellino de apariencias —yo, tú, el mundo y todo— ha desaparecido.» [21]

Como en la fase 1, aquí también se produce una identificación mítica. Pero no con un objeto percibido, mortal o inmortal, sino con el sujeto que percibe; no con el campo, sino con el que percibe el campo; no con la «materia» (*prakṛti*) en alguna de sus formas, sino con la «persona» (*puruṣa*) sola: la conciencia —de nada— en y de sí misma.

V. La vía intermedia

Así pasamos a los episodios 6-11, los años de matrimonio, búsqueda e iluminación del joven Gautama, que superaría incluso a Kapila en su capacidad de introversión, pues si Kapila hizo que el mundo de los objetos desapareciera, Buda también eliminó al sujeto.

La versión de la leyenda que expondré, obra del monje-poeta Ashvaghosha (c. 100 d.C.), es la misma que utilicé para el ataque de Mara ^[*]. Compuesta en sánscrito, desde el punto de vista de la doctrina budista mahayana, no sólo nos permite compararla con la concepción hinayana anterior, más estrictamente monástica y semejante a la filosofía sankhya, sino que también presta más atención que el texto pali a las crisis de la búsqueda intelectual que precedieron al descubrimiento de la Vía Intermedia. Para nuestro propósito, que es definir, en la medida de lo posible en términos orientales, las transformaciones del pensamiento mítico oriental, esta guía resumen es de un valor inestimable. Aunque me detendré para subrayar las categorías, trataré de transmitir, abreviando siempre que sea posible, además del sentido, el tono de este clásico temprano del estilo kayva («poético») del sánscrito literario.

EPISODIO 6. EL PALACIO DE LOS PLACERES

Cuando el joven príncipe Gautama hubo pasado la niñez y llegó a sus años jóvenes, aprendió en pocos días las ciencias propias de su casta, que otros tardan años en dominar, y el rey, su padre, buscó para él en una familia de excelencia moral intachable una esposa, de nombre Yashodhara, que poseía belleza, modestia y suaves maneras, y fue un motivo de felicidad para el príncipe. Además, para que no viera cosa alguna que preocupara su mente, el rey le preparó una morada con todos los placeres, lejos del ajetreo del palacio. Con el suave sonido de las panderetas que las mujeres tocaban con las puntas de los dedos acompañando sus danzas de ninfas, aquel palacio resplandecía como la montaña de los dioses. Con sus voces maravillosamente suaves, traviesas embriagueces, dulces risas, miradas furtivas apenas ocultas, aquellas mujeres, diestras en el arte del amor, le deleitaban hasta tal punto que una vez, persiguiéndolas sobre el techo de un pabellón, resbaló sin darse cuenta, pero nunca llegó al suelo, sino que, como un sabio sagrado que baja de un carro celestial, quedó suspendido en el aire.

En su momento, Yashodhara, la de hermosos senos, tuvo un hijo, Rahula, y el buen rey, el padre de Gautama, lleno de felicidad, multiplicó los actos de piedad a los que se consagraba desde el nacimiento de su hijo, Gautama. Murmurando frases de los Vedas, ofreció sacrificios de soma a Agni y a las otras deidades del panteón, practicó la calma perfecta y observó numerosas disciplinas propias de los legos; no

obstante, siempre se preguntó qué medios de seducción sensual podrían mantener a su hijo apartado del bosque.

Los reyes prudentes de esta tierra que estiman las propiedades vigilan a sus hijos en el mundo, pero este rey, aunque devoto de la religión, mantuvo a su hijo fuera de él, dirigiendo su atención únicamente a los objetos de placer.

Sin embargo, aquellos cuyo «ser» (*sattva*) es la «iluminación» (*bodhi*), los bodhisattvas, los futuros Budas, después de conocer el sabor del mundo, tras el nacimiento de un hijo, siempre han marchado al bosque.

EPISODIO 7. LOS CUATRO SIGNOS

Así, cierto día, cuando los estanques de lotos estaban adornados y los bosques alfombrados de hierba tierna, habiendo oído hablar de la belleza del bosquecillo preferido por las mujeres, el bodhisattva decidió ir allí, como un elefante que ha estado largo tiempo encerrado en su establo. El rey, al conocer el deseo de su hijo, ordenó preparar una excursión de placer tomando todas las precauciones posibles para que no hubiera en el camino ninguna persona afligida que intranquilizara la protegida mente de su hijo.

Acompañado de un séquito de nobles, el príncipe recorrió un camino colmado de flores en una carroza dorada arrastrada por cuatro dóciles caballos. Cuando delante de él se extendía la noticia «el príncipe viene hacia aquí», las mujeres, tras obtener el permiso de sus maridos, se apresuraban a subir a las azoteas, asustando a las bandadas de pájaros posados sobre los tejados con el tintineo de sus cinturones y ajorcas resonando por las escaleras. A algunas les hacían tropezar sus cinturones al soltarse, pues se habían vestido precipitadamente con los ojos todavía somnolientos; a otras les estorbaba el peso de su pecho opulento y sus rollizas caderas. Asomándose inquietas a las ventanas, empujándose unas a otras, sus pendientes se pulían por el choque continuo y todos sus adornos tintineaban. Mientras, las mujeres, cuyos rostros de loto resplandecían atentos, susurraban con mentes puras y sin bajeza: «¡En verdad, es afortunada su mujer!»

Pero los dioses, en sus puras moradas, reconociendo el momento, enviaron a un anciano al camino.

El príncipe lo vio.

El príncipe preguntó al cochero.

«¿Quién es ese hombre de pelo blanco, que agarra un bastón con mano temblorosa, los ojos perdidos bajo las cejas, y los miembros encorvados y débiles? ¿Le ha ocurrido algo que le altere o es ése su estado natural?»

«Es la vejez —dijo el cochero—, devastadora de la belleza, aniquiladora del vigor, causa del sufrimiento, supresora de los goces, veneno de los recuerdos y enemiga de los sentidos. En su niñez, él también bebió leche y aprendió a gatear por

el suelo, poco a poco se hizo un joven fuerte y, de la misma forma, ahora se va haciendo viejo poco a poco.»

En su simpleza, el cochero reveló lo que debía haber permanecido oculto al hijo del rey, que exclamó: «¿Qué? ¿Y ese mal me llegará a mí también?»

«Sin duda, con el paso del tiempo», dijo el cochero.

Y el de gran espíritu, cuya mente poseía innumerables méritos acumulados a lo largo de muchas vidas, se agitó cuando oyó hablar de la vejez, como un toro que ha oído cerca un trueno. Pidió que le llevaran al palacio.

Un segundo día, otra excursión. Los dioses enviaron a un hombre afligido por la enfermedad.

El príncipe dijo: «Aquel hombre pálido y flaco que respira pesadamente y tiene temblores en todo el cuerpo, con el vientre hinchado, los brazos y los hombros sin fuerza, y que murmura quejumbrosamente la palabra “madre” cuando se abraza a un extraño, ¿quién es?»

«Mi noble señor —dijo el cochero— es la enfermedad.»

«¿Es ése un mal que sólo le afecta a él o trata la enfermedad a todos los seres por igual?»

«Es un mal común a todos», respondió el cochero.

Y por segunda vez, el príncipe, temblando, pidió que le llevaran al palacio.

Durante la tercera excursión, los dioses enviaron a un hombre muerto.

Dijo el príncipe: «¿Qué es eso que llevan allí cuatro hombres, adornado, pero que no respira, y seguido de gente llorando?»

El cochero, cuya pura mente estaba dominada por los dioses, dijo la verdad: «Eso, mi noble señor, es el final de todos los seres vivos.»

Dijo el joven: «¿Cómo es posible que un ser racional, sabiendo estas cosas, permanezca indiferente en el momento de la calamidad? Da la vuelta a la carroza, cochero. No es momento ni lugar para placeres.»

Pero esta vez, el conductor, siguiendo las órdenes del padre del joven, continuó hasta la fiesta de mujeres en la arboleda. Al llegar, el joven príncipe fue recibido como un novio. A algunas les pareció el mismo dios del amor encarnado; a otras, la luna. Muchas estaban tan conmovidas que sólo le observaban devorándole con la mirada. Y cuando el hijo del sacerdote de la familia les animó a que hicieran uso de sus encantos, sus espíritus se dejaron llevar por el amor. Asaltaron al príncipe con toda clase de estratagemas. Apretaban contra él sus pechos opulentos, le hacían invitaciones. Una se abrazó a él fuertemente, como si hubiera tropezado. Otra le susurró al oído «escucha mi secreto». Otra entonó una atrevida canción erótica acompañándola de gestos, y una cuarta, de senos bellísimos, cuyos pendientes se balanceaban con el aire, gritó: «¡Señor, atrápame si puedes!» Pero el mejor de los jóvenes, vagando como un elefante en el bosque acompañado de su manada de elefantas, sólo reflexionaba con la mente agitada: «¿No saben estas mujeres que la vejez les arrebatará un día su belleza? Como no ven la enfermedad, están alegres en

un mundo de dolor. Y, a juzgar por la forma en que ríen con sus juegos, no saben nada de la muerte.»

El grupo volvió al palacio con las esperanzas truncadas.

Así aprendió el joven príncipe las lecciones negativas de la vejez, la enfermedad y la muerte, que en el sistema budista son los signos del sufrimiento de toda forma de vida. La circunstancia de una protección imposible durante la niñez pone el acento en el impacto de esos aspectos negativos de la existencia, pues el relato es completamente simbólico, no una biografía verídica. Un joven dotado y sensible pasa de un mundo de ilusión absoluta a ese período de cavilaciones cuando un profundo choque psicológico le golpea el alma, y en la leyenda se presenta un choque con toda su profundidad, lo que hoy llamaríamos un trauma. Ahora debe buscar la cura.

Pero la cura ¿para qué? Para regresar a este mundo que (en la terrible frase de Schopenhauer) ha resultado ser «algo que no debió haber sido»).

Como escribe Nietzsche sobre este problema:

El mundo de la realidad cotidiana está separado de la dionisiaca por este abismo de olvido. Pero cuando esa realidad cotidiana vuelve a la conciencia, se la percibe con repugnancia; un talante ascético, negador de la voluntad, es la consecuencia de ese estado de ánimo. En este sentido, el individuo dionisiaco es semejante a Hamlet: ambos han alcanzado una visión verdadera de la esencia de las cosas, han *reconocido*, y les repugna actuar, pues sus acciones no pueden cambiar nada en la eterna esencia de las cosas. Consideran ridículo o vergonzoso que se les pida que arreglen un mundo que está dislocado. La comprensión paraliza la actuación, pues para actuar es necesario el velo de la ilusión —ésta es la enseñanza de Hamlet... Habiendo percibido la verdad, el hombre ve ahora por doquier sólo lo terrible o absurdo del ser, comprende el simbolismo del destino de Ofelia...: siente repugnancia^[22].

Es demasiado fácil atribuir tal visión de la naturaleza de las cosas y el choque resultante a un trauma patológico, para después hablar sin más de «ajuste». Tal banalidad sólo puede merecer un velo de olvido y, sobre él, un velo de ilusión. En realidad, el problema es retener la visión obtenida, alcanzar a través suyo lo que Nietzsche ha denominado una «salud superior».

Y el joven príncipe Gautama escuchó esa llamada en su siguiente salida del nido, cuando vio el último de los Cuatro Signos.

Cabalgaba en su corcel blanco, Kanthaka, por un campo recién arado, cuando vio que la hierba no sólo estaba arrancada y desperdigada, sino cubierta de huevos y larvas de insectos muertos. Lleno de dolor, como si se tratara de parientes suyos, desmontó del caballo, examinó lentamente el suelo reflexionando sobre la vida y la destrucción, y murmuró: «En verdad, es lastimoso.» Como deseaba estar solo, se alejó hacia un lugar apartado para sentarse al pie de un manzano rosa sobre la tierra cubierta de hojas. Reflexionando sobre el origen del mundo y su destrucción, adoptó la vía hacia la firmeza de pensamiento. Con ello, se liberó de todos los dolores que entraña el desear las cosas del mundo y alcanzó la primera fase de la contemplación. Estaba tranquilo y lleno de pensamientos.

Entonces vio ante él a un asceta mendicante. «¿Quién eres?» preguntó. Y el otro respondió: «Aterrado por el nacimiento y la muerte, y deseando la liberación, me

convertí en asceta. Como mendigo, vago sin familia y sin esperanza, aceptando cualquier comida y ahora sólo vivo para el bien más alto.» Tras lo cual se elevó al cielo y desapareció, pues era un dios.

EPISODIO 8A. LA VISIÓN SEPULCRAL

A su regreso al palacio, el príncipe fue a ver a su padre, que estaba reunido con toda la corte, y, prosternándose ante él con las manos sobre la cabeza, dijo: «Señor de los Hombres, quiero hacerme asceta mendicante.» Pero el rey, estremecido como un árbol contra el que ha embestido un elefante, tomó las manos de su hijo y le dijo, deshecho en lágrimas: «Hijo mío, abandona ese pensamiento. No es el momento de que te dediques a la religión. En el primer período de la vida, la mente es voluble y la práctica de la religión está llena de peligros.» El príncipe levantó la cabeza y respondió severamente: «Padre, no es justo detener a una persona que se dispone a escapar de una casa en llamas.» Y se levantó y volvió a su palacio, donde fue recibido por sus esposas. Pero el rey dijo: «¡No se irá!»

El príncipe, en su palacio, se sentó en un asiento de oro, rodeado de mujeres encantadoras, que no deseaban más que agradarle con su música. Y los dioses las hechizaron, por lo que, mientras tocaban, cayeron dormidas y los instrumentos se les deslizaron de las manos. Una yacía con su tambor como si fuera un amante. Otra, con el pelo en desorden, las faldas y los ornamentos desaliñados, parecía una mujer que un elefante hubiera atacado y arrojado al suelo. Muchas respiraban pesadamente; otras, con los ojos brillantes e inmóviles, yacían como muertas. Una, de miembros opulentos, con el cuerpo al descubierto, babeaba como si estuviera embriagada. Y todas, con las ropas descolocadas, se mostraban desvalidas e insensibles a la vergüenza, cuando antes habían estado llenas de gracia. Eran como un lago de lotos destrozados por el viento.

El príncipe pensó: «Tal es la naturaleza de la mujer: impura y monstruosa en el mundo de seres vivos. Engañado por la ropa, el hombre enloquece por sus encantos. Pero ¡que contemple su estado natural, el cambio que produce en ellas el sueño!»

Y se levantó con el único deseo de huir en la noche.

EPISODIO 8B. LA GRAN PARTIDA

Los dioses hicieron que se abriera la puerta del palacio y el príncipe descendió al patio y fue directamente adonde estaba el cochero. «¡Deprisa! —dijo—. Me voy.» El hombre, aunque conocía el mandato del rey, impelido en su mente por una fuerza más poderosa, sacó al precioso corcel blanco Kanthaka, que el príncipe acarició con su mano de loto. «¡Oh, corcel de corceles! —dijo—, el rey, mi padre, ha derrotado a muchos enemigos a tus lomos. Esfuérate ahora, por tu bien y por el del mundo, para que yo también pueda vencer.» Y cuando el príncipe hubo montado, el corcel partió

cabalgando silenciosamente a toda velocidad. Los demonios de la tierra recibieron sus cascos en sus palmas, para que la trápala no despertara a la noche. Y el cochero, Chandaka, llevaba diestramente las bridas. Las puertas de la ciudad, cerradas con pesadas trancas, se abrieron sin ruido por sí solas. El jinete, al traspasarlas, miró hacia atrás y rugió como un león.

«Mientras no haya visto la otra orilla, más allá de la vida y la muerte, no volveré a entrar en la ciudad que lleva el nombre de Kapila.»

Al escuchar la potente voz de león, las huestes de los dioses se regocijaron.

Había comenzado la aventura que iba a configurar la civilización de la mayor parte de la raza humana. El rugido del león, el sonido del espíritu solar, el principio de la luz pura de la mente, sin temer a su propia fuerza, había estallado en la noche de estrellas. Y como el sol naciente ahuyenta con sus rayos los terrores y los arrebatos de la noche, el rugido del león, enviando su advertencia por la llanura colmada de animales, ahuyenta a las hermosas gacelas: de la misma forma, el rugido de aquél, así venido, advertía de un futuro zarpazo de luz.

Seres celestiales rociaron de luz el camino del que había abandonado el palacio de redes de oro y seda para atrapar los corazones de león y, al alba, el príncipe, que ya no era príncipe, llegó a una ermita del bosque, donde iba a vivir su primera aventura en la vía del fuego. Los ciervos y gacelas todavía dormían confiados y los pájaros descansaban en calma. Y así, tras llegar súbitamente a ese lugar, el Futuro Buda también descansó como si hubiera alcanzado su objetivo.

Bajó del caballo, le acarició mientras le decía unas palabras y se volvió hacia el cochero. «Buen amigo, has probado tu devoción a mí y el valor de tu espíritu conduciendo esta montura», y le dio una gran piedra preciosa que retiró de su diadema. Después le pidió que volviera con el caballo a Kapilavastu. «Que no se guarde luto por mí —dijo—. Tampoco me he marchado al bosque en el momento equivocado. En realidad, no hay momento equivocado para la religión.»

Chandaka estaba ahogado en lágrimas. «¡Amo! ¿qué dirá vuestro pobre padre?, ¿y vuestra reina y su pequeño? ¡Amo! Estar a sus pies es mi único refugio, ¿qué será de mí?»

El Futuro Buda replicó: «Como los pájaros acuden a posarse en su árbol, pero después lo abandonan, así deben acabar las uniones de todos los seres en la separación. Mi buen amigo, no te aflijas, parte, y si tu cariño permanece, vuelve algún día. A los de Kapilavastu diles únicamente que regresaré cuando haya vencido a la vejez y a la muerte o, si no, pereceré en el fracaso.»

Al oír esto, el caballo inclinó la cabeza, dejó caer gruesas lágrimas y lamió sus pies. El príncipe le acarició. «Has probado tu perfecta naturaleza equina. No llores, Kanthaka. Tu acción dará frutos.»

Entonces sacó de la vaina su afilada espada azul oscura, adornada con piedras preciosas y de hoja de oro. De un solo tajo, se cortó el moño distintivo de la nobleza.

Junto con la diadema, lo arrojó al aire, donde los dioses lo cogieron respetuosamente y lo llevaron al cielo con gritos de alegría para adorarlos.

EPISODIO 9. LA BÚSQUEDA DE LA VÍA

Caminando como un león, hermoso como un ciervo, el Futuro Buda entró en el bosque y todos los que allí habitaban, distinguidos penitentes, abandonaron sus ocupaciones. Gozosos, los pavos reales graznaron; las vacas, dispensadoras de ofrendas, dieron su leche. Los ascetas que pastaban como los ciervos se quedaron parados con los ciervos. El príncipe dijo a los que se le acercaron: «Buenos señores, como hoy vengo por primera vez al bosque de la ermita, ¿me podríais explicar el objeto de esas obras?»

«Hojas, agua, raíces y frutas, alimentos no cultivados —fue la respuesta—, ésa es la única comida de estos buenos santos. Algunos, como los pájaros, picotean semillas; otros pastan, como los ciervos. Algunos viven del aire y habitan como serpientes entre las hormigas, a las que permiten que eleven montículos a su alrededor. Unos pocos, con inmenso esfuerzo, obtienen su alimento de las piedras. Los más comen cereales molidos con sus propios dientes. Otros, como los peces, habitan en el agua y dejan que las tortugas rasguñen su carne, mientras que muchos, con el pelo enredado siempre húmedo, ofrecen oblaciones a Agni, cantando himnos. Pues el dolor es la raíz del mérito. El cielo sólo se gana con grandes penitencias y los objetivos terrenales con sacrificios menores, pero, en cualquier caso, es por el camino del dolor como se alcanza finalmente la dicha.»

El Futuro Buda pensó: «En el mejor de los casos, están ganando el cielo. Pero si el dolor es religión y la felicidad irreligión, con la religión están ganando la irreligión. Sin embargo, como el cuerpo sólo actúa, o no actúa, mediante la mente, lo que se debe controlar no es el cuerpo, sino el pensamiento. Sin pensamiento, el cuerpo no es sino un tronco. Y tampoco el agua lavará el pecado.»

El joven príncipe había tomado de la escuela psicológica de Kapila este argumento, que refutaba tanto el jainismo como el ascetismo burdo e incluso más cruel de las disciplinas puramente físicas del yoga practicadas por los ermitaños del bosque. Pero en esta ocasión concibió un segundo pensamiento, expuesto en nuestro texto mahayana, que se aproxima más que Kapila a la fundación de la religión popular que en su momento nacería del descubrimiento y la enseñanza de su Vía Intermedia. El Futuro Buda murmuró: «Si hay que buscar en la tierra un lugar que se pueda denominar sagrado con propiedad, que sea uno donde haya algo que haya sido tocado por un hombre virtuoso. Yo sólo consideraría objetos de peregrinaje las virtudes de aquellos que han mostrado virtud.»

En este pensamiento ya se encuentra la justificación del posterior culto popular budista a las reliquias y se prescribe una amplia vía redentora religiosa, más que filosófica. No se busca influir sólo sobre el pensamiento, sino también sobre el

carácter. El pensamiento en sí mismo puede transformar el carácter, pero incluso la mera presencia de un personaje puede obrar tal milagro. La curiosa avidez popular por ver, tocar y guardar recuerdos de «personalidades», que hoy no se considera en Occidente una forma de actividad religiosa, en Oriente es precisamente eso, como lo era en nuestra Edad Media, y el Futuro Buda, según esta biografía, estuvo dispuesto a incorporar en su sistema este deseo como un aditamento popular y secundario, pero en absoluto desdeñable. La reliquia conservada en Sri Lanka del Diente de Buda y las demás reliquias preservadas por todo el mundo budista en los relicarios (*stūpas*) recuerdan a la mente las virtudes capaces de lavar los «pecados», es decir, los pensamientos erróneos y, en consecuencia, los actos y palabras erróneos.

El Futuro Buda no permaneció más que algunas noches observando a los yoguis en sus penitencias en aquella pacífica y diligente ermita del bosque, y cuando se disponía a marchar, todos se reunieron y le imploraron que se quedara. «Con tu llegada —dijo un anciano— esta ermita se llenó. Hijo mío, no nos abandones ahora. Ante nosotros sólo tenemos el sagrado Himalaya, habitado por santos; su presencia multiplica el mérito de nuestras penitencias. Cerca hay numerosos centros de peregrinaje: escaleras hacia el cielo. ¿Es que has visto a alguien que descuide sus oficios? ¿Algún paria? ¿Algún impuro? ¡Habla! que escucharemos gustosos.»

El lector debe saber que el autor de este texto, compuesto hacia el 100 d.C., había pertenecido a la casta brahmán antes de entrar en la orden budista y está satirizando las devociones de su fe anterior: la inflexible austeridad de los yoguis del bosque, su reverencia al Himalaya, la glorificación del peregrinaje, las nociones de mérito espiritual y las consideraciones de casta.

«Buenos santos —dijo el Futuro Buda—, vuestra devoción es ganar el cielo, mientras que mi deseo es no volver a nacer. Cesación no es lo mismo que acción. Por tanto, no puedo habitar más tiempo en este bosque sagrado. Aquí todos están, como los grandes sabios védicos, consagrados a sus deberes religiosos, establecidos en conformidad con los tiempos antiguos.»

Los ascetas reunidos le mostraron su respeto y cierto brahmán de ojos enrojecidos que estaba tumbado sobre ascuas alzó la voz: «¡Oh, sabio! eres valiente en tu propósito. En verdad, todo hombre que, tras meditar sobre el paraíso y la liberación, se decide por la liberación, es valiente. Acude al sabio Arada. Es uno de los que han conseguido penetrar en la dicha perfecta».

El Futuro Buda se puso en camino, pero antes de llegar a la celda de Arada se produjeron dos incidentes. Cuando el cochero volvió al palacio solamente con el caballo, que se negó a comer y, volviéndose hacia el bosque, relinchó tristemente varias veces; el rey, que estaba en el templo en aquel momento, cayó al suelo al conocer la noticia. Sus sirvientes lo levantaron, pero contempló la silla vacía y volvió a caer. Un consejero se ofreció a ir a buscar a su hijo y, con la bendición del rey, montó en una carroza y se dirigió a la ermita, donde le dijeron que el príncipe se había marchado a visitar a Arada. Adelantó al príncipe, desmontó y se acercó a él.

«¡Oh, príncipe!, escucha», dijo y le describió lo que ocurría en palacio. «Sólo volveré —dijo el Futuro Buda— con el conocimiento de la verdad. Si fracasara en mi búsqueda, entraría antes en una hoguera que en mi casa.»

El consejero regresó y Gautama, tras cruzar el Ganges, llegó a la ciudad de Rajagriha, donde el rey, Bimbisara, al observar desde su palacio un gentío creciente que avanzaba lentamente por la calle preguntó la razón y se le dijo. El joven mendicante abandonó la ciudad y se encaminó a una colina cercana, adonde Bimbisara le siguió con un pequeño séquito y al poco tiempo allí le encontró, tan inmóvil como la montaña misma. El rey, un león entre los hombres, se le acercó con respeto, se sentó en la limpia superficie de una roca y, cuando el otro hizo un signo afirmativo con la cabeza, habló:

«Noble joven, tengo una gran amistad con tu familia y si, por alguna razón, no deseas regresar al reino de tu padre, acepta, aquí y ahora, la mitad del mío. Eres un amante de la religión, pero, como se suele decir, al joven le corresponden los placeres, al maduro la riqueza y las propiedades, y la religión al anciano. Ahora deberías disfrutar de los placeres. Si a pesar de todo la religión es tu único interés, lo que te incumbe es ofrecer sacrificios de acuerdo con tu casta para merecer el paraíso más alto.»

El príncipe respondió. Primero expresó su gratitud por la amistad del rey y después de hablar de la vejez, la enfermedad, la muerte y el sufrimiento de los que desean el placer, declaró que no había puesto sus pensamientos en fines más elevados, sino que había abandonado el mundo completamente.

«En cuanto a lo que has dicho de que debería dedicarme a los sacrificios propios de mi casta, que dan un fruto glorioso, con todo respeto, yo no deseo un fruto obtenido causando el sufrimiento y la muerte. He venido por este camino para visitar a Arada, el vate, y me dispongo a verle hoy mismo. Guarda el mundo, ¡oh, rey! como Indra; guárdalo continuamente, como el Sol; guarda su felicidad, guarda la tierra y guarda la religión.»

Bimbisara levantó las manos juntas ante su rostro. «¡Ve! —dijo—. Estás en el camino hacia tu deseo. Cuando hayas alcanzado la victoria, vuelve y otórganos tu gracia.»

El rey regresó a su palacio. El príncipe se levantó y continuó su camino. El sabio Arada, en su celda del bosque rocoso, al distinguirlo desde lejos, le dio la bienvenida con un fuerte grito. Cuando se aproximaba, Arada, con los ojos muy abiertos, dijo:

«No es una maravilla cuando los reyes se retiran al bosque en la vejez, entregando su gloria a sus hijos, una guirnalda abandonada después de usarla. Pero esto sí me parece una maravilla. Eres un digno recipiente.»

El príncipe se sentó y pidió que le enseñara. El sabio repitió la lección del maestro, Kapila.

«Lo que nace debe crecer y morir, está sujeto a las leyes del tiempo y se denomina lo manifiesto, cuyo contrario es lo no-manifiesto.

En cuanto a la causa de la existencia temporal, tiene tres aspectos, a saber: ignorancia, acción y deseo, cada uno de los cuales conduce a los otros dos. Nadie que permanezca en este ciclo alcanza la verdad de las cosas.

Esta permanencia es el primer error, del que derivan sucesivamente: egotismo, confusión, indistinción, medios falsos (los ritos, etc., son medios falsos), afecto y la miseria de la gravitación. El individuo imagina “éste soy yo”, después “esto es mío” y va descendiendo a nuevos nacimientos.

El oyente preguntó cuáles eran los medios para alcanzar ese y lo no-manifiesto; la iluminación y la no-iluminación. Conociéndolas se puede aprehender lo inmortal.»

El sabio debe conocer estas cuatro cosas: lo manifiesto conocimiento y el anciano sabio Arada explicó:

«En primer lugar, la vida mendicante. La práctica de refrenar los sentidos conduce a la satisfacción, en la que se experimenta la primera fase de la contemplación: un éxtasis y un goce nuevos. Los sabios pasan a la segunda fase: un éxtasis y un goce superiores, más luminosos. En la tercera, se llega al éxtasis sin goce, donde muchos se quedan, pero hay una cuarta fase de contemplación sin éxtasis y los verdaderamente sabios van incluso más allá, desprendiéndose de toda percepción del cuerpo.

Para experimentar el vacío del cuerpo en la contemplación, primero se puede hacer uso de todos los orificios del cuerpo y después sentir el vacío en las partes sólidas. O el morador del cuerpo puede considerar que todo es espacio y desarrollar esta consideración más allá del espacio para reconocer un vacío más sutil. Una tercera forma consiste en abolir la conciencia de ser una persona reflexionando sobre la Persona suprema.

Entonces se dice que, como un pájaro de su jaula, la persona escapada del cuerpo se ha liberado. Esto se denomina la Persona suprema —eterna, invariable, vacía de atributos—, cuyo conocimiento, el sabio, que conoce la realidad, denomina Liberación.

Con esto te he enseñado el objetivo y el camino. Si has comprendido ambos y los apruebas, actúa.»

El futuro Buda había meditado, pero no aceptado.

«He escuchado tu sutil y profunda enseñanza, sumamente propicia, pero no puede ser definitiva, pues no enseña cómo desprenderse de la Persona, el Yo supremo. Aunque pueda decirse que el yo purificado es libre, mientras permanezca ese Yo, no se produce un verdadero abandono del egotismo. Además, si el Yo en su estado prístino es libre, ¿cómo fue que se esclavizó? Yo mantengo que el único objetivo absoluto es el abandono absoluto.»

Se levantó y, tras inclinarse, dejó al sabio Arada.

Fue a visitar a otro sabio, Udraka, que había encontrado sosiego en la idea de que no hay nada nombrado o innombrado. Denominaba a su filosofía la visión más allá del nombre y el no-nombre, más allá de lo manifiesto y lo no-manifiesto.

Tras escucharle, el Futuro Buda se levantó y también dejó al sabio Udraka.

Y llegó a una acogedora ermita al lado del río Nairanjana, donde se unió a cinco mendicantes en la práctica de austeridades cada vez más severas, hasta que, habiéndose quedado en la piel y los huesos, extenuado en vano, pensó: «Ciertamente, ésta no es la vía a la extinción de las pasiones, el conocimiento y la liberación, pues para ello es necesaria la fuerza.»

Entonces recordó su primera meditación al pie del manzano rosa, cuando, habiendo visto la muerte por doquier en un campo arado, había bajado del caballo y se había retirado para reflexionar solo. «Ese es el verdadero camino —pensó—. La calma perfecta, el control de la mente sólo pueden alcanzarse con la satisfacción constante y perfecta de los sentidos. La contemplación se produce cuando la mente, autocontrolada, está en reposo. Y es mediante la contemplación como se llega finalmente a ese estado de suma calma, sin decadencia, que es tan difícil de alcanzar. Para todo lo cual es necesario alimentarse.»

Se levantó otra vez, se bañó, enflaquecido como estaba, en el delicioso río Nairanjana, mientras los árboles de la orilla le sujetaban como si fueran manos, y volvió a la orilla.

Nandabala, la encantadora hija de un rico pastor de aquellos lugares, guiada por los dioses se aproximó adonde él descansaba e, inclinándose con un repentino gozo en su corazón, le ofreció una rica escudilla de leche, que restableció sus fuerzas. Los cinco mendicantes, considerando que había regresado al mundo, se marcharon. Entonces, acompañado únicamente de su propia decisión, se levantó y fue al árbol-Bodhi, donde se colocó, como ya sabemos, en el Punto Inmóvil.

EPISODIOS 10 Y 11. EL GRAN DESPERTAR

Según esta versión mahayana de los Actos de Buda, cuando fracasaron todos los intentos del Señor de la Muerte (*māra*), a quien llamamos Placer (*kāma*) en el mundo, para que Buda se levantara, el Bendito recordó en la primera contemplación de esa noche la multitud de sus vidas anteriores y pensó: «Toda existencia es insignificante» y sintió compasión por todos los seres. En su búsqueda del paso al estado más allá del sufrimiento ya había señalado la Vía Intermedia entre la dedicación al placer (*kāma*) y al dolor (*māra*) y ahora, el primer fruto del paso entre las rocas de esos dos extremos, experimentó un nuevo progreso en la Vía Intermedia: se dio cuenta de que todos los seres carecen de yo (*anātman*) y, al mismo tiempo, sintió compasión por todos los seres (*karunā*).

Puede decirse que ésta es la postura fundamental de la doctrina budista. Se rechaza la preocupación del pensamiento occidental por el valor de la persona viva y sus intereses, como ocurría en el jainismo y en la filosofía sankhya. Pero también se rechaza la teoría oriental de la mónada. *No hay una mónada heroica que se reencarne, a la que haya que salvar, liberar o encontrar.* Toda vida es sufrimiento,

pero no hay ningún yo, ningún ser, ninguna entidad, en el sufrimiento. Por tanto, no hay razón para sentir repugnancia, asombro o náusea ante el espectáculo del mundo, sino que, por el contrario, el único sentimiento adecuado es la compasión (*karunā*), que se siente al percibir la verdad paradójica, incomunicable, de que todos esos seres afligidos en realidad no son seres.

¿En virtud de qué principio engañoso ha podido ocurrir que tantos seres —aunque carezcan de yo— estén hasta tal punto preocupados por sí mismos que supongan que el sufrimiento propio y ajeno constituye un problema cósmico, diciendo «la vida es algo que no debería haber sido»?

La respuesta le llegó al Bendito en la segunda contemplación de aquella noche, cuando recibió la visión divina y el mundo se le mostró como en un espejo perfecto: los tormentos de los condenados, la transmigración de los espíritus en animales y todas las variedades de nacimiento, puros e impuros. Vio que donde hay nacimiento, hay inevitablemente vejez, enfermedad y muerte; donde ha habido unión, hay nacimiento; donde hay deseo, hay unión; donde hay percepción, hay deseo; donde hay contacto, hay percepción; donde hay órganos sensoriales, hay contacto; donde hay un organismo, hay órganos sensoriales; donde hay una conciencia incipiente, hay un organismo; donde los actos originaron inclinaciones, hay una conciencia incipiente, y donde hay ignorancia, hay inclinaciones.

Por tanto, en la raíz está la ignorancia.

Cesando la ignorancia, cesa el sufrimiento de todos los seres.

El Bendito reflexionó: «Entonces, ésta es la causa del sufrimiento en el mundo de los seres vivos y éste, por tanto, es el método para que cese.»

De (1) la ignorancia proceden: (2) los actos, (3) nuevas inclinaciones, (4) la conciencia incipiente (presagiando la continuación de la vida), (5) un organismo, (6) órganos sensoriales, (7) contacto, (8) percepciones, (9) deseo, (10) unión, (11) renacimiento y (12) vejez, enfermedad y muerte.

Había hallado lo que buscaba. Había despertado: «el que ha visto». Era Buda.

EPISODIO 11 (*continuación*). LA GRAN FIESTA DE LA ALEGRÍA

Mucho se ha escrito sobre la fe budista y hay suficientes controversias sobre el significado de la cadena de la causalidad de doce eslabones (*pratītya-samutpāda*) que hemos descrito como para dejar el problema en el aire. No obstante, el punto principal de la doctrina está claro, es decir, que como todas las cosas carecen de ser, nadie tiene que *alcanzar* la extinción; todos están ya extintos y siempre ha sido así. Con todo, la ignorancia conduce a la noción y, por tanto, a la experiencia de una entidad que sufre. Y no hay que sentir desdén o repugnancia, sino compasión, por esos seres afligidos que, si consiguieran librarse de su noción del ego, sabrían —y experimentarían el hecho— de que no existe persona alguna que sufra.

Cuando hubo alcanzado esta iluminación, Buda pensó: «¿Cómo enseñaré una doctrina tan difícil de comprender?»

Así pues, éste es el segundo punto; brevemente, que el budismo no puede ser enseñado. Lo que se enseña son simplemente las vías que conducen desde distintos puntos a la brújula espiritual del árbol-Bodhi, y conocer esas vías no basta. Cada uno tiene que encontrar el árbol y sentarse debajo de él por sí mismo y después, meditando a solas, iniciar el tránsito a sí mismo, que no está en ningún sitio.

Los dioses derramaron flores desde el cielo y Buda, en un trono, ascendió siete veces la altura de una palmera y habló a los bodhisattvas de todos los tiempos. «¡Eh! ¡Eh! Escuchad mis palabras», les dijo, iluminando sus mentes. «Todo se logra por medio de actos meritorios. Con tales actos, a lo largo de muchas vidas, me convertí primero en bodhisattva y ahora soy el Victorioso, el Omnisciente. Por tanto, mientras la vida dure, ¡adquirid méritos!»

Este es el tercer aspecto, que constituye el principal punto de la vía mahayana en oposición a la hinayana. Se denomina la Vía del Bodhisattva, la vía de vivir en el mundo, no de retirarse al bosque: adquirir la experiencia y, por medio de ésta, el conocimiento de la irrealdad del ego, cumpliendo con generosidad —generosidad ilimitada— la misión que cada uno tenga en su vida.

Cuando los bodhisattvas de todos los tiempos desaparecieron después de venerar a Buda, llegaron los dioses esparciendo flores; entonces, el Victorioso descendió al nivel de la tierra y permaneció absorto en su trono durante siete días con el único pensamiento: «Aquí he alcanzado la sabiduría perfecta.»

La tierra tembló de seis formas diferentes como una mujer llena de gozo; miríadas de universos se iluminaron y los seres de todos los mundos descendieron, caminaron alrededor de Buda y volvieron a sus moradas.

Tras otros siete días fue bañado por seres celestiales con tinajas de agua de los cuatro océanos.

Tras un tercer período de siete días permaneció sentado con los ojos cerrados.

Tras un cuarto período de siete días, cuando estaba asumiendo diversas formas en su trono, un dios descendió y le preguntó el nombre de la meditación de las últimas cuatro semanas. «Se llama, ¡oh, ser divino! —dijo Buda— la Disposición del Alimento de la Gran Alegría. Es la fiesta de un nuevo rey, que, habiendo vencido a todos sus enemigos, disfruta de prosperidad. Los Budas anteriores también permanecieron, como yo, bajo sus árboles-Bodhi.»

Los cielos se oscurecieron durante siete días y descendió una lluvia prodigiosa. Pero el poderoso rey de las serpientes, Muchalinda, subió a la superficie de la tierra y protegió con su capucha al que es la fuente de toda protección. Cuando la gran tormenta se hubo aclarado, el rey serpiente asumió su forma humana, se inclinó ante Buda y regresó feliz a su palacio ^[*].

Buda fue a una gran higuera, bajo la que se sentó otros siete días, y después empezó a ir a otros lugares. Dos comerciantes ricos le pidieron mechones de pelo y

trozos de sus uñas para construir un relicario. Los cuatro dioses de los puntos Cardinales le obsequiaron cuatro escudillas de mendigar que se convirtieron en una, en la que el Victorioso bebió una ofrenda de leche. Y una diosa, hija de los dioses, sonriendo, le llevó una túnica andrajosa para su investidura [23].

VI. El nirvana

Para la mente occidental es extremadamente difícil formarse una idea de cuán profundamente enraizada está la impersonalidad de Oriente. Pero para comprender algo de ese mundo tan ajeno con el que nuestro deseo de vivir y de abundancia nos ha llevado a dialogar, debemos abandonar la idea, que nos han pintado tantos sentimentales, de esa especie de Buda prerrafaelista sentado inofensivamente sobre su loto, derritiéndose en el nirvana con su corazón de loto lleno de amor por todos los seres.

En una ocasión, el Venerable Ananda se acercó al Señor y dijo: «Es maravilloso, Maestro, que mientras que el Surgir Condicionado que has enseñado es tan profundo y parece tan profundo, para mí esté perfectamente claro.»

«No hables así, Ananda; pues este Surgir Condicionado que he enseñado es profundo y también parece profundo. Por no despertar a esta verdad, Ananda, por no penetrar en ella, esta generación se ha enredado como una bola de hilo, se ha agostado como si le hubiera atacado una plaga, se ha torcido como una cuerda de hierba y no puede liberarse del sufrimiento, del mal circunstancial, del torbellino, de este girar cíclico.» [24]

El primer encuentro importante de Oriente y Occidente al nivel de una tentativa de intercambio filosófico se produjo cuando llegó el primero y más enérgico de los occidentales: el joven Alejandro Magno. Tras aplastar a todo el imperio persa con un golpe demoledor, continuó su marcha arrolladora y llegó al valle del Indo el 327 a.C. para entregarse inmediatamente a observaciones filosóficas, así como políticas, económicas y geográficas. Según nos relata Estrabón, cuando Alejandro y sus oficiales entraron en Taxila, la primera capital india ocupada, se enteraron de que había un grupo de filósofos reunidos fuera de la ciudad y, suponiendo que serían semejantes a sus maestros y modelos (el tutor de Alejandro, Aristóteles, o aquel magnífico conversador, Sócrates), enviaron una embajada para invitarles a la mesa de Alejandro. Lo que encontraron fue quince individuos completamente desnudos, sentados inmóviles sobre rocas al sol, tan calientes que nadie podía pisarlas sin zapatos. El capitán de la embajada, Onesícrito, les hizo saber, valiéndose de tres intérpretes sucesivos, que él y su rey deseaban conocer su sabiduría, y la respuesta fue que a nadie que llegara espléndidamente vestido con botas altas, sombreros de ala ancha y centelleantes trajes de caballería, como los que llevaban los macedonios, se le podía enseñar filosofía: el candidato —aunque viniera de Dios mismo— debía desnudarse primero y aprender a sentarse pacíficamente sobre una roca hirviendo. Los griegos, cuyo maestro había sido Diógenes, impertérritos ante este insulto, se dirigieron a otro sabio y le hablaron de Pitágoras, Sócrates, Platón y otros filósofos. El indio, aunque admitió que debieron haber sido hombres de gran talento, expresó su pesar y su asombro por el hecho de que hubieran conservado tanto respeto a las leyes

y costumbres de su pueblo como para haberse negado ellos mismos una vida superior permaneciendo vestidos.

Estrabón dice que el raja de Taxila acabó convenciendo a dos sabios del grupo, uno mayor y otro joven, de que fueran a la mesa de Alejandro, pero cuando abandonaron la roca les siguió una andanada de insultos de sus compañeros y, al volver, se retiraron a un lugar aparte. El mayor se tumbó de espaldas, expuesto al sol y a la lluvia, mientras que el joven permaneció todo el día apoyándose sólo en la pierna derecha o la izquierda al tiempo que sujetaba con ambas manos un bastón de casi dos metros de longitud [25].

Otro miembro del grupo, al que los griegos apodaron Kalanos porque cuando saludaba a alguien empleaba la palabra *kalyāna*, «suerte», se unió durante algún tiempo al séquito, donde se convirtió en una figura singular entre los guerreros y filósofos que rodeaban al joven rey. Cuando el ejército volvió al oeste y llegó a Persia, pidió a Alejandro que hiciera construir una gran pira, a la que fue llevado en litera, con guirnaldas a la manera india y cantando en una lengua que los griegos no entendían. Ante el ejército subió a la pira y se sentó en la postura de yogui. La construcción estaba cubierta de vasijas de oro y plata, objetos preciosos y otros tesoros que repartió entre sus amigos. Entonces ordenó que aplicaran una antorcha a la pira. Todas las trompetas griegas sonaron al mismo tiempo. Los elefantes indios emitieron su barritito peculiar. Todo el ejército gritó como si fuera a una batalla. Las llamas rodearon a la figura, que permaneció inmóvil[26]. Y Kalanos, habiéndose despedido así de los griegos, podemos suponer que volvió a nacer inmediatamente en el Cielo del Cuello, para permanecer durante muchos millones de océanos de períodos incontables de años en un estado de placer indecible.

Por sorprendente que pueda parecer, este informe griego es el primer testimonio tangible de la práctica del yoga en la India aria, pues no hay ninguna otra noticia escrita o grabada en piedra del período entre la ruina de las ciudades del Indo y el año de la llegada de Alejandro. A partir de entonces, los acontecimientos, primero políticos y después en las artes, sacaron a la luz los datos a partir de los cuales se ha reconstruido el panorama de los siglos védicos y budistas con los métodos de la filología, a los que en años más recientes se ha sumado la arqueología.

El requisito de que los filósofos dignos de ese nombre debían rechazar las leyes y costumbres de sus contemporáneos, desnudarse en señal de su abandono del mundo y retirarse a una roca ardiente, demuestra que ya en el 327 a.C., como mínimo, se había desarrollado la noción india fundamental de lo que debía ser el objetivo de la vida humana que ha inspirado hasta hoy todo el pensamiento típicamente indio y también esa perogrullada de que el indio es «espiritual» y el occidental «materialista», que se ha convertido en una especie de axioma en la arena internacional. Entre los jainistas, que representan esta concepción dualista *in extremis*, la lectura totalmente física del problema de la emancipación condujo, como hemos visto, a un sistema perfectamente definido de votos progresivos, desde la condición servil del lego hasta la libertad, al

cabo de muchas vidas, del Vencedor. «El universo —leemos en un texto clásico— se compone de la jiva y la no-jiva. Cuando están separadas, no hace falta más; pero cuando están unidas, como ocurre en el mundo, la discontinuidad y la disolución gradual y definitiva de su unión son las únicas consideraciones posibles» [27]. Como sabemos por el sabio Arada, en el sistema sankhya, el concepto de una separación esencial de la persona espiritual (*puruṣa*) del mundo material (*prakṛti*) también confirmaba la idea de que la vida mendicante, con el control de los sentidos, etc., era la única vía hacia ese estado de aislamiento espiritual (*kaivalyam*), que es el verdadero objetivo del hombre. Asimismo, en el primer cuerpo de textos budistas, el del canon pali ceilandés de hacia el 90 a.C., se antepone ese ideal, en toda su pureza, a todos los demás. Y las escuelas budistas derivadas en ese centro, las llamadas escuelas meridionales de Birmania, Tailandia y Kampuchea, cuyo símbolo es el Buda monje, dan una primacía indiscutible a este ideal negativo (desde el punto de vista mundano). Como leemos en uno de los salmos más antiguos de la orden:

Cada uno en solitario, en el bosque habitamos
como troncos rechazados por el leñador;
y muchos envidian mi suerte,
igual el que camina hacia el infierno que el que aspira al cielo^[28].

No obstante, en los primeros monumentos budistas de piedra, es decir, los del primer gran lego de esa fe, el rey Asoka, que reinó entre el 268 y el 232 a.C., aproximadamente, dos siglos antes de la escritura del canon, parece que ya estaba empezando a desarrollarse una mitología y un ideal contrarios en torno a la figura del hombre que vive en el mundo como Buda vivió innumerables vidas —y está viviéndolas ahora en cada uno de nosotros—, alcanzando el nirvana no por la cesación, sino por la realización de actos. En el curso de los siglos siguientes, culminando en el período del rey Kanishka, c. 8-123 d.C. (o, según otro cálculo, c. 120-126 d.C.) [29], este aspecto secular se desarrolló hasta tal punto que la anterior concepción monástica y negadora del mundo fue cuestionada por considerarla una tergiversación arcaica de la Vía Intermedia. El término bodhisattva, «aquel cuyo ser *sattva* es la iluminación (*bodhi*)», se había empleado en el vocabulario del canon pali^[*] para designar a alguien que está en el camino de la realización, pero no ha llegado todavía: un Buda en sus primeros años, un Futuro Buda. Por el contrario, en el nuevo vocabulario del canon sánscrito, que se desarrolló en el norte y noroeste de la India en los primeros siglos de nuestra era, el término se utilizó para designar al sabio que, a pesar de haber rechazado el don de la cesación, ha alcanzado la realización, y permanece en este mundo como faro, guía y salvador de todos los seres.

Si, como Buda anunció, no hay un yo que encontrar, si todos estamos ya extintos y si lo que hay que controlar no es el cuerpo, sino la mente, ¿qué sentido tiene hablar del viaje y la llegada a la otra orilla? Ya estamos allí. Es cierto que, para controlar sus mentes, algunos se afeitan la cabeza, toman escudillas, marchan al campo y allí miran

a los ciervos, en vez de a los hombres. Pero los que están verdaderamente dotados para la sabiduría de Buda pueden ordenar sus mentes en casa y ayudar a los demás a comprender la doctrina en sus propias vidas, pues como señaló Heinrich Zimmer en una ocasión: «La emisora SDB, Sabiduría de Buda, está transmitiendo constantemente, todo lo que necesitamos es un receptor».

Ya hemos visto que Ashvaghosha introdujo el tema del bodhisattva en la escena de la noche de la Iluminación. En un trono, ascendiendo en el aire siete veces la altura de una palmera, el recién iluminado Buda dijo a los bodhisattvas de todos los tiempos: «Todo se logra por medio de actos meritorios». Después descendió a la tierra y se reanuda el curso normal de la escena. Asimismo, en un importante episodio posterior, el de la primera vuelta de la Rueda de la Ley en el Parque de las Gacelas de Benarés, Ashvaghosha añadió al sermón habitual, dirigido a los cinco ascetas extenuados con quienes Gautama había pasado el último período de sus años de búsqueda, un segundo mensaje destinado no a alguien en la tierra, sino a Maitreya, el Futuro Buda, que estaba en el Cielo de los Dioses Felices esperando su nacimiento cinco mil años después de la muerte de Buda y había llegado, junto con numerosos dioses y bodhisattvas, para asistir a la Primera Vuelta de la Rueda de la Ley.

«Todo está sometido a la causalidad —dijo Buda a Maitreya y sus acompañantes—. Es como un espejismo, un sueño, el reflejo de la luna en el agua, un eco: ni extinguido ni subsistente en sí mismo. Y de la Rueda de la Ley se dice que “es” y “no es”. Habiendo escuchado y recibido con alegría esta Ley, permaneced para siempre en la felicidad. Pues esto, señores, es el mahayana, explicado por todos los Budas. Adorando a los Budas, los bodhisattvas, los Budas Pratyeka [Budas que no enseñan] y los arhats [sabios iluminados], el hombre concebirá en su mente la idea de Buda y proclamará la ley en buenas obras. De forma que donde prevalece esta doctrina pura, incluso el hombre que habita en su casa se convierte en un Buda» [30].

Así, el mahayana «Gran (*mahā*) Vehículo (*yāna*)» es como un barco en el que todos pueden viajar —y, en efecto, viajan— rumbo a ninguna parte, puesto que todos están extintos. Es un viaje de placer, una fiesta. Por el contrario, el hinayana, «Vehículo (*yāna*) Abandonado (*hīna*)», es un bote comparativamente pequeño y lleno de actividad, que sólo transporta a yoguis por el torbellino que desprecian, de camino a ninguna parte. Por tanto, también están en un viaje de placer, pero parecen no darse cuenta.

Recientemente el reverendo Hpe Aung, distinguido maestro de la orden birmana, describió así las principales fases de percepción del paso del yogui hinayana:

1. La percepción de que todo es transitorio, doloroso y carece de yo.
2. La percepción respecto al principio y al final de las cosas.
3. La percepción respecto de la destrucción de las cosas.
4. La percepción de que el mundo es terrible.
5. La percepción de que ese mundo terrible está lleno de vaciedad y vanidad.

6. La percepción de que tal mundo debe ser aborrecido.
7. La percepción de que el mundo debe ser abandonado.
8. La percepción de que hay que alcanzar la liberación.
9. La percepción de que se debe conservar el equilibrio a pesar de las vicisitudes de la vida.
10. La percepción de que es necesaria una adaptación para llegar al nirvana.

«Los budistas son optimistas —escribió—, pues aunque el mundo está lleno de sufrimiento, para el budista hay una forma de abandonarlo»^[31].

Así pues, aunque reconozcamos que entre el objetivo jainista —romper con el mundo material y aislarse físicamente—, el de la filosofía sankhya —percibir la realidad del aislamiento psicológico— y el del monje budista —percibir la irrealdad del yo psicológicamente— hay importantes diferencias para los que practican el yoga, debemos clasificar a esas tres vías monásticas como variantes de la categoría única del Gran Retorno.

En la doctrina mahayana, por el contrario, pese a caracterizarse por la reverencia al monje, al arhat y a Buda, se desarrolló un poderoso tema de admiración y afirmación del mundo, simbolizado en la imagen del bodhisattva. Mientras que el budismo hinayana representa el misterio del nirvana desde la concepción normal dualista del mundo, en la que se supone una diferencia entre las vicisitudes del ciclo y la paz de la eterna liberación, el mahayana ve el mundo desde el punto de vista del vacío percibido, la propia eternidad, y sabe que experimentar una distinción entre la paz de ese vacío y el tumulto de este mundo, el no ser y el ser, es permanecer engañado por las categorías dualistas de los sentidos.

Según uno de los textos mahayana de la Sabiduría de la Otra Orilla, Buda dijo: «Todo lo que tiene forma es engañoso. Pero cuando se ve que toda forma no es forma, se reconoce a Buda... Todas las cosas son cosas Buda»^[32].

Y con esto hemos llegado al elemento quinto y culminante del complejo mítico indio.

El primero, como hemos visto, estaba formulado en el sistema del valle del Indo: una mitología lunar-vegetal de asombro y sumisión ante el destino, con dos aspectos: a) el proto-australóide, del exuberante mundo vegetal tropical, y b) el hierático de la Edad del Bronce, procedente del Oriente Próximo, de un orden cósmico (*maat, me*), calculable matemáticamente y observable en los ciclos planetarios.

El segundo era el sistema leonino ario de los Vedas, también con dos aspectos: a) el más antiguo, en que las deidades eran los términos últimos de referencia y b) el posterior, donde el poder de la propia liturgia brahmánica era el término último. También hemos observado que, en contraste con la concepción semítica, donde la catástrofe y el sufrimiento se leen como castigos enviados a los hombres culpables por un dios, la tendencia aria siempre ha sido atribuir tal calamidad a los demonios, mientras que los dioses permanecían del lado de los hombres. Con el tiempo, los

dioses védicos de libre albedrío perdieron su poder y el antiguo principio del orden de la Edad del Bronce (*maat, me, ṛta, dharma*) volvió ineluctablemente. A pesar de todo, como maestros de las ceremonias en las que el principio del orden quedó absorbido, los miembros de la casta sacerdotal conservaron su poder no sobre el propio destino, sino sobre la distribución de sus efectos. El *vidyā*, «conocimiento», lo era del orden cósmico y «el que sabe esto» (leemos tanto en los Brahmanas como en los Upanishads) puede hacer prácticamente lo que desee.

El tercer componente del complejo mítico indio era el yoga, definido, en los términos de nuestro análisis, como una técnica para inducir la identificación mítica. Parece que algunas de sus disciplinas procedían del chamanismo, como, por ejemplo, el control de la respiración y el uso de la danza, sonidos rítmicos, drogas, meditaciones controladas, etc., para provocar el calor interior, el éxtasis y la posesión. En este nivel primitivo se busca la identificación con distintos animales chamánicos (el lobo, el oso, el zorro, el cuervo, el águila, el ganso salvaje, etc.) y los poderes obtenidos comprenden, además de la capacidad de asumir esas formas animales, la inmunidad al fuego y su dominio, el vuelo extático, la invisibilidad, la posibilidad de traspasar los límites de la tierra para acceder a los reinos inferiores y superiores, la resurrección, el conocimiento de las vidas anteriores y curas milagrosas. Gran parte del carácter y de la fama del yoga en las aldeas de la India se ha mantenido a este nivel hasta hoy. No obstante, en el contexto del valle del Indo hemos visto figuras en la postura clásica del yoga que recuerdan, de una parte, a Shiva como Señor de los Animales (*paśupati*) y, de la otra, a Gautama Buda en el Parque de las Gacelas de Benarés y al señor Parshva entre las serpientes. Sin duda, esto indica que el yoga, en su carácter específicamente indio, ya se había desarrollado en relación con una iconografía que permanece hasta el presente, pero no sabemos cuál era su finalidad en aquel tiempo. El sello de la figura 17, con la presentación ante la diosa del Árbol de la Iluminación, sugiere el tema del regicidio ritual en el período del valle del Indo y puede suponerse, por lo tanto, que el señor del yoga era el propio rey sacrificado; en cuyo caso, el dios lunar habría sido el término más probable de la identificación, pero no lo sabemos. Mucho después, en el período ario-védico de los Upanishads, tanto la mitología lunar como la solar fueron absorbidas en el yoga que los reyes sabios enseñaron a los brahmanes; por lo que tanto la identificación solar como la lunar están bien documentadas en el período c. 700-600 a.C. Y también sabemos que con la unión del yoga no védico y el sistema de poder védico en la fase b), el término último con el que el yogui aspiraba a identificarse residía, más allá de los dioses, en el poder, *brahman*, del sacrificio, considerado ahora como la base de todo ser.

El cuarto componente esencial del complejo mítico indio, el talante de absoluta repugnancia hacia el mundo característico del Gran Retorno, parece que era conocido por los reyes maestros de los Upanishads, pues al ilustrar la vía solar, la Vía de la Llama, se refieren a los que han abandonado el mundo para habitar en el bosque. También sabemos que tanto en Egipto como en Mesopotamia ya se había

desarrollado una literatura de lamentación hacia el 1750 a.C. [1]. Puede suponerse que, en el valle del Indo, un estado de ánimo negador de la vida y del mundo se apoderó de gran parte de la población no aria en el momento de su colapso, cuando los guerreros arios llegaron hacia el 1500-1200 a.C. Pero mientras que en Egipto y en Mesopotamia no pareció encontrarse una respuesta práctica al problema de cómo escapar del dolor, en la India, el yoga proporcionó el medio. En vez de buscar la identificación mítica con algún ser o principio del mundo exterior, los negadores del mundo empezaron —quizá ya hacia el 1000 a.C.— la gran (y creo que única) aventura india de la vía negativa: «eso no, eso no (*neti neti*)». Hemos señalado tres fases de esta forma de salir del mundo. La primera fue la de los jainistas, que intentaban separar físicamente la jiva de la no-jiva mediante votos progresivos de renuncia. La segunda era la de la filosofía sankhya de Kapila y el yoga de Patanjali, donde el sujeto del conocimiento, Purusha, descansaba eternamente apartado del mundo material de los objetos y la tarea crucial era alcanzar en la mente el conocimiento de la propia identidad con Purusha, el sujeto de todo conocimiento: «la energía del intelecto dirigida hacia sí misma» [33]. Y en la victoria de Buda se eliminaba hasta ese sujeto y el vacío devino el único término: que era —y sigue siendo— la postura del hinayana.

Aquí entró el quinto y último factor en el pensamiento indio, pues, como sabemos, dos negativos constituyen una afirmación. La doble negación, al anular la identificación tanto con el objeto como con el sujeto, condujo a un irónico retorno a la vida sin vínculo alguno, sino sólo con compasión (*karunā*) por todo. Pues todas las cosas son el vacío.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche describe lo que denomina las «tres metamorfosis del espíritu»: el camello, el león y el niño.

Hay muchas cosas difíciles para el espíritu resistente, el fuerte y respetuoso espíritu, pero su fuerza exige lo que es difícil y más difícil aún:

¿Qué es difícil? pregunta el espíritu resistente, y se arrodilla como un camello a la espera de que le carguen...

Y como el camello que, cargado, se apresura a internarse en el desierto, así se interna el espíritu en el desierto.

Pero en lo más solitario del desierto se produce la segunda metamorfosis. Aquí el espíritu se convierte en un león capaz de conquistar su libertad y ser el señor de su propio desierto. Entonces busca a su último señor. Quiere luchar contra él, su último dios; quiere luchar contra el gran dragón para alcanzar la victoria.

¿Quién es el gran dragón a quien el espíritu ya no llama señor ni dios? «Tú debes» es el nombre del gran dragón. Pero el espíritu del león, dice, «yo quiero». El «tú debes» le cierra el paso, reluciente como un dios, un animal cubierto de escamas; y en cada escama brilla un «tú debes» dorado.

En esas escamas brillan valores milenarios; y así habla el más poderoso de todos los dragones: «Todos los valores de todas las cosas brillan sobre mí. Antaño han sido creados todos los valores y yo soy todos los valores creados. En verdad, no habrá más “yo quiero”». Así habla el dragón.

Hermanos míos, ¿para qué necesita el espíritu al león? ¿Por qué no basta la bestia de carga que renuncia a todo y se muestra respetuosa?

Crear nuevos valores —eso no puede hacerlo ni siquiera el dragón—. Pero crear la libertad para seguir creando —eso sí está en el poder del león—. La creación de la propia libertad y un «no» sagrado al deber —para eso, hermanos míos, es necesario el león—. Tomarse el derecho a nuevos valores —eso es lo más terrible para el espíritu respetuoso, el espíritu resistente—. Pues para él es rapiña, algo propio de bestias de rapiña. Una vez veneró el «tú debes» como lo más sagrado: ahora debe encontrar ilusión y capricho hasta en

lo más sagrado, para que la liberación de ese amor se convierta en su presa: el león es necesario para esa presa.

Pero decidme, hermanos míos, ¿qué puede hacer el niño que incluso el león no puede? ¿Por qué debe el león convertirse en niño? El niño es la inocencia y el olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira sola, un primer movimiento, un «sí» sagrado. Para el juego de la creación, hermanos míos, hace falta un «sí» sagrado: el espíritu quiere ahora su voluntad y el que se había retirado del mundo conquista ahora su propio mundo.

Os he hablado de las tres metamorfosis del espíritu: cómo el espíritu se convirtió en camello; el camello, en león; y, finalmente, el león, en niño [34].

El Rugido del León de Buda —un aliento de inmensa creatividad en la vida, la civilización y las artes, y de arrobo en el juego de los dioses (una carcajada del Olimpo)— sonó en toda la India durante los brillantes siglos siguientes. Pero también surgió un nuevo problema que ahora examinaremos con cierto detenimiento y que actualmente representa una dificultad básica en el encuentro y el entendimiento mutuos de Oriente y Occidente, pues si todas las cosas son cosas Buda y no se venera ni se condena nada, ¿qué ocurre con los valores sociales en los que se apoya toda civilización? En Occidente, esos valores han sido de gran importancia para la filosofía y la religión, incluso hasta el extremo insostenible de atribuir valores éticos al universo y a su supuesto hacedor. Como ha resumido el doctor Albert Schweitzer la concepción occidental: «Según esta explicación ética del universo, el hombre entra al servicio del plan universal divino mediante la actividad ética» [35]. En la India, por el contrario, tanto en la idea del *brahman* de los Upanishads como en la del vacío (*śūnyatā*) y la compasión (*karunā*) de la doctrina budista mahayana, se ha producido una ruptura fundamental más allá del bien y del mal; como también ocurre, aunque negativamente, en las identificaciones negativas jainista, sankhya y hinayana.

Los siguientes capítulos expondrán, de una forma o de otra, el poder de la Doble Negación india para generar nuevos mundos; pero también, la fuerza del constante «tú debes» del dragón eterno con las escamas de oro. El dragón y el camello, el león y el niño: esas son las cuatro caras, por así decirlo, de Brahma, el creador del alma india. Y si podemos resumir en este punto la estructura de la paradoja y la tensión fundamentales de ese alma, que ha permanecido hasta hoy, está entre el mandato del dragón, el *dharma*, de una parte, y, de la otra, el fin espiritual último de liberarse completamente de la virtud, *mokṣa*: el niño, la rueda que gira sola.

«El sentido del deber —leemos en un texto vedántico clásico— pertenece al mundo de la relatividad. Lo trascienden los sabios, que son de la forma del vacío, informes, inmutables y puros.

La persona cándida hace lo que corresponde hacer, tanto si es bueno como si es malo; pues su acción es como la de un niño» [36].

VII. La edad de los grandes clásicos: c. 500 a.C.-c. 500 d.C.

Ahora trataremos en líneas generales el paradójico espectáculo de una civilización brotando de la manifestación de lo no manifiesto, pues es un hecho que la posterior civilización india floreció como expresión en todas las cosas de la energía del vacío, tanto en términos budistas como brahmánicos.

La época desde el siglo de Buda hasta mediados del período Gupta (c. 500 a.C.-500 d.C.) puede denominarse la edad de los grandes clásicos, no sólo en la India, sino en todo el mundo civilizado. En Europa, entre la época de Esquilo (525-465 a.C.) y la de Boecio (c. 480-524 d.C.), se configuró la herencia greco-romana. En el Oriente Próximo entre los reinos de Darío I (reinó c. 521-486 a.C.) y Justiniano (527-565 d.C.), se definieron los principios zoroástricos, hebreos, cristianos y maniqueos gnósticos. En el Extremo Oriente, entre los años de Confucio (551-478 a.C.) y la legendaria fecha de la llegada a China del sabio budista Bodhidharma (520 d.C.), quedaron establecidos los textos básicos y los principios del confucianismo, el taoísmo y el budismo chino. Incluso las civilizaciones de la América precolombina florecieron en este milenio de su Horizonte Clásico ^[37].

Tanto por tierra como por mar, se abrieron las rutas entre Roma, Persia, India y China a un comercio cada vez más intenso, hasta tal punto que en ese hemisferio desapareció la posibilidad de un desarrollo mitológico aislado. El intercambio de ideas se multiplicó. Sin embargo, en cada región había una fuerza local (que he denominado estilo o signatura) ^[*] que actuaba como un factor transformador de cada importación: en Europa, como se dijo anteriormente, la fuerza del individuo racional e innovador; en Oriente Próximo, la idea de una sola comunidad con la misión de cumplir el plan de Dios; en China, el pensamiento de la Edad del Bronce de una armonía entre el cielo, la tierra y el hombre; y en toda la historia posterior de la India, el sentido de un ámbito inmanente donde todas las cosas se extinguen y del que, en virtud de una treta del *maya*, surgen continuamente.

Durante este milenio penetraron en la India cuatro corrientes de fuerza creciente procedentes del oeste. I. La ya mencionada de la Persia aqueménida ^[**] después del 600 a.C. II. Una segunda, de cuño helénico, tras la invasión de Alejandro en el 327 a.C., apoyada por la poderosa comunidad griega de la provincia de Bactria, en la frontera noroccidental, que durante un tiempo recuperó el control de todo el valle del Indo, c. 200-25 a.C. III. La siguiente llevaba la impronta romana y penetró en la India a través de un comercio marítimo extremadamente peligroso pero muy rentable que se desarrolló en los primeros siglos de nuestra era en una serie de puertos situados en las costas occidental y oriental de la India. Finalmente, IV, con la victoria del cristianismo en Roma, el cierre de las universidades y la persecución de los paganos en todo el imperio, llegó a la India hacia el 400 d.C. una ola de refugiados con el tesoro de las civilizaciones sirio-egipcia, griega y romana, cuya influencia se dejó sentir inmediatamente en muchos aspectos de la edad de oro india.

Como ya hemos observado ^[*], de los siglos de la cultura aria védica anteriores a la llegada de Alejandro tenemos poco más que los restos de las cerámicas ocre, gris pintada y negra pulimentada. No obstante, en el período siguiente de la dinastía Maurya (c. 322-185 a.C.), el repentino florecimiento de elegantes monumentos de piedra sacó a la India de la oscuridad, convirtiéndola en una civilización documentada. El impacto de la invasión del joven macedonio había reverberado por todo el norte del subcontinente y en el momento de la reestructuración política un advenedizo de procedencia desconocida, Chandragupta Maurya, posiblemente de casta inferior, no sólo derrocó al rey de la dinastía Manda, del que había sido comandante en jefe, sino que estableció un estado militar siguiendo el modelo persa, lo suficientemente fuerte como para enfrentarse a Seleuco en el año 350 a.C. con medio millón de hombres, nueve mil elefantes y una marea de carros. Se llegó a un acuerdo por el cual, a cambio de quinientos elefantes, los griegos se retiraron a Bactria y el fundador de la dinastía Maurya (al parecer) se casó con una hija de Seleuco y quedó dueño del territorio desde Afganistán hasta Bihar^[38].

VIII. Tres reyes budistas

ASOKA MAURYA: c. 268-232 a.C.

El nieto de Chandragupta, el gran Asoka (reinó c. 268-232 a.C.), continuando la campaña victoriosa de su abuelo, conquistó toda la costa oriental de la India desde Orissa hasta Madras. Pero cuando contempló los estragos de dolor, miseria y muerte que su victoria había causado, se apoderó de él la tristeza por la naturaleza del mundo (como le había ocurrido al joven príncipe Gautama), entró en la orden budista como discípulo lego y se convirtió en el primer rey budista. Al parecer, mantuvo a 64.000 monjes y no sólo construyó incontables monasterios, sino también, en una sola noche, 84.000 relicarios. En realidad, hoy se conserva una media docena de esas *stūpas* legendarias, las cuales han sido tan ampliadas que no podemos juzgar cómo eran en el período de Asoka.

Tenemos restos más instructivos de su reinado en una serie de siete columnas heráldicas de piedra halladas en distintos lugares, algunas de ellas todavía en pie, cuyos capiteles están tallados en un estilo aqueménida extremadamente refinado. Con la caída del imperio persa y el incendio de la ciudad-palacio Persépolis, «el talento artístico de Persia —en palabras de Sir Mortimer Wheeler— se quedó sin trabajo» y se trasladó hacia el este, al imperio más próximo, la India de Chandragupta ^[39], donde, en el arte budista de la época de Asoka, el florecimiento colonial del estilo aqueménida produjo los primeros monumentos de piedra de lo que pronto se convirtió en una de las grandes tradiciones escultóricas de la historia del mundo.

En este punto debe señalarse que todos los centros de la primera y más famosa tradición del trabajo en piedra, la del clero manfita de Ptah en Egipto, habían sido incorporados hacía tiempo al imperio persa y, después, al de Alejandro Magno. Cambises, hijo de Ciro, conquistó Egipto el 525 a.C. y la tumba de su sucesor, Darío I (reinó c. 521-485 a.C.), puede visitarse hoy fuera de las ruinas de Persépolis, excavada, como las tumbas de los faraones (Abu Simbel, etc.), en una pared de roca perpendicular. En las proximidades hay otros seis mausoleos semejantes, uno de ellos inacabado, atribuidos a Jerjes I (485-465), Artajerjes I (465-425), Darío II (424-404), Artajerjes II (404-359), Artajerjes III (359-338) y (el inacabado) Arses (338-336) o, quizá, la víctima de Alejandro, Darío III (336-330).

¿Nos asombraremos, entonces, de que los primeros monumentos excavados en la roca en la India aparezcan en el período de Asoka? La obra más notable de este período es una pequeña ermita delicadamente tallada cerca de Gaya, la llamada cueva de Lomas Rishi, excavada en la roca, con una preciosa fachada esculpida imitando una casita de paja y madera, sobre cuya entrada hay un vivido bajorrelieve de una fila arqueada de elefantes.

Los relicarios (*stūpas*) de Asoka sugieren también un antiguo origen, concretamente el culto a la diosa Tierra neolítica. Como ha señalado el Dr. Heinrich

Zimmer en sus conferencias sobre *El arte del Asia india*, en las aldeas del sur de la India se siguen haciendo y venerando grupos de siete pequeños montículos de arcilla aplastada, no como tumbas o relicarios, sino como altares de las siete diosas-madre^[40]. Se recordará, asimismo, el montículo del sello sumerio de la figura 2. Las reliquias del muerto colocadas en ese santuario son devueltas, por así decirlo, al vientre de la diosa-madre para que vuelva a nacer, como la momia del faraón en su pirámide. Por tanto, la *stūpa* budista parece apuntar, como el yoga del propio budismo, no al período ario-védico, sino a un sistema de creencias neolítico más antiguo.

De la misma forma, las cuevas-ermita excavadas en la roca que apuntan a Egipto a través de Persia nos indican que las formas del arte y la arquitectura que aparecieron en el período Asoka no eran precisamente nuevas. Procedían de un arte arcaico que se había desarrollado por primera vez en el templo menfita de Ptah y, al cabo de siglos, fueron injertadas en la base india prevédica de un estilo más tosco, pero esencialmente del mismo género cultural.

Con el progreso de las formas del arte indio a partir de esta fecha, aumentan los indicios de esa interacción orgánica de los rasgos del pasado indio más antiguo y los incorporados de Occidente. Así, pues, al estudioso de esas obras se le plantea un problema extremadamente complejo. Representan una interacción cultural orgánica, donde la fuerza de una corriente aparentemente ajena procedente de un centro ajeno presentaba rasgos de gran afinidad con un aspecto oculto durante largo tiempo del pasado espiritual nativo.

Pero no todos los productos de este período deben leerse como el abrir los ojos de un gigante tropical que ha dormido durante dos mil años. Había mucho realmente nuevo. El uso del hierro y la acuñación, que habían llegado de Persia unos tres siglos antes de Asoka, eran nuevos; también lo era el uso de un alfabeto semítico para las inscripciones reales. En una serie de columnas de Asoka y en la superficie de ciertas rocas se conservan inscripciones de esta clase y el tipo de escritura (*karoṣṭhi*) empleado en la mayoría de los casos es una adaptación del arameo del Oriente Próximo.

Por ejemplo, en una roca cerca de Kandahar, al sur de Afganistán, está grabado un texto bilingüe en griego y arameo (el griego sobre el arameo), celebrando la conversión de Asoka al budismo y su posterior conducta ejemplar con esta admonición paternalista:

El Rey de Noble Conducta, cuando su reinado hubo cumplido los diez años, demostró a la humanidad la virtud de la piedad. Y a partir de entonces, los hombres se han inclinado más a la piedad y todo ha prosperado sobre la tierra. El Rey se abstiene de comer seres vivos: así hacen los demás y los cazadores y pescadores del Rey han dejado de cazar.

Además, los que no eran dueños de sí mismos han dejado, cada uno en la medida de su capacidad, de no ser dueños de sí mismos. Y obedecen a sus padres, madres y mayores, lo que antes no ocurría. De forma que, comportándose así, en el futuro van a vivir de una forma mejor y más beneficiosa en todos los sentidos ^[41].

El griego de esta inscripción, como observó el profesor A. Dupont-Sommer en su trabajo sobre el monumento, «se ajusta totalmente al estilo helenístico del siglo III a.C., sin exotismos o provincialismos... La inscripción aramea debajo de la anterior... se ajusta básicamente al «arameo imperial» que se había utilizado en las cancillerías aqueménidas, pero muestra cierto descuido en la sintaxis, así como varios provincialismos. Y como ocurrió en el propio período aqueménida, ha tomado términos persas, de los que hay más de ochenta en todo el texto» [42].

Puede establecerse una comparación entre el destino de la Cristiandad bajo Constantino, tres siglos después de la Crucifixión, y el del budismo bajo Asoka, tres siglos después de la Primera Vuelta de la Rueda de la Ley. En ambos casos, una doctrina ascética de salvación, enseñada a un grupo de discípulos mendicantes («si alguno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra... Sígueme y deja a los muertos sepultar a los muertos»)[43], se convirtió en una religión imperial secular de conducta piadosa dirigida a personas que viven en este mundo, todavía en el ámbito de la historia, que no han abandonado todo para afeitarse la cabeza y tomar una escudilla. También se puede observar que en los Edictos de la Roca de Asoka, que son los primeros escritos budistas que poseemos, no se hace ninguna mención a las doctrinas de la irrealidad del yo, la ignorancia y la extinción, sino sólo al cielo, a las buenas obras, a los méritos y al alma.

«Pon toda la alegría en el esfuerzo —aconseja el rey—, porque eso es útil en este mundo y en el siguiente» [44].

«El ceremonial de la piedad no es temporal, porque incluso si no produce el fin deseado en este mundo, generará méritos eternos en el siguiente»[45].

«Incluso el hombre pequeño puede, si lo desea, ganarse con su esfuerzo una gran dicha celestial» [46].

«¿Y para qué me esfuerzo? Nada más que para esto, poder saldar mi deuda con los seres vivos y, haciendo felices a algunos aquí, que puedan merecer el cielo en el mundo siguiente» [47].

O: «Su Majestad no piensa en nada de tanta importancia como lo que concierne al mundo siguiente» [48].

«Su Sagrada y Graciosa Majestad —dice el más famoso, con una tolerancia que ha sido típica de la India en toda su larga historia religiosa— reverencia a todos los hombres de todas las sectas, tanto ascetas como los que viven con su familia, con dádivas y otras formas de reverencia. No obstante, su Sagrada Majestad no se preocupa tanto por las dádivas o la reverencia exterior como porque haya un desarrollo de la esencia del contenido en todas las sectas. El desarrollo de la esencia del contenido asume varias formas, pero la raíz está en moderar el habla, es decir, un hombre no debe reverenciar a su propia secta menospreciando sin razón a la de otro hombre. La censura sólo debe hacerse por razones concretas, porque las sectas de otras personas merecen respeto por una razón u otra... Por tanto, la armonía es meritoria, es decir, escuchad y escuchad la ley de la piedad aceptada por otras

personas. Pues es el deseo de Su Sagrada Majestad que los miembros de todas las sectas escuchen muchas enseñanzas y profesen rectas doctrinas» [49].

Bajo el patronazgo de Asoka se inició la propagación del budismo por todo el mundo y se enviaron maestros no sólo a Sri Lanka, donde halló un terreno fértil, sino también a Antioco II de Siria, Ptolomeo II de Egipto, Magas de Cirene, Antígono Gonata de Macedonia y Alejandro II de Epiro [50]. De su tiempo también es el primer testimonio de la penetración de la civilización del Ganges en el sur de la India. Las excavaciones, la mayor parte en Mysore, llevadas a cabo en los últimos años de gobierno británico, complementadas con otras excavaciones más recientes, han mostrado que hasta el 200 a.C., la cultura del Decán y del sur todavía era extremadamente primitiva. Las herramientas eran de tipo microlítico correspondiente al Paleolítico superior. La cerámica, todavía hecha a mano, era de tipo esférico, normalmente de tosca textura gris, aunque también aparecen ocasionales fragmentos de cerámica pintada e incisa. Se conocía el metal, pero era extremadamente escaso: entre las ruinas aparecen restos de cobre y bronce, aunque ninguno de hierro. Hoyos para postes indican que las casas eran de madera, en ocasiones reforzadas con paredes bajas de bastos bloques de granito. Y prácticamente eso es todo.

Sólo después del 200 a.C. aproximadamente llegó una cultura megalítica tardía extremadamente interesante, que guarda un parecido asombroso con la civilización megalítica del Bronce (c. 2000 a.C.) de España, Francia, Inglaterra, Suecia e Irlanda. No obstante, esta cultura penetró en el sur de la India asociada con el hierro y parece que no procedía del oeste, sino del noreste. Hacia el 50 d.C. llegó repentinamente al sur una influencia mucho más avanzada y se inició un brillante período con la aparición de comerciantes de Roma [51].

Así pues, en la zona al sur de la cordillera Vindhya, se delinean tres períodos muy retrasados de desarrollo a partir del Paleolítico: 1. Una tosca cultura meso-calcolítica de hachas de piedra, que posiblemente duró desde el primer milenio a.C. hasta el 200 a.C. 2. Una cultura megalítica intrusiva, del 200 a.C. al 50 d.C. aproximadamente. 3. Hacia el 50 d.C., establecimiento de estaciones comerciales y manufactureras romanas por una ruta marítima directa desde los puertos en la costa egipcia del mar Rojo. Y fue en esta zona selvática comparativamente primitiva donde penetraron, al final del primer período, la cerámica negra pulimentada del norte y el hierro de los centros urbanos ario-budistas, hacia el 300 a.C., con las victorias de los grandes reyes Mauryas. En una región tan meridional como Brahmagiri, en Mysore, se han hallado tres copias de uno de los edictos de Asoka.

Por tanto, para el período de la primera difusión budista se presenta una vasta zona heterogénea culturalmente, delimitada al oeste por el edicto griego-araméo de Asoka en Afganistán (y, más allá, por sus misiones a Macedonia y Egipto); al este, por su conquista de la costa india desde Orissa hasta Madrás; y al sur, por su misión a Sri Lanka, así como por (en el subcontinente) sus edictos en Mysore. En este mundo predominantemente budista, puede leerse una combinación de elementos egipcio-

asirio-persas, indio-arios, dravídicos y griegos: todo ello gobernado por un monarca, el mayor del mundo en su día, de una tolerancia y benevolencia rara vez igualadas en la historia de los estados, protector de los innumerables cultos de renuncia a la vida para alcanzar el nirvana, pero, al mismo tiempo, con la sabiduría de un gran patriarca, fomentando el bienestar, tanto en la tierra como en el cielo, de sus hijos sobre la tierra.

Durante un tiempo, bajo el reinado de este gran y piadoso monarca, pareció que se iba a realizar algo semejante a la edad de oro del león yaciendo con el cordero. No obstante, las leyes de la historia —que en el texto político de su abuelo habían sido definidas como las «leyes de los peces (los grandes se comen a los pequeños y los pequeños tienen que ser rápidos) [52]— no se habían detenido en el vórtice de este mundo. El imperio se desintegró unos cincuenta años después de la muerte de Asoka, cuando el último de sus sucesores, Brihadratha, fue asesinado por su comandante en jefe durante una revista a las tropas y una nueva familia no budista, procedente de la provincia de Ujjain (que había sido un feudo Maurya), asumió el trono imperial. El asesino, Pushyamitra, fundador de la nueva dinastía Sunga hindú, soltó un caballo para la preparación del sacrificio védico clásico y le dejó errar libremente por el reino acompañado de cien príncipes guerreros. En algún punto a medio camino hacia el Punjab, el reto del corcel simbólico fue aceptado por un grupo de la caballería griega. Los europeos fueron derrotados y el sacrificio védico imperial se realizó, pero la presencia de jinetes griegos fue suficiente para advertir que algo interesante se estaba urdiendo en Occidente[53].

MENANDRO: c. 125-95 a.C.

En la Bactria helenística, un tirano griego, Eutidemo, había formado un estado militar griego independiente de los Seléucidas hacia el 212 a.C. y su hijo Demetrio reconquistó para los griegos todo el valle del Indo hacia el 197 a.C.

En esta formidable avanzada se encontraron la mitología budista y la hindú, así como la clásica. Los griegos identificaron a Indra con Zeus, a Shiva con Dionisio, a Krishna con Heracles y a la diosa Lakshmi con Artemisa; y parece que uno de los grandes reyes griegos, Menandro (c. 125-95 a.C.), si no fue budista, al menos protegió generosamente la fe. La Rueda budista de la Ley aparece en sus monedas [54]. Plutarco afirma que las ciudades de su reino compitieron por el honor de recibir sus cenizas y finalmente acordaron repartirlas para que la memoria de su reino no se perdiera [55]. Hay un importante texto budista (en parte, quizá, del 50 a.C.) [56], «Las preguntas del rey Milindas» (*Milindapañha*), en el que este rey (Milinda = Menandro) disputa con un monje budista, Nagasena, por el que es derrotado y se convierte.

«El rey era culto —leemos—, elocuente, juicioso y capaz, fiel observador —y en el momento justo— de todos los actos de devoción y ceremonias prescritos por sus

himnos sagrados sobre las cosas pasadas, presentes y futuras... Como argumentador era difícil igualarle y mucho más difícil vencerle; el superior reconocido de todos los fundadores de las diversas escuelas de pensamiento. Además, igual que en virtud, en fuerza corporal, prontitud y valor no había otro igual a Milinda en toda la India. También era poderoso, rico en opulencia y prosperidad, y el número de sus ejércitos no tenía fin.»

Si el lector lo desea puede consultar este texto^[57] y ver cómo este hombre poderoso, cuando había cumplido con sus obligaciones, pedía a sus quinientos cortesanos jónicos que le propusieran algún sabio indio con quien pudiera disfrutar de una velada de conversación y, montando en la carroza real, acompañado de los quinientos cortesanos, iba a las casas de los sabios y les hacía preguntas a las que no podían responder.

Entonces, el rey Milinda pensó para sí: «Toda la India está vacía; ¡es como la broza! No hay nadie, eremita o brahmán, capaz de discutir conmigo y despejar mis dudas.»

Afortunadamente para la reputación de la India, en las alturas del Himalaya habitaba un grupo de arhats budistas y uno de ellos, por su poder divino para escuchar, captó el pensamiento de Milinda. Cuando poco después se inició la búsqueda del que pudiera rivalizar con el griego, se supo —también por telepatía— que se hallaba (no nos asombremos) en el Cielo de los Dioses Felices. Los incontables arhats habían desaparecido de la cumbre de su montaña y ahora estaban en el Cielo de los Dioses Felices, donde descubrieron al dios en cuestión, Mahasena, que estaba dispuesto a ayudar a la fe refutando la herejía de Milinda. Los arhats reaparecieron entonces en su ladera del Himalaya y en la tierra nació el dios como el hijo de un brahmán.

Cuando hubo aprendido todo lo que el brahmanismo podía enseñar, Mahasena entró en la orden budista con el nombre de Nagasena; aprendió la Ley fácilmente y pronto se convirtió en un arhat digno de ser enviado para disputar con el rey, que halló en él un rival a su altura. El sabio respondió satisfactoriamente a cada una de las 262 preguntas que le hizo el griego, la tierra se estremeció seis veces hasta sus límites, fulguraron los relámpagos, llovieron flores del cielo, etc., todos los habitantes de la ciudad y las mujeres del palacio del rey se inclinaron ante Nagasena, levantaron las manos juntas hasta la frente y se marcharon. El rey, con el corazón lleno de alegría, extinguido su orgullo, se dio cuenta de la virtud de la religión de los Budas, dejó de dudar, no se demoró más en la jungla de la herejía y, como una cobra privada de sus colmillos venenosos, pidió que se le perdonaran sus faltas y se le admitiera en la fe, de la que fue un verdadero creyente y protector hasta el fin de sus días.

KANISHKA: c. 78-123 (o 120-162?) d.C.

Los días de los griegos en el umbral del nirvana estaban contados con el avance desde las proximidades de la Muralla china de una horda un tanto enigmática de nómadas, denominados yueh-chi por los chinos, kusanas por los indios y clasificados por los especialistas como mongoles, turcomanos o como un pueblo ario afín a los escitas. Habían sido expulsados por un grupo de hunos que recorrían la región entre el extremo meridional de la Muralla y las montañas de Nan Shan. Su migración por los desiertos de Kuku Nor y Sinkiang duró unos cuarenta años (c. 165-125 a.C.) y provocó grandes desplazamientos de población en esas regiones, los cuales, a su vez, presionaron en las fronteras de Bactria. Las defensas griegas colapsaron. Primero penetraron los escitas, después los Kushanas y, tras cruzar las montañas, se apoderaron de la mayor parte de la llanura del Ganges hasta la cordillera Vindhya en el sur.

Kanishka (c. 78-123 ó 120-162 d.C.)^[58] fue el más grande de los reyes Kushanas. Una estatua suya, de 1,62 metros de altura hasta los hombros (la cabeza falta), en arenisca roja de Mathura, vestido con un traje de campaña largo, cinturón y botas de montar, en actitud enérgica y las manos en la empuñadura de dos inmensas espadas envainadas, anuncia dramáticamente el carácter del pueblo de Asia central que había asumido el gobierno de la India ^[59].

Como Asoka y Menandro, Kanishka se convirtió al budismo y fue un generoso protector de los monjes y las artes de la comunidad lega. Ashvaghosha era una figura en su corte, probablemente quien le convirtió. Una tradición —cuestionable, pero en general aceptada— dice que bajo su protección un gran consejo budista formuló la doctrina mahayana. Parece que el empleo del sánscrito como lengua literaria de la élite y del estilo *kāvya* («poético») clásico comenzó en las cortes Kushana ^[60]. En las esferas del arte religioso se produjeron una serie de innovaciones que se cuentan entre las más notables de la historia de Oriente.

En su época se construyeron numerosos relicarios budistas de gran tamaño, se ampliaron los de la época de Asoka y alrededor de esos santuarios se levantaron puertas y vallas de piedra ricamente decoradas con todos los genios de la tierra y la vegetación de una tradición popular inmemorial, que rodean con gozoso respeto la gran elevación simbólica del nirvana. Pero estas figuras, lejos de representar el sufrimiento y el hastío del mundo que había enseñado el maestro y sus monjes, parecen representar más bien su ingenuo encanto. Esas pequeñas escenas y figuras parecen decir al peregrino que llega al santuario: «Para ti, que has venido pesaroso contigo mismo, todo es sufrimiento, pero para nosotros, que sabemos que todos los seres carecemos de yo, el arrobo del nirvana está aquí, incluso sobre la tierra, en cada una de nuestras vidas y formas de vivir.»

Enanos de gruesos vientres sirven de apoyo a grandes arquitrabes, sobre los que animales, dioses, espíritus de la naturaleza y seres humanos adoran símbolos de los Budas, pasados y futuros. Leones alados sentados como perros guardianes. Demonios de la tierra con gruesos garrotes guardan la Rueda Solar de la Ley. En todas partes

brotan lianas y vides de las bocas y los ombligos de monstruos mitológicos. Caracolas, máscaras y vasos emiten lianas, lotos y plantas propicias cargadas de frutas y joyas, de las que surgen animales o entre las que saltan los pájaros y juegan los espíritus. Dríades se cuelgan voluptuosamente de las ramas. Y entre todas estas formas aparecen escenas de la vida y de las anteriores vidas de Buda: cuando era una tortuga, un mono, un elefante o una gran liebre, un comerciante o un monarca universal; cuando volvió a Kapilavastu y realizó milagros delante de su padre, ascendió al cielo, donde estaba su madre, que había muerto siete días después de su nacimiento, o cuando caminó sobre el agua.

En los monumentos de este tipo construidos antes del período de Kanishka (los del llamado estilo clásico temprano, c. 185 a.C.-c. 50 d.C.) nunca se muestra la forma de Buda. Por ejemplo, en la escena de sus excursiones en carroza, el cochero aparece sujetando una sombrilla sobre un príncipe que no está allí^[61]. El regreso a Kapilavastu muestra al padre y a su corte saludando, y a los dioses arrojando guirnaldas, pero donde debería estar Buda, vemos un árbol-Bodhi, símbolo de su presencia^[62]. La Rueda de la Ley, el árbol, una silla vacía, huellas de pisadas o una stupa representan a Buda en esas escenas; pues él es el único que ha realizado la extinción, que, como el sol, se ha puesto y está «vacío, sin ser». Así, en un texto del canon pali leemos: «Ya no hay nada con lo que se le pueda comparar» ^[63].

En el reinado de Kanishka se produjo un cambio y Buda empezó a ser representado —en todas partes— en dos estilos muy distintos: el greco-romano de Gandhara, donde aparece a la manera de un maestro griego semidivino, humanizado, como una notable personalidad ^[64]; y un estilo nativo desarrollado por los artesanos de la piedra de la ciudad de Mathura, donde aparece representado de forma vigorosa y realista como un sabio indio arquetípico^[65]. Una nueva formulación de la doctrina explica este cambio, como Heinrich Zimmer fue el primero en señalar. «Y sabemos —afirma— exactamente cuál era la nueva concepción: la mahayana, que está documentada en el mismo período de los monumentos de Gandhara por los textos Prajnaparamita. En éstos se nos dice que igual que nunca ha habido un mundo, tampoco ha habido un Buda histórico que lo redimiera. Buda y el mundo están igualmente vacíos; *śūnyam*: “vacío, sin ser”. Desde el punto de vista trascendental de la conciencia liberada, se encuentran en el mismo plano de lo ilusorio, y esta perspectiva trascendental, además, es la única verdadera. Por tanto, el Buda histórico ilusorio, que entró en el nirvana por el bodhi, pero hasta su parinirvana continuó viviendo para los ojos del mundo, puede ser representado como un ser vivo en el mundo ilusorio» ^[66].

En el arte de esas primeras vallas de la stupa budista hay que señalar un detalle más que, a la luz de lo que sabemos de la actitud usual de los monjes, parece contradictorio.

Ananda dijo: «Señor, ¿cuál debe ser nuestra actitud respecto a las mujeres?»

El Maestro: «No verlas.»

Ananda: «¿Y si tenemos que verlas?»

El Maestro: «No hablarles.»

Ananda: «¿Y si tenemos que hablarles?»

El Maestro: «Mantened vuestros pensamientos rigurosamente controlados.» [67]

Sin embargo, la figura más prominente en la decoración de todos los primeros monumentos budistas, rivalizando incluso con los símbolos de Buda y del nirvana, es la diosa-loto, Shri Lakshmi, del panteón popular indio. Aparece de pie o sentada sobre el loto, elevando lotos en sus manos, con capullos y corolas de loto a su alrededor, sobre dos de los cuales a veces aparecen elefantes vertiendo agua de sus trompas o de vasijas que levantan con la trompa sobre la cabeza y el cuerpo de anchas caderas de la diosa. Además, aunque en las primeras representaciones (por ejemplo, en las vallas de la stupa núm. 2, en Sanchi, c. 110 a.C.)^[68] está decentemente cubierta de la cintura para abajo, igual que los cuerpos de otras formas femeninas en los monumentos de ese período, en las vallas y puertas posteriores (stupa Sanchi núm. 1, siglo I d.C.)^[69], la diosa del loto no sólo está completamente desnuda, sino que suele tener las piernas abiertas para revelar el loto de su sexo, y las demás figuras femeninas, tanto las mujeres que se apiñan en balcones y ventanas para observar al príncipe Gautama aproximarse desde su palacio, como las dríadas que se columpian voluptuosamente en los árboles, llevan un tipo de cinturón decorado que no oculta, sino que enmarca y acentúa su sexo ^[70]. En la vida de Buda escrita por Ashvaghosha, las escenas citadas de las mujeres en los tejados, en los bosques del placer y en el harén están descritas con tal acento en los detalles eróticos que en numerosos pasajes ocupan varias páginas. En el transcurso de los siglos posteriores, en la literatura y el arte budista, hindú e incluso jainista, no deja de aumentar este acento en lo femenino, específicamente como objeto erótico, hasta que en los siglos XII y XIII parece que apenas hay otra cosa en el misticismo indio.

La diosa sobre el árbol del valle del Indo (Figs. 16 y 17), de la que nace el mundo vegetal, ha vuelto dramáticamente y es como si se la viera presente o representada en cada mujer del mundo. Es la diosa del árbol-Bodhi —la misma que, en la leyenda de Adán, era Eva. Pero en el Edén, la serpiente, amante de Eva, fue maldecida, mientras que en la escena del árbol-Bodhi la serpiente surge para proteger al Salvador. Asimismo, en la prueba de Parshvanatha, la serpiente y su consorte surgen para proteger al yogui. Y, en este caso, la consorte era precisamente la diosa del Loto; Shri Lakshmi, la diosa de la fuerza vital, en forma de serpiente.

Nos encontramos ante un gran contexto mitológico que se extiende al este y al oeste, como las ramas de un árbol: del conocimiento del bien y del mal, de una parte y, de la otra, de la vida inmortal. Pero tendremos que esperar todavía para comprender esta reaparición de la diosa simbólica del universo en un mundo de monjes meditativos. Pues ha sucedido algo realmente nuevo.

«El Iluminado zarpa en el Gran Barco —leemos en un texto de este período—, pero no zarpa desde ningún sitio. Sale del universo, pero, en verdad, no sale de ningún sitio. Su barco está dotado de todas las perfecciones, pero no va tripulado por nadie. No encontrará apoyo en nada en absoluto y encontrará apoyo en la condición de la omnisciencia, que le servirá de no-apoyo. Además, nadie ha zarpado todavía en el Gran Barco; nadie zarpará en él y nadie está zarpando ahora. ¿Por qué? Porque ni existe el que está zarpando ni el destino hacia el cual zarpa; en ese caso, ¿quién zarparía y hacia dónde?»

El bodhisattva Subhuti dijo: «Profunda es, ¡oh, Venerable!, la perfecta Sabiduría Trascendental.»

El Venerable respondió: «Hondamente profunda, como el espacio del universo, ¡oh, Subhuti!, es la perfecta Sabiduría Trascendental.»

Subhuti dijo de nuevo: «Difícil de alcanzar por la Iluminación es la perfecta Sabiduría Trascendental, ¡oh, Venerable!»

Y el Venerable respondió: «Por ese motivo, ¡oh, Subhuti!, nadie la alcanza por la Iluminación.» [71]

IX. La vía de la visión

Han Ming Ti soñó en China con un hombre de Occidente o, al menos, eso cuenta la tradición ^[72]. Aunque sabía que sólo demonios y bárbaros habitaban fuera de las fronteras de su celeste imperio —cuyo orden, junto con el del universo, mantenía sentado de forma inmutable en su trono cósmico orientado hacia el sur—, envió una embajada. Esta se adentró en el yermo por la antigua ruta de la seda que se había abierto entre Roma y el Extremo Oriente hacia el 100 a.C. Procedentes del oeste por la ruta desierta venían dos monjes budistas con un caballo blanco que llevaba una imagen de Buda y un paquete de textos mayahana. El monasterio construido para recibirlos en la capital Lo Yang recibió el nombre del animal a cuyos lomos había llegado la preciosa carga y fue allí, en el Monasterio del Caballo Blanco, hacia el 65 d.C., cuando se inició la larga tarea de traducir el sánscrito al chino.

La imagen, a juzgar por la fecha, debió ser de la escuela Gandhara greco-romana, posiblemente de oro y probablemente de Gautama predicando. No obstante, la gran mayoría de las imágenes de Buda en Extremo Oriente no representan al Buda indio Gautama. Son puramente apariciones visionarias, «Budás en meditación», sin ningún tipo de referencia histórica. Entre ellas, la más popular e importante es, con mucho, la de Amitabha, el Buda de la «luz (*ābha*) inconmensurable (*amita*)» —conocido también como Amitayus, el Buda de la «vida (*āyus*) inconmensurable (*a-mita*)»—, que es un producto del pensamiento budista, pero sus rasgos indican un origen último en Irán.

Amida, como se denomina este brillante Buda solar en el Extremo Oriente, ya era conocido en China a mediados del siglo II d.C. y en Japón sigue siendo el objeto de culto de las grandes sectas jodo y shinshu. En su culto no se enseña la vía de la confianza en uno mismo (japonés: *jiriki*, «la fuerza propia»), sino en la gracia (*tariki*: «fuerza exterior, fuerza de otro») de Amida; no obstante, las dos vías no difieren tanto como podría suponer un occidental, pues Buda, concebido como un ser exterior, simboliza la condición de Buda, que es interior.

En la versión mahayana de la vida de Buda que hemos leído, escrita por el monje poeta Ashvaghosha, se introducen una serie de escenas que no aparecen en el texto pali hinayana; una de las más importantes es la del final de la cuarta semana de la Gran Iluminación, cuando, según esta versión, el adversario, Mara, se presentó ante el Bendito, «¡Oh, Bendito! —dijo— ahora te dignarás a pasar al nirvana.» Pero Gautama Buda replicó: «Primero estableceré innumerables Reinos de Buda.» Y el tentador desapareció con un gran grito de horror ^[73].

El Reino de Buda es una invención mahayana de enorme interés para el estudioso de mitología comparada; pues, por una parte, muestra muchos puntos de semejanza con la idea occidental del paraíso y, por la otra, no se considera el objetivo último de la vida espiritual, sino el penúltimo. Es algo así como un puerto de salida hacia el nirvana. Y de la misma forma que en la costa encontramos numerosos puertos, en la

del océano del vacío se han establecido muchos Reinos de Buda. Se mencionan los de Maitreya, Vairochana y Gautama, así como el de Amida, y, teóricamente al menos, sería posible experimentar el Paraíso de Cristo como un Reino de Buda. De hecho, como procedimiento de unión por el cual la mitología del paraíso de cualquier religión puede vincularse al budismo, el concepto del Reino de Buda permite a la misión mahayana penetrar en cualquier campo religioso y no destruir, sino aumentar y complementar las formas locales.

El Reino de Buda de Amitabha se originó en virtud del voto que este Salvador del Mundo hizo cuando todavía era un bodhisattva, es decir, que renunciaría a la iluminación si en su condición de Buda no pudiese llevar al nirvana a todo el que invocara su nombre, incluso con un acto tan insignificante como repetirlo diez veces. El poder de su yoga era tal que generó una tierra completamente imaginaria al oeste, la Tierra de la Dicha (*sukhāvati*), donde él está sentado como el sol poniente — aunque él nunca se pone— perdurando eternamente (*amitāyus*), inmensamente radiante (*amitābha*), en la orilla de un gran lago de lotos. Y todos los que imploran su nombre renacen en los lotos de ese lago, algunos sobre los cálices, otros en los capullos, según el grado de su virtud espiritual, pues no todos están preparados en el momento de la muerte para la plenitud de la radiante luz salvadora.

Cuando muere un ser de la categoría más alta, que durante toda su vida ha practicado la verdadera compasión (*karunā*), no ha hecho daño a nadie y cumplido todos los preceptos, Amitabha se le aparece en una llama de luz, flanqueado por dos Grandes Bodhisattvas: Avalokiteshvara a su izquierda y Mahasthama a su derecha. Por doquier resplandecen innumerables Budas históricos, junto con sus monjes y devotos, incontables dioses y una multitud de palacios de piedras preciosas. Los dos Grandes Bodhisattvas ofrecen al fallecido un trono de diamantes; todos le extienden las manos en gesto de bienvenida; el Buda Amitabha emite rayos de luz a todo su cuerpo; y, habiendo visto esto, con un salto de alegría se sienta en el trono de diamantes y es conducido en una gran procesión a la Tierra de la dicha. Por todas partes se oye la Doctrina, se contemplan rayos de luz y bosques de joyas. Finalmente, vive en presencia de todos esos Budas, bodhisattvas, dioses y visiones luminosas, bañado continuamente en la luz de Amitabha, con espíritu de resignación ante las consecuencias que puedan resultar, se le entregan innumerables miles de fórmulas de meditación para que las recite y obtiene el nirvana en breve tiempo [74].

En el extremo moral opuesto, el ser sin ningún mérito, malvado, estúpido, lleno de culpa por numerosas faltas, que en el momento de la muerte recibe el consejo de algún amigo: «Aunque no puedas imaginar a Buda, al menos murmura su nombre» y pronuncia diez veces la fórmula «Adorado sea el Buda Amitayus», al morir verá un loto dorado, brillante como el disco del sol, en cuya corola se encontrará él mismo. Allí permanecerá durante doce grandes evos, recibiendo y absorbiendo las radiantes influencias del lago, hasta que, un día, los pétalos se abrirán y toda la gloria del lago se manifestará a su alrededor. Entonces escuchará las voces, llenas de compasión, de

los dos Grandes Bodhisattvas, que le enseñarán la verdadera condición de todos los elementos de la naturaleza y la ley de la expiación de los pecados. Lleno de júbilo dirigirá inmediatamente todos sus pensamientos a la condición de Buda, que alcanzará al poco tiempo^[75].

Evidentemente, un purgatorio suavizado ha sustituido a la habitual imagen india de progreso espiritual, por la reencarnación y si la doctrina no hubiera sido formulada en fecha tan temprana se podría ver aquí una influencia cristiana. No obstante, es más plausible la suposición de que fue la influencia de Irán y la doctrina de Zaratustra, que, como ya vimos, también se dejó sentir en la visión de Dante, la que actuó en este caso. «No hay que olvidar» —dice una excelente monografía reciente sobre esta cuestión—

que el primer apóstol que llevó el culto de Amida a China fue un príncipe parto, Ngan Che-Kao, y que el imperio Kushana donde surgió el culto a Amida no era menos persa que indio ni menos mazdeísta que budista. Ngan Che-Kao era un Arsácida que vivió en China del 148 al 170 d.C.... Además, la obra de traducir textos sagrados y de vender y hacer imágenes sagradas en los siglos II y III d.C. fue llevada a cabo principalmente por súbditos bactrianos y sogdios de Yueh-chi... Por lo tanto, no es en la India propiamente dicha donde hay que buscar los factores que contribuyeron a la victoria de Amida, sino en la zona intermedia chino-india, donde la influencia predominante era persa... Todo lo cual explica por qué el culto a Amida, que en Asia central y el Extremo Oriente tuvo tal expansión, parece haber encontrado escaso apoyo en la India ^[76].

La doctora Marie-Thérèse de Mallmann, autora de este importante estudio, ha mostrado que los nombres de Amitabha y Amitayus corresponden a las caracterizaciones habituales del dios-creador persa Ahura Mazda, como señor de la luz y del tiempo infinito; asimismo, que en toda la región bajo la influencia religiosa persa (que, como sabemos, con el ejército romano llegó hasta la Galia e Inglaterra), aparecen en muchos lugares triadas divinas comparables a Amitabha sentado entre sus dos grandes bodhisattvas.

Por ejemplo, en Reims, se ha hallado un altar galo-romano (Fig. 20), cuyo frente tallado en alto relieve muestra una deidad con cuernos sobre un escabel, sujetando con el brazo izquierdo una bolsa semejante a una cornucopia de la que surgen granos de cereal. Ante su escabel, colocados frente a frente como las gacelas de la deidad del valle del Indo (Fig. 18), aparecen un toro y un ciervo comiendo el grano, mientras que en el tímpano se ve la figura de una gran rata, que en la India es el vehículo animal del dios Ganesha, dios (*iśa*) de las huestes (*gaṇa*) de su padre Shiva. A ambos lados de este dios celta, que ha sido identificado como Cernunno (y en otros lugares aparece, como Shiva, con tres cabezas), hay una pareja de dioses, Apolo y Hermes-Mercurio, de manera muy semejante a los dos Grandes Bodhisattvas ^[77].

Las analogías de esta composición simbólica con la tríada budista y su múltiple relación con motivos incidentales del contexto Buda-Shiva son demasiado estrechas como para atribuirles a la casualidad. Si, además, recordamos que el profeta persa Mani (216?-276 d.C.), el fundador del maniqueísmo, intentó sintetizar las doctrinas de Buda, Zaratustra y Cristo, y que en el siglo V d.C. había comunidades maniqueas

desde el norte de África (donde San Agustín profesó el maniqueísmo del 373 al 382 d.C.) hasta China, es evidente que la religión de Amida no fue el único ejemplo notable de sincretismo cultural en este período de auge y caída de los grandes imperios militares de Roma, Persia, India y la China Han.



FIG. 20.—El Señor de la Vida, Francia, c. 50 d.C.

No obstante, la religión de Amida es muy diferente en espíritu al dualismo occidental de la revelación persa o cristiana. Superficialmente, la afinidad no sólo de tradiciones, sino también de imaginería y fines espirituales, constituyó la base para las manipulaciones sincréticas. Por ejemplo, si se compara la concepción cristiana del destino humano con la budista-hindú, se verá que en ambas el tema básico y el mayor empeño es la preparación del ser temporal para una experiencia del *summum bonum* en la eternidad. Los que en el momento de la muerte no estén preparados deben pasar por una especie de período de disciplina después de la muerte, que en la imagen cristiana se representa con el símbolo del Purgatorio y en la budista-hindú con la reencarnación. Asimismo, según ambas iconografías, los que estén tan hundidos en el

vicio que ninguna influencia de la gracia divina pueda cambiarlos permanecen como son, alejados de su bien supremo en un infierno permanente (la imagen cristiana) o en un círculo interminable de reencarnaciones.

Pero al analizar los dos sistemas más de cerca, aparecen diferencias significativas. Cuando comparamos sus márgenes inferiores, descubrimos que en la imagen cristiana de la salvación quedan fuera de la composición los reinos animal, vegetal e inanimado, mientras que el margen superior está ocupado por Dios. Es decir, la imagen occidental es como el torso de la otra, ya que en el extremo inferior acaba con el «hombre hecho a la imagen de Dios» y en el superior con «Dios a la imagen del hombre»; pues por muy elevada y pomposa que sea la descripción de Dios, siempre es semejante al hombre, bien toscamente como en la Biblia o más sutilmente cuando se le describe como una presencia abstracta que detenta en grado superlativo las cualidades humanas de bondad, misericordia, justicia, sabiduría, ira y poder.

En suma, mientras que los márgenes Hombre/Dios del sistema occidental conducen finalmente a una lectura del universo en términos edípicos (un buen padre crea a un mal hijo que ha pecado, y debe ser aplacado), en Oriente, el orden antropomórfico no es sino el primer término de una estructura mayor. Y si en el marco antropomórfico se da un enfoque esencialmente ético y penal al problema del universo (la enfermedad, la derrota, la tormenta y la muerte son castigos y pruebas; el sufrimiento animal, sin embargo, queda sin explicar), en Oriente, la ética —ser bueno y obedecer al padre— sólo es como el jardín de infancia respecto a una escuela superior. Así pues, mientras que en la imagen occidental del Purgatorio, el último objetivo, el *summum bonum*, es la visión beatífica de la Tierra de la Dicha, en la imaginería budista mahayana de Amida, la propia visión beatífica no es sino la última fase del proceso de purga; no el objetivo último, sino un último paso hacia algo que está más allá. Hay que trascender del «Dios a la imagen del hombre», del «hombre a la imagen de Dios» y del universo conocido por la mente. La propia mente debe colapsar y disolver en la luz abrasante de una percepción al mismo tiempo superior e inferior, exterior e interior, a todo lo que ha concebido: una experiencia del no ser inefable, inimaginable, que es el misterio de todo el ser y, sin embargo, no es un misterio, puesto que es nosotros mismos y lo que estamos contemplando en cada momento de nuestra vida.

Por lo tanto, la condición del hombre sobre la tierra no se interpreta en Oriente como un castigo por algo; tampoco es una expiación. El poder salvador de Amida no tiene nada que ver con la expiación. Su función es pedagógica, no penal. El objetivo no es la satisfacción de un padre sobrenatural, sino el despertar del hombre natural a la verdad. Y su único mérito es que la visión de este Buda y su elocuente Tierra de la Dicha lleva a la consecución de ese objetivo más fácil y rápidamente —y, seguramente, a más tipos de hombre— que cualquier otro sistema pedagógico conocido.

Por ejemplo, en la «Guía a la Meditación sobre Amida», que ya he citado, se presenta en detalle el método de construir en la mente, paso a paso, la visión salvadora del Buda, los bodhisattvas y la propia Tierra de la Dicha —con la observación final de que no se trata de la visión de un ser y un lugar real en el oeste, sino del ser íntimo y la naturaleza de uno mismo y de todo el mundo, todas las cosas y todo lo que está más allá de las cosas. Cuando seguimos leyendo este texto (que considero importante presentar aquí con cierto detenimiento) no podemos dejar de reconocer en él la fuente de la imaginería del arte budista en los templos de todo el Extremo Oriente —que sólo puede interpretarse erróneamente en términos occidentales. Pues esas imágenes no son ídolos sensuales; son apoyos de la meditación. Y el propio Buda de la meditación no es un ser supremo en el cielo o en una Tierra de la Dicha literal, sino una figura, una máscara, una presentación a la mente del misterio que habita en todo lo fenoménico, trátase del mundo, del templo, de la imagen o del propio devoto.

En este texto, la lección se presenta en la enseñanza del Buda Gautama a la reina consorte del rey Bimbisara, que le había ofrecido la mitad de su reino cuando al comienzo de su búsqueda juvenil había pasado mendigando por la ciudad del rey y se había retirado a la ladera de una montaña para hacer una pausa ^[*]. El rey, ya anciano, pasaba por malos tiempos, pues su malvado hijo, Ajatashatru, le había arrojado a una prisión con siete paredes y su esposa, Vaidehi, la madre de aquel hijo perverso, también había sido encarcelada. No obstante, había orado buscando consuelo y el Buda Salvador del Mundo, Gautama Shakyamuni, se le apareció sentado sobre un loto de piedras preciosas, flanqueado por dos discípulos, mientras las deidades arrojaban flores desde arriba. Entre las cejas de Buda refulgió un rayo que se esparció por todos los mundos de los diez puntos cardinales y regresó para colocarse sobre su cabeza, donde se convirtió en un pilar dorado, alto como la montaña de los dioses, donde todos los Reinos de Buda de los diez puntos cardinales pueden verse al mismo tiempo. Y ella, contemplándolos, escogió el del Buda Amitabha-Amitayus.

Gautama dijo: los que deseen nacer allí deben ser buenos hijos, compasivos y observar los siguientes diez preceptos negativos: 1, no matar; 2, no robar; 3, no mentir; 4, no dejar de ser casto; 5, no probar las bebidas embriagantes ^[**]. Además de éstos, que deben cumplir todas las personas, hay cinco adicionales para los monjes: 6, no comer en horas prohibidas; 7, no bailar, cantar ni asistir a espectáculos teatrales o de otro tipo; 8, no utilizar esencias, guirnaldas u otros ornamentos; 9, no utilizar camas altas o anchas; 10, no aceptar dinero.

En segundo lugar, dijo Buda, los que deseen entrar en este reino deben refugiarse en Buda, la ley y el orden, cumplir todas las ceremonias rituales y dedicar todo su esfuerzo a alcanzar la iluminación, creer profundamente en la doctrina de la cadena de la causalidad de doce eslabones, estudiar y recitar los sutras y guiar a los demás por el mismo camino.

Después de exponer así la doctrina elemental, Buda dijo graciosamente a la reina: «No eres más que una persona normal; tu mente es inferior y débil. Todavía no has alcanzado el ojo divino y no puedes ver nada que no esté directamente ante ti. Por lo tanto, preguntará cómo se forma la percepción del Reino de Buda. Ahora te lo explicaré.» Entonces enseñó a la piadosa reina la forma de percibir a Amitayus^[78].

En el momento del crepúsculo debía sentarse mirando hacia el oeste, fijar su mente en el sol poniente y retener en la memoria la imagen de ese sol. Esta sería la percepción del sol: la Primera Meditación.

Después, debía formar la percepción del agua pura fijando también esa imagen, y cuando hubiera percibido el agua, la mente debía imaginar el hielo, brillante y transparente, y después el lapislázuli. A continuación, la tierra debía verse como lapislázuli, transparente y radiante, tanto por dentro como por fuera, apoyada en un estandarte dorado con siete piedras preciosas que se extiende hasta los ocho confines de la tierra, cada uno de los cuales consta de cien piedras preciosas, cada una de mil rayos y cada rayo de ochenta y cuatro mil colores que, reflejándose en el suelo de lapislázuli, parecerían mil millones de soles. Extendiéndose por el suelo se ven hilos dorados entrelazados y todo está dividido por sartas de siete piedras preciosas, cada una de las cuales emite rayos de quinientos colores, semejantes a las flores o a la luna y las estrellas. Estos rayos forman una torre de diez millones de pisos construida con piedras preciosas, a cuyos lados cuelgan cien millones de estandartes floridos e innumerables instrumentos musicales, que emiten sonidos que significan «sufrimiento», «no-existencia», «transitoriedad» y «no-yo». Esta sería la percepción del agua: la Segunda Meditación.

Después de haber formado esta percepción, hay que representarse cada uno de sus elementos, uno por uno, tan claramente que nunca se pierda el conjunto, incluso cuando los ojos estén abiertos —excepto durante el sueño. «El que haya alcanzado esta percepción —dijo Buda— ha vislumbrado la Tierra de la Dicha.» Y esta percepción de la Tierra es la Tercera Meditación.

La meditación de los árboles de piedras preciosas del Reino de Buda es la siguiente: siete filas de árboles de 800 yojanas de altura, todos ellos cargados de flores y hojas de siete piedras preciosas. La primera piedra, que es de lapislázuli, emite un rayo dorado; la segunda, de cristal, un rayo de azafrán; la siguiente, de ágata, un rayo de diamante, etc. A continuación se enumeran el coral, el ámbar y otras gemas. Además, hay que imaginar siete redes de perlas extendidas sobre cada árbol y entre cada conjunto de redes y el siguiente quinientos millones de palacios construidos de las flores más bellas, como el palacio del dios Brahma. En esos palacios habitan niños celestiales y cada uno lleva una guirnalda de quinientos millones de piedras preciosas, cuyos rayos iluminan cien yojanas, como si se unieran cien millones de soles y lunas. «Es difícil —dijo el propio Buda— explicarlas todas en detalle»^[79].

¡Y sólo estamos en la Cuarta Meditación!

El objetivo es el nirvana y la mente ya empieza a colapsar —como debe ocurrir para alcanzarlo.

No obstante, como el objetivo de esta obra no es el nirvana, sino una visión intercultural de la imaginería con la que los pueblos del mundo han intentado, en el tiempo y el espacio, representar sus intuiciones de ese término más allá de los términos que en Occidente personificamos como Dios y en Oriente se impersonaliza como el Ser o el No-Ser, pediré al gracioso lector que desee continuar con Buda que me permita decirle, con todo respeto, en las palabras del Adversario (que —como ahora ya sabemos— era un ser Buda): «¡Oh, Bendito! Ahora te dignarás a pasar al nirvana.» Pues vamos a hacer aquí una pausa para clasificar. Hemos llegado a un punto en que todo el campo de nuestro estudio está descomponiéndose, como un Reino de Buda, en quinientos millones de rayos multicolores y ciertamente es difícil explicarlo todo en detalle.

X. El mundo recobrado —como sueño

Desde la composición de la «Guía a la Meditación sobre Amida», el empleo de visiones para conducir a la mente y los sentimientos más allá de sí mismos, cruzando umbrales hacia nuevos ámbitos de percepción, se ha convertido en Oriente en una técnica pedagógica extremadamente versátil que se sirve no sólo de libros de meditación, sino también del arte visual. En nuestro estudio sistemático no hemos llegado todavía al período de mayor desarrollo de esta metodología visionaria. No obstante, los principios básicos ya son evidentes y como no sólo representan una forma oriental de guía del espíritu, sino también la teoría más profunda, más amplia y más exhaustivamente probada de la naturaleza y el empleo del mito que la cultura haya producido en este campo, voy a detenerme para analizar brevemente sus postulados básicos antes de continuar.

Ya hemos tratado el primer punto en nuestro estudio del sistema jainista, es decir, la separación de la realidad. Tanto en el caso del monje que habita voluntariamente en el bosque como en el del individuo encarcelado por la fuerza, la persona está separada psicológicamente del ámbito normal de su especie. Los estímulos externos se han interrumpido.

Después: con el sistema normal de estímulos señales (el sistema de la realidad) interrumpido, se desarrolla un orden supranormal (el sistema mítico) al que se dirigen todos los sentimientos.

Entonces se presentan dos alternativas. El método negativo de los jainistas, sankhya y hinayana requería la extinción de parte o de todo el sistema mítico de estímulos supranormales y, con ella, la caída en un trance con o sin la conciencia del ser absoluto. El método positivo del Reino de Buda, por otra parte, mantiene la imagen supranormal y la desarrolla simultáneamente en dos direcciones: 1, hacia el vacío del no ser (el Reino de Buda sólo es una visión de la mente), y 2, hacia la realidad (el mundo de la vida normal es en sí mismo un Reino de Buda).

Por ejemplo, cuando el Buda Shakyamuni hubo enseñado a la reina las primeras seis meditaciones, apareció, como por sí sola, la visión de Amitayus. Se le había enseñado a imaginar el sol, el agua, la tierra y los maravillosos árboles de piedras preciosas. A continuación, dijo Buda, se perciben los lagos cubiertos de lotos del Reino de Buda: las aguas de ocho lagos, cada uno de siete piedras preciosas, blandas y esponjosas, procedentes de la Reina de las Joyas, la Gema del Deseo. Las aguas surgen de esa gema en catorce corrientes luminosas cada una del color de siete joyas, que discurren por canales de oro y sobre lechos de diamantes multicolores. En cada lago hay sesenta millones de lotos de siete piedras preciosas cada uno, de doce joyanas de circunferencia, que se elevan y caen suavemente entre los rizos del agua proclamando melodiosamente la lección de «sufrimiento», «no-existencia», «transitoriedad» y «no-yo», así como los treinta y dos signos y las ochenta marcas menores de la excelencia. Además, la Gema del Deseo emite rayos dorados que se

convierten en pájaros de los colores de cien piedras preciosas, cantando armoniosamente sobre Buda, la Ley y el Orden. Esta es la Quinta Meditación: sobre los ocho lagos de las buenas cualidades. Va seguida de la sexta y última meditación antes de que aparezca el Buda Amitayus. Se percibe que cada parte del Reino de Buda tiene quinientos millones de galerías y pisos adornados con piedras preciosas, dentro de los cuales se hallan innumerables deidades tocando música celestial. Numerosos instrumentos cuelgan como estandartes enjoados en el cielo abierto, en los que resuena por sí sola la rememoración de Buda, la Ley y el Orden. Y con esta meditación se ha vislumbrado los árboles, la tierra, los lagos y el aire, todos de piedras preciosas, de esa Tierra de la Dicha. «El que haya experimentado esto —dijo Buda— ha expiado todos los pecados, que le hubieran conducido a incontables transmigraciones, y nacerá en el Reino de Buda.»

La mente ya se ha desprendido de toda conexión con los árboles, la tierra, los lagos y el aire, los pájaros, los estandartes y las piedras preciosas que existen en la realidad; se ha preparado una escena visionaria para la entrada de Amida —y ¡mirad! aquí llega.

Pues cuando el Buda Shakyamuni, en su figura de maestro, estaba hablando a la reina Vaidehi, el Buda Solar Amitayus apareció en un cielo lleno de música y estandartes de gemas, junto con sus dos Grandes Bodhisattvas, Avalokiteshvara a su izquierda y Mahasthama a su derecha; y el resplandor era tan deslumbrante que no se podía ver claramente. Era cien mil veces más brillante que el sol. La reina se prosternó a los pies del Buda Shakyamuni, el cual explicó cómo en el futuro todos los seres meditarían sobre el Buda Amitayus.

El lector habrá visto la meditación descrita a la reina en numerosas obras de arte budista de la India, el Tíbet, China, Corea o Japón. Y comprenderá fácilmente que si bien el ojo del especialista puede juzgar las formas estéticamente, el ojo de la religión las traspasa y ve —o, al menos, intenta ver— no piedra, madera, pintura o bronce, sino una base de siete piedras preciosas sobre la que se apoya un loto de luces innumerables, cuyas hojas exhiben los colores de multitud de piedras preciosas y están recorridas por ochenta y cuatro mil venas, cada una de las cuales emite ochenta y cuatro mil rayos. Y hay una torre de todas las gemas, sobre la cual descansan cuatro postes con estandartes enjoados, cada uno como cien mil montañas cósmicas; sobre los estandartes, un velo de piedras preciosas como el del palacio celestial del Señor de la Muerte, brillando con sus quinientos millones de piedras preciosas, que emiten ochenta y cuatro mil rayos de ochenta y cuatro mil colores dorados y todo ello no deja de cambiar de apariencia: una torre de diamantes, una red de perlas o nubes de flores —lo cual, como el Buda Shakyamuni dijo una vez, es la Séptima Meditación: el trono florido.

Entonces viene el pensamiento culminante: la joya de las joyas en esta red de joyas; de hecho, la única joya de Asia que se debe tener en mente en todo momento durante estas inmensas metamorfosis. Ya se han preparado la escena y el trono.

Ahora la mente verá a Amitayus. En cuanto a la naturaleza de ese Buda, oigamos lo que dice Shakyamuni:

«El propio cuerpo espiritual de cada Buda Así Venido [*tathāgata*] es el principio íntimo de la naturaleza [*dharmadhātu-kāya*: el cuerpo que es el principio o soporte de la ley del ser verdadero]. De ahí que pueda entrar en la mente de cualquier ser. De ahí, también, que cuando hayas percibido a ese Buda, es tu propia mente la que posee esos treinta y dos signos de perfección y ochenta marcas menores de excelencia percibidas en Buda. En suma: ¡tu propia mente es ahora Buda! El océano del conocimiento verdadero y universal de todos los Budas tiene su origen en tu mente y tu pensamiento» [80].

A la luz de este pensamiento básico, formulado en sánscrito en el período Kushana, traducido al chino hacia el 424 d.C. y conocido en cada templo moderno del Buda Solar Amitabha, tanto en China o Corea como en Japón, el lector comprenderá por qué durante los siglos que siguieron a la aparición de imágenes de Buda, se desarrolló una tendencia alejada de la concepción realista de los Budas maestros del estilo Gandhara greco-romano y del estilo nativo indio Mathura [*], que pronto llevó las formas del plano de la vigilia al del sueño visionario iniciador. El halo solar tras la cabeza de los Budas Gandhara era en su origen un motivo persa, zoroástrico, que también apareció en Occidente, aproximadamente al mismo tiempo, en la iconografía greco-romana de los primeros cristianos. No obstante, la imagen de Cristo asumiría en el curso del tiempo un carácter cada vez más realista, mientras que la de Buda evolucionaría en sentido opuesto. En las formas Gandhara, el movimiento dramático de los paños griegos y la distinción apolínea de la cabeza se redujeron: la figura, por así decirlo, retrocedió un poco, llevando a la mente contemplativa también un paso atrás. Como ha señalado Heinrich Zimmer: «La apariencia se transmuta en aparición. No un ser corpóreo, sino sólo una esencia manifiesta silenciosamente es lo que se ve en las figuras Gandhara posteriores» [81]. Asimismo, en el arte Mathura del gran siglo V d.C. —el momento de apogeo de la India clásica— el halo se hace glorioso, evocando la maravilla del mundo de lotos. En toda Asia se produjo un florecimiento de las artes visuales sin paralelo en la historia de la humanidad. Y en el reino de la Madre India, la inspiración budista se sumó, como en una reacción en cadena, al nuevo universo del hinduismo posbudista —que, habiéndose contagiado del espíritu budista, no tardaría en presentar su reto y tomar la iniciativa creando un mundo voluptuoso propio, lleno de beatitudes visionarias.

Al entrar en una sala que contenga una escultura india [escribió Zimmer], uno se admira inmediatamente por la calma que la invade, incluso cuando las formas representadas estén en movimiento. Inspiran un aire de reposo que se apodera del que las contempla, detiene su paso y le hace enmudecer, tanto exteriormente como en su interior. Estas obras de arte no mueven a una conversación entusiasta, apreciativa; no piden que se las considere bellas. Habitan en un mundo propio e incluso Buda, que, con la mano levantada o extendida hacia abajo, más que haber sido colocado deliberadamente allí es como si se encontrara ante nosotros, realiza en este gesto su propio ser dentro del campo de su aura, sin dirigirse a nuestra persona. Ante su ser tranquilo, nosotros no existimos [82].

Tal obra es una visión precipitada no en la materia sutil y radiante de un sueño, sino en una masa de piedra, arcilla, madera o bronce. No se percibe en ella el esfuerzo de un artista. No es una imitación de la naturaleza. Es una manifestación de la mente —«así venida», *tathāgata*— desde la profundidad para dirigirse a una profundidad equivalente, no a un especialista. Ni siquiera se la debe juzgar moralmente (como pronto tendremos ocasión de ver); pues las obras de este tipo son presentaciones que trascienden el horizonte racional, los límites del juicio social, la ética y la estética; y la facultad del juicio, cuya fuerza procede de los campos de la experiencia normal, es precisamente la facultad de la que nos intentan liberar. Aplicada a ellas, sólo puede ser una barrera que nos impida entrar en sus campos de fuerza. O, dicho de otra forma, sólo puede servir para protegernos del impacto de una experiencia de tipo *numinoso* que destruya todas nuestras gratificantes nociones de la verdad descubierta.

«Al formar la percepción del Buda Amitayus —dijo el Buda Shakyamuni a la reina para cuya mente ya no había ninguna prisión— primero contemplarás —tanto con los ojos abiertos como cerrados— la imagen de ese Buda dorado sentado en esa flor y, cuando la hayas visto, podrás distinguir claramente la gloria del Reino de Buda. Después, formarás otro gran loto al lado izquierdo y otro gran loto al lado derecho de ese Buda. En el trono florido de la izquierda percibirás una imagen del bodhisattva Avalokiteshvara emitiendo rayos dorados como los del Buda y, a la derecha, a Mahasthama de la misma forma. Cuando hayas alcanzado esta percepción, escucharás predicar la Buena Ley por un río, un brillante rayo de luz, numerosos árboles de piedras preciosas, patos de piedras preciosas, gansos de piedras preciosas y cisnes de piedras preciosas. Igual cuando se está absorto en la meditación que cuando ya no se está absorto, se debe escuchar la Ley excelente» [83].

Además de los dos Grandes Bodhisattvas, cuya altura es de ochocientas mil *niyutas* [*] de *yojanas*, se verá que en el halo de Avalokiteshvara resplandecen quinientos Budas, cada uno atendido por otros tantos bodhisattvas, que, a su vez, están rodeados de incontables dioses, mientras que en la parte delantera de su tiara aparece una figura de Buda sentado de veinticinco *yojanas* de altura. De entre sus cejas surgen ochenta y cuatro tipos de rayos, cada uno de los cuales emite innumerables Budas atendidos por sus bodhisattvas, y todos cambian de aspecto y llenan los mundos hasta sus confines. Mientras tanto, en la corona de Mahasthama brillan quinientas flores de piedras preciosas, sobre las que se apoyan quinientas torres de piedras preciosas, en cada una de las cuales se ven todos los reinos de Buda de los diez puntos cardinales. Cuando camina, se estremecen los diez puntos cardinales y siempre que la tierra tiembla aparecen quinientos millones de flores de piedras preciosas. Las palmas de las manos de estos compasivos Bodhisattvas son multicolores, las puntas de sus dedos contienen ochenta y cuatro mil imágenes, cada

una de las cuales tiene ochenta y cuatro mil colores y cada color ochenta y cuatro mil rayos. Y con esas joyas en las manos rodean a todos los seres ^[84].

Esta es la visión de la gloria del vacío del no ser, que ahora se percibe como la gloria siempre presente de todas las cosas. Las sólidas paredes de nuestra celda de materia se funden. Las manos enjorjadas de los Bodhisattvas aparecen y el mundo que había significado servidumbre se convierte en un Reino de Buda. «El hombre no debe creer ni en la idea de una cosa ni en la idea de una no-cosa», leemos en un conocido texto mahayana y, a continuación:

Estrellas, oscuridad, una lámpara, un fantasma, rocío, una burbuja;
un sueño, un relámpago y una nube:
así debemos ver el mundo^[85].

La diosa-loto, el loto del mundo, sobre cuyo trono florido de incontables luces aparece Buda, en cuyo cáliz incluso el ser sin mérito alguno, estúpido, malvado, culpable de faltas terribles, puede alcanzar el conocimiento de su gloria, y que, además, está encarnada en todos los seres femeninos despreciados por los jainistas y los monjes del hinayana, vuelve así —transformada— ante nuestra vista. Primero apareció en las obras del antiguo arte budista como la figura más prominente en la decoración de los lugares sagrados, pues, como leemos en un texto mahayana posterior:

*sarvāsām eva māyānām
strīmāyaiva viśiṣyate.*

«De todas las formas de la ilusión, la mujer es la más importante»^[86]. A partir de entonces, su función aumentará, primero, en cuanto visión y, después, como realidad: como el umbral mismo de la liberación, el Reino de Buda por excelencia, en cuya naturaleza ilusoria se manifiesta la compasión (*karunā*) del nirvana. Pues como Buda lo es de la vía negativa, así es ella el principal símbolo de lo positivo. Como imagen viva de la maravilla de este mundo en que vivimos, ella es el vehículo y el destino al mismo tiempo.

CAPÍTULO 6
LA EDAD DE ORO INDIA

I. La herencia de Roma

El año 399 d.C., Fa-hsien, el primero de una notable serie de peregrinos budistas chinos, partió de la suntuosa Ch'ang-an, en un extremo de la ruta de la seda, que se extendía desde Roma a China, para desafiar los páramos de Lop Nor. Seis años después llegó a Taxila, en el Punjab, y durante los seis años siguientes recorrió la India de este a oeste consultando y discutiendo con los sabios, visitando los santos lugares y contemplando con alegría la virtud de las gentes y la belleza de los santuarios budistas.

«El noble porte de los sacerdotes y la sorprendente influencia de la religión en todos los reinos de la India son indescriptibles», escribió en su diario.

Desde los tiempos del Nirvana del Señor Buda, reyes, dignatarios y jefes de familias han construido monasterios para los monjes y les han proporcionado apoyo concediéndoles tierras, casas, jardines, sirvientes y ganado. Estos bienes les son otorgados en virtud de unos títulos de propiedad en forma de placas de cobre, que se transmiten de reino a reino y nadie ha tenido la temeridad de cancelarlos. Todos los sacerdotes residentes, a quienes se les asignan celdas en los *viharas*, disponen de camas, esterillas, alimento y bebida; y pasan el tiempo realizando actos de gracia, recitando las escrituras o en meditación. Cuando llega un extraño al monasterio, los sacerdotes más antiguos le escoltan hasta la hospedería llevando sus ropas y su escudilla de limosnas. Le ofrecen agua para lavarse los pies y aceite para unirse, y le preparan una comida especial. Cuando ha descansado, le preguntan por su jerarquía y, de acuerdo con ésta, le asignan una cámara y una muda de cama. Durante el mes siguiente al descanso de las lluvias, los devotos reúnen una ofrenda y los sacerdotes, por su parte, celebran una gran reunión y predicán la Ley^[1].

El budismo florecía en el período de Fa-hsien, el período del legendario monarca hindú Chandragupta II (reinó del 738 al 414 d.C.). Los claustros y capillas de Ajanta tallados en la roca, los primeros de los cuales datan del c. 50 d.C., aumentaban tanto en número como en la belleza de su decoración escultórica, que presentaba múltiples motivos desconocidos en el arte indio anterior. En el Turquestán chino se estaban excavando templos budistas en grandes escarpas. Y en el año 414, el año de la muerte de Chandragupta, se inició la construcción de los templos budistas chinos excavados en Yunkang. En este período, la imagen de Buda adquirió su forma clásica de armonía matemática: aparecieron figuras colosales, tanto en piedra como en bronce. Y cuando nuestro tenaz viajero chino se embarcó el año 411 en el puerto de Tamrilipti, en la desembocadura del Ganges, y llegó dos semanas después a Sri Lanka, descubrió que la religión budista no era menos reverenciada allí que en el continente.

Pero un día, al ver casualmente un abanico de tafetán chino que habían dejado como ofrenda en un santuario, Fa-hsien se emocionó tanto que prorrumpió en llanto y decidió volver a su país. En un gran buque mercante que llevaba doscientas personas navegó hasta Java y desde allí continuó el viaje en una embarcación más pequeña hasta que el 414, con toda su carga de imágenes y manuscritos budistas, llegó al puerto de Kwan Chow, al sur de China.

Todas las regiones visitadas por Fa-hsien eran budistas; sin embargo, en la propia India, a pesar de la magnitud y el esplendor de la orden, la principal fuerza creativa

ya no era el budismo, sino un brahmanismo resurgente extremadamente sofisticado, protegido por la corte y desarrollado por una generación de brahmanes que sabían perfectamente cómo fundir lo nativo y lo extraño, las tradiciones primitivas y las superiores, para crear lo que puede considerarse el sistema mitológico más rico, más complejo y sutil —o, más bien, una galaxia de sistemas— que ha conocido el hombre.

Una de las glorias de este período fue el poeta hindú Kalidasa, de cuya deliciosa obra, *Shakuntala*, tomó Goethe estas líneas:

Si deseo las flores de los años tempranos, los frutos de los tardíos,
deseo lo que excita y cautiva, deseo lo que sacia y nutre,
deseo con un nombre abarcar el cielo, la tierra,
te nombro a Shakuntala y está todo dicho^[2].

Un súbito enriquecimiento de la vida, el arte, la literatura, la ciencia y la religión de la India se manifiesta en las obras que nos han quedado de aquel tiempo mágico de la flor y la fruta, al que la India ha vuelto siempre, proyectando imaginativamente su perfección en el pasado lejano, como si hubiera conocido durante milenios la gracia voluptuosa y la armonía de este momento de apogeo. De hecho, uno de los rasgos más asombrosos de esa época fue que los responsables de su gloria no atribuían las nuevas normas artísticas, científicas, teológicas, sociales y estéticas a su genio, sino a los dioses y sabios de un pasado mitológico imaginario.

Desde luego, esta tendencia no es exclusiva de la India. La veremos más adelante en China. También inspiró a los autores del Pentateuco. No obstante, la magnitud y la sutileza de la fantasía india del siglo V d.C. fueron completamente excepcionales, pues no sólo se produjo una renovación de las creencias y los rituales religiosos, de un orden moral y un sistema social, sino también un florecimiento de las artes visuales, la literatura, el teatro, la música y la danza, cada aspecto de los cuales se racionalizó de forma que parecía representar la revitalización de la India eterna —mientras que, en realidad, gran parte de sus antecedentes no hay que buscarlos en la India, sino en Roma.

«Ningún año —escribió Plinio el Viejo (23-79 d.C.)— afluyen a la India menos de 550.000 sestercios a cambio de sus mercancías, que se venden entre nosotros a un precio cien veces superior a su coste original» ^[3].

«Nuestras damas se vanaglorian de llevar perlas colgando de los dedos, o dos o tres suspendidas de los oídos y les agrada hasta el tintineo de las perlas al tropezar unas con otras; y en estos días incluso les imitan incluso las clases más modestas, pues la gente suele decir que “cuando una mujer luce una perla en público es como si la precediera un lictor”. Más aún, las llevan en los pies y no sólo en las cintas de las sandalias, sino por todo el zapato; no es suficiente llevar perlas, hay que caminar sobre ellas y llevarlas bajo el pie» ^[4].

Muestra de este comercio son las numerosas monedas romanas de la colección del Museo de Madrás, con los sellos de Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón (42

a.C.-68 d.C.); en menor cantidad, de Vespasiano y de Tito (69-81 d.C.) y, de nuevo en abundancia, de Domiciano, Nerva, Trajano y Adriano (81-138 d.C.)^[5]. También se conserva el diario de navegación de un griego egipcio, ciudadano romano, que había patroneado personalmente su barco mercante, en tiempos de Plinio, por la concurrida ruta entre el mar Rojo y la India, *El periplo del mar Eritreo*.

«En Muziris —escribió refiriéndose al principal puerto del sudoeste de la India— hay numerosos barcos griegos con cargamentos procedentes de Arabia.» Menciona la pimienta y, también, «grandes cantidades de perlas finas, marfil, seda, espicanardo del Ganges, malabathrum del interior, piedras transparentes de todas clases, diamantes, zafiros y concha de tortuga»^[6]. Y entre las importaciones: «vino, con preferencia italiano...; cobre, estaño y plomo; coral y topacio; ropas ligeras..., cinturones de colores brillantes de un codo de ancho...; monedas de oro y plata, que producen un buen beneficio cambiándolas por la moneda del país; y ungüentos, pero no muy caros y en pequeña cantidad. Para el rey se envían a esos lugares vasijas muy caras de plata, niños cantores, hermosas doncellas para el harén, vinos finos, ropas ligeras de los mejores tejidos y los ungüentos más selectos»^[7].

«En el interior del país hay muchas regiones desiertas y grandes montañas; abundan toda clase de animales salvajes —leopardos, tigres, elefantes, enormes serpientes, hienas y mandriles de distintas especies.» No obstante, también había, como afirma el autor, «muchas naciones populosas que se extienden hasta el Ganges»^[8].

A mediados de los años cuarenta, sir Mortimer Wheeler excavó al sudeste de la India, en la costa de Coromandel, los restos de una importante estación comercial romana de ese período, Arikamedu. «Numerosos restos de cerámica vidriada roja, de la que sabemos que se fabricaba en Italia en los primeros siglos de nuestra era y en los inmediatamente anteriores, así como de jarras o ánforas de dos asas, características del comercio del vino en el Mediterráneo durante ese período, junto con lámparas y cristalerías romanas —afirma Wheeler en su informe— indican que Arikamedu era una de las estaciones comerciales occidentales o «yavana» de las que hablan los antiguos autores tamiles y greco-romanos.» Una de las industrias de ese puerto era la manufactura de abalorios. «Para ello se empleaban oro, piedras semipreciosas y cristal; dos gemas con camafeos realizados por talladores greco-romanos, y en un caso sin ornamentar, sugieren la presencia de artesanos occidentales en la estación.» Dos patios tapiados, donde se hallaban tanques esmeradamente contruidos, alimentados y drenados mediante una serie de tuberías de ladrillo, indican la «preparación de tejido de muselina, que desde tiempos antiguos ha sido un importante producto de esta parte de la India y cuya exportación está atestiguada por los autores clásicos»^[9]. Casi 500 kilómetros al norte, en Amaravati, en la rica ornamentación escultórica de lo que en los tres primeros siglos de nuestra era fue una stupa budista, aparecen varias representaciones de occidentales y algunas de las esculturas están claramente inspiradas en modelos helenísticos^[10].

En otras palabras, hay numerosas muestras de un intenso comercio entre la India y Roma en los primeros siglos de nuestra era, cuyo flujo comercial, así como cultural, discurría en ambas direcciones. En Alejandría, Egipto, se veía frecuentemente a estudiosos indios: son mencionados por Dio Crisóstomo (c. 100 d.C.) y por Clemente (c. 200 d.C.)^[11]. En el norte, los Kushanas mantenían contactos, tanto comerciales como diplomáticos, en ambos extremos de la ruta de la seda de Roma a China, que se había abierto hacia el 100 a.C. Había amanecido una edad de desarrollo sistemático del comercio, tanto en caravanas como, en barcos, que, con vínculos de fuerza y complejidad crecientes, uniría los cuatro grandes dominios del mundo antiguo, desde Roma (que ahora incluía a Francia y a Gran Bretaña) hasta el Extremo Oriente.

No obstante, todo esto no es más que el principio de la historia, pues, como ha mostrado el doctor Hermann Goetz, antiguo director del Museo de Baroda, a principios del siglo V d.C. se produjo un acontecimiento de importancia decisiva para la India, cuya primera fase tuvo lugar en Roma.

«Las crueldades [romanas] cometidas contra los mártires cristianos son bien conocidas —escribe Goetz—, pero cuando la situación se invirtió, las persecuciones de los paganos fieles a la fe de sus padres no fueron menos duras. A despecho de una resistencia obstinada, los antiguos cultos fueron perseguidos sistemáticamente (39-395) con Teodosio I, aunque no desaparecieron totalmente antes del final del siglo VI. Sus templos fueron cerrados o destruidos, los sacrificios paganos prohibidos bajo pena de muerte, los sacerdotes expulsados o muertos»^[12]. Pero «los refugiados van adonde pueden encontrar asilo y —como señala Goetz—, ese país era la India, gracias a sus antiguas relaciones comerciales con el Mediterráneo».

Por tanto, durante el período de Chandragupta II (378-414, el comienzo de cuyo reinado coincide con el de Teodosio I, pero su final es posterior), en la tolerante India se produjo el repentino florecimiento de una inmensa y maravillosa constelación de formas arquitectónicas, escultóricas, literarias, sociales, religiosas y filosóficas, desconocida hasta entonces en el subcontinente, pero, en muchos aspectos, afín al último período de Roma.

Detengámonos a apuntar algunos detalles.

En el ámbito de la arquitectura: una capilla de piedra rectangular, con un porche y un peristilo, semejante al pequeño *templum in antis* helenístico, que apareció repentinamente durante el reinado de Chandragupta II y ya en el período de su sucesor, Kumaragupta I (414-453), fue sustituida por una capilla modificada de piedra, rematada con una torre un tanto piramidal, inspirada en los zigurats y relacionada con la introducción en la India en esta época de la astronomía helenístico-babilonia. Asimismo, del arte romano se tomó la idea de colocar estatuas en nichos de piedra, un friso de volutas en el que amorcillos juegan entre enredaderas entrelazadas, otro formado por una línea con cubos en relieve, otro más de pétalos y otro de rosetones de cuatro o más pétalos; además: molduras de bocel en forma de guirnalda de laurel o de acanto, ciertas novedades en el trono de Buda, guirnalda de

sartas de perlas colgando alternativamente entre dos soportes; un motivo derivado de los sarcófagos romanos que consiste en una puerta entreabierta por donde asoma una mujer. Bestias imaginarias acuáticas (*makara*), arpías (*kinnarī*), máscaras de león (*kīrtimukha*) y parejas de aves divinas (*gandharvas* y *apsaras*), así como técnicas de fundir el bronce con incrustaciones, esmalte y glíptica. En suma, las analogías son demasiado numerosas como para que signifiquen otra cosa que una adaptación masiva —que, como muestra Goetz, se manifiesta en una multitud de detalles, desde formas de pensamiento y géneros literarios hasta pasos de danza y peinados.

No obstante —y éste es el punto crucial—: «Aunque se absorbieron tantas ideas, técnicas y formas nuevas que prácticamente se abrió un capítulo nuevo y extremadamente importante en el arte indio, nunca se adoptaron en bloque... Todo se fragmentó, se tradujo a conceptos indios y se reconstruyó sobre principios indios» [13]. Contra el canon helenístico del cuerpo humano, se estableció uno indio. Contra la tipología romana-helenística, se desarrolló otra que debía servir a una vida completamente distinta. Las formas arquitectónicas y escultóricas importadas se adaptaron o fueron sustituidas por otras indias análogas: tritones por gandharvas, hojas de acanto por lotos. Los brahmanes manipularon sistemáticamente (aunque nunca de forma totalmente coherente) el folklore nativo para sus propios fines. Y el resultado, citando de nuevo a Goetz, fue «una reescritura de la historia semejante a la que, en nuestra época, sólo han concebido el nazismo y el comunismo» [14]. El pasado real fue borrado y se proyectó un pasado mítico, en virtud del cual el presente quedaba refrendado para siempre, contra toda herejía, crítica y verdad.

«La revolución Gupta logró imponerse con el lema de que iba a traer “los buenos y viejos tiempos” de los antiguos vates, héroes y dioses. En realidad, se estaba produciendo un febril desarrollo cultural. Pero todas las innovaciones se introdujeron con la legitimación de haber sido proclamadas en el pasado y, si era posible, por los propios dioses» [15].

Esta es, pues, la época en que el atrevido peregrino chino Fa-hsien llegó para admirar la India en su apogeo: la India en aquel momento dorado en que, durante un tiempo, fue la principal civilización de la humanidad [16].

II. El pasado mítico

El primer documento mitológico de la edad de oro india es una obra épica, el Mahabharata, cuyo material es de una antigüedad incalculable, quizá anterior al 400 a.C., pero su tono y estilo se pueden situar en torno al 400 d.C. y posteriormente. Es como una especie de morrena terminal de toda clase de leyendas míticas, morales, genealógicas y rituales, ocho veces más larga que la *Ilíada* y la *Odisea* juntas: «Un conglomerado —citando a una autoridad— de concepciones muy distintas y, lo que es más importante, de concepciones muy distintas que se repiten unas al lado de las otras sin ninguna conciencia aparente de su incongruencia» [17].

Sería tedioso y superfluo presentar aquí un resumen de la trama de esta inmensa obra. Pero la leyenda de su supuesto autor, relatada en el libro primero, nos ofrece una buena muestra de su contenido. El gran *rishi* Vyasa ha sido denominado el Homero de la India, pero en realidad es más que eso. Es lo que Homero hubiera sido si, además de cantar la Guerra de Troya, hubiera engendrado a todos los personajes de ambos lados. El propio nombre, *vy-āsa*, que significa «distribuir o dejar marchar (*as*) en todas direcciones (*vi-*)», no podría ser más apto. Pues no sólo es el creador de esta obra prodigiosa y de sus principales personajes, sino el autor de dieciocho o más Puranas (que son una serie de obras épicas menores compuestas entre los siglos IV y XVI d.C.), el compilador y clasificador de los cuatro Vedas, el fundador de la filosofía vedántica y, además, un perfecto recluso del bosque.

La biografía típicamente india de este *rishi* comienza en esa época más que dorada que los poetas del período de Kanishka ya evocaban y que ha conferido a la India un pasado que sobrepasa infinitamente a todo lo conocido en otras partes del mundo. En aquella época fabulosa había un rey llamado Vasu, dedicado a la virtud (*dharma*) no menos que a la caza, y cuando una gran montaña próxima a su capital, enloquecida de deseo por el río que discurría a su pie, abrazó y rodeó al río de forma que sus aguas dejaron de fluir hasta la ciudad, el rey dio un puntapié a la montaña. El río salió por la hendidura, pero, entre tanto, había concebido y cuando trajo al mundo a un niño y una niña, en muestra de gratitud se los presentó al rey, que nombró general al muchacho y se casó con la joven. Ella se llamaba Girika, «Hija de la Montaña», y cuando hubo pasado su período de impureza, se lo dijo a su marido y fue al río a purificarse.

Ahora bien, es un principio del *dharma* de todos los maridos el que tenga relaciones sexuales con sus esposas inmediatamente después de la menstruación, pues —según la verdad infalible de la revelación védica— ése es el momento propicio para engendrar un hijo. Así pues, el rey, al conocer la situación de Girika, supo cuál era su deber, del que era fiel devoto. Pero, como ya sabemos, era igualmente devoto de los placeres de la caza y ocurrió que, cuando su esposa todavía estaba en el río, llegaron varios parientes para invitarle a una cacería de venados. El rey, pensando que es necesario obedecer a los mayores, observó el *dharma* filial, no el marital, y partió.

En la región a la que fueron había numerosos árboles en flor. Todo el bosque estaba trastornado con el arrullo de los pájaros y el zumbido de abejas embriagadas, pues era la primavera, y las arboledas por las que caminaba eran tan bellas como los jardines de los genios sobre la tierra. Recordó su dharma marital y, vencido por el deseo, se sentó enajenado bajo un árbol en flor de penetrante perfume, donde le sobrevino una crisis; entonces, pensando que su semilla no debía perderse, la recogió en una gran hoja y llamó a un halcón que volaba en lo alto: «Amigo mío, lleva esto a mi esposa, que está en su período propicio.»

El pájaro aceptó, pero, en el camino, un segundo halcón, creyendo que la hoja contenía carne, se abalanzó sobre ella de tal suerte que la hoja cayó al río Jumna, donde la tragó un pez, que en realidad era una ninfa encantada. En el décimo mes, el pez cayó en las redes de un pescador que se asombró grandemente al encontrar en su interior a un niño y una niña. El muchacho fue presentado al rey y, al cabo del tiempo, se convirtió en rey, pero la muchacha, por su olor a pescado, permaneció con el pescador como su hija. Y la ninfa, liberada, ascendió al cielo.

En esta primera parte del relato se ha expuesto el linaje del autor del Mahabharata.

La segunda parte está dedicada a la muchacha.

Era de una extraordinaria belleza y poseía todas las virtudes. Se llamaba Satyavati, «Verdad», pero se la conocía como Olor a Pescado. Sirviendo a su padre adoptivo, conducía una barca en las aguas del río Jumna, al que un día llegó un gran yogui, llamado Parashara, para que le cruzara a la otra orilla. Y cuando vio a la muchacha de muslos finos sonriéndole en la barca, fue vencido por el deseo. Pero ella dijo: «Santo bendito, los otros santos que están en las orillas esperando lo verían.»

Acto seguido, el yogui hizo que descendiera una gran niebla que les ocultó. La muchacha estaba confundida. «Debes saber que soy una doncella al cuidado de su padre —dijo—. Santo puro incomparable, tenlo en cuenta y compórtate.»

Encantado por su carácter, el santo la tranquilizó. «Tímida muchacha, tu virginidad será restablecida —dijo—. Además, ninguno de mis deseos deja de dar su fruto. Pídeme lo que quieras.» Ella le pidió que su cuerpo exhalara un olor dulce; y, con ello, los deseos de ambos quedaron satisfechos. La muchacha volvió a ser virgen y a partir de entonces se la llamó Gandhavati, «Dulcemente Perfumada», pues los hombres podían oler la fragancia de su cuerpo a una legua de distancia.

Ya en la otra orilla, el yogui se dirigió a su ermita y, a su debido tiempo, la muchacha se dirigió en secreto a una isla boscosa en medio del río sagrado Jumna, de donde procedía, para dar a luz a un niño. De nuevo, volvió a ser virgen. Y el niño, tras decirle: «Madre, cuando me necesites, piensa en mí y apareceré», se internó en el bosque [18].

El lector quizá no crea que todo esto son hechos reales. No obstante, el niño así nacido era Vyasa, y estamos leyendo su propia narración de estas cosas sagradas en

su gran libro —que ahora continúa con la aventura de su madre, todavía virgen, a cuya barca llegó un gran, gran rey, atraído por su fragancia.

Aquel hombre de aspecto agradable, ya maduro, llamado Santanu, acababa de dejar el trono a su excelente hijo Bhishma, nacido unos años antes de una hermosa criatura que, para asombro del rey, resultó ser la diosa del río Ganges. Al aproximarse al río sagrado Jumna y percibir aquella fragancia extraordinaria, el rey buscó su procedencia y llegó a la barca de aquella maravillosa doncella de la casta del pescador.

«¡Oh, tímida y adorable doncella! —dijo—. ¿Quién eres?»

Ella respondió: «Buen señor, soy la hija del principal pescador de este lugar y sirvo a mi padre conduciendo la barca a la otra orilla.»

El rey fue a ver al padre, pero el pescador le dijo: «Si deseas a mi hija lícitamente, debes prometerme que el hijo que te nazca de ella será el único sucesor de tu trono.» Cuando escuchó esto, el rey quedó abatido. Regresó a Hastinapur y lleno de dolor, con sus pensamientos puestos únicamente en aquella muchacha, empezó a consumirse.

Su excelente hijo, Bhishma, al descubrir la causa del mal de su padre, fue a ver al pescador con un séquito de príncipes y le dijo: «Buen hombre, prometo ante estos príncipes que el hijo que le nazca a mi padre con tu hija será nuestro rey.» Pero el pescador respondió: «Señor, no dudo de tu juramento. Pero ¿qué pasará cuando reclamen el trono tus futuros hijos?» Y el príncipe dijo: «Entonces, haré un segundo voto: vivir en celibato para siempre.» El pescador quedó sumamente impresionado. Hizo una reverencia. Y entregó a la virgen del río^[19].

Así llegamos a la historia de los otros hijos de la doncella barquera, pues el buen rey Santanu engendró dos. El mayor le sucedió en el trono, pero murió muy joven en una batalla y como el pequeño murió de consunción, también muy joven, quedaron dos viudas reales sin hijos, esbeltas, con brillante cabello ondulado, uñas rojas, senos turgentes y anchas caderas. La reina-madre, Satyavati, dijo a Bhishma: «La dinastía no tiene descendiente. Pero tú has estudiado los Vedas, eres fuerte y virtuoso, y estoy segura de que te preocupa la continuidad de la dinastía; por lo tanto, te designo para este acto. Asume nuestro trono, cástate según nuestros ritos y engendra hijos».

Bhishma le recordó el juramento que había hecho por su padre. Entonces ella, en su apuro, recordó al niño que se había marchado al bosque.

Para entonces, Vyasa era un gran sabio que ya interpretaba los Vedas, pero cuando su madre le llamó con el pensamiento, él apareció, como había prometido.

«Yo te daré herederos como Yama y Varuna —dijo, cuando ella le hubo explicado su situación, bañándole en sus lágrimas—. Primero, que las dos jóvenes damas observen durante un año los votos que yo diga.»

Ella respondió: «pero nuestro reino está en peligro. Hay que actuar sin demora».

«Entonces —dijo él—, que ellas soporten mi fealdad, mi torvo semblante, mi cuerpo inmundo, mi olor repugnante y mis horribles vestiduras. Que la mayor sea

adornada. Que me espere en el lecho en un atavío puro.» Y desapareció.

Después de convencer con habilidad a la muchacha, bañarla y adornarla maravillosamente, Satyavati la condujo a un gran lecho. «Yacerás aquí —dijo— hasta que llegue el hermano mayor de tu esposo.» La joven viuda, feliz al suponer que Bhishma era el hermano mayor, permaneció despierta pensando. La lámpara ardía. La puerta se abrió. Una forma entró. Y lo que vio, con un sobresalto, fue un asceta de rostro negro brillante, ojos refulgentes, pelo cobrizo enmarañado, una barba repulsiva y que despedía tal olor que, cuando se acercó, apenas lo podía soportar. Cerró los ojos. Cuando él volvió con Satyavati, dijo: «El niño será tan fuerte como diez mil elefantes, padre de mil hijos; pero como la madre cerró los ojos en el momento de la concepción, será ciego.»

Y, en efecto, el niño nació ciego. Fue el gran rey Dhritarashtra («El que sostiene», *dhr̥ta*; «el reino», *rastra*), padre de los Kauravas, el bando enemigo en la trama del Mahabharata. Pero Satyavati, al ver al niño, volvió a pensar en Vyasa y, cuando éste apareció, le pidió que probara otra vez.

Sin sospechar nada, la otra hermosa viuda fue enviada al lecho. La lámpara ardía en la gran habitación. La puerta se abrió. Cuando entró la figura, ella se quedó pálida con los ojos muy abiertos. El santo se acercó y, al terminar, le dijo: «Como has empalidecido, tu tijo también será pálido. Por lo tanto, le llamarás Pandu» (*pāṇḍu*, «blanco, amarillento, pálido»).

Y, en efecto, el niño era muy pálido. Pero fue el padre de los Pandavas, los cinco héroes del Mahabharata: Yudhishtira, Bhima, Arjuna y los gemelos Nakula y Sahadeva.

En otras, palabras, la guerra épica sería en esencia un conflicto entre los Hijos de la Oscuridad (un rey que ha sido concebido con los ojos cerrados) y los Hijos de la Luz (concebido con los ojos abiertos). Pero hubo un tercer nacimiento, pues Satyavati no estaba satisfecha y organizó un segundo encuentro con la primera de las viudas, que, esta vez, puso a una esclava en su lugar. Y cuando el yogui hubo cumplido la voluntad de Satyavati con la sudra, ella se levantó e hizo una reverencia, lo cual complació sumamente a Vyasa. «Amable doncella, a partir de ahora, dejarás de ser una esclava —dijo— y tu hijo tendrá grandes dotes.» Y, en efecto, su hijo fue el sabio Vidura, el consejero de los Pandavas, que, al final, se convirtió en un yogui iluminado^[20].

El motivo de la Luz y la Oscuridad, como el lector recordará, apareció en Irán hacia el 500 a.C., en la guerra cósmica entre el Señor de la Verdad y el principio de la Mentira. En los rollos hebreos del mar Muerto (c. 175 a.C.-c. 66 d.C.)^[21], vuelve a aparecer en la guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de la Oscuridad. Y en los textos gnósticos de los primeros siglos de nuestra era se desarrolla el mismo motivo. En todas estas variaciones levantinas, el argumento es al mismo tiempo ético y ontológico. El principio de la verdad y la luz representa tanto la *virtud* como el *ser*

verdadero. Tiene una referencia social y una validez absoluta y, al final, triunfará a nivel cósmico. En estos sistemas no se hace ninguna distinción entre los órdenes social y metafísico del juicio.

Asimismo, en la mitología budista de Amida, el principio de la luz y el verdadero conocimiento es al mismo tiempo ético y sustancial en su referencia. La victoria última de la luz no se presenta en términos cósmicos, pues en el cosmos budista de ciclos interminables no hay lugar para un tiempo después de que los ciclos hayan cesado: la cesación budista es psicológica y consiste en salir del ciclo. No obstante, el principio de la luz es de un orden más auténtico y sustancial que el de la oscuridad del ciclo. Este último es una mera consecuencia de la ignorancia y el deseo —y de la acción bajo su hechizo cegador. Por lo tanto, igual que en el sistema occidental se equiparan los órdenes social y metafísico, en el de Amida ocurre lo propio con el psicólogo y el metafísico.

Algo bastante más complejo aparece en el juego simbólico superficialmente ridículo, pero, en realidad, extremadamente sutil de los brahmanes que concibieron la biografía imposible de Vyasa. Debe observarse que, en esta versión eminentemente india del juego de la luz y la oscuridad en el campo de batalla de la vida, no vence ni la luz ni la oscuridad. Más aún, ambos poderes proceden de la misma fuente superior, es decir, Vyasa. Y aunque se aplica un juicio ético a favor de los Hijos de la Luz y contra los Hijos de la Oscuridad, el veredicto no es absoluto. Por el contrario, los dos bandos pertenecen a un orden dualista secundario, son funciones de una circunstancia que nos detendremos a examinar; es decir, la impaciencia de la reina por obtener resultados inmediatos y utilitarios. Esta imposibilitó que se preparara el terreno y también fue la causa del sobresalto de las muchachas y de sus dos respuestas contrarias, igualmente inocentes. El juego de la luz y la oscuridad en el campo de la historia humana parece haber sido, por tanto, una función de la debilidad humana, y si bien es posible emitir juicios éticos, tanto la virtud como el vicio a los que se refieren pertenecen a una esfera secundaria. Son complementarios. Recordemos el antiguo Secreto egipcio de los Dos Compañeros. Hay una perspectiva más amplia, superior a la que revela el juego cósmico de la luz y la oscuridad y que en el contexto del Mahabharata está representada por el padre y testigo de la obra. Recordemos la figura, analizada anteriormente, de Ptah, la Momia y progenitor del buey Apis, y el Faraón, cuyo equivalente en el posterior simbolismo tántrico de la India es Shava, el Cadáver, unido a Shiva-Shakti, aunque aparentemente esté separado (*supra*, p. 90 y la Fig. 21). Recordemos también el Yo que dijo «yo» y se convirtió en dos.



FIG. 21.—*La isla de las gemas, India (Rajputana), c. 1800 d.C.*

El sistema brahmánico del Mahabharata, en contraste con el budista de Amida, comprende la participación en el mundo del maya, así como su liberación de éste. No obstante, esta participación no implica una afirmación rotunda de los valores del mundo como ocurre en nuestro positivismo ético occidental. El ciclo no puede ser mejorado y sus valores no tienen referentes más allá de su propia esfera. Y, con todo —como muestra la biografía de Vyasa—, el sabio puede afirmar el mundo irónicamente: un tanto a la manera del adulto que participa seriamente en un juego de niños.

Por último, la figura de la reina Satyavati, que en este relato representa toda la ironía del maya, es la madre de Vyasa y de los dos jóvenes príncipes que murieron. El misterio cósmico del maya tiene tres poderes. El primero es el de obscurecer el brahmán; el segundo, el de proyectar el espejismo del mundo; y el tercero, el de revelar al brahmán a través del espejismo. Satyavati transportaba yoguis en su barca a

la otra orilla y en ese acto está representado el poder revelador del maya; pero también transportaba pasajeros de la otra orilla a ésta y, en este caso, simboliza su poder para obscurecer y proyectar. Al complacer el deseo del buen rey Santanu, que permaneció con ella en esta orilla, se convirtió en la fuerza activadora de los ámbitos de la luz y la oscuridad, y de su interacción en el universo del Mahabharata. Al complacer el deseo del yogui imperfecto, a medio camino entre las dos orillas, engendró al gran Vyasa, que, como compilador de los Vedas, autor de los Puranas, etc., legó al mundo su literatura de revelación y, como progenitor de las dos familias creó, incluso en esta orilla, una historia reveladora cuyo sentido se obscurece si se lee literalmente.

Satyavati, como seductora del rey, tenía una dulce fragancia que no era su verdadero olor, como tampoco era la virginidad que entregó al rey su verdadera virginidad. El olor repulsivo para el mundo era su verdadero olor, aceptado con deseo por el yogui —cuyo verdadero objetivo, no obstante, estaba más allá—. Y el río de la vida con su flujo eterno, del que ella procedía, como toda forma de vida, simboliza en la literatura oriental la gracia divina derramada sobre el ámbito de lo fenoménico. De un lado (una orilla), es el campo de la alegría y la pena, la virtud y el vicio, el conocimiento y el engaño; pero, del otro (la otra orilla), atravesado o leído de la otra forma, conduce más allá de estos principios complementarios a un absoluto que trasciende los principios. Y en la isla situada entre las orillas, la isla donde nació el gran Vyasa, está el mundo y el origen del mito —el Mahabharata:— que es al mismo tiempo verdadero y falso, revelador y obscurecedor, y debe ser leído, como la propia vida, según el talento de cada uno, en un sentido o en otro.

Pero he prometido que no relataría la trama de este océano del mito. Sólo señalaré, como conclusión, que el ciego Dhritarashtra cedió su trono y Pandu, el «blanco», se convirtió en rey, pero como murió joven, el hermano mayor tuvo que volver. Los numerosos hijos de Dhritarashtra, los Kauravas, y los cinco excelentes hijos de Pandu, los Pandavas, se trabaron en una contienda en la que pereció la flor de la caballería feudal de la India védica.

Los últimos cinco libros de la obra (del 14 al 18) son definitivamente de tono posheroico. Yudhishtira, el mayor de los Pandavas, realiza un sacrificio del caballo en virtud del cual quedan lavados todos los pecados de la guerra. El viejo Dhritarashtra y su esposa, muertos sus mil hijos, se retiran al bosque. Las divinas encarnaciones del dios Vishnú —el oscuro Krishna y su hermano blanco Balarama— que a lo largo de numerosas pruebas habían ayudado y confortado a los cinco hermanos (símbolos de los cinco sentidos y de los cinco elementos), mueren. Los propios Pandavas, junto con la hermosa Draupadi, su esposa compartida (la seducción de la vida), vestidos con cortezas de árbol y seguidos de un perro, parten para subir al cielo. Tras cruzar el Himalaya, inician la penosa ascensión de la montaña del mundo, Meru. Van muriendo Draupadi, Sahadeva, Nakula, Arjuna y Bhima, por lo que sólo Yudhishtira llega a la cima acompañado de su perro. El dios

Indra desciende en su carro para llevarle, pero él no se decide hasta que obtiene la promesa de que su esposa y sus hermanos se hallarán en el cielo y que su perro también podrá entrar. El animal, después de ser admitido, se convierte en el dios Dharma. Sin embargo, la esposa y los hermanos se encuentran en el infierno, mientras que el jefe de los oscuros Kauravas, el más malvado de todos, está sentado en un glorioso trono. Indignado, Yudhishtira abandona el cielo y desciende al infierno, donde no sólo encuentra a sus hermanos, sino también a muchos amigos sufriendo terribles penalidades. Entonces descubre (como nosotros) que los que mueren con pocos pecados primero se purifican en el infierno y después van al cielo, mientras que los que apenas poseen virtudes primero ascienden al cielo para disfrutar brevemente de sus méritos y después son arrojados al infierno donde pasan un largo y terrible período de tiempo.

La escena del infierno se desvanece y todos los Pandavas están ya en el cielo como dioses. No obstante, Vyasa, su progenitor, sigue trabajando en la tierra. Ha transcurrido una especie de evo: todo el mundo del Mahabharata, creado por él, ha desaparecido en el aire, como un espejismo. Y ahora debe ponerlo en palabras, palabras benditas, las palabras de la verdad de todas las cosas.

Vyasa ha relatado la historia a un ayudante, Vaishampayana, el cual asistió a un gran festival de magia donde un rey, Janamejaya, vengó la muerte de su padre por la mordedura de una serpiente haciendo que todas las serpientes del mundo reptaran hasta un inmenso fuego védico. Fue durante los intervalos de esta ceremonia cuando Vaishampayana recitó el Mahabharata. Un bardo llamado Ugrashrava le oyó y, más tarde, un grupo de santos le pidió que se lo repitiera, a lo que él accedió. Y ésa es la fuente de nuestro Mahabharata: las palabras de un bardo que lo escuchó de un sabio a quien se lo había relatado el propio Vyasa ^[22], que, para entonces, ya había abandonado el mundo que había creado y visto morir, en un vuelo de yoga por la puerta ardiente del sol^[23].

III. La edad de las grandes creencias: c. 500-1500 d.C.

El budismo era en su origen una doctrina de renuncia, representada típicamente por el monje de cabeza afeitada con la escudilla, que se había retirado a un monasterio en búsqueda de la otra orilla. El brahmanismo revitalizado de la restauración Gupta, por otra parte, no sólo se dirigía a fines monásticos, sino también al mantenimiento de la sociedad secular. Y en este contexto, el término *dharma* más que a una doctrina de emancipación, como en el budismo, se refería al sistema de leyes y procesos cósmicos en virtud de los cuales existe el universo. El término se deriva de la raíz verbal *dhṛ*, «sujetar, sostener, mantener», y, como hemos visto, corresponde al egipcio *maat* y al sumerio *me*. Por lo tanto, mientras que la mitología budista no habla de la creación divina ni del mantenimiento del orden del mundo, sino tan sólo de la aventura de la vida del Salvador, que enseña el camino hacia la liberación del sufrimiento de lo fenoménico, las mitologías del brahmanismo siempre contienen una lección doble, la del *dharma* y la del yoga —compromiso y emancipación— al mismo tiempo.

«¡Oh, rey! —leemos en el Mahabharata— camina, en lo que respecta a los reinos, por la vía acostumbrada que han seguido todos los hombres buenos. ¿Qué ganas viviendo en la ermita de los ascetas, privado de la virtud (*dharma*) de tu casta y del poder (*artha*) y el placer (*kāma*)?»^[24]

En la lectura budista de la naturaleza de la existencia, todo es absolutamente vacío y carece de yo; las formas de lo fenoménico, conjuradas por la fuerza de la ignorancia, pasan como un espejismo sobre la nada y lo único que importa es su disolución.

«Del surgir de la ignorancia procede el surgir de las formas del karma. De la cesación de la ignorancia procede la cesación de las formas del karma.» Esta es la palabra del canon pali hinayana^[25].

«La forma es el vacío y el vacío es la forma. El vacío no es nada más que la forma y la forma nada más que el vacío. Fuera del vacío no hay forma y fuera de la forma no hay vacío.» Esta es la de la doctrina mahayana de la otra orilla ^[26].

Por otra parte, en la lectura védica-brahmánica-hindú ortodoxa, todo es manifestación de un poder (*brahman*) trascendente e inmanente en todas las cosas como su propio ser (*ātman*). Ese poder se dio a sí mismo como el Yo que dijo «yo», sintió temor, después deseo y creó el mundo ^[*]. Por lo tanto, lo que hay que experimentar en todas las cosas es el poder generador de esa presencia —no el vacío—. Pues aunque sea desconocido, está en todas partes.

Oculto en todas las cosas,
ese yo no se refleja exteriormente.
Pero sí lo ven los sutiles vates
de intelecto sutil y superior^[27].

La vía del conocimiento de este Ser de los seres puede parecer semejante a la budista, pues se concibe como un sacrificio del ego, en el que el yo (*aham*) se abandona.

Para el que se ha vencido a sí mismo,
su yo es un amigo.
Pero para el que no se ha vencido a sí mismo,
su yo es hostil como un enemigo [28].

No obstante, con este sacrificio del ego, lo que hay que conquistar no es el conocimiento de la identidad con el vacío, sino con ese Ser que en su propio sacrificio constituye el milagro del mundo.

Por lo tanto, en el hinduismo hay una afirmación esencial del orden cósmico como divino. Y al concebirse la sociedad como parte del orden cósmico, hay una afirmación del orden social indio ortodoxo como divino. Más aún, como el orden natural es eterno, también lo es el orden social. No se tolera la libertad humana o la invención en el ámbito social, pues la sociedad no es un orden desarrollado por seres humanos, inteligentes y susceptibles de cambiar, como lo era en Grecia y Roma y lo es en el Occidente moderno. Sus leyes son naturales, no se formulan, deciden o mejoran. Igual que el sol, la luna, las plantas y los animales siguen leyes inherentes a sus naturalezas, así debe seguir el individuo la naturaleza de su nacimiento, tanto si es brahmán, chatria, vaisia, sudra o paria. Cada uno es una especie. Y de la misma forma que un ratón no se puede convertir en un león, ni tan siquiera desearlo, un sudra no puede ser un brahmán y si lo deseara, estaría loco. De ahí que la palabra india «virtud, deber, ley», *dharma*, tenga un alcance verdaderamente profundo. «Mejor cumplir mal el deber propio —leemos— que el ajeno a la perfección.» [29] La idea griega o renacentista de la individualidad simplemente no existe en este sistema. El individuo debe ser un *dividuum*, una persona dividida que representa un miembro o función de la gran persona (*purusa*), que es la propia sociedad: el brahmán, la casta sagrada, la cabeza; el chatria, la casta gobernante, sus brazos; el vaisia, la casta económica, el torso y el vientre; los sudras, los trabajadores, las piernas y los pies. El paria, sin casta, pertenece a otro orden natural y en relación con la comunidad humana sólo puede realizar tareas inhumanas, como las bestias.

La integridad de este sistema sufrió su primer revés ya durante el período Gupta, en el año 510 d.C., cuando los hunos heftalitas, dirigidos por el joven Mihirgula, saquearon el noroeste de la India y sometieron a los Guptas. Su violento reinado fue breve, pues Mihirgula fue derrotado por una confederación de príncipes el 528 d.C. y se retiró a Cachemira, donde murió. No obstante, sus consecuencias para la India fueron decisivas. «El telón —ha escrito H. G. Rawlinson sobre la nueva situación— cayó sobre la escena durante casi un siglo» y cuando volvió a subir encontramos en el valle del Ganges a tres importantes reinos en guerra permanente. Los Guptas de Malwa oriental, sin duda una rama de la antigua familia imperial; los Maukharis de Kanauj y los Vardhanas de Thanesar, una ciudad al norte de Delhi. Hacia el 612, todo

el norte fue unificado bajo el reinado de Harsa, tras cuyo asesinato en el año 647 «vuelve a caer el telón» y cuando sube dos siglos después, la escena ha cambiado totalmente [30].

«Ha surgido un nuevo orden social cuyas figuras centrales son los numerosos clanes de una raza que se denomina rajputas o “Hijos de Reyes”... Los rajputas afirmaban ser los antiguos chatrias y su ideal eran los héroes de la épica hindú, pero la investigación moderna ha mostrado que se trataba principalmente de descendientes de los gurjaras, los hunos y otras tribus de Asia central que cruzaron la frontera noroccidental en los siglos v y vi. Los invasores se asentaron en los reinos conquistados y tomaron esposas hindúes.» [31]

Entretanto, había llegado una serie de movimientos religiosos desde el oeste, entre los cuales es de especial importancia el culto Gupta tardío al dios-sol Surya. Consistía en un sincretismo de elementos derivados del culto imperial romano al Sol Invictus y del mitraísmo iraní, con matices del culto alejandrino de los planetas y una revitalización popular de los antiguos ritos sirios de prostitución sagrada en los templos de la gran diosa Anahid-Cibeles [32]; de todo lo cual el famoso templo del sol en Kanarak (siglo XIII d.C. en Orissa) quizá sea el testimonio más conocido [33].

Pero en esos años también empezó a dejarse sentir el fervor de una nueva creencia levantina. Los comerciantes árabes habían frecuentado durante siglos los activos puertos de la costa occidental india y su actividad ya se menciona en el Periplo del Mar Eritreo [4], del siglo I d.C. En el siglo VII, la religión de Mahoma (570?-632 d.C.) logró el dominio de todo el Oriente Próximo y aunque el impacto de su conquista no se sintió en la India hasta medio milenio después, en los puertos desde el Sind hasta Malabar ya se conocían sus principios básicos en el 712 d.C., cuando se fundó la primera colonia de árabes musulmanes en el Sind. De hecho, los prosélitos del Islam influyeron decisivamente en una serie de nuevos movimientos que surgieron en el seno de la comunidad hindú, pues, citando a un autor indio reciente, P. N. Chopra:

La creencia en la hermandad del hombre y la igualdad teórica de todos los creyentes, el monoteísmo y la sumisión absoluta a la voluntad de Dios, que son características del Islam, causaron una profunda impresión en las mentes de ciertos pensadores y reformadores indios de ese período. Los contactos entre musulmanes e hindúes en las costas de Malabar y de Coromandel fermentaron un desarrollo considerable del pensamiento indio y estimularon el renacimiento de movimientos monoteístas y opuestos a las castas en el sur, de donde partieron las reformas religiosas de los siglos VIII al X. Santos vishnuistas y shivaístas fundaron escuelas de *bhakti* y hombres instruidos como Shankara, Ramanuja, Nimbadiya, Basava, Vallabhacharya y Madhva formularon sus propios sistemas filosóficos [34].

En suma, desde el período de la invasión de los hunos, reinaba en la India un nuevo espíritu, caracterizado, de una parte, por la multiplicación de influencias extrañas, pero, de la otra, por el intento de mantener las formas clásicas anteriores del período Gupta. En palabras del Dr. Goetz: «Tras las terribles invasiones de los hunos heftalitas, los shulikas y los gurjaras, la caída del imperio Gupta, las guerras civiles, las dictaduras militares, los desastres monetarios, la decadencia de las ciudades y la

consiguiente quiebra de los burgueses, la cultura india se convirtió definitivamente en feudal-clerical: medieval. Y lo que en el *anterior* período Gupta había sido el renacimiento y el retorno encubierto al gobierno aristocrático, ahora se convirtió en una sacrosanta tradición: el modelo indispensable de una edad que trata desesperadamente de defender su herencia cultural contra una barbarización creciente.» [35]

Este período corresponde a la Europa gótica, desde la caída de Roma hasta el Renacimiento. Es el período de la culminación de Bizancio y el florecimiento del Islam, desde el siglo de Justiniano (483-565) hasta la conquista de Constantinopla por los turcos (1453) y de Granada por la protectora de Colón (1492). La época paralela en China se extiende desde las dinastías Sui y T'ang hasta mediados de la Ming, mientras que, en Japón, el desarrollo desde la llegada del budismo a través de la cultura China (552 d.C.) hasta la culminación del período Ashikaga (1392-1568) se completó en este milenio.

A rasgos generales, tanto en Oriente como en Occidente, esta época se distingue por el florecimiento del arte piadoso religioso: la edad de las catedrales cristianas, el mundo de las mezquitas del Islam, los monumentos brahmánicos en la India y los jardines de los templos budistas en el Extremo Oriente. Sus formas de pensamiento eran, por lo común, más escolásticas que creativas, apoyándose en los modelos de un pasado exaltado; sin dudas, con una fe vehemente, atribuyendo a la eternidad las revelaciones del tiempo y a Dios las obras de ciertos hombres. Pero mientras que en la India los templos crecieron en tamaño y los libros piadosos en espesor, su vitalidad disminuyó gradualmente. El sentimentalismo y los clichés sustituyeron al pensamiento y la emoción. La artesanía y la piedad popular ganaron terreno y las artes, vacías de inspiración religiosa, se tornaron de un erotismo empalagoso o completamente inexpresivas. Así, donde antes había existido un maravilloso espíritu de aventura, ahora no quedaba más que piedad campesina, arte aplicado, rutina sacerdotal y un mundo de cortes guerreras medio barbáricas.

«La tradición del arte indio —afirma Goetz— sólo ha permanecido hasta nuestro tiempo realmente viva, en el sentido medieval de una iconografía, en regiones remotas y atrasadas como Nepal y el Tíbet. Con todo, lo que hoy vemos allí apenas nos da en su estado presente una medida del verdadero arte indio en todo su vigor y riqueza de formas.» [36]

IV. La vía del placer

Para apreciar el sabor de la fruta tardía, un tanto pasada, del árbol de la India, la leyenda más apropiada es obviamente la de Krishna, ese joven salvador negro azulado en su aspecto popular del rayo de luna amante de las gopis: las mujeres jóvenes y maduras de un pueblo de pastores de vacas, en el que se crió como hijo adoptivo.

Esta leyenda no sólo es interesante en sí misma, sino también desde el punto de vista comparativo, pues cuando su celebración del amor adúltero se compara con la poesía de los trovadores europeos y los romances de Lanzarote y Ginebra o de Tristán e Iseo, muestra, al lado de una serie de analogías, un espíritu completamente distinto. Aunque su texto culminante, «El Cantar del Pastor» (*Gītā Govinda*, c. 1175), del poeta cortesano Jayadeva, es contemporáneo de los principales romances en verso de Tristán (desde el de Thomas, c. 1165, al de Gottfried von Strassburg, 1210) y, además de que su definición erótica es incluso más patente que la de los europeos, el ambiente y el argumento son religiosos: como si la pasión de Tristán e Iseo hubiera sido identificada con el amor, por ejemplo, de Cristo y María Magdalena a la manera del Cantar de los Cantares. Y mientras que en las normas cortesanas de la Europa del siglo XII, el amante centraba toda su atención en las cualidades de una dama, el joven salvador Krishna, que podía multiplicarse indefinidamente, alcanzó, a lo largo de siglos de leyenda (como el lector verá pronto), un arrebatado desenfrenado de alcance prodigioso; y el término occidental *amor* (al menos, en el sentido cortesano) no puede aplicarse a tal hazaña del poder del yoga.

No es necesario relatar las leyendas de su nacimiento milagroso y de las numerosas travesuras que el pequeño negro azulado, junto con su hermano blanco Balarama, hizo entre los rebaños de vacas. Baste decir que le hicieron famoso entre las jóvenes y mujeres del pueblo, por lo que éstas ya eran sus víctimas cuando una noche de luna escucharon la melodía de su flauta solitaria sonando en el bosque — una música distante que se introducía en sus corazones—. El perfume de los nenúfares blancos flotaba en el aire y las gopis se agitaron en el sueño. Sus corazones se abrieron; después, sus ojos, y una por una se levantaron con sigilo y, como sombras, se deslizaron de sus hogares. Una murmuraba suavemente el acompañamiento para la flauta; otra, también corriendo, escuchaba; una tercera le llamaba, pero retrocedió avergonzada; otra que, al despertarse, había visto a sus padres todavía despiertos, cerró los ojos de nuevo, pero meditó con tal intensidad en su amante que se unió con él para siempre —en la muerte.

El joven se mostró sorprendido cuando vio llegar a aquella multitud. «¿Dónde están vuestros padres, hermanos, maridos?», les preguntó. Sobresaltadas —y asombradas de encontrar allí a las demás gopis— empezaron a hacer dibujos en el suelo con los pies y sus ojos se convirtieron en lagos de lágrimas. «No podemos apartarnos de tus pies de loto», alegaron; y el dios, cuando las hubo embromado lo

suficiente, empezó a caminar entre ellas mientras tocaba la flauta. «¡Pon tus manos de loto —suplicaban— sobre nuestros pechos arqueados, sobre nuestras cabezas!» Y la danza comenzó.

Ahora bien, existen distintas versiones de esta danza, la *rāsa*, de Krishna y las gopis, compuestas entre el siglo VI y el XVI d.C., por lo que disponemos de abundante documentación sobre el desarrollo de lo que era tanto una tradición erótica tanto profundamente religiosa como literaria. Y sería difícil encontrar un ejemplo más convincente de ese principio universal de la historia del pensamiento religioso según el cual, en la proporción en que la intuición poética y la sensibilidad disminuyen, aumentan el sensacionalismo, las fórmulas gastadas y el sentimentalismo.

En las primeras versiones de la *rasa* del siglo VI, el Vishnú Purana y el Harivamsa, el juego iluminado por la luna de Krishna y las gopis mantiene la atmósfera de un idilio bucólico. El momento principal es una danza en que las mujeres, cogidas de las manos y con los ojos cerrados, se mueven en círculo cada una imaginando ser la amiga de Krishna. «A cada una él tomó de la mano», dice el Vishnú Purana

y cuando sus ojos se cerraron por la magia del roce de Krishna, se formó el círculo. Krishna cantó una tonada de elogio al otoño. Las gopis respondieron alabándole, y comenzó la danza al tintineo de sus brazaletes.

A veces, alguna, aturdida por las vueltas, se abrazaba al cuello de su amante, cuyas gotas de sudor eran como lluvia fecundadora que agitaba sus sienes. Krishna cantaba. Las gopis gritaban «Hari, Krishna!»^[*] Adonde él iba, ellas le seguían; cuando se volvía, se encontraban; y para todas, cada momento era una miríada de años.

Así, el Ser Omnipotente asumió la forma de un joven entre las mujeres de Vrindavan, penetrando en su naturaleza y, de esta forma, también en la de sus señores; pues igual que todas las criaturas contienen los elementos de éter, aire, fuego, agua y tierra, así está el Señor en todas partes, dentro de todo^[37].

El tema inspirador es la idea de la inmanencia del dios trascendente y, como en toda la mística india, se tiende a una profundidad en la que esa idea se materializa y las diferencias se desvanecen. Los ojos cerrados de las gopis indican que esa presencia habita dentro de cada cosa como su propio ser, por lo que la *rasa* de esta antigua versión es un símbolo equilibrado de la Doble Vía ortodoxa india, en la que se mantiene el orden exterior o virtud (*dharma*) al mismo tiempo que, en el interior, se realiza la unión (*yoga*) con un principio que apoya el orden y lo trasciende, y con el que cada criatura y partícula del universo es eternamente una.

En la versión del Harivamsa —un apéndice del Mahabharata donde se pone el acento en el carácter divino del héroe épico como encarnación de Hari (Vishnú)— la descripción del retozo de la danza tiende más que el Vishnú Purana a un modo de abandono lascivo que, al final, predominará completamente.

«Como las elefantas, cubiertas de polvo, disfrutaban el frenesí de un gran macho —leemos— así aquellas mujeres pastoras —con sus miembros cubiertos de polvo y estiércol de vaca— se apiñaron en torno a Krishna y danzaron con él de todos los lados. Sus rostros regocijados y sus ojos, grandes y cálidos como los de antílopes oscuros, se abrillantaban según bebían vorazmente la maravilla de su querido amigo. “¡Ah!”, gritaba él para asustarlas, y ellas se estremecían de gozo. Y su pelo se soltaba

y caía en cascadas sobre sus senos cuando el joven dios jugaba así entre las gopis aquellas noches, antes de la luna de otoño.» [38]

En el Bhagavata Purana, del siglo x d.C. —que hasta hoy es la principal obra de meditación del culto a Krishna— el joven dios es un maestro del arte de amar y el equilibrio ha pasado de la introversión a una traducción del *yoga* en *bhoga* («placer físico, posesión»; de la raíz *bhuj*, «disfrutar una comida, consumir»),

«Extendiendo sus brazos —leemos— acariciaba sus manos, sus bucles sueltos, sus muslos, cinturas y senos; las arañaba con sus uñas, las atravesaba con sus miradas; rieron, bromearon y jugaron; las complació con todos los trucos del Señor del Amor.» [39]

En cuanto a las gopis, gritaron arrebatadas: «Atravesadas por esos ojos y el prodigio de esas sonrisas, al ver esos magníficos brazos, que dan a todos seguridad y protección, y ese pecho que encendería de amor el corazón de la propia Diosa de la Fortuna, estamos decididas a ser tus esclavas. En verdad, qué mujer en los cielos, sobre la tierra o en los infiernos no olvidaría su castidad al verse apresada por tu flauta y la belleza de tu figura —que es la gloria del mundo y, al verla, incluso las vacas y las aves que empollan sus huevos en los árboles sienten la piel y las plumas erizarse de gozo.» [40]

No obstante, ahora ocurre un episodio que provoca un gran sobresalto y que, durante los siglos siguientes de culto religioso y celebración poética de Krishna y las gopis, se desarrollaría hasta convertirse en el principal tema de la meditación. Pues cuando las mujeres se hubieron excitado hasta el paroxismo, su dios desapareció de repente y ellas, completamente trastornadas, empezaron a buscarlo por los bosques, preguntando a las vides, a los árboles, los pájaros y las flores, gritando su nombre y su alabanza e imitando amorosamente sus movimientos, hasta que, súbitamente, una descubrió sus huellas.

«¡Aquí están las huellas de nuestro Señor!», gritaron.

«¡Ay!», gritaron de nuevo, pues al lado de las suyas había otras huellas más pequeñas que, más tarde, desaparecían.

«¡Debe haberla llevado en brazos!», gritaron. «¡Mirad! sus huellas se hacen más profundas por el peso. Y aquí la dejó en el suelo para recoger flores. Allí se sentó él para trenzar con ellas sus cabellos. ¿Quién era ella?»

En el Bhagavata Purana no se nombra a la gopi elegida, pero se describe su aventura.

Era la esposa [leemos] de un pastor. Krishna, abandonó al resto y la condujo al bosque, por lo que ella se consideró la más feliz del mundo. «Al dejar a las demás —pensó— nuestro amado Señor me ha elegido para su placer» y, enorgullecida, le dijo: «Querido mío, no puedo caminar más. Cógeme de nuevo y llévame adonde desees.» «Entonces —dijo él— súbete a mis hombros.» Pero cuando lo hubo hecho, él desapareció y ella, aturdida, cayó sin sentido al suelo, donde al poco tiempo la encontraron las demás y todas empezaron a gritar desesperadamente.

«Hemos olvidado nuestros matrimonios para venir a ti; y tú sabes por qué, ¡embaucador! ¿Quién sino tú abandonaría así a una mujer, por la noche?» Pero inmediatamente, cambiaron de humor. «Pobres, pobres

piecitos —arrullaban—. ¿No están lastimados de tanto andar? Ven, que los pondremos sobre nuestros pechos confortantes.»^[41]

Él apareció riendo y todas ellas se levantaron simultáneamente, como las plantas al sentir el agua. Krishna, oscuro y hermoso, iba vestido de amarillo y adornado con guirnaldas de flores.

Muchas de ellas, cogiéndolo por los brazos, lo levantaron a hombros; una tomó de su boca las hojas de betel que estaba masticando; otra colocó sus pies sobre sus senos. Y todas se quitaron sus prendas superiores y las extendieron sobre el suelo para prepararle un lugar donde sentarse, mientras ponían los pies de él en sus regazos y las manos en sus senos y le daban masaje en las piernas y las manos. Como si estuvieran enojadas, le decían: «Algunas personas sienten afecto por los que se entregan a ellas; otras, por los que no se entregan; y hay otras que no sienten afecto por nadie. Querido Krishna, explícanos claramente la razón de esas singulares maneras.»

Y el Señor Todopoderoso respondió: «Cuando las personas sienten afecto mutuo, a cada una le impulsa su propio interés y, por lo tanto, no sienten afecto la una por la otra, sino por sí mismas. Por lo que respecta a las que sienten afecto por los que no se entregan, hay que distinguir dos clases de personas: las que son benevolentes y las que son afectuosas. Las primeras alcanzan méritos religiosos y las segundas ganan un amigo. Así pues, aquí tenemos de nuevo el propio interés. En cuanto a las que no sienten afecto por los que se entregan a ellas ni por los que no se entregan a ellas, diría que hay cuatro clases: las que encuentran consuelo en sus propias almas; las que ya han obtenido la fruta de sus deseos; las egoístas desagradecidas y las que sólo desean oprimir. Ahora bien, mis queridas amigas de cinturas adorables, yo no pertenezco a ninguno de esos grupos. Cuando niego mi afecto a los que se entregan a mí es para hacer su devoción más intensa. Desaparecí para que vuestros corazones quedaran tan absortos en mí que no pudierais pensar en otra cosa. Por mí, ya habéis abandonado a vuestros parientes y amigos, vuestros deberes y todo sentido de lo correcto y lo erróneo. No hay culpa en lo que habéis hecho, queridas; tampoco hay culpa en lo que yo he hecho. Nunca podré devolveros los servicios que habéis prestado; sólo pueden ser recompensados con más servicios vuestros.» ^[42]

Se levantó y las gopis, libres de todo pesar, se pusieron de pie y formaron un círculo. El Señor multiplicó su presencia y cada una sintió que la abrazaba por el cuello. El cielo se llenó de deidades con sus esposas, que se reunieron para contemplarlos. Sonaron los timbales celestiales, cayó una lluvia de flores y, al compás de sus brazaletes, ajorcas y de las campanillas que les colgaban de los tobillos, las bailarinas empezaron a moverse con pasos rítmicos, moviendo graciosamente las manos, sonriendo, arqueando amorosamente las cejas, cimbreando las caderas, balanceando los senos; al danzar así, sudaban y se les soltaban los bucles de pelo, y cuando se les desprendieron los lazos del pelo y de sus ropas, las gopis empezaron a cantar. El Señor Krishna, bromeando entre ellas, resplandeciendo

maravillosamente, gritaba: «¡Muy bien!» a una que había cantado alto, pero desafinando ligeramente, y daba la hoja de betel de su boca a otra que la recibía en su lengua, al mismo tiempo que ponía sus manos en los pechos de otras y su sudor caía sobre todas.

Estaban enajenadas, con los sentidos paralizados, las ropas descolocadas, caídas las guirnaldas y los ornamentos. Las esposas de los dioses, que contemplaban la escena desde el cielo, estaban hechizadas; la luna y las estrellas brillaban con admiración. Y cuando una gopi desfalleció a su lado, Krishna, en una de sus presencias, le limpió y acarició el rostro con su mano, mientras besaba a otra de tal forma que el vello de su cuerpo se erizó de placer. Sus uñas, afiladas como las flechas del Dios del Amor, dejaban huellas mortales sobre todas ellas. Los abrazos habían magullado las guirnaldas que adornaban su cuello y estaba manchado con el azafrán de sus senos. Como un elefante enloquecido de pasión que lanza sus barritos en una manada de hembras igualmente enloquecidas, y exudando licor por las sienes, el dios, seguido de las gopis, fue a zambullirse al río —y allí, riendo, tropezando, bromeando y chillando, se salpicaron unos a otros. Y en el Jumna, el dios era un hermoso loto azul oscuro, rodeado de un enjambre de abejas negras.

«Pero entonces, ¡oh, Maestro! —preguntó un rey que, en el texto de este Purana, había escuchado el relato—. ¿Cómo pudo el creador, maestro y defensor de las leyes de la virtud violar todas las normas de la religión seduciendo a las esposas de otros?»

«Mi buen Rey —respondió el brahmán que había contado al rey este relato sagrado para su edificación religiosa—, incluso los dioses olvidan la virtud cuando sus pasiones se despiertan. Pero no se les debe culpar por ello más que al fuego porque quema. Pues lo que los dioses enseñan es la virtud que deben seguir los mortales; lo que hacen los dioses es otra cosa. Ningún dios puede ser juzgado como un hombre.»

Esta es la primera lección.

«Además —continúa el texto—, los grandes sabios, como todos sabemos, también están más allá del bien y del mal. Absortos en la devoción a su Señor, no hay trabas para sus actos.»

Esta es la segunda lección. ¿Y la última?

«Por fin —dijo el sapientísimo brahmán—, Krishna ya estaba presente en los corazones de las gopis y de sus señores —igual que en los corazones de todos los seres vivos—. Su aparición como hombre, la forma de Krishna, debía despertar devoción a esa presencia. Y todos los que escuchen debidamente su relato descubrirán que despierta devoción y comprensión en sus corazones —como antaño ocurrió en los corazones de las gopis de Vrindavan—. Pues cuando aquella noche de arrebató lunar acabó, las gopis volvieron al lado de sus maridos, que no habían notado su ausencia y no estaban celosos, sino incluso más apasionados en virtud de la fuerza íntima de la dulce ilusión, creadora y mantenedora del mundo, de Vishnú» [43].

El contraste de esta enseñanza con la leyenda del Futuro Buda entre las mujeres del bosque o en la noche de su Visión Sepulcral no podría parecer mayor; sin embargo, en este período, las sectas budistas, así como hinduistas, no estaban enseñando la vía de la salvación en términos de *neti neti*, «eso no, eso no», sino de *iti iti*, «está aquí, está aquí». Hemos visto que dos negativos forman un positivo y que cuando se elimina el pensamiento dualista y se percibe el nirvana, lo que parece ser el sufrimiento y la impureza del mundo (*samsāra*) se convierte en el puro éxtasis del vacío (*nirvāṇa*):

El límite del nirvana es el límite del samsara.
Entre los dos, no hay la menor diferencia [44].

Todo lo que se ve está extinto: la procesión se detiene.
Nunca, en ningún lugar, enseñó un Buda la Ley a nadie [45].

En el período de las grandes creencias, esta lectura positiva del nirvana condujo al surgimiento de una serie de movimientos relacionados, cuyas influencias fluctúan entre las doctrinas budistas y las brahmánicas. A éstos pertenecía el culto shajiva, que floreció en Bengala durante el reinado de la dinastía Pala (730-1200 d.C.), según el cual, la única experiencia auténtica de éxtasis del vacío era el éxtasis de la unión sexual, donde «cada uno es ambos». Esta era la vía natural hacia la naturaleza innata (*sahaja*) de cada uno y, después, al universo: la vía en la que la propia naturaleza es la guía.

Así, leemos: «El mundo es de la naturaleza del sahaja; pues el sahaja es la “forma adecuada” (*svarūpa*) de todo y precisamente eso es el nirvana para los que poseen un intelecto perfectamente puro» [46]. «El sahaja se debe intuir en el interior» [47]. «Carece de sonidos, colores y cualidades; no puede ser nombrado ni conocido» [48]. «Donde la mente se extingue y el aliento vital se ha detenido, está el Gran Goce supremo: ni es fijo ni fluctúa, ni tampoco se puede expresar con palabras» [49]. «En ese estado, la mente individual se une al sahaja como el agua al agua» [50]. «No hay dualidad en el sahaja. Es perfecto, como el cielo» [51].

Y de nuevo: «Todas las formas externas deben reconocerse como puro vacío. También la mente debe percibirse como puro vacío. Y a través de esta percepción de la falta de esencia de los objetos y del sujeto, es como la realidad del sahaja se revela al corazón del devoto perfecto» [52]. Entonces sabe: «Soy el universo. Soy Buda. Soy la pureza perfecta. Soy la no-cognición. Soy el aniquilador del ciclo de la existencia» [53].

En los monasterios budistas del Tíbet, que se fundaron en este período y perduraron hasta la reciente llegada de los chinos, las imágenes y banderas sagradas muestran a los distintos Budas y bodhisattvas unidos en abrazo a sus shaktis, en la postura de yoga denominada Yab-Yum, «Padre-Madre». Y la gran plegaria de los antiguos decenarios del Tíbet: OM *maṇi padme* HUM, «la joya (*maṇi*) en el loto (*padme*)», significa, a un nivel: la inmanencia del nirvana (la joya) en el samsara (el

loto) y, a otro: la llegada de la mente (la joya) al nirvana (el loto): pero también, como en el icono del hombre y la mujer unidos: el lingam y el yoni. *Buddhatvam yoṣidyoniśāśritam*, dice un aforismo budista: «La condición de Buda habita en el órgano femenino».

Y así fue como cuando el sueño relativamente intangible de la danza de Krishna con las gopis entró en contacto con este movimiento —saturado del mito Shiva-Shakti— se desarrolló un nuevo acento del que el admirado poema erótico de Jayadeva, «El Cantar del Pastor» (c. 1175 d.C.), es un documento excepcional. El centro de la escena no lo ocupa ya el rebaño de las gopis, sino aquella cuyas huellas aparecieron junto a las de su Señor, que ahora recibe un nombre y está caracterizada. Y con una audacia que, por lo que yo sé, no tiene paralelo en la literatura religiosa, esa mujer, con toda su debilidad humana, se convierte en el objeto de devoción ante el que incluso Dios, el propio Creador, se inclina.

Se llama Radha, estaba casada y era algo mayor que el muchacho. Como relata Jayadeva en su poema (que está organizado en doce odas, cada una de las cuales debe cantarse al ritmo de un compás y un modo musical distinto, como una obra lírica), su romance comenzó una tarde en los claros de Vrindavan, cuando había salido con el padre adoptivo de Krishna, Nanda, y los demás adultos del clan para cuidar vacas.

El cielo se oscureció y Nanda dijo a Radha: «El muchacho tiene miedo, acompáñale a casa». Ella le tomó de la mano y aquella noche no le condujo a casa, sino al amor, en la orilla del Jumna.

«¡Salve, Vishnú! —escribe el poeta— ¡Que al escuchar este cantar de Jayadeva, El le confiera convicción para enseñar!»

Entonces se describen las encarnaciones de Vishnú, de las que Krishna es la octava, y a continuación aparece Radha, enferma de amor, paseando desamparada con una sirvienta por el bosque de Vrindavan.

«Sé —cantó su compañera cuando se detuvieron para descansar—, sé dónde se halla Krishna: besando a una, acariciando a otra, persiguiendo a una tercera. Vestido de amarillo, adornado con guirnaldas, está bailando con sus mujeres, enloqueciéndose con sus bromas, y la más bella de todas está bailando con él ahora».

Radha, frenética, se precipitó hacia el bosque, irrumpió enajenada en el grupo y buscó la boca de Krishna, devorándole apasionadamente y gritó: «¡Ay, sí! tu boca, amado mío, es ambrosía».

Y así acaba la primera oda del cantar de Jayadeva.

La segunda oda se llama «La penitencia de Krishna»:

Pues el dios había continuado danzando imperturbable y Radha, rechazada, se retiró sumamente taciturna a un cenador. Suspiró. «¡Ay! Mi alma no puede olvidar a Krishna!» Y su compañera le cantó esta canción:

«Que Krishna disfrute de mí con todas las formas del deseo. Que yazca a mi lado esta noche, me incite con sus sonrisas y, abrazándome, saboree mis labios y duerma

sobre mi pecho en el lecho de flores». La canción continuaba: «Que hincque sus uñas en mi pecho y, dejando atrás la ciencia del amor, que agarre mi cabello para poseerme, mientras las joyas tintinean en mis miembros y se desprende mi cinturón. ¡Oh! que caiga como una liana en sus brazos, inmóvil de arrebató, en el instante de la consumación del amor.

Incluso ahora —continuaba la canción— lo veo interrumpir la danza. La flauta se le cae de la mano; el juego en el bosque ha perdido su encanto. Al recordar esa breve visión de su amada —su pecho, un brazo, un bucle—, su corazón se ha alejado del baile...».

El poema es sensual y actualmente se le consideraría una obra galante, más al estilo de *Venus y Adonis*, de Shakespeare, que, por ejemplo, de la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis. Y sin embargo, en la India, donde las cosas nunca son lo que a nosotros nos parecen ser, la *Imitación de Krishna*, en el misterio de su unión con Radha (expresado en el nombre Radhakrishna), ha sido objeto de un profundo celo religioso desde su presentación en las cortes de los reyes Pala.

La tercera oda del poema habla de «Krishna afligido»:

Krishna se ha apartado de las gopis y, tras buscar a Radha en el bosque, está cantando sentado en la espesura de los bambúes a la orilla del río Jumna.

«¡Ay! se ha ido. ¡Y yo la dejé marchar! ¿Para qué me sirven ahora los amigos? ¿Para qué quiero vivir? La estoy viendo con el ceño fruncido, ofendida... Y, sin embargo, la guardo en mi corazón. Pero si la puedo guardar así en mis pensamientos, ¿será posible que se haya ido realmente?»

La cuarta oda se titula «Krishna Regocijado».

La sirvienta de Radha se acerca a Krishna y le canta sobre la añoranza de su señora. «Para los placeres de tu abrazo ha preparado un lecho de flores. ¿Cómo va a vivir sin ti? ¡Ven! que está enferma de amor».

La quinta oda es «El anhelo de Krishna»;

«Dile —respondió él— que estoy aquí.»

La doncella volvió a Radha y la incitó atrevidamente. «Ha afinado su flauta con el sonido de tu nombre. ¡Acude a él llena de deseo! —cantó—. Deja que se abran tu manto y tu cinturón sobre un lecho de ramas tiernas y ofrécele el deleite de tus caderas con el rico tesoro entre su dulce receptáculo de placer. Él está impaciente, te busca en todas partes con la mirada. Es el momento».

«Krishna incitado», sexta oda:

Pero Radha, transportada de amor, estaba demasiado débil para moverse. Por tanto, la doncella volvió a Krishna.

«Y que este poema —añade el poeta Jayadeva— alegre a todos los amantes».

«Ella espera entre las flores; sólo vive en sueños de tu amor. Se pregunta por qué dudas y besa espejismos llorando allí sola. Piensa que cada hoja que cae eres tú y alisa el lecho. ¿Por qué te demoras aquí?»

Oda séptima: «La supuesta falsedad de Krishna».

La luna salió, pero Krishna no había llegado y Radha, sola, se lamentaba. «¡La hora ya ha pasado! —suspiraba— ¡Ay! Me ha apartado de su corazón».

«Que este poema viva —canta Jayadeva— ¡oh, lector! en tu corazón».

«Ha caído en las redes de otro mujer. Los adornos de su vestido tintinean cuando anda. Sus caderas murmuran placeres meciéndose seductoramente. ¡Ay! Le puedo ver poniéndole con ternura perlas en el cuello, donde ya ha dejado las señales de sus uñas».

«Y que Vishnú, conmovido por este poema, invada todos los corazones».

Oda octava: «Krishna reprobado».

El amante llegó tímidamente, y aunque se inclinó a sus pies —El, la encarnación del Señor que vive en todos los seres—, la mujer terrenal le torturó enojada.

«¡Esos ojos cansados! ¿De llorar? ¿No será, más bien, de una noche de excesos placenteros? ¡Vete! ¡Desaparece! ¡Sigue las huellas de la que te ha provocado esta fatiga! Tus dientes están negros del maquillaje de sus ojos. Tu cuerpo, marcado con sus uñas, es el testigo de su victoria. La señal de sus dientes en tu labio lastima mi corazón. Tu alma es incluso más negra que tu cuerpo. Vagas por el bosque sólo para devorar muchachas».

«¡Oh, sabios! —canta el poeta— ¡Escuchad estos lamentos del corazón de una mujer joven!».

Oda novena: «El final de la prueba de Krishna».

La sirvienta habló: «Mi querida Radha, tu maravilloso amante ha venido. ¿Hay algún placer mayor sobre la tierra? ¿Por qué guardas el don de tus senos que, más pesados que cocos, se cogen con un placer exquisito? No desprecies a este muchacho. No llores. Mírale Amale. Cómele. Pruébale, como una fruta».

«Que este poema —canta el poeta— llene de gozo los corazones de todos los amantes y tú, ¡oh, divino pastor de Vrindavan!, con los tonos de tu flauta —que es como un hechizo para las mujeres y rompe hasta las cadenas de los dioses—, dignate a libraros de la esclavitud del sufrimiento!»

Décima oda: «Krishna en el paraíso».

Así calmada por su doncella, Radha se mostró más dulce y Krishna le habló en el crepúsculo entre lágrimas y suspiros.

«El brillo de tus dientes, claros como la luna, dispersa la oscuridad de mi temor. El fuego del deseo abrasa mi alma, permite que lo extinga en la miel de tus labios. Si estás enojada, apuñálame con tus ojos, encadéname en tus brazos y desgárrame con tus dientes. Eres la perla del océano de mi ser, la mujer de mi corazón. Aparta el temor que me tienes, que te he inspirado. En mi corazón no hay más poder que el amor».

Oda undécima: «La unión de Radha y Krishna».

El fue hacia el lecho de flores que ella había preparado y una de las gopis presentes aconsejó a Radha:

«Querida Radha, ahora serás su ejecutor. Acércate con aire indolente, que las ajorcas tintineen lánguidamente para que él sepa que tu ánimo se ha dulcificado. Ofrécele esos muslos, redondos como trompas de elefante; déjate guiar por tu pecho, que anhela sus labios. Eres una mujer hermosa, magnífica, tu cuerpo está bien dotado para esta noche de guerra: camina, camina al ritmo de tambor con que se balancea tu cinturón enjoyado. Y cuando el golpeteo de tus brazaletes haya proclamado el ataque inminente, cae con las uñas afiladas sobre su pecho. Él espera —temblando, sudoroso de alegría—. Abrázale en la oscuridad de esta noche perfecta».

Radha se sonrió, pero la muchacha la incitó: «¿Cómo es posible que temas a quien puedes comprar como esclavo por una mísera alegría, tan insignificante como un guiño?»

La mujer, resplandeciente como el disco de la luna, se acercó al cenador con sus ajorcas tintineando, llena de temor y gozo. Y las gopis que estaban allí se marcharon ocultando sus sonrisas con la mano, pues ella ya había abandonado todo su pudor.

Ultima oda: «El Dios de la túnica amarilla, sobrecogido».

La encarnación de Dios habló a Radha: «Permite que abra ese chaleco y apriete mi corazón contra tu pecho para devolver la vida a tu esclavo, que está muerto». Durante un rato, la miel de sus ojos y labios demoró su abrazo, pero cuando Radha tomó la iniciativa, comenzó la batalla del amor.

Ella le tomó cautivo rodeándole súbitamente con sus brazos, le atrajo hacia su pecho, le arañó con sus uñas y trató de desgarrarle el labio inferior con sus dientes; le golpeó con sus caderas y, agarrándole del pelo, echó su cabeza hacia atrás y le ahogó con el hidromiel de su garganta. Pero cuando Radha cerró los ojos y su respiración se hizo pesada, sus brazos se relajaron y sus grandes caderas se aquietaron. Entonces acudió el dios al campo de batalla. Y cuando la mañana amaneció, lo que el divino amante de aquella mujer contempló debajo de él fue el pecho de Radha lacerado por el ejército de sus uñas, sus ojos encendidos por falta de sueño, el color de sus labios aniquilado, su guirnalda aplastada enredada en el pelo y las ropas en desorden fuera del cinturón enjoyado. La visión, como una lluvia de flechas de amor, le sobrecogió.

«¡Oh, lector! Que te proteja ese dios que le abrió el manto para contemplar con ojos embelesados las puntas hinchadas de sus senos, mientras leía un texto del Purana para entretenerla. «Cuando los dioses y los demonios agitaron el Océano Lácteo —dijo—, para hacer la mantequilla de la inmortalidad, lo batieron durante mil años; pero entonces apareció una serpiente tan venenosa que debieron cesar todas las operaciones hasta que nuestro yogui más grande, Shiva, vertió el veneno en una taza y lo bebió, manteniéndolo en su garganta con el poder del yoga. Me he preguntado a veces por qué lo hizo. El veneno hizo que su garganta se volviera azul y por eso le llamamos Garganta Azul. Pero ahora creo que lo bebió porque sabía, amada mía, que cuando tú nacieras en la orilla del gran océano lácteo, me elegirías a mí para el amor, y no a él».

Y Radha, lánguidamente feliz, se fue dando cuenta del desorden de su persona: el pelo revuelto, la cara sudorosa, cortes en el pecho y su cinturón estaba donde no debía. Mortificada, se levantó de un salto con la guirnalda aplastada y, cubriéndose los senos con una mano y el pubis con la otra, se alejó apresuradamente. Cuando regresó, sintiendo sus miembros fatigados, pidió a su amante con gozo y admiración que le ayudara a arreglarse el traje.

«Krishna, amado mío, refresca con tu querida mano el polvo de sándalo del pecho; ahora, el maquillaje de los ojos; toma, los pendientes; ahora —y procura que queden bonitas— colócame esas flores en el pelo y píntame una bella tilaka en la frente. Ahora, el cinturón y la sarta de perlas para cubrir de nuevo este vientre pleno y succulento que ha presentado un paso angosto al elefante del amor».

«¡Oh, lector! —canta el poeta—. Escucha estos versos de Jayadeva con tu corazón».

«Ahora —dijo Radha— cúbreme los senos; ponme las pulseras en los brazos...»

Y su amado hizo lo que ella le pedía, aunque era el propio Dios.

¡Oh, lector! Que el Señor te proteja y multiplique en el mundo los signos de su omnipotencia; Vishnú, el Ser de Todo, que ha pasado por miríadas de cuerpos, arrastrado por el deseo de ver a través de miríadas de ojos los pies de loto de la Hija del Océano Lácteo. Que los instruidos extraigan de este poema todo lo que contiene del arte de esos seres divinos que contemplan y celebran jubilosos al Señor. Y que los que aman al Vencedor del Sufrimiento lleven siempre en los labios esta canción del gran Jayadeva, cuyo padre era el ilustre Banjadeva, nacido de Ramadevi» [54].

Jayadeva era un poeta. En su juventud había sido un asceta mendicante, pero cuando un brahmán le ofreció a su hija, se casó y fue después de su matrimonio cuando escribió esta canción de la divinidad en el amor —ayudado por el propio dios Krishna, según relata, cuando tenía dificultades para expresar la belleza de Radha^[55].

Pero no todos los que desean experimentar la divinidad del amor están dotados por naturaleza de esa cualidad espiritual que los trovadores denominaban Corazón Noble; por tanto, igual que hay escuelas para los que no saben escribir, en la India se crearon escuelas para los que no saben amar, y su formación se divide en tres grados: 1. principiante (*pravarta*), a quien se enseña a repetir el nombre de Dios (*nāma*) y a recitar ciertos ensalmos (*mantra*); 2. avanzado (*sādhaka*), que ha aprendido a experimentar la «emoción divina» (*bhāva*) y, por tanto, está preparado para comenzar la práctica de disciplinas en compañía de mujeres y, por último, 3. el maestro perfeccionado (*siddha*), que, a través del «amor» (*prema*: de la raíz *prī*, «agradar, alegrar, regocijar, mostrar bondad, benevolencia o favor; complacerse en»), alcanza la «dicha» (*rasa*: «la savia, el jugo, el néctar; el sabor») [56].

Poseemos descripciones de esas escuelas de la llamada Vía de la Mano Izquierda (*vāmācarī*, de las palabras *vāma*: «contrario, adverso, izquierda; malo, vil», pero también «hermoso, agradable», y *cārī*: «el que va, procede o anda por un camino»), como la de un observador alemán del siglo XIX, A. Barth: «El consumo excesivo de

alimentos animales y licores es la norma en estas extrañas ceremonias en las que se adora a Shakti en la persona de una mujer desnuda y los ritos culminan en la cópula de los iniciados, durante la cual cada pareja representa a Bhairava y Bhairavi (Shiva y Devi), y se identifica con ellos. Este es el “círculo sagrado” (*srī cakra*) o “la consagración completa” (*puṇnābhīṣeka*), el acto esencial o, más bien, un anticipo de la salvación, el rito supremo de este misticismo delirante» [57].

Los textos sagrados *vāmācarī* pertenecen a una clase de escritos sagrados denominados *Tantra* («telar, tejido; vestidura; disciplina; libro de texto; vía correcta»), que datan de la época Gupta y de siglos posteriores. Básicamente, se trata de suplementos técnicos a los escritos puránicos de Vishnú, Shiva y la Diosa, algunos de los cuales son de la vía «derecha» (*dakṣiṇa*) y otros de la «izquierda»; entre las instrucciones de los últimos leemos:

«Soy Bhairava, el Omnisciente, dotado de cualidades.»

Habiendo meditado así, que el devoto continúe con el culto a Kula^[58].

Vino, carne, pescado, mujer y unión sexual:

éstas son las cinco bendiciones que lavan todos los pecados^{[*][59]}.

En tales ritos, el objeto sagrado es una joven que danza desnuda, la cual puede ser una devota, una prostituta, una lavandera, la esposa de un barbero, una mujer de casta brahmán o sudra, una florista o una lechera, y el momento es la media noche. El grupo forma un círculo de ocho, nueve u once parejas en los roles de Bhairavas y Bhairavis. Se pronuncian los mantras correspondientes a la clase de persona escogida para ser Shakti y después se la adora según las normas. Ella se coloca, desnuda, pero ricamente adornada, en el centro o en un lado del círculo formado por las parejas y es purificada por varios mantras. La sílaba sagrada radical de esa ocasión se pronuncia tres veces en su oído, se la rocía de vino y se consume carne, pescado y vino que ella ha bendecido previamente tocándolos. A los tonos de una sinfonía de cánticos sagrados, se convierte en el objeto de una sucesión de actos sacramentales que culminan en la consagración general —«acompañada en todo momento —escribe H. H. Wilson— de mantras y formas de meditación que sugieren nociones muy ajenas a la escena»^[60].

Otras formas de culto a la Diosa entrañan, como hemos visto, el sacrificio de víctimas humanas e incluso el comer de su carne. Según otras, para obtener poderes mágicos, un yogui experto debe meditar a media noche sentado sobre un cadáver en un cementerio, crematorio o lugar donde se ejecute a los criminales, y si lo puede hacer sin sentir temor, los fantasmas y los duendes femeninos se convierten en sus esclavos^[61]. Ejercicios eróticos pueden acompañar o culminar tales ritos. Ciertos devotos «se desgarran la carne con ganchos y asadores, se pasan instrumentos afilados por las mejillas y la lengua, se tumban sobre camas de pinchos o se hacen cortaduras con cuchillos» ^[62]. Otros, los llamados «Portadores de Calaveras», se frotan con cenizas de una pira funeraria, se cuelgan una sarta de calaveras humanas al cuello, se hacen una trenza enmarañada con el pelo, van ataviados con una piel de

tigre sujeta en las caderas y en la mano izquierda llevan una calavera a la manera de una copa mientras que con la derecha hacen sonar constantemente una campanilla, al tiempo que gritan: «¡Oh, el señor y esposo de Kali!» [63]

En general, las sectas de la «vía de la izquierda» repudian las castas durante el tiempo sagrado del rito. «Durante la sesión del Tantra Bhairava todas las castas son brahmanes —leemos en un texto clásico—. Cuando concluye, vuelven a distinguirse» [64]. El rito es una forma de yoga que consiste en traspasar las fronteras del dharma hasta tal punto que en ciertas variantes de este culto se deben ignorar las prohibiciones del incesto. Por ejemplo, en el llamado «culto del corpiño (*kanculi*)», «cuando va a celebrarse el ritual, las fieles depositan sus corpiños en una caja a cargo del guru y al final de las ceremonias preliminares, cada devoto masculino toma una prenda de la caja y la mujer a la que pertenezca —“aunque sea un familiar próximo”— se convierte en su pareja durante la consumación. «El objeto —comenta H. H. Wilson—... es confundir todos los vínculos de parentesco femenino y no sólo imponer una comunidad de mujeres entre los fieles, sino también ignorar hasta los frenos naturales». Pues «todos los hombres y todas las mujeres son de una casta y su unión está exenta de culpa» [65].

«Desechad la idea de dos y sed un solo cuerpo —leemos en un canto de celebración al ritual de esta vía—. En verdad, es difícil esta disciplina del amor» [66].

Tanto Jayadeva como los cultos tántricos de Shakti ponían a la hembra humana en el centro de su sistema simbólico. Por otra parte, las últimas versiones puránicas de Krishna y las gopis, si bien añadieron la figura de Radha a la escena, devolvieron la iniciativa al dios masculino y dieron a la rasa unas proporciones de enajenamiento dionisiaco que —creo— no tienen paralelo en la historia del pensamiento religioso.

Como leemos en el Brahmavaivarta Purana, del siglo XIV:

Dentro del bosque, el lugar circular de aquella danza estaba deliciosamente rociado con aloe, azafrán, sándalo y almizcle. Cerca había numerosos lagos placenteros y jardines llenos de flores; gansos, patos y otras aves acuáticas nadaban en las cristalinas superficies y por doquier había mangos y plátanos. Y Krishna, al ver aquel claro y las aguas frescas en las que podían lavarse las fatigas de la pasión, sonrió y tocó la flauta para convocar a las gopis al amor.

Radha, al escuchar la melodía en su morada, se quedó inmóvil como un árbol y su mente se desvaneció en la contemplación de un único objeto. Cuando se recuperó y volvió a escuchar el sonido de la flauta, se agitó. Se levantó. Se sentó. Después, olvidando todos sus deberes, salió precipitadamente de la casa y, mirando en todas direcciones, se apresuró en la dirección de donde procedía el sonido con el pensamiento puesto en los pies de Loto de Krishna. El esplendor de su cuerpo y el brillo de sus joyas iluminaron el bosque.

Las otras gopis, sus treinta y tres compañeras, también fueron asaltadas por la pasión al escuchar la flauta y, olvidando sus deberes de esposas, se dirigieron al bosque —las mejores de su raza—. Eran iguales en edad, belleza y vestido, y cada una iba seguida de muchos miles: Sushila, de dieciséis mil; Madhavi, de once mil, etc., hasta sumar novecientos mil. Muchas llevaban guirnaldas en las manos; otras, sándalo; otras, almizcle; muchas portaban oro; otras, azafrán; otras, tejidos. Por el camino, cantaban el nombre de Krishna y cuando llegaron al lugar de la danza, lo que vieron era más maravilloso que el cielo, radiante a la pura luz de la luna.

Una suave brisa llevaba el perfume de las flores, las abejas zumbaban por todas partes y el arrullo de los cuclillos habría seducido los corazones de los santos. Las mujeres estaban turbadas. Y el Señor Krishna vio con placer que Radha, como una joya entre todas, se aproximaba con miradas traviesas. Su paso seductor, majestuoso como el porte de un elefante, hubiera perturbado la mente de un yogui, pues estaba en la flor de

su juventud, devastadora. Sus caderas y nalgas eran maravillosamente grandes; el color de su piel era como la flor de la champaca; su rostro era la luna de otoño; llevaba el pelo sujeto con una guirnalda de fragantes jazmines; y cuando vio que el joven Krishna, maravillosamente oscuro, la estaba observando, turbada, se cubrió la cara con el borde de su vestido, pero una y otra vez le devolvió la mirada y, herida por la flecha del Amor, se sintió tan estremecida de arrobó que casi desfalleció.

Pero Krishna también estaba herido. La flauta y el loto con el que había estado jugando se le cayeron de la mano y permaneció allí como si se hubiera vuelto de piedra. Incluso la ropa se le resbaló. Pero, en un instante, recuperó el sentido, fue hacia Radha y la abrazó, y su roce le devolvió la fuerza. Entonces, el señor de su vida, más querido para ella que su propia vida, la apartó de las demás mientras continuaban besándose. Se dirigieron a una placentera casa de flores, donde jugaron durante un tiempo intercambiando de sus bocas hojas de betel masticadas. Pero cuando Radha tragó lo que él le había dado y él le pidió que se lo devolviera, se atemorizó y se prosternó a sus pies. Entonces, Krishna, lleno de amor, con el rostro radiante de deseo, se unió a ella sobre un florido lecho de placer.

Krishna, el maestro del placer, practicó con su bella Radha ocho tipos de acto sexual —invertido y de otras maneras— con arañazos, mordiscos, besos, cachetes, de todas esas formas conocidas en el arte amoroso que privan a las mujeres de sus sentidos. Y al mismo tiempo, Krishna se deleitaba con las demás abrazando cada miembro de sus cuerpos apasionados con sus miembros igualmente fogosos. Como él y Radha eran siervos del arte del placer sexual, su guerra de amor no conocía tregua. Mientras, Krishna asumió formas idénticas y entró en cada habitación y gozó de los cuerpos de las gopis en la gloriosa esfera de su danza. Novecientas mil gopis se unieron a otros tantos pastores, de forma que en aquel éxtasis participaron un millón ochocientos mil. Todas tenían el pelo suelto, las ropas destrozadas, los adornos caídos. El lugar resonaba con el choque de sus brazaletes y, arrebatadas de pasión, desfallecieron. Después de hacer todo lo que pudieron en la tierra, se dirigieron a los lagos. Y con aquellos jugueteos, no tardaron en extenuarse. Salieron de las aguas, se vistieron, examinaron sus rostros en espejos de gemas y tras untarse el cuerpo con sándalo, áloe y almizcle, se pusieron guirnaldas y volvieron a su estado normal^[67].

Podemos acabar aquí. La danza continúa en dos o más capítulos, pues cuando llegó al clímax, los dioses bajaron de los cielos en carros dorados con sus esposas y séquitos. Sabios, santos, adeptos y muertos venerados, cantores celestiales y ninfas, demonios de la tierra, ogros y distintos seres con aspecto de pájaros se reunieron gozosamente con sus esposas para contemplar la gran visión, mientras que, en treinta y tres bosques, durante treinta y tres días, Krishna y sus gopis bailaron y cantaron, se arrancaron mutuamente las ropas y practicaron más de los habituales dieciséis tipos de acto sexual autorizados —pues las pasiones crecían «como el fuego alimentado con mantequilla purificada»—, y cuando todo hubo acabado, los dioses y las diosas, llenos de asombro, alabaron lo que habían visto y se retiraron a sus moradas.

No obstante, las diosas, que habían desfallecido muchas veces en el transcurso de la fiesta, deseaban conocer al maestro de la danza de Vrindavan y descendieron a la

tierra para nacer como niñas en los palacios de los reyes indios [68].

V. El asalto del Islam

Las cimitarras de los guerreros de Alá —Honor y Gloria a Su Nombre, el Altísimo, Lleno de Gracia y Misericordia— ya habían abierto brechas en los baluartes del inmemorial sueño indio cuando Jayadeva celebraba su visión de Radha. Cinco siglos antes —durante el reinado de Harsa (606-647 d.C.)—, Mahoma, el mensajero de la unidad de Dios, había anunciado la revelación del Islam, la vía correcta, para guiar a aquellos en quienes el amor de Dios es grande. Y uno de los prodigios de la historia del Islam es la rápida expansión de esta verdadera comunidad de Dios desde el momento de su fundación (la fecha de la Egira: 622). En el año 710 había sucumbido todo el norte de África, España cayó el 711 y tras cruzar los Pirineos el 718, las propias puertas de París habrían corrido peligro si Carlos Martel no hubiera detenido su avance en la batalla de Poitiers, 732. Extendiéndose hacia el oeste como el fuego sobre una llanura de hierba seca, la gloria de la paz y la bendición del Islam había tomado Persia el 651 y las puertas de la India peligraban en el 750. Pero en la India no hubo un Carlos Martel. La maldición de Alá sobre los no circuncisos se retrasó doscientos años debido a las luchas internas por el poder en la propia congregación islámica, pero cuando cayó, su castigo no conoció obstáculos.

En el año 986 d.C., un antiguo esclavo del Turquestán llamado Sabuktigin, que quizá era de sangre real sasánida, dirigió una expedición al Punjab en busca de botín y desde entonces, en los meses fríos de cada año, se repitieron las expediciones a la zona más rica de la India. En el 991, el príncipe rajputa más poderoso de esa región, Jaipal, reunió un ejército que fue derrotado; Peshawar calló y los saqueos continuaron.

En el 997, Sabuktigin fue sucedido por su hijo Mahmud al-Ghazni, que, continuando las expediciones, en el año 1001 asestó el golpe de gracia a Jaipal —y a la India—. Esta es la crónica islámica de su hazaña:

El enemigo de Dios, Jaipal, junto con sus hijos, nietos, sobrinos, los principales miembros de su tribu y sus parientes fueron hechos prisioneros y, sujetos con fuertes ligaduras, se les condujo ante el Sultán como malhechores en cuyos rostros se manifiesta el vaho de la infidelidad y que, cubiertos con los vapores de la desgracia, deben ser atados y enviados al infierno. Algunos tenían los brazos fuertemente atados a la espalda, a otros se les agarraba de una mejilla, otros eran conducidos a base de golpes en la nuca. A Jaipal se le arrancó del cuello un collar de perlas, gemas brillantes y rubíes engastados en oro, cuyo valor era de doscientos mil dinares; y se obtuvo dos veces ese valor de los cuellos de sus parientes que cayeron prisioneros o fueron muertos y se convirtieron en alimento de hienas y buitres. Alá también concedió a los suyos un botín incalculable, incluyendo quinientos mil esclavos, hermosos hombres y mujeres. El Sultán regresó con sus partidarios a su campo, habiendo saqueado sin límite, tras alcanzar la victoria con la ayuda de Alá y agradecido a Alá, el Señor del Universo. Pues el Todopoderoso le había otorgado la victoria sobre una provincia del país de Hind, más ancho y más fértil que Khurasan ^[69].

Jaipal fue puesto en libertad, pero se quemó en una pira funeraria. La ciudad de Kangra cayó, Buladshahr, Mathura, Kanauj y la ciudad-templo de Shiva en Somnath.

En el altar del gran templo de Shiva en Somnath, según relata Rawlinson en su vivido resumen de las crónicas de la victoria,

había un enorme lingam de piedra, de cinco codos de altura, que se consideraba especialmente sagrado y atraía a miles de peregrinos. Cada día era bañado en agua transportada desde el Ganges y adornado con guirnaldas de flores de Cachemira. Los ingresos de diez mil aldeas se destinaban a su mantenimiento y mil brahmanes realizaban el ritual diario en el templo. El altar original, como tantos otros de la India antigua, era de madera: se apoyaba sobre cincuenta y seis pilares de madera de teca y estaba recubierto de plomo y piedras preciosas engastadas. Una cadena de campanas de oro macizo colgaba sobre el ídolo: en el tesoro se conservaban candelabros de piedras preciosas, imágenes de oro puro y velos bordados con piedras preciosas. El templo, junto con los edificios donde habitaban los oficiantes, formaban una ciudad simétrica rodeada de una muralla con fuertes defensas.

Mahmud salió de Ghazni en diciembre del 1023 con 30.000 jinetes escogidos. Apareció por sorpresa ante Multan, que se rindió. Obtuvo los camellos necesarios para cruzar el desierto y tanto Bikanir como Ajmir le abrieron las puertas. Tras seis semanas de ardua marcha, llegó a Anhilvad y el rajá, Bhima, huyó de la ciudad. Mahmud probablemente marchó sobre Somnath por la ruta a lo largo de la costa de Kathiawar. El jueves 30 de enero, rompió las defensas que rodeaban el lugar y se aproximó a las murallas de la ciudad sagrada. Los habitantes, confiando en el poder del dios, se burlaban de los invasores desde las almenas. Al día siguiente comenzó el asalto. Los musulmanes, tras una dura lucha, lograron abrirse paso hasta los bastiones, pero estaban demasiado agotados para continuar. Entonces fue cuando los hindúes empezaron a darse cuenta del peligro que corrían. Durante toda la noche, la multitud se lamentó en el templo abarrotado golpeándose el pecho e invocando a la deidad para que viniera en ayuda de sí misma. Pero ninguna voz respondió. Al alba se reanudó el ataque y los defensores se vieron obligados a retroceder metro a metro por las callejuelas serpenteantes hasta los muros del propio altar. Allí opusieron una resistencia desesperada hasta que, finalmente, los musulmanes fijaron sus escalas en los muros y los asaltaron con fuertes gritos de *¡Din! ¡Din!* Cincuenta mil indios fueron pasados por la espada; otros intentaron escapar por mar y se ahogaron. El valor del tesoro capturado excedía los dos millones de dinares. Según una leyenda, los brahmanes que se habían rendido suplicaron que se les permitiera pagar un rescate por el lingam, pero Mahmud se negó a escucharles. Dijo que no quería aparecer ante el Trono del Juicio habiendo aceptado dinero por salvar un ídolo. Hicieron pedazos la piedra y enterraron algunos trozos en el umbral de la mezquita de Ghazni para que fueran pisados por verdaderos creyentes... [70].

No es necesario continuar. En el horizonte sellado del sueño de la India se había abierto una brecha definitivamente y nada podía impedir su disolución ante un orden de la realidad que no había tenido suficientemente en cuenta. Tanto el poder del yoga para modelar la experiencia según la voluntad del sabio aislado del mundo, como el de los Vedas para obrar efectos mágicos fueron vencidos por un mero detalle de la mera esfera del maya —que ahora habría que absorber.

En 1194 cayó la ciudad sagrada de Benarés y en 1199 toda la provincia budista de Bihar, donde la universidad de Nalanda fue completamente destruida, su población de unos 6.000 monjes sumariamente pasada por la espada y así se extinguió en la India el último rescoldo de luz budista. En la vecina Bengala, Lakshmanasena, el anciano raja protector de Jayadeva, fue tan cogido por sorpresa que se encontraba cenando cuando los oficiales del ejército de Alá entraron en su palacio. Y tras haber conquistado todo el norte, las cimitarras del Islam empezaron a abrirse camino hacia el sur hasta que, el año 1565, cayó la espléndida Vijayanágar, la última ciudad hindú.

La artillería musulmana provocó la desbandada de la caballería hindú disparando a corta distancia bolsas llenas de pequeñas monedas de cobre. Entonces, los elefantes musulmanes arremetieron contra el tumulto enloquecido y los portadores de la litera del anciano rajá hindú Ramaraya («de noventa y seis años, pero tan valiente como uno de treinta») abandonaron su carga real y huyeron. El jefe musulmán cortó la cabeza al anciano y la exhibió en el frente clavada sobre una lanza, lo que provocó el

pánico entre los hindúes. Perseguidos en todas direcciones, la matanza continuó —en palabras de Rawlinson— «hasta que el Kistna enrojeció de sangre» y «el saqueo fue tal que cada soldado se cargó de joyas, armas, caballos y esclavos».

Cuando las terribles noticias de la derrota llegaron a la ciudad, los príncipes que se habían quedado en la retaguardia para proteger la capital reunieron el tesoro real y huyeron. «Se cuenta —afirma un autor— que fueron necesarios más de quinientos elefantes para transportar los tesoros. Cuando al décimo día llegó el enemigo, apenas encontró resistencia. Mataron y saquearon sin piedad y parece que la destrucción se prolongó durante tres meses. Las magníficas obras de piedra tallada fueron hechas pedazos con barras de hierro y martillos, y cuando desafiaban a los esfuerzos humanos, se las prendía fuego para hacerlas estallar...»^[71].

Y así pereció para siempre el fabuloso imperio hindú de Vijayanágar, que, en su tiempo, se había extendido de mar a mar.

TERCERA PARTE
LAS MITOLOGÍAS DEL EXTREMO ORIENTE

CAPÍTULO 7
LA MITOLOGÍA CHINA

I. La antigüedad de la civilización china

«Solía sentirme extremadamente feliz al saber que había nacido en un país cuya historia ya tenía 5000 años», escribió el Dr. Li Chi, de la Universidad Nacional de Taiwan, en la introducción de su obra *The Beginnings of Chinese Civilization*.

Digo 5000 años porque era la cifra que se daba a los jóvenes de mi generación. Las civilizaciones sumeria y egipcia, se nos decía, quizá hubieran surgido antes, pero también se habían extinguido hacía mucho. Los hindúes tienen asimismo una larga tradición, pero hasta hace muy poco parecía que sus sabios nunca pensaron que mereciera la pena poner su tradición por escrito. Considerando todo esto, China es ciertamente el país más antiguo que existe sobre la tierra y posee la historia escrita más larga —y esto es importante— de todas las naciones. Así era como yo entendía el pasado chino antes de la Revolución [de 1912].

Después de la revolución, las cosas empezaron a cambiar. Hubo una época en que los reformadores de China eran escépticos ante todo lo escrito en el pasado, incluyendo la propia historia. El movimiento de Renacimiento a principios del siglo XX era esencialmente racionalista, más o menos afín al espíritu de los clasicistas del siglo XVII. Su lema, «demuéstralo», aunque de naturaleza destructiva, trajo consigo un espíritu más crítico en el estudio de la antigua China. Así, si alguien desea pagar un tributo excesivo a la Edad de Oro de Yao y Shun, tendrá que demostrarlo; si alguien desea hablar sobre las proezas de ingeniería del Gran Yü del tercer milenio a.C., debe aportar pruebas. Lo que debemos considerar en relación con esto es que los testimonios escritos ya no se aceptan como pruebas válidas.

El movimiento de búsqueda de pruebas hizo estragos en la cultura tradicional y revolucionó el método de los estudios clásicos. La arqueología moderna china nació en esta atmósfera^[1].

La empresa arqueológica que empezó a revelar el pasado material chino, en oposición al mítico, no fue obra de un chino, sino de un científico occidental —apoyado por el Príncipe Gustavo Adolfo de Suecia (ahora rey), un equipo extraordinario de científicos austríacos, canadienses, franceses, suecos y americanos, así como jóvenes chinos, y, por supuesto, una generosa subvención de la Fundación Rockefeller.

«Es un hecho sabido que las investigaciones prehistóricas comenzaron en China —concede Li Chi— con el arqueólogo sueco, Dr. J. G. Andersson, que no sólo descubrió la localidad de Chou-kou-tien y los primeros restos del Hombre de Pekín, sino que también fue el primer científico que demostró la existencia de una cultura prehistórica de la última fase neolítica ampliamente distribuida en el norte de China» [2].

Los trabajos comenzaron en 1918, cuando Andersson empezó a reunir restos de mamíferos prehistóricos en las montañas próximas a Chou-kou-tien, no lejos de Pekín. En 1912 halló lo que parecían ser herramientas talladas y en 1923 su amigo y colaborador austríaco, el Dr. Otto Zdansky, descubrió un par de dientes semihumanos. El príncipe llegó en 1926 y se interesó por los trabajos. En 1927, los institutos científicos de China, Suecia y Estados Unidos aportaron los fondos y en 1928 la Fundación Rockefeller ^[3] se hizo cargo de la subvención —que mantendría hasta 1939— de lo que ya era una empresa considerable.

Según el resumen que hizo el Dr. Andersson del resultado de sus investigaciones, se pueden señalar las siguientes fechas para la prehistoria del Extremo Oriente:

Hace 1.000.000 de años: indicios muy inseguros de *homínidos*.

Hace más de 500.000 años: un pedernal (en Chou-kou-tien).

Hace 500.000 años: *Sinanthropus pekinensis* (en Chou-kou-tien).

Hace menos de 500.000 años: una mandíbula de *homínido* y grandes lascas de pedernal bien trabajadas (en Chou-kou-tien).

Hace 50.000 años: *Hombre Paleolítico* (abundantes hallazgos en el desierto de Ordos).

Hace 25.000 años: *Homo-sapiens* no mongoloide (en Chou-kou-tien).

Hace 25.000-400 años: hiato no explicado.

C. 2000 a.C.: Cultura de Yangshao, cerámica bellamente pintada. Neolítico superior: proto-chino^[4].

El hombre de Pekín (*Sinanthropus pekinensis*, de unos 500.000 años de antigüedad), ya tratado en mi volumen de Mitología Primitiva ^[5], era contemporáneo del Hombre de Java (*Pithecanthropus erectus*) y, en Europa, del Hombre de Heidelberg (*Homo heidelbergensis*), mientras que sus útiles líticos toscamente labrados eran del mismo tipo que la pesada «hachuela» comentada anteriormente en la cultura de Soan de la India^[*]. Practicaban el canibalismo^[6] y tenían el cráneo, citando de nuevo al Dr. Andersson, «muy hundido con arcos supraciliares extremadamente fuertes» ^[7]. El mentón, «sesgado, como el de los antropoides», combinado con esos rasgos de la frente no debió haber presentado un perfil muy prometedor. Sin embargo —si los restos no nos engañan—, fue la primera criatura sobre la tierra que utilizó el fuego.

Los hallazgos del desierto de Ordos eran de grado muy superior. «La mayoría de los útiles —afirma Andersson— son de tipo muy semejante a la fase cultural que en Europa denominamos Musteriense... Pero también se observan numerosas afinidades con el siguiente período, el Auriñaciense. Excepcionalmente, incluso hallamos objetos que por su perfección nos recuerdan a la cultura todavía posterior que los franceses denominan Magdalenense. A la vista de nuestros limitados conocimientos del Paleolítico en Asia oriental, quizá sea prematuro entrar en comparaciones detalladas y, por el momento, apuntaremos simplemente que los hallazgos de Ordos guardan gran semejanza con las civilizaciones musteriense-auriñaciense de Europa occidental, es decir el Paleolítico medio» ^[8].

La observación de rasgos no mongoloides en los primeros restos humanos (*Homo sapiens*) del Extremo Oriente no sólo es de gran interés antropológicamente, sino también en relación con los problemas de la mitología, puesto que puede (y sólo estoy diciendo *puede*) ayudar a explicar algunos (y sólo estoy diciendo *algunos*) de los paralelos que se observan entre los mitos y las artes de los indios norteamericanos y los de la China prehistórica. Sobre este punto citaré las palabras del Dr. Walter A. Fairservis, Jr., del Museo Americano de Historia Natural:

Los restos... indican que al final del Pleistoceno [al acabar la era de las glaciaciones] el norte de Asia, incluyendo el norte de China, fue ocupado por un pueblo paleo-caucasoide probablemente muy semejante a los ainos de Japón en cuanto al aspecto físico. También indican que en el sureste asiático no hubo

mongoloides hasta mucho después. Y como durante este período no tenemos ningún tipo mongoloide en Asia occidental, debemos suponer que procedían de algún lugar en el norte...

Parece que los rasgos físicos [mongoloides] [*] son resultado de un entorno dominado por temperaturas extremadamente frías. Tal es el entorno que debió haber existido en Siberia y Asia central-oriental durante el cuarto período glacial, cuando entre las capas de hielo de Siberia y los glaciares de las montañas se debieron formar bolsas no heladas. Eran zonas extremadamente frías (con frecuencia por debajo de los — 25°) barridas por vientos altos. Hombres y animales debieron mantener una lucha terrible por sobrevivir. Muchos hombres murieron y el resto, pocos, adaptaron su cultura a la situación: cosieron la piel y el cuero para protegerse (¿los primeros trajes a medida?). Esta fue una adaptación, pero, además, hay otra de gran interés. La necesaria exposición del rostro, particularmente de la nariz, la boca y los ojos, exigía un cambio físico para proteger esas zonas sensibles.

En esos grupos aislados de proto-mongoloides (no identificados) debió darse la situación óptima para el funcionamiento de la selección natural. Si fue así, debieron producirse los cambios anatómicos para la supervivencia...

Los mongoloides clásicos que pudieron abandonar su entorno helado al final de la última glaciación probablemente empezaron a extenderse hace unos 8.000-10.000 años. Se mezclaron con otras razas y, con el tiempo, formaron los grupos mongoloides que hoy pueblan el mundo. En el segundo milenio antes de nuestra era, los habitantes del norte de China y al menos parte de China occidental eran esencialmente mongoloides...

En el suroeste de Siberia, el tipo mongoloide no aparece en la secuencia arqueológica hasta el período de la cultura de los kurganes de Minusinsk (probablemente después del 500 a.C.). Esto parece indicar que el centro de las culturas mongoloides probablemente estaba al este del Yenisei y que aquella raza se movió principalmente a lo largo de un eje norte-sur, lo que explicaría su temprana expansión en China y posiblemente en el Nuevo Mundo^[9].

Por tanto, debemos tener en cuenta cuatro niveles prehistóricos distintos cuando las formas del sistema mitológico chino comiencen a emerger:

1. Paleolítico inferior, c. 500.000 a.C., con su origen último en los trópicos (centro probable en el sureste de Asia: Hombre de Java): una raza de caníbales que utilizan pesadas hachas de piedra toscamente labradas y, en Chou-kou-tien, también el fuego.

2. Paleolítico medio y (posiblemente) superior, c. 50.000-25.000 a.C., con útiles de piedra mejor retocados, semejantes a las series europeas del Musteriense (Hombre de Neanderthal), Auriñaciense y Magdaleniense (Hombre de Cro-Magnon); debieron predominar los ritos, mitos y costumbres de la cultura septentrional de la caza mayor, expuestos con relación a Eurasia y América en el volumen de Mitología Primitiva.

3. Una hipotética comunidad de proto-mongoloides árticos muy adaptados, que hacia el 8000-6000 a.C. abandonaron sus centros aislados en algún lugar al noroeste del Yenisei y se dirigieron hacia el sur, por una parte, como una cuña a través de Mongolia y China hasta Indonesia, y, por la otra, hacia el continente americano: estaremos atentos por si encontramos indicios que puedan arrojar alguna luz sobre las fórmulas míticas de este complejo circumpolar proto-mongoloide.

4. Las grandes culturas alfareras del Neolítico superior, descubiertas por Andersson en una serie de ricos yacimientos en Kansu, Shansi y Honan, que surgen repentinamente —como de la nada.

Cuanto más profundamente penetramos [afirma Andersson] en el estudio de esos tiempos remotos, más nos impresionan los enigmas impenetrables que obstruyen nuestro camino. El primero de ellos es el del «hiato neolítico», [respecto al cual] los hechos son los siguientes:

Durante el período del loess (Paleolítico), el clima de norte de China era tan árido que la mayor parte de la región, aparte de algunos lagos residuales, quizá estuviera despoblada.

El período del loess fue seguido por la fase P'an Chiao de erosión fluvial, durante la cual la capa de loess fue diseccionada y se formaron pequeños cañones en la roca. Este período, que corresponde al Mesolítico y al principio del Neolítico, fue de abundantes lluvias, lo que en esa parte del mundo debió significar un clima propicio. En otras palabras, en la región abundaba la caza y debió haberse formado un entorno propicio para el hombre primitivo. Sin embargo, por lo que yo sé... hasta hoy no se ha localizado ningún yacimiento indiscutiblemente mesolítico o neolítico temprano en el norte de China...

De repente, al final del Neolítico, sólo hace cuatro mil años [es decir, hacia el 2000 a.C.] esa región que, al parecer, había permanecido vacía hasta entonces se llena de vida y actividad. Cientos, si no miles, de aldeas ocupan las terrazas en las laderas de los valles. Muchas de ellas eran sorprendentemente grandes y debieron albergar a una numerosa población. Sus habitantes eran cazadores y ganaderos, pero también agricultores, como demuestran sus utensilios y el descubrimiento de cáscaras de arroz en un casco de Yang Shao Tsun. Los hombres eran buenos carpinteros y las mujeres diestras en el tejido y la costura. Su excelente cerámica, prácticamente sin paralelo en aquella época, indica que, en general, los habitantes de Honan y Kansu habían alcanzado un nivel de civilización alto. De una forma o de otra —con innovaciones propias o la introducción de nuevas ideas desde el exterior—, esa cultura recibió un impulso repentino que favoreció la pronta expansión de una población en rápido crecimiento^[10].

En cuanto a las fechas más probables, en mi volumen de *Mitología Primitiva* he dado las siguientes:

1. *Cerámica tosca sin esmaltar*: esta cerámica modelada a mano o adujada, decorada con impresiones («decoración de cuerda o estera») o con terrones y tiras de arcilla adheridas antes de cocerla, puede datarse hipotéticamente en un estrato neolítico de hacia el 2500 a.C. Este tipo de cerámica está muy extendido fuera de China, desde Inglaterra a América, y su origen parece estar en el Próximo Oriente nuclear, c. 4500 a.C.

2. *Elegante cerámica pintada (Yanghsao)*, c. 2200-1900 a.C.: muestra afinidades innegables, de una parte, con la cerámica pintada de la zona del Danubio-Dnieper al sureste de Europa (asentamientos arios) y, de la otra, con la del norte de Irán: algunos motivos comunes son el hacha doble, la espiral y la esvástica, meandros y dibujos poligonales, círculos concéntricos y cuadrículas, líneas onduladas, zigzags angulares y diseños de bandas. No obstante, una característica interesante, creo que peculiar de China y del Méjico precolombino, es el llamado trípode Li, una vasija compuesta, por así decirlo, de tres pechos caídos, hueca por dentro, sosteniéndose como un trípode sobre las puntas.

3. *Elegante cerámica negra pulida (Lungshan)*: más típica de Santung («la Tierra Santa de China») que de Honan; data del c. 1900-1523 a.C.

4. *Elegante cerámica blanca (Shang)*: asociada con el bronce, el carro de dos ruedas tirado por caballos, la escritura y el concepto de la ciudad-estado hierática: la Shang (c. 1523-1027 a.C.) es la primera de las dinastías clásicas de China.

Remitiéndonos a la datación que estoy utilizando para situar en líneas generales las mitologías de las civilizaciones superiores, es evidente que esta serie china, lejos de ser la más antigua, es la última. Como se recordará, las fechas del Oriente Próximo nuclear eran las siguientes:

- I. Protoneolítico: c. 7500-5500 a.C.
- II. Neolítico basal: c. 5500-4500 a.C.
- III. Neolítico superior: c. 4500-3500 a.C.
- IV. Ciudad-estado hierática: c. 3500-2500 a.C.
- V. Edad del Bronce: c. 2500-1500 a.C.
- VI. Edad del Hierro heroica: c. 1500-500 a.C.
- VII. Período de los grandes clásicos: c. 500 a.C.-500 d.C.
- VIII. Período de las grandes creencias: c. 500-1500 d.C.

Como hemos visto, la India entró en la historia durante el período V. China en el VI. No obstante, por lo que se refiere a los textos chinos existentes, tendremos que esperar al período VII. Para entonces ya hay numerosos signos de un contacto como mínimo lejano con Occidente. La ruta de la seda entre Roma y China ya servía al tráfico comercial en el 100 a.C. Alejandro llegó al Indo en el 327 a.C. Los persas ya habían estado en el Indo dos siglos antes y hemos visto que el hierro llegó a la India vía Persia hacia el 500 a.C. También llegó a China aproximadamente al mismo tiempo.

Las principales fechas que debemos tener presentes en esta parte de nuestro estudio son:

- Shang (Edad del Bronce china), 1523-1027 a.C.
- Chou antigua (desarrollo del feudalismo), 1027-772 a.C.
- Chou media (desintegración del feudalismo), 772-480 a.C.

CONFUCIO, 551-478 a.C.

- Chou tardía (período de los reinos guerreros), 480-221 a.C.
- Ch'in (quema de libros, la Gran Muralla), 221-206 a.C.
- Han (establecimiento de la burocracia confuciana), 206 a.C.-220 d.C.
- Seis Dinastías (desunión, establecimiento del budismo), 220-589 d.C.

BOGHIDHARMA, 520 d.C. [*]

- Sui (reunificación del imperio, Gran Canal), 590-617 d.C.
- T'ang (culminación de la civilización china), 618-906 d.C.
- Sung (neoconfucianismo, apogeo de la pintura), 960-1729 d.C.
- Yüan (dinastía mongol, Gengis Kan), 1280-1367 d.C.
- Ming (restauración neoconfuciana), 1368-1643 d.C.
- Ch'ing (dinastía manchó, desintegración), 1644-1911 d.C.

Los períodos de las dinastías Shang y Chou antigua y media corresponden en carácter así como en el tiempo a la India desde la llegada de los arios hasta Buda. Igualmente, a partir del siglo VII a.C., tanto China como la India presencian el surgimiento de capitales reales que controlaban áreas extensas y la quiebra del antiguo orden feudal. Se ha dicho que en la época de Confucio no había menos de 770 reinos en guerra. No obstante, el pensamiento chino, en vez de abandonar la lucha y retirarse al bosque cuando el mundo empezó a desmoronarse, se dispuso a repararlo. Y así, en vez de una historia de formas de liberación, la filosofía china se caracteriza por sistemas rivales de orientación en el mundo existente —y ahora vamos a ver con qué efecto.

II. El pasado mítico

Creo que en los padres de las creencias piadosas de todo el mundo se manifiestan con fuerza especial la facultad y el impulso que Poe describe en un breve relato titulado «El demonio de la perversidad», pues no puede decirse que no sepan lo que hacen. Como tampoco puede decirse que se consideran a sí mismos embaucadores. No obstante, rara vez se contentan simplemente con fermentar para el alimento moral de la humanidad un poco de cerveza de lo que saben que es su propia fantasía apócrifa, sino que presentan su brebaje embriagador con semblante deliberadamente solemne, como si fuera la ambrosía de un pozo de verdad al que ellos, en su condición de espíritus, han tenido acceso. Poe describe perfectamente el proceso. «Toda la metafísica —como él la denomina— ha sido elaborada *a priori*. El metafísico y el lógico, más que el hombre que piense o el que observa, se ponen a imaginar designios de Dios, a dictarle propósitos. Habiendo sondeado de esta manera, a gusto, las intenciones de Jehová, construyen sobre esas intenciones sus innumerables sistemas mentales» [11]. Y en virtud de una curiosa tendencia de esa misma perversión, tanto el ignorante como el erudito han aborrecido siempre y en todas partes que sobre tales hechos se arroje un poco de luz que les pudiera revelar la verdadera naturaleza de los brebajes por los que viven, sueñan y regulan sus vidas. Así ha ocurrido en nuestra relación con la Biblia. Así es, igualmente, en el Extremo Oriente por lo que respecta a la edad de oro de Yao y Shun, los milagros de ingeniería del Gran Yü y, sobre todo, la historia escrita de una China de cinco mil años.

En realidad, es asombroso lo poco que sabemos de los escritos chinos anteriores a Confucio (551-478 a.C.). Y lo que para algunos será más asombroso es el hecho de que a partir de los tiempos de Confucio hubo tal adulteración de textos que incluso los mejores especialistas, tanto europeos y japoneses como chinos, se han visto desorientados incluso a la hora de reconstruir la obra del propio Confucio —por no mencionar los textos míticos, filosóficos o de otro tipo que le precedieran—. Por tanto, todos los mitos (o, como ahora los llamamos, anécdotas moralizantes) de la edad de oro china deben ser considerados productos de un bosque confuciano de plumas más que de una «buena tierra» o un «bosque primigenio». Y si entre ellos se descubren gemas o jades de las auténticas mitologías de Yangshao, Lungshan, Shang o incluso Chou (es decir, anteriores a la quema de libros de Shih Huang Ti en el 213 a.C.), debemos tener presente que han sido extraídas de su montura original e insertadas en una posterior y mucho más sofisticada, como un antiguo escarabajo egipcio engastado en el anillo de una dama.

En una obra magníficamente documentada, el sinólogo sueco Bernhard Karlgren ha intentado reconstruir la cultura mítica por la que los chinos —o, al menos, algunos chinos— vivían antes de que los escoliastas del período Han empezaran a poner su propio sello en la herencia; y coincido con él en su suposición de que los materiales

que presenta en su obra proceden, en gran medida, de las leyendas ancestrales de las casas reales del período Chou.

El primer punto digno de señalarse es que ni en estos primeros mitos del período Chou ni en los clásicos confucianos posteriores hay historias de la creación. Más adelante, aparecen algunas en la época Han, pero no pertenecen al sistema clásico y suelen estar relacionadas con el pensamiento taoísta. No nos hablan tanto de China como de la difusión en el mundo de diversos temas durante el período de los cuatro grandes imperios contiguos de Roma, la Persia Arsácida, la India Kushana y la China Han. Pertenecen a la mitología cosmopolita del gran océano y las rutas de las caravanas. Tampoco encontramos una imaginería grandiosa de disolución cósmica semejante a la que aparece en todas las mitologías de la India. El mundo es en China mucho más sólido que el espejismo cósmico indio. Por último, no hay signo alguno del Gran Retorno a la raíz de la voluntad de vivir. Los chinos han conservado, en los buenos y en los malos tiempos (y los han tenido en abundancia), una confianza extraordinariamente optimista tanto en sí mismos como en los simples valores de la descendencia, la prosperidad y la larga vida.

En contraste con la abundancia de manjares que nos ofrecía la India, me temo que, al principio, la cocina china parecerá algo escasa. Pero los platos se suceden y, como veremos, no pasa mucho tiempo antes de que esté servido un buen banquete. En el pensamiento, como en la comida, los chinos siguen una curiosa trayectoria serpenteante y a pesar de todos mis esfuerzos por presentar su mitología de otra forma, se ha impuesto el serpenteo. Así, pues, estamos al comienzo de un extraño camino: el pasado mítico de China, representado en los pecios de una mitología naufragada de los períodos Chou temprano y medio, que ha llegado a nosotros en fragmentos aislados, diseminados por los textos de época postconfucianas. El lector observará que no hay una cosmogonía, un principio del mundo. El mundo ya está formado y la obra que va a comenzar es la construcción de China.

PERIODO DE LOS PRIMEROS HOMBRES

1. *Los Señores de los Nidos de Pájaros*. En aquellos días, los hombres vivían en nidos hechos en los árboles para evitar los peligros que les amenazaban en el suelo.

2. *Los Señores, los Manipuladores del Fuego*. Por comer la carne cruda, los hombres estaban enfermando del estómago. Unos sabios inventaron la manipulación del fuego y les enseñaron a cocinar.

3. *El Diluvio de Kung Kung*. «Después de los Manipuladores del Fuego, durante el reinado de Kung Kung, las aguas ocuparon siete décimas partes de la tierra y las tres décimas restantes estaban secas. El monarca se valió de las condiciones naturales y gobernó su imperio en el espacio reducido» [12].

Debe señalarse que ya tenemos un imperio. También tenemos un diluvio. Y en la última frase se anuncia un tema chino básico al decir que el rey «se valió de las condiciones naturales». La virtud consiste en respetar esas condiciones; el talento, en aprovecharlas.

En el posterior Libro de la Historia (*Shu Ching*), que es uno de los textos fundamentales del pensamiento chino clásico, se ignora completamente este período de los primeros hombres y todas las cosas buenas comienzan con la edad dorada de Yao y Shun (véase la p. 426 más adelante); Kung Kung es transferido a esa época, pero aparece convertido en un dignatario incompetente que fue desterrado.

EL PERIODO DE LA VIRTUD SUPREMA

El nombre de este período sugiere que debió haber sido de considerable importancia en la antigua mitología. No obstante, de sus textos no queda nada, salvo los nombres de una docena de sus reyes, a uno de los cuales, Jung Ch'eng, se le atribuye la invención del calendario y otro, Chung Jung, lleva el nombre del dios del fuego. Karlgren señala que si bien los nombres de los reyes de este oscuro período «nos dicen poco», sí indican el hecho de que «en la época Chou debió haber existido una serie de mitos relativos a héroes primitivos» [13].

PERIODO DE LOS DIEZ GRANDES, QUE CULMINÓ CON YAO, SHUN Y EL GRAN YÜ

En la mitología del período Chou temprano se le asignan diez emperadores a esta importante edad, que termina con un diluvio. Por tanto, parece que estamos ante una transformación local de la antigua lista real sumeria [*]. Junto con los nombres de sus diez míticos monarcas presentaré algunos hechos de sus leyendas que, en mi opinión, apoyan la tesis del origen mesopotámico; al mismo tiempo, procuraré indicar las inflexiones características chinas.

1. *Fu Hsi*; 2. *Shen Nung*. En las leyendas del período Chou, estos dos emperadores desempeñan un papel reducido. No obstante, adquirieron gran importancia en el posterior «Libro de los Cambios» (*I Ching*), según el cual Fu Hsi fue el inventor de los símbolos en que se basa la propia obra (p. 411) y quien enseñó a los hombres a emplear redes para cazar y pescar, mientras que a Shen Nung, que «gobernó el mundo durante diecisiete generaciones», se le atribuye la invención del arado y de los mercados [**][14].

3. *Yen Ti*. El largo reinado de Shen Nung fue sucedido por Yen Ti, que pronto sería vencido por su glorioso hermano Huang Ti.

4. *Huang Ti*. Esta importante figura mítica, el llamado Emperador Amarillo, tuvo veinticinco hijos, de los cuales pretendían descender no menos de doce familias feudales del período Chou, por lo que, como observa Karlgren, «los sacrificios a Huang Ti debieron extenderse a las cortes feudales y no limitarse a la casa real» [15]. Huang Ti inventó la manipulación del fuego (ya inventada por los Manipuladores del Fuego), quemó los bosques de las montañas, limpió las malezas, quemó los pantanos y expulsó a los animales salvajes. Así hizo posible la cría de ganado. Su virtud dominó a los bárbaros de las cuatro fronteras, algunos de los cuales tenían orificios en el pecho; otros, brazos larguísimos y otros, los ojos profundamente hundidos en sus cuencas. Consultó con sus sabios mientras deliberaban sobre la Terraza Brillante, ordenó que se hicieran diapasones y una consola de doce campanas para «armonizar los cinco sonidos» y cuando ascendió para reunir a los espíritus sobre la montaña sagrada T'ai-shan, lo hizo montando en un carro de marfil tirado por seis dragones. El dios-viento iba delante y soplabla, el dios-lluvia rociaba el camino, tigres y lobos abrían el paso, los espíritus marchaban misteriosamente detrás, las serpientes pasaban como centellas por el suelo y las aves fénix volaban en las alturas [16].

Aquí podemos observar un tipo de pensamiento que denominaré *etnología mítica*, que no sólo es típico de la filosofía china, sino de todos los sistemas arcaicos [*]. Fuera de los límites del Imperio Chino sólo hay bárbaros semihumanos y la misión cósmica de China es controlarlos —como vemos, por ejemplo, en el siguiente mensaje de advertencia que el gran emperador manchú de China envió en 1795 al rey George de Gran Bretaña.

Al dominar el ancho mundo no tengo más que un objetivo en mente, y es éste: mantener un gobierno perfecto y cumplir los deberes del Estado. Los objetos extraños y costosos no me interesan... No necesito las manufacturas de su país... Le corresponde, Su Majestad, respetar mis sentimientos y mostrar incluso mayor devoción y lealtad en el futuro, para que con la perpetua sumisión de vuestro trono, asegureis en lo sucesivo la paz y la seguridad para vuestro país... Nuestro Celeste Imperio posee todas las cosas en prolífica abundancia y no carecemos de productos dentro de nuestras fronteras. Por tanto, no había ninguna necesidad de importar manufacturas de bárbaros extranjeros a cambio de nuestros productos... No olvido la remota lejanía de vuestra isla, aislada del mundo por grandes extensiones de mar; tampoco ignoro vuestra excusable ignorancia de los usos del Celeste Imperio... Obedeced temblando y no deis muestras de negligencia[17].

¡Oh!

5. *Shao Hao*. En los textos existentes poco más se dice de este monarca aparte de que sólo reinó siete años (¿motivo del regicidio ritual?). Pero a medida que nos aproximamos a la edad de oro clásica de Yao y de Shun, los textos son más abundantes y la imagen va cobrando forma:

6. *Chuan Hsü*, denominado también *Kao Yang*. Kao Yang tuvo ocho hijos de talento, uno de los cuales, Kun («el Gran Pez») fue el padre del Gran Yü y de su predecesor, que padeció el diluvio (véase el apartado 8)[18].

7. *K'u*. Este monarca tuvo dos esposas, Chiang Yüan y Chien Ti, y ambas concibieron milagrosamente. La primera se quedó encinta al tropezar con el pulgar de una huella de Dios. Tuvo a Hou Chi, «sin hincharse ni desgarrarse», que en el reino

de Shun fue ministro de Agricultura. «Le dejaron en una angosta vereda, donde los bueyes y las ovejas le cuidaron entre sus patas. Le dejaron sobre el hielo, los pájaros le cubrieron y le protegieron» [19]. (Nacimiento de virgen, exilio infantil, padres adoptivos animales: evemerización de una deidad de la agricultura. Compárese con la natividad y el pesebre de Cristo.) La segunda vez fue cuando las dos jóvenes damas se encontraban en su torre de los placeres de nueve pisos, saboreando vinos y dulces y disfrutando de la música. Dios les envió una golondrina que cantó y las dos reaccionaron atrapándola. La cubrieron con una cesta y, cuando tras un tiempo, la levantaron, el ave huyó dejando dos huevos. Cada una comió un huevo; Chien Ti concibió y el niño sería, siglos más tarde, padre del fundador de la dinastía Shang [20]. (Aquí es interesante el número nueve. Es el número místico de Beatriz [21]; el número de coros de ángeles que cantan himnos a Dios; el número de campanas del Angelus, que celebra la concepción de María por la Paloma. Compárese también Leda y el Cisne.)

8. *Yao. Ti.* Yao, el Divino Yao, el monarca más celebrado de la edad de oro china, es el modelo de sabio de todos los tiempos. El gran Libro de la Historia (*Shu Ching*) comienza celebrando su carácter y su reino:

«Al examinar la antigüedad —afirma— descubrimos al Divino Yao, que, naturalmente y sin esfuerzo, era respetuoso, inteligente, culto, reflexivo, sinceramente cortés y servicial. Además, la feliz influencia de esas cualidades se dejó sentir hasta los cuatro puntos cardinales y llegó tanto a los de arriba como a los de abajo. Distinguía a los capaces y los virtuosos, considerando afectuosamente a todos los miembros de las nueve clases de su linaje, que así vivieron en armonía. Moderó y esclareció a los hombres, que se hicieron luminosamente inteligentes. Unió y armonizó a todos los estados. Y el pueblo de pelo-negro se transformó. El resultado fue la concordia universal» [22].

No obstante, a pesar de su gran virtud y de la influencia cósmica de su carácter sabio, no todo era perfecto en el período de Yao, pues hubo una terrible sucesión de inundaciones que nadie parecía capaz de subsanar. El Ministro de Obras, tras prometer mucho, apenas había hecho algo.

Ti Yao dijo: «¿Quién buscará a un hombre acorde con los tiempos a quien pueda emplear?»

Fang Chi respondió: «Tu propio heredero e hijo, Chu, es de una inteligencia excepcional.»

Ti Yao dijo: «¡Ay! Es falso y pendenciero. ¿Valdrá?»

Ti Yao dijo de nuevo: «¿Quién buscará a un hombre a la altura de mi problema?»

Y su malvado consejero Huan Tou respondió: «Recientemente se han visto los grandes méritos del Ministro de Obras.»

Ti Yao dijo: «¡Ay! Cuando todo está tranquilo, habla; pero cuando se le confía algo, sus actos son muy distintos. Sólo es digno de respeto en apariencia. ¡Mira! Las inundaciones amenazan a los cielos.»

Entonces, Ti Yao se dirigió a su Gran Ministro: «Mi buen Señor de las Cuatro Montañas, las inundaciones son terribles. Rodean las montañas y cubren las mayores alturas, incluso amenazan a los cielos, por lo que el pueblo bajo gime y murmura. ¿No habrá un hombre competente a quien pueda confiar la reparación de esta calamidad?»

Y en la corte todos dijeron: «¿No está Kun?»

Como hemos visto, Kun era uno de los ocho hijos de talento del monarca anterior (6) Chuan Hsü y padre del joven que con el tiempo sería el Gran Yü.

Ti Yao dijo: «¡Pero qué perverso es! Desobedece las órdenes y trata de herir a sus iguales.»

El Señor de las Cuatro Montañas arguyó: «Con todo, podría ser conveniente dejarle probar, simplemente para ver si fracasa.»

Así, pues, Kun fue nombrado. Ti Yao le dijo: «¡Ve y sé respetuoso!» Durante nueve años se aplicó a su tarea, pero sin obtener resultados.

Ti Yao dijo entonces a su Gran Ministro: «Mi buen Señor de las Cuatro Montañas, he ocupado este trono durante setenta años. Tú puedes ejecutar mis órdenes. Me sucederás.»

Pero el otro contestó: «No tengo la virtud necesaria. Sería una deshonra en tu lugar.»

Ti Yao le dijo: «Muéstrame a alguien entre los ilustres o, si no, señala a uno de los pobres y humildes.»

Entonces todos los presentes respondieron a Ti: «Entre los inferiores hay un joven soltero llamado Shun.»

Ti Yao dijo: «Sí, he oído hablar de él. ¿Qué tienes que decir de él?»

El Señor de las Cuatro Montañas habló: «Es hijo de un ciego. Su padre era deshonesto; su madre, hipócrita; su hermanastro Hsiang, arrogante. Sin embargo, gracias a su piedad filial, pudo vivir con ellos en armonía y conducirles gradualmente al autocontrol, por lo que ya no tienden a la peor maldad.»

Ti Yao dijo: «Le probaré. Le casaré y observaré su comportamiento con mis dos hijas.»

Así, pues, Ti Yao dispuso que sus dos hijas fueran enviadas al norte del río Kwei, para que fueran las esposas en la familia de Shun. El Ti les dijo: «¡Sed respetuosas!»^[23].

Había llegado el momento de la elección y el ascenso de un nuevo Ti, un nuevo rey-dios, poniendo de relieve que la sucesión y la dignidad no son genealógicas, sino morales, una idea eminentemente confuciana. Además, se ha resaltado particularmente por el mal carácter atribuido al propio hijo del emperador y a los padres del joven Shun, cuya piedad filial es la principal, incluso la única, prueba de su aptitud para ser el eje del universo. Por lo que yo sé, no hay nada comparable en las mitologías de la India, donde el énfasis se pone en el nacimiento.

El motivo chino característico del monarca cediendo el trono al más digno de sus súbditos sin considerar su rango social puede ser un vestigio de un orden matriarcal anterior e incluso de un acto tan violento como el tema del sacrificio del antiguo rey tratado por Frazer en *La rama dorada*, pues Yao entrega —con cierta temeridad— sus dos hijas a Shun. De hecho, un antiguo libro contiene una línea de tono igualmente violento que dice: «Shun forzó a Yao; Yü forzó a Shun»^[24]. No obstante, en este contexto clásico posterior, el motivo arcaico —si lo es— ha sido aplicado a un argumento moral que es la esencia del ideal chino del buen rey, el rey sabio y, por tanto, hombre sabio.

Yao probó a Shun de diversas formas: por ejemplo, le envió a un bosque al pie de las montañas desiertas y no se perdió, a pesar del fuerte viento, los truenos y la lluvia^[25]. Aquí estamos otra vez ante un tema primitivo común, por ejemplo, en los mitos de Norteamérica: el del suegro-ogro que pone a prueba a su yerno. Pero, de nuevo, la moral es confuciana. Se podría comparar la prueba de Shun en el bosque entre los vientos y la tormenta con la del salvador jainista Parshvanatha^[*] —y el contraste entre el ideal indio de la emancipación absoluta y el confuciano de la aptitud para participar constructivamente no puede ser más vivido.

«Los campesinos de Li-shan traspasaban las lindes de sus granjas. Shun fue allí y cultivó; al cabo de un año las lindes eran las justas. Los pescadores de la ribera del Ho peleaban por los vados. Shun fue allí y pescó; al cabo de un año dejaron su lugar a sus mayores. Los alfareros de los bárbaros orientales hacían vasijas toscas y malas. Shun fue allí e hizo vasijas; al cabo de un año su cerámica era buena» [26].

Ti Yao sólo permaneció tres años más en el trono antes de invitar a Shun a sucederle; el joven, por supuesto, declinó. «Sin embargo —nos dice el Libro de la Historia— el primer día del primer mes, Shun recibió el retiro de Ti Yao en el templo del Antepasado Distinguido» [27]. (¡Compárese con la Fiesta egipcia de Sed, que comenzaba al principio del año!) Cuando Shun hubo reinado veintiocho años, Yao, a la edad de ciento uno, murió durante un viaje al norte para instruir a las ocho tribus bárbaras de esa región, donde fue enterrado sencillamente y sin túmulo en la ladera del norte de la montaña sagrada del norte [28].

9. *Shun*. Como emperador vicerregente, Shun realizó todos los grandes sacrificios durante veintiocho años, viajaba cada cinco años para inspeccionar las cuatro provincias y presentaba ofrendas a las montañas, recibía en la capital a los señores feudales de las cuatro provincias cada cuatro años y examinaba sus obras, distribuía las insignias de las investiduras, corrigió las unidades de medida, dividió el reino en cuatro provincias, instituyó códigos penales y castigó a los que merecían ser castigados [29]. También era generoso en las recompensas. Por ejemplo, cuando su Administrador de Dragones, Tung Fu, atrajo a los dragones a su establo dándoles la comida que les gustaba, Shun se mostró tan reconocido que le confió un nombre de clan y familia, le concedió un feudo y le estableció como el antepasado de una gran casa [30].

El principal problema, no obstante, seguía siendo la inundación, para cuyo control Kun no había podido hacer nada, pues, según el Libro de la Historia, cometió el error de violar las leyes de la naturaleza en su obra. «Represó las aguas y con ello perturbó el orden de los cinco elementos. El Señor del Cielo montó en cólera y no le concedió el Gran Plan con sus nueve divisiones. De esta forma se desbarataron los principios inalterables del método del Cielo. Kun fue hecho prisionero y permaneció en la cárcel hasta su muerte; y su hijo Yü fue nombrado para asumir su tarea» [31].

10. *Yü*. «Al Gran Yü —continúa nuestro texto— el Cielo le concedió el Gran Plan con sus nueve divisiones, donde se exponían en su debido orden los principios inalterables de su método» [32]. Y aquel método era exactamente lo contrario de lo que había hecho el padre de Yü, pues, como sabemos por Mencio: «Yü cavó la tierra y condujo el agua al mar; expulsó a las serpientes y los dragones, relegándolos a las ciénagas. Las aguas seguían así su curso en medio del país: los ríos Hsiang, Huai, Ho y Han. Y tras retirar todos los obstáculos, las aves y los animales que habían molestado a los hombres fueron ahuyentados y los hombres obtuvieron la tierra bien ordenada donde se asentaron» [33].

Yü tenía el cuello largo, la boca como el pico de un cuervo y su rostro también era feo. No obstante, el mundo le siguió porque le consideraba un sabio a causa de su dedicación al estudio^[34]. Una sirvienta del emperador le llevó un poco del vino excelente que había hecho para que lo probara. El lo probó, le pareció bueno y la despidió. «En el futuro —dijo— muchos perderán sus propiedades por la bebida». Y a partir de entonces se abstuvo de beber vino. Todos aquellos años los dedicó a su obra, que llevó a cabo de acuerdo con las condiciones naturales. Cuando entró en la tierra de los hombres desnudos, se desvistió para seguir la costumbre nativa. Y en sus actividades viajó hasta los límites de la tierra. Al este, llegó al árbol donde los diez soles se bañan y se posan, que es el lugar desde donde vuelan; al sur, visitó la tierra de los árboles de laca, el cereal rojo, los surtidores hirviendo, la montaña de los nueve resplandores, los hombres alados, los hombres desnudos y la tierra de los inmortales; al oeste, donde habitan los hombres que beben el rocío y viven en el aire, la montaña del hechicero, la montaña de oro amasado y la tierra de los hombres de tres caras y un brazo; en el norte, los países de los distintos bárbaros, las aguas acumuladas, la montaña sagrada del norte y la montaña de piedras apiladas^[35]. Y cuando su obra estuvo hecha, se presentó ante Shun. Como relata el Libro de la Historia:

Shun dijo: «Debes tener algunas experiencias maravillosas para contar.»

Yü dijo, haciendo una reverencia: «Sólo he pensado en mi trabajo diario. ¿Qué puedo decir?»

Entonces dijo el ministro de Justicia: «¡Oh, vamos! ¿No nos vas a contar nada?»

Yü dijo: «Las aguas desbordadas parecían asaltar el cielo; en su magnitud rodeaban inmensas cumbres, derribaban montes enormes; y el pueblo estaba aturdido, asustado. Por ello, me monté en mis cuatro vehículos [carrozas sobre la tierra, barcos sobre el agua, trineos en los espacios helados, zapatos claveteados para escalar montañas] y corté árboles en las montañas. Al mismo tiempo, con el Ministro de Agricultura [véase el apartado 7] enseñé a la multitud a procurarse carne para comer [pescando, cazando aves y otros animales]. Abrí pasos para las aguas por las nueve provincias y las conduje hacia el mar, al mismo tiempo que sembraba cereales con el Ministro de Agricultura; enseñé a las multitudes a procurarse otro alimento con el trabajo además de la carne. También les dije que intercambiaran lo que tenían por lo que no tenían y que vendieran sus reservas acumuladas. De esta forma, todos recibieron cereal y las regiones de las miríadas empezaron a entrar bajo el buen gobierno...

Cuando me casé, sólo permanecí cuatro días con mi esposa. Y si mi hijo lloraba y se quejaba, no le prestaba atención, sino que continuaba planificando con toda mi energía.»^[36]

«Durante diez años —dice otro texto— Yü no vio su casa. En sus manos no crecían las uñas. En sus pantorrillas no crecía el pelo. Contrajo una enfermedad que le marchitó la mitad del cuerpo, por lo que al andar llevaba una pierna arrastrando. Y la gente llama a esta forma de caminar “el paso de Yü”»^[37]. «Si no fuera por Yü —dijo un príncipe de Liu en el año 541 a.C.—, ¿no seríamos todos peces?»^[38]

Esta es, en resumen, la historia de la gran edad de oro china que hasta hace unos cincuenta años los estudiosos consideraban, incluso en Occidente, el testimonio verídico de la antigüedad china.

Detengámonos brevemente para considerar algunos aspectos.

El primero, ya mencionado, es la analogía evidente de los diez reyes sumerios, los patriarcas bíblicos y los monarcas chinos, junto con la leyenda común de un Diluvio vencido por el último de ellos. El número diez de la serie china podría ser

simplemente una coincidencia, pero difícilmente se puede sostener este argumento a la vista de ciertos puntos. Por ejemplo, ¿no es extraño que tanto Noé como el Gran Yü se quedaran cojos en el curso de sus trabajos durante el Diluvio? Según una leyenda popular judía, el héroe bíblico fue herido por el león (la bestia solar). «Un día, en el arca —dice el relato— Noé olvidó dar su ración al león y el animal, hambriento, le dio un zarpazo tan fuerte que le dejó cojo para siempre; y por tener ese defecto corporal no se le permitió hacer los oficios de sacerdote»^[39]. De hecho, esa es la razón por la que fue Sem, y no su padre, Noé, quien actuó como sacerdote cuando la familia sacrificó un buey, una oveja, una cabra, dos tórtolas y dos palomas.

En *The White Goddess*, Robert Graves dedica un capítulo a la figura del rey cojo en los antiguos mitos y leyendas levantinos, cretenses, griegos, celtas y germánicos, que merece la pena leer en relación con esto. Menciona la cojera de Jacob después de luchar con el ángel en el vado (Génesis 32, 24-32); el pie de toro del dios Dioniso; Hefesto, el herrero cojo; y Wieland, asimismo un herrero cojo. Nos recuerda las repetidas caídas de Cristo llevando la cruz. Si he leído su argumento correctamente, se basa en la idea de que el rey, que al principio era sacrificado, en los rituales posteriores sólo era cojo o emasculado^[40].

Por mi parte, me inclino a creer que la imagen mítica del rey mutilado está relacionada con la luna, que suele ser —como hemos visto— el equivalente celestial del rey-toro sacrificado y resucitado. La luna está mutilada primero en un lado, después en el otro, e incluso cuando está llena se la ve desfigurada con pústulas de oscuridad. En el volumen de *Mitología primitiva* presenté una serie de imágenes de un dios y un árbol de la vida que por un lado son perfectos, pero por el otro están enfermos^[41]. La luna llena, en el quinceavo día de su ciclo, está directamente ante el orbe del sol poniente. En ese momento, la luz directa del sol hiere a la luna, que después mengua. Así hirió el león a Noé, sin duda en el momento de máxima altura de las aguas, sobre las que navegó como la luna llena sobre su marea alta. Además, la luna es la copa celeste del licor de ambrosía que beben los dioses; y observamos que tanto Yü como Noé (Génesis 9,21) se emborrachan.

En cualquier caso, estamos ante tres versiones muy distintas de la naturaleza y el significado del Diluvio al que se enfrentó el décimo monarca de una edad mítica. El primero pertenece al antiguo ciclo sumerio del evo cósmico, matemáticamente inevitable, que desemboca en la disolución cósmica. El segundo es una catástrofe provocada por un Dios con libre albedrío y, como hemos visto, parece representar el reflejo de una actitud esencialmente semítica de disociación de la divinidad y sentido de culpa. (Por el contrario, en la fórmula aria de la sequía védica causada por un demonio, los dioses están del lado del hombre.) Finalmente, en esta versión china, vemos que la catástrofe ha quedado reducida del nivel cósmico a un suceso geográfico local, donde no se invoca ni a una culpa ni a las matemáticas para racionalizar lo ocurrido. «Se trata, antes que nada —observa el Dr. Karlgren—, de la leyenda de un héroe: el tema predominante no es tanto la catástrofe de la inundación

como su relación con un héroe que afronta el problema»^[42]. Y, de acuerdo con la concepción china básica —quizá del período Chou temprano, pero ciertamente confuciana— de la acción correcta, la virtud del héroe radica en que actúa de acuerdo con la naturaleza y, en consecuencia, se le revela el Gran Plan celestial y recibe su apoyo.

PERIODO DE LA LEGENDARIA DINASTÍA HSIA

Igual que Noé sobrevivió al Diluvio y, por tanto, representa el final de un antiguo evo y el comienzo de uno nuevo, así ocurre con el Gran Yü. Y de la misma forma que la edad que siguió al Diluvio, tanto en la Biblia como en las antiguas listas reales sumerias, se aproxima gradualmente al plano de la historia, así ocurre con la crónica de China tras el período de Yü. Se supone que fue el fundador de la legendaria dinastía Hsia, de la que algunos especialistas piensan todavía que se pueden encontrar testimonios tangibles. No obstante, como hasta ahora no ha aparecido ninguno, la seguiremos considerando legendaria. La fecha de su fundación se supone que fue c. 2250 a.C. y la de la muerte de Yü c. 2197 a.C.^[43]. Durante 41 ó 600 años (los relatos varían considerablemente) habrían reinado diecisiete reyes de esta dinastía. A su caída surgió la dinastía Shang, ésta bien atestiguada arqueológicamente. Y si Yao, Shun y Yü aparecen en la literatura china como modelos de buenos reyes, Chieh, de la dinastía Hsia, ha sido el modelo del mal rey.

Chieh era un cúmulo de vicios. En invierno no construía puentes, en verano no hacía balsas, simplemente para ver a la gente helarse y ahogarse. Soltó a tigres en el mercado para ver a la gente correr. Tenía treinta mil doncellas músicos, vestidas con seda bordada, que gritaban y tocaban toda la noche, y el escándalo se oía por las calles ^[44].

Las mujeres, en particular, eran su debilidad. Atacó al país de Yu Shi y su ira se apaciguó cuando le enviaron a una dama, Mo Hsi, que se ganó inmediatamente su favor. Entonces atacó al país de Yu Min y el señor de ese lugar le envió dos damas, Yüan y Yen, cuyos nombres gravó en un famoso jade; Mo Hsi, rechazada, fue desterrada al río Lo, donde alimentó en su corazón el deseo de venganza.

La leyenda habla después de otra dama solitaria, cuyo nombre no se menciona, que habita cerca del río Yi y, al descubrir que está encinta, soñó que le hablaba un espíritu. «Cuando salga agua del mortero —dice la voz— empieza a correr hacia el este y no mires atrás». A la mañana siguiente salió agua del mortero y, tras advertir a los vecinos, empezó a correr hacia el este. Pero se detuvo para mirar atrás. Su ciudad estaba inundada. Y ella se convirtió en una morera.

El incidente recuerda la leyenda de la mujer de Lot. «Sálvate. No mires atrás», dijeron los ángeles a Lot, su mujer y sus hijas. Pero la mujer se detuvo para mirar atrás y vio que en las ciudades de Sodoma y Gomorra estaba lloviendo azufre y fuego

de Yahvé. Ahora están bajo el Mar Muerto. Y la mujer se volvió y quedó convertida en un pilar de sal (Génesis 19, 17-26).

En la leyenda de la caída del malvado monarca Chieh aparece una tercera figura femenina solitaria. Era hija del señor de una pequeña provincia y había salido sola para coger hojas de morera cuando encontró a un recién nacido en una morera hueca. Lo llevó a su casa y se lo mostró a su padre, el cual se lo entregó al cocinero del palacio. Lo llamaron Yi Yin por el río Yi. Se hizo excepcionalmente sabio y su fama llegó a oídos de T'ang, el señor de la nueva dinastía Shang, que envió una embajada a buscarle. Pero el señor de aquella provincia, cuya hija lo había encontrado, no dejó marchar al prodigio. Entonces, el señor de Shang pidió una esposa y como escolta de la muchacha fue enviado Yi Yin —que al llegar fue purificado en el templo, recibió la luz del fuego sagrado, se le ungió con la sangre de un cerdo sacrificado y al día siguiente fue recibido por T'ang como miembro de su corte^[45].

T'ang, señor de Shang, en contraste con Chieh, señor de Hsia, era un modelo de virtudes reales. Almacenaba cereales para salvar a los que pasaban hambre y repartía ropas entre los que tenían frío. Extrajo metales y acuñó monedas para rescatar a los niños vendidos por padres pobres^[46]. Y cuando se produjo una terrible sequía, fue solo a un bosque de moreras sagradas y allí ofreció su cuerpo como sacrificio en una plegaria a Dios en las Alturas^[47].

El tema recurrente de la morera en este relato del ascenso de la dinastía Shan y la caída de la Hsia sugiere un mito básico de la vegetación. Karlgren ha observado que dos de los diez Grandes Monarcas —Shao Hao y Chuan Hsü— habitaban en un lugar llamado «La Morera (*sang*) Hueca (*k'ung*)», que debió recibir ese nombre «por alguna antigua morera famosa, probablemente un centro de culto, fenómeno habitual incluso en la China moderna»^[48]. El gesto del virtuoso T'ang de ofrecer su cuerpo en un bosque de moreras, expresamente para producir lluvia, relaciona la leyenda con las descripciones de Frazer en *La rama dorada* y el regicidio ritual para restablecer el mundo. (Compárese el sello del valle del Indo de la figura 17.) El bosque de moreras y el árbol hueco son equivalentes perfectos del bosque ritual romano en Nemi y su roble sagrado de Diana^[49]. Y cuando al sacrificio simbólico (no consumado) de T'ang en el bosque de moreras se añade el nacimiento sin mancha de Yi Yin en una *k'ung sang*, tenemos todos los elementos de un mito de muerte y resurrección por un árbol sagrado (compárese Cristo en la Sagrada Cruz).

Recordemos a Osiris, arrojado al Nilo (compárese el río Yi), que fue hallado en el tronco de un tamarisco por su novia-hermana virgen, la diosa Isis. Recordemos también la leyenda de Adonis, el equivalente griego-sirio de Osiris y Tammuz, que nació de un árbol que había sido una muchacha llamada Mirra. Esta concibió una pasión por su padre, le sedujo y quedó encinta, pero fue convertida en el árbol de la mirra. Y, como relata Ovidio: «El árbol crujió, la corteza se rompió y mostró su carga viva, un niño llorando» que fue recibido en las manos de Lucina, una diosa del nacimiento^[50]. La ninfa Dafne también quedó convertida en un árbol cuando la

perseguía el dios-sol Apolo. Y, volviendo a Lot, recordaremos que después de que su mujer se convirtiera en un pilar de sal, sus hijas le embriagaron para seducirle y concibieron, pues suponían que con la destrucción de las dos ciudades los únicos seres que quedaban eran ellas y su padre —como si hubiera habido un Diluvio y el mundo comenzara de nuevo.

«Es tentador —escribe Karlgren— ver una antigua influencia helenística en el tema de la mujer convertida en árbol (Baucis y Filemón, Dafne)»^[51].

Mucho más tentadora, me parece a mí, es la idea de un solo mito básico del final y el comienzo de un evo, que es una parte esencial de la herencia de la propia civilización. En su forma mítica primaria produjo los ritos de Osiris y Tammuz; más tarde, en los mitos helenísticos literarios, las leyendas de Dafne, Mirra, etc.; y en las crónicas pseudohistóricas chinas y bíblicas, las leyendas de Noé, Lot y —a 8.000 kilómetros de distancia— el Gran Yü y el maravilloso Yi Yin.

Es posible que en los episodios culminantes de esta leyenda se escuchen los ecos de ciertas escenas prehistóricas de la época de la victoria del pueblo de Shang, portador del bronce, sobre las antiguas ciudades-estado y aldeas neolíticas Lungshan y Yangshao. El virtuoso señor T'ang envió como espía a su visir Yi Yin, el cual no sólo se enteró de la miseria que padecía el pueblo bajo el cruel gobierno de Chieh, sino también de que había una dama celosa cerca del río Lo. Y cuando llegó el momento de atacar, el propio Cielo manifestó su voluntad. El sol y la luna rompieron la regularidad de sus ciclos. Sobrevinieron olas de calor y de frío. Los cinco tipos de grano se quemaron y murieron. Los demonios aullaron en la tierra, las grullas gruñeron durante más de diez noches y los nueve calderos de trípode que eran testigos del favor divino desaparecieron en Hsia y aparecieron en Shang. La dama del río Lo, Mo Hsi, mantuvo al visir Yi Yin informado de todos los augurios y acontecimientos que sucedían en el palacio y cuando finalmente le dijo que el emperador Chieh había soñado con dos soles contendientes, uno al este y otro al oeste, y que había ganado el del oeste, T'ang supo que había llegado su hora. Una voz le dijo: «¡Ataca! Te daré toda la fuerza que necesites, pues he recibido para ti el mandato del Cielo.» El virtuoso señor de Shang envió noventa carros de guerra en formación de ganso salvaje y seis mil guerreros fieles hasta la muerte.

Chieh, en su maldad, tenía numerosos gigantes que podían descuartizar vivo a un rinoceronte o a un tigre y matar a un hombre tocándolo con un dedo. Pero no pudo escapar al castigo de los dioses. Chu Jung, el dios-fuego, arrojó fuego sobre el extremo noroccidental de su ciudad. Los carros de T'ang atacaron seguidos de los guerreros. Chieh huyó con quinientos hombres y fue desterrado. Y el gran modelo de virtud, T'ang, ofreció el trono real a quien se sintiera digno de él. Nadie se atrevió. Entonces lo asumió él mismo para establecer la gran dinastía histórica de Shang^[52].

III. La edad feudal china: c. 1500-500 a.C.

DINASTÍA SHANG: c. 1523-1027 a.C.

Las tumbas reales de la primera dinastía histórica china fueron excavadas entre los años 1928 y 1937, después de que J. G. Andersson descubriera la antigua capital Shang en Anyang, y, como las tumbas de Abidos de la I Dinastía egipcia mil quinientos años antes, hablan de un orden espiritual completamente distinto del de cualquier edad de oro mítica concebida por el pensamiento filosófico. La tumba Shang típica era un gran foso de unos 15 metros de longitud, 12 metros de ancho y cuatro metros y medio de profundidad, en medio del cual se había excavado una tumba central a otros cinco metros y medio de profundidad y, dentro de ésta, otra más, de dos metros y medio de profundidad. Debajo de ésta se había excavado una última fosa lo suficientemente grande como para dar cabida al cuerpo de un guerrero armado y toda la sepultura, revestida de troncos, contenía un magnífico ajuar. Por supuesto, todas las tumbas habían sido saqueadas, pero los restos bastan para indicarnos cuál había sido el orden del enterramiento: un guerrero con su alabarda en el foso más profundo; un sarcófago de madera encima; en la cámara grande, bronce, jades, huesos tallados, armas, etc.; sobre los accesos y rampas, numerosos caballos, tiros de carro, perros y hombres enterrados; y en el foso principal, como en Egipto, los esqueletos de hombres y mujeres de la corte. Todo había sido cubierto de tierra aplastada y, una novedad que sobrepasa a Egipto, junto con los cráneos humanos, se hallaron esqueletos de animales —perros, venados, monos, etc.—, en ocasiones, hasta cien ^[53]. Tampoco debemos pensar que en el período de Confucio se habían olvidado las pantomimas míticas arcaicas documentadas en esas tumbas. Todavía en el 420 a.C., el moralista Mo Tzu criticaba los ritos funerarios de la monarquía de su época.

«Incluso cuando muere una persona ordinaria y sin distinción —escribió este filósofo del amor universal—, los gastos del funeral son tales que casi dejan a la familia en la pobreza; y al morir un gobernante, cuando se ha reunido suficiente oro y jade, perlas y piedras preciosas para depositar al lado del cuerpo, lienzos de tejidos finos para envolverlo, carros y caballos para enterrarlos con él en la tumba, y se ha dispuesto la cantidad necesaria de trípodes y tambores bajo sus cubiertas y toldos, de jarras y escudillas sobre mesas y estantes, de alabardas, espadas, biombos y estandartes de plumas, se han hecho objetos de marfil y piel... los tesoros del Estado están completamente exhaustos. Además, en el caso de un emperador, a veces son sacrificados varios cientos y nunca menos de veinte o treinta de sus sirvientes para que le acompañen; si se trata de un general o ministro son sacrificadas veinte o treinta personas y nunca menos de cuatro o cinco» ^[54]

No es necesario abundar en este punto. En la secuencia ya expuesta de 1. cerámica neolítica tosca, 2. cerámica fina pintada de Yangshao, 3. cerámica fina

negra de Lungshan y 4. cerámica fina blanca, bronce y ajuares funerarios de Shang, la arqueología china revela testimonios indiscutibles de la llegada tardía al Extremo Oriente de esa sucesión de mutaciones culturales ya conocida desde hacía mucho en el Oriente Próximo; mientras que los fragmentos de la mitología china que han llegado a nosotros, «evemerizados» y moralizados por autores chinos posteriores, revelan con igual claridad la primacía del flujo cultural de Occidente a Oriente.

Con todo, una serie de datos no menos elocuentes apuntan a otra constelación cultural —quizá más antigua— representada en China en el período de las tumbas Shang; como en la India, aquí también se observan los signos de un contrario —que, en este caso, quizá procediera de la cultura mongoloide circumpolar propuesta anteriormente [1*]—. Muchos de los bronce Shang, por ejemplo, no son circulares, en imitación a la alfarería, sino cuadrados, imitando a la madera; y la decoración que cubre totalmente esas formas cuadradas no tiene ningún equivalente conocido en Occidente. «Los bronce de cuerpo angular —afirma el Dr. Li Chi— no sólo heredaron las formas de sus prototipos de madera, sino que también conservaron el método y los motivos decorativos de la madera tallada, mientras que los objetos de cuerpo redondo en bronce, configurados en la tradición de la cerámica, empezaron a ser ornamentados mucho después» [55].

Asimismo, se ha observado una semejanza estilística entre los motivos decorativos del período Shang y las artes de muchas tribus de Norte y Sudamérica, particularmente los postes de tótems de los pueblos pescadores de la costa noroccidental y los monumentos de la esfera maya-azteca (figuras 22 y 23). Entre los rasgos comunes más destacados de este estilo del Pacífico están: la sucesión de motivos similares en sentido vertical (principio del poste del tótem), la disposición de formas animales escindidas, bien por detrás o por delante, abriéndolas como un libro (escisión bilateral), con los ojos y la cara sobre las articulaciones y patas, y un modo típico de organizar espirales y meandros angulares.

El profesor Robert Heine-Geldern ha empleado el término «Antiguo estilo del Pacífico» para designar este complejo y podemos considerarlo, hipotéticamente, relacionado de alguna forma con el movimiento de la población ártica mongoloide. Joseph Needham y Wang Ling, en su enciclopédica *Science and Civilization in China*, han señalado, en este contexto, «ciertos rasgos que apuntan a una amplia comunidad cultural a lo largo de las latitudes septentrionales por debajo del círculo polar ártico, es decir, el norte de Asia y Norteamérica» y sugieren que a esta región «casi se le podría denominar la zona del chamanismo».

Un utensilio típico común a toda esta vasta región [escriben] es el cuchillo de piedra rectangular o semilunar, completamente distinto de todo lo que conocemos en Europa y Oriente Próximo, hallado entre los esquimales y amerindios, así como en China y Siberia... Tales cuchillos se empleaban en la dinastía Shang y siguieron fabricándose (de hierro) hasta tiempos recientes en China. Otra característica de esta cultura septentrional son las casas-foso construidas en la tierra, cuya forma de colmena pudo haberse conservado hasta las casas campesinas del período T'ang que vemos pintadas en los frescos de Tunhuang. El arco compuesto, reforzado con nervios de animales, parece haber sido una invención de esta zona. Si América fue poblada por migraciones que cruzaron el estrecho de Bering a principios del Neolítico, podríamos tener una

explicación para algunas de esas extrañas semejanzas que existen entre las civilizaciones amerindia y asiática oriental; pero este es un problema muy complicado... [56].

Así, pues, en el arte relativamente bien documentado de las tumbas reales del período Shang, se reconoce la influencia recíproca de una corriente cultural de la Edad del Bronce, procedente del oeste, difundida por los portadores neolíticos de la cerámica (Yangshao y Lungshan) y más tarde por un pueblo guerrero que utilizaba el carro, con claras afinidades homérico-arias, y una segunda corriente circumpolar, «chamanística», que emigró desde el norte también en varias olas, y de distintas razas mongoloides.



FIG. 22.—Antiguo estilo del Pacífico, izquierda, astil de hueso, China, c. 1200 a.C.; derecha, tótem, Norteamérica (costa noroccidental), reciente.



FIG. 23.—Antiguo estilo del Pacífico, arriba, Norteamérica (costa noroccidental), reciente; abajo, Méjico, estilo Tajín, c. 200-1000 d.C.

El chamanismo es una característica prominente tanto del budismo y el sintoísmo en Japón como de la vida religiosa china y tibetana; y un signo de su fuerza ya en el período Shang puede verse en el motivo de la máscara-animal demoníaca, denominada *t'ao-t'ieh*, que aparece frecuentemente en los bronce. En tres de los cinco elementos del hueso tallado de la figura 22 aparecen máscaras *t'ao-t'ieh* y en los otros dos elementos se ve al mismo monstruo de perfil. En su obra *Chinese Art and Culture*, Rene Grousset escribe que «la ausencia de la mandíbula inferior en el *t'ao-t'ieh*, así como en otros monstruos zoomórficos, quizá obedezca al hecho de que su modelo era una piel de animal utilizada como disfraz por los hechiceros en ciertas danzas mágicas y para “cubrir” al chamán debió ser necesario dejar la cabeza de la piel reducida a la parte superior»^[57]. «La parte inferior de la cabeza a veces aparece flanqueada por garras a ambos lados y da la impresión de que el animal está agazapado a punto de saltar. Pues, en efecto, se trata de un animal, bastante realista inicialmente. En varios bronce Shang, el *t'ao-t'ieh* representa una cara de toro, carnero, tigre o lechuza (con menos frecuencia, de ciervo)»^[58]. Marcel Granet, en su obra *The Dances and Legends of Ancient China*, afirma: «aunque por su nombre se podría pensar que es una lechuza, parece un carnero con cabeza humana, dientes de tigre, uñas humanas y ojos en las axilas»^[59]. Recordemos, además, que tanto en los bronce Shang como en las artes de Yucatán y Méjico, aparece el motivo chamánico de una cabeza humana (sacerdote o guerrero) cubierta por la de una bestia^[60].

Por otra parte, la diosa griega Atenea también lleva un casco semejante a una máscara sobre su hermosa cabeza, mientras que en su escudo aparece la máscara-górgona de la Medusa. Así se nos recuerda que el chamanismo, si bien se desarrolló particularmente en la esfera mongoloide circumpolar, se había difundido extensamente desde los tiempos paleolíticos [61]. Por lo tanto, aunque en las idiosincrasias evidentes del estilo decorativo Shang se reconozca la influencia de una cultura del Pacífico o este asiático que, por lo demás, no está documentada, no podemos estar seguros de que los motivos míticos expuestos en este arte no procedieran de Occidente, pues la serpiente, el tigre, el ciervo, el dragón o *t'ao-t'ieh*, los motivos Shang —aunque no el estilo Shang— son ampliamente conocidos.

Lo mismo puede decirse del arte de la adivinación, testimoniado en numerosas inscripciones Shang realizadas en huesos-oráculos; por ejemplo:

En la adivinación del día Wu-wu,
Ku hizo la pregunta:
«Vamos a ir de caza a Ch'iu, ¿alguna captura?»
En la caza de ese día, capturamos:

1 tigre
40 ciervos
164 zorros
159 ciervos sin cuernos... [62]

«Se empleaban huesos-oráculos —afirma Needham— para un método de adivinación, la espatulomancia, que parece haber sido peculiar de esta región cultural y pudo originarse poco antes de la dinastía Shang. Consistía en calentar espaldillas de mamíferos o caparazones de tortugas con carbón o un atizador de bronce al rojo vivo, y la forma o la dirección de las grietas indicaban la respuesta de los dioses... Se han clasificado las preguntas que se hacían; entre las más importantes estaban: (a) a qué espíritus se debía ofrecer ciertos sacrificios; (b) en qué dirección se debía viajar, dónde detenerse y por cuánto tiempo; (c) caza y pesca; (d) la cosecha; (e) el tiempo; (f) las enfermedades y la recuperación, etc.» [63].

De nuevo estamos ante un estilo peculiar chino que, por otra parte, ya era un arte desarrollado hacía mucho en el Oriente Próximo nuclear, pues el interés por la adivinación en Mesopotamia era obsesivo. Y de la misma forma que en los motivos en los mitos, en el arte de descifrar la voluntad del cielo por auspicios se nos presentan conexiones particularmente estrechas entre China y Sumer.

DINASTÍAS CHOU ANTIGUA Y MEDIA: c. 1027-480 a.C.

Las leyendas de la caída de la dinastía Shang y el ascenso de Chou repiten los motivos ya familiares de la caída de Hsia y el ascenso de Shang. Según el Libro de la Historia (*Shu Ching*), cuando el virtuoso fundador de la dinastía Chou, el rey Wu,

enfermó gravemente unos dos años después de su victoria, su hermano menor, el duque de Chou, concibió la idea de morir en su lugar y su ritual, dirigido a sus antepasados, es de considerable interés:

El duque de Chou levantó tres altares sobre un terreno despejado y, tras construir otro altar al sur de éstos, mirando hacia el norte, se colocó allí. Puso un símbolo circular de jade sobre cada uno de los tres primeros altares y, sujetando en las manos el gran símbolo de jade de su rango, se dirigió a los tres grandes reyes ancestrales de su dinastía. El gran historiógrafo había inscrito en tablillas su plegaria, que dice así:

«Su Majestad, vuestro gran descendiente, sufre una enfermedad grave y virulenta. Si vosotros, los tres reyes, estáis en el cielo velando por él, el gran Hijo del Cielo, permitid que yo, Tan, ocupe su lugar. Obedecí afectuosamente a mi padre; poseo muchas cualidades y artes que me permiten servir a seres espirituales. Vuestro gran descendiente, por otra parte, no tiene tantas cualidades y artes como yo y no es tan apto para servir a seres espirituales. Además, en la sala del Señor del Cielo se le nombró para que extendiera su auxilio por todo el reino y estableciera a vuestros descendientes en esta tierra inferior. En las tierras de los cuatro puntos cardinales todos los hombres le respetan con devoción. ¡Oh! No permitáis que fracase esa preciosa misión decretada por el Cielo; los antiguos reyes de nuestra dinastía siempre podrán confiar en sus sacrificios.

Ahora averiguaré vuestra decisión en la gran concha de tortuga. Si accedéis a mi petición, tomaré estos símbolos y este jade, y volveré para esperar vuestras órdenes. Si no accedéis, los guardaré.

El duque escudriñó en las conchas de tortuga y todas eran favorables. Abrió con una llave el lugar donde se guardaban las respuestas de los oráculos, las miró y también eran favorables. Dijo: «Según la predicción, el rey no sufrirá ningún daño. Gracias a mí, el niño pequeño, su misión ha sido renovada por los tres reyes, que han profetizado un largo porvenir. Ahora tengo que esperar el desenlace. Ellos proveerán a nuestro Único hombre.»

Cuando el duque volvió, colocó las tablillas de su plegaria en un cofre de juntas de metal y al día siguiente el rey sanó^[64].

En el Libro de Odas (*Shih Ching*) se conservan 305 poemas clásicos de la cultura y la poesía rituales de la edad feudal. Muchos de ellos son los equivalentes chinos, tanto en el tiempo como en el sentido, de los Vedas. Cinco se adscriben a la dinastía Shang, el resto a la Chou, y el último al reinado del rey Ting de Chou, 606-586 a.C.

¡Qué admirable! ¡Qué perfecto!

Así comienza la primera de la serie Chang:

Hemos colocado nuestros tambores y tamboriles: los tambores resuenan, armoniosos y fuertes, para goce de nuestro noble antepasado, el Señor T'ang.

Con esta música, su descendiente le invita: que él, a quien hemos dirigido todos nuestros pensamientos, nos consuele haciendo que se cumplan.

Profundo es el sonido de nuestros tambores y tamboriles: penetrantes suenan las flautas; todos armoniosos, fundiéndose.

¡Oh! Majestuoso es el descendiente de T'ang; sumamente admirable su música.

Las grandes campanas y los tambores llenan el oído; las danzas se ejecutan magníficamente. Tenemos con nosotros a los admirables visitantes de las casas Yao, Shun y Hsia. Están complacidos. Están gozosos.

Desde antiguo, antes de nuestro tiempo, los hombres de antaño nos dan ejemplo: cómo ser apacible y humilde desde la mañana hasta la noche y ser reverente al prestar un servicio.

¡Que considere nuestros sacrificios estacionales ofrecidos de esta forma por el descendiente de T'ang! ^[65]

Hasta hoy, se puede escuchar el sonido de esos tambores maravillosamente tocados, la llamada penetrante de las flautas y las grandes campanas, y ver las hermosas danzas en los santuarios sintoístas en Japón. Y este antiguo himno, cuando se lee con estos sonidos contemporáneos en el oído, envía a través de los siglos un mensaje cuyo poder es mucho más profundo, más convincente, que las

extravagancias posteriores de las anécdotas confucianas moralizantes de cosas imposibles. Los magníficos bronce de los sacrificios, de dignidad suprema, nos hablan de la majestad perdida de aquellos tiempos.

«Los claros espíritus están en nuestros recipientes —afirma otro himno de la herencia Shang— y se nos ha concedido la realización de nuestros pensamientos.»

Hay también sopas bien sazonadas, preparadas de antemano, con sus ingredientes en la justa proporción. Mediante estas ofrendas atraemos su presencia sin una palabra.

El nos bendecirá con las cejas de longevidad; con el pelo gris y el rostro arrugado, en grado ilimitado.

Traen los cubos de las ruedas ceñidos con piel y sus yugos ornamentados, tintinean las ocho campanillas del bocado de sus caballos; así vienen los príncipes feudales para asistir a la ofrenda.

Hemos recibido el mandato en toda su grandeza y del Cielo descende nuestra prosperidad: años fructíferos de gran abundancia.

Nuestro antepasado vendrá. Disfrutará de nuestras ofrendas y nos concederá una felicidad sin límites^[66].

Y ahora una guirnalda de las Odas de Chou:

En su túnica sedosa, limpia y brillante,
con su gorro puesto, el semblante respetuoso,
va de la sala al pie de la escalinata,
y de las ovejas a los bueyes:
el oficial inspecciona los trípodes, grandes y pequeños,
y la copa curvada de cuerno de rinoceronte.

Los buenos espíritus son leves, no hay ruido, insolencia:
un augurio, éste, de gran longevidad ^[67].

* * *

Quitán la hierba y los arbustos;
y sus arados exhuman la hierba.
En miles de parejas arrancan las raíces;
unos, en la húmeda tierra baja; otros, en los diques.

Están el maestro y su hijo mayor;
sus hijos menores y todos sus hijos;
sus fuertes ayudantes y sus sirvientes.
¡Cómo resuena cuando comen las viandas que se les lleva!
Los maridos piensan con afecto en sus esposas;
las esposas se mantienen al lado de sus maridos.

Entonces, con las afiladas rejas de sus arados,
comienzan la labor en las tierras del sur.
Siembran las distintas clases de cereal y
cada semilla contiene un germen de vida.

En apretadas hileras se elevan las espigas,
y, bien nutridas, crecen largas las canas.
Abundante es el grano tierno,
y los escardadores se ajetrean en multitudes.

Después vienen los segadores en grandes grupos,
y las mieses se hacinan en los campos,
incontables, cientos de miles y millones de gavillas:

para aguardiente y para dulces licores
y para todas las ceremonias.

Fragante es su aroma: acrecientan la gloria del Estado.
Como pimienta es su olor: confortan al anciano.

No es sólo aquí donde hay esta abundancia;
no es sólo ahora cuando se vive este tiempo:
desde antaño ha sido así^[68].

* * *

En los árboles sopla el viento chang-chang
y los pájaros cantan ying-ying.
Uno sale del oscuro valle y vuela
al gran árbol; ying dice su canto,
buscando con la voz a su compañero.

Mirad a ese pájaro: aunque sea un pájaro,
¡busca con la voz a su compañero!
¿No buscará un hombre a sus amigos?
Los seres espirituales le escucharán,
tendrá armonía y paz ^[69].

A diferencia de los Vedas, aquí encontramos agricultura, no pastoreo; un culto orientado a los antepasados y no a los poderes de los dioses o del mundo natural; y no dirige los ritos la autoridad de los sacerdotes, sino la de los reyes: reyes que eran descendientes de los antepasados invocados.

En *La decadencia de Occidente*, Spengler escribió sobre el contraste entre el «pensamiento temporal», en términos de un destino en desarrollo, y «pensamiento espacial», en términos de leyes naturales intemporales. El primero está representado por el hombre de tacto político, con sentido de lo posible, que se convierte él mismo en destino; el último, por el hombre con conocimientos sagrados o científicos que ejercería su control aplicando leyes válidas eternamente. Este contraste es iluminador aplicado a la diferencia entre China y la India en las principales manifestaciones de sus modos de pensamiento y acción; pues en China fue el estadista y en la India el sacerdote quien puso su sello a la civilización. Y así encontramos la gran importancia que cobran, de una parte, los oráculos que investigan un destino cambiante, el *tao*, con miras a la actuación política, y, de la otra, un sistema de leyes invariables, el *dharma*, resumido en fórmulas de conocimiento concebidas como verdades eternas: sentido de la historia y carencia de éste; el culto a los antepasados (dirección en el tiempo) predominante en China; los dioses de la tierra, del arte y el cielo (el campo del espacio) predominantes en la India: participación, de una parte, y emancipación, de la otra, como el gran objetivo humano.

Sin embargo, es extraordinario observar que esos dos mundos culturales se desarrollaron casi simultáneamente en períodos comparables de cambio, desde la entrada de los arios en la India y de los aurigas Shang en la China. La edad védica feudal concluye en la época de las nuevas capitales reales, poco antes del siglo VIII

a.C., y en China, también en esas fechas, entramos en un período de cambio esencialmente del mismo tipo.

El 29 de agosto del año 776 a.C., los observadores chinos de auspicios celestes contemplaron un eclipse de sol y confirmaron así la llegada de los malos tiempos que, de hecho, ya se estaban viviendo. Las últimas páginas del Libro de Odas (*Shih Ching*) presentan un talante poético nuevo en China, una literatura pesimista de lamento [1*]:

En la conjunción del sol y la luna en el décimo mes,
en el primer día de la luna, el sol se eclipsó;
algo de muy mal augurio.
Antes, la luna decrecía; ahora ha decrecido el sol;
En adelante, el pueblo bajo vivirá en una situación deplorable.
Al no mantener sus cursos debidos, el sol y la luna anuncian calamidades.
Todo el reino carece de un verdadero gobierno, porque no se emplea a los mejores.
Es algo normal que la luna se eclipse.
Pero ahora se ha eclipsado el sol; ¡qué terrible! [70].

* * *

El Gran Cielo, injusto, está enviando estos desórdenes agotadores.
El Gran Cielo, despiadado, está enviando estas grandes miserias.
Si los hombres superiores gobernarán, se calmarán los corazones de las gentes.
Si los hombres superiores ejecutaran la justicia, desaparecerían la animosidad y la ira.

He uncido mis cuatro corceles, mis cuatro corceles de cuello largo.
Miro en las cuatro direcciones. Por doquier reina la angustia; no hay ningún lugar adonde pueda ir.
Ora se desborda vuestra maldad y puedo ver vuestras lanzas.
Ora os mostráis pacíficos y amistosos como si os hubierais jurado fidelidad.

La injusticia viene del Gran Cielo y nuestro rey no tiene respuesta.
Pero él no corrige su conducta y le agravan los intentos de rectificarle.
Yo, Chia Fu, he compuesto este poema para exponer los desórdenes del rey.
Si cambiaras de conducta, la miriada de regiones se sustentaría^[71].

El período chino de desintegración del feudalismo y auge de reinos guerreros se conoce con el alambicado nombre de Período de los Grandes Protectores (771-480 a.C.). La descripción de Mo Tzu de sus funerales, ya citada, descubre un tanto el carácter de su piedad. Esta era se sitúa tradicionalmente a partir del año en que el emperador Yü fue asesinado por uno de sus vasallos occidentales. Su sucesor, P'ing, trasladó la capital a Loyang, en el este, y a partir de entonces, el único poder que quedó en el oeste fue el estado relativamente bárbaro de Ch'in, que en el período posterior a Confucio llegó a dominar toda China, estableció el primer imperio militar chino, construyó la Gran Muralla, quemó los libros de los filósofos e inició esa política de despotismo —descarado o enmascarado alternadamente— que desde entonces ha sido el vehículo del Mandato del Cielo en el Imperio Chino.

En las siguientes páginas leeremos muchas frases bellas celebrando la virtud en uno u otro de sus aspectos, pero debe tenerse presente que la gran fuerza estructural de la verdadera historia de China ha sido una filosofía explícitamente contraria, es decir, la del gran clásico Ch'in del arte y la política, el Libro del Señor Shang (*Shang*

Tzu), cuyo cínico rigor sólo es igualado y sobrepasado por su equivalente indio, el Arthashastra. Este último (citando las elogiosas palabras del estadista y filósofo indio moderno K. M. Pannikar) va «mucho más allá de la limitada imaginación de Maquiavelo», de forma que «permite a los pensadores hindúes desarrollar una teoría puramente secular del Estado cuya única base es el poder» [72]. Pero China tiene también, como demostrarán los siguientes ejemplos, antecedentes de una política de poder en su pasado.

El clásico en cuestión es un testamento de los últimos años de la gran dinastía Chou:

«Si un país es fuerte y no hace la guerra —leemos— crecerán en él la infamia y los Seis Gusanos, que son: los ritos y la música, la poesía y la historia; la práctica de la bondad, la piedad filial y el respeto a los mayores; la sinceridad y la verdad; la pureza y la integridad; la benevolencia y la moralidad; el desacreditar la guerra y la vergüenza de participar en ella. En un país que posea estas doce cosas, el gobernante no podrá hacer a los súbditos labrar y luchar, y como consecuencia se empobrecerá y su territorio disminuirá» [73].

«Por lo tanto, yo haría saber a los súbditos que si desean ganancia, sólo la pueden obtener con el arado; si temen sufrir daños, sólo luchando podrán evitarlos. Dentro de las fronteras del país cada uno sabría que no puede obtener la felicidad si primero no se aplica al arado y a la guerra. Aunque el país fuera pequeño, el grano producido sería mucho; aunque los habitantes fueran pocos, su poder militar sería grande. Un país dedicado a estos dos objetivos no tendría que aguardar mucho antes de ver establecida su hegemonía o incluso su dominio absoluto sobre todos los demás Estados» [74].

«Un país donde los virtuosos gobiernen a los malvados sufrirá desórdenes y se desmembrará; pero un país donde los malvados gobiernen a los virtuosos será ordenado y se fortalecerá...»

Y en cuanto a trivialidades como el honor: «Si se hacen cosas de las que el enemigo se avergonzaría, se lleva la ventaja» [75].

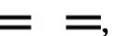
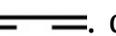
IV. La edad de los grandes clásicos: c. 500 a.C.-500 d.C.

CHOU TARDÍA: 480-221 a.C. (PERIODO DE LOS REINOS GUERREROS)

El mayor interés del pensamiento chino clásico, a diferencia de la desilusión social y cósmica india, fue la reforma política; y en tal contexto el problema central es el de la verdadera sede del poder y la influencia terrenales. El poema de lamentación citado se dirigía al final al emperador, pues según la concepción mítica china, entre el cielo, la tierra y el hombre operaba una influencia recíproca: y dentro de la esfera humana, la fuente central de poder era el emperador, que, en el espíritu de subordinación mítica, se consideraba hijo del cielo. Pero como los emperadores podían perder su autoridad, la cuestión social última era en virtud de qué conservaba el emperador su autoridad celestial.

El problema era complejo, pero, en general, se consideraba bajo dos aspectos: 1, el del orden macrocósmico del tiempo: la naturaleza de las estaciones, las exigencias y posibilidades del momento, determinadas por auspicios y augurios; y 2, el del orden microcósmico del hombre: el reconocimiento y uso del poder más efectivo del que disponía el individuo para armonizar la vida sobre la tierra. «Toda la filosofía china —afirma Arthur Waley en su introducción al Tao Te King— es esencialmente el estudio de cómo se puede ayudar a los hombres a vivir juntos en armonía y buen orden.» «Cada doctrina china no está formulada como una teoría abstracta, sino como un arte de gobernar» [76]. Y el modelo de este orden, que todas las escuelas aceptaron e interpretaron como un hecho, era la edad de oro mítica de Yo, Shun y el Gran Yü.

El principal documento chino que aborda el aspecto macrocósmico del problema es el Libro de los Cambios (*I Ching*), que en su aspecto práctico es una enciclopedia de oráculos, basada en una concepción mítica del universo fundamental en todo el pensamiento chino. La leyenda de su origen dice que sus elementos básicos fueron descubiertos por el primero de los Diez Emperadores legendarios, Fu Hsi (véase la página 423, 1, anteriormente). Estos elementos son dos: una línea continua (——) asociada con el principio masculino del *yang*, que es celestial (claro, seco, cálido, activo), y una línea discontinua (— —) asociada con el *yin* femenino, que es terrenal (oscuro, húmedo, frío, pasivo). Los términos *yang* y *yin* se refieren básicamente a los lados iluminados y oscuros de un río, una montaña o la calle. Se extiende un toldo, se coloca uno debajo y se experimentan las cualidades *yin* (— —) de la tierra; cuando se sale del toldo, se experimentan las cualidades *yang* (——) del cielo soleado. Aunque en distinto grado, el *yin* y el *yang* operan en todo momento y en todas las cosas; y el propósito del Libro de los Cambios era exponer enciclopédicamente las formas en que pueden relacionarse.

En las combinaciones más simples posibles, se establecen cuatro relaciones: , , , . denominadas los cuatro Símbolos Emblemáticos. Se

supone que Fu Hsi organizó una serie compuesta de tres elementos: los ocho trigramas, que han sido nombrados, ordenados e interpretados de la siguiente forma:

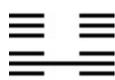
	Nombre	Atributos	Imagen	Analogías familiares
1.	 Ch'ien, el Creativo	Fuerte	Cielo	Padre
2.	 K'un, el Receptivo	Entregado, dúctil	Tierra	Madre
3.	 Chen, el Que Exalta	Incita el movimiento	Trueno	Primogénito
4.	 K'an, el Abismal	Peligroso	Agua	Segundo hijo
5.	 Ken, el Que Aquieta	Tranquilo	Montaña	Tercer hijo
6.	 Sun, el Amable	Penetrante	Viento, bosque	Primera hija
7.	 Li, el Cambiante	Iluminador	Fuego	Segunda hija
8.	 Tui, el Alegre	Gozoso	Lago	Tercera hija

«Los hijos —afirma Richard Wilhelm en su comentario de esta serie— representan el principio del movimiento en sus distintas fases —comienzo del movimiento, peligro en el movimiento, descanso y final del movimiento—. Las hijas representan la devoción en sus distintas fases —agudeza y amabilidad, claridad y adaptabilidad, y gozosa tranquilidad» [77].

Al rey Wen (padre del fundador de la dinastía Chou, Wu) se le atribuye el desarrollo de los signos y el enriquecimiento de su precisión al combinar los trigramas para formar sesenta y cuatro hexagramas; mientras que su hijo menor, el duque de Chou (el joven que se ofreció en lugar de su hermano), se supone que compuso el texto donde se analiza la fuerza de cada línea en cada combinación. Al parecer, Confucio escribió un comentario. En el transcurso del tiempo se fueron añadiendo más comentarios. Y en el holocausto de la Quema de Libros en el año 213 a.C., este libro se salvó por ser considerado una obra práctica, no un gusano —pues, de hecho, abarca toda la gama de escuelas.

El método de adivinación consiste en arrojar tallos de milenrama seis veces y construir un signo, línea a línea, desde abajo hacia arriba, según la forma en que caen los palitos; después se consulta la enciclopedia para interpretar el presagio. Por ejemplo (tomando uno al azar):

7. Shih: el ejército

 Arriba: K'un, el Receptivo, Tierra (el segundo trigramas)
 Abajo: K'an, el Abismal, Agua (el cuarto trigramas)

El hexagrama se compone de los trigramas *K'an*, agua, y *K'un*, tierra, y simboliza el agua del suelo, almacenada en la tierra. De la misma forma, la fuerza militar está almacenada en la masa del pueblo —invisible en tiempos de paz, pero siempre dispuesta para ser empleada como fuente de poder—. Los atributos de los dos trigramas son peligro interior y obediencia exterior. Esto apunta a la naturaleza de un ejército, que en esencia es peligroso, pero la disciplina y la obediencia deben prevalecer exteriormente...

Juicio: El ejército necesita perseverancia y un hombre fuerte. Buena suerte sin tacha...

La imagen: En medio de la tierra está el agua: la imagen del ejército. De esa forma, el hombre superior acrecienta sus masas mostrándose generoso con el pueblo... [78]

Se supone que el que interroga busca algún tipo de correspondencia entre todo esto y su caso, para lo cual se emplea en todo el proceso el método de asociación de ideas. Hay que sentir, no pensar, la vía propia de acceso a estos secretos, dejando que cada símbolo se expanda convirtiéndose en un cosmos de temas relacionados. Y subyacente a todo está el principio elemental de una dialéctica de dos fuerzas, el yang y el yin —que, en cierta forma, es análogo al del lingam y el yoni indio. No obstante, mientras que en la India se pone el acento en las referencias sexuales del par, en China se tiende a un estilo matemático (geométrico) abstracto de simbolismo. Y estas tendencias contrarias han matizado cada detalle de las dos mitologías: la india, exuberante, voluptuosa o, como reacción, extremadamente mística; la china, bien fríamente práctica o simbólica con tono humorístico, pero nunca extremada.

Sin embargo, en cierto sentido fundamental, los dos sistemas coinciden. Comparemos, por ejemplo, la imagen india mítica del Yo que se dividió con el siguiente texto del Gran Apéndice del Libro de los Cambios y el símbolo del Tao de la página 24.

«Existe el Gran Extremo, que produjo las dos Formas Elementales. Estas dos Formas produjeron los cuatro Símbolos Emblemáticos, que, a su vez, produjeron los ocho Trigramas. Los ocho Trigramas sirvieron para determinar las consecuencias buenas y malas de los acontecimientos y de esta definición surgió la prosecución de la gran actividad de la vida» [79].

En una palabra, el Libro de los Cambios es una especie de geometría de la mitología, que se refiere particularmente al presente inmediato —el momento de arrojar los tallos de milenrama. Habla de la rapidez del paso del tiempo y del arte de moverse con sus mareas, meciéndose sobre sus olas, y es el texto más importante que ha sobrevivido acerca de ese aspecto del antiguo pensamiento chino que relaciona el orden individual con el orden del mundo exterior.

Dirijamos nuestra atención ahora al orden del mundo interior: la cuestión de la fuerza más efectiva dentro de las posibilidades del individuo para armonizar la vida sobre la tierra. Hay que señalar tres puntos de vista (aparte del ya citado Libro del Señor Shang): el de Confucio, el de Mo Tzu y el de los taoístas, en cada uno de los cuales aparecerá una concepción distinta, aunque típicamente china, de la psicología —en oposición a la cosmología— del mito.

Confucio, 551-478 a.C. Cuanto más se sabe acerca de Confucio, más borrosa aparece su figura. Se suponía que había editado a los grandes clásicos. Sin embargo, como señala el doctor Fung Yu-lan: «Confucio no fue autor o comentarista, ni siquiera editor de algún clásico» [80]. Se suponía que poseíamos algunos escritos suyos; pero, como señala de nuevo Fung Yu-lan: «la escritura de libros como práctica privada y no oficial era desconocida entonces y sólo se desarrolló después de la época de Confucio» [81]. La primera biografía conservada del sabio aparece en el capítulo cuadragésimo séptimo del *Shih Chi* («Documentos Históricos»), la primera crónica dinástica de China, que fue completada hacia el 86 a.C.[82] —por lo tanto, el margen

de tiempo entre su vida (551-478 a.C.) y su primera biografía conocida es el mismo que entre la vida de Buda (563-483 a.C.) y las primeras exposiciones de su enseñanza en el canon pali (c. 80 a.C.).

Resumidamente, la leyenda dice que Confucio nació en el pequeño estado de Lu, en el seno de una noble familia descendiente de la casa imperial de Shang (es decir, pre-Chou, igual que la herencia de Buda era pre-aria). Confucio fue criado por su madre, pues el padre, oficial militar, murió cuando el niño tenía tres años (motivo del Hijo de la Viuda: una variación «evemerizante» del Nacimiento de Virgen) ^[*]. Se casó a los diecinueve años, fue ascendiendo en la administración de Lu y a la edad de cincuenta años aproximadamente se convirtió en primer ministro. Cuando observó que el príncipe había empezado a descuidar los asuntos del estado para pasar el tiempo en compañía de danzarinas y doncellas músicos enviadas como regalo por un señor vecino, Confucio, desilusionado, dimitió (la visión de ultratumba; la gran partida) y, acompañado de varios discípulos, vagó enseñando de un estado feudal a otro (Sabio Errante). Regresó a Lu para pasar allí los tres últimos años de su vida entregado al trabajo literario y parece que murió fracasado, pues su deseo no había sido, como el de Buda, dejar la custodia del mundo a otros ^[**], sino llegar a ser el consejero de un príncipe que restableciera el gobierno justo de la edad de oro de Yao, Shun y el Gran Yü.

Confucio se llamaba a sí mismo transmisor, no creador ^[83]; y las doctrinas a las que está asociado su nombre se encuentran, en germen al menos, en los clásicos. No obstante, como éstos han sido a su vez adulterados por confucianos posteriores, es imposible saber qué fue primero, Confucio o el confucianismo. La repetida anécdota de su conversación con el anciano Lao Tzu se rechaza ahora generalmente, pues Lao Tzu es un *completo* espejismo y la filosofía vinculada a su nombre pertenece a los siglos IV y III a.C., no al VI. La afirmación atribuida a Confucio en las Analectas de que si se añadieran más años a su vida, dedicaría cincuenta al estudio del Libro de los Cambios para evitar caer en grandes errores ^[84] también debe rechazarse: el pasaje es una corrupción posterior ^[85]. Nuestra fuente principal para conocer lo que se considera su pensamiento, es decir, las Analectas (*Lun Yu*), no contienen un solo trazo de su mano ^[86]. En suma, por lo que respecta a nuestra presente exposición de su doctrina, deberemos tener en cuenta que lo que estamos tratando no es Confucio, sino confucianismo.

El confucianismo, pues, considera la «benevolencia» (*jen*) como el poder más efectivo para armonizar la vida sobre la tierra y así representa en el pensamiento chino el polo opuesto de esa filosofía agrícola y guerrera para la que los ritos y la música, la poesía y la historia, la bondad, la piedad filial, etc., eran los gusanos que pudren la sustancia vital del Estado. El ideograma chino *jen* se compone de dos elementos: el signo que significa «hombre» y el que significa «dos», que se traduce aproximadamente como benevolencia o sentimiento humano. Con ello se connota unas relaciones benevolentes, sinceras y respetuosas entre las personas. En los textos

confucianos se mencionan cinco de esas relaciones: entre príncipe y ministro, entre padre e hijo, entre marido y esposa, entre hermano mayor y menor, y entre amigos.

«Chung Kung preguntó sobre la virtud perfecta —leemos en las Analectas— y el Maestro dijo: “Consiste en que cuando vayas al extranjero te comportes con todos como si recibieras a un gran invitado; emplees a las personas como si estuvieras asistiendo a un gran sacrificio; no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti; no permitas murmuraciones contra tu país y de ningún tipo en la familia”» [87].

La benevolencia, según los órdenes de relación, es, por lo tanto, el primer gran punto del sistema confuciano. El segundo, para poder reconocer las relaciones, es lo que se ha denominado la rectificación de los nombres:

«El Maestro dijo: “Lo que hace falta es rectificar los nombres... Si los nombres no son correctos, el lenguaje no corresponde a la verdad de las cosas, no se pueden conducir los asuntos con éxito. Cuando los asuntos no se pueden conducir con éxito, los ritos y la música no florecen. Cuando los ritos y la música no florecen, los castigos no se imponen debidamente. Cuando los castigos no se imponen debidamente, los hombres no saben cómo mover la mano o el pie. Por eso, el hombre superior considera necesario que los nombres que utilice puedan ser dichos de la forma apropiada y también que lo que él diga pueda ser ejecutado de la forma apropiada. Lo que el hombre superior requiere es simplemente que en sus palabras no haya nada incorrecto”» [88].

«El duque Ching de Ch'i preguntó a Confucio sobre el gobierno.

Confucio dijo: “Que el gobernante sea gobernante; el ministro, ministro; el padre, padre; y el hijo, hijo”» [89].

«En otras palabras —comenta Fung Yu-lan—, cada nombre contiene ciertas implicaciones que constituyen la esencia de la clase de cosas a las que se aplica ese nombre. Por lo tanto, esas cosas deben coincidir con esta esencia ideal» [90].

Pero esta idea corresponde precisamente a la concepción india de *sat* («ser»), *satya* («verdad») y la relación de éstas con el dharma eterno en que se apoya el mundo. Como afirma Heinrich Zimmer en *Philosophies of India*: «Uno “es” (*sat*) o “no es” (*a-sat*), y el dharma de cada uno consiste en la forma de manifestarse en el tiempo de lo que se *es*.» «Las normas de las castas y las profesiones se consideran reflejos en la esfera humana de las leyes del orden natural; por lo tanto, al adherirse a esas normas, las distintas clases están colaborando, aunque parezcan estar en conflicto. Si cada raza o Estado siguen su propia virtud, todos juntos hacen la obra del cosmos. Ese es el servicio que eleva al individuo por encima de las limitaciones de su idiosincrasia personal y le convierte en un conductor vivo de fuerza cósmica... Hay profesiones puras e impuras, pero todas participan del Poder Sagrado. Por eso, la “virtud” consiste en la perfección con que cada uno desempeña su rol asignado» [91].

En el clásico confuciano titulado La Doctrina del Justo Medio (*Chung Yung*), que se atribuye al nieto de Confucio, Tzu Ssu, pero que probablemente es del tiempo de la dinastía Ch'in o Han^[92], leemos: «Lo que el Cielo confiere (*ming*) se denomina

naturaleza innata (*hsing*). Seguir esta naturaleza se denomina el Camino (*tao*). El cultivo de este Camino se denomina instrucción» [93].

Y dando un paso más: «La sinceridad (*ch'eng*) es el Camino del Cielo. Alcanzar la sinceridad es el Camino del hombre» [94].

«Sólo el que posea la sinceridad más completa que exista bajo el cielo puede desarrollar plenamente su naturaleza innata. Capaz de desarrollar plenamente su propia naturaleza, puede hacer lo mismo con la naturaleza de otros hombres. Capaz de desarrollar plenamente la naturaleza de otros hombres, puede desarrollar plenamente las naturalezas de animales y cosas. Capaz de desarrollar plenamente las naturalezas de las criaturas y las cosas, puede contribuir a transformar y sustentar los poderes del Cielo y la Tierra. Capaz de contribuir a transformar y sustentar los poderes del Cielo y la Tierra, constituye con el Cielo y la Tierra una serie de tres» [95].

Cuatro puntos, pues, son esenciales en este sistema chino para formar el carácter: la benevolencia, el mantenimiento del orden de relaciones, la rectificación de los nombres para poder reconocer las relaciones y la sinceridad, entendida como la perfecta fidelidad a la naturaleza interior que se ha manifestado a través de la rectificación.

De ahí se siguen tres corolarios:

1. «El hombre superior hace lo que es propio de la condición en que se encuentra; no desea ir más allá de ésta. En una posición de riqueza y honor, hace lo que es propio de una posición de riqueza y honor. En una posición pobre y humilde, hace lo que es propio de una posición pobre y humilde. Entre las tribus bárbaras, hace lo que es propio de una situación entre tribus bárbaras. En una posición de aflicción y dificultad, hace lo que es propio de una posición de aflicción y dificultad. El hombre superior no se encuentra nunca en una situación en la que no sea él mismo» [96].

2. «El Maestro dijo: “La mente se eleva con la poesía. El carácter se afirma con las normas de propiedad (rituales, ceremonias, normas de la conducta adecuada). El acabado lo da la música”» [97].

«Sin conocer las disposiciones del Cielo, es imposible ser un hombre superior. Sin familiarizarse con las normas de Propiedad, es imposible afirmar el carácter. Sin conocer la fuerza de las palabras, es imposible conocer a los hombres» [98]. Y, finalmente:

3. «El hombre superior comprende la rectitud (*i*: el deber ser de una situación); el hombre pequeño comprende la ganancia (*li*: beneficio)» [99].

El cumplimiento del deber de cada uno sin desear los frutos (sánscrito, *karma-yoga*); la noción de que el orden social constituye una guía infalible para la realización de la naturaleza innata (sánscrito, *dharma*); y la creencia de que la virtud de esa realización participa en la virtud de la realidad del orden cósmico (sánscrito, *satya*): ésta es, en esencia, la lección de la primera ciudad-estado hierática. Y la

principal diferencia en este aspecto entre Manu y Confucio, la India y China, radica simplemente en la identificación de los deberes que observan los virtuosos: en la India, las regulaciones de las castas; para Confucio, las propiedades de las cinco relaciones. La metafísica de los dos sistemas es la misma.

Mo Tzu, activo c. 480-400 a.C. El primer reto filosófico serio al sistema de Confucio llegó de aquel predicador de la doctrina del amor universal cuya crítica a los cánones de los funerales reales de su tiempo ya hemos citado. Parece que Mo Tzu nació en la época en que murió Confucio y, por tanto, cabe situar sus años de actividad entre el 480 y el 400 a.C. aproximadamente.

«Incluso los que vivan largo tiempo no pueden agotar la erudición que requiere el estudio de Confucio —escribió este crítico—. Incluso las personas con el vigor de la juventud no pueden cumplir todos los deberes ceremoniales. E incluso los que han amasado riquezas no pueden permitirse la música. Los confucianos engrandecen la belleza de las artes perversas y conducen a su soberano por el mal camino. Su doctrina no puede satisfacer las necesidades de la época ni su sabiduría educar a la gente» [100].

«Mo Tzu preguntó a un confuciano: “¿Por qué se ejecuta la música?” La respuesta fue: “La música se ejecuta por la música.” [La palabra *lo*, “música”, también significa “placer”, un juego de palabras que Mo Tzu no capta]. Mo Tzu dijo: “No has respondido. Supón que hubiera preguntado: ¿Por qué se construyen casas? Y hubieras respondido: Para proteger del frío en invierno y del calor en verano, y para separar a los hombres de las mujeres. Entonces me habrías dado la razón por la que se construyen casas. Ahora te pregunto: ¿Por qué se ejecuta la música? Y tú respondes: La música se ejecuta por la música. Es como decir: ¿Por qué se construyen casas? Y responder: Las casas se construyen por construir casas”» [101].

«Como la música no tiene utilidad práctica y, por tanto, debe ser eliminada — afirma Fung Yu-lan en su exposición de las teorías de Mo Tzu— las demás bellas artes también deben ser eliminadas. Al ser productos de las emociones, sólo pueden dirigirse a esas emociones... Según este utilitarismo positivo, las numerosas emociones del hombre no sólo carecen de valor práctico, sino de significado. De ahí que deban ser eliminadas para que no constituyan impedimentos a la conducta humana» [102].

«Los confucianos trataban de ser rectos en la virtud, sin considerar los beneficios; trataban de ser puros en sus principios, sin considerar las ventajas materiales. Para la escuela moísta, por el contrario, lo único importante es el “beneficio” (*li*) y el “logro” (*kung*)» [103]. «Todo lo que posea algún valor debe ser beneficioso para el país y el pueblo, y la riqueza y la abundancia de población de un país, según Mo Tzu, es lo que constituye su mayor beneficio» [104].

La cuestión del orden social y la fuerza que lo debe estructurar sigue siendo el gran problema como lo era para Confucio; pero ha desaparecido la fe en el poder del decoro, las artes y los ritos para activar y desarrollar la naturaleza innata. Más aún, se

ha perdido toda fe en la propia naturaleza innata. Para los confucianos la naturaleza innata había sido conferida y sellada dentro de cada uno por el cielo. Despertada por la influencia de la poesía, los ritos, el decoro, etc., florecía de forma natural en armonía con el tao. Para Mo Tzu, por el contrario, no había tal esperanza.

Al principio de la vida humana [afirma el *Mo Tzu*], cuando todavía no había ley ni gobierno, la costumbre era : «Cada uno según su idea.» Así, cuando había un hombre, había una idea; cuando había dos hombres, dos ideas; y cuando había diez hombres, diez ideas. Cuantas más personas había, más numerosos eran los conceptos. Cada hombre aprobaba su opinión y desaprobaba la de los demás, y de ahí surgió la desaprobación recíproca entre los hombres. Como consecuencia, el padre y el hijo, el hermano mayor y el menor, se convirtieron en enemigos y se enemistaron unos con otros, incapaces de llegar a ningún acuerdo. Los hombres del mundo lucharon entre sí con agua, fuego y veneno. La energía excedente no se gastaba en la ayuda mutua; los bienes excedentes se pudrían sin ser compartidos; enseñanzas excelentes se guardaban en secreto y no se enseñaban. En el mundo humano reinaba un desorden como entre los pájaros y las bestias. Sin embargo, era evidente que todo aquel desorden obedecía a la falta de un gobernante.

Por tanto, se seleccionó a uno que fuera virtuoso y capaz para erigirlo en Hijo del Cielo... Cuando todos los gobernantes estuvieron instalados, el Hijo del Cielo emitió un mandato al pueblo que decía así: «Al escuchar algo bueno o malo, se debe informar al superior. Lo que el superior piense que es correcto, todos pensarán que es correcto. Lo que el superior piense que es erróneo, todos pensarán que es erróneo» [105].

Desaparecida la fe en la naturaleza interior, el único recurso que quedaba era el despotismo, idealizado como un mandato del cielo; y el instrumento coercitivo no era la música, sino el espionaje, el temor al castigo y el deseo de recompensa:

Que el patriarca nombre las leyes y proclame al clan: «Quien descubra a un benefactor lo informará al clan; quien descubra a un malhechor lo informará al clan.» Quien vea a un benefactor del clan y lo informe será como si hubiera sido él mismo un benefactor del clan. Al conocerle, el superior le recompensará. Quien vea a un malhechor y no lo informe será como si hubiera sido él mismo un malhechor. Al conocerle, el superior le castigará; al escucharle, el grupo le condenará. Entonces, todos los miembros del clan desearán obtener la recompensa y el honor, y evitar la denuncia y el castigo del superior... Recompensando el bien y castigando el mal, en el clan reinará el orden. Ahora bien, ¿cómo se hace disciplinado el clan? Simplemente porque el gobierno se basa en el principio de Acuerdo con el Superior (*shang t'ung*)^[106].

Y, en medio de todo esto, ¿dónde está el principio del amor universal, por el que Mo Tzu es celebrado?

La tarea del hombre humanitario es procurar beneficios para el mundo y eliminar sus calamidades. Ahora bien, entre todas las calamidades del mundo, ¿cuáles son las mayores? Declaro que los ataques de los grandes Estados a los pequeños, los desórdenes provocados por las grandes casas en las pequeñas, la opresión de los débiles por los fuertes, los abusos cometidos por la mayoría contra unos pocos, el engaño de los simples por los astutos, el desprecio a los humildes de los respetados; éstas son las desgracias del mundo... Cuando pensamos en las causas de todas estas calamidades, ¿cómo han surgido? ¿Han surgido del amor a los demás y de buscar el beneficio de los demás? Debemos responder que no. Más bien hay que decir que han surgido del odio a los demás y de perjudicar a los demás. Si clasificamos a los que en el mundo odian y perjudican a los otros, ¿les llamaremos «discriminadores» o «tolerantes»? Debemos decir que son «discriminadores». Así pues, ¿no es la «discriminación mutua» la causa de las grandes calamidades del mundo? Por tanto, el principio de la discriminación es erróneo. Pero quien critique a otros debe ofrecer algo para sustituir a lo que critica. Por tanto, declaro: «Sustituye la discriminación por la tolerancia»^[107].

No obstante, en nombre de este principio de tolerancia universal, la guerra se debía llevar hasta el final sin ningún reparo.

Supongamos [leemos] que hay un país que es perseguido y oprimido por sus gobernantes, y para librar al mundo de esta peste un Sabio gobernante organiza un ejército y se propone castigar a los malhechores. Si,

cuando ha alcanzado una victoria, actúa conforme a la doctrina de los confucianos, emitirá una orden a sus tropas diciendo: «Los fugitivos no serán perseguidos, no se disparará a un enemigo que haya perdido su casco; si un carro se vuelca, ayudad a sus ocupantes a ponerlo derecho...», actuando así, los violentos y los ingobernables escaparán con vida y el mundo no se librará de su peste. Esas gentes han masacrado a mujeres y niños, y causado un gran daño en su día. No podría haber mayor injusticia que el que se les permitiera escapar^[108].

Los propios moístas formaron una organización estrictamente disciplinada capaz de acciones militares. Llamaban a su líder el «Gran Maestro» (*Chu Tzu*). Mo Tzu fue el primer Gran Maestro y tenía «ciento ochenta discípulos, a quienes podía ordenar que entraran en un fuego o caminaran sobre hojas de espada, y que ni siquiera retrocederían ante la muerte»^[109].

Taoísmo, desde c. 400 a.C. Dado un mundo en el que el orden social se compone de una masa explotada de gentes «inferiores» mal gobernadas y de una batahola elitista de déspotas ingobernables —bien aquel extravagante cuya incorregibilidad hizo abandonar incluso a Confucio o los moístas, con su sentido de superioridad, brutalmente utilitario—, ¿nos sorprenderá que un gran número de mentes chinas sensibles se retiraran a los bosques en los siglos IV y III a.C.? La época es semejante o, al menos, recuerda a la de los filósofos del bosque en la India tres o cuatro siglos antes, cuando el orden feudal también estaba colapsando allí. Refiriéndose a uno de los más famosos de aquellos sabios individualistas de la montaña, el filósofo confuciano Mencio escribió: «El principio de Yang Chu es: “Cada cual para sí mismo.” Aunque hubiera beneficiado a todo el imperio arrancando un solo pelo, no lo habría hecho» ^[110]. Y el autor desconocido de una obra del siglo III titulada *Han Fei Tzu* describía a aquel pacífico grupo como gentes que «se alejan de la multitud, enorgulleciéndose de ser distintos de los demás hombres».

«Predican la doctrina del quietismo —afirma el autor—, pero su exposición está formulada en términos desconcertantes y misteriosos... Yo opino que el deber de un hombre en la vida es servir a su príncipe y cuidar a sus padres, y ninguna de esas cosas puede hacerse con la Quietud. Opino, además, que es deber de un hombre, en todo lo que enseña, promover la lealtad, la buena fe y la Constitución Legal. La doctrina de los Quietistas es falsa y tiende a extraviar al pueblo» ^[111].

De hecho, la vía de los hombres que se habían retirado al bosque era al menos tan responsable ante la humanidad y el ideal de un orden de decencia específicamente humano como la de los grandes liquidadores de todos los que se oponían o trataban de escapar al gobierno despótico de sus mentes monolíticas.

«Un gobernante —afirma otro filósofo de la rígida Escuela Legalista— no debe escuchar a los que creen que la gente tiene opiniones propias y en la importancia del individuo. Tales enseñanzas hacen que la gente se retire a lugares tranquilos y se oculten en cuevas o en montañas para denunciar al gobierno, mofarse de los que ostentan la autoridad, rebajar la importancia del rango y los emolumentos, y despreciar a todos los que ocupan cargos oficiales» ^[112].

En realidad, como muestra Waley:

el verdadero motivo por el que tales personas se negaban a recibir salarios oficiales e insistían en vivir a su manera del fruto de su trabajo era su convicción de que la sociedad debía componerse de individuos completos en sí mismos y repugnaba a sus conciencias el ser mantenidos por los «pelos» arrancados de la sufrida cabeza de la comunidad. Cierta Ch'en Chung era uno de aquellos escrupulosos reclusos, Pertenecía a una importante familia del país de Ch'i (ahora parte de Shantung). Sus antepasados habían ocupado altos cargos durante muchas generaciones ininterrumpidamente y su hermano mayor administraba un feudo del que recibía unos ingresos de 10.000 chung ^[*]. Como estaba contra los principios de Ch'en Chung vivir de lo que consideraba dinero obtenido inmoralmente, abandonó la casa de su hermano y se estableció en un lugar remoto llamado Wu-ling. Allí se sustentaba haciendo sandalias de cáñamo mientras su esposa trenzaba las hebras. Su vida era muy precaria y en una ocasión Ch'en no tuvo nada de comer durante tres días ^[113].

Además, en su retiro, con la práctica de distintas disciplinas de realización interior, aquellos disconformes habían hallado algo que les parecía de mayor valor para la humanidad que la comida, la ropa y el refugio, que los moístas consideraban el fundamento de la virtud, y a los que los reclusos de las montañas habían renunciado hasta cierto punto, o que la fuerza militar y la policía necesarias para garantizar esos bienes a todos; es decir, el poder de la percepción profundamente maravillosa del Tao, que, según su experiencia, es el fundamento *real* de todas las cosas, todos los seres y de la verdadera humanidad del hombre.

«Sabemos —escribe Waley— que en los siglos III y IV a.C. existían en China muchas escuelas diferentes de quietismo. De su literatura sólo sobrevive una pequeña parte» ^[114]. Aunque no esté probado, es posible, continúa Waley, que ya en el período formativo de este movimiento, en el siglo IV a.C., se dejaran sentir influencias exteriores. En cualquier caso, no cabe duda de que en el siglo siguiente «tales influencias estaban empezando a adquirir gran importancia» ^[115]. El uso del hierro, el empleo de caballería en la guerra y la adopción de vestimentas no chinas en conexión con ésta, nuevos ritos funerarios ^[116] y la aparición de motivos de la India en textos chinos indican que era un período de influjo de ideas exóticas. «Creo que todos los especialistas están ahora de acuerdo —afirma Waley— en que la literatura del siglo III está llena de elementos geográficos y mitológicos procedentes de la India. No veo razón para poner en duda que los “hombres-montaña sagrados” (*sheng-hsien*) descritos por Lieh Tzu eran *rishi* indios, y cuando leemos en el *Chuang Tzu* que ciertos taoístas practicaban movimientos muy semejantes a los *āsanas* del yoga hindú, al menos existe la posibilidad de que algunas de las técnicas de yoga que conocían aquellos *rishi* hubiera pasado a China» ^[117].

No obstante, hay que señalar un gran contraste en la fuerza y la dirección últimas del movimiento quietista chino en comparación con el indio. Como hemos visto, en la India el yoga permitió al movimiento ascético desarrollar ciertos «poderes» (*siddhi*) en virtud de los cuales se podían provocar todo tipo de efectos mágicos. El verdadero objetivo de la práctica india, sin embargo, estaba más allá de esos poderes; por lo tanto, aunque la literatura india contiene abundantes ejemplos de la práctica de los *siddhi*, la tradición espiritual dominante exigía que fueran desdeñados. Por ejemplo, en el Vedantasara, un texto clásico del siglo XV de la escuela vedántica, se afirma que ya al principio de su disciplina el aspirante a la iluminación por medio del yoga debía

poseer estos cuatro requisitos: 1, distinguir entre las cosas permanentes y las transitorias; 2, *renunciar a los frutos de la acción, tanto en este mundo como en el siguiente*; 3, seis tesoros espirituales: control de las antiguas inclinaciones; dominio de los órganos exteriores; interrupción de las actividades asignadas; indiferencia al calor y al frío, al elogio y a la censura, y a todos los demás pares de opuestos; concentración de la mente; fe en la doctrina y la tarea espiritual; y 4, *un profundo anhelo de emancipación* ^[118]. En China, por otra parte, el interés estaba puesto en los poderes (*tê*). «*Tê* significa un poder latente, una “virtud” inherente a algo», afirma Waley ^[119]. *Tao tê*, por tanto, es el «poder latente (*tê*) del Camino, del orden, del universo (*tao*)» que el quietista encuentra en su interior y en el exterior, puesto que es la «Madre de los diez mil seres».

El Espíritu Abismal nunca muere.

Se denomina la Hembra misteriosa.

La puerta de la Hembra misteriosa es la raíz del Cielo y de la Tierra.

Siempre está dentro de nosotros;

Apóyate en él a voluntad, nunca se seca ^[120].

La filosofía china del Tao, cuya exposición clásica es el Tao Te King, «el Libro (*ching*) del Poder (*tê*) del Camino (*tao*)», mantiene que la contemplación quietista del Tao «proporciona lo que los indios denominan *siddhi* y los chinos *té*, un poder sobre el mundo exterior nunca imaginado por los que tratan de luchar contra la materia mientras son todavía esclavos de ella» ^[121]. Y era la convicción de los autores taoístas que los monarcas ancestrales de la edad de oro sólo pudieron mantener el orden social —y universal— mediante el poder (*tê*) de su propia experiencia interior del Tao.

Los mejores literatos de la antigüedad eran sutiles, abstrusos, misteriosos y profundos.

Tan profundos que no se les comprendía.

Y como era imposible comprender a tales hombres sólo puedo decir cómo aparecían ante el mundo:

Circunspectos parecían, como el que en invierno cruza un río helado.

Atentos, como el que espera un peligro.

Ceremoniosos, como el que hace una visita.

Pero flexibles, como el hielo cuando empieza a derretirse.

Sin expresión, como la madera no tallada.

Pero receptivos, como una hondonada en las montañas.

Turbios como las aguas revueltas.

¿Quién puede imaginar tal turbiedad que al final sea clara y tranquila?

¿Quién puede quedarse inerte para acabar lleno de vida y movimiento?

Los que poseen este Tao no intentan colmarse,

y como no intentan colmarse

son como una túnica que no se desgasta y nunca hay que renovarla ^[122].

* * *

Los seres todos están conjuntamente hechos por Él y los vemos volver a Él

Los seres pululan y luego vuelven a su raíz.
Volver a la raíz es el Reposo.
El reposo es su destino.
Quien se somete al destino forma parte de la perpetuidad.
Conocer la perpetuidad es iluminación;
no conocerla es obrar ciegamente el mal.

Conocer la perpetuidad es tener cabida para todos;
tener cabida para todos es falta de prejuicios.
La falta de prejuicios es realeza;
la realeza es celestial;
el Cielo es Tao.
El Tao es perdurable y el que lo posee,
aunque su cuerpo muera, no perece [123].

Sobre el sabio taoísta Chuang Tzu (activo c. 300 a.C.) se cuenta la anécdota de que, al morir su esposa, el lógico Hui Tzu fue a su casa para participar en los ritos del luto, pero lo encontró sentado en el suelo cantando y tamborileando en una escudilla que tenía puesta del revés sobre las rodillas. «Después de todo —dijo Hui Tzu asombrado—, vivía contigo, crió a tus hijos, se hizo anciana contigo. El que no guardes luto ya está mal, pero mostrarte ante tus amigos cantando y tamborileando es ir demasiado lejos.»

«Me juzgas mal —replicó Chuang Tzu—. Cuando ella murió, estaba desesperado, como lo estaría cualquier hombre. Pero tras reflexionar sobre lo ocurrido, me dije que en la muerte no nos acontece un destino extraño. Nos fundimos en la gran masa informe, indistinguible. Llegó un tiempo en que la masa desarrolló espíritu, el espíritu desarrolló forma y la forma desarrolló vida. Ahora la vida ha desarrollado muerte, pues no sólo la naturaleza, sino también el ser humano tiene sus estaciones, su secuencia de primavera y otoño, verano e invierno. Si alguien está cansado y se ha tumbado, no le perseguimos llorando y gritando. La que he perdido se ha tendido para dormir durante un tiempo en la Gran Habitación Interior. Interrumpir su descanso con el ruido de las lamentaciones sólo mostraría que no conozco en absoluto la Ley Soberana de la naturaleza» [124].

«Esta actitud hacia la muerte —escribe Waley sobre esta escena— ejemplificada una y otra vez en Chuang Tzu no es más que parte de una actitud general hacia las leyes universales de la naturaleza, que no es meramente de resignación, ni siquiera de aquiescencia, sino de una aceptación casi extática, lírica, que ha inspirado algunos de los pasajes más conmovedores de la literatura taoísta. El que cuestionemos el derecho de la naturaleza a hacer y deshacer, el que ansiemos un papel para el que la naturaleza no nos destinó, no sólo es fútil, no sólo perturba esa tranquilidad del “espíritu” que es la esencia del taoísmo, sino que demuestra, a la vista de nuestra absoluta impotencia, una especie de fatuidad que es a la vez cómica y vergonzosa» [125].

Puede decirse, por tanto, que Confucio y los taoístas coincidían en situar en el hombre mismo el centro del poder que conforma el mundo, aunque diferían en cuanto a su profundidad y a la forma en que podía ser despertado.

Los taoístas consideraban que el método era la meditación introvertida, «sentarse con la mente en blanco», «regresar al estado del bloque sin tallar», donde se encontraría más profundo que lo nombrado, lo formado, lo reverenciado y lo rechazado, actuando a través de antinomias. *Wu wei*, «no imponerse, no forzar», era su lema y la vía de la paradoja (*fan-yen*), su enseñanza.

La encorvado se endereza.
lo torcido se rectifica,
lo hueco se llena,
lo viejo se renueva,
lo poco se logra,
lo numeroso se embrolla.

Por eso, el Sabio
se aferra a la Unidad Primigenia,
que es la regla del mundo.

Se le ve en todas partes porque no se muestra.
Se distingue porque no se define.
Realiza su obra porque no se empeña.
Su obra perdura porque no se jacta.
Nadie bajo el cielo puede disputar con él, porque él con nadie disputa.

¿Es, acaso, falsa la sentencia de los antiguos: «Lo encorvado se endereza?» Resulta del todo verdadera ^[126].

Confucio, por otra parte, había enseñado el camino extrovertido de la atención sincera y respetuosa a las artes de la música, la poesía, los rituales y el decoro para despertar ese sentimiento de benevolencia, gentileza o bondad (*jen*) que se adquiriría en la relación humana, dignificándola al mismo tiempo.

Por otra parte, ambos sistemas, con su confianza en la naturaleza, tanto en su sede cósmica como en la humana, eran diametralmente opuestos de Mo Tzu y los Legalistas de la vía representada en el Libro del Señor Shang, pues para ambos el único poder efectivo era la fuerza y los bienes deseables eran el alimento, el cobijo y el gobierno universal. En estas doctrinas, la máxima taoísta «afórrate a la Unidad» perdía su sentido metafísico transformándose en una máxima política ^[127] y el principio del bloque sin tallar se convertía en el del bloque tallado por la espada.

DINASTÍA CH'IN: 221-207 a.C.

En ningún lugar arraigó más la doctrina confuciana de la moralidad y la benevolencia que en el pequeño estado de Lu, pero en el año 249 a.C. Lu fue invadido y destruido ^[128]. En el año 318 a.C., el poco filosófico estado de Ch'in, donde todavía se practicaban los sacrificios humanos, había derrotado a una confederación de estados vecinos; en el 312, el reino de Chu, en el sureste taoísta, sufrió una derrota decisiva; en el 292 cayeron Han y Wei; y en el 260, Chao. En el 256 a.C., los territorios de la dinastía Chou estaban completamente rodeados. En el año 246 a.C., el rey Ching asumió el trono de Ch'in y en el 230 anexionó Han; en el

228, Chao; en el 226, Ch'i; en el 225, Wei; en el 222, Ch'u; en el 221 asumió el título de Ch'in Shih Huang Ti, como el primer emperador de China [129] y comenzó inmediatamente la construcción de la Gran Muralla para proteger el imperio de las incursiones de bárbaros como él mismo, y en el 213 emitió su decreto de quema de libros.

La muerte era el castigo para los que fueran descubiertos reunidos leyendo o discutiendo a los clásicos; los que poseyeran libros treinta días después del edicto serían marcados y enviados a trabajar durante cuatro años a la Gran Muralla; cientos fueron enterrados vivos [130]. En el 210, Shin Huang Ti murió, y en el 207 cayó la dinastía. (Su reinado contrasta con el de su contemporáneo Asoka.) En el 206 la capital fue saqueada, durante tres meses ardieron los palacios y los libros que se les hubieron escapado a los comisarios de Shih Huang Ti fueron destruidos por el dios Chu Jung del Fuego.

DINASTÍA HAN: 202 a.C.-220 d.C.

La antigua ruta de la seda a la Bactria helenística y la India budista, la Partía zoroástrica y Roma fue abierta hacia el año 100 a.C., y a partir de entonces el flujo de ideas entre los cuatro dominios de Europa, el Mediterráneo Oriental, la India y el Extremo Oriente no dejó de aumentar y condujo al desarrollo por todo el gran continente euroasiático de un vocabulario mítico común —aplicado en cada dominio a un estilo de pensamiento y un sentimiento particular, que no podía ser comunicado ni suprimido—. Las circunstancias eran semejantes a las contemporáneas, en que instituciones, palabras e ideales desarrollados en Occidente se han difundido en África y Asia, donde, en los campos de fuerza de tradiciones extrañas, se están aplicando a prácticas políticas, modos de sentir y objetivos sociales que en muchos casos son precisamente los contrarios —en otros, dispares— de aquellos a los que correspondían inicialmente dichos términos e instrumentos. De la misma forma, en el período de Roma, la Persia partía, la India Kanishka y la China Han, un índice intercultural de motivos mitológicos mostraría un tesoro común de temas básicos; pero en estilo, sentimiento y argumento, los cuatro dominios se ajustaban —como ahora— a modelos nativos que, al parecer, siempre perduran.

Nos recuerda a la obra de Sartre *A puerta cerrada*. Una habitación en el infierno. La habitación está vacía. El botones conduce a un hombre. Después, a una mujer; más tarde, a otra mujer. Eso es todo: están allí para siempre. Y el infierno es que ninguno de ellos puede cambiar. El hombre necesita simpatía. La mujer mayor pudo habérsela dado, pero es lesbiana, le desprecia y necesita a la joven, que tiene toda su atención puesta en el hombre, al que no puede comprender ni sacar de su ensimismamiento. Más tarde, se abre la puerta durante un tiempo y son libres de escapar del infierno que se han construido. Afuera no se ve nada más que el vacío y todos tratan de protegerse hasta tal punto que nadie se atreve a salir a lo desconocido.

La puerta se cierra y allí están —como nosotros aquí, en la tierra—: Europa (que ahora incluye Norteamérica y Australia), el Oriente Próximo (que, en nuestro análisis, incluye Rusia), la India, el Extremo Oriente —y ahora, Sudamérica y África—. Todos han llegado. La habitación está llena. Todos van vestidos a la europea, pero ¡qué diversidad de antropologías!

Nadie ha podido explicar hasta ahora el origen de la noción mitológica de los cinco elementos. Mi conjetura, basada en su modelo de distribución, es que algún día hallaremos los primeros indicios en las tablillas de Sumer y Akkad. El primer sistema griego se halla en los fragmentos que nos han llegado de Anaximandro (c. 611-547 a.C.), que nombra el fuego, el aire, la tierra, el agua y lo no-limitado. No se ha establecido la fecha del sistema indio, pero la serie ya aparece en el Taittiriya Upanishad (c. 600 a.C.):

Del Yo (*ātman*) surgió el espacio;
 del espacio, el viento;
 del viento, el fuego;
 del fuego, el agua;
 del agua, la tierra;
 y de la tierra, las hierbas, los alimentos... [131]

En el sistema sankhya de Kapila, los cinco elementos están vinculados a los cinco sentidos: el espacio o éter al oído; el viento o aire al tacto; el fuego a la vista; el agua al sabor; la tierra al olor.

El sistema chino equivalente aparece en el período Han y es característicamente distinto, aunque derivado. El primer testimonio auténtico se halla en un capítulo del Libro de la Historia (*Shu Ching*) titulado «El Gran Plan o Modelo» (*Huang Fan*), cuando el Gran Maestro Chi, miembro de la corte de Shang, transmite al rey Wu, fundador de la dinastía Chou, una antigua doctrina que atribuye, por supuesto, al Gran Yü. «En cuanto a la verdadera fecha del Gran Plan —escribe Fung Yu-lan—, los estudios modernos se inclinan a situarlo en el siglo IV o III a.C.» [132].

Los cinco elementos chinos son el agua, el fuego, la madera, el metal, la tierra. «La naturaleza del agua es empapar y descender; la del fuego, arder y ascender; la de la madera, ser torcida y recta; la del metal, ceder y cambiar; y la de la tierra está en el cultivo de semillas y en la cosecha. Lo que empapa y desciende se vuelve sal; lo que arde y asciende se vuelve amargo; lo que es torcido y derecho, agrio; lo que cede y cambia, acre; y del cultivo de semillas y la cosecha proviene la dulzura» [133].

Los filósofos del período Han se sirvieron frecuentemente de este sistema básico de cinco elementos para construir sobre él una especie de pagoda de ideas, todas asociadas por analogías de cinco elementos, como por ejemplo:

ELEMENTOS:	Madera	Fuego	Metal	Agua	Tierra
DIRECCIONES:	Este	Sur	Oeste	Norte	Centro
ESTACIONES:	Primavera	Verano	Otoño	Invierno	Todas
COLORES:	Verde	Rojo	Blanco	Negro	Amarillo

VIRTUDES:	Bondad	Decoro	Justicia	Buena Fe	Sabiduría
NOTAS:	Chiao	Chih	Shang	Yu	Kung [*]
DIOSES:	Kou Mang	Chu Jung	Ju Shou	Hsüan Ming	Hou T'u
EMPERADORES:	T'ai Hao	Yen Ti	Shao Hao	Chuan Hsü	Huang Ti [134]

Es evidente que el período creativo del pensamiento mítico chino ya ha pasado y que no estamos ante la labor de poetas o sacerdotes, sino de eruditos que sistematizan los fragmentos del pasado —jades rotos, joyas desperdigadas— en modelos establecidos de acuerdo con normas. Su principio de orden era: correlación por analogía. La teoría subyacente a este principio era: los elementos de la misma categoría se transmiten energía unos a otros. Como en la India, aquí tampoco había necesidad de poner a un creador detrás de la manifestación. La concepción era orgánica: la vida de cada elemento, la energía de su tao, está en su interior. Y, como por resonancia, en los principios vitales de todas las cosas se dejaba sentir la influencia de los demás, de forma que en todo el universo reinaba una armonía, cuyas leyes, como las de la música, podían ser aprendidas con callado asombro. Más aún, esas leyes, manipuladas hábilmente por el hombre instruido —tanto administrador de un imperio como espadero, poeta, amante, atleta o constructor—, podían vivificarse de tal forma que, en cierto sentido, la obra se desenvolvería por sí misma y en su forma sería, también por sí misma, una ilustración de esas leyes. Así pues, la naturaleza y el mundo del arte, la arquitectura, la jardinería y el gobierno de China formaban una unidad en espíritu.

El imperio, configurado por la violencia, estaba siendo ordenado por la cultura de tal manera que todos sus lineamientos armonizaban con el Tao. Los principios de este orden habían sido descubiertos mucho tiempo atrás. Ahora podían ser aplicados en fórmulas. Así, en el rico y majestuoso imperio militar de Han (establecido de forma fulminante cuando su fundador, el señor de la guerra Liu Pang, atacó por sorpresa y venció a su rival, Hsiang Chi, después de que éste, en conformidad con un tratado, le hubiera devuelto a su padre y su esposa, que tenía presos), la diligencia de muchos hombres reverentes, actuando según un concepto de común acuerdo, daría forma a una civilización de tal armonía que, a pesar de reinados de una fuerza y una brutalidad inhumanas, se mantendría como el eje fijo del universo, el Imperio Chino, para todo el tiempo.

Como afirma Karlgren en un soberbio pasaje, en el que se revela toda la estructura de esta época:

Una vez que hemos pasado la fecha crucial del 200 a.C., las condiciones cambian radicalmente. El sistema de reinos feudales que había florecido durante un milenio estaba completamente destruido. Se abolieron las barreras, tanto políticas como económicas, entre los distintos focos culturales; se abrieron grandes vías que conectaban las distintas regiones de China; las clases plebeyas, campesinos y comerciantes, alcanzaron unas condiciones de vida completamente distintas de las que habían prevalecido durante la era feudal; en suma, la confederación de pequeños estados más o menos independientes fue sustituida por un imperio fuerte y centralizado, en el que se impuso una rápida nivelación, soslayando los contrastes provinciales y destruyendo las costumbres y creencias locales. Los antiguos templos de los señores feudales

dejaron de ser los centros del ritual y la cultura, los *litterati* formaron una clase social independiente del mecenazgo de los señores feudales, la literatura de la era Chou sufrió un duro golpe con la famosa quema de libros del 213 a.C., y las tradiciones y los cultos de los reinos feudales dejaron de ser una realidad viva para convertirse en una memoria alimentada por una pequeña clase de estudiosos, pero olvidada y despreciada por los gobernantes, representantes plebeyos enviados desde la Corte Imperial en la capital. En el 250 a.C., los autores todavía podían describir los cultos que presenciaban como realidades vivas; en el 100 a.C. tenían que relatar la historia de cómo eran las cosas antes del cataclismo del 221-211. (Los cultos de su tiempo eran un conglomerado de innovaciones, muchas de ellas recién instituidas por orden imperial.) Al mismo tiempo, se multiplicaron las influencias extranjeras. El conocimiento de objetos de Asia occidental se extendió rápidamente, pero, sobre todo, los chinos de la época Han iniciaron un intercambio de ideas y costumbres con los pueblos nómadas del norte y noroeste, y con las culturas de las regiones que ahora forman el sur de China, y la colonización china de esta zona hasta muy al sur del Yang-tsé hizo grandes progresos en los dos siglos siguientes. La cultura Han era, pues, una síntesis mucho menos homogénea y menos auténticamente china que la Chou.

Más tarde se abrió otro gran abismo entre la situación al principio de la época Han y la del siglo II d.C. Durante los tres primeros siglos de gobierno Han no sólo se revolucionaron la vida y el pensamiento de China, también había otra importante diferencia. En el primer siglo Han, los estudiosos todavía no estaban muy distanciados de la época feudal: los señores de sus señores habían vivido en la última fase de esa época, y aunque los cultos y costumbres ya habían sido desarraigados y en gran medida abolidos, su conocimiento se pudo mantener vivo, hasta cierto punto, en los círculos de los primeros eruditos Han. Pero dos siglos después, en la época de los grandes escoliastas, Cheng Chung, Fu K'ien, Hsu Shen, Kia K'uei, Ma Jung, Ching Hsuan, Kao Yu y muchos otros, ese conocimiento ya había pasado por una cadena de generaciones y no se basaba en recuerdos próximos, sino en la tradición de tiempos antiguos [135].

LAS SEIS DINASTÍAS: 190/221-589 d.C.

El budismo se introdujo en China en el período Han, quizá hacia el 67 d.C.; no obstante, hasta la época de desorden que siguió a la caída de la dinastía Han, su influencia sobre el pensamiento mítico y, a través de éste, sobre la civilización del imperio fue reducida. Durante casi cuatro siglos, la guerra y sus estragos redujeron al país a la condición que ha sido la realidad predominante en la mayor parte de su historia, y la búsqueda de esa Realidad interior más profunda, que había comenzado con la caída del orden feudal, recomenzó. Es interesante observar que cada una de las diez sectas budistas chinas mencionadas por el profesor Junjiro Takakusu en su obra *The Essentials of Buddhist Philosophy* fue fundada en esa época «por aquellos hombres de talento —escribe— que llevaron y tradujeron los textos» [136]. Ya hemos mencionado el peregrinaje a la India de Fa-hsien, 399-414 d.C., a cuyo retorno comenzó la obra de los templos budistas chinos de Yunkang excavados en la roca.

Pero también en el mundo del pensamiento taoísta se produjo una poderosa revitalización en esta época. La influencia del confucianismo sobre los *litterati* había disminuido con la caída del sistema burocrático del Estado organizado, donde el ascenso y el prestigio se alcanzaban por medio del estudio de los clásicos. Dejaron de organizarse exámenes y se introdujo un nuevo término, el «saber oscuro» (*hsüan hsüeh*), que hacía referencia al objeto de la doctrina taoísta más allá del ámbito de los nombres y las formas del que se había ocupado el confucianismo.

«Hay cuatro cosas —afirma una obra taoísta de esta época (el Lieh Tzu, siglo III d.C.)— que impiden a las personas tener paz. La primera es la larga vida, la segunda

es la reputación, la tercera las distinciones y la cuarta las riquezas. Los que tienen esas cosas temen a los fantasmas, temen a los hombres, temen al poder y temen al castigo. Se les llama fugitivos... Sus vidas están controladas por las circunstancias exteriores. Pero los que siguen su destino no desean una vida larga. Los que no aprecian el honor no desean reputación. Los que no aspiran al poder no desean distinciones. Y los que no son avariciosos no ansían riquezas. De esta clase de hombres puede decirse que viven de acuerdo con su naturaleza... Regulan su vida en armonía con su interior» [137].

Según estos maestros de los siglos III y IV d.C., el hombre debía vivir de acuerdo con un principio denominado *tzu-jan*, «la propia naturaleza, la espontaneidad, lo natural» no según el *ming-chiao*, «las instituciones y la moral» [138].

Al oído le agrada escuchar música, la prohibición de escuchar música se denomina obstrucción del oído. A los ojos les agrada ver la belleza, y la prohibición de ver la belleza se denomina obstrucción de la vista. A la nariz le agrada oler los perfumes, y la prohibición de oler los perfumes se denomina obstrucción del olfato. A la boca le agrada hablar sobre lo bueno y lo malo, y la prohibición de hablar sobre lo bueno y lo malo se denomina obstrucción del entendimiento. Al cuerpo le agrada disfrutar de buena comida y de ropas finas, y la prohibición de disfrutar de éstas se denomina obstrucción de las sensaciones del cuerpo. A la mente le gusta ser libre, y la prohibición de esta libertad se denomina obstrucción de la naturaleza.

Todas estas obstrucciones son las principales causas de las angustias de la vida. Eliminar esas causas y disfrutar hasta la muerte, durante un día, un mes, un año o diez años —eso es lo que yo denomino cultivar la vida—. Aferrarse a esas causas y no poderse librar de ellas para tener una vida larga, pero triste, durante cien, mil o incluso diez mil años —eso no es lo que yo denomino cultivar la vida [139].

Y ahora, como ejemplo de la forma en que actúa esta vía:

«Wang Hui-chih [murió c. 388 d.C.] vivía en Shan-yin (cerca de la actual Hangchow). Una noche le despertó una gran nevada. Al abrir la ventana vio una blancura fulgurante por todas partes y de repente se acordó de su amigo T'ai K'uei. Inmediatamente tomó un bote y fue a ver a T'ai. Tardó toda la noche en llegar a la casa de T'ai, pero cuando estaba a punto de llamar a la puerta se detuvo y volvió a su casa. Cuando se le preguntó la razón de ese acto, respondió: "Fui siguiendo el impulso del placer; ahora ha desaparecido y por eso vuelvo. ¿Para qué voy a ver a T'ai?"» [140].

La antigua picaresca de estas crónicas taoístas se evoca en la siguiente anécdota del sabio Liu Ling (c. 221-300 d.C.), que pertenecía a un grupo denominado los Siete Notables del Bosque de Bambúes. Liu solía estar desnudo en su cuarto y cuando un visitante le criticó por esto, respondió: «Considero al universo como mi hogar y a mi habitación como mi ropa. ¿Por qué entras en mis pantalones?» [141]

Pero en esta época también se estaba desarrollando otro aspecto de la vía taoísta. Ya a finales del período Han, uno de los objetivos del taoísmo había sido realizar el milagro de la «transformación en un *hsien*», es decir, en un «hombre montaña», un ser mitológico inmortal. En otras palabras, mientras que en una dirección (sobre la que los filósofos suelen escribir) se estaba aprendiendo en China la maravillosa lección de vivir sin objetivos, espontáneamente, siguiendo la motivación del Tao, en

el otro extremo del bosque de bambúes se hubiera hallado a alguien fabricando píldoras de la inmortalidad con cinabrio.

«Toma un kilo de cinabrio puro y 300 gramos de miel blanca —escribió el gran taoísta Ko Hung (c. 400 d.C.)—. Mézclalos. Deja la mezcla al sol. Después, tuéstala sobre un fuego hasta que se puedan hacer píldoras. Toma diez píldoras del tamaño de una semilla de cáñamo cada mañana. Al cabo de un año, el pelo blanco se volverá negro, los dientes estropeados crecerán de nuevo y el cuerpo se volverá suave y resplandeciente. Si un anciano toma esta medicina durante un largo período de tiempo, se convertirá en un hombre joven. El que la tome constantemente disfrutará de la vida eterna y no morirá»^[142].

«También es peligroso que las personas amantes de la vida no confíen más que en su especialidad —escribió el mismo autor—. Los que conozcan las técnicas del Libro de la Dama Misteriosa y del Libro de la Dama Sencilla [libros sobre economía sexual que no han llegado a nosotros] dirán que sólo el “arte de la cámara” conduce a la salvación. Los que conozcan el método de ejercicios de respiración dirán que sólo la penetración del poder vital puede prolongar la vida. Los que conozcan el método de extenderse y doblarse dirán que sólo el ejercicio físico puede impedir la ancianidad. Y los que conozcan las fórmulas de hierbas dirán que sólo la medicina hará su vida interminable. No pueden seguir al Tao porque son parciales. Las gentes de conocimientos superficiales piensan que basta conocer un solo camino y no se dan cuenta de que el verdadero investigador seguirá buscando incluso cuando ya posea buenas fórmulas» ^[143].

Así, pues —como ocurre con tanta frecuencia en Oriente—, el mismo movimiento integraba dos objetivos diametralmente opuestos: de una parte, el menosprecio de una vida larga y, de la otra, precisamente eso.

Además, en esta época se estaba desarrollando un sistema de taoísmo religioso organizado, una verdadera iglesia con un patriarca: el Maestro Celestial. El iniciador de este movimiento, Chang Ling (siglo II d.C.), exigía de sus discípulos diezmos de cinco fanegas de arroz, por lo que su doctrina recibió el nombre del Tao de las Cinco Fanegas de Arroz. Aproximadamente en esa época, Wei Po-yang (activo 147-167 d.C.) intentó sintetizar la filosofía taoísta, la alquimia y el Libro de los Cambios en una obra titulada «Las Tres Vías del Emperador Amarillo, Lao Tzu y el Libro de los Cambios, Unificados y Amortizadores en el Ultimo» (*Ts'an-t'ung-ch'i*). Finalmente, Ko Hung —cuya receta de cinabrio acabamos de leer— combinó todo esto con un toque de ética confuciana y lo que parece ser una pócima india:

Como el Cielo y la Tierra son las más grandes de todas las cosas, desde el punto de vista de los principios universales es natural que tengan el poder espiritual. Al tener el poder espiritual, es conveniente que recompensen el bien y castiguen el mal... Si consultamos los libros taoístas de disciplina, vemos que todos son unánimes en decir que los que buscan la inmortalidad deben poner sus pensamientos en la acumulación de méritos y la realización de buenas obras. Sus corazones deben ser benevolentes con todas las cosas. Deben tratar a los demás como se tratan a sí mismos y extender su benevolencia (*jen*) incluso hasta los insectos... Si, por el contrario, odian el bien y aman el mal... el Arbitro del Destino Humano reducirá sus vidas en unidades

de tres o trescientos días, de acuerdo con la gravedad del mal. Cuando se hayan descontado todos esos días, morirán...

Los que aspiren a ser inmortales terrestres deben realizar trescientas buenas acciones y los que aspiren a ser inmortales celestiales deben realizar 1.200. Si la buena acción 1.199 va seguida de una mala, pierden todas las acumuladas y deben empezar de nuevo independientemente de que las buenas acciones sean grandes o la mala acción pequeña. Incluso si no hacen mal, pero hablan de sus buenas acciones y exigen la recompensa por su caridad, anulan la bondad de esas acciones, aunque las otras buenas acciones no se vean afectadas [144].

El libro advierte: «Si no se han acumulado suficientes buenas obras, tomar el elixir de la inmortalidad no servirá de nada».

«Como religión de masas», escribe el profesor Wing-tsit Chan sobre estas creencias,

el taoísmo... tiene uno de los panteones más poblados del mundo, con deidades que representan objetos naturales, personas históricas, las profesiones, ideas e incluso el cuerpo y partes de éste. Tiene una multitud de espíritus y seres inmortales, así como una gran reserva de supersticiones, entre las que se cuenta un amplio sistema de adivinación, predicción, astrología, etc. En su búsqueda de la longevidad, elaboró un complejo sistema de alquimia, lo que contribuyó en gran medida a la cultura material y al desarrollo científico en la China medieval. Imitó al budismo considerablemente en cuestiones como templos e imágenes, una jerarquía sacerdotal, monaquismo, cielos e infiernos. Con frecuencia se le ha asociado a sectas eclécticas y sociedades secretas, y ha sido un elemento importante en una serie de levantamientos populares. Actualmente, el taoísmo religioso está en rápido declive y, en opinión de muchos, prácticamente muerto. No obstante, su énfasis en una buena vida sobre la tierra, su respeto por la salud corporal y espiritual, su doctrina de la armonía con la naturaleza, poniendo el acento en la simplicidad, la naturalidad, la paz mental y la libertad espiritual, siguieron inspirando al arte e iluminando el pensamiento y la conducta chinos. Aunque haya sido incapaz de mantenerse como religión organizada, ha enriquecido las fiestas chinas con el espíritu romántico, despreocupado y alegre de su culto a los seres inmortales y a través de los símbolos de su arte, ceremonias y folklore ha dado a la vida china un color y encanto especiales [145].

Así pues, incluso antes de que la vía budista se hubiera establecido sólidamente en suelo chino, había surgido otra —parodiando un tanto sus propias formas— para oponerse a su Vía Intermedia extraña.

K'ou Ch'ien-chih (m. 432 d.C.) reguló los códigos y ceremonias del culto, estableció los nombres de sus deberes y formuló su teología. Gracias a su influencia, el taoísmo se convirtió en la religión oficial el 440 d.C. —y durante un tiempo se prohibió el budismo [146].

Sin embargo, el budismo chino tomaría su propio vocabulario del otro lado del bosque de bambúes taoísta; de esta forma tan sutil, la doctrina de Buda, que en sánscrito se denominaba *tathāgata*, el «así venido», se transformó en el *tzu-jan* chino: la espontaneidad misma, y la Vía de Buda, la Vía Intermedia, se entendió como el Tao.

V. La edad de las grandes creencias: c. 500-1500 d.C.

Una exposición sistemática de la proliferación de escuelas budistas, taoístas y confucianas queda fuera del ámbito de nuestra presente obra, que es indicar esquemáticamente las principales corrientes y épocas de desarrollo de la herencia mitológica de la humanidad. No obstante, la cuestión del impacto de sentimientos e ideas llevados de un dominio a otro, que es básica en nuestro estudio, está tan bien ilustrada en los anales del establecimiento del budismo en China que justifica una pausa en este punto.

Ya hemos visto la pauta del impacto-reacción intercultural en la India de esta época: cómo la influencia de Roma sobre las cortes Gupta trajo consigo la liberación de energías indias maduras que absorbieron las ideas extrañas; y también la invención de un pasado mítico en el que la historia real fue velada y la influencia ajena negada. En China, aproximadamente al mismo tiempo, estaba teniendo lugar un proceso semejante, pero con referencia a la innovación budista india. Hemos tomado nota de las siguientes fechas: Teodosio I, 379-395 d.C.; Chandragupta II, 378-414 d.C.; y el viaje a la India de Fa-hsien, 399-414 d.C. En China, este fue un período de tremenda inestabilidad.

«Entre el 304 y el 535 —afirma el profesor Needham— no menos de diecisiete “dinastías” rivalizaron en el norte —cuatro de los monarcas eran hunos, cuatro turcos (Tho-pa), seis mongoles (Hsien-pi) y sólo tres de origen chino—. No obstante, en todo este tiempo, la integración de los bárbaros fue mucho mayor que el desarraigo de los chinos del norte. Desde luego, se adoptó la vestimenta de los nómadas, pero, en general, la agricultura y la administración chinas permanecieron y las costumbres bárbaras se adaptaron; favorecidos por los gobiernos, los matrimonios mixtos se generalizaron e incluso los nombres polisílabos de los jefes bárbaros fueron sustituidos por nombres chinos» [147].

De la misma forma, la religión extranjera de Buda, que se había establecido en suelo chino cinco siglos atrás, produjo dos fenómenos completamente chinos: de una parte, la parodia taoísta popular mencionada, donde el aspecto más tosco del sistema budista se tradujo (por así decirlo) al chino, y, de la otra, a un nivel muy superior, la secta budista de Extremo Oriente denominada Ch'an o Ch'an-an (el zen japonés, del sánscrito *dhyāna*, «contemplar»), en la que el pensamiento y sentimiento taoístas se tradujeron a los términos budistas importados.

El origen de esta interesante secta se atribuye a la visita a China de cierto monje indio (probablemente legendario) considerado el vigésimo octavo patriarca de la orden budista ortodoxa. Los veintiocho patriarcas son los siguientes [148]:

1. Gautama Shakyamuni.
2. Mahakashyapa.
3. Ananda.
4. Sanavasa.
15. Kanadeva.
16. Arya Rahulata.
17. Samghanandi.
18. Samghayasas.

- | | |
|-----------------------|-------------------|
| 5. Upagupta. | 19. Kumarata. |
| 6. Dhritaka. | 20. Jayata. |
| 7. Micchaka. | 21. Vasubandhu. |
| 8. Buddhanandi. | 22. Manura. |
| 9. Buddhamitra. | 23. Haklenayasas. |
| 10. Bhikshu Parshya. | 24. Bikshu Simha. |
| 11. Punyayasas. | 25. Vasasita. |
| 12. Ashvaghosha. | 26. Punyamitra. |
| 13. Bhikshu Kapimala. | 27. Prajnatarata. |
| 14. Nagarjuna. | 28. Bodhidharma. |

Según la leyenda, cuando Bodhidharma, hijo de un rey, llegó en el año 520 d.C., fue invitado por el emperador Wu de la dinastía Liang a una audiencia en Nanking.

Wu Ti: «Desde mi coronación, he construido muchos monasterios. He ordenado que se copiaran muchos textos sagrados. He investido a numerosos monjes y monjas. ¿Cuántos méritos he acumulado?»

Bodhidharma: «Ninguno».

Wu Ti: «¿Por qué?»

Bodhidharma: «Esas son obras inferiores. Pueden conducir a nacimientos favorables en los cielos o en la tierra, pero pertenecen al mundo y siguen a sus objetos como sombras. Parecen existir, pero son no-entidades. La verdadera acción meritoria es de pura sabiduría, perfecta y misteriosa, su naturaleza está más allá de la comprensión de la inteligencia del hombre y no se puede buscar en los actos materiales».

Wu Ti: «¿Cuál es, entonces, la Noble Verdad en ese sentido superior?»

Bodhidharma: «Está vacía. No tiene nada de noble».

Wu Ti: «Y quién es este monje que ahora está delante de mí?»

Bodhidharma: «No lo sé».

El Eje del Universo no había comprendido al santo, que cruzó el Yang-tsé para ir a Loyang, capital del estado de Wei, se dirigió al templo Shao-lin y allí permaneció sentado ante una pared durante nueve años. Un estudioso confuciano, Hui K'e, se acercó y le pidió que le instruyera. Como no recibió respuesta, se quedó allí de pie durante dos días. Cayó la nieve. Le cubrió hasta las rodillas. Se cortó un brazo con la espada para demostrar su determinación y Bodhidharma se volvió.

Hui K'e: «Busco instrucción en la doctrina de los Budas».

Bodhidharma: «Eso no se puede hallar por medio de otro».

Hui K'e: «Entonces, te pido que calmes mi espíritu».

Bodhidharma: «Muéstramelo y lo haré».

Hui K'e: «Lo he buscado durante muchos años, pero cuando miro, no lo encuentro».

Bodhidharma: «¡Ahí lo tienes! Está en paz».

Después de esta lección, Hui K'e se convirtió en el Segundo Patriarca de la orden en el Extremo Oriente; y cuando el Primero se disponía a marchar, los discípulos se reunieron.

Bodhidharma: «Ha llegado el momento de que me vaya. Permitidme juzgar lo que sabéis».

Tai Fu: «La verdad está más allá del sí y el no. De este modo, cambia».

Bodhidharma: «Tienes mi piel».

La monja Tsung Ch'ih: «Es como la visión que tuvo Ananda del Reino de Buda de Akshobhya: visto una vez, nunca se ve de nuevo».

Bodhidharma: «Tienes mi carne».

Tao Yu: «Los cuatro elementos están vacíos; los cinco elementos de forma, sensación, concepción, reflexión y conciencia también están vacíos. No hay nada que se pueda considerar real».

Bodhidharma: «Tienes mis huesos».

Pero Hui K'e se inclinó ante el Maestro y permaneció en silencio.

Bodhidharma: «Tú tienes mi esencia» ^[149].

Se supone que fue el propio Buda quien primero enseñó de esta forma enigmática en una escena mítica en la Montaña del Buitre. El dios Brahma se presentó ante él y, ofreciéndole una flor kumbhala, le pidió que enseñara la Ley a los que estaban reunidos. Buda subió al Trono del León y levantó la flor, tras lo cual sólo Mahakashyapa sonrió con alegría. «Mahakashyapa —dijo Buda—, con esto se te ha confiado la doctrina del Ojo de la Verdadera Ley. Acéptala y transmítela» [150].

La naturaleza del mensaje así transmitido hasta hoy por una cadena silenciosa de Patriarcas se resume de esta forma:

La singular doctrina, exterior a las escrituras,
no se formula con palabras y letras.
Apunta directamente al corazón del hombre.
Viendo su propia naturaleza, alcanza la condición de Buda^[151].

Y ¿qué ocurrió con Bodhidharma cuando abandonó la pared? Nadie lo sabe.

DINASTÍA SUI: 581-618 d.C.

El largo período de atomización política terminó con la breve pero temible dinastía Sui (581-618 d.C.), cuyo segundo y último emperador, Yang Ti, es particularmente celebrado por haber construido el canal que unió al río Amarillo con el Yang-tsé. «Gobernó —afirma un autor del período Ming— sin benevolencia» [152].

«Unos 5.500.000 trabajadores —escribe el profesor Needham—, incluyendo en algunas zonas a todos los plebeyos entre los quince y cincuenta años, trabajaron bajo la vigilancia de 50.000 policías. Una de cada cinco familias fue obligada a entregar a una persona para que colaborase en el suministro y preparación de la comida. Los que no podían o no querían cumplir las demandas fueron “castigados con azotes y pesos en el cuello”; algunos se vieron obligados a vender a sus hijos. Más de dos millones de hombres fueron considerados “perdidos”» [153].

La gran máquina china de «un millón de hombres con cucharillas» funcionó y el salto hacia adelante se llevó a cabo. Más tarde, el emperador sería capturado en una batalla contra las fuerzas turcas y la dinastía cayó. No obstante, igual que la violencia de Ch'in había ido seguida de la civilización de Han, Sui fue sucedida por T'an «que —en palabras de Needham— la mayoría de los historiadores, tanto chinos como occidentales, consideran la Edad de Oro china» [154].

DINASTÍA T'ANG: 618-906 d.C.

La primera parte de este período intensamente cosmopolita presencié el florecimiento de la orden budista en China, que en la segunda parte fue perseguida. Ch'an, la secta del silencio, tomó la iniciativa en la obra de adaptar la doctrina a China. No obstante, en los años 841-845, una reacción confuciano-taoísta trajo consigo la demolición de más de 4.600 monasterios, la secularización de más de

260.000 monjes y monjas, el cierre de unos 40.000 templos y santuarios, la confiscación de unas 400.000 hectáreas de fértiles tierras budistas y la manumisión de 150.000 esclavos de los templos y monasterios ^[155].

Fue en el pacífico monasterio de la montaña de la Ciruela Amarilla donde el más grande de los maestros budistas Ch'an, Hui-neng, realizó lo que representa hasta hoy la síntesis culminante de la espiritualidad india y la china. Se supone que la línea de los patriarcas del Extremo Oriente hasta su época era la siguiente:

1. Bodhidharma, 520 d.C.
2. Hui K'e, 486-593.
3. Seng-ts'an, m. 606.
4. Tao-hsin, 580-651.
5. Hung-jen, 601-674.
6. Hui-nang, 638-713.

Hui-neng procedía de Hsin-chou, en el sur. Cuando era joven murió su padre y tuvo que mantener a su madre vendiendo leña. Un día, estaba ante la puerta de una casa y oyó a un hombre recitar el Sutra del Diamante:

Dijo Buda: «Subhuti, ¿qué crees? ¿Debe ser considerado el Tathagata como una forma corporal?»
«Ciertamente, no, Venerado por el Mundo; no se le debe considerar una forma corporal. ¿Por qué? Porque de acuerdo con su propia enseñanza, una forma corporal no es una forma corporal.»

Dijo Buda a Subhuti: «Todo lo que posee forma es ilusorio y cuando se percibe que toda forma es no-forma, se reconoce al Tathagata»^[156].

El joven vendedor de leña comprendió la idea, se separó de su madre, caminó durante un mes y cuando llegó al monasterio de la Ciruela Amarilla fue recibido por el patriarca Hung-jen, que estaba allí con unos quinientos monjes.

Hung-jen: «¿De dónde vienes y qué quieres?»

Hui-neng: «Soy un campesino de Hsin-chou y deseo ser un Buda».

Hung-jen: «Los meridionales no tienen naturaleza de Buda».

Hui-neng: «Desde luego, puede que haya meridionales y norteños, pero por lo que respecta a la naturaleza de Buda, ¿cómo se pueden hallar en ella distinciones de esa clase?»

Complacido, el patriarca le envió a la cocina para que moliera el arroz de la hermandad, y cuando hubo estado allí unos ocho meses, llegó el momento de que el anciano patriarca entregara la escudilla y el manto de mendigo simbólicos a un sucesor. Los monjes debían resumir en verso su concepto de la Ley y exponerlo en la pared de la sala de meditación. Como todos esperaban, el mejor poema fue escrito por un joven instruido que había estudiado la Ley, Shen-hsiu (m. 706 d.C.):

Este cuerpo es el árbol-Bodhi,
la mente, un brillante espejo.

Preocúpate de mantenerlo siempre limpio
por si el polvo se posa sobre él.

Pero esa noche, el joven de la cocina, un lego analfabeto, pidió a un amigo que le leyera el poema y escribiera lo siguiente al lado:

Nunca hubo un árbol-Bodhi,
ni espejo brillante alguno.
Como en realidad no existe nada,
¿sobre qué se puede posar el polvo?

Cuando este reto anónimo fue descubierto por los monjes a la mañana siguiente, se produjo una gran agitación en el monasterio y el patriarca, enojado, lo borró con su zapatilla. Pero esa noche llamó al ayudante de la cocina a su habitación, le entregó la escudilla y la túnica de mendigo y le dio instrucciones de que se marchara en secreto y se escondiera hasta que llegara el momento propicio para aparecer. Esa sería la última vez que alguien recibía la escudilla y la túnica, pues con la doctrina de este lego quedó superada la función de la vida monástica [157].

La noticia de la huida de Hui-neng trascendió, y cuando fue alcanzado en un paso de montaña dejó la túnica sobre una roca y dijo a Ming, uno de los presentes: «Aquí está el símbolo de nuestra fe. No se debe obtener por la fuerza. Tómalo si lo deseas».

Pero cuando Ming intentó coger la túnica, era tan pesada como una montaña. Entonces cayó de bruces. «He venido —dijo— por la fe, no por la túnica».

Y el Sexto Patriarca le dijo: «Si es la fe lo que buscas, abandona tus deseos. No pienses en el bien ni en el mal. Encuentra tu rostro original, ahora mismo, el rostro que tenías antes de nacer».

Ming dijo: «Aparte del significado oculto de esas palabras, ¿hay que conocer algún otro secreto?»

El Sexto Patriarca replicó: «En lo que he dicho no hay ningún significado oculto. Mira adentro. Encuentra tu verdadero rostro que precedió al mundo. El único secreto está dentro de ti mismo» [158].

¿No es ésta la lección de la escuela taoísta?

En el Tao Te King hemos leído sobre «el bloque sin tallar». El que conozca al Tao «regresa al Infinito»; «regresa a la condición del Bloque sin tallar» [159].

El Tao es eterno, pero no tiene nombre:
el Bloque sin tallar, aunque de apariencia fútil,
es lo más grande bajo el cielo.
Una vez que se talla el bloque, aparecen los nombres [160].

«Pue el Tao es siempre así, fijo, incondicionado, lo que “es por sí mismo” y por ninguna causa “así” —escribe Waley—. En el individuo es el Bloque sin tallar, la conciencia sobre la que no se ha grabado ninguna impresión; en el universo es la Unidad Primigenia que subyace a la multiplicidad aparente. Lo más próximo al Tao

es el niño. Mencio, en cuyo sistema de Conciencia la sensibilidad ante lo correcto y lo erróneo sustituye a la noción del Tao, afirma que el “hombre moralmente grande” es el que conserva hasta sus últimos años su “corazón infantil”. Esta idea domina toda la literatura del siglo III [a.C.]»^[161].

Y en el siglo VIII d.C. se había fundido con la doctrina del nirvana. Pues la doble negación expresada en la enseñanza de Buda de que, en sentido absoluto, no hay ningún objeto ni sujeto con el cual identificarse equivalía, como hemos visto, a un positivo absoluto: la destrucción de todos los mandatos, la destrucción del dragón de las escamas doradas, y, con ella, la liberación del niño, la rueda rodando por sí sola, la condición de Buda, *tathāgata*: el-así-venido ^[*]. De la misma forma, hemos visto en la doctrina del Tao que, cuando se eliminan las «obstrucciones» arbitrarias impuestas por el pensamiento anhelante, se manifiesta la propia naturaleza (*tzu-jan*). Y ahora el *tathāgatha* y el *tzu-jan* se consideran la misma cosa.

Pero la propia naturaleza no siempre es noble o meramente caprichosa o picaresca, como ocurre en las vidas e ilustraciones de los sabios del Tao realizado.

En el año 840 d.C., cuando el trono imperial de China quedó vacante a la muerte del emperador Wen-tsung (que, temiendo un complot, había asesinado a su hijo, el príncipe heredero), uno de los eunucos más poderosos de la corte, Ch'iu Shih-liang, comisionado de Buenas Obras para las Calles de la Izquierda, ayudó al hermano del monarca fallecido, Wu Tsung, a apoderarse del trono. Y en cuanto éste recibió el mandato del cielo ordenó matar —según un informe— «a más de cuatro mil personas en la capital que habían sido favorecidas por el emperador anterior» ^[162]. Al año siguiente empezó a apoyar al clero taoísta contra el budista. Y en el año 842 comenzó en serio su empresa de extinguir la luz extraña en su suelo sagrado.

Se emitió un edicto por el cual se prohibía recibir más novicios en los monasterios budistas, que, además, debían expulsar a los monjes y monjas que no estuvieran inscritos oficialmente. Otro edicto de ese mismo año ordenaba a todos los monjes y monjas de hábitos cuestionables que volvieran inmediatamente a la vida laica y a los que tuvieran dinero, cereales o tierras, que los entregaran al Estado. Los monasterios de la capital debían mantener sus puertas cerradas y los monjes y monjas permanecer en su interior. El número de esclavos quedaba reducido a uno por cada monje y tres esclavas por cada monja. Los demás debían ser devueltos a sus hogares o vendidos al Estado si no tenían casa ^[163]. En el año 843, un edicto todavía más inquietante ordenó la quema de todos los textos budistas del palacio y que fueran enterradas las imágenes de Buda, los bohisattvas y los Reyes Celestiales de los Cuatro Puntos Cardinales que habían dado a Buda la escudilla de mendigo. Más tarde se declararon incendios en varias zonas de la ciudad y se hizo evidente que había empezado un período de terror.

Casualmente, había llegado a China en esta época un monje budista japonés, Ennin, cuyo diario —como afirma su traductor, el Dr. Ewin O. Reischauer— no deja duda alguna de la extensión del budismo en su día.

«En todas las ciudades y las montañas del campo —escribe Reischauer—, crecían comunidades de monjes ricos y florecientes intelectualmente; muchedumbres urbanas acudían en masa a las fiestas budistas; los legos asistían con interés a las lecturas y los servicios religiosos; tanto monjes como creyentes laicos recorrían las abruptas rutas de peregrinaje. En períodos anteriores, el gobierno había prestado al budismo un apoyo más decidido y es posible que la religión india alcanzara su mayor popularidad varios siglos después, pero Ennin visitó China en el momento en que la fe ya extendida entre las masas y la todavía robusta convicción intelectual de las clases dominantes quizá se combinaron para llevar al budismo a su apogeo en ese país» [164].

Ennin pertenecía a la secta japonesa tendai (chino *T'en-t'ai*), llamada así por la montaña en el sur de China en la que el fundador, Chih-kai (531-597) había vivido y enseñado; pero su peregrinaje también le llevó a muchos otros centros. De todos ellos, el mayor estaba en el monte Wu-t'ai, al noroeste de lo que hoy es la provincia de Shansi, donde se adoraba al bodhisattva Manjushri. Según supo Ennin, antaño se había aparecido Manjushri vestido de monje al emperador y cuando pidió, y obtuvo, toda la tierra que pudiera abarcar una esterilla para sentarse, extendió una esterilla que cubrió quinientos li (unos 250 kilómetros). El emperador, malignamente, esparció por toda esa zona semillas de puerros, pero el monje respondió con semillas de flores parecidas a las orquídeas que privaron a los puerros de su olor; y en época de Ennin se podía ver en todas las terrazas flores parecidas a las orquídeas y puerros sin olor. En las montañas de alrededor habitaban quinientos dragones venenosos que provocaron la formación de tales nubes que, como escribió Ennin, el viajero nunca veía «un trecho largo de claridad». Pero aquellos dragones no eran peligrosos para el hombre, pues eran súbditos de un rey dragón que había sido convertido por Manjushri a la fe budista.

También antaño, se le explicó al peregrino, llegó a esa tierra, atraído por su fama, un monje indio llamado Buddhapala, que fue recibido en las proximidades por un anciano que le hizo regresar a la India para buscar cierto texto esotérico. A su regreso, el anciano, que no era otro que Manjushri, le condujo a una gruta y le invitó a entrar; cuando estuvo dentro, la gruta se cerró y allí ha permanecido desde entonces. «La pared rocosa —escribió el visitante japonés— es dura, con un tinte amarillo, y donde estaría la entrada de la gruta hay una torre alta [contra la superficie rocosa]. La entrada está en la base de la torre, pero nadie puede verla» [165]. Dentro se encontraban, aparte del monje Buddhapala, tres mil clases de instrumentos musicales contruidos en siete metales preciosos por un santo, así como una campana que podría contener 120 fanegas y todos los que oían su tañido obtenían las cuatro frutas de la primera región de la iluminación; asimismo, un arpa de plata con 84.000 notas, cada una de las cuales curaba una de las pasiones terrenales, una pagoda de 1.300 pisos y escritos de oro en papel de plata de China, además de mil millones de pliegos de papel de los cuatro continentes [166].

«Cuando se entra en esta región de Su Santidad Manjushri —escribió el peregrino en su diario— al ver a un hombre muy humilde, uno no se atreve a sentir desprecio, y al cruzarse con un burro, uno se pregunta si no será una manifestación de Manjushri. Todo lo que aparece ante nuestros ojos despierta pensamientos de las manifestaciones de Manjushri...» [167].

Así fue como se enseñó la doctrina budista de que «todas las cosas son cosas-Buda» en la forma de un culto popular.

Mientras, en la corte se estaba fraguando una auténtica tormenta. Debido a una revuelta del comandante regional del ejército en Lu-chou (en Shansi, al sureste de China), fue necesario enviar tropas a esa región, pero el comandante había escapado y se decía que se había disfrazado de monje. Trescientos monjes fueron prendidos y ejecutados, y la esposa y los hijos del comandante, decapitados. Se emitió un edicto imperial por el cual quedaban prohibidas las fiestas que se habían celebrado en Wu-t'ai y otros lugares en honor de las reliquias de Buda, así como los peregrinajes a esos lugares. El que presentara ofrendas recibiría veinte varazos en la espalda; el monje o la monja hallados en esos lugares sería interrogado, y si careciese de credenciales, se le ejecutaría en el acto, pues se había oído que el comandante fugitivo de Lu-chou podría estar escondido.

Este emperador de enloquecida fantasía, mucho más solícito por la seguridad de su persona sagrada que por cualquier otra cosa en el universo del que era el único apoyo, convocó a ochenta y un sacerdotes taoístas y ordenó construir el altar de los Nueve Cielos en el recinto del palacio. «Se apilaron ochenta bancos —escribió Ennin— cubiertos con paños de bellos colores y se ofrecieron sacrificios a las deidades celestiales... Pero como el lugar del ritual no estaba en un edificio y las ceremonias se celebraban en un patio abierto, cuando el cielo estaba despejado, el sol quemaba a los sacerdotes, y cuando llovía, se empapaban, por lo que muchos de los sacerdotes cayeron enfermos...» [168].

Entretanto, el ejército no tenía mucho éxito en su lucha contra los rebeldes de Lu-chou y cuando el emperador pedía resultados a sus oficiales, éstos apresaban a campesinos y pastores de la región y los enviaba a la capital como si fueran rebeldes. «El emperador —escribió Ennin— concedía espadas rituales y los prisioneros eran cortados en tres trozos en las calles. Las tropas los rodeaban y los masacraban. Así, siguieron enviando prisioneros y había un sinfín de soldados. Los caminos aparecían diseminados de cuerpos destrozados, cuya sangre empapaba la tierra convirtiéndola en barro. Los espectadores llenaban los caminos y de cuando en cuando se presentaba el emperador para asistir a la ejecución, con gran profusión de banderas y lanzas... Los legionarios, cada vez que mataban a un hombre, le sacaban los ojos y le descuartizaban para comérselo, y en los distritos todos decían que ese era el año en que las gentes de Ch'ang-an estaban comiendo a seres humanos» [169].

Se emitió otro edicto imperial [escribe Ennin] por el que se ordenaba que todos los monasterios de las montañas, claustros de Buda y claustros de ayuno en los pozos públicos y en las aldeas que no alcanzaran un

determinado tamaño y no estuvieran registrados oficialmente fueran destruidos, y sus monjas y monjes volvieron a la vida secolar... En los distritos de la ciudad de Ch'ang-an hay más de trescientos claustros budistas. Sus imágenes, torres de las escrituras, etc., son tan magníficas como las descritas en la Ley y todas son obra de famosos artesanos. Uno solo de estos claustros o centros budistas rivaliza con un gran monasterio en las provincias. Pero de acuerdo con el nuevo edicto, todos serán destruidos...

Otro edicto imperial exhortaba a la Universidad para Hijos del Estado, a los Estudiosos, a los que habían alcanzado la condición de Literatos del País y a los instruidos a que adoptaran el taoísmo, pero hasta ahora no lo ha hecho nadie...

A principios de este año [844 d.C.], cada vez que había sequía, los Comisionados de Buenas Obras, siguiendo órdenes imperiales, notificaron a varios monasterios budistas y taoístas que leyeran las escrituras y rezaran para que lloviera. Pero cuando llovía, sólo recibían recompensas los sacerdotes taoístas y los monjes y monjas budistas quedaban olvidados sin nada. Las gentes de la ciudad decían bromeando que cuando se trata de rezar para pedir lluvia acuden a los monjes budistas, pero a la hora de la recompensa, sólo se la dan a los sacerdotes taoístas [170].

El emperador fue a un convento taoísta donde había una sacerdotisa excepcionalmente bella, a la que llamó a su presencia. Le concedió mil rollos de seda y ordenó que se construyera una comunicación del convento con el palacio. Después fue a un monasterio taoísta y, tras presentar otros mil rollos de seda, hizo instalar allí una figura de él mismo en bronce [171].

Es, en verdad, cierto que, como nos decía el Dr. Suzuki: «Hay algo divino en ser espontáneo y no verse limitado por las convenciones humanas y su sofisticada hipocresía artificial. Hay algo directo y fresco en este no verse coartado por nada humano, que evoca una libertad y una creatividad divinas» [172].

«Durante la Octava Luna —escribió el peregrino Ennin en aquel fatídico año 844— murió la Viuda del Emperador... Como era religiosa y creía en el budismo, cada vez que se estipulaban reglamentaciones contra los monjes y monjas, amonestaba al emperador. El emperador la mató dándole vino envenenado.

La emperatriz del palacio I Yang, de la familia Hsiao, es la madrastra del emperador y muy bella. El emperador le ordenó que fuera su consorte, pero la Viuda del Emperador se negó. Entonces, el emperador le disparó con su arco. La flecha penetró en su pecho y la mató» [173].

Para entonces, el gran eunuco Ch'iu Shih-liang había muerto y un día se oyó decir a su hijo adoptivo: «Aunque el emperador sea tan reverenciado y noble, fue mi padre quien lo elevó». Wu-tsung lo mató allí mismo y su esposa y las mujeres de su familia fueron prendidas, enviadas al exilio y, con las cabezas afeitadas, se les hizo guardar las tumbas imperiales. Los oficiales del palacio recibieron instrucciones de apoderarse de las riquezas de la familia. Colmillos de elefante llenaban las habitaciones; joyas, oro y plata se acumulaban en los almacenes; y había dinero, seda y bienes sin cuento [174].

La incapacidad de Oriente para desarrollar un orden, bien de instituciones sociales o de valores éticos expresamente humanos, en nombre del cual fuera posible controlar la naturaleza divina de un déspota —o incluso juzgarla y criticarla— se manifiesta de forma sangrienta en un período como el del maníaco Wu-tsung. La noción mágica de que la benevolencia, la compasión, etc., actúan por sí solas sobre el

universo dejó a todo Oriente aproximadamente donde estaba Egipto en el período de la paleta de Narmer, c. 2850 a.C. Más allá del bien y del mal, la piedad de los místicos era de escasa utilidad en el plano socio-político. Cuando se aplicaba, sólo servía para apoyar con perogrulladas mitológicas —o condenar con perogrulladas ascéticas— lo que quiera que estuviese ocurriendo, calificándolo de divino o de meramente material, según fuera el modo de verbalización positivo o negativo. Todo es la condición de Buda, todo es brahmán, todo es ilusión, todo está en la mente.

Tampoco efectuaron ningún cambio fundamental las numerosas filosofías políticas de inspiración confuciana. Es irónico que en el período del propio Wu-tsung se produjera una importante revitalización del confucianismo y se vertieran muchas bellas palabras sobre la naturaleza (*hsing*), los sentimientos (*ch'ing*), el sabio (*sheng*), el cultivo de la personalidad y el esfuerzo personal, y la influencia de la virtud sobre el universo: por ejemplo, en las obras de los maestros neoconfucianos Han Yü (768-824) y Li Ao (m. 844). Mientras que en el plano de la terrible realidad, el bienestar, no del universo, sino, al menos, de los chinos, dependía en último término de la disposición del monarca y de la presencia o ausencia cerca de su palacio de alguna fuerza militar que le pudiera deponer. La arcaica celebración mitológica de su poder, representante y derivado del mandato del cielo, sólo servía para hacer su voluntad humana tanto más inhumana. Era grande, y con eso estaba todo dicho. Era un «acto de Dios», más allá de la ley y, sin embargo, fuente, apoyo y esencia de la ley, que con su mera palabra hacía que todo sucediera.

El instruido clero de la iglesia taoísta, aquel año de su victoria, el 844, en la novena luna, envió al palacio la siguiente *summa contra gentiles* y petición pontifical:

Buda nació entre los bárbaros occidentales y enseñó el «no-nacimiento». «No-nacimiento» es simplemente la muerte. Convirtió a los hombres al nirvana, pero el nirvana es la muerte. Habló mucho de la transitoriedad, el dolor y la vaciedad, que son doctrinas particularmente fantásticas. No comprendió los principios de la espontaneidad y la inmortalidad.

Sabemos que Lao Tzu, el Supremo, nació en China. Deambuló por el Paraíso Tsung-p'ing-t'ai-lo y espontánea y naturalmente se transformó. Preparó un elixir que le hizo inmortal y se convirtió en uno del reino de los espíritus y produjo beneficios sin fin.

Pedimos que sea construida una terraza de los inmortales en el Palacio, donde podamos purificar nuestros cuerpos y ascender a las brumas celestiales y deambular por los nuevos cielos y, con bendiciones para las masas y larga vida para el emperador, preservar largo tiempo los placeres de la inmortalidad [175].

Y así fue como aconteció la prodigiosa locura final de aquel año de metamorfosis china. En la décima luna, relata Ennin:

el Emperador ordenó que los dos ejércitos construyeran en el palacio una terraza de los inmortales de 45 metros... Cada día, tres mil legionarios... transportaban tierra para construirla. Los Supervisores Generales llevaban bastones y controlaban el trabajo. Durante una inspección, el Emperador preguntó a los Grandes Oficiales del Palacio quiénes eran los hombres con los bastones. Cuando se le informó, dijo: «No queremos que estéis aquí mandando con bastones; también debéis llevar tierra». Más tarde, el Emperador volvió al palacio donde se estaba construyendo la terraza, tomó un arco y sin ningún motivo disparó una flecha a uno de los Supervisores Generales, lo que fue un acto extremadamente inmoral...

La terraza de los Inmortales tiene 45 metros de altura. La superficie de su nivel superior alberga los cimientos de un edificio de siete vanos y arriba se levanta una torre de cinco pisos. Se puede ver desde dentro y desde fuera del palacio, alzándose como un pico solitario. Han traído cantos rodados de las montañas

Chung-nan y han construido escarpas en los cuatro lados con grutas y caminos rocosos. Todo está bellamente dispuesto y se han plantado pinos, tuyas y otras especies raras en ella. El Emperador estaba lleno de alegría con la torre y ha emitido un edicto imperial para que siete sacerdotes taoístas preparen un elixir de la inmortalidad en la terraza... [176].

El emperador subió dos veces a la terraza. La primera, deseaba ver cómo caía un hombre desde arriba, y cuando el encargado de empujar a la víctima puso objeciones, recibió veinte varazos en la espalda. La segunda vez, preguntándose qué hacían los sacerdotes taoístas, dijo: «Hemos subido dos veces a la terraza, pero ninguno de vosotros, Nuestros Señores, ha ascendido todavía a la inmortalidad. ¿Qué significa esto?»

A lo que los sacerdotes taoístas más ingeniosos replicaron: «Como el budismo todavía existe en el país al lado del taoísmo, hay exceso de *li* («sufrimiento») y de *ch'i* («respiración»), que bloquean el camino de los inmortales. Por tanto, es imposible ascender a la inmortalidad» [177].

Entonces, el emperador anunció: «El foso donde se excavó la tierra [para la terraza] es muy profundo y atemoriza e intranquiliza a las gentes. Deseamos que se llene. En un día de sacrificio a la terraza, con el pretexto de que se está celebrando una fiesta en honor a la terraza, reuniréis a todos los monjes de las dos mitades de la ciudad, les cortaréis la cabeza y llenaréis el foso con ellas».

Pero un consejero dijo: «Los monjes y monjas son en su mayoría gente común del Estado, y si se les devuelve a la vida seglar y cada uno se gana la vida, beneficiarán al país. Me permito decir que no es necesario extinguirlos. Le pido que despache los oficios necesarios para obligarles a volver a la vida seglar y enviarlos a sus lugares de origen, donde se encargarán de hacer los trabajos no remunerados».

El emperador asintió y tras largo rato murmuró: «Como tú digas».

Ennin escribió: «Cuando los monjes y monjas de los distintos monasterios recibieron esta noticia, sus espíritus perdieron la confianza, no sabían adonde acudir» [178].

La cruel farsa continuó hasta que, tras numerosas dificultades, Ennin regresó a Japón, y uno de los que le fueron a despedir dijo: «El budismo ya no existe en este país. Pero el budismo fluye hacia el este. Así ha sido desde los tiempos antiguos. Espero que hagas todo lo posible por volver a tu país y difundir allí el budismo. Tu discípulo ha sido muy afortunado por verte tantas veces. Hoy nos despedimos y es probable que no nos volvamos a encontrar en esta vida. Cuando hayas alcanzado la condición de Buda, espero que no abandones a tu discípulo» [179].

Se cuenta que, poco después, el emperador murió de una sobredosis de píldoras de la inmortalidad.

DINASTÍA SUNG: 960-1279 d.C.

El budismo no se recuperó nunca en China del terror de 841-845. Al lado del taoísmo popular, sobrevivió a un nivel primitivo sin desarrollarse, sino simplemente sirviendo a su manera a las necesidades perennes de la vida familiar y comunitaria, organizando ceremonias pintorescas en los nacimientos, bodas y funerales; juegos simbólicos para marcar el paso y las cualidades de las estaciones; dando consuelo a los tristes y hastiados, objetivos míticos en el más allá a los que no tenían ninguno aquí, respuestas arcaicas a interrogantes elementales sobre los misterios del ser; aportando una literatura de prodigios y respaldo sobrenatural a la autoridad paterna y gubernamental.

En China, la organización de esos servicios se remonta a la Edad del Bronce y en ese sentido puede decirse que representa en el mundo moderno —junto con la India— un pasado de cinco mil años. El nivel básico es el del laborioso y virtuoso pueblo «inferior» de la paciente tierra. No obstante, a diferencia del campesinado de la India y de gran parte de Europa, el chino no tenía un largo pasado de arraigo en una tierra. Eran nómadas de una raza desarrollada (aparentemente) en las regiones árticas habitables que después de la era glacial emigraron hacia el sur y desplazaron a los habitantes que les hubieran precedido. En sus cultos encontramos una interesante combinación de elementos neolíticos de la fertilidad, veneración a los antepasados, etc., con un factor marcadamente chamánico. El fenómeno de la posesión es común en la cultura mongoloide, tanto en el culto privado como en el público. Complementa a la adivinación como medio de penetrar —e incluso influir— en la voluntad de lo invisible. También complementa al culto familiar a los antepasados, que no está a cargo del chamán, sino del pater familias. En el pensamiento chino, la idea del antepasado está asociada, de una parte, a los términos nobles *Ti*, *Shang Ti* y *T'ien*, que, en general, se han traducido como «Dios», pero, de la otra, a términos como *shen*, «espíritus», y *kuei* «fantasmas». La esfera del chamán es propiamente la última. El ámbito del pater familias se centra en el culto familiar a su ascendencia. Y el ámbito del culto imperial es un desarrollo del familiar, con elementos chamánicos: la ascendencia del emperador (hijo del cielo) prácticamente se identifica con «el ser deificado (*ti*) superior *shang*», *Shang Ti*.

En relación con el culto del nacimiento y la muerte, se reconocen dos principios espirituales: el primero, *p'o* (escrito con los caracteres para «blanco» y para «demonio», es decir, «espíritu blanco»), surge en el momento de la concepción; el segundo, *hun* (escrito con los caracteres para «nubes» y para «demonio», es decir, «demonio de las nubes»), se une al *p'o* en el momento del nacimiento, cuando se entra en el mundo claro desde el oscuro. En el pensamiento posterior, el *p'o* se identificaba con el *yin* y el *hun* con el *yang*. Al morir, el *p'o* permanece en la tumba con el cadáver durante tres años (compárese el egipcio *ba*) y después desciende a las Fuentes Amarillas; pero si no alcanza el reposo, puede volver como un *kuei*, un fantasma. Por otra parte, el *hun*, que participa del principio de la luz, asciende al cielo convirtiéndose en un *shen*, un espíritu.

Actualmente se cree que los términos Shang Ti (Señor Superior) y T'ien (Cielo) proceden de los períodos de las dinastías Shang y Chou, respectivamente. El primero sugiere una personalidad. El segundo es impersonal. Ambos implican una voluntad, la del cielo. No obstante, esta voluntad se concibe, de acuerdo con la fórmula de la ciudad-estado hierática, en forma de un orden cósmico estructurado matemáticamente (*maat, me, rta, dharma, tao*). Y como muestran el pensamiento y la civilización de China, la realización de este orden ha sido el objetivo principal del Imperio Chino desde su origen. Fundamentalmente, la idea consiste en que el individuo (microcosmo), la sociedad (mesocosmo) y el universo del cielo y la tierra (macrocosmo) forman una unidad indisoluble y que el bienestar de todos depende de su mutua armonización. Como en la India, en China no existe la noción de una creación absoluta del mundo. No obstante, a diferencia de la India, donde se pone el acento en el motivo disolución-recreación, en China predomina el aspecto presente del mundo. Y en lugar de una secuencia sistemática de cuatro edades recurrentes, China presenta en el Libro de los Cambios una guía a los matices del momento presente. Por tanto —como observa el profesor Joseph Kitagawa— «¿Cómo realizar el Tao? más que ¿Qué es el Tao?» es el problema que ha ocupado principalmente a los chinos —igual a las masas supersticiosas que a los filósofos eminentes^[180].

También en contraste con la India, donde un sistema de castas desarrollado teóricamente representa el aspecto social del orden cósmico y el individuo está orientado en sus deberes por su pertenencia a ese sistema, en China predomina la pertenencia a la familia y al círculo de parientes próximos, y el sentimiento central del sistema es la piedad filial, no la devoción a un dios. Según el Libro de Piedad Filial (*Hsiao Ching*): «El que ame a sus padres no se atreverá a correr el riesgo de ser odiado por ningún hombre, y el que reverencie a sus padres no se atreverá a correr el riesgo de ser condenado por ningún hombre»^[181]. La filosofía de Mo Tzu, con su amor universal indiscriminado, contradecía este sentimiento fundamental y, por eso, hasta que fue revitalizada en 1950 por los comunistas, con cuya perspectiva tiene puntos en común, Mo Tzu desempeñó un papel relativamente poco importante en la configuración del sistema de sentimientos que, desde los tiempos de Han en adelante, cohesionó esa civilización. De hecho, incluso el monarca debía guiarse por el sentimiento de la piedad filial.

«Cuando el amor y la reverencia del Hijo del Cielo alcanzan el grado sumo en el servicio a sus padres —continúa el Libro de la Piedad Filial— las lecciones de su virtud afectan a todo el pueblo y se convierte en un modelo para todos los que viven rodeados por los cuatro mares: esto es la piedad filial del Hijo del Cielo»^[182].

Por este motivo, la religión china —citando otra vez a Kitagawa— nunca hizo distinciones entre lo sagrado y lo secular. «La ética religiosa de los chinos —escribe— se encuentra en su vida diaria más que en sus ceremonias, aunque éstas últimas no deben ser ignoradas. El significado de la vida se buscaba en la totalidad de la vida, no confinado a un aspecto de ésta denominado religión»^[183].

No obstante, como hemos visto, cuando el hijo del cielo olvidaba su postura de piedad filial, nadie podía impedirselo. La espontaneidad era entonces la norma ¡con qué resultados! Es decir, sociológicamente, los chinos pueden afirmar que su antigüedad se remonta cinco mil años.

Tras la orgía de Wu-tsung, la comunidad budista en China decayó y se desarrolló lo que, en nuestro análisis, podemos denominar la forma definitiva del orden mítico chino. La dinastía T'ang, cuyos monarcas se consideraban descendientes del sabio mítico Lao Tzu, cayó en el 960 d.C. y después de cinco décadas de guerras feudales (las llamadas Cinco Dinastías), se impuso la dinastía Sung (960-1279), políticamente débil, pero fructífera culturalmente, cuyo fundador impulsó la primera impresión de los textos budistas chinos y su segundo monarca construyó una gran stupa budista en la capital. El budismo ch'an, que, al menos en la doctrina inspirada por Hui-neng, se había apartado del ideal monástico, fue la principal influencia budista entre los *litterati* y surgió el neoconfucianismo como una síntesis de los vocabularios budistas, taoísta y confuciano.

El propósito último del budismo, afirma Fung Yu-lan,

es enseñar a los hombres a alcanzar la condición de Buda... De la misma manera, el propósito último del neoconfucianismo es enseñarles a alcanzar la sabiduría confuciana. La diferencia entre el Buda del budismo y el Sabio del neoconfucianismo es que el Buda debe estimular su desarrollo espiritual fuera de la sociedad y del mundo humano, mientras que el Sabio debe hacerlo dentro de esos límites humanos. La innovación más importante del budismo chino fue el intento de restar valor al misticismo del budismo original. Dicho intento casi triunfó cuando los Maestros Ch'an afirmaron que «en llevar agua y cortar madera, ahí radica el maravilloso *Tao*». Pero... no llevaron esa idea a su conclusión lógica diciendo que en el servicio a la familia y al Estado también radica el maravilloso *Tao*^[184].

Ya en la época de Mencio (372?-289? a.C.) y de Hsün Tzu (c. 198-238 a.C.), los dos principales confucianos anteriores al período Han, se habían establecido los principios fundamentales sobre los que se basa la civilización consumada (en oposición a la historia terrible) de China, a saber:

1. Mencio: «Los diez mil seres se encuentran dentro de nosotros. No hay mayor goce que esta percepción mediante el desarrollo de la propia personalidad. Y no hay mejor vía hacia la benevolencia (*jen*) que la práctica del principio del altruismo (*shu*)» [185].

2. Hsün Tzu: «Los sacrificios rituales son la expresión del anhelo afectuoso del hombre. Representan en grado sumo la piedad y la fidelidad, el amor y el respeto. Representan, también, la culminación del decoro y el refinamiento. Sólo los sabios pueden comprender plenamente su significado. Ellos comprendieron su significado. Los hombres superiores disfrutaban con su práctica. Se convierten en la rutina del oficial; la costumbre del pueblo.

Los hombres superiores los consideran la actividad propia del hombre, mientras que para el vulgo son algo relacionado con espíritus y fantasmas... Existen para

prestar el mismo servicio a los vivos que a los muertos, a lo perdido que a lo existente. Su efecto no tiene forma, ni siquiera sombra, y, sin embargo, son la culminación de la cultura y el refinamiento» [186].

«Con esta interpretación —afirma Fung Yu-lan— el significado del luto y del sacrificio ritual adquiere un carácter completamente poético, no religioso» [187].

Y, podríamos añadir, en el lado que estoy denominando civilización, así se cruza el abismo que separa la vía de la religión de la del arte.

CAPÍTULO 8
LA MITOLOGÍA JAPONESA

I. Orígenes prehistóricos

Cuando dirigimos la vista hacia Japón, cuatro hechos se nos revelan inmediatamente. El primero es que el período de la llegada del budismo y, con él, de las artes de una civilización desarrollada, corresponde aproximadamente al de la cristianización de la Europa germánica, por lo que mientras que la India y China pueden ser consideradas intrínsecamente realizadas, agotadas o, empleando el término de Spengler, plebeyas, Japón es joven, todavía sueña y es capaz, como diría Nietzsche, de «dar nacimiento a una estrella danzante».

El segundo es que, debido a su juventud, en el Japón tradicional nunca hubo una experiencia fundamental de desilusión social o cósmica semejante a la que hemos visto en Egipto, Mesopotamia, la India y China; por eso, cuando llegó el budismo, su primera noble verdad: «Toda vida es sufrimiento», quizá fuera escuchada, pero nunca llegó al corazón. Japón entendió algo completamente distinto en la enseñanza de Buda.

El siguiente punto es que, al ser el japonés un pueblo relativamente primitivo en el momento de su entrada en la historia, conservaba ese sentido primario de lo *numinoso* en todas las cosas que Rudolf Otto ha denominado el estado mental *sui generis* de la religión [1*].

Finalmente, Japón, como Inglaterra, es una isla en la que, por naturaleza, existe una armonía sobreentendida de un extremo al otro del orden social; por ello, mientras que en el continente los enfrentamientos entre razas, culturas y clases mutuamente agresivas son prácticamente la norma de la historia social, en Japón, incluso en los días de desorden más brutal, el imperio siguió funcionando como una unidad orgánica. La consecuencia es que hoy, como en ningún otro lugar del mundo, allí se percibe la difusión por todo el tejido social de un espíritu esencialmente heroico y aristocrático, caracterizado por el honor, que ha calado desde arriba hacia abajo, mientras que, recíprocamente, el asombro y el goce ante lo *numinoso*, generalmente perdido en la complejidad de una civilización avanzada, se mantiene de forma significativa en la estructura de la vida, apoyado desde abajo por la sensibilidad popular y penetrando todo el espectro cultural hasta arriba.

En Japón se han clasificado cinco bloques arqueológicos. El primero, en gran parte hipotético, corresponde a los cazadores paleolíticos del período del *Sinanthropus* y el *Pithecanthropus*, c. 400.000 a.C., cuando, al parecer, las islas estaban comunicadas con el continente. Se han hallado utensilios de tipo hachuela y al menos un posible fragmento de una pelvis pitecantropoide. Es de esperar que se produzcan más descubrimientos, pero hasta entonces poco más se puede decir de los homínidos interglaciales en Japón [1].

El segundo bloque prehistórico, también en gran medida hipotético, es el de los cazadores mesolíticos, posiblemente posterior al 3000 a.C. En Honshu se han descubierto unos artefactos muy pequeños, que algunos consideran microlitos, pero la

discusión sigue abierta y, en cualquier caso, no es de interés para nuestros propósitos^[2].

El tercer bloque, por el contrario, es de considerable interés. Se trata del período Jomon («decoración de cordel») y, como el nombre indica, se caracteriza por un tipo de cerámica basta, modelada a mano, decorada con la huella de un cordel. Se ha fechado entre el 2500 y el 300 a.C., aproximadamente, con cinco fases: 1. proto-Jomon, 2. Jomon antiguo, 3. Jomon medio, 4. Jomon tardío y 5. Jomon final. Se supone que los primeros portadores de la cultura eran de raza blanca. Sus probables descendientes, los ainos, hoy habitan en la isla más septentrional, Hokkaido, pero en un tiempo también ocuparon todo o la mayor parte de Honshu. La pesca y la caza de mamíferos marinos eran las ocupaciones del norte. En el sur se alimentaban de mariscos, venados y bellotas. Las tres primeras fases están caracterizadas por anzuelos de hueso, utensilios líticos afilados, casas semisubterráneas, enterramientos con el cuerpo doblado en las casas o en las proximidades y ausencia de agricultura. Durante la cuarta, figurillas de cerámica y una alfarería perfeccionada, de formas rítmicas, reflejan la influencia de la Edad del Bronce continental. En la última fase se forman aldeas estables y se desarrolla el cultivo de alforfón, cáñamo y judías, junto con la cría de ganado y caballos^[3].

El cuarto bloque, el período Yayoi, está fechado entre el 300 a.C. y el 300 d.C. y representa la formación de una cultura propiamente japonesa. Los yacimientos, limitados a Kyushu y el sur de Honshu, muestran que la vía de acceso era Corea. El complejo cultural recuerda a la China pre-Shang (Lungshan: cerámica negra, c. 1800 a.C.), sin embargo, corresponde a las dinastías Ch'in y Han. El cultivo de arroz con el sistema de terrazas inundadas, la fabricación de cerámica con la rueda de alfarero, vasijas con pie y un antiguo método chino para cocer el arroz en un sistema de dos recipientes, son los rasgos distintivos de esta cultura. También aparece el cuchillo en forma semilunar (cultura circumpolar), la azuela (que se encuentra desde el Mar Negro hasta Hawaii), palas, azadas, morteros de madera, etc., y la casa alta de una cumbreira. En las fases media y final ya se conocían las armas de cobre y bronce fundido y, en menor cantidad, de hierro. En suma, la cultura era básicamente de estilo neolítico superior y sin embargo era contemporánea de la China Han y de Roma.

El bloque quinto, el período Yamato, que comienza hacia el 300 a.C., representa una nueva penetración desde Asia central a través de Corea, por Kyushu, en Honshu. Tumbas cubiertas de tierra, tipo túmulo, circulares, cuadradas y en forma de ojo de cerradura, situadas sobre colinas o en campos de arroz, han dado el nombre de «civilización de las grandes sepulturas» a esta cultura. Hacia el 400 d.C., las tumbas alcanzaron gran tamaño. Una, atribuida tradicionalmente a cierto emperador Nintoko (257-399 d.C., *sic*)^[4], cubre 32 hectáreas y media, tiene 27 metros y medio de profundidad y 365 metros de longitud, y sobre ella se levantaban edificios y altares. Según una crónica china del 297 d.C. aproximadamente, cuando murió una reina llamada Pimiko (japonés, *Himiko*, «Hija del sol»), que fue visitada por una

delegación china en el año 238, «se levantó un gran túmulo de más de cien pasos de diámetro y la siguieron a la tumba más de cien sirvientes y doncellas» [5]. «Habiendo permanecido soltera —afirma otra crónica china (c. 445 d.C.)—, se entregó a la magia y la hechicería y embrujó a la población. Entonces la colocaron en el trono. Tenía mil doncellas, pero pocas personas la vieron. Sólo había un hombre, que se encargaba de su guardarropa y sus comidas y le servía para comunicarse con el exterior. Residía en un palacio rodeado de torres y una empalizada, y protegido por guardias armados. Las leyes y las costumbres eran estrictas y austeras» [6]. Esa reina, como señala el profesor Joseph Kitagawa, era un chamán femenino [7].

Las crónicas chinas relatan que el pueblo japonés adivinaba el futuro quemando huesos y sus adivinos eran hombres que no se peinaban, no se espulgaban, no se lavaban la ropa, no comían carne ni tenían contacto con mujeres; cuando alguien moría, se guardaba luto más de diez días, durante los que no se comía carne. Las plañideras aullaban y se lamentaban, mientras los amigos cantaban, bailaban y bebían, y cuando los ritos terminaban, los miembros de la familia se bañaban para purificarse [8].

Una multitud de figurillas *haniwa* («imagen de arcilla») halladas recientemente en numerosas excavaciones arrojan una luz esclarecedora sobre esta época. Se trata de representaciones huecas en terracota de guerreros armados, caballos ensillados, etc., que se colocaban en hilera alrededor de los túmulos funerarios como sustitutos de los «acompañantes a la muerte» vivos, de la misma forma que se habían colocado figuras en las tumbas egipcias tres mil años antes. Espadas, cascos, armaduras de tablillas y colchadura, arcos y flechas de Asia central, sillas de montar, estribos circulares y riendas están representados en estas vigorosas figurillas. Además, se han hallado una serie de ornamentos, armas y partes de armadura verdaderas fabricadas en hierro del período Yamamoto temprano.

En el volumen de *Mitología primitiva* traté el chamanismo, los cultos al oso, al fuego y a la montaña, los ritos de enterramiento y de purificación de los ainos. Culturalmente, el paso de éstos a los aspectos más primitivos del sintoísmo japonés es muy breve. El origen de ambos pueblos está en la zona oriental y central del norte de Asia —desde donde también se emprendieron numerosas migraciones a Norteamérica—. Y como desde esa región circumpolar asiática también partieron numerosas migraciones al norte de Europa, en toda la cultura nativa de Japón aparecen afinidades asombrosas con campos del mito tan apartados como Irlanda, Kamchatka y el nordeste de Canadá. La Edad del Hierro llegó a Inglaterra alrededor del 450 a.C. con los celtas, en torno al 250 a.C. penetró una segunda ola, caracterizada por un tipo perfeccionado de utensilios de hierro ornamentados (La Tène), junto con tumbas de héroes, carros, fortificaciones sobre colinas y torres de piedra. Esas fechas y elementos son análogos a los del Japón Yamato.

La cultura primitiva japonesa, por tanto, está principalmente vinculada con el norte. No obstante, su mitología contiene muchos elementos que recuerdan a la

Polinesia y los pescadores costeros. Los cazadores del norte de Asia, los pueblos oceánicos, los agricultores neolíticos marginales y posteriores olas de guerreros de las edades del Bronce y del Hierro son los ingredientes del complejo mitológico japonés. Las guerras tribales y el gradual desplazamiento de los ainos (quizá también de la cultura Yayoi) llevaron al poder a los clanes Yamato hacia el 400 d.C. en las zonas situadas frente a Corea. Y por esa región penetró con fuerza la influencia de la civilización china en los siglos v y vi d.C.

II. El pasado mítico

Siguiendo una ley que el lector conocerá, los gobernantes Yamato, en respuesta a la inspiración china, inventaron un pasado propio, compuesto de mitos locales organizados como una crónica universal. No obstante, a diferencia de los escuetos confucianos, que habían logrado en gran medida «desmitologizar» la mitología, aunque sin llegar a convertirla en otra cosa, los nuevos literatos de Japón tenían la ventaja de su juventud. Su modelo fue una crónica china legendaria al estilo de las que empezaron a componerse en Sumer, que hablaba del origen del universo y de las edades de los dioses; después, de las edades de reyes sobrehumanos y, finalmente, de las edades de héroes humanos cuya duración es aproximadamente la de nuestra era. Pero el material que recrearon en este marco fue su propia herencia popular, comparativamente infantil, y el resultado es la historia del mundo como cuento de hadas más asombrosa que conoce la literatura mitológica —lo cual se ajusta bien al espíritu de Japón, donde, como comenté en las primeras páginas de *Mitología Primitiva* (el capítulo sobre «La lección de la máscara»), la extraordinaria seriedad y la profunda gravedad del ideal de vida están enmascaradas por la ficción de que todo es simplemente juego.

Las primeras influencias chinas importantes fueron confucianas. Posiblemente, empezaron a llegar en el siglo IV d.C. y con seguridad en el siglo V. No obstante, el año trascendental fue el 552 d.C., cuando un rey coreano regaló al emperador Kimmei una colección de sutras y una imagen de oro de Buda. A partir de entonces, las artes de la civilización empezaron a entrar en el país, que durante los trescientos años siguientes presenció un proceso de asimilación activa culminado en el período Nara, 710-794 d.C., en el que tuvieron lugar dos acontecimientos simbólicos: del lado budista, la dedicación de una colosal imagen de Buda en bronce, que todavía hoy nos sigue maravillando, y, del lado de la herencia sintoísta nativa, la aparición por decreto real de dos compilaciones genealógicas de la casa real. Se trata del Kojiki («Registro de las Cosas Antiguas»), 712 d.C., y del Nihongi («Crónicas de Japón»), 720 d.C. Como indican sus nombres, son memorias de la cultura nativa que hasta entonces se habían transmitido oralmente. A diferencia de su modelo chino, comienzan antes del principio del mundo y mantienen un tono completamente mitológico al hablar de los héroes divinos y más tarde humanos de su glorioso pasado. Confieren un origen celestial a la monarquía incorporada en la dinastía Yamato y se prolongan hasta unas décadas antes de su composición.

Siguiendo el relato del Kojiki, expondré ahora las leyendas de las primeras edades del mundo y del descenso de la monarquía a Japón.

LA EDAD DE LOS ESPÍRITUS

Cuando el caos había empezado a condensarse, pero la fuerza y la forma todavía no se manifestaban y no había nada nombrado, nada hecho, ¿quién podría conocer su forma? Sin embargo, el Cielo y la Tierra se separaron y los Tres Espíritus comenzaron la obra:

1. El Espíritu Gobernante del Centro Augusto del Cielo.
2. El Alto Espíritu Augusto que Produce Maravillas.
3. El Antepasado Divino que Produce Maravillas.

Estos espíritus aparecieron espontáneamente y después desaparecieron. Pero la joven tierra ya flotaba, como navegando en aceite, y surgió algo semejante a un brote de junco, del que emergieron dos espíritus:

4. El Grato Príncipe Mayor Brote de Junco.
5. El Espíritu que Está Eternamente en el Cielo, los cuales también desaparecieron.

Estos fueron los cinco espíritus que separaron el Cielo y la Tierra. Después, espontáneamente, nacieron las siguientes parejas, que también desaparecieron:

6. El Espíritu que Está Eternamente sobre la Tierra y el Espíritu Gobernante Abundante Integrador.
7. El Señor Tierra-Lodo y su hermana más joven, la Dama Tierra-Lodo.
8. El Espíritu Integrante-Germen y su hermana más joven, el Espíritu Integrante-Vida.
9. El Espíritu Mayor del Gran Lugar y su hermana más joven, la Dama Espíritu del Gran Lugar.
10. El Espíritu Exterior-Perfecto y su hermana más joven, la Dama Temible.
11. El Hombre Que Invita (*Izanagi*) y su hermana más joven, la Mujer Que Invita (*Izanami*).

Entonces, todos esos espíritus celestes ordenaron a la última pareja que hiciera, consolidara y trajera al mundo a este país flotante, Japón, concediéndoles una lanza decorada con piedras preciosas. Y ellos se inclinaron sobre el Puente Flotante del Cielo y agitaron el agua salada con la lanza. Cuando la hubieron removido hasta que se «coagulócoaguló» [*koworokoworo*], levantaron la lanza y el agua que goteó de su extremo, al acumularse, se convirtió en una isla llamada Autocondensada, sobre la que descendió la augusta pareja.

Allí asistieron a la construcción del Pilar Celestialmente Augusto y de la Sala de los Ocho Fantasma, tras lo cual, Su Majestad, el Hombre Que Invita, preguntó a Su Majestad, la Mujer Que Invita: «¿De qué forma está hecho tu cuerpo?» Ella respondió: «Mi cuerpo crece desarrollándose, pero hay una parte que no crece con las demás.» Y Su Majestad, el Hombre Que Invita, le dijo: «Mi cuerpo también crece desarrollándose, pero hay una parte que crece excesivamente. Por tanto, ¿no sería apropiado que introdujera la parte de mi cuerpo que crece excesivamente en la parte de tu cuerpo que no crece con las demás y de esa forma procreemos territorios?»

Su Majestad, la Mujer Que Invita, dijo: «Sería apropiado». Entonces Su Majestad, el Hombre Que Invita, le dijo: «Vayamos detrás de este Pilar Celestialmente Augusto, tú y yo, y cuando nos encontremos, juntemos en augusta unión nuestras augustas partes». Ella accedió y dijo: «Tú da la vuelta por la derecha y yo la daré por la izquierda». Así lo hicieron y, cuando se encontraron, Su Majestad, la Mujer Que Invita, dijo: «¡Ah, qué bello y adorable joven!» Entonces, Su Majestad, el Hombre Que Invita, dijo: «¡Ah, qué bella y adorable doncella!»

Pero después de haber pronunciado estas palabras, Su Majestad dijo a su augusta hermana: «No es apropiado que la mujer haya hablado primero».

No obstante, en la cámara comenzaron y engendraron a un hijo llamado Sanguijuela, a quien colocaron en una barca de juncos que echaron al agua. A continuación tuvieron a la Isla de Espuma, que, como también fue un fracaso, no se cuenta entre sus hijos.

Entonces, los dos espíritus augustos deliberaron. «Las criaturas que hemos engendrado no son buenas. Debemos informar de esto en el lugar augusto». Ascendieron. Y cuando hubieron preguntado a sus Majestades, los Espíritus Celestiales, éstos estudiaron el problema con grandes adivinaciones y les ordenaron volver. «Los hijos no eran buenos porque la mujer habló primero; regresad y enmendad vuestras palabras».

Su Majestad, el Hombre Que Invita, y Su Majestad, la Mujer Que Invita, descendieron y dieron la vuelta al Pilar Celestial como antes. Pero esta vez, Su Majestad, el Hombre, habló primero: «¡Ah, qué bella y adorable doncella!». Su augusta hermana exclamó: «¡Ah, qué bello y adorable joven!». Y después de corregir así sus palabras, se unieron.

Engendraron, trajeron al mundo y nombraron a las ocho islas de Japón. Después engendraron, trajeron al mundo y nombraron a treinta espíritus augustos de la tierra, el mar, las estaciones, los vientos, los árboles, las montañas, los páramos y el fuego. El último, el Veloz Espíritu Masculino del Fuego Abrasador quemó las augustas partes femeninas de su madre al nacer y Su Majestad, la Mujer Que Invita, enfermó y se acostó.

Los espíritus que nacieron de su vómito fueron el Príncipe de la Montaña de Metal y la Princesa de la Montaña de Metal, los que nacieron de sus excrementos fueron el Príncipe Arcilla Viscosa y la Princesa Arcilla Viscosa, los que nacieron de su orina fueron la Princesa Espíritu del Agua y el Joven Espíritu Maravilloso que Produce. Pero, finalmente, Su Majestad, la Mujer Que Invita se retiró.

Su Majestad, el Hombre Que Invita, dijo: «¡Ah, Mi adorable y joven hermana! ¡Que haya cambiado a Su Majestad por este hijo!»

Como se arrastraba llorando sobre el augusto almohadón y se arrastraba llorando sobre los augustos pies de su hermana, de sus augustas lágrimas nació el espíritu que habita al pie de los árboles en la ladera del Monte Fragante, cuyo nombre es Espíritu Femenino Que Lloro y Se Lamenta. Enterró al Espíritu Augusto divinamente retirado, la Mujer Que Invita, en el Monte Hiba, en el límite entre las tierras de Izumo y Hahoki.

Entonces, Su Majestad, el Hombre Que Invita, desenvainó su espada, tan larga como diez manos, que llevaba ceñida majestuosamente, y cortó la cabeza de su hijo, el Veloz Espíritu Masculino del Fuego Abrasador. De la sangre que goteó de la punta de la augusta espada y salpicó innumerables masas rocosas, nacieron tres espíritus; de la sangre que quedó en la parte superior de la augusta espada, que también salpicó las innumerables masas rocosas, otros tres, y de la sangre que se acumuló en la empuñadura y goteó por entre sus dedos nacieron dos; en total, ocho. Otros espíritus nacieron de las ocho partes del cuerpo del Espíritu del Fuego muerto: de su cabeza, pecho, vientre, genitales, manos izquierda y derecha, pies izquierdo y derecho. Y el nombre de la augusta espada era Hoja Extendida de Punta Celestial.

Su Majestad, deseando ver otra vez a su joven hermana y reunirse con ella, descendió al País de la Noche, y cuando ella abrió la puerta del palacio que había allí y salió a recibirle, Su Majestad, el Hombre Que Invita, le dijo: «¡Oh, mi adorable joven hermana! Las tierras que tú y yo hemos hecho no están acabadas; por tanto, te pido que vuelvas». Su Majestad, la Mujer Que Invita, respondió: «Es lamentable, en verdad, que no vinieras antes, porque ya he probado la comida de este lugar. Sin embargo, como estoy abrumada por el honor de la entrada aquí de Su Majestad, mi adorable hermano mayor, deseo volver. Además, ahora discutiré la cuestión con los espíritus de este lugar. Pero te ruego que no vengas detrás de mí». Y volvió a entrar en el palacio.

Pero como se demoraba mucho, Su Majestad, el Hombre Que Invita, no pudo esperar y rompió una de las largas púas del peine de innumerables púas que llevaba prendido en su augusto mechón izquierdo de pelo. Tras encenderlo como una antorcha, entró y miró. Ella se estaba pudriendo.

Por todo su cuerpo bullían gusanos. En la cabeza habitaba el Gran Trueno; en el pecho, el Trueno de Fuego, en el vientre, el Trueno de Tierra; en el brazo izquierdo, el Joven Trueno; en el brazo derecho, el Trueno Negro; en su pierna izquierda, el Trueno de la Montaña; en la pierna derecha, el Trueno de la luna; en el sexo, el Trueno Separador: ocho en total.

Su Majestad, el Hombre Que Invita, aterrado por la visión, retrocedió; Su Majestad, la Mujer Que Invita, su joven hermana, dijo a Su Majestad, el Hombre Que Invita: «¡Me has avergonzado!» y envió tras él a la Horrible Mujer del País de la Noche. Pero Su Majestad, el Hombre Que Invita, tomó su augusto tocado negro y lo arrojó detrás suyo; inmediatamente se convirtió en uvas ^[*], y mientras ella se entretenía en recogerlas y comérselas, él huyó. Ella continuó la persecución y él rompió el peine de innumerables púas que llevaba en el mechón izquierdo del pelo y lo arrojó detrás suyo; inmediatamente se convirtió en brotes de bambú, y mientras ella los arrancaba y se los comía, siguió huyendo.

Entonces, Su Majestad, la Mujer Que Invita, envió detrás de él a los ocho Truenos Espíritus, junto con mil quinientos guerreros del País de la Noche, y él desenvainó la espada de diez manos de longitud que llevaba ceñida majestuosamente y blandiéndola por detrás, siguió huyendo. Pero como ellos continuaban persiguiéndole, se escondió al pie de un gran melocotonero en la Colina Plana, en el límite entre los mundos de los vivos y los muertos, y cuando ellos llegaron les arrojó tres melocotones y los espantó a todos.

Su Majestad, el Hombre Que Invita, declaró a los melocotones: «Igual que me habéis ayudado, así debéis ayudar a todas las personas vivas del País Central de las Llanuras de Juncos cuando estén acosadas y en dificultades.» (Este es el origen de la costumbre de mantener alejados a los malos espíritus con melocotones.) Y les dio el nombre de Su Majestad, la Gran Fruta Divina.

Finalmente, Su Majestad, la Mujer Que Invita, vino personalmente en su busca. Él arrancó una roca que sólo podrían levantar mil hombres juntos y, poniéndola en medio, bloqueó el Paso al País de la Noche. Entonces se despidieron desde los dos lados de la roca.

Su Majestad, la Mujer Que Invita, declaró: «Mi querido hermano mayor, Su Majestad, si haces esto, cada día estrangularé a mil personas de tu país».

Su Majestad, el Hombre Que Invita, respondió: «Mi adorable joven hermana, Su Majestad, si haces esto, cada día haré que mil quinientas mujeres tengan hijos».

Por eso, Su Majestad, la Mujer Que Invita, se llama el Gran Espíritu del País de la Noche, y como persiguió y alcanzó a su hermano mayor, también tiene el nombre de la Vía Que Llega al Gran Espíritu. La roca con la que él bloqueó el Paso al País de la Noche se llama el Gran Espíritu del Camino de Regreso o el Gran Espíritu Que Bloquea la Puerta del País de la Noche^[9].

EL DESCENSO DE LA MONARQUÍA A JAPÓN

Después de su terrible aventura, prosigue el relato, el Hombre Que Invita se purificó bañándose en un río, y cuando arrojó su ropa a la orilla, surgieron espíritus de cada una de sus prendas. Asimismo, de cada parte de su cuerpo surgieron espíritus. Pero los más importantes de todos fueron tres: la Diosa-Sol Amaterasu Omikami (el Gran Espíritu Augusto Brillante del Cielo), que nació mientras se lavaba su augusto ojo izquierdo, el dios-luna Tsukiyomi-no-Mikoto (Su Majestad, el Poseedor de la Noche de Luna), que nació mientras se lavaba su augusto ojo derecho, y un dios-tormenta rebelde, Susano-O-no-Mikoto (Su Majestad, el Impetuoso Hombre Valiente Irascible), que nació mientras se lavaba su augusta nariz [10].

Este último, tanto mortificó un día a su augusta hermana Amaterasu Omikami que ésta se escondió en una cueva, por lo que se oscurecieron el cielo y la tierra; para tentarla a salir, los ocho millones de espíritus de la Llanura del Cielo colocaron árboles delante de la cueva, cubiertos de joyas, encendieron hogueras y rieron con tal estrépito a causa de la grosera danza de un espíritu femenino llamado Uzume que la diosa, con curiosidad, abrió la puerta de la cueva para mirar a hurtadillas. Pusieron un espejo delante de ella, el primero que vio, así la sacaron y el mundo se iluminó de nuevo.

Pero el culpable Susano-O, por su rudeza fue exiliado de la llanura celestial a la tierra. Y así, este Impetuoso Hombre Valiente Irascible, después de descender a un lugar cerca del nacimiento del río Hi en Izumo, vio cómo la corriente llevaba flotando unos palillos de comer y pensó que debía haber gente allí. Ascendió en su busca y descubrió a un anciano y una anciana con una joven entre ellos. Estaban llorando y él se dignó a preguntar el motivo.

«Soy un Espíritu de la Tierra —dijo el viejo— y mi nombre es Anciano Que Golpea con el Pie. El nombre de mi esposa es Anciana Que Golpea con la Mano. Y el de nuestra hija, Señora Peine de la Cabeza.»

El Impetuoso Hombre Valiente Irascible preguntó: «Cuál es la causa de vuestro llanto?»

El viejo respondió: «Teníamos ocho hijas, antes. Pero hay una serpiente de ocho cabezas que viene cada año y se come a una. Su época ha llegado. Por eso lloramos.»

El Espíritu expulsado del Cielo preguntó: «¿Qué forma tiene la serpiente?»

«Sus ojos son tan rojos como la cereza de invierno. El cuerpo tiene ocho cabezas y colas, y sobre él crecen el musgo y las coníferas, su longitud abarca ocho valles y ocho colinas y si se la mira el vientre, siempre está hinchado y sangrando.»

«Si ésta es tu hija, ¿me la entregarás?», preguntó Su Majestad, el Impetuoso Hombre Valiente Irascible.

El viejo respondió: «Con respeto; pero no sé tu nombre.»

«Soy el hermano mayor del Espíritu Brillante del Cielo, que ha descendido aquí desde el cielo.»

«Si es así, con respeto, es tuya.»

Y su Majestad, el Impetuoso Hombre Valiente Irascible, tomó inmediatamente a la muchacha, la convirtió en un peine de innumerables púas y lo prendió en su augusto mechón de pelo mientras decía a los ancianos: «Ahora destilad un licor refinado de ocho gustos. Construid una valla alrededor y que en la valla haya ocho puertas, en cada puerta ocho plataformas y en cada plataforma una tina y en cada tina verted el licor de ocho sabores y esperad.»

Así lo hicieron. Cuando llegó la serpiente de ocho cabezas metió una cabeza en cada una de las tinas y, después de beber todo el licor, recostó cada una de las cabezas y se durmió. Su Majestad, el Impetuoso Hombre Valiente Irascible desenvainó la espada tan larga como diez manos que llevaba ceñida majestuosamente y descuartizó a la serpiente de ocho cabezas. Entonces construyó un palacio en el país de Izumo, al que llevó como jefe de sus mayordomos al Anciano Que Golpea con el Pie, y empezó a engendrar hijos, que a su vez engendraron hijos, hasta llegar exactamente a ochenta, de los cuales todos, excepto uno, abandonaron el país para cortejar a una célebre princesa lejana [11].

El nieto que se quedó, llamado Espíritu Gobernante del Gran País, tuvo muchos hijos con sus numerosas esposas y fueron éstos, alborotadores y guerreros, a quienes el Gran Espíritu Augusto Brillante del Cielo quiso purificar enviando a la tierra a su augusto hijo. ¿Su nombre? Su Majestad, el *Verdadero Conquistador, Yo Conquistó Conquistando, Grandes Grandes Espigas Celestiales*, que, mirando hacia abajo desde el Puente Flotante del Cielo, declaró: «En las exuberantes llanuras de juncos, la tierra de nuevas espigas de arroz de mil otoños, reina un penoso desorden». Y habiendo dicho esto volvió a ascender inmediatamente [12].

Tres embajadas celestiales bajaron a la tierra para organizar la llegada del monarca solar. No obstante, todas fueron seducidas de una forma o de otra y fue necesaria una cuarta para lograr la sumisión del Espíritu Gobernante del Gran País de Izumo, que finalmente se rindió a lo inevitable y accedió a abandonar su levantisco trono si se le construía un palacio debajo y se le rendía el culto debido eternamente [13].

Entonces, el Gran Espíritu Augusto Brillante del Cielo, Amaterasu Omikami, llamó y dio instrucciones al Heredero Aparente, Su Majestad, *Grandes Grandes Espigas*, el cual replicó: «Mientras que yo, tu sirviente, me preparaba, me ha nacido un hijo que se llama Su Majestad, *Abundancia Celestial, Abundancia Terrenal*,

Altura del Sol en el Cielo, Príncipe Abundancia de Espigas Rojizas de Arroz. Este niño es el que será enviado abajo».

Al ser informado de su misión, Su Majestad, el joven príncipe, respondió: «Descenderé de acuerdo con vuestro mandato». Entonces abandonó el Asiento de Roca Celestial, separó las nubes que se extendían celestialmente en ocho pliegues, marcó su camino con un augusto marcador de caminos y empezó a flotar, tras lo cual cerró el Puente Flotante del Cielo y descendió al pico de cierta montaña (no en Izumo, que está al norte, sino en Kyushu, que está al sur).

Cuando se hubo establecido en ese país, en un palacio, Su Majestad, Abundancia Celestial, Abundancia Terrenal, Altura del Sol en el Cielo, Príncipe Abundancia de Espigas Rojizas de Arroz, encontró a una hermosa persona en el augusto cabo de Kasasa y le preguntó de quién era hija.

«Soy hija —dijo ella— del Espíritu Poseedor de la Gran Montaña y mi nombre es Princesa que Florece Radiante como las Flores de los Árboles».

Él preguntó: «¿Tienes hermanos? ¿Tienes hermanas?»

Ella respondió: «Tengo una hermana mayor. Su nombre es Princesa Larga como las Rocas».

Y él dijo: «Mi deseo es yacer contigo. ¿Tú qué piensas?»

Ella respondió: «Yo no soy quién para contestar. Mi padre, el Espíritu Poseedor de la Gran Montaña, lo hará» [17].

Por tanto, él la envió a su padre, que, complacido, la envió de vuelta respetuosamente, junto con la Princesa Larga como las Rocas, su hermana mayor. El padre ordenó además que llevaran varias mesas con cientos de bebidas y viandas. Pero la hermana mayor era horrible. Cuando la vio, el Príncipe Abundancia de Espigas de Arroz se asustó. La envió de vuelta y esa noche tomó sólo a la más joven.

El padre, lleno de vergüenza cuando regresó la Princesa Larga como las Rocas, envió un mensaje a Su Majestad.

«La razón de presentarte a mis dos hijas fue que, en virtud de la mayor, la Princesa Larga como las Rocas, los augustos hijos del Espíritu Celestial —aunque caiga la nieve y sople el viento— vivirían eternamente, indestructibles como las rocas eternas; mientras que, en virtud de la más joven, la Princesa que Florece Radiante como las Flores de los Árboles, florecerían como los capullos de los árboles. Pero como has devuelto a la Princesa Larga como las Rocas y te has quedado sólo con la Princesa que Florece Radiante como las Flores de los Árboles, los augustos hijos del Gran Espíritu Augusto Celestial serán precederos como las flores de los árboles».

Y por esa razón las augustas vidas de Sus Majestades, nuestros Augustos Soberanos Celestiales, no son largas [15].

III. La vía de los espíritus

En los corrillos del IX Congreso Internacional para la Historia de las Religiones, celebrado en Tokio en 1958, se comentó una curiosa anécdota que, cierta o no, ilustra el abismo que separa a Oriente de Occidente en ciertos ámbitos esenciales de la experiencia. Se refería a dos personas cultivadas, un sociólogo occidental y un sacerdote sintoísta. Ambos habían leído trabajos en las sesiones, ambos pensaban que conocían la naturaleza, la historia y los problemas esenciales de la humanidad y ninguno se consideraba lo que en chino se hubiera denominado un *chien*, es decir, un pájaro fabuloso con un ojo y un ala: para volar, cada *chien* debe unirse a otro [16].

El instruido pájaro occidental, junto con muchos otros delegados de todas las partes del mundo a quienes el Comité Organizador Japonés estaba llevando milagrosamente a los más importantes santuarios sintoístas y templos budistas del país, había presenciado —según la anécdota— siete u ocho ritos sintoístas y contemplado numerosos santuarios sintoístas. Estos lugares de culto no contienen imágenes, sus formas son sencillas, están maravillosamente techados y a menudo pintados en un color rojo suave. Los sacerdotes, con inmaculadas vestiduras blancas, tocados negros y grandes sandalias de madera negra, caminan en fila con semblante majestuoso. Se escucha una música misteriosa, aguda, con algo de espectral, marcada por golpes de tambor fuertes y débiles, y grandes gongs; al tiempo que los sonidos punteados de un koto, a la manera de un arpa, parecen convocar a los espíritus. Entonces aparecen silenciosamente los nobles bailarines con pesados ropajes, a veces enmascarados, hombres o mujeres. Se mueven lentamente, como en un sueño o trance; permanecen durante cierto tiempo ante la vista y se retiran mientras se entonan cánticos. El asistente retrocede dos mil años. Los pinos, las rocas, los bosques, las montañas, el aire y el mar de Japón despiertan y exhalan espíritus con esos sonidos. Se les puede escuchar y sentir alrededor. Y cuando los bailarines se han retirado y la música se detiene, el ritual ha terminado. El asistente se da la vuelta y mira otra vez las rocas, los pinos, el aire y el mar, tan silenciosos como antes. Sólo que ahora están habitados y se percibe de nuevo la maravilla del universo.

Sin embargo, parece que a las personas de cierta forma de pensar les resulta difícil experimentar lo que se evoca en ese arte. Por ejemplo, he leído: «Comparado con las grandes religiones del mundo, quizá deba considerarse al sintoísmo el culto religioso más rudimentario de los que tenemos suficientes testimonios escritos. No ha avanzado más allá del politeísmo elemental, sus personificaciones son vagas y oscuras, casi no posee una concepción del espíritu, apenas ofrece algo semejante a un código moral, prácticamente no reconoce un estado futuro y, en general, no muestra un pensamiento profundo o una devoción seria...» [17].

Así, nuestro amigo el sociólogo se reunió con su amigo el sacerdote sintoísta en una fiesta organizada en el recinto de un gran jardín japonés, donde los senderos, hundiéndose entre las rocas, revelan paisajes insospechados, césped de grava, lagos

escarpados, faroles de piedra, árboles de formas extrañas y pagodas. Y nuestro amigo el sociólogo le dijo a su amigo el sacerdote sintoísta: «He visitado una serie de santuarios sintoístas y asistido a varios ritos, he leído y meditado sobre ello, pero no veo la ideología. No veo vuestra teología».

El japonés, amable, como respetando la profunda pregunta del estudioso extranjero, se detuvo un momento para pensar. «Nosotros no tenemos ideología — dijo—. No tenemos teología. Nosotros danzamos».

Precisamente de eso se trata. El sintoísmo, en su raíz, no es una religión de sermones, sino de temeroso respeto, un sentimiento que puede o no producir palabras, pero que, en cualquier caso, las trasciende. No una «concepción del espíritu», sino el sentido de su ubicuidad es la finalidad del sintoísmo. Y como es capaz de expresar ese sentido en un grado asombroso, las personificaciones sintoístas son «vagas y oscuras» en cuanto a la forma. Se denominan *kami*, una palabra mal traducible como «dios», que es la interpretación habitual, o como «espíritu», el término que he utilizado en los anteriores pasajes del Kojiki.

«Durante su estancia aquí escucharán muchas cosas sobre las religiones japonesas —declaró Su Alteza Real, el Príncipe Takahito Mikasa a sus invitados en el Congreso —, e indudablemente encontrarán las palabras “dios” o “dioses” como traducción provisional del término “kami”, un objeto de culto que es exclusivamente japonés. Probablemente, también se darán cuenta que el “kami” japonés y “dios” son de naturaleza completamente distinta.

El objeto de culto del budista japonés es el “hotoke” [Buda], y en tanto que el budismo es una religión importada, sería lógico suponer que “hotoke” y “kami” son algo completamente distinto. Sin embargo, para los japoneses se ha convertido en algo habitual unir a los dos y el término “kami-hotoke” es de uso común. No sólo no se percibe ninguna contradicción en esta combinación de lo que teóricamente serían dos conceptos distintos, sino que hay japoneses que pueden orar, sin el más mínimo remordimiento, simultáneamente al “kami” y al “hotoke”. Creo que esto puede explicarse en parte por la psique de los japoneses, que tiende a favorecer lo emotivo sobre lo racional. Los japoneses se complacen sintiendo la atmósfera, por lo que suelen dejarse llevar fácilmente por su entorno.

Hay un antiguo poema japonés que, traducido libremente, dice:

Desconocido para mí lo que reside aquí:
fluyen lágrimas de humildad y agradecimiento.

Se supone que estas líneas fueron compuestas cuando su autor oraba en el Gran Santuario de Ise y creo que reflejan adecuadamente los sentimientos religiosos de muchos japoneses» [18].

Así pues, el rito sintoísta puede definirse como una ocasión para reconocer y evocar un temor que inspira gratitud en la fuente y naturaleza del ser y, como tal, se dirige en forma de arte (música, jardinería, arquitectura, baile, etc.) a la sensibilidad,

no a las facultades de la definición. Vivir el sintoísmo no consiste en seguir un código moral establecido, sino vivir con gratitud y temor en el misterio de las cosas y para retener ese sentido, las facultades permanecen abiertas, claras y puras. Ese es el significado de la pureza espiritual. «Al kami le complace la virtud y la sinceridad — afirma una obra del siglo XIII compilada por los sacerdotes del Santuario de Ise—. Hacer el bien es ser puro; cometer el mal es ser impuro» [19].

Por tanto, no es correcto decir que el sintoísmo carece de ideas morales. La idea moral básica es que el proceso natural no puede ser malo y su corolario, que el corazón puro sigue los procesos naturales. El hombre —un ser natural— no es inherentemente malo, sino que en su corazón puro, en su condición natural, es divino. Los términos fundamentales son «corazón brillante» (*akaki kokoro*), «corazón puro» (*kiyoki kokoro*), «corazón recto» (*tadashiki kokoro*) y «corazón sincero» (*naoki kokoro*). El primero denota la cualidad de un corazón resplandeciente como el sol, el segundo, un corazón claro como una joya blanca, el tercero, un corazón inclinado a la justicia y, el último, un corazón amable sin inclinaciones engañosas. Los cuatro se reúnen en el *seimei shin*: pureza y alegría de espíritu [20].

En los relicarios de los principales templos se conservan desde antaño —mucho antes del tiempo registrado— tres talismanes simbólicos que, según se dice, trajo a la tierra el augusto nieto Abundancia Celestial, Abundancia Terrenal, Altura del Sol en el Cielo, Príncipe Abundancia de Espigas Rojizas de Arroz, cuando la monarquía descendió a Japón. Y estos son: un espejo (pureza), la espada divina (valor) y un collar de piedras preciosas (benevolencia).

En suma, el principal interés del sintoísmo es cultivar ese sentimiento que, según Rudolf Otto, es el elemento esencial de la religión, «que, aunque sea posible analizarlo, no admite una definición estricta»: el sentido de lo *numinoso* [21]. Poniendo el acento no en el temor o en la náusea, ni en el deseo de liberación, sino en la gratitud experimentada por su misterio. Una vez más: «Desconocido para mí lo que reside aquí» —lo que reside en cualquier parte, en todo lo que nos atañe, «fluyen lágrimas» —porque estoy emocionado; «de humildad»— por no ser completamente puro de corazón, «y agradecimiento».

«¿A qué kami —leemos en un comentario del siglo XV de un erudito estadista— adora Amaterasu Omikami cuando ayuna en la Llanura del Alto Cielo? Adora a su propio Ser interior como el kami, intentando cultivar la virtud divina en su persona por medio de la pureza interior y convirtiéndose así en una unidad con ese kami» [22].

Finalmente, en una clasificación, por así decirlo, del funcionamiento del culto, el sintoísmo del Japón antiguo operaba en cuatro esferas: 1. la doméstica, centrando su gratitud en los kami del pozo, la verja, la familia, el jardín, etc., asimismo (citando a Langdon Warner) «los espíritus reconocidos pero no oficiales de la lumbre del fogón, la cazuela, el misterioso genio que preside el proceso de sazón en el pote del adobo y la levadura de la cerveza» [23], además, los padres, los antepasados (influencia confuciana) y, recíprocamente, la gratitud del padre al hijo; 2. el culto comunal, en

agradecimiento a los fenómenos naturales del medio en que se vive y a los muertos que venera la comunidad, los *ujigami* (es decir, los *kami* del *uji*, el «linaje local»); 3. los cultos de los oficios, honrando con agradecimiento, en el mismo proceso de trabajo, los misterios y poderes de las herramientas, los materiales, etc. (Hay que recordar que las costureras celebran un réquiem por las agujas perdidas y rotas y que el fundador de la industria perlera japonesa, Kokichi Mikimoto [1858-1955], antes de su muerte celebró un réquiem por las ostras a cuyas vidas debía su fortuna.) Finalmente, 4. el culto nacional, en gratitud al emperador en su palacio, la Casa de la Reverencia, y a sus antepasados preservadores del mundo, el más grande de los cuales, el Gran Kami del Kojiki —nacido como la luz del universo del ojo izquierdo del Hombre Que Invita, tras su victoria sobre la impureza— en la tierra se refleja particularmente en el Gran Santuario de Ise, situado en la cumbre de una pendiente boscosa de grandes rocas y altas coníferas, al que el fiel asciende por una amplia escalera megalítica, como a un zigurat natural.

IV. Las vías de Buda

El Buda de oro que llegó de Corea en el 552 d.C. no fue inmediatamente un presagio de paz. El rey que lo envió junto con una colección de banderas, sombrillas y sutras budistas acompañó su regalo con una nota interesante: «De todas las doctrinas, ésta es la más excelente, pero difícil de explicar y comprender. Ni siquiera el duque de Chou o Confucio alcanzaron su conocimiento... Imagine a un hombre que posee tesoros para gozo de su corazón, de forma que podría satisfacer todos sus deseos en la proporción en que los utilizara... Así es con el tesoro de esta doctrina maravillosa. Cada súplica es colmada y no falta nada... Por lo tanto, vuestro servidor, Myön, rey de Paekche, ha enviado humildemente a su criado para cumplir las palabras de Buda: “Mi Ley se extenderá hacia el este”» [24].

El emperador Kimmei, dice la crónica, saltó de alegría, pero no estaba seguro de lo que debía hacer. «El rostro de Buda es de severa dignidad —dijo a los miembros de su consejo—. ¿Debe ser adorado o no?»

Iname, del clan Soga, respondió: «Todos los países de la frontera occidental, sin excepción, le rinden culto, ¿sólo se negará Yamato?»

Pero los jefes de los clanes Mononobe y Nakatomi se opusieron enérgicamente. «Los que han gobernado este Imperio —dijeron— siempre han rendido culto, en primavera, verano, otoño e invierno, a los ciento ochenta Grandes Kami del Cielo y de la Tierra, además de a los kami de cada región y de los cereales. Pero si ahora empezamos a adorar a kamis extranjeros en su lugar, es de temer que incurramos en la ira de nuestros kami.»

Es decir, Buda tenía que ser interpretado, no en términos budistas, sino sintoístas, y el emperador tomó una sencilla decisión: «Le será entregado a Iname, que se ha mostrado favorable a recibirlo. Como experimento, que le adore.»

Iname, exultante de alegría, se arrodilló y colocó la imagen de oro en un trono en su casa, retirada del mundo, purificó su hogar y lo transformó en un templo. Entonces se declaró una epidemia, mucha gente murió, no se encontró el remedio y la situación siguió empeorando con el tiempo. La imagen de Buda fue arrojada a un canal. El templo ardió. Pero después de eso, los cielos permanecieron limpios de nubes, dejó de llover y sobrevino una sequía. De repente, la gran sala del palacio se incendió y quedó consumida. Por la noche, se vio flotar en el mar, brillando, un tronco de alcanforero y el emperador mandó hacer con él dos resplandecientes imágenes de Buda. Se sucedieron los prodigios, algunos malignos, otros benignos; se levantaron santuarios que fueron destruidos —y no dejó de aumentar el rencor entre los clanes Soga y Mononobe[25].

La lucha continuó durante los treinta años siguientes hasta que en el año 587 el hijo de Iname mató a toda la familia Mononobe, tras lo cual se construyeron más templos budistas. Cinco años después mató al emperador Sushun y colocó en el trono a su reacia viuda, que, como emperatriz Suiko (reinó del 593 al 628), nombró regente

al hermano más joven de su esposo. Sólo entonces empezaron a hacerse realidad las anunciadas bendiciones de la nueva Ley, pues el estimado príncipe Shotoku (573-621) fue uno de los grandes y nobles gobernantes de todos los tiempos.

Al parecer, su madre le parió sin dolor durante una inspección a las dependencias del palacio. «Cuando llegó a las caballerizas y se encontraba justamente en la puerta de los establos, el niño nació de repente sin esfuerzo [1]. En cuanto nació ya podía hablar y creció tan sabio que era capaz de atender los asuntos de diez hombres al mismo tiempo y resolverlos todos sin equivocarse. Aprendió la Doctrina Interior (budismo), estudió a los Clásicos Exteriores (confucianismo) y se hizo un experto en ambas ramas» [26]. Protegió las letras y las artes, preparó la primera historia de Japón (ahora perdida), promulgó un sistema de leyes y una jerarquía de rangos cortesanos e incluso antes de su muerte muchos le veneraban como bodhisattva. Durante su reinado, el budismo, que en Japón había sido la religión de un clan, se convirtió en la religión del imperio y, como en China, la doctrina del budismo adoptada fue la mahayana.

«Respecto a las diferencias —escribió el príncipe— entre el Gran Vehículo y el Pequeño: en el Gran Vehículo, se piensa principalmente en los que no buscan la emancipación y se trata de ayudar a todos por igual atrayéndoles al budismo, mientras que, en el Pequeño, cada uno busca su iluminación, evita enseñar a los demás cómo se evita una plaga y se regocija en un falso nirvana» [27].

En el año 621, segundo mes, quinto día, a media noche, murió el príncipe imperial Shotoku y la tristeza se adueñó del palacio, de la aldea; los ancianos, como si hubieran perdido a su querido hijo, ya no encontraban gusto en la comida y los jóvenes, como si se hubieran quedado huérfanos, llenaban los caminos de lamentos. El agricultor abandonó el arado, la mujer dejó de golpear el mortero y todos dijeron como uno: «El sol y la luna han perdido su luz, el cielo y la tierra han quedado devastados. ¿En quién podremos confiar ahora?» [28].

PERIODO NARA: 710-794 D.C.

Hasta ahora, el budismo no ha producido un pensamiento verdaderamente nacional en Japón. Su introducción se resolvió simplemente en una yuxtaposición ecléctica. Los kami del país se vieron confrontados con un panteón cosmopolita de procedencia extranjera, mucho más complejo que lo que ellos habían representado —o que las exigencias del corazón de Yamato en aquellos momentos—. La nueva fe llevó a la corte una civilización continental que dio vida a un nuevo estilo, mientras que entre el pueblo fue un vehículo de consuelo. Hay que señalar que ese período coincidió con la violenta ofensiva del Islam en todo Oriente Próximo hasta Europa (Persia cayó el 650, España el 711) y también con la mucho menos sangrienta, pero no menos fanática, destrucción de los antiguos santuarios y bosques sagrados germánicos por la primera misión cristiana (Bonifacio, primer arzobispo de Mainz,

732) —cuya torpe pedagogía posterior produjo en la psique europea una esquizofrenia mítica (insania germánica: *Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust!* [*1]) que todavía está profundamente arraigada y que analizaré en el siguiente volumen. En el Japón del siglo VIII, por el contrario, los bodhisattvas y los rústicos espíritus indígenas se unieron apoyándose mutuamente con una compasión que en los cultos de Levante ha sido más teorizada que llevada a la práctica.

Esta armonización se produjo en cuatro fases:

1. *En Nara: periodo de la primera capital budista de Japón, 710-794 d.C.:* La fase en la que el arte y el pensamiento budista chinos penetraron con fuerza en el país. El principal acontecimiento simbólico fue la construcción del gran Templo Todaiji y la consagración en su interior, el año 752, de una colosal estatua de bronce de Buda sentado sobre un loto de casi veintiún metros de circunferencia, cuyos pétalos medían 3 metros de longitud —la figura tenía 16,50 metros de altura y pesaba 452 toneladas, cada ojo medía más de un metro de longitud y cada mano 2 metros, la derecha en la actitud de alejar el temor y la izquierda en la de conceder dádivas, característica de la India.

2 y 3. *En la segunda capital budista, Heian (actualmente Kioto), 794-1185 d.C.:* En primer lugar, un período (794-822) de continuación de la influencia china, pero con un nuevo giro, pues en las enseñanzas de dos monjes japoneses, Dengyo Daishi (767-822) y Kobo Daishi (774-835), los kami de Japón se identifican con los bodhisattvas locales. Además, en la escuela del último se introdujo una nueva tendencia de la doctrina budista tántrica procedente de la universidad india de Nalanda, que se encontraba en su máximo apogeo y estaba enviando misiones con doctrinas de desarrollo de poderes divinos al Tíbet en el norte, a Indonesia en el sur y a China y Japón en el este.

Después (894-1185), todavía en Heian, se interrumpe el contacto cultural y diplomático con la China T'ang y en la elegante corte Fujiwara descrita por la dama Murasaki (978-1015?) en su novela *Genji Monogatari*, se practicaba un florido juego erótico de sensibilidad, muy semejante al de los trovadores del siglo XII. Aislados del continente, los japoneses estaban desarrollando un budismo propio, que alcanzaría su madurez en el siguiente período.

4. *Período Kamakura: 1185-1392:* Se produce un decidido alejamiento de la delicadeza y el erotismo estético de las damas Fujiwara y sus nobles. Se formaron cuatro vigorosas escuelas budistas específicamente japonesas: jodo, fundada por Honen (1133-1212), y shinshu, fundada por su discípulo Shinran (1173-1262), ambas amidaístas; zen, fundada por Eisai (1141-1215), una nueva aplicación de la escuela china Ch'an de Hui-neng, y, por último, la secta chovinista, marcadamente personal, de Nichiren (1222-1282), hijo de un pescador.

Sería interesante examinar en detalle cada aspecto de la transformación por la cual la doctrina india de la desvinculación se convirtió en Japón en una doctrina de

unión, gratitud y respeto, pero en esta obra nos tenemos que limitar a trazar las líneas más generales.

La primera fase del proceso, como hemos dicho, está simbolizada en el Gran Buda de Todaiji —donde la figura representada no es el Gautama Shakyamuni indio, sino un Buda en meditación, que no pertenece a ningún tiempo, lugar o raza. Forma parte de un grupo de cinco Budas Guardianes de los Planes de la Meditación que representan distintos aspectos de la esfera causal, de la que proceden todos los Budas, los bodhisattvas y todas las cosas del universo visible. Aparecen ante la mente introspectiva cuando ésta entra en el ámbito de su fuerza. Su nombre en sánscrito es Vairochana («perteneciente al sol» o «procedente del sol», japonés: *Dainichi-nyorai*, «Gran Sol Buda»). Sería posible ver en él la influencia del culto solar persa. No obstante, ni en Irán ni en ninguna otra parte del mundo en el lado occidental de la gran división cultural Oriente-Occidente ha habido nunca una ideología o teología con el acento de la visión Vairochana.

Esta poderosa figura representa un aspecto de la doctrina budista que se enseña en el Avatamsaka Sutra (japonés: *kegon*, «Guirnalda de Flores»), de la que también da testimonio la stupa budista javanesa de Borubudur (siglo VIII a.C.) [29]. Esta enseñanza se supone que fue enunciada por el Buda Gautama inmediatamente después de la iluminación, pero como ninguno de los que le escuchaban le comprendía, empezó de nuevo y formuló el hinayana dualista más simple, que con el tiempo capacita a la mente para comprender el mahayana. Y con el tiempo, en efecto, hubo un joven, de nombre Sudhana, que emprendió un peregrinaje (representado en los paneles de las galerías segunda y tercera de la stupa de Borobudur), en el transcurso del cual se dedicó al estudio de cincuenta y tres grandes maestros. Algunos eran hombres y mujeres vivos, otros Budas en meditación. Y lo que aprendió fue la maravillosa doctrina de la Guirnalda de Flores.

Esta doctrina es esencial para todas las sectas budistas japonesas y, por lo tanto, intentaremos exponer al menos uno o dos de sus puntos más interesantes. Ante todo, representa una aplicación de la doctrina básica de Buda resumida anteriormente en la cadena de la causalidad de doce eslabones que, como se recordará, empieza con la ignorancia, la acción, nuevas inclinaciones, etc., hasta la reencarnación, la vejez, la enfermedad y la muerte [1]. Según esta ley, todos los seres se auto-creaban en tanto que la reencarnación se consideraba la consecuencia de la ignorancia. Presentada en esta cadena de doce eslabones, la enseñanza de Buda subraya la idea de una secuencia en el tiempo: primero esto, después aquello, etc., o, como se suele formular, «derivación de un antecedente». En la Guirnalda se añade a esta enseñanza la idea de la interdependencia en el espacio: el universo es correlativo, interdependiente y, de este modo, «se origina recíprocamente»: ningún ser existe en sí y para sí mismo. O, en palabras del profesor Junjiro Takakusu: «Podemos denominarlo la causalidad por la acción-influencia común de todos los seres» [30].

Por lo tanto, el problema de la causalidad ahora se lee en términos de tiempo y espacio simultáneamente, que juntos constituyen lo que se conoce como la matriz del así-venido (*tathāgata garbha*), la vía del ser de las cosas, en la cual se oculta Buda, *tathāgata*, revelándose simultáneamente. Esta es la guirnalda, el círculo de pétalos sobre el cual se sienta el colosal Buda Solar, diciendo «no temas» con una de las manos, mientras que con la otra otorga los dones del ser. Los japoneses, acudiendo masivamente a este templo, contemplando a Buda, inclinándose con humildad, caminando con gratitud y saliendo otra vez, son en sí mismos flores de la guirnalda en la que él se revela y oculta al mismo tiempo.

Esta enseñanza se denomina la Doctrina de la Armonía Universal Totalizadora en la Relación y la Penetración Recíprocas y para elucidar su contenido se definen «Diez Profundas Teorías», de las cuales aquí bastará que exponamos cuatro:

1. La Profunda Teoría de la Correlación, según la cual todas las cosas coexisten, surgiendo simultáneamente. Además, no sólo coexisten en el espacio, sino también en el tiempo, pues el pasado, el presente y el futuro se contienen unos en otros. «Por distintos que sean y por separados que parezcan estar en el tiempo, todos los seres están unidos y forman una entidad desde el punto de vista universal»^[31].

2. La Profunda Teoría de la Libertad Perfecta, según la cual todos los seres, grandes y pequeños, están en contacto unos con otros sin obstaculizarse, de forma que el poder de cada uno participa del de todos y, por lo tanto, es ilimitado. «*Incluso en un cabello hay innumerables leones dorados*»^[32]. Un acto, por insignificante que sea, contiene todos los actos.

5. La Profunda Teoría de la Complementación, según la cual tanto lo oculto como lo manifiesto constituyen un todo reforzándose mutuamente. «Si uno está dentro, el otro estará fuera o al contrario»^[33]. Por la complementación constituyen una unidad.

10. La Profunda Teoría de la Consumación de la Virtud Común, según la cual un líder y sus partidarios, el jefe y su séquito, actúan juntos armoniosa y felizmente, pues «de acuerdo con el principio de uno en todo y todo en uno, realmente forman una totalidad»^[34], en la que cada uno trasciende reflejándose en los demás.

Esta es la maravillosa enseñanza del Sutra de la Guirnalda de Flores, conocida en Japón como kegon, cuyo objeto es el establecimiento de la totalidad armoniosa de todos los seres, como una guirnalda en torno a la condición-Buda de cada uno. Y su sentido está en el cuerpo activo no menos que en la mente meditativa, por lo que la práctica de la religión es vida. Pero para *realizar* esto son necesarias dos cosas: el voto de Bodhisattva (*prañidhāna*), es decir, obrar sin descanso para llevar a todos los seres —incluido uno mismo— a la condición de Buda y, en la misma medida, compasión (*karunā*)^[35].

El segundo paso importante hacia un budismo esencialmente japonés se dio cuando Dengyo Daishi (767-822) y Kobo Daishi (774-835) viajaron a China en el año 804.

La orden monacal formada por el primero a su regreso recibió el nombre de tendai (chino, T'ien-t'ai) por la montaña al sur de China en que se encontraba el monasterio fundado por Chih-kai (531-597 ^[*]), que, al parecer, fue discípulo de Bodhidharma. Pero Bodhidharma, si realmente existió, visitó China hacia el 520-528 (!).

La doctrina básica del tendai es que la Mente de Buda está en todas las cosas —lo que, desde luego, ya hemos escuchado antes. Pero el pensamiento característico de esta orden, una fuerza importante en la posterior configuración del budismo popular de Japón, es el que el Sutra del Loto, «El Loto de la Verdadera Ley» (*Saddharmapuṇḍarīka*) es en sí mismo Buda. En el transcurso de su vida, Buda enseñó múltiples vías a diversos grupos. Enseñó la vía de la entrega ilimitada, la vía del hinayana, la vía del Gran Goce y, al final de sus días, la más profunda: el Loto de la Verdadera Ley. En el momento de expirar, Buda manifestó a los que estaban a su alrededor: «No os aflijáis diciendo “Nuestro Maestro ha muerto”. *Lo que he enseñado será vuestro Maestro después de mi muerte.* Si seguís y practicáis mis enseñanzas, ¿no será como si mi Cuerpo Ley permaneciera aquí para siempre?»^[36]. El Loto de la Verdadera Ley, la doctrina culminante, es el resumen de las demás. Por lo tanto, el Sutra del Loto es el Cuerpo Ley de Buda.

A esto hay que añadir otro pensamiento: entre la eternidad y el tiempo —el Cuerpo Ley y el Cuerpo Fenoménico, eso y esto— no hay diferencia alguna. No es que en algún lugar resida una Sustancia de Buda inmóvil en torno a la cual se muevan y cambien las cualidades de la realidad. Por el contrario, el verdadero «estado» que no es un estado se puede considerar provisionalmente opuesto a «este estado» fenoménico; sin embargo, el intermedio, la Vía Intermedia, está por encima y más allá de estos estados, más aún, es idéntico a ambos. El Buda Vivo y su Cuerpo Ley no son distintos uno del otro, como tampoco es el Cuerpo Ley otra cosa que el Sutra del Loto. Pero las cosas que son iguales a una misma cosa son iguales entre sí, por lo tanto, el Sutra del Loto es el Buda Vivo.

El segundo viajero, Kobo Daishi, que en China había estudiado el misterio tántrico indio conocido como la «Verdadera Palabra» (sánscrito, *mantra*; chino, *Chen Yen*; japonés, *Shingon*), llevó a Japón un enfoque considerablemente más complejo. Su concepto básico es comparable al de la misa católica, donde, pronunciando debidamente las solemnes palabras de la consagración, el sacerdote transforma realmente el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. La apariencia permanece, pero la sustancia se ha convertido en Dios. Asimismo, en las escuelas tántricas budistas-hindúes predomina la idea de que la «Verdadera Palabra» puede obrar tales efectos. No obstante, en todo el pensamiento oriental encontramos además la idea fundamental de que la esfera de la divinidad, la esfera de Buda, está dentro del

propio celebrante: el milagro se produce en el interior del celebrante, es él —o ella— lo que se transustancia.

Por lo tanto, el celebrante debe asumir la postura del principio-Buda invocado y así se coloca en armonía con ese principio en el pensamiento (*dhyāna*), la palabra (*mantra*) y la postura corporal (*mudrā*). De esta forma, nuestro propio cuerpo se convierte en Buda.

Además, de acuerdo con la noción budista-hindú de numerosos grados, órdenes o formas de manifestación divina, se han asociado con esta doctrina numerosas imágenes simbólicas que ofrecen modelos, por así decirlo, para el sistema de posturas de los mantras. Estas se clasifican en dos grandes categorías: 1, las del círculo del diamante o el rayo (*vajra*), que representan aspectos del ámbito de lo indestructible y cierto, o estado del diamante, cuya figura central es el Buda Solar, Vairochana, rodeado de sus emanaciones, y 2, las del círculo del útero (*garbha*), que simbolizan el orden del mundo cambiante y que anteriormente definíamos como la matriz del así-venido, representada en el arte budista indio por la diosa-loto del mundo [1*].

Kobo Daishi adscribió a los kami de su país al círculo del útero; de esta forma, igual que anteriormente los Budas habían sido considerados kami, ahora era posible considerar a los kami seres-Buda y se establecía una interrelación en las dos direcciones. Por otra parte, la magia tántrica india se fundió con la tradición chamánica japonesa y, de nuevo, se estableció una interrelación en las dos direcciones. Este poderoso orden dual, popular y elitista al mismo tiempo, se denomina *Ryobu Shinto*, «Sintoísmo de Dos Aspectos». La secta tendai se unió al movimiento y dio a su doctrina el nombre de «Sintoísmo de Una Realidad» (*Ichijitsu Shinto*). Así, aunque se interrumpió el contacto con China, Japón había empezado a hacer suyo el budismo.

No obstante, Japón sólo empezó a exhibir su propio estilo en todos los aspectos de su recién asimilada fase cultural superior en el segundo período de Heian. El profesor Langdon Warner señala, por ejemplo, que en los siglos X y XI, «casi repentinamente y sin préstamos de escuelas artísticas extranjeras, los japoneses estaban ilustrando largos rollos horizontales con una narrativa desconocida hasta el momento. Mientras que en esas décadas, y más tarde, los chinos creaban ambientes atmosféricos y paisajísticos con todas las implicaciones posibles para las personas sensibles a la naturaleza, los japoneses preferían una pintura narrativa poblada de seres humanos sin comparación...

La diferencia principal —concluye— es el hecho de que los chinos estaban interesados ante todo en cuestiones de filosofía, mientras que los japoneses ponían el acento en el Hombre y lo que ocurría en el mundo material en un momento determinado» [37].

Ya hemos señalado que en China el vocabulario del taoísmo asociaba la idea del Tao con el orden cultural, en el cielo y en la tierra, por lo que el ideal de sabio era un místico que, como el mítico Lao Tzu, hubiera escapado de la esfera social a la

natural, donde su propia naturaleza podía desarrollarse bajo la noble influencia de las montañas, los ríos, los árboles y las prodigiosas brumas. Allí se manifestaban por doquier los misterios anunciados en el Libro de los Cambios y, en virtud de un principio de resonancia espiritual, la naturaleza de la persona recuperaba su espontaneidad. En la India, por el contrario, el ideal había sido la liberación (*mokṣa*), no meramente de la esfera humana, sino también de la cósmica.

El doctor Hajime Nakamura, profesor de filosofía oriental de la Universidad de Tokio, señaló un aspecto extremadamente importante en una conferencia pronunciada en Rangún en 1955. El concepto de *libertad* se escribe en chino y en japonés con dos ideogramas idénticos: los que denotan *yo* y *causa* (el sentido parece indicar automotivación o espontaneidad). «Pero —observó— mientras que en China “libertad” significaba *liberación del nexo humano* (Pu-hua, por ejemplo, al actuar como un loco haciendo sonar constantemente su campanilla era un sabio idiota), en Japón significaba *acatamiento del nexo humano* —a través de la devoción a las actividades seculares» [38].

Hemos visto cómo en China la doctrina budista india de la liberación se transformaba en una doctrina de la espontaneidad en la escuela Ch’an de Hui-neng. Ahora veremos un nuevo cambio de acento en Japón hacia el mundo de los hombres y los hombres del mundo —mejor dicho, ya lo hemos visto: en las palabras del príncipe Shotoku hemos escuchado la nota tónica y en la doctrina de uno en todo y todo en uno de la Armonía Universal Totalizadora esta nota se convertía en un *fortissimo*. De hecho, todo lo que hay que añadir es que el resto de la historia del budismo en Japón es, en su mayor parte, reflejo de los distintos nexos humanos a los que se ha aplicado la doctrina.

El budista indio estaba desilusionado del universo, el chino de la sociedad, el japonés no estaba desilusionado de nada. Así, mientras que el indio se retiró al Vacío y el chino a la Familia (Confucio) o a la Naturaleza (Lao Tzu), el japonés no se retiró, sino que permaneció donde estaba. Simplemente engrandeció sus kami hasta convertirlos en cosas-Buda y concibió este mundo, con toda su alegría y con todo su sufrimiento e insensatez, como el Mundo del Loto Dorado, aquí y ahora.

Uno de los primeros nexos humanos que en Japón adquirió el esplendor del Loto Dorado fue el mundo palaciego de la corte Heian.

Era la época [escribe el profesor Masaharu Anesaki] de los «galanes nubes» y las «doncellas flores», de nobles y damas amantes del lujo que vivían en el ambiente romántico y artificial de la corte imperial. Fue un período de esteticismo y sentimentalismo en el que se dio rienda suelta a las emociones refinadas y cultivadas por la atmósfera un tanto enervante de la capital imperial. Cada miembro de esta pintoresca sociedad, hombre o mujer, era un poeta sensible al encanto de la naturaleza y deseoso de expresar cada aspecto del sentimiento en verso. Su sentimiento íntimo hacia la naturaleza y las distintas emociones del corazón humano se expresaba en la palabra *awaré*, que significaba tanto «piedad» como «simpatía». Este sentimiento tenía su origen en el delicado romanticismo del período; también debía mucho a la enseñanza budista de la inseparabilidad de las existencias, de la unidad básica que vincula a los distintos seres y persiste a través de las encarnaciones de cada individuo. Esa convicción de la continuidad de la vida, tanto en esta existencia como después, profundizaba la nota sentimental y extendía el alcance compasivo del *awaré*. No es extraño que el reinado del *awaré* produjera muchos romances amorosos, tanto en la vida como en la literatura [39].

El lector occidental reconocerá en el *awaré* una cualidad comparable al ideal del trovador cortesano medieval de noble corazón, capaz de experimentar el sentimiento puro y enaltecedor del amor. No obstante, en Japón, como muestra el profesor Anesaki, ese sentimiento se extendió a toda la naturaleza y al universo.

«El budismo —escribe— inculcó en los “galanes nubes” y en las “doncellas flores” de ese tiempo el sentido de la unidad de todas las formas de vida.»

Su sentimiento, el *awaré*, es, por lo tanto, un eco extremadamente suave de la profunda angustia que el joven príncipe Gautama sintió en su palacio ante la percepción de la muerte. Los japoneses dicen: *mono no awaré wo shiru*: «ser consciente de la piedad de las cosas». Pero, en vez de una visión lúgubre, el mundo era para los galanes y las doncellas del jardín de la vida Fujiwara una fiesta de la belleza de flores caídas.

PERÍODO KAMAKURA: 1185-1333 D.C.

Cuando los Heike fueron derrotados en Ichi no tani y sus nobles y cortesanos huían a la orilla para escapar en sus barcos, Kumagai Naozane llegó a la playa cabalgando por un estrecho camino con la intención de interceptar a uno de sus capitanes. Entonces vio a un jinete que intentaba llegar a uno de los barcos que se veían a lo lejos. Iba montado en un caballo moteado y su silla engastada en oro destellaba. Seguro de que era uno de los principales capitales, Kumagai le hizo señas con su abanico de guerra gritando: «¡Es vergonzoso que muestres la espalda al enemigo! ¡Regresa! ¡Regresa!»

El guerrero hizo volver al caballo y cabalgó de vuelta a la playa, donde Kumagai inmediatamente entabló con él un combate mortal. En seguida le arrojó al suelo, saltó sobre él y le sacó el yelmo para cortarle la cabeza, cuando vio el rostro de un joven de dieciséis o diecisiete años, delicadamente empolvado y con los dientes ennegrecidos, aproximadamente de la edad de su propio hijo y de rasgos de gran belleza. «¿Quién eres? —le preguntó—. Dime tu nombre, pues te perdonaré la vida».

«Primero dime quién eres tú», respondió el joven.

«Soy Kumagai Naozane de Musashi, una persona sin importancia».

«Entonces has hecho una buena captura —dijo el joven—. Toma mi cabeza y muéstrasela a los de mi bando, que te dirán quién soy».

«Aunque sea uno de sus jefes —reflexionó Kumagai—, con matarle no convertiré la victoria en derrota y con perdonarle no convertiré la derrota en victoria. Cuando mi hijo Kojiro fue levemente herido en Ichi no tani esta mañana, ¿no me apenó? ¡Cómo sufrirá el padre de este joven cuando sepa que ha sido muerto! Le perdonaré».

Entonces miró detrás suyo y vio que Doi y Kajiwara llegaban con cincuenta jinetes. «¡Ay! Mira allí —exclamó, mientras las lágrimas le resbalaban por las mejillas—. Aunque yo te perdonara la vida, nuestros hombres pululan por todo el campo y no podrás escapar. Si debes morir, que sea por mi mano y me ocuparé de que se digan plegarias por tu reencarnación en el Paraíso».

«Que así sea —dijo el joven guerrero—. Córta-me la cabeza sin más demora».

Kumagai estaba tan lleno de compasión que apenas podía blandir la espada. Sus ojos estaban anegados en lágrimas y no se daba cuenta de lo que hacía, pero no quedaba otro remedio; llorando amargamente cortó la cabeza al muchacho. «¡Ay! —se lamentó—. ¿Qué vida es tan dura como la del soldado? ¡Sólo porque he nacido en una familia de guerreros debo sufrir esta aflicción! ¡Qué deplorable es cometer estos actos crueles!»

Se cubrió la cara con el brazal de la armadura y lloró amargamente. Más tarde, al envolver la cabeza, estaba despojando al muchacho de la armadura cuando descubrió una flauta en una bolsa de brocado. «¡Ay! —exclamó—. Eran este joven y sus amigos quienes hoy por la mañana se entretenían con la música. Dudo que entre todos nuestros hombres de las provincias orientales haya alguno que lleve una flauta consigo. ¡Qué nobles eran las costumbres de estos cortesanos!»

Cuando llevó la flauta al comandante, hizo llorar a todos los que la vieron; se enteró de que el muchacho era Atsumori, el hijo más joven de Tsunemori, de dieciséis años. A partir de entonces, Kumagai dirigió sus pensamientos hacia la vida religiosa ^[40].

La fecha es 1184. La ocasión, la derrota del clan Taira (Heike) a manos del clan Minamoto (Genji). El período, el inicio de cuatro siglos y medio de luchas feudales, paralelos a los que vivió Europa entre la Tercera Cruzada y la muerte de María Estuardo. El sentimiento es el *awaré*: «¡ay!».

Los guerreros islámicos están desintegrando la India, los mongoles ocupan China y la Horda Dorada las Rusias; en las aguas del Pacífico, al este de Japón, los reyes guerreros polinesios tratan de apoderarse de cada islote que se distingue en el mar y, más allá, se están construyendo dos imperios militares sagrados, el inca y el azteca, sobre carne y huesos aplastados. Los lugares característicos de todas las religiones de este período son el suntuoso palacio rodeado de un foso y un campo del honor, la choza del campesino y la aldea analfabeta; los templos mágicos y las catedrales, que alcanzan entonces su máximo esplendor iconográfico, y las rústicas ciudades creciendo poco a poco. Como en Europa, en Japón descubrimos la galantería de los mejores caballeros, el bandidaje, el *awaré* y el corazón noble, los monjes soldados, los claustros y las damas con sus libros de cabecera.

También tenemos noticia de un nuevo tipo de frailes, vestidos con andrajos y sandalias, que viven entre los pobres: en Europa, Domingo (1170-1221) y Francisco (1182-1226); en Japón, Honen (1133-1212) y Shinran (1173-1262).

El budismo del período Kamakura (1185-1333) —el momento de su maduración en Japón— presenta dos tendencias: la *jiriki*, «fuerza propia, confianza en uno mismo», y la *tariki*, «fuerza de otro, salvación por intercesión». La última estaba representada principalmente por el culto de Amida y sus principales maestros fueron los santos Honen y Shinran; los maestros de la primera —el zen— fueron Eisai (1141-1215) y Dogen (1200-1253). Las esferas sociales en que floreció la *tariki* eran los salones de las damas y las aldeas de los pobres, mientras que la *jiriki* se extendió entre los guerreros.

El simple acto de invocar a Amida ya se practicaba en Japón desde hacía muchos años. Cuando regresó a Japón, Ennin, cuyo diario de la persecución china ya hemos citado, se convirtió en un devoto y propagandista de Amida. Muchos sacerdotes mendicantes ya habían enseñado su nombre en las aldeas. No obstante, el establecimiento formal de la secta del País Puro (*jodo*) como religión organizada dentro del movimiento mahayana, con sus monjes, monjas y templos, fue obra del santo Honen, que llevó a los pobres el mensaje del paraíso de Buda. La repetición de la fórmula *Nanu Amida Butsu*, «Adorado sea Amida Buda», en cada circunstancia, así como en los servicios religiosos bajo la inspiración de luces, campanas, incienso, etc., quedó establecida tras su predicación como una tradición fundamental de prodigiosa influencia en la vida religiosa de Japón. El objetivo no era alcanzar la condición de Buda o la iluminación en la tierra, sino una vida ultraterrena de beatitud, mediante la cual se podría llegar al nirvana. El método no consistía en la práctica de disciplinas que dependieran del esfuerzo personal, sino en la invocación piadosa, meditativa, con la confianza puesta en el voto de Buda, y la recompensa terrenal era

la transformación espiritual de la persona como resultado de esta simple práctica religiosa accesible a todos.

Honen no tenía más que ocho años cuando su padre murió asesinado con el deseo de que su hijo no buscara venganza, sino a Buda. El niño entró ese año en la orden tendai como sacerdote. A la edad de cuarenta y dos años se poseyó de él la idea de la devoción al nombre de Amida y durante el resto de su vida llevó su mensaje a un pueblo asolado por las matanzas, los gritos de guerra y los héroes de cada bando.

Pero la transposición plena de Amida a la vida secular japonesa la llevó a cabo su discípulo Shinran —que a los tres años habían perdido a su padre y a los ocho a su madre, todavía niño se convirtió en sacerdote de la orden tendai y a los veintiocho años conoció a Honen, que murió cuando Shinran tenía treinta y nueve. La innovación de Shinran en el culto a Amida tenía dos vertientes. En primer lugar, rechazó el ideal monástico por no considerarlo apropiado para Japón y abandonó el monasterio, se hizo seglar y se casó. Con ese acto demostraba que el culto no era una actividad o vía especial, sino paralelo a la vida, idéntico a la actividad diaria de la persona, sea la que fuera. En segundo lugar, no hace hincapié en el voto y el paraíso de Amida, sino en una crisis experimentada por el propio fiel que él denominó «el despertar de la fe», que consistía en la comprensión (aunque podía permanecer inconsciente al mismo tiempo que transformaba cada aspecto del pensamiento, el habla y la actuación de la persona) de la verdad de la Guirnalda de Flores: uno es todo y todo es uno. Junto a este despertar se experimenta una nueva gratitud al mundo y, a partir de entonces, se invoca el nombre en acción de gracias. En realidad, el método no consiste, como en la secta jodo de Honen, en la invocación del nombre, sino en vivir y escuchar la enseñanza con gratitud, cultivando la fe en el ministerio simbolizado por la figura del Buda Solar Amida. El despertar se produce sin esfuerzo, por sí mismo^[41].

Por otra parte, en el zen, que en el período de su introducción en Japón se convirtió en el budismo de los samuráis, se adopta una postura esencialmente no teológica ante el problema de la vida iluminada. Todos los seres son seres-Buda. La condición de Buda está dentro de ellos y la persona sólo tiene que mirar en su interior para hallar a Buda. Si obra en ese sentido, la condición de Buda obrará. La *libertad* («automotivación», «espontaneidad») es en sí misma la manifestación del Buda Solar, que el egotismo, la ansiedad, el temor, la coacción, el razonamiento, etc., bloquean, deforman, impiden. En la India, el sistema de yoga de Patanjali describe el objetivo del yoga como «la paralización intencionada de la actividad espontánea de la mente» [*]. En el zen, por el contrario, el objetivo es más bien permitir a la mente que proceda con toda su espontánea movilidad.

Sentado en silencio, sin hacer nada,
llega la primavera y la hierba crece por sí misma.

«Este “por sí misma” —observa Alan W. Watts— es la forma natural de actuar de la mente y del mundo, como cuando los ojos ven por sí mismos y los oídos escuchan por sí mismos y la boca se abre por sí misma sin tener que separar los labios con los dedos» [42].

En el nexo de la guerra: «La perfección en el arte de la espada se alcanza — escribió Eugen Herrigel en su *Zen in the Art of Archery*— cuando al corazón ha dejado de preocuparle el pensamiento de Yo y Tú, del adversario y su espada, de la propia espada y de cómo empuñarla» —incluso el pensamiento de la vida y la muerte. «Todo es vacío: tu propio yo, la centelleante espada y los brazos que la esgrimen. Incluso el pensamiento del vacío ha desaparecido.» De este vacío absoluto, afirma Takuan, «procede el más prodigioso desenvolvimiento de la acción» [43].

Hasta cierto punto, cualquier gran atleta o concertista reconocerá en esta última observación lo que nosotros denominamos estar «en forma». Se podría decir que el zen es el arte de estar «en forma» para todo, en todo momento. No hay bloqueo, todo fluye a la perfección. Y la condición de Buda se encuentra aquí siempre que haya dejado de actuar todo egotismo intruso. El egotismo sólo está presente en el neófito, el aficionado; en el profesional perfectamente preparado no existe. De esta forma, en el zen encontramos, por así decirlo, la condición de Buda en la competencia para el arte. En el arte del samurái, se aplicaba al arte de la guerra. En períodos posteriores y en otros ámbitos de la vida de Japón, sus principios se aplicaron a todas las artes: en los monasterios, al arte de la meditación; en las salas de té, al arte de servir el té; igualmente, en la pintura, la caligrafía, etc., al acto «en forma».

Por último, hay que reseñar otro movimiento importante: el de aquel vehemente hijo de un pescador, Nichiren, que a la edad de quince años se preguntó: «¿Cuál fue la Verdad enseñada por Buda?», y en su búsqueda decidió que la recuperación del tendai representaría la aproximación más fiel a esa verdad. Pues es ahí donde se pone de relieve la idea de ese principio último de la condición eterna de Buda, el Buda del tiempo inconmensurable, actuando siempre como el Iluminador, del que los Budas históricos, los Budas en Meditación, los bodhisattvas, etc., no son más que aspectos externos. Los términos «Buda de la Posición Original» y «Buda de la Manifestación que deja Huellas» epitomizan esta dicotomía. Por lo tanto, Nichiren denunció las demás vías como devociones a meras huellas. Pertenecen al ámbito de los *upāya*, «aproximaciones», «máscaras» o «recursos», mientras que el final —«un vehículo para todos»— de la segunda parte del Sutra del Loto muestra la enseñanza del Reino del Origen.

Nichiren condenó a Honen como enemigo de todos los Budas, escrituras, sabios y pueblos de todo tiempo, y pidió al gobierno que tomara medidas para acabar con su herejía: el jodo es el infierno; el zen, el diablo; el shingon, la ruina nacional. Nichiren fue asaltado por la multitud y desterrado, pero volvió. Creía que Japón era el país providencial para restaurar el budismo y con él la iluminación del mundo. En aquellos momentos, la dinastía china de los mongoles amenazaba con invadir Japón.

Nichiren, cuyo nombre significa Sol (*nichi*) Loto (*ren*), declaró que su reforma religiosa salvaría la situación. «Seré el pilar de Japón, seré los ojos de Japón, seré el navío de Japón», escribió, y empezó a considerarse el Bodhisattva Vishishtacharita («Acción Distinguida»), al que Buda había confiado la protección de la verdad ^[44].

En su doctrina, como en el tendai, el objeto de culto es el Sutra del Loto y la plegaria que se repite, incluso grita, al ritmo —dondon dondoko dondon— de un tambor es *Namu Myohorenge-kyo*: «¡Te veneramos, Loto de la Verdadera Ley!» De sí mismo, solo en una ermita en una montaña, escribió al final de sus días: «Sé que mi pecho es el lugar donde todos los Budas están inmersos en la contemplación, sé que hacen girar la Rueda de la Verdad sobre mi lengua, que nacen en mi garganta y que alcanzan la Iluminación Suprema en mi boca... Como la Verdad es noble, así es el hombre que la encarna; como el hombre es noble, así es el lugar donde habita» ^[45].

Actualmente, las distintas sectas que hemos tratado tienen en Japón el siguiente número de fieles^[46]: Amida (shinsu y jodo), 13.238.924; Nichiren, 9.120.028; shingon, 7.530.531; zen (Rinzai y Soto), 4.317.541; tendai, 2.141.502; kegon, 57.620; las demás sectas budistas, 608.385.

V. La vía de los héroes

«Se nos invitó a seguir al testigo japonés al *hondo* o sala principal del templo, donde se iba a celebrar la ceremonia.» Así comienza la descripción de A. B. Mitford de un suicidio ritual japonés.

Una gran sala con una techumbre alta apoyada en pilares oscuros de madera; del techo colgaban infinidad de esas grandes lámparas y ornamentos dorados característicos de los templos budistas. Delante del altar, donde el suelo, cubierto con maravillosas esteras blancas, se eleva unos diez centímetros del suelo, había una alfombrilla de fieltro rojo vivo. Largas velas, colocadas a intervalos regulares, despedían una luz tenue y misteriosa, justo la necesaria para poder ver los procedimientos. Los siete japoneses ocuparon sus puestos a la izquierda de la tarima, los siete extranjeros a la derecha. No había nadie más presente.

Después de varios minutos de ansiedad, Taki Zenzaburo, un hombre fuerte de treinta y dos años, de aspecto noble, entró en la sala ataviado con el traje de ceremonias, provisto de esas peculiares alas de cáñamo que llevan en las grandes ocasiones. Iba acompañado de un *kaishaku* y de tres oficiales, que llevaban el *jimbaori* o sobreveste con vueltas de tejido de oro. La palabra *kaishaku* no equivale al término verdugo en nuestro idioma. Es un oficio de caballeros, en muchos casos lo desempeña un familiar o amigo del condenado y la relación entre ellos es más bien la de principal y segundo que la de víctima y verdugo. En este caso, el *kaishaku* era un pupilo de Taki Zenzaburo y fue escogido por los amigos de éste a causa de su destreza en el manejo de la espada.

Con el *kaishaku* a su lado izquierdo, Taki Zenzaburo avanzó solemnemente hacia los testigos japoneses y los dos hicieron una reverencia, después se aproximaron a los extranjeros y nos saludaron de la misma forma, quizá incluso con más deferencia; en ambos casos el saludo fue devuelto ceremoniosamente. Lentamente y con gran dignidad el condenado subió a la tarima, se prosternó ante el altar dos veces y se sentó en la alfombra de fieltro con la espalda hacia el altar, mientras el *kaishaku* se colocaba en cuclillas a su izquierda. Entonces, uno de los tres oficiales asistentes se adelantó llevando un pequeño escabel como los que se utilizan para presentar las ofrendas en los templos, sobre el que estaba envuelta en papel la *wakizashi*, esa espada corta o daga de los japoneses, de 25 centímetros de longitud, con la hoja y la punta afiladas como una navaja. Posternándose, se la entregó al condenado, que la recibió con reverencia elevándola hasta su cabeza con ambas manos y la colocó en el suelo delante de él. Después de otra profunda reverencia, Taki Zenzaburo, cuya voz traicionaba la emoción y la duda esperables en un hombre que se dispone a hacer una confesión dolorosa, pero sin alterar su rostro ni sus movimientos, dijo lo siguiente:

«Yo, y sólo yo, di injustificadamente la orden de disparar contra los extranjeros en Kobe y la repetí cuando intentaron escapar. Por este crimen me abro las entrañas y pido a los presentes que me hagan el honor de ser testigos del acto.» Inclínándose una vez más, el orador dejó caer sus ropas hasta el cinturón y se quedó desnudo hasta el vientre. Cuidadosamente, según la costumbre, recogió las mangas debajo de las rodillas para evitar caer hacia atrás, pues un japonés noble debe morir cayendo hacia delante. Despacio, con mano segura, tomó la daga que estaba delante de él y la observó pensativo, casi con cariño; por un momento pareció concentrarse en sus pensamientos por última vez y entonces se clavó la daga profundamente en el lado izquierdo por debajo de la cintura, lentamente la empujó hasta el lado derecho y, girándola en la herida, dio un ligero corte hacia arriba. Durante esta operación, dolorosa hasta la náusea, no se movió ningún músculo de su rostro. Cuando extrajo la daga, se inclinó hacia delante y ofreció el cuello; por primera vez cruzó su rostro una expresión de dolor, pero no emitió ningún sonido. Entonces, el *kaishaku*, que, en cuclillas a su lado, había observado atentamente cada uno de sus movimientos, se levantó y suspendió la espada por un momento en el aire; hubo un destello, un repugnante golpe sordo, el choque de algo al caer; la cabeza había sido separada del cuerpo de un tajo.

Entonces se produjo un silencio absoluto roto sólo por el repugnante sonido de la sangre palpitante que fluía de aquel cuerpo inerte que apenas un momento antes había sido un hombre caballeroso y valiente. Era horrible.

El *kaishaku* hizo una profunda reverencia, limpió la espada con un trozo de papel que tenía preparado y se retiró de la tarima. Solemnemente, se llevaron la daga manchada, prueba sangrienta de la ejecución.

Los dos representantes del Mikado abandonaron sus sitios y tras cruzar la sala hasta donde estábamos los testigos extranjeros, nos pidieron que testificáramos que la sentencia de muerte de Taki Zenzaburo se había cumplido fielmente. Acabada la ceremonia, salieron del templo ^[47].

Aparentemente, hemos recorrido un largo camino desde el período de las ciudades-estado hieráticas y las tumbas reales de Ur, pero sólo aparentemente, pues aquí, como allí, el principio básico es la plena y solemne identificación del individuo con su rol asignado socialmente. La vida en la civilización se concibe como un drama noble y grandioso interpretado sobre el escenario del mundo y la función de cada uno es desempeñar su papel sin la obstrucción de las faltas de la personalidad. En cierta ocasión, Taki Zenzaburo se salió de su papel. No obstante, quedaba una forma de abandonar el escenario que, en su rigor, le ofrecía la oportunidad de demostrar su identificación con su rol y no con el personaje responsable del accidente —es decir, él mismo actuando libremente como individuo. En los anales japoneses leemos innumerables relatos de hombres y mujeres galantes que, en el personaje de sus roles, fueron incluso anhelantes a la muerte —de forma particularmente impresionante en el *junshi*, el ritual de acompañar a la muerte.

Las figuras haniwa colocadas alrededor de los túmulos del período Yamato eran sustitutos de víctimas vivas, pero la costumbre de que los vivos acompañaran a los muertos ha permanecido en Japón hasta el presente. En la época de las grandes guerras feudales revivió con fuerza y a la muerte de un daimio, quince o veinte de sus sirvientes se abrían las entrañas. Durante los siglos siguientes, incluso contra las rígidas normas del shogunato Tokugawa (1603-1868), los heroicos actores de la vieja escuela insistían en seguir representando su papel. Por ejemplo, en contra de las órdenes, cierto Uyemon no Hyoge se abrió las entrañas a finales del siglo XVII tras la muerte de su señor, Okudaura Tadamasa, por lo que el gobierno desterró a su familia, confiscó sus tierras y ejecutó a dos de sus hijos. Otros seguidores leales, cuando sus señores morían, se afeitaban la cabeza y entraban en órdenes budistas^[48]. Incluso en 1912, el general conde Nogi, héroe de Port Arthur, se suicidó en el momento del entierro del Mikado, Meiji Tenno, y su esposa, la condesa Nogi, se mató para acompañar a su esposo ^[49].

La conducta que debía seguir la mujer en tales casos era cortarse la garganta después de haberse atado las piernas con un cinturón para que, por dolorosa que fuera la agonía de la muerte, su cuerpo fuera encontrado en una postura correcta ^[50].

Un interesante poema escrito por Ruiko Kuroiwa, directora del periódico *Yorocho Choho* en homenaje al suicidio del conde Nogi dice así:

Equivocadamente, le consideraba
un viejo soldado,
hoy, reconozco en él
a Dios Encarnado^[51].

Se ha dicho que el Bushido, «la Vía (*do*, chino *tao*) del Guerrero (*bushi*)» es el espíritu de Japón. Yo añadiría, generalizando, que es el espíritu de Oriente y, generalizando más aún, del mundo arcaico, pues es el ideal hierático de aquel poderoso drama.

VI. La vía del té

Hemos visto que en Mesopotamia, hacia el 2500 a.C., una psicología de disociación mítica rompió el antiguo hechizo de la identidad del hombre con lo divino, división que heredaron los posteriores sistemas míticos occidentales, pero esto no ocurrió ni en Egipto ni en Oriente al este de Irán. Japón participa del sistema oriental y, de hecho, es su representante más vital en el mundo moderno.

Pero Japón comparte con Occidente algo no menos importante que yo me inclino a delinear en términos temporales más que geográficos, pues Japón y Europa occidental, a pesar de estar en los extremos opuestos del continente asiático, maduraron simultáneamente y al mismo ritmo. El período Yayoi (300 a.C.-300 d.C.) puede compararse con la Europa celta y el Yamato con la *Völkerwanderung* germánica; la fase de introducción y propagación inicial del budismo, desde la recepción de los regalos coreanos hasta la ruptura de las relaciones con la China T'ang (552-894) es comparable al período europeo Merovingio-Carolingio (c. 500-900). Asimismo, la época cortesana de Heian guarda muchas semejanzas con el florecimiento del amor cortés en Europa, mientras que, en el siglo XIII, surgen en ambas regiones una serie de movimientos religiosos culminantes (Honen, Shinran, Eisai, Nichiren, Domingo, Francisco, Aquino); a partir de entonces, en Japón hasta 1638 (expulsión de los jesuitas) y en Europa hasta 1648 (final de la guerra de los Treinta Años), sobrevinieron períodos comparables de desintegración de los lazos feudales y luchas religiosas y dinásticas de creciente crueldad.

Es interesante observar que en el Japón del siglo XIV las cosas llegaron a tal punto que de 1339 a 1392 hubo dos Mikados, cada uno apoyado por un gran señor feudal, mientras que, en Europa, de 1378 a 1418 hubo dos y, por último, tres papas que se excomulgaron mutuamente. Langdon Warner ha observado en el arte y la vida de Japón a finales del siglo XIV y principios del XV una nueva «tendencia semisecular». «Pues, como en el Renacimiento europeo, se extingue la antigua tradición de que todas las artes eran esencialmente servidoras de la religión» [52]. No es Warner el único estudioso occidental que ha advertido esas analogías. Hace medio siglo, un observador francés, M. de la Mazelière, escribió lo siguiente:

A mediados del siglo XVI, todo era confusión en Japón, en el gobierno, en la sociedad, en la iglesia. Pero las guerras civiles, la vuelta a las costumbres bárbaras, la necesidad de que cada uno ejecutara la justicia por sí mismo, formaron hombres comparables a los italianos del siglo XVI, en quienes Taine elogia «la enérgica iniciativa, el hábito de adoptar resoluciones rápidas y acometer empresas desesperadas, la gran capacidad para actuar y sufrir». En Japón, como en Italia, «las rudas maneras de la Edad Media hicieron del hombre un animal soberbio, combatiente y resistente hasta el final». Esta es la razón por la que el siglo XVI muestra en grado sumo la principal cualidad de la raza japonesa, la gran diversidad de mentes y temperamentos que allí se observa. Mientras que en la India e incluso en China los hombres parecen diferenciarse más en el grado de energía e inteligencia, en Japón se diferencian también por la originalidad de su carácter... En una expresión favorita de Nietzsche, podríamos decir que en Asia continental hablar de humanidad es hablar de sus llanuras, mientras que en Japón y en Europa es, sobre todo, hablar de sus montañas [53].

También hay que señalar el hecho de que el paisaje japonés, como el europeo, no tiene esos inmensos yermos inhumanos que en Asia graban en el espíritu humano la sublime indiferencia del universo hacia el hombre. Los paisajes apacibles y seductores, donde las cuatro estaciones se despliegan para gozo del hombre, sugieren más bien un mundo apto para la humanidad, un mundo que incluso tiene el poder de humanizar a la humanidad. Esto pudo haber propiciado la diferencia entre los paisajes naturales de los grandes maestros chinos y los campos poblados y las animadas escenas de ciudades y aldeas de los japoneses. La ruptura entre el hombre y la naturaleza no era en Japón tan grande o tan perceptible como en China.

En cualquier caso, en esta breve exposición del funcionamiento y las transformaciones de la mitología de Japón desearía señalar un último punto: en el transcurso de cuatro sangrientos siglos de desintegración feudal se forjó, como en un horno avivado al máximo, una civilización dura como el cristal pero intensamente conmovedora, en la que las cualidades de la herencia religiosa del Extremo Oriente se transformaron en fines seculares. El sentimiento del mundo sintoísta de que los procesos naturales sólo pueden ser buenos, junto con su celo por la pureza: la morada limpia así como el corazón, donde los procesos se manifiestan sin trabas; el reconocimiento de una maravilla inefable en las cosas pequeñas y la lección budista de la Guirnalda de Flores de que todo es uno y uno es todo, surgiendo recíprocamente —lo que da una magnitud mística al sintoísmo—; el sentimiento taoísta del orden natural y el confuciano del Tao en las relaciones humanas, junto con el budista del Camino que siguen todas las cosas hasta alcanzar la condición de Buda que ya es suya; la idea del líder y su séquito y, con ella, el reconocimiento budista del sufrimiento, no con violenta repulsión (hinayana), sino con una afirmación compasiva y piadosa: «la conciencia del suspiro de las cosas» (*mono no aware wo shiru*)^[54]; la lección de Shinran de que la vía del Japón no es el ascetismo, sino la vida normal del lego vivida debidamente con gratitud, hacia un despertar de la fe en la realidad de la Guirnalda de Flores, que se producirá por sí solo y el acento del zen en la tenacidad y la disciplina con miras a una espontaneidad prístina en la acción — en todas las doctrinas se fomentan las virtudes heroicas de ¡a galante Vía del Guerrero: lealtad con valor, sinceridad, autocontrol y benevolencia, junto con el deseo de representar a la perfección el papel asignado en la mascarada de la vida: éstas son las lecciones viables que se extraen de una herencia mitológica variada, pero vigorosamente sintetizada por los japoneses.

Desde el siglo XIV en adelante Japón produjo un conjunto de artes seculares, populares así como elitistas, mutuamente enriquecedoras, en las que prevaleció un orden estético de encantamiento. Se diseñaron jardines que incorporaban a la propia naturaleza a la representación simbólica, no meramente como escenario, sino como participante activo, evocando a cada paso un reconocimiento tanto de la humanidad como de algo más que en el fondo es lo mismo: grandes jardines con vistas a aldeas lejanas, pequeños jardines dentro de las casas. Captamos la esencia del verso zen:

Largo es el Cuerpo largo de Buda;
Corto es el Cuerpo corto de Buda [55].

Aparecieron distintos tipos de teatro altamente estilizados, numerosas nuevas artes, juegos y fiestas. Se desarrolló el mundo encantado de la geisha, para recordar a Japón algo casi olvidado por los afeitados monjes indios: cuando Buda, a la edad de ochenta años (habiendo madurado, pues, su sabiduría de la Otra Orilla), se disponía a abandonar la ciudad de Vaisali por última vez para pasar a la extinción absoluta, la princesa de la antigua familia Licchavi deseaba ofrecerle una cena de despedida, pero la más elegante cortesana de la capital había presentado su invitación primero. Cuando Buda salió de la ciudad, acompañado de su primo Ananda, se detuvo a descansar sobre una colina y, volviendo la vista a la bella ciudad, con sus numerosos santuarios, árboles sagrados y templos, dijo a Ananda: «Llena de colorido y rica, resplandeciente y seductora es la India; hermosa, fascinante es la vida del hombre» [56].

Una disciplina central de esta espiritualidad refinada era el té. El acto de beber té es algo normal, corriente, de cada día; como también lo es reunirse en una habitación con varios amigos. Sin embargo, pensemos qué ocurre si decidimos prestar toda nuestra atención a cada detalle del acto de beber té, seleccionando los bols mejores y más apropiados, disponiéndolos de la forma más bella, utilizando una tetera interesante, lo compartimos con unos amigos que armonizan entre sí y les ofrecemos cosas en las que reposar la mirada: unas flores perfectamente compuestas de forma que cada una brille con su propia belleza y la organización del grupo también será radiante, una pintura seleccionada para la ocasión, quizá una curiosa cajita para abrir, cerrar y examinar desde todos sus ángulos. Entonces, si al preparar, servir y beber el té, cada acción muestra tal gracia que todos los presentes disfrutan observándola, se puede decir que un acto de cada día ha sido elevado a la categoría de la poesía. En efecto, al escribir un soneto, las palabras empleadas son las herramientas seculares de cada día. Lo mismo que en la poesía, en el té se han desarrollado ciertas reglas y maneras como producto de largos años de experiencia y, dominándolas, se alcanzan inmensos poderes de expresión, pues si el arte imita a la naturaleza en su forma de actuar, también lo hace el té. La naturaleza actúa con espontaneidad, pero al mismo tiempo con organización. La naturaleza no es simplemente protoplasma y cuanto más compleja sea la organización, mayores serán la variedad y la fuerza de su espontaneidad. Así, el dominio del arte del té es el dominio del principio de libertad (automotivación) en el nexo de una civilización dura como el cristal, altamente compleja y sujeta a normas, por cuyas contingencias el hombre sólo debe sentir gratitud, si desea vivir como tal.

CAPÍTULO 9

EL TÍBET: BUDA Y LA NUEVA FELICIDAD

En un documento titulado «La perversa maldad de los reaccionarios embaucadores pertenecientes a las instituciones religiosas es completamente intolerable», aparece la siguiente narración de la vida de Buda.

«En aquella época había muchos reinos en la India y el reino en que Shakyamuni nació era el mayor y más brutal de todos ellos. Siempre mantuvo oprimidos a los reinos vecinos más pequeños. Durante el gobierno de Shakyamuni, todo el pueblo de su reino estaba en su contra y se rebeló aliándose con un reino vecino; Shakyamuni fue derrotado, pero escapó del cerco de los ejércitos enemigos. Como no tenía a dónde ir, fue a una ermita en el bosque y, tras meditar, inventó la religión budista. Habiendo introducido así el remordimiento y la debilidad en el fuerte corazón de las gentes, volvió para imponer su autoridad sobre el pueblo. Este es claramente el principio de la religión» [1].

Al parecer, el autor de esta Versión Revisada fue un monje tibetano que llevaron a China, donde se le reveló el enfoque científico objetivo de la investigación moderna. En la conclusión de su testamento, afirma orgullosamente: «Si algunos hablan de los dioses, el dios en el que yo creo es el comunismo. Si se me pregunta la razón, es porque el comunismo nos traerá una vida feliz. Así, limpiando las fronteras de esos potentados monásticos reaccionarios, continuaré apoyando al comunismo mientras viva» [2].

Acudamos a su maestro para conocer mejor su sabiduría: «¿Los dioses? Bien pueden merecer nuestra devoción. Pero si en vez de la asociación campesina tuviéramos al emperador Kuan y la Diosa de la Misericordia, ¿habríamos podido derribar a los tiranos locales y a los malvados aristócratas? Los dioses y las diosas son verdaderamente misericordiosos; adorados durante cientos de años, no han derribado a un solo tirano ni a uno solo de esos malvados aristócratas.

Ahora queréis que bajen los arriendos. Y yo os pregunto: ¿Qué va a hacer vuestro dios para ayudaros? ¿Creéis en los dioses o creéis en la asociación campesina?» [3].

El que así hablaba era Mao Tse-tung

La concepción dialéctica del mundo ya había surgido en tiempos antiguos tanto en China como en Europa [escribió Mao en *Sobre la contradicción*]. Pero la antigua dialéctica era un tanto espontánea e ingenua; al basarse en las condiciones sociales e históricas de su tiempo, no estaba formulada en una teoría adecuada, por lo que no podía explicar el mundo en su totalidad y fue suplantada posteriormente por la metafísica. El famoso filósofo alemán Hegel, que vivió de finales del siglo XVIII a principios del XX, hizo contribuciones muy importantes a la dialéctica, pero la suya es una dialéctica idealista. En la historia del conocimiento humano no se produjo una verdadera revolución sin precedentes hasta que Marx y Engels, los grandes dirigentes del movimiento proletario, hicieron una síntesis de los logros positivos de la historia del pensamiento humano y, en particular, absorbieron críticamente los elementos racionales de la dialéctica hegeliana y crearon la gran teoría del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. Más tarde, Lenin

y Stalin desarrollaron esta gran teoría. Tras su introducción en China, esta teoría provocó inmediatamente cambios formidables en el pensamiento chino.

La concepción dialéctica del mundo enseña al hombre a observar y analizar certeramente el movimiento de los opuestos en las cosas y, partiendo de ese análisis, hallar la forma de resolver las contradicciones. Por lo tanto, es de una importancia fundamental que comprendamos concretamente la ley de la contradicción en las cosas^[4].

La primera observación de interés para el estudioso de la mitología es que se ha producido un encuentro de la antigua dicotomía china del yin-yang y del materialismo dialéctico de Marx. Como sugieren numerosas manifestaciones del Oriente moderno, en la mente oriental hay un profundo sentido de afinidad con la concepción marxista, que en mi opinión, debe fundarse en el hecho de que en el dogma marxista de una ley histórica irreversible, la idea del *maat*, *me*, *dharma* y *tao* ha sido aplicada al orden humano sobre la tierra. La noción de una ley cósmica se abandona, pero se mantiene la de una ley en la esfera humana: una ley que hay que conocer y seguir, sin la necesidad, ni siquiera la posibilidad, de elección individual y libertad de decisión. Mientras que antes era el sacerdote, el intérprete de las estrellas, quien conocía y enseñaba la Ley, ahora es el estudioso de la sociedad. Así, parece presentarse la posibilidad de entrar en el período moderno en términos completamente modernos, sin tener que afrontar el problema occidental crucial de lo que C. G. Jung ha denominado *individuación* o, en un término más antiguo, libre albedrío: la responsabilidad de cada individuo no de obedecer, sino de juzgar y decidir.

«El inglés habla del libre albedrío —dijo el santo indio Shri Ramakrishna—. Pero los que han comprendido a Dios saben que el libre albedrío es mera apariencia. En realidad, el hombre es la máquina y Dios su Operador. El hombre es el vehículo y Dios su Conductor»^[5].

Más allá del orden —sujeto a la ley— del mundo de los nombres y las formas, en Oriente no hay ninguna mitología de una entidad antecedente trascendente de la individualidad con carácter y dignidad eternos, sino sólo el brahmán no dual, la cara vacía del Tao. O, dicho de otra forma: en Oriente nunca se ha admitido la existencia de esa entidad peculiar que no es Dios, sino el hombre, y que, sin embargo, posee una dignidad eterna; o, más bien, no el hombre, sino este hombre concreto, esta o aquella mujer, que, cuando es libre, no es una mera manifestación de espontaneidad cósmica, sino su sujeto, su iniciador. «¡Muéstrame el rostro que tenías antes de nacer!» es la idea que hemos escuchado en Oriente: la idea del bloque sin tallar. Pero ¿qué ocurre con el bloque tallado en una serie de decisiones creativas sin precedentes?

En la actualidad, uno de los hechos mitológicamente condicionados más importantes es que, mientras que cada llamada de Occidente a la libertad individual suena en el oído oriental como un anuncio del demonio mismo (*aham*, «yo», creador del mundo —como, en efecto, ocurrió—), la canción de la Guirnalda de Flores marxista evoca la inevitable transformación moderna de un tema largo tiempo

reverenciado como profundamente espiritual, misterioso y sagrado. No hay noción de que los hombres puedan *decidir* qué tipo de mundo quieren y después lo construyan.

Así, como todos sabemos hoy, este nuevo desarrollo de la idea de una ley superior a la que todas las mentes humanas deben rendirse fue llevada, en la última década, al Tíbet —donde el sistema del antiguo Oriente, si se mantenía en algún lugar de la tierra, seguía vivo: quizá frágil, envejecido y decrepito, pero todavía viable—. El lector sólo tiene que consultar, por ejemplo, la descripción de la vida tibetana antes de la catástrofe que expone Marco Pallis en su *Peaks and Lamas*^[6]. O estudiar el objetivo informe del Comité de Investigación Legal sobre el Tíbet, publicado en Ginebra en 1960 por la Comisión Internacional de Juristas. «El cuadro que presenta el pueblo tibetano —dice el informe—... es el de una nación obstinada, alegre y segura de sí misma que vive en paz con sus vecinos y se esfuerza por cultivar la fe y el misticismo que tan pocas gentes conocen fuera del Tíbet»^[7].

El budismo del Tíbet representaba principalmente la continuación de las escuelas mahayana indias de los siglos X-XII d.C., un enfoque semejante al del shingon con un énfasis psicológico de gran complejidad, como demuestra incluso un breve estudio del maravilloso Libro de los Muertos tibetano^[8].

Entonces cayó súbitamente sobre este pueblo la materialización inmediata de las escenas de su Infierno de Deidades Coléricas, una experiencia que debe estar poniendo a prueba de forma definitiva el poder de la meditación budista mahayana para percibir en todos los seres, todas las cosas, todos los actos, surgiendo unos de otros, la presencia de Buda. No obstante, es una prueba que el mundo budista ha afrontado antes —la prueba, me atrevería a decir, de la que nació—. Las escenas, por increíbles que puedan parecer, en general reproducen en los tiempos modernos motivos ya ensayados —por ejemplo, durante el terror de 844 d.C.

Un monje de treinta y siete años que había huido de Nyarong, en Thrashak, a Nepal, testificó que en marzo de 1955 todos los habitantes y los monjes del pueblo fueron convocados a una asamblea y se les preguntó si sus gobernantes les habían arrebatado sus riquezas y si les trataban mal.

La respuesta fue que nadie había sido maltratado y que no había ninguna queja contra los gobernantes. En la reunión, los chinos pidieron las armas y las municiones que hubiera en la aldea. Entonces preguntaron a los monjes qué tipo de cosechas, propiedades y riquezas tenían y quiénes eran los buenos y los malos gobernantes. La respuesta fue que sus gobernantes eran buenos y les habían tratado bien. Los chinos dijeron a los monjes que vivían sin hacer nada y que debían casarse. Los que se negaron a casarse fueron encarcelados y él mismo vio cómo dos lamas, Dawa y Naden, fueron crucificados con clavos y murieron. A un lama llamado Gumi-Tsering le atravesaron el muslo con un instrumento afilado como un punzón, del grosor de un dedo. Se le torturó así porque se negó a predicar contra la religión. Los chinos llamaron a los otros lamas y monjes para que se le llevaran. También ellos le torturaron y murió. No se sabe si fueron obligados a hacerlo o no. Después de esto, muchos monjes y aldeanos huyeron. Por lo que sabe el informante, ningún monje accedió a casarse y oyó que otros doce habían sido crucificados. Las crucifixiones se hacían en los monasterios y se enteró de esto porque hubo fugitivos que volvieron por la noche para saber qué estaba ocurriendo...

Vieron a muchos chinos dentro de los templos, que utilizaban como caballerizas. Los chinos también llevaron a mujeres, pero los monjes se negaron a tomarlas. Eran mujeres khamba conducidas en grupos por chinos armados. Usaron las escrituras como colchones y como papel higiénico. Un monje llamado Turukhu-

Sungrab pidió a los chinos que desistieran y le cortaron un brazo por encima del hombro. Le dijeron que Dios le devolvería su brazo. Los chinos les dijeron que la religión no existía y que su práctica era malgastar la vida y el tiempo. A causa de la religión la gente no trabajaba^[9].

Un campesino de cincuenta años, de Ba-Jeuba, al oír ruidos en la casa de su hermano, miró por la ventana y declaró haber visto «cómo ahogaban los gritos de la esposa de su hermano con una toalla. Dos chinos le sujetaban las manos y otro la violaba, después la violaron los otros dos y se marcharon». En 1954 ^[*] se llevaron a China a cuarenta y ocho niños de menos de un año de esa aldea

para, según dijeron los chinos, que sus padres no hicieran más que trabajar. Muchos padres suplicaron a los chinos que no se los llevaran. Dos soldados y dos civiles con algunos colaboradores tibetanos fueron a las casas y arrebataron los niños a sus padres. Quince padres que protestaron fueron arrojados al río por los chinos y uno se suicidó. Todos los niños procedían de las clases media y alta...

A los niños se les inculcó que debían humillar a sus padres y criticarles si no actuaban de acuerdo con el sistema chino. El adoctrinamiento había empezado. Un joven adoctrinado vio a su padre con un decenario y empezó a darle patadas y a insultarle. El padre golpeó al muchacho, éste respondió y empezó a llegar gente para detener la pelea. También llegaron tres soldados chinos que impidieron a la gente que interviniera diciendo que el joven tenía perfecto derecho a hacer eso. Él siguió insultando y golpeando a su padre, que se suicidó allí mismo arrojándose al río. El padre se llamaba Anchu y el muchacho Ahsalu, debía de tener dieciocho o diecinueve años...

En 1953 este mismo informante fue llamado a presenciar en su aldea la crucifixión de Patung Ahnga, un hombre de familia acomodada.

Encendieron un fuego debajo de él y vio cómo se quemaba su carne. En total vio crucificar a veinticinco personas de las clases altas. Cuando se marchó del Tíbet en enero de 1960 seguían los combates en Trungyi... Para entonces, los monasterios de esa región habían dejado de existir como instituciones religiosas. Los soldados chinos los utilizaban como cuarteles y los pisos inferiores servían de establos. Algún tiempo después de que los niños hubieran sido enviados a China vio matar en Jeuba a veinticinco personas introduciéndoles clavos en los ojos. Allí también se llamó a la gente para que lo presenciara. Eran personas de clase media y los chinos dijeron que se les hacía eso porque no seguían la senda del comunismo, habían manifestado que no estaban dispuestas a cooperar y enviar a sus hijos a la escuela^[10].

«¡Todo el poder para la Asociación Campesina!», escribe Mao Tse-tung:

El blanco principal de los ataques de los campesinos son los tiranos locales, los malvados aristócratas y los terratenientes arbitrarios, golpeando de paso las ideologías e instituciones patriarcales, los funcionarios corruptos de las ciudades y las malas costumbres en las zonas rurales. Por su fuerza y su ímpetu, el ataque es como una tempestad o un huracán; los que se someten sobreviven y los que le oponen resistencia perecen. Como consecuencia, están saltando, en pedazos los privilegios que los terratenientes feudales han disfrutado durante miles de años. La dignidad y el prestigio de los terratenientes se han derrumbado. Con la caída de la autoridad de los terratenientes, la asociación campesina se convierte en el único órgano con autoridad y la consigna «Todo el poder para la asociación campesina» se ha hecho realidad. Incluso una pequeñez como una pelea entre esposos debe ser resuelta en la asociación campesina. Nada puede decidirse si no están presentes miembros de la asociación. La asociación manda en todo lo que ocurre en el campo y es literalmente cierto que «lo que decide se cumple». El pueblo sólo puede elogiar la asociación y no debe condenarla. A los tiranos locales, los malvados aristócratas y los terratenientes arbitrarios se les ha privado completamente del derecho a opinar y nadie se atreve a murmurar la palabra «no» ^[11].

En 1956, los chinos rodearon el monasterio de Litang mientras se celebraba una ceremonia especial y el testigo (un nómada de cuarenta años, procedente de Rawa, a un día de viaje de esa localidad), junto con otros forasteros, se encontraba

presenciando la ceremonia dentro del monasterio. Los chinos dijeron a los monjes que sólo había dos vías posibles: el socialismo y el antiguo sistema feudal. Si no entregaban todas sus propiedades al socialismo, el monasterio sería totalmente destruido. Los monjes se negaron... Durante sesenta y cuatro días, con el testigo todavía en el interior, estuvo sitiado el monasterio. Los chinos asaltaron los muros y los monjes lucharon con espadas y lanzas. Al sexagésimo cuarto día, el monasterio fue bombardeado y ametrallado por aviones, que destruyeron los edificios anexos, pero no el templo principal. Esa noche escaparon unos dos mil y otros dos mil, aproximadamente, fueron capturados...». Un lama fue crucificado, otro quemado, otros dos fueron heridos con arma de fuego, sobre otro derramaron agua hirviendo y fue estrangulado, mientras que otro fue lapidado y le golpearon en la cabeza con un hacha [12].

A un jefe de la aldea Ba-Nangsang se le dijo que fuera a Minya para ver lo que había ocurrido con los que se oponían a la reforma. «Un hombre llamado Wangtok fue detenido y conducido a una gran sala donde los tibetanos habían sido reunidos para que presenciaran lo que hacían. Varios mendigos que se habían alistado en el ejército chino le golpeaban con porras y le echaban agua hirviendo sobre la cabeza. Entonces él admitió que tenía nueve sacos de oro (que nunca mostró, según el testigo). Se le colgó por los pulgares de los pies y las manos. Prendieron paja debajo de él y le preguntaron dónde estaba el oro. No pudo responder porque, según el testigo, no lo tenía. Entonces le clavaron en la frente un clavo de cobre ardiendo de más de dos centímetros de largo. Después, le echaron en una carreta y se lo llevaron. Los chinos dijeron que le habían llevado a Pekín» [13].

Al lama Khangsar, abad de Litang, le encadenaron los pies y «con alambre le ataron los brazos extendidos a un palo. Le colgaron del cuello con una cadena y le ahorcaron, aunque la gente pedía que le liberaran. El *uza* (recitador de plegarias) fue detenido, le desnudaron y le quemaron los muslos, el pecho y las axilas con un hierro candente del grosor de dos dedos. Esta tortura se prolongó tres días, y entre las sesiones le aplicaban ungüentos. Cuando el testigo se marchó, después de cuatro días, el *uza* seguía vivo» [14].

En el monasterio de Sakya, cerca de Sikkim, a la madre de la esposa de un lama de la secta del sombrero-rojo (que permite el matrimonio a sus sacerdotes) le arrancaron el pelo en público [15]. En Derge Dzongsar, a la hija de un gobernante del pueblo, de unos cuarenta años, primero la insultaron llamándola explotadora del pueblo, después le llenaron la boca de heno, le pusieron jaeces y una silla de montar, y la turba se subió encima de ella haciéndola andar a cuatro patas; después los chinos hicieron lo mismo [16]. En Rigong, una aldea de la provincia de Amdo, donde reunieron al pueblo para ver cómo mataban a sus gobernantes, «un hombre fue fusilado en nueve fases, disparando cada vez a una parte del cuerpo. A otro hombre se le preguntó si prefería morir de pie o tumbado. Prefirió de pie. Cavaron un hoyo y le metieron en él. Entonces llenaron el agujero con barro y lo comprimieron. Esto

continuó incluso después de que hubiera muerto hasta que sus ojos sobresalían del rostro, entonces se los sacaron. A otros cuatro se les hizo enumerar las faltas de sus padres, que eran devotos religiosos, etc., entonces les dispararon en la nuca. Cuando sus sesos salpicaban, los chinos decían que eran flores abriéndose» [17].

«Que florezcan las cien flores —escribió Mao Tse-tung— y que compitan cien escuelas de pensamiento» [18].

«Identidad, unidad, coincidencia, interpretación, interdependencia (o interdependencia para existir), interrelación o cooperación —todos estos términos significan lo mismo y se refieren a las dos siguientes condiciones: primera, que cada uno de los dos aspectos de cada contradicción en el proceso de desarrollo de una cosa tiene el supuesto de su existencia en el otro aspecto, y ambos aspectos coexisten en una entidad; segunda, que cada uno de los dos aspectos contradictorios, en determinadas condiciones, tiende a transformarse en el otro. Esto es lo que significa identidad» [19].

«La revolución agraria que hemos llevado a cabo ya es y será un proceso en el que la clase terrateniente se convierta en una clase desposeída de su tierra, mientras que los campesinos, que antes estaban desposeídos de su tierra, se convierten en pequeños propietarios de tierra. El tener y el no tener, la ganancia y la pérdida, están interrelacionados debido a ciertas condiciones; hay identidad de las dos partes. Bajo el socialismo, el sistema de propiedad privada de los campesinos a su vez se convertirá en la propiedad pública de la agricultura socialista; esto ya ha ocurrido en la Unión Soviética y ocurrirá en todo el mundo. Entre la propiedad privada y la propiedad pública hay un puente que conduce de una a la otra, que en filosofía se denomina identidad, o transformación del uno en otro, o interrelación» [20].

En la región de Amdo, también en Rigong, a tres grandes lamas les arrancaron el pelo delante de la gente, les quitaron los zapatos y les golpearon hasta que se arrodillaron. «Les preguntaron: “¿Cómo es que erais lamas y no sabías que ibais a ser detenidos?” Cavaron tres hoyos y les metieron dentro. Obligaron a la gente a que orinara sobre ellos. Entonces invitaron a los lamas a salir volando de los hoyos. Después les llevaron a una prisión y les encadenaron juntos por el cuello y les hicieron llevar excrementos humanos en cestas»[21].

A un hombre de veintidós años, procedente de Doi-Dura, en la región de Amdo, los chinos le dijeron que necesitaba tratamiento para aumentar su inteligencia. En aquella época, los chinos decían a los tibetanos que eran una raza inferior estúpida y debían ser sustituidos por los rusos y los chinos. Analizaron la sangre del hombre, de su esposa y de muchos otros, y una serie de informes coincidentes de distintas regiones del Tíbet revelan el tipo de operaciones a que fueron obligados a someterse este hombre y su mujer al día siguiente. Les llevaron a un hospital. «Al hombre le sentaron en una silla completamente desnudo y analizaron sus órganos genitales. Entonces realizaron un examen rectal digital agitando el dedo. Él eyaculó un líquido blancuzco y una o más gotas cayeron en una platina de cristal que se llevaron

enseguida. Después le insertaron en la uretra un instrumento largo puntiagudo con un asa parecida al de una tijera y se desmayó de dolor. Cuando volvió en sí, los médicos le dijeron que tomara una pastilla blanca para recuperarse. Entonces le pusieron una inyección en la base del pene, donde se une con el escroto. La aguja le causó dolor, pero la inyección no. Esa región se le adormeció momentáneamente hasta que le sacaron la aguja. Permaneció diez días en el hospital y en su casa pasó un mes en cama... Sólo llevaba casado dos años y antes del tratamiento tenía fuertes deseos sexuales... Después dejó de tenerlos por completo...»

Entretanto, a su esposa «la desnudaron y sujetaron con ligaduras. Le levantaron las piernas separándolas y le insertaron en la vagina algo muy frío que le dolió. Vio una especie de globo de goma unido a un tubo también de goma cuyo extremo le habían insertado en la vagina. Entonces apretaron el globo y ella sintió algo muy frío en su interior. No le causó dolor y sólo le insertaron el tubo y no el globo. Permaneció consciente todo el tiempo. Después la acostaron. El mismo procedimiento se repitió durante una semana. Entonces volvió a su casa y permaneció en cama unas tres semanas», después no volvió a tener menstruación ni deseos sexuales [22].

«El oficial de la región de Tuhlung huyó y fue capturado dos días después. Le cortaron los labios y le llevaron atado desnudo a Tuhlung. Los chinos opinaban que iba demasiado despacio; al ser un hombre gordo no podía andar muy deprisa y le pinchaban con bayonetas para que fuera más rápido. El testigo le vio cubierto de heridas de bayoneta. Los chinos le ataron a un árbol e invitaron a los tibetanos a que le golpearan, acusándole de crueldad. Les dijeron que no le golpearan hasta matarle porque con ello le harían un favor... Fue golpeado por los chinos y murió a los ocho días. Le cortaron los labios porque había pedido que le fusilaran en vez de torturarlo» [23].

Finalmente —aunque los informes ocupan muchas más páginas— un nómada de cuarenta y nueve años, que habitaba en tiendas y había sido propietario de veinte o treinta yaks, vio cómo dos de sus compañeros eran quemados en público. También vio que después de ejecutar a todas las personas adineradas de la zona de Kham mataron a los lamas y los monjes. A estos últimos los sacaron de los monasterios de la región y los ejecutaron en público. El informante los vio claramente desde la ladera de una montaña donde se ocultaba. «Vio cómo cinco eran estrangulados con una cuerda utilizando como contrapeso una pesada estatua de Buda... Y vio que a Dzorchen Rimpoche, uno de los lamas más conocidos en Kham, le ataron a cuatro estacas y le rajaron todo el cuerpo hasta el abdomen. Acusaban a los lamas de engañar y explotar al pueblo» [24]. En Doi, Amdo, en 1955, «llevaron a los monjes a los campos, les uncieron a un yugo por parejas y les hicieron tirar de un arado bajo la supervisión de un chino que llevaba un látigo» [25].

En las escenas del Libro de los Muertos tibetano, tanto en las de carácter infernal como celestial, el lama aconseja al espíritu que perciba todas las formas que contemple como proyecciones de su propia conciencia y cuando llega a las escenas

del infierno, dice: «No temas, no temas, noble criatura. Las Furias del Señor de la Muerte te atarán una cuerda por el cuello y te arrastrarán, te cortarán la cabeza, te arrancarán el corazón, te sacarán las entrañas, chuparán tu cerebro, beberán tu sangre, comerán tu carne y roerán tus huesos; pero, en realidad, tu cuerpo es de la naturaleza del vacío; no tienes de qué temer...» [26].

«No te asustes, no te sobrecojas. Si todos los fenómenos que relumbran como formas y resplandores divinos son percibidos como emanaciones del propio intelecto, en el mismo instante del reconocimiento se alcanzará la condición de Buda... Si reconoces tus propias formas-pensamientos, con un acto importante y una palabra alcanzarás la condición de Buda» [27].

Y con esta serena y terrible visión de lo esencial hecho realidad, la materialización de la mitología en vida, acabo en silencio; pues ninguna mente occidental puede comentar estos dos aspectos de la civilización oriental en términos apropiados para Oriente, que, por lo que parecen indicar las manifestaciones de sus principales mentes contemporáneas, está igualmente orgulloso y esperanzado de ambos.

La antigua doctrina egipcia del Secreto de los Dos Compañeros, el mahayana del Vacío, el Surgimiento Mutuo y la Guirnalda de Flores, el *yang* y el *yin* complementarios del taoísmo, la interrelación del comunismo chino y la concepción tántrica de la presencia en cada ser de todos los dioses y demonios de todos los cielos e infiernos: parece que, en sus distintas variaciones y versiones, representan la perenne doctrina de la vida eterna —el néctar de la fruta que el hombre occidental, en su gran mayoría, no se atrevió a probar.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

- Figura 1. Templo ovalado, Irak, c. 4000-35000 a.C. 55
- Figura 2. La energía autoconsuntiva, Sumer, c. 3500 a.C. 57
- Figura 3. El señor de la vida, Sumer, c. 3500 a.C. 58
- Figura 4. El sacrificio, Sumer, c. 2300 a.C. 59
- Figura 5. El lecho ritual, Sumer, c. 2300 a.C. 60
- Figura 6. Mural funerario en Hieracónpolis, Egipto, c. 2900? a.C. 67
- Figura 7. Paleta de Narmer (anverso), Egipto, c. 2800 a.C. 70
- Figura 8. Paleta de Narmer (reverso), Egipto, c. 2850 a.C. 72
- Figura 9. El barco de la muerte, petroglifo, Nubia, c. 500-50 a.C.? 90
- Figura 10. El Secreto de los Dos Compañeros, Egipto, c. 2800 a.C. 97
- Figura 11. La doble coronación, Egipto, c. 2800 a.C. 100
- Figura 12. El poder dual, Egipto, c. 2650 a.C. 103
- Figura 13. El zigurat de Nippur (reconstrucción), Irak, c. 2000 a.C. 130
- Figura 14. Figurilla de una sirvienta, valle del Indo, c. 2000 a.C. 186
- Figura 15. Figurilla de un sacerdote, valle del Indo, c. 2000 a.C. 189
- Figura 16. El sacrificio, valle del Indo, c. 2000 a.C. 195
- Figura 17. La diosa del árbol, valle del Indo, c. 2000 a.C. 196
- Figura 18. El señor de las bestias, valle del Indo, c. 2000 a.C. 198
- Figura 19. El poder de la serpiente, valle del Indo, c. 2000 a.C. 199
- Figura 20. El Señor de la Vida, Francia, c. 50 d.C. 345
- Figura 21. La isla de las gemas, India (Rajputaria), c. 1800 d.C. 374
- Figura 22. Antiguo estilo del Pacífico, c. 1200 a.C. 442
- Figura 23. Antiguo estilo del Pacífico, c. 200-1000 d.C. 443

Los dibujos de las figuras 2, 3, 4, 5, 7, 8, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 y 23 son de John L. Mackey.

ÍNDICE DE MATERIAS

A-bar-gi, 61 y s.
Abu Simbel, 124, 326
Abidos, 77, 89, 90 y s., 93, 102, 113 y s., 438
acadio (lenguaje), 80
acadios, 153, 184
Achelense, cultura, 180
acompañantes a la muerte, 511, 547-48
acyutas, 248, 263
Adán, 125 y s., 41, 145, 339
Adhvaryu, sacerdote, 221, 223, 225 y s.
ādipuruṣa, 292
Aditi, 82
adivinación, 128, 444-45, 455-56, 502, 510-11
Adonis, 56, 65, 436
Adriano, 362
Afganistán, 325, 328, 331
África, 65, 89, 94, 179 y ss., 187, 474
Afrodita, 56
Agadé, 153, 167, 184
Agni, 204, 206-07, 210-11, 234-35, 241, 294, 302
Agustín, San, 344
Aha-Mena, 78, 90 y s.
aham («yo»), 29 y s., 33, 291, 379, 558 *véase también* Yo en forma de hombre
Ahura Mazda, 22, 48, 279 y s., 344
ainos, 414, 509, 511, 512
Ajanta, cuevas de, 360
Ajatashatru, 229-31, 283, 348
a-jīva, 256
Ajmir, 406
ājnā, 113
akaki kokoro, 523-24
ākāśa, 266
Aknafón, 123
Alejandría, 364
Alejandro II, 330
Alejandro Magno, 129, 290, 312-14, 324-27, 418
Alá, 48, 404, 405
Amar-Sin, 153

Amaravati, 283, 363
Amaterasu Omikami, 517, 519, 524
Amdo, 563 y s., 566
América, 65, 89, 324, 414-15, 417, 428, 440-43, 444, 511, 540
Amida, 340-56, 373
amidaístas, sectas japonesas, 341, 530, 540-41, 544; *véase también* budismo, en
 Japón
Amitabha; *véase* Amida
Amitayus; *véase* Amida
amoritas, 153
Amri, cerámica de, 176
An, 133, 136, 138, 149, 151, 152, 161, 208, 276; *véase también* Anu
Anahid-Cibeles, 381
«Analectas», 458 y s.
Ananda, 289, 311 y s., 338, 486, 552
anātman, 308
Anatolia, 203
Anaximandro, 475
andamaneses, 207
Anderson, J. G., 412-14, 416, 438
Andrae, W., 131
Anesaki, Masaharu, 537-38
Angra Mainyu, 22
Anhilvad, 406
añjali, 42
Anki, 136
anṛta, 208
Antígono Gonatas, 330
antiguo estilo del Pacífico, 440-41, 442-43
Antiguo Testamento, 136-37
Antíoco II, 334
Anu, 161, 162, 167; *véase también* An
Anyang, 438
año platónico; *véase* Gran Año
Apis, 111 y s., 124, 199, 226, 373
Apolo, 46, 344, 436
apsaras, 365
árabes, 154
Arabia, 153, 187
Arada, 304-07, 314
Aral, Mar de, 205

Arallu, 276
arameo (lenguaje), 328 y s.
arameos, 154
árbol-*Bodhi*, 30-35, 42, 197, 289-90, 307, 310 y s., 337, 339; véase también árbol sagrado, higuera
Árbol sagrado, 117, 289, 320, 339, 436; véase también árbol-*Bodhi*, higuera, morera
arhats, 317 y s., 334
Ariadna, 98
Aries, 142
Arikamedu, 363
arios: actitud hacia los aborígenes, 188-89, 218, 281; asimilación, 214, 218, 238; ausencia de restos arqueológicos, 282, 313, 325; cf. griegos, 280-82; lenguas, 187, 205 y s.; en la llanura del Ganges, 228-29, 282; en Mesopotamia, 167; llegada a la India, 203-04, 281, 320; origen prehistórico, 205-06; panteón, 206-08; cf. semitas, 209, 211 y s., 290, 319, 433; véase también mitología védica.
Arishtanemi, 251
Aristófanes, 46
Aristóteles, 312
Arjuna, 371, 376; véase también Pandavas
armas, 210, 511; espada, 203 y s., 543
armenios, 205
arroz, 228, 416, 509-10
arte, su función en la mitogénesis, 98-99, 113-17, 118, 124-25, 139-140, 350, 353-55, 506
Artajerjes I, 327
Artajerjes II, 327
Artajerjes III, 327
Artemisa, 56, 333
artha, 36, 378
Arthashastra, 244, 451
āryan, 259
āsanas, 468
Así habló Zaratustra, 321-22
asirios, 153, 159
Ashikaga, período, 382
Asoka, 283, 315, 325-32, 336, 473
asombro (temor), 52-53, 64, 124, 158, 281, 522, 523; véase también numinoso
Asurbanipal, 143, 153, 159
Ashvaghosha, 33, 293, 316, 335, 338-39, 486
Asín Palacios, Miguel, 276
Asita, 288

Assam, 20, 192
Assur, 276
Astarté, 56
astrología, 128
astronomía, 128, 142-43, 144, 146, 365
astroscopia, 128
asuras, 261
aśva-medha, 222
Atenas, 116, 284
Atenea, 444
ātman (Yo), 27, 216, 230, 233, 238, 242, 378; *véase también* Yo en forma de hombre
Atón, 105-09, 120
Atsumoni, 539
Auriñaciense, cultura, 413-14, 415
Australia, 185; *véase también* proto-australoides
Avalokiteshvara, 342, 353, 356
avasarpini, 251
Avatamsaka Sutra; *véase* Sutra de la Guirnalda de Flores
aware, 537-38, 540, 551
Ayodhya, 253
Azab-Merpaba, 92
Azhi Dahaka, 279
aztecas, 440, 540

ba, 101, 502
Babilonia, 153, 276
babilonios, 131, 142, 143-44, 153, 159, 162, 163, 167-68, 171; listas reales de los monarcas, 142, 144-46, 156
Bactria, 296, 324 y s., 335, 343, 474
badaga, 187
Badtibira, 149
Bagdadg, 54
Bahrein, 132, 184
bailarín cósmico, 285
Ba-Jeuba, 560
Balaki, 229
Balarama, 376, 384; *véase también* Vishnú
Bali, 90
balto-eslavas, tribus, 205
Ba-Nangsang, 562

El Banquete, 46 y s.
 Baroda, 364
 Barth, A., 399
 Basava, 381
 bautismo, 132
 Behistun, 280
 Bel, 161, 163; véase también Enlil
 Bel Marduk, 276
 Beluchistán, 176, 178, 186 y s., 201, 283
 Benarés, 199, 222-29, 249, 316, 319, 407
 benevolencia (*jen*), 459 y ss., 479, 483, 505
 Bengala, 190, 283 y s., 391, 407
 Bengala, tigre de, 228 y s.
 Beroso, 132, 142-43, 144, 145, 147, 156
 Bhagavad Gita, 21
 Bhagavata Purana, 386-90
 Bhairava, 399 y ss.
 Bhairavi, 399 y s. *bhakti*, 381
bhāva, 399
 bhil, 187
 Bhima, 371, 376; véase también Pandavas
 Bhima (rajá), 406
 Bhishma, 369-371
bhoga, 386
 Biblia, 23 y ss., 105, 136-37, 140, 144-45, 150-51, 156, 346, 383, 420, 432, 433, 434, 435; patriarcas antediluvianos, 144-46, 156, 251, 432-33
 Bihar, 187, 190, 229, 283, 325, 407
 Bikanir, 406
 Biliku, 208
 Bimbisara, 304-05, 348
 Birmania, 179, 192, 315
 Bizancio, 382
bhodi, 289-90, 294-95, 315, 337-38; véase también iluminación de Buda
 Bodhidharma, 324, 418, 486-88, 489, 533
bodhisattva, definición, 315
 bodhisattvas, 294, 310, 315-16, 318, 356, 392, 529, 530, 543; los Dos Grandes, 342-44, 353, 356
 Boecio, 323
 Bombay, 180, 184
 Bonifacio, arzobispo de Mainz, 528
 Borobudur, *stupa* de, 530-31

Bosque de Bambúes, los Siete Notables del, 481
 Brahma, 56, 215 y ss., 218, 232, 323, 487
 Brahmagiri, 331
 brahmán, 194, 229-31, 234, 235, 236, 238, 320, 353, 375, 378, 557
 brahmán, casta, 214, 222, 224 n., 231, 233, 235, 323, 379
 Brahmanas, 219, 221, 236, 283, 319
 brahmanicidio, 215, 217
 brahmanismo, 88, 219-28, 201, 231, 238, 319, 323, 360, 366, 373, 377-78, 390-92;
 véase también Gupta, hinduismo, Mahabharata
 Brahmarshidesha, 228
 Brahmavaivarta Purana, 402-03
 Brahmavarta, 228
 Brak, 54, 129
 Breasted, James Henry, 104, 148
 Bihadaranyaka Upanishad, 24-25
 Brihadratha, 232
 Brihaspati, 236
 bronce, 176, 203, 208, 210, 330, 437, 509-10
 Bronce, Edad del, 237, 324, 330; China, 418, 437, 438-45; Egipto, 65-66; India,
 184-202, 209, 226, 238, 281, 285-86, 319; Japón, 509-12; Mesopotamia, 231
 bronzes Shang, 440, 443, 447
 Brown, Norman, 183
 Buda (Gautama Shaqyamuni), 30-35, 36 y s., 43, 46, 50, 52, 164, 166, 172, 197,
 241, 242-43, 249, 250, 280, 283 y ss., 287, 311, 316-17, 318 y ss., 326, 331-39,
 340-41, 347-54, 356-58, 390, 457, 484, 488-89, 498, 530-31, 533, 552, 555; *cf.*
 Cristo, 288-89; *cf.* Mahavira, 249-50; primeros años de, 293-309; *véase también*
 budismo
 Budas, 32, 34, 316, 340, 342, 356, 392, 530, 543; Pratyeka, 316 y s.
 Budas en meditación, 340, 347, 530, 531, 543
 Buda Solar, 340, 530, 532, 535, 542; *véase también* Amida
 Buddhapala, 494
 budismo, 42, 46, 229, 238, 256, 275-358, 359-60, 372 y ss, 377, 378, 390-92, 484,
 533-34; arte, 124-25, 199, 326, 337, 340, 352-353, 355-57, 360, 392; en China,
 324, 340-41, 479, 484, 485-88, 489, 492 y ss, 496 y s, 500, 504; *cf.* jainismo, 275,
 277, 288, 291, 308, 314, 318, 320-21, 323, 348 n, 351, 357; en Japón, 341, 494,
 513, 522, 535-45; *cf.* sankhya, 291, 293, 314, 318, 321, 323; en el Tíbet, 538,
 565; *véase también* Amida, árbol-bodhi, bodhisattvas, Buda (Gautama
 Shakyamuni), Budas en meditación, Buda Solar, ch'an, Futuro Buda, hinayana,
 mayahana, Reinos de Buda, zen
 Budge, E. A. Wallis, 65
 Bulandshahr, 406

Bushido, 548
 Buto, 74, 99

 caballo: domesticación, 202-03, 206, 228; y la guerra, 203-04, 210, 468; como símbolo del universo, 242; *véase también* carro
 Caballo Blanco, monasterio del, 340
 Cachemira, 380, 406
 cadena budista de la causalidad, 309, 531
cakravartin, 83
 cálculos matemáticos, 59, 64, 140-141, 143-44, 145-47, 154-57, 198, 208, 214, 433
 caldeos, 153, 280
 calendario, 59, 140-41, 144, 156, 198, 209, 422
 Calígula, 362
 Cambises, 326
 cananeos, 153
 canibalismo, 413; ritual, 18 y s. canon pali, 287, 293, 314 y s., 341, 378, 457; *véase también* hinayana
 Cantar de los Cantares, 383
 «Cantar del Pastor», 383, 392-99
 Capricornio, 131
 Capsiense, 179, 180
 carros, 202-03, 206, 208
 casta, 202, 214, 233, 379, 459 y ss., 503
 Cáucaso, 203, 205 y s.
 celtas, 157, 206, 344, 432, 511
 cerámica, 53 y s., 68, 114, 176, 177, 178, 181, 187, 188, 282-84, 330 y s., 416, 417, 428-29, 509
 cerámica gris pintada, 283, 325
 cerámica negra pulida del norte, 283-84, 329, 331
 cerámica ocre, 282, 325
 ceremonia del té, 543, 552
 Cernunno, 344
 Cibeles, 381
 Cinco Dinastías, 504
 Cirene, 330
 Ciro el Grande, 23, 326
 Ciruela Amarilla, monasterio de la, 489 y s.
 ciudades-estado hieráticas, 94, 285, 546-47; egipcias, 65, 66-77, 94, 101, 111, 122; indias, 281; mesopotámicas, 58-62, 64, 89, 129, 137, 147 y s., 154, 276
 ciudades-estado seculares, 283-86
 civilización agraria; *véase* Neolítico

civilización egea, 281
civilización micénica, 281
civilización del valle del Indo, 65 y s., 176, 183, 184-202, 214, 217 y s., 236, 237, 319 y ss., 339, 344
Claudio, 362
Clemente, 364
cobre, 114, 176, 330, 509-10
complejo de Edipo, 136, 346
comunismo, 555-67
concepción del mundo occidental, *cf.* oriental, 47-50, 157-58, 163-164, 275-77, 322, 558, 566-67
confucianismo, 324, 428, 433, 459-462, 463 y s., 465-66, 472, 479, 489, 513, 550; *véase también* Confucio, neo-confucianismo
Confucio, 280, 324, 419-20, 439, 455-59, 460 y ss., 472-73, 526, 537; *véase también* confucianismo
Constantino, 329
Constantinopla, 382
Coomaraswamy, Ananda K., 140, 175, 202
Corán, 23, 29
Corea, 353, 354, 509, 512-25, 549
Cornford, F. M., 47
Coromandel, costa de, 363, 381
Creciente Fértil, 176, 201; *véase también* Mesopotamia, Sumer
Creta, 65, 177, 201, 281, 432
Cristiandad, 23, 27, 164, 288-89, 324 y s., 329, 343 y ss., 534
Cristo, 57-58, 218, 288-89, 341, 383, 425, 432, 436
Cro-Magnon, cultura de, 180, 415
«Crónicas de Japón», 513
Crono, 133
culpa, 124, 159, 319, 346-47, 433
culto a los antepasados, 449-50, 501-502, 525
culto a los muertos, 100-04, 117
«culto del corpino», 401
culto fálico, 178, 188-89, 198-200, 218, 221, 240; *véase también* lingam
cultura de Soan, 173, 413
cultura circumpolar, 415, 440, 441, 444, 509, 511
cultural, estilo *versus* fase, 66, 76, 101

chamanismo, 237, 329, 441-45, 502; *véase también* adivinación, posesión
Chan, Wing-tsit, 483-84
ch'an, 485-88, 489, 505, 530, 539; *véase también* budismo en China

ch'an-an; véase ch'an
Chandaka, 300-01
Chandragupta II, 360, 365, 485
Chandragupta Maurya, 325 y s. Chang Ling, 482
Ch'ang-an, 359, 496
Chanhu-daro, 204
Chao, 473
chatria, casta, 224 n., 230, 232, 233, 249, 379
checos, 205
Ch'en Chung, 467 y s.
Chen Yen, 534
ch'eng, 461
cheremises, 228
ch'i, 500
Chi, Gran Maestro, 476
Ch'i, Escuela de, 41
Chia Fu, 451
Chiang Yüan, 425
Chieh, 434, 435, 437
chien, 520
Chien T, 425
Chih-kai, 494, 533
Childe, V. Gordon, 176, 203
Ch'in, estado, 451, 473
Ch'in, dinastía, 418, 451, 460, 473, 474, 488, 509
China, 38-42, 44, 412-506; Edad del Bronce, 418, 437, 438-45; *cf.* Egipto, 38-39, 497, 503; y la India, 449, 450, 451, 453, 456, 459-460, 462, 468-69, 476, 484,-85, 502; literatura de lamentación, 450; *cf.* Mesopotamia, 65, 89, 423, 433, 434, 445; monarcas antediluvianos, 422-33; en el Neolítico, 412, 413, 416, 417, 421-438, 439; en el Paleolítico, 412-413, 414, 415; prehistórica, 419-438; *cf.* semitas, 433; véase también budismo, en China; confucianismo; dinastías (por su nombre); moístas; taoístas
Chindwin, 192
ch'ing, 498
Ch'ing, dinastía, 418
Ching; véase Shih Huang Ti
Ching, duque de Ch'i, 460
Ching Hsuan, 478
Chinna Kimedya, 191 y s. Ch'iu Shih-liang, 492, 497
Chopra, P. N., 381
Chota Nagpur, 229

Chou, duque de, 445, 448, 455, 476
Chou, dinastía, 420, 422, 423, 445-473, 478, 502, 526; antigua, 418, 421, 433, 445-53; media, 418, 421, 445-53; tardía, 418, 453-73
Choukoutien, 179, 412, 413, 415
Chu, 426
Chu Jung (dios), 438, 474, 476
Chu Jung (rey), 422
Chu Tzu, 466
Chuan Hsü, 425, 427, 436, 476
Chuan Tzu, 471
Chuang Tzu, 468
Chung Nung, 459
Chung Yung, 461
Chung-nan, cordillera, 500

Dabar Kot, 178
Dadhikravan, 227
Dafne, 436, 437
Dainichi-nyorai, 530
dakṣiṇa
Dante, 140, 255, 261, 276, 343, 426
Danubio, 205, 417
Darío I, 23, 280, 324, 326
Darío II, 327
Darío III, 129, 327
Darmestetter, James, 280
Darwin, Charles, 140
dāsas (dasyus), 188, 281 y s.
La Decadencia de Occidente, 75, 265, 449
decimal, sistema de numeración, 140, 208
Destino, 150
Delhi, 228, 282, 380
Deméter, 56
Demetrio, 332
Dengyo Daishi, 529, 533
Den-Setui, 12, 97, 102
Derge Dzongsar, 563
Deussen, Paul, 233
Devadatta, 289
Devi, 399

dharma, 36, 38-39, 138, 140, 155, 214 y s., 217, 319, 323, 377 y ss., 385, 445-50, 460, 462, 503, 557
Dharma (dios), 376
dharmadhātu-kāya, 353
Dhritarashtra, 371, 375-76
dhyāna, 485, 535
Diana, 436
«Diez Profundas Teorías», 532
difusión *versus* desarrollo paralelo, 175-76, 181-83
Dilmun, 132, 152, 184
Diluvio (mítico), 138, 141, 144, 147-53, 159, 184, 213, 422, 425, 432, 433, 434, 436
Dio Crisóstomo, 364
Diógenes, 312
Dioniso, 65, 226, 285, 333, 432
dios muerto y resucitado, 46-57, 61, 65, 94, 201, 238; *véase también* Adonis, Dioniso, Dumuzi, Osiris, Tammuz
dios-toro, 53
diosa; *véase* diosa-loto, diosa-madre, diosa-tierra, diosa-vaca
Diosa Blanca, 432
diosa-loto, 338 y s., 357, 534
diosa-madre, 54, 56, 62, 74, 111 y s., 132, 137, 155, 176-78, 188 y ss., 193-98, 201, 209-10, 234, 235, 237, 327; *véase también* diosa-tierra, diosa-vaca, Inanna, Kali, Ninhursag
diosa «ojos de pez», 177-78
diosa-tierra, 53, 132-33; *véase también* diosa-madre
diosa-vaca, 53
dioses-sol, 120 y s., 122 y ss., 238, 290-91; *véase también* mitología solar
disociación mítica, 21-22, 37, 131, 158-59, 163, 433, 548
La Divina Comedia, 275
divinidad inmanente, 27, 52, 128, 137, 158
divinidad inmanente trascendente, 27, 41, 44, 104-13, 236-42
divinidad trascendente, 27, 52; *véase también* divinidad inmanente
Dnieper, 205
Dniester, 417
Doab, región de, 228, 283
doctrina de la Armonía Universal Totalizadora en la Relación y Penetración Recíprocas, 532, 537
doctrina de la llama y el humo, 232-233, 249-74
«Doctrina del Justo Medio», 460-461
Dogen, 540
Doi, 539

Doi-Dura, 564, 566
 Domiciano, 362
 Domingo, Santo, 540, 549
 Don, 205
 Doble Vía, 385
 Draupadi, 376
 drávidas; véase también civilización del valle del Indo, 187, 190, 214
duhsama, 253
duhsama-duhsama, 254
duhsama-susama, 252, 253
 Dumuzi, 56, 62, 145; véase también Tammuz
 Dupont-Sommer, A., 328
 Duppasahasuri, 254
 Durga Puja, 19 y s.
 Dzorchen Rimpoche, 566

Ea, 129, 161; véase también Enki
 Edad Media europea, 139 y s., 303, 382-83, 549
 Edén, Jardín del, 23-24, 140, 339
 Edfú, 99
 «Edictos de la Roca», 329-30
 ego, 28-38, 53, 72, 101, 276-77; véase también libre albedrío, mónadas
 Egipto, 66-125; Alto, 67 y s., 93, 97 y s., 102; Antiguo Imperio, 77 y ss., 93, 105, 113, 120; arte, 77, 113-18, 124; Bajo, 67 y s., 97, 102; cf. China, 438-39, 498, 503; ciudades-estado hieráticas (predinásticas), 64-65, 67-77, 93, 101, 111, 123; clero, 95, 104-12, 113-17, 123, 137, 326; I Dinastía, 80, 91-93, 101, 111, 123; II Dinastía, 80, 92, 102, 114, 117, 124; III Dinastía, 80, 114, 117, 123; IV Dinastía, 80, 117, 120, 123; V Dinastía, 80, 117, 123, 290; VI Dinastía, 117, 167; estados dinásticos, 93, 101, 111, 123; cf. India, 83-84, 88, 111 y s., 124, 237, 320; literatura de lamentación, 164-66, 285; cf. Mesopotamia, 65, 67 y s., 70, 74 y s., 89 y s., 124, 127-129, 136 y s., 158, 167; mito de la creación, 105-10; neolítico, 64-65, 119; y Persia, 280; pirámides, 114 y s., 116 y ss.; tumbas, 67-68, 77-82, 90-92, 100, 106, 113 y s.; unión de, 67 y s., 93, 99, 101-02; véase también Hathor, *maat*, Re, Secreto de los Dos Compañeros
 Egira, 405
 Eisai, 530, 540, 549
 elamitas, 280
 eleáticos, 265
 elementos, sistema de los, 285, 475-476
 Eliade, Mircea, 237
 Elora, 124

emancipación, 32, 36-37, 270-71, 278-79, 314, 378, 428, 450; *véase también* moksa, liberación

Emery, Walter, 93

Empédocles, 284, 287

Emperador Amarillo; *véase* Huang Ti

Enéada, 105, 107-09

Eneas, 277

E-Ninmar, 167

Enki, 129, 131-35, 138, 148 y s., 151; *véase también* Ea

Enlil, 129, 133-34, 136, 138, 148 y s., 151, 152, 161, 163, 167, 171, 208, 276

Ennin, 493 y s., 496-97, 499-500, 540

enterramiento con sacrificio humano, 61-62, 79-89, 91 y s., 99, 102, 510; *véase también* acompañantes a la muerte, sati

Epiro, 330

Ereshkigal, 276

Eridu, 53, 129, 131, 149

Erman, Adolf, 105

eros, 30, 33; como Señor del Deseo, 33-34; *véase también* kama

erotismo, 338-39, 383-404, 529-30

escitas, 335

escritura, 56, 58, 198, 422; alfabetos, 328-29

Escuela Legalista, 467, 473

esfinge, 113, 197

«eslabón perdido», 129; *véase también* *Pithecanthropus erectus*

España; *véase* Península Ibérica

espatulomancia, 445

espontaneidad (*tzu-jan*), 480-82, 484, 492, 536, 542, 551, 552

Esquilo, 280, 323

esquimales, 206, 441

estela núm. 797, 104-05, 107-11, 148

Estrabón, 312

Etana, 159, 161-64

eterno retorno, mito del, 18-21, 23-24, 57, 44-15, 311 n.; *véase también* ciclo, principio del; mitología lunar; muerte y resurrección

Euclides, sistema de, 265-66

Éufrates, 128, 175, 176

Europa, 53

Europa; *cf.* Oriente, 139-40, 281-282, 284, 324, 344, 353-54, 379, 382, 383, 507, 528, 538, 540, 548-49

Eutidemo, 332

Eva, 25 y s., 41, 339

evos cósmicos, 59, 141, 146 y s., 154, 200, 211, 250-55, 433, 437

Fa-hsien, 360, 366, 479, 485

Fairservis, Walter A., Jr., 414-15

Fang Chi, 426

fan-yen, 472

fenicios, 153, 280

fertilidad, ritos de la, 54, 64, 221; *véase también* culto fálico, diosa-madre, Neolítico

Filemón y Baucis, 437

Finnegans Wake, 136

Francia; *véase* Galia

Francisco de Asís, 540, 549

Frankfort, Henri, 56, 60, 71, 73, 95 y s., 104

Frazer, James G., 19, 58, 64 y s., 93, 191-92, 428, 436

Freud, Sigmund, 29, 36

Frobenius, Leo, 181 y s.

fuego, concepto mitológico del, 210, 237-38, 241

Fu Hsi, 423 y s., 454

Fujiwara, corte, 529, 530, 538

Fu K'ien, 478

Fundación Rockefeller, 412

Fung Yu-lan, 457, 460, 463, 476, 505 y s.

Galia, 330, 344, 364

Gandhara, estilo, 336, 340, 354

gandharvas, 365-66

Gandhavati, 369; *véase también* Satyavati

Gandhi, Mahatma, 82

Ganges, 171, 228 y s., 249, 254, 360, 362-63, 369

Ganges, civilización del, 228 y s., 282 y ss., 330, 335, 380

Ganesha, 344

garbha, 535

Gargya, 229-31

Garuda, 35, 224

Gautama; *véase* Buda (Gautama Shakyamuni)

Gaya, 327

Gea, 133

Geb, 96, 107 y s., 136 y s.

Gedrosia, 186; *véase también* Beluchistán

Géminis, 142

Génesis, Libro del, 24 y ss., 105, 140, 144 y s., 150, 151, 156, 432 y s., 435

Gengis Kan, 418
Genji, 540
Genji Monogatari, 529-30
germánicos, pueblos, 157, 205, 432, 507, 528, 548-49
Ghazni, 406
Ghisgalla, 60
Gilgamesh, 163
Girika, 367-68
Gītā Govinda («Cantar del Pastor»), 383, 392-99
Gizéh, 119
gnosticismo, 324, 372
Goethe, 361
Götterdämmerung, 142
Goetz, Hermann, 364, 366, 382
Golfo Pérsico, 129, 132
Gomorra, 435
Gondi, 187
gopis, 383-90, 392-94, 396
Gosala, 284
Gran Año, 141, 143-45; véase también evos cósmicos
Gran Bretaña, 283, 331, 344, 364, 417, 511
Gran Canal de China, 418
Gran Muralla china, 334 y s., 418, 451, 473-74
gran retorno, el, 52, 242-49, 318, 320, 421
Granada, 382
Granet, Marcel, 40, 443
Graves, Robert, 432
Grecia: civilización, 157, 281; y la India, 265, 281-82, 284-85, 287, 312-13, 324, 333, 334-35, 337, 354, 475; lengua, 328-29; mitología, 46-48, 163, 207, 432
Grousset, René, 443
Gupta, período, 124, 196, 323, 366, 377, 380, 382, 399, 485
gurjaras, 380, 382

Haeckel, 179
Hahoki, 515
Halaf, cerámica de, 53, 176
Hamlet, 298
Hammond, H. G. L., 281
Hammurabi, 153, 184, 276
Han (dinastía), 344, 418, 420, 460, 474-79, 488, 504, 509-10
Han (río), 430

Han Fei Tzu, 466
Hangchow, 480
haniwa, 511, 547
Han Ming Ti, 340
Han Yü, 498
hara-kiri, 545-46
Harappa, 184, 187, 194, 200-01, 281
Hari, 86, 87 n., 385 n., 386; *véase también* Vishnú
Harivamsa, 385 y s.
Harsa, 380, 404
Hastinapura, 282, 370
Hathor, 69-71, 73-75, 95 y s., 112-113, 115, 123, 136, 155
Hatshepsut, 127
Hawaii, 509
hebreos, 23, 27, 153, 276, 324, 372; *véase también* Levante, semitas
Hebreos, Epístola a los, 137
Hegel, 556
Heian, 529; período, 529-30, 533-538, 549
Heike, clan, 538, 540
Heine-Geldern, Robert, 177, 440
Heliópolis, 106 y ss.
Hefesto, 116, 432
hepatoscopia, 128
Hepzefa, 87
Heráclito, 285
Hermópolis, 108
héroe, concepto del, 98, 164, 211-211, 217-18, 277, 283, 433; *véase también* libre albedrío
Herodes, 288 y s.
Herodoto, 69
Herrigel, Eugen, 543
Hesíodo, 133
hexagramas (*I Ching*), 455-56
Hi (río), 518
Hiba, montaña, 515
Hieracónpolis, 66 y ss., 78, 90
hierro, 203, 281, 284, 328, 331, 418, 468, 509-10
Hierro, Edad del, 226, 286, 511-12
higuera, 177 y s., 197; *véase también* árbol-bodhi
Hilprecht, H. V., 143, 144
Himalaya, 183, 303

Himiko, 510
hinayana, 293, 310, 317-18, 321, 323, 341, 351, 357, 378, 531, 533-34, 551; véase también canon pali
Hindu Kush, 206
hinduismo, 266, 277 y s., 339, 354-355, 378-79, 390; influencia dravídica, 214; cf. mitología védica, 213-19, 223, 234, 235, 239; principios básicos, 233; véase también brahmanismo, *dharma*
Hiparco de Bitinia, 143, 144
Hiqait, 121-22
hititas, 203
Ho (río), 428, 430
Hokkaido, 509
Espíritu Santo, 289
Homero, 22, 228, 367
Hombre de Heidelberg (*Homo heidelbergensis*), 493
Hombre de Java, 413, 415; véase también *Pithecanthropus erectus*
Hombre de Neanderthal, 180, 251, 415
Hombre de Pekín (*Sinanthropus pekinensis*), 179, 413, 508
Honán, 416, 417
Honen, 530, 540, 541, 542, 544, 549
Honsu, 508 y s.
Horus, 67, 71, 74 y s., 99, 102-104, 108, 111, 120, 123, 218, 226
hotoke, 523
Hotri, sacerdote, 221, 223 y s., 226
Hou Chi, 425
Hpe Aung, 317
Hsia, dinastía, 434-35, 437
Hsiang (héroe), 427
Hsiang (río), 436
Hsiang Chi, 477
Hsiao Ching, 503
hsien, 481
Hsien-pi, 485
hsin shu, 41
Hsin-chou, 489 y s.
hsing, 460, 464, 498
Hsu Shen, 478
hsüan hsüeh, 479
Hsün Tzu, 505
Huai (río), 430
Huan Tou, 426

Huang Fan, 476
 Huang Ti, 423-24, 476
 Hui K'e, 486-87, 489
 Hui Tzu, 471
 Hui-neng, 489-91, 504-05, 530, 537
hun, 502
 Hung-jen, 489, 490-91
 hunos, 335, 380 y ss., 485
 hunos heftalitas, 380, 382
hybris, 163-64
 hicsos, 127, 203

i, 462
 «yo» (*aham*), 24, 26, 29 y s., 32 y ss., 36, 291, 378-79, 558; véase también Yo en forma de hombre
I Ching; véase «Libro de los Cambios»
 Ibbi-Sin, 153
 Ichi no tani, s., 538
Ichijitsu Shinto, 535; véase también *tendai*
 identificación mítica, 17-20, 38, 101, 123, 158, 237, 292, 319
 Idin Dagan, 61
Ilíada, 282, 367
 iluminación (*bodhi*), 32 y s., 37, 46, 289-90, 294, 315, 338; véase budismo
Imitación de Cristo, 394
Imitación de Krishna, 394
 Iname, 526
 Inanna, 54, 56, 149, 161, 163, 167; véase también *Ishtar*
incas, 540
 India, 24-38, 41-46, 49, 175-408; y China, 340, 359-60, 364, 382, 446, 449, 451-52, 456, 459-60, 462, 468-69, 475 y s., 479, 485, 502; ciudades-estado seculares, 283-84; en la Edad del Bronce, 184-202, 209, 226, 237, 281, 285-87, 318; cf. Egipto, 83, 89, 112, 124, 237, 320; cf. Grecia, 265, 280-82, 284, 287, 476; los griegos en la, 312-313, 324-36; y los hunos, 380 y ss.; influencia romana, 361-66, 375, 381; influencias occidentales, 280, 312-13, 324-25; y el Islam, 404-08; y Japón, 382-84, 530, 534 y ss., 540; meridional, 330 y s.; cf. Mesopotamia, 65, 89 y s., 146, 187-88, 231, 255, 320; neolítica, 175-79, 183, 190, 197; paleolítica, 179-81, 193, 201, 330 y s.; y Persia, 280, 325, 326-329, 331, 340, 343, 381; cf. zoroastrismo, 277-79; véase también arios, brahmanismo, budismo, hinduismo, jainismo, Kushanas, civilización del valle del Indo
 indo-arios; véase arios
 indoeuropeos, 205

indo-germánicos, pueblos, 205-06
Indonesia, 89 y s., 416, 529
Indo, valle del, 65, 204, 281 y ss., 312, 314, 324-25, 333
Indra, 206, 212-18, 235, 240, 333, 376
Indo (río), 175 y s., 183, 280, 418
infierno: jainista, 255, 260-61; oriental vs. occidental, 275-77
inflación mítica, 101, 123, 158, 292
Io, 53
Irak, 176
Irán; véase Persia
Irlanda, 63, 331, 511
Ise, Gran Santuario de, 523, 525
Ishara, 60
Ishtar, 56, 161, 163; véase también Inanna
Isin, 61
Isis, 65, 107 y s., 121 y s., 128, 436
Islam, 23, 27, 194, 275, 381, 404, 540; véase también Mahoma
Islandia, 141
islas jónicas, 280
iti iti, 390
Izanagi, 514-17
Izanami, 514-17
Izumo, 515, 518, 519

Jabur, valle de, 54
Jacob, 432
Jaibali, 231-33, 283
jainismo, 43, 229, 249-74, 275 y ss., 285, 288, 308, 314, 318, 321, 323, 339, 348, 351, 357; cf. budismo, 275, 277, 288, 291, 308, 314, 318, 321, 323, 348 n., 351, 357; ciclo del mundo, 249-67; emancipación del ciclo del mundo, 267-74; cf. filosofía sankya, 291-92, 302; cf. zoroastrismo, 278-79
Jaintia, montañas, 20
Jaipal, 405-06
Janamejaya, 377
Japón, 44 y ss., 507-53; y China, 512, 527, 529-30, 533 y s., 536-537, 540, 544, 549, 550; y Corea, 509, 512, 513, 525; Edad del Bronce, 509, 512; Edad del Hierro, 512; e India, 382, 530, 534, 535, 536, 542; cf. Mesopotamia, 62 y s., 548; neolítico, 510, 512; paleolítico, 508; síntesis mitológica, 551; véase también budismo, en Japón; sintoísmo
Jastrow, Morris, 162 y s.
Java, 179, 360, 531

Jemdit Nasr, período de, 148, 176
jen, 459, 473, 483, 505
Jenófanos, 284
Jeremias, Alfred, 143
Jerjes I, 327
Jericó, 153
Jerusalén, 280
jesuitas, 549
Jhukar, cultura, 204
jiriki, 341, 540
jīvas, 256, 279, 289; *véase también* mónadas
Job, 48, 50, 167, 169; Libro de, 136
jodo, secta, 341, 530, 541 y s., 544; *véase también* budismo, en Japón; Honen
Jomon, período, 509
José, San, 288
Juan Bautista, San, 132
Judas, 289
Jumna, 228, 283 y s., 368 y s., 389, 393 y s.
Jung, Carl G., 29-30, 63, 557
Jung Ch'eng, 422
junshi, 547
Júpiter (planeta), 59
Justiniano, 324, 382

ka, 101, 107, 109
Kafadye, 54, 55, 129
kaishaku, 545-46
kaivalyam, 267, 314
Kajiwara, 539
Kakui, 122
Kalanos, 313
Kalepar, cerámica de, 176
Kali, 19, 194, 199, 200, 210, 401; *véase también* Shakti
Kali Yuga, 142
Kalidasa, 361
Kalighat, 19
Kalika Purana, 20
kāma, 33, 36, 249, 308, 378
Kamakura, período, 530, 538-45
Kamakura, shogunato, 530
Kamchatka, 511

kami, 522 y ss., 525-26, 528, 535
kamihotoke, 523
Kampuchea, 315
Kanarak, templo del sol de, 381
kanarés, 187
Kanauj, 380, 406
kancuḷi, culto, 401
Kandahar, 328
Kangra, 406
Kanishka, 315, 334-37, 387
Kansu, 416
Kanthaka, 298, 300-01
Kao Yang; véase Chuan Hsu
Kao Yu, 478
Kapila, 265, 284, 290, 291-93, 302, 305, 321, 475; véase también sankya, filosofía
Kapilavastu, 290, 301, 337
Karlgrén, Bernhard, 420, 422, 423, 433, 436, 437, 477-78
karma, 233, 267, 270, 273, 378
karma-yoga, 462
Karoṣṭhi, 328
karunā, 308, 321, 323, 342, 357, 533
Kasasa, 519-20
Kathiawar, 204, 406
Kauravas, 371, 376
Kautilya, 244
kāvya, estilo «poético», 33, 294, 335
kāyotsarga, 250
kegon; véase Sutra de la Guirnalda de Flores
kegon, secta, 545
Kena Upanishad, 235
Keops, 117, 119
Kefrén, 119
Kerényi, Karl, 287
Kerma, 82, 87, 89
Kham, 566
Khasekhemui, 102, 114
Khnum, 121 y s.
khondi, 187
khonds, 190-92, 197
Ki, 131, 136, 208
Kia K'uei, 478

Kimmei, 513, 526
Kioto, 529; véase también Heian
Kish, 148, 159, 161, 167
Kitagawa, Joseph, 503 y s., 510
Kiushu, 509-10, 519
kiyoki kokono, 524
Ko Hung, 481 y s.
Kobe, 546
Kobo Daishi, 529, 533, 534, 535
Kodagu, 187
Kojiki, 513, 522, 525; citado, 513-520
Kolam, 187
Koppers, William, 188-89
kota, 187
K'ou Ch'ien-chih, 484
Kramer, Samuel Noah, 132
Krishna, 333, 376, 383-90, 392-98, 402-04; véase también Vishnú
K'u, 425
kuei, 502
Kuku Nor, 335
Kulli, cultura, 176, 185-86
Kumagai Naozane, 538-39
Kumaragupta I, 365
Kun, 425, 427, 429, 430
kung, 463
Kung Kung, 422
K'ung sang, 436
Kushanas, 335-37, 343, 354, 364, 421
Kwan Chow, 360
Kwei, 427

La Tène, cerámica de, 511
ladrillo, 54, 67, 78 y ss., 91, 114 y ss., 176 y s., 202, 282, 305
Lagash, 59, 167
Lahore, 229
Lakshmanasena, 407
Lakshmi, 290, 333, 338 y s.
Lanzarote y Ginebra, 383
lánd-náma, 202
Lao Tzu, 458, 499, 504, 536 y s.
Larak, 149

Lascaux, cueva de, 180
Leda y el cisne, 426
león solar, 113, 115-16
letones, 205
Levante, 372, 381, 432, 474, 482
Leviatán, 48
li (beneficio), 462 y s.
li (sufrimiento), 500
Li Ao, 498
Li Chi, 412-13, 440
Liang, dinastía, 486
liberación, 37, 45-46, 52, 172, 233, 285; véase también emancipación, «gran retorno», *moksa*, salvación
Libia, 69, 99
«Libro de la Dama Misteriosa», 482
«Libro de la Dama Sencilla», 482
«Libro de la Historia», 422, 476; citado, 426-27, 429-30, 431, 445-446
«Libro de la Piedad Filial», 503
«Libro de las Odas», 446, 447-48, 449-52
«Libro de los Cambios», 423, 454-56, 458, 482, 503, 536
Libro de los Muertos (egipcio), 275
Libro de los Muertos (tibetano), 558, 566
Libro del Señor Shang, 451-52, 457, 473
Licchavi, familia, 468, 479
lingam, 199 y s., 392, 456
Li-shan, 428
Litang, monasterio de, 561 y s.
literatura de lamentación, 160-61, 285, 320, 450, 453
lituanos, 205
Liu, 431
Liu Ling, 481
Liu Pang, 477
Lo (río), 434, 437
Lo Yang, 340
Lomas Rishi (cueva), 327
Lop Nor, 359
Lot, 435, 437
Loto de la Verdadera Ley, 533, 544
Loyang, 450, 486
Lu, 457 y s., 473
Lu-chou, 495

Lucina, 436
lugal, 131
Lugalzagesi, 167
Lun Yu ; véase «Analectas»
Lungshan, cerámica de, 417, 439, 441,509; cultura, 420, 437

Ma Jung, 478
maat, 73 y s., 94, 99, 127, 138, 140, 155, 171, 208, 217, 319, 377, 503, 557
Macedonia, 330-31
Madhva, 381
Madrás, 83, 180, 187, 326, 331, 362
Madrás-achelense, zona cultural, 180
madya, 400 n.
Magas, 330
Magdalenense, cultura, 413-14, 415
Mahabharata, 42, 142, 217, 283 y s., 292, 366-77, 386; citado, 215-17, 223-24, 224 n., 227
Mahakashyapa, 486, 497
Mahasena, 334
Mahasthama, 342, 353, 356
Mahavira, 43, 249 y ss., 280, 283 y s.
mahayana, 124, 293, 302, 307, 310, 317, 323, 335, 337, 339-57, 378, 527, 531, 541, 559, 567
Maheshvara, 199
Mahmud al-Ghazni, 405-07
Mahoma, 276 y s., 381, 404; véase también Islam
marithuna, 400 n.
Maitreya, 316, 341
Makkan, 184
Malabar, 187, 197, 381
Malasia, 179, 183
malayalam, 187
Mallmann, Marie-Thérèse de, 344
malto, 187
Malwa, 380
Mamallapuram, 83
mamatā, 248
mamsa, 400 n.
Manchú, dinastía, 418
Mandhatri, 245-47
Mani, 344

maniqueísmo, 324, 344
Manjushri, 494 y s.
Mann, Thomas, 72, 94, 100
mantra, 399, 534
Manu, 153, 462
Mao Tse-Tung, 556, 561, 563
Mar Negro, 509
māra, 33, 249, 308
Mara, 35, 250, 289, 293, 341
María, 289, 426
María Magdalena, 383
Marruecos, 179
Marte (planeta), 59
Marshall, John, 195-97, 200
Maruts, 239
Marx, Karl, 217-18, 556-57
marxismo, 556-58; *véase también* comunismo
Maskhonuit, 121 y s.
Maspero, G., 105
Mateo, San (Evangelio), 23
Mathura, 228, 335, 337, 354, 406
matriarcado, 428
Matrimonio ritual, 60-61; *véase también* ritual de amor-muerte
matsya, 400 n.
Maukharis, 380
Maurya, dinastía, 325-32
māyā, 28 y s., 207, 215, 271, 290, 374-75
Maya, 289
mayas, 440
Mazelière, M. de la, 549-50
me, 139, 146 y s., 155, 171, 208, 217, 318 y s., 377, 503, 557
meditación, 241, 271, 319, 347-54, 387
mediterráneo, tipo racial, 185, 187-188
Medusa, 444
Meghamalin, 250, 271
Meiji Tenno, 547
Méjico, 417, 440, 443
Melanesia, 183, 185, 200
Meluhha, 184-85
Mencio, 430, 466, 492, 505
Menfis, 69, 81, 93, 106, 113 y s., 116, 237

Menandro, 332-34, 335
Menes, 69 y s., 78, 92
Mercurio: dios, 344; planeta, 59
meriah, 190-92
Merneith, 91
Merseja-Semempses, 92
Mert, 98
Meru, monte, 56, 256
Mesopotamia, 53-63, 128-72; arte, 139; cálculos matemáticos, 140-147, 155-57; y China, 65, 89, 423, 434, 445; ciudades-estado hieráticas, 58-61, 64, 89, 128, 130, 137, 147-48, 154, 276; clero, 58, 128 y s.; concepto del universo, 275-76; diluvio, 147-57; *cf.* Egipto, 65, 67 y s., 70, 74 y s., 89 y s., 124, 127-29, 136 y s., 158, 166; estados dinásticos, 101; y el imperio persa, 280; *cf.* India, 65, 88 y ss., 146, 188, 213, 231, 254-55; influencia semítica, 153-54, 159, 163, 167; *cf.* Japón, 548; literatura de lamentación, 164, 168-71, 285; neolítica, 53-59, 128, 137, 146, 196; sellos, 197; zigurats, 129-31, 137, 141, 275 y s., 365; véase también babilonios, Sumer
Meyer, Eduard, 110, 114, 117-20, 122-23
Meyer, J. J., 226
Mihirgula, 380
Mikimoto, Kokichi, 525
Milinda, 333-34; véase también Menandro
milindapāṇha, 333
minakṣī, 178
Minamoto, clan, 540
ming, 460
Ming, 491
Ming, dinastía, 382, 418
ming-chiao, 480
Minotauro, 53
Minusinsk Kurgan, cultura de, 415
Minya, 562
Mirra, 436
Mitford, A. B., 545-46
mitogénesis, 172; egipcia, 75-77, 100-01, 115-16, 120, 122, 123; india, 193, 197, 265, 286-87; mesopotámica, 21, 63-64, 131, 146-47, 158-59; neolítica en el Próximo Oriente, 18-21, 52-62; occidental, 21-24; oriental, 17-21
mitología, ciencia de la, 66
mitología del valle del Indo, 188-201, 339; *cf.* hinduismo, 214, 217-18, 226, 236-37; *cf.* mitología védica, 209-12, 217, 238; sellos, 198-200, 217, 229, 236 y s., 250, 290, 326, 436; véase también diosa-madre, yoga

mitología lunar, 53, 58, 59, 62, 111, 112-13, 115-16, 122, 208, 237 y s., 296, 320, 433; *véase también* matrimonio ritual

mitología solar, 112-13, 115-16, 121, 122, 238-39, 290-91, 320; *véase también* mitología lunar; dioses-sol

mitología védica: y el brahmanismo, 219-28, 229, 231, 234, 235 y s., 238, 319; *cf.* hinduismo, 213-218, 223, 240; *cf.* Mesopotamia, 208-09, 212; *cf.* mitología del valle del Indo, 209-12, 217, 238; orden del universo, 208-09, 211 y s.; panteón, 206-08, 213, 217, 234, 235; *cf.* semitas, 209, 211 y s., 290, 318-19; *véase también* arios; *rta*

Mitra, 82, 204

mitraísmo, 380

mlecchas, 260

Mo Hsi, 434, 437

Mo Tzu, 451, 457, 462-66, 473, 503-04; citado, 439 463, 464-66; *véase también* moístas

Moghul Ghundai, 178

Mohenjo-daro, 184 y s., 188, 200-201, 281

Moirā, 150, 155

moístas, 463, 466, 468; *véase también* Mo Tzu

mokṣa, 36 y s., 46, 249, 290, 323, 536; *véase también* emancipación, «gran retorno», liberación, salvación

mónadas (*jīvas*), 256-63, 266 y s., 271 y ss., 276 y s., 279, 289, 291, 308, 314

monarcas antediluvianos, 142, 144-146, 156-57, 251, 423, 432-33

monarquía, idea de la, 73, 75, 89, 198

mongoles de China, dinastías, 418, 485, 540, 544

Mongolia, 415-16

mongoloides, 335, 415, 440-44, 502; *véase también* cultura circumpolar

Mononobe, clan, 526

montículos relicarios, 56 y s., 83, 303, 311, 326-27, 336-37, 338, 364, 510, 547

Moortgat, Anton, 62

morera, 435, 436

Musteriense, cultura, 413, 415

Muchalinda, 311

mudrā, 400 n., 535

Multan, 406

Muralla China, 334-35, 418, 451, 473

Murasaki, 529-30

Musashi, 539

Museo Británico, 89, 104

música, 139, 147, 424, 462 y ss. Muziris, 362

Myong, 526

Mysore, 187, 330 y s.

Nabhi, 252

nagas, 192

Nagasena, 333 y s.

Nagila, 254

Nairanjana, 307

Nakamura, Hajime, 536

Nakatomi, clan, 526

Nakula, 371, 376; *véase también* Pandavas

Nal, 176

Nalanda (universidad), 407, 529

nāma, 399

Nami, 251

Nammu, 132-33

Nan Shan, 335

Nanda, 393

Nanda, dinastía, 325

Nandabala, 307

Nandi, 83, 112

Nanking, 486

Nannar, 129

naoki kokono, 524

Nara, 529; período, 513, 528-33

Narmer, 69, 74, 78, 90, 140

Narmer, paleta de, 68 y ss., 72-75, 77, 82, 94, 96, 102 y s., 114, 136, 155, 498

Nasik, 283

Natufiense, período, 187

naturaleza innata: *hsing*, 460, 464, 498; *sahaja*, 391

Needham, Joseph, 440-41, 445, 485, 488

Nemi, 436

neoconfucianismo, 418, 498, 505-506

Neolítico, 175, 206; en China, 412-413, 416-17, 421-38, 439, 441; en Egipto, 64-65, 119; en India, 175-79, 183, 188, 198; en Japón, 509-10, 512; en Mesopotamia, 53-58, 126, 137, 146, 178; en el Oriente Próximo nuclear, 175, 177, 206, 417; en Persia, 176; *véase también* diosa-madre, diosa-vaca, toro-luna

Nepal, 383, 559

Neftys, 107 y s., 121 y s.

Nerón, 362

Nerva, 362

neti neti, 320, 390

Ngan Che-Kao, 343
Nichiren, 530, 543-44, 549
Nichiren, secta, 544
Nietzsche, Friedrich, 49 y s., 166, 218, 297-98, 321-22, 507, 550
Nihongi, 513
Nilo, 69, 93, 128 y s., 175 y s., 204, 436
Nilgiri, 55, 187
Nimbaditya, 381
Ninhursag, 54 y ss., 129, 132-36, 138, 148 y s., 155
Ninlil, 134
Nintoko, 510
Nintu, 148; *véase también* Ninhursag
Nippur, 129, 143, 148, 276
nirvana, 44, 254, 270, 273, 311-23, 338, 341 y s., 390-91, 492, 541; *véase también*
moksa, vacío
Noé, 140, 145, 150, 153, 432, 433
Nogi, conde, 537
nómadas: arios, 204, 228; indios paleolíticos, 181; semitas, 154
Nubia, 79, 87, 89 y s.
Nueva Guinea, 200
numinoso, 63 y s., 106, 507, 508, 524; *véase también* asombro
Nut, 107 y s., 136 y s.
Nyarong, 559

Obeid, 53 y ss., 129, 176; período, 148
Occidente; *véase* Europa occidental; concepción del mundo occidental
Octópodo, monte, 253
Odisea, 282
Ofelia, 298
Okudaura Tadamasa, 547
Oldenberg, Hermann, 208-09, 239
oleografía, 128
Olimpo, 56
OM, 219
OM mani padme HUM, 392
Ombos, 99
omphalos, 56
On; *véase* Heliópolis
Onesícrito, 312
Oppert, Julius, 156
oraon, 187

orden, principio del; véase *dharma, maat, me, rta, tao*
Ordos, hallazgos en, 413
Orfeo, 284-85
Oriente, *cf.* Occidente; véase Europa, concepción del mundo occidental
Oriente Próximo nuclear, 19, 21, 24, 175, 177, 206, 417; véase también Mesopotamia
El origen de las especies, 140
Orissa, 187, 190, 283, 326, 331-32
Osiris, 65, 71, 73, 89, 97 y s., 102, 107 y s., 111, 113, 124, 137, 226, 231, 275, 290, 436-37
Otto, Rudolf, 51-52, 63-64, 507, 524
Oudh, 229
Ovidio, 436

Padmanatha, 255
Paekche, 526
pájaro solar, 55, 67, 71, 113, 154, 224; véase también Horus
pajitaniense, industria, 179
Pala, dinastía, 391, 394
Paleolítico, 206, 444; en Asia oriental 180; en China, 413-16; en Europa y África, 180; en India, 179-80, 193, 202, 330 y s.; en Japón, 508
Palestina, 153, 187
palya, 251, 266
Pallis, Marco, 558
P'an Chiao, período, 416
Pandavas, 371-72, 376-77
Pandú, 371, 375
Panini, 42
Pannikar, K. M., 451
pans, 190
paraíso Tsung-p'ing-t'ai-lo, 499
Parashara, 369
pares de opuestos, 21-22, 33, 74-75, 102-04, 150, 218, 249, 372-73, 375
parias, 380
Parménides, 284
Parque de las Gacelas, Benarés, 199, 316, 319
Parshva(nātha), Señor, 250, 253, 271-74, 279, 284, 311 n., 319, 339, 428
Parsifal, 458 n
Partia, 343, 474; véase también Persia
participación, 278-79, 377, 419, 429, 450; véase también emancipación, libre albedrío

Pasífae, 53
pastoral, civilización; véase Neolítico
Patanjali, 42, 291 y s., 321, 542
patesi, 131
patriarcado, 137, 206
Patung Ahnga, 560
Pedro, 289
Pekín, 412
Península Ibérica, 187, 331
Pensilvania, Universidad de, 106, 118, 122, 129, 143, 148
Pentateuco, 28, 361
Perabsen; véase Sekhemab/Perabsen
Periano Ghundai, 178
Periplo por el Mar Eritreo, 362, 381
perros, 201; como símbolo de la desgracia, 222
persa (lenguaje), 280
Persépolis, 290, 326
Persia, 176 y s., 205, 280, 284, 287, 290, 312, 326-29, 340, 343-44, 372, 389, 405, 417-18, 421, 474, 528, 548; véase también zoroastrismo
Peshawar, 05
Petrie, Flinders, 79, 80, 92, 97, 99
Phalgushri, 254
piedad filial, 459, 503
piedra, trabajo de la, 80, 92, 113-17, 124-25, 176, 181, 282, 315, 325, 326-88
Piggott, Stuart, 177, 180 y s., 185-188
Pimiko, 510
P'ing, 451
pirámide escalonada, 114-15, 117
pirámides, edad de las, 117-20
Piscis, 142
Pitágoras, 139, 147, 265, 284, 287, 312
Pithecanthropus erectus, 179, 251, 413, 508; véase también Hombre de Java
Platón, 46, 265, 285, 312
Plinio el Viejo, 361-62
Plutarco, 231, 333
p'o, 502
Poe, Edgard Allan, 419
Poebel, Arno, 148, 153, 154
polos, 205
Polinesia, 512, 540
Poseidón, 53

posesión divina, 238, 320, 502; *véase también* chamanismo
 Prajna-paramita, textos, 337
prakṛti, 291, 293, 314
pranidhana, 533
prasad, 55
pratiya-samutpada; *véase* cadena de la causalidad
pravarta, 399
 precesión de los equinoccios, 142-144
prema, 399
 principio cíclico, 17-22, 24, 57, 214, 218, 233-34, 237-38, 249; *véase también*
 muerte y resurrección, eterno retorno, mitología lunar
 principio faraónico, 71, 74 y s., 95, 103, 117-18, 157-58, 373
 Prometeo, 48, 50, 218
 proto-australoides, 186, 188, 190, 194, 200, 319
 proto-mongoloides, 414-15; *véase también* mongoloides
 prusianos, antiguos, 205
 Ptah, 105-13, 116, 124, 137, 199, 237, 326 y s., 373
 Ptolomeo, 330
 Pu-hua, 536
 Punjab, 184, 280, 282 y s., 332, 359, 405
 Puranas, 367, 375, 397, 399, 402; *véase también* Bhagavata Purana, Brahmavaivarta
 Purana, Kalika Purana, Vishnú Purana
 puránico, período, 83, 142
 purgatorio, 343, 346
 Purimatala, 253
puṇābhiṣeka, 399
puruṣa, 291, 293, 314, 321, 379
 Pushan, 223
 Pushya, 244
 Pushyamitra, 332

 Qa, 92
 quema de libros, 418, 420, 451, 455, 473-74, 478
 Quetta, 176, 178
 quietismo, 42, 466-67, 469-70

 Ra, 80, 120-23, 127, 166 y s., 290, 292
 Radha, 392-98, 402-04
 Rahula, 294
 Rajagriha, 304
 Rajastán, 185

Rajmahal, 187
 Rajputas, 380, 405
La rama dorada, 19, 58, 64, 93, 428, 436
 Ramakrishna, 194, 209, 557
 Ramanuja, 381
 Ramaraya, 407
 Ramsés II, 124
rasa (dicha), 399
 Rausir, 121-22
 Ravi, 184
 Rawa, 561
 Rawlinson H. G., 380, 406-08
 rectificación de nombres, 459-61
 rectitud (i), 462
 reencarnación, 164, 213-14, 285, 343, 346
 regicidio ritual, 58-61, 89, 94 y ss., 100 y s., 198, 238, 320, 436; *véase también*
 fiesta de Sed
 Registro de las Cosas Antiguas; *véase* Kojiki
 Reims, estatuas de, 344
 Reinos del Buda, 341-57
 Reischauer, Edwin O., 493
 Reisner, George, 68, 79, 81 y s., 84, 87 y s., 91 y s.
 reliquias, culto a las, 303
 renacimiento, 232 y s., 243, 285, 287; *véase también* dios muerto y resucitado,
 reencarnación, regicidio ritual, sacrificio del rey-dios
 Renacimiento europeo, 382
 resurrección; *véase* muerte y resurrección
 rey mutilado, 432
 reyes-dioses, 19-21, 60, 65, 73-4, 101, 111, 117-18, 123-24, 131, 200, 210-11, 427,
 453; *véase también* regicidio ritual
 Rhin, 205
 Rig Veda, 82, 206, 215, 221, 228, 238; *citado*, 204-05, 212 y s., 227-28
 Rigong, 563 y s. rinzai, secta, 544
 río Amarillo, 204, 488
 rishis (*rsi*), 219, 367, 468-69
 ritos órficos, 264, 285, 287
 ritual de amor-muerte, 61, 89; *véase también* matrimonio ritual
 rollos del Mar Muerto, 372
 Roma, 77, 157, 323 y ss., 340, 343, 344, 359, 361, 364, 421, 474, 484-85, 510;
 influencia en la India, 325, 331, 361-66, 380
r̥shabha (*natha*), 253-54

rsi; véase *rishis*
rta, 207-09, 214, 217, 319, 503
 Ruditdidit, 121
 Rudra, 239-40
 Rueda de la Ley, 316, 333, 336-37
 Rusia, 205, 540; véase también *Siberia*
 ruta de la seda, 340, 359, 364, 418, 474
Ryobu Shinto, 535; véase también *Kobo Daishi*

Sabakos, 105
 sabios del bosque, 228-36, 241, 244-249, 466-67; véase también *budismo*, *taoísmo*,
 yoga
 Sabuktigin, 405
 sacerdotes menfitas, 104-12, 137, 326 y s.
 sacrificio: concepto, 238, 242, 320, humano, 19-21, 61, 79-89, 90 y s., 100, 102,
 190-92, 198, 227, 510; regicidio ritual, 58-61, 89, 94 y ss., 100 y s., 198, 238,
 320, 435; del rey-dios, 58-61, 65, 111, 200; véase también *dios muerto y*
 resucitado, *soma*
 Sacrificio del Caballo, 221-28, 242
Saddharmapundarika; véase *Sutra del Loto*
Sadhaka, 399
 Sahadeva, 371, 376; véase también *Pandavas*
sahaja, 392
 Sahajiya, culto, 392
 Sahuriya, 122
 Sakkará, 93, 106, 111, 113
śakti; véase *Shakti*
 Sakya, monasterio, 562
 Salmos, 137
 salvación, 51 y s., 214, 279
 Salvador del Mundo, 287-90
 Sama Veda, 221, 223
samādhi, 46
 Samarra, cerámica de, 68, 176
saṃsāra, 392
 samurái, 542-43
 Sanchi, 338
 sankhaya, filosofía, 291-93, 308, 314, 318, 321, 323, 351, 475 véase también *Kapila*
 sánscrito, 293 y s., 336
 Santanu, 369-70, 375
 Saoshyant, 22

Sar, 147
 Sargón, 153 y s., 167, 184
 Sartre, Jean-Paul, 474-75
 Sarzec, Ernest de, 60
 sasánidas, 405
sat, 85, 460
 Satán, 288
sati, 82 y s., 85 y s., 88, 91 y s., 102, 198; *véase también* enterramiento, con sacrificio humano
satori, 46
 Sati, 83
 Saturno: dios, 133; planeta, 59
satya, 85, 460, 462
 Satyashri, 254
 Saubhari, 245-48
 Saúl, 153
 Savitri, 204-05, 223, 238-39, 240
 Scheil, V., 144
 Schopenhauer, Arthur, 297
 Schweitzer, Albert, 322
 Secreto de los Dos Compañeros, 96, 102, 115, 117, 218, 279, 373, 567
 Sed, fiesta de, 94-9, 102, 115, 429
seimei shin, 524
 Seis Dinastías, 418, 479-84
 Sekhemab/Perabsen, 102, 114
 Sekhmet, 112 y s.
 Seléucidas, 333
 Seleuco, 325
 Sem, 432
 Semerkhat; *véase* Mersekha-Semempses
 semitas, 328, 433; *cf.* arios, 209, 211 y s., 290, 318, 433; en Mesopotamia, 153-54, 159, 163, 166
 Seng-ts'an, 489
 Sequía, mito de la, 213, 433
 serpiente, como símbolo, 200, 250-251, 311 n, 320, 339
 Set, 74, 99, 102-04, 107-08, 112, 218, 231
 sexagesimal, sistema de numeración, 141, 144, 147, 156
 śhatki, 112, 373, 392, 399-402; *véase también* Kali
 Shakuntala, 361
 Shakya, Clan, 290
 Shakyamuni; *véase* Buda (Gautama Shakyamuni)

Shamash, 154, 160-61, 163, 290; véase también Utu
Shang, cultura, 420, 437-44, 450; bronce, 440-41, 447; *cerámica*, 417, 440
Shang, *dinastía*, 203, 418, 425, 434-435, 437-47, 457, 476, 502
Shang Ti, 502
shang t'ung, 465
Shang Tzu; véase «Libro del Señor Shang»
Shankara, 381
Shansi, 416, 494-95
Shantung, 417, 467
Shan-yin, 480
Shao Hao, 425, 436, 476
Shava, 112, 373; véase también Shiva
shen, 41, 502
Shen Nung, 423
sheng, 498
sheng-hsien, 468
Shen-hsiu, 490
Shih Chi, 457
Shih Ching; véase «Libro de las Odas»
Shih Huang Ti, 420, 473
shingon, 534, 545, 558
Shinran, 530, 540, 541, 549, 551; véase también shinshu, secta
shinshu, secta, 341, 430, 544; véase también budismo, en Japón; Shinran
Shiva, 19 y s., 56, 83, 112 y s., 200, 216 y s., 229, 236, 239-40, 290, 319, 333, 344,
381, 392, 397, 399; prototipo de, 197, 217, 236, 239; templo, 124, 406; véase
también Rudra
Shotoku, 527, 537
Shravana, 254-55, 273
shu, 505
Shu, 106-09, 136
Shu Ching; véase «Libro de la Historia»
Shub-ad, 62
shulikas, 382
Shun, 412, 420, 422, 425, 427-31, 434, 454
Shunga, *dinastía*, 332
Shuruppak, 147 y s., 149, 151
Shu-Sin, 153
Shvetaketu, 231
Siberia, 414-15
siddha, 399
siddhi, 242, 469-70

Sikkim, 562
Simeón, 288
Sinaí, 154
Sinanthropus pekinensis; véase Hombre de Pekín
Sind, 184, 187, 381
Sinkiang, 335
sintoísmo, 441, 447, 511, 513, 520-525, 550
Sippar, 143, 149
Siria, 53, 127, 153 y s., 176, 330, 381
sirio-cilicia, región, 53
Sirius, 128
Sma, 78
Sócrates, 312
Sodoma, 435
Soga, clan, 526
sogdios, 343
sol: dioses-sol, 120, 122, 238, 290-291; león solar, 112-13, 115-16; pájaro solar, 35, 66, 71, 112-13, 159-224; véase también Buda Solar, mitología solar
Sol Invictus, 380
soma, 207, 211 y s., 217, 236; véase también sacrificio, concepto
Soma (dios), 207 y s., 211 y s., 216, 229 y s., 233, 238, 241, 289 y s.
Sombrilla Ligeramente Inclinada, 255, 267, 273
Somnath, 406
soss, 115, 117, 121
Sothis, 128
soto, secta, 545
Sotthiya, 31
Spengler, Oswald, 75-7, 100-01, 265 y s., 449, 507
srī cakra, 399
Sri Lanka, 179, 185, 287, 303, 330 y ss., 360
ṣṛṣṭiḥ, 25 y s.
sthūla, 257
Strassburg, Gottfried von, 383
stupas, 56, 83, 303, 326 y s., 337, 338, 363; véase también montículos relicarios
Subhuti, 339 y s., 489
subordinación mítica, 117-25, 158, 292
Sudán, 81, 89
Suddhodana, 289 y s.
Sudhana, 531
sudra, casta, 224 y s., 372, 379
Suecia, 331

Sui, dinastía, 382, 418, 488
suicidio ritual, 545-46
Suiko, 527
sukhāvati, 342
sukṣma, 257
Sumer, 19, 21, 202; *cf.* arios, 208-209; florecimiento, 129; listas reales, 142, 145-46, 423, 432-33; mito de la creación, 131-37, 158; orden del universo, 138-40, 155, 208; sellos, 56-62, 112, 137, 327; templos, 54, 61, 65, 129; *véase también* Enlil, *me*, Mesopotamia, Ninhursag, Ur
Sung, dinastía, 40, 418, 501-06
śunyata, 323, 332; *véase también* vacío
Surya, 380
Susa, cerámica de, 176
suṣamā, 252
suṣamā-duḥṣamā, 252
suṣamā-suṣamā, 252
Susano-O-no-Mikoto, 518
Sushun, 527
Sutlej, 228
sutra (definición), 42
Sutra de la Guirnalda de Flores, 530, 531, 533, 542, 550, 556-57
Sutra del Diamante, 489
Sutra del Loto, 533-34, 544
Sutra del Yoga, 42, 44
Suvrata, 251
Suzuki, Daisetz T., 157, 497
svasvarūpam, 292

Tabi-utul-Enlil, 167-71
tadashiki kokoro, 524
Tai Fu, 487
T'ai Hao, 476
T'ai K'uei, 480
Tailandia, 315
Taira, clan; *véase* Heike, clan
T'ai-shan, 424
Taittiriya Upanishad, 475
Takahito Mikasa, 522
Takakusu, Junjiro, 479, 531
Takuan, 543
Tales, 285

tamil, 187
 Tammuz, 56, 65, 39, 208, 290, 436; *véase también* Dumuzi
 tampaniense, industria, 179
 Tamrilipti, 360
 tánatos, 30, 33; como Señor de la Muerte, 33-35, 37; *véase también* mara, Mara
 T'ang, 435, 437-38, 446
 T'ang, dinastía, 382, 418, 441, 488-501, 504, 529, 549
 tántricas, doctrinas, 83, 112, 194-195, 373, 399-402, 529, 534 y s., 567
 tao, 38-41, 44 y s., 138, 140, 155, 217, 449, 465, 464, 468-71, 477, 482, 484, 491-
 92, 503, 536, 550-551, 557; *véase también* taoísmo
 Tao de las Cinco Fanegas de Arroz, 482
 Tao Te King, 38, 41, 45, 453, 470-471, 491
 Tao Yu, 487
 Tao-hsin, 489
 taoísmo, 39, 324, 421, 436, 457, 466-73, 479-86, 489, 491-92, 497, 499 y s., 501;
véase también tao
 t'ao-t'ieh, motivo, 441, 443-44
 tapas, 237, 267
 tariki, 341, 540
 tathāgata, 353, 355, 484, 488, 492, 532
 tathāgata garbha, 532
 Tattva-vaiśrādī, 43
 Tauro, región del, 54
 Taxila, 200, 283, 313, 359
 tê, 469-70
 Tebas, 81
 Tefnut, 106 y ss.
 Telmun, 184; *véase también* Dilmun
 telugu, 187
 temor; *véase* numinoso, asombro
 templos, 54-5, 61, 65
 tendai, secta, 494, 533, 535, 541, 545; *véase también* budismo, en Japón; Dengyo
 Daishi
 Teodosio I, 364 y s., 485
 teoría política china, 449-50, 451-452
 Textos de las Pirámides, 106-08, 136
 Thanesar, 380
 Tho-pa, 485
 Thot, 108
 Thrashak, 559
 «Tres Joyas», 199

Ti, 502
 Tiberio, 362
 Tíbet, 353, 383, 392, 529, 555-67
 T'ien, 502
 T'ien-t'ai; véase tendai, secta
 Tigris, 128, 176
Timeo, 285
 Ting, 446
tīrthākaras («Hacedores del Cruce»), 253, 267-68
 Tito, 362
 Todaiji, templo, 529 y s.
 todas, 51; lenguaje, 187
 Togorsh, 55
 Tokugawa, shogunato, 547
 Tolstoi, 76, 218
 Tomás, Santo, 141, 166, 549
 Tomás de Kempis, 394
 toro: dios-toro, 53-4, 71, 73, 83; toro-luna, 53, 58, 62, 111-13, 116-17, 208, 240;
 toro sagrado, 53, 58, 192, 199, 221; como símbolo, 79, 83, 89-90, 115-16, 176 y
 ss., 199 y 230; véase también Apis, mitología lunar, Nandi
 tótem, poste del, 440
 Trajano, 362
 trance, 237, 351; véase también chamanismo
 trigramas (*I Ching*), 454-56
 Trinidad: cristiana, 48; hindú, 218
 Tristán e Iseo (383, 458 n) *triśūla*, 198
trivarga, 36
 Troya, 228, 367; Caballo de Troya, 228
 Trungyi, 560
 Tsukiyomi-non-Mikoto, 517
 Tsunemori, 539
 Tsung Ch'ih, 487
 Tsung-p'ing-t'ai-lo, paraíso, 499
 túmulos, véase montículos
 Tung Fu, 429
 Tunhuang, 441
 turcomanos, 335
 turcos, 382
 Turquestán, 205, 360, 405
 Tzu Sau, 460
tzu-jan, 480, 484, 492

Udgatri, sacerdote, 221, 223
 Udgitha, 223
 Udraka, 307
 Ugrashrava, 377
 Uhlenbeck C. C., 206
ujigami, 525
 Ujjain, 283, 332
 Ulises, 277
 Urna Haimavati, 235
 Umma, 167
upanisad, 231
 Upanishads, 231, 234-35, 237, 283, 319 y s., 323; citados, 24-5, 229-230, 234, 241, 475
upaya, 544
 Upwaut, («El Que Abre el Camino»), 75, 96
 Uqair, 54, 101
 Ur, 129, 147-48, 153, 167, 184, 546-47; tumbas reales de, 19, 61, 83, 89, 139, 147, 202-03; véase también Sumer
 Uraeus, serpiente, 113
 Urano, 133
 Uruk, 53, 129, 147, 167; período, 56, 59
 Usir-raf, 121
utsarpinī, 251, 254
 Utu, 152, 154, 290; véase también Shamash
 Uyemon no Hyoge, 547
uza, 562

vaca sagrada, 54-6, 82
 Vachaspatimishra, 43
 vacío, 37, 45, 238, 317, 321, 323 y s., 337, 378-79, 391, 537, 557
 Vaidehi, 348, 352
vaikriyika, 260
 Vairochana, 341, 530, 535; véase también Buda Solar
 Vaisali, 552
 Vaishampayana, 377
 vaisia, casta, 224 n, 233, 380
vajra, 535
 Vallabhacharya, 381
vāmācarī, 399
 Vardhanas, 380
 Varuna, 82-3, 206, 207 y s., 212, 214, 222, 225, 227, 256, 371

Vasishtha, 215
 Vasu, 367
 Vayu, 220, 235
 Vedantasara, 469
 Vedas, 183, 209-16, 219-20, 230, 234, 238-40, 278, 318-19, 367, 370, 375, 446, 449; *véase también* mitología védica, Rig Veda, Sama Veda, Yajur Veda
 Venus: diosa, 56; planeta, 59, 134, 161
 Vespasiano, 362
 Vía de Bodhisattva, 310
 Vía de la Izquierda, 399-402; *véase también* tántricas, doctrinas
 Vía Intermedia, 248, 293, 302, 308, 315, 484, 534; *véase también* budismo
 Vidura, 372
 vidyā, 319
 Vijayanágar, 407 y s.
 Vimalavahana, 252
 Vindhya, montañas, 331, 335
 vīra, 283
 virgen, nacimiento de, 56, 120, 122, 369, 425, 435, 458
 Vishishtacharita; *véase* Nichiren
 Vishnú, 56, 83, 87 n, 214 y ss., 218, 240, 376, 385 y s., 390, 393, 398 y s.; *véase también* Krishna
 Vishnú Purana, 384-86
 Vishvakarman, 246
 visiones, 351-57
 Volga, 228
 Vrindavan, 385, 390, 393, 396, 404
 Vritra, 212-16, 288
 Vyasa, 42, 366-77

Wadjet, 74
 wakizashi, 545
 Waley, Arthur, 39, 41-2, 453, 467 y ss., 471, 491-92
 Wang Hui-chih, 480
 Wang Ling, 441
 Ward, William, 86-7
 Warner, Langdom, 525, 535-36, 549
 Watts, Alan W., 542
 Wen, 455
 Wen-tsung, 492
 Wheeler, Mortimer, 184, 282 y ss., 326, 363
 Wieland, 432

Wilhelm, Richard, 455
 Wilson, H. H., 400 y s.
 Wilson, John A., 65, 164-65
 Winternitz, M., 213
 Woolley, Leonard, 19, 61, 89, 202 y s.
 Wu (Chou), 445, 455, 476
 Wu (Liang), 486
Wu wei, 472
 Wu-ling, 467
 Wu-t'ai, monte, 494-95
 Wu-tsung, 492, 497-98, 504

 Yab-Yum, postura de, 392
 Yahvé, 48, 276
 Yajnavalkya, 24
 Yajur Veda, 221
yakṣas, 177, 234, 262
 Yama, 371
 Yamato, período, 510-13, 526, 528, 547
yang, 39-40, 454, 456, 502, 557, 567
 Yang Chu, 466
 Yang Sho Tsun, 416
 Yang Ti, 448
 Yangshao, cultura, 413, 420, 437; cerámica, 417, 439, 441
 Yang-tsé, 478, 486, 488
 Yao, 412, 420, 423, 425-29, 434, 454
 Yashodhara, 294
 Yayoi, período, 509, 512, 548-49
 Yen, 434
 Yen Ti, 423, 476
 Yi (río), 434, 436
 Yi Yin, 435-36
yin, 39-40, 454, 456, 502, 557, 567
 Yo; véase *atman*, ego, Yo en forma de hombre
 Yo en forma de hombre, 24-6, 29-30, 32, 36-7, 41, 105 y ss., 112, 373, 378, 456
 Yo que dijo «yo»; véase Yo en forma de hombre
 yoga, 28-9, 42-4, 198 y ss., 214, 217 y ss., 229 y s., 233, 237-38, 240, 244-45, 267,
 271 y s., 291 y s., 313, 318-21, 378, 385, 468-469, 542
 Yoga Sutra, 42, 44
Yoga-bhāṣya, 42
yoni, 200, 392, 456

Yü, 451
Yü, el Gran, 411, 420, 425, 427-28, 430-33, 434, 437, 453, 476
Yu Min, 434
Yu Shih, 434
Yuan, 418
Yuan, dinastía, 418
Yucatán, 444
Yudhishthira, 371, 376; *véase también* Pandavas
Yueh-Chi, 334-35, 343; *véase también* Kushanas
Yunkang, cuevas de, 360, 479

Zaratustra, 22, 277-78, 280, 290-91, 343-44
Zdansky, Otto, 412
zen, 157, 485, 530, 540, 542, 544, 551; *véase también* budismo, en Japón
Zenzaburo, Taki, 545-46
Zer, 91, 99, 102, 114
Zet, 91
Zhob, valle del, 177
zigurats, 129-31, 137, 141, 276, 365
Zimmer, Heinrich, 235-36, 277, 316, 327, 337-38, 354 y s., 460
Ziusudra, 145, 151-52, 154
zodiaco, 128, 131, 143
zoroastrismo, 22, 23, 47, 256, 275, 277-80, 324, 343
Zoser, 114 y s.



Joseph Campbell (26 de Marzo de 1904 – 30 de Octubre de 1987) empezó a interesarse por la mitología en su infancia en Nueva York, cuando leía obras referentes a los indios americanos, visitaba con frecuencia el American Museum of Natural History y estaba fascinado por la colección de postes totémicos del museo. Obtuvo el B. A. y el M. A. en Columbia en 1925 y 1927 y continuó estudiando francés medieval y sánscrito en las universidades de París y Munich. Después de una temporada en California, donde conoció a John Steinbeck y al biólogo Ed Ricketts, enseñó en la Canterbury School y en 1934 se incorporó al departamento de literatura del Sarah Lawrence College, cargo que ocupó durante muchos años. Durante las décadas de 1940 y 50 ayudó a Swami Nikhilananda a traducir los Upanishads y *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Entre los muchos libros que ha escrito se encuentran *El héroe de las mil caras*, *Myths to Live By*, *The Flight of the Wild Gander* y *The Mythic Image*. Ha editado *The Portable Arabian Nights*, *The Portable Jung* y otras obras.

NOTAS

[1] Sir James George Frazer, *The Golden Bough* (Nueva York, The Macmillan Company, edición en un volumen, 1922), pp. 264 y ss. [Edición castellana: *La rama dorada*, FCE, 1981]. <<

[2] Sir Charles Leonard Woolley, *Ur of the Chaldees* (Londres, Ernest Benn Ltd., 1929), pp. 33 y ss., citado y comentado en *The Masks of God: Primitive Mythology* (Nueva York, Viking, 1959). Edición castellana: *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 460-65. Woolley data su descubrimiento hacia el 3500 a.C., pero actualmente se considera un milenio posterior. <<

[3] Duarte Barbosa, *Description of the Coast of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century* (Londres, The Hakluyt Society, 1866), p. 172; citado por Frazer, *op. cit.*, pp. 274-275, y Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 165-66. <<

[4] E. A. Gait, «Human Sacrifice (Indian)», en James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1928), vol. VI, pp. 849-53. <<

[5] *Ibid.* <<

[6] *Kālikā Purānā*, Rudhirādhyāyā; versión inglesa de W. C. Blaquiere, *Asiatic Reserches*, vol. V, 1979, pp. 371-91, y Gait, *loc. cit.* <<

[7] *Bhagavad Gītā* 2:22. <<

[8] Véase una discusión general del problema en G. B. Gray y M. Cary, *The Cambridge Ancient History*, vol. IV (Cambridge, The University Press, 1930), pp. 206-207 y 616-17, que le sitúan un milenio a.C. aproximadamente; A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (Chicago, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1948), pp. 94 y ss., postula la fecha del 500 a.C. <<

[9] *Yasna* 44:3. <<

[10] *Yashna* 30:9. <<

[11] Rabbi Bahia ben Asher, *Commentary on the Pentateuch* (Varsovia, 1853), sobre el Génesis 2,9; citado en Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1925), vol. V, p. 91. <<

[12] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.1-5. <<

[13] Génesis 2,21-22. <<

[14] Isaías 2,20. <<

[15] *Ibid.*, 8,9-10. <<

[16] *Svetāśvatara Upaniṣad* 1.4.7. <<

[17] Isaías, 40: 5. <<

[18] *Kena Upaniṣad*, 13. <<

[19] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1.4.7. <<

[20] Génesis 3,8. <<

[21] *Kena Upaniṣhad* 1. <<

[22] *Chāndogya Upaniṣad*, 6.11. <<

[23] C. G. Jung, *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*, (Rascher Verlag, Zurich, 1962). <<

[24] Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips* (Leipzig, Viena, Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920). [Edición castellana: *Más allá del principio del placer*, Alianza Editorial, Madrid, 1989]. <<

[25] *Jātaka* 1.68-71, siguiendo la traducción al inglés (con pequeñas modificaciones) de Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1922), pp. 75-76. <<

[26] Ásvaghoṣa, *Buddhacarita*, 13-14 (abreviado), siguiendo la traducción al inglés de E. B. Cowell, *Sacred Books of the East*, vol. XLIX (Oxford, The Clarendon Press, 1894), pp. 137-58. <<

[27] *Tao Tê Ching* 1.1-2. James Legge, *The Sacred Books of the East*, vol. XXXIX (Oxford, The Clarendon Press, 1891). [Edición castellana: *Dos grandes maestros del taoísmo: Lao Tse, Chuang Tzu*, Ed. de Carmelo Slorduy, Editora Nacional, Madrid, 1983]; Paul Carus, *The Canon of Reason and Virtue* (La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Co., 1913); Dwight Goddard, *Laotzu's Tao Wu Wei* (Nueva York, Bretano's 1919); Arthur Waley, *The Way and Its Power* (Nueva York, The Macmillan Company, Londres; George Allen and Unwin, Ltd., 1949). <<

[28] Waley, *op. cit.*, p. 30 <<

[29] Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (París, La Renaissance du Livre, 1934), p. 280, núm. 2. <<

[30] *Tao Tê Ching* 1.3. <<

[31] *Kuan Tzu*, P'ien 12, principio (nota de Waley). <<

[32] *Ibid.*, P'ien 36, principio (nota de Waley). <<

[33] *Ibid.*, P'ien 36 (nota de Waley). <<

[34] Waley, *op. cit.*, pp. 46-47. <<

[35] *Jātaka* 1.76. <<

[36] Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford, The Clarendon Press, 1888), p.528. <<

[37] James Haughton Woods, *The Yoga System of Patañjali* (Cambridge, Mass., The Harvard University Press, 1927), p. xx, propone que fue escrito hacia el 650-850 d.C.; no obstante, Dr. M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, vol. III (Leipzig, C. F. Amelangs Verlag, 1920), página 461, afirma que la datación anterior, c. 350-650 d.C., es más probable. <<

[38] Woods, *op. cit.*, pp. xxi-xxii. <<

[39] Winternitz, *loc. cit.* <<

[40] Woods, *op. cit.*, p. xix. <<

[*] *Cf. Infra*, pp. 198-200. <<

[41] *Yogasūtras* (Barral, 1973), 1.2. <<

[42] *Chuang Tzu*, libro VI, parte I, sección VI. 2-3; traducido al inglés por James Legge, *op. cit.*, pp. 238-39. <<

[43] *Tao Tê Ching* 25.5-6. <<

[44] *Aṣṭavakra-saṃhitā* 19.3. <<

[45] *El Banquete*, Alianza Editorial, Madrid (1989), 189 D y ss. <<

[46] F. M. Cornford, *Greek Religious Thought from Homer to the Age of Alexander* (Londres, J. M. Dent and Sons, Ltd.; Nueva York, E. P. Dutton and Co., 1923), pp. xv-xvi. <<

[47] Job 2,3. <<

[48] Job 40,4, 42,2 y 6. <<

[49] Esquilo, *Prometeo* (Cátedra, Madrid, 1987), 11.938-939. <<

[50] Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister* (Werke in drei Bänden, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982), vol. I, p. 465. [Edición castellana: *Humano, demasiado humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1988]. <<

[51] *Ibid.*, Vorrede 1, vol. I, p. 438. <<

[1] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, traducido al inglés por John W. Harvey (Londres, Oxford University Press, 1925), [Edición castellana: *Lo santo*, Alianza Editorial, Madrid, 1985]. <<

[2] *Ibid.*, p. 4. <<

[3] Véase *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, capítulos 3 y 10, páginas 173-77 y 457-59. <<

[4] H. R. Hall, *A Season's Work at Ur, al-'Ubaid, Abu Shahrain (Eridu), and Elsewhere* (Londres, Mathuen and Co., 1919); H. R. Hall y C. Leonard Woolley, *Ur Excavations I, Al-'Ubaid* (Londres, Oxford University Press, 1927); P. Delougaz, «A Short Investigation of the Temple at Al-'Ubaid», *Iraq*, V, parte 1 (1938), pp. 1-12. <<

[5] Julius Jordan, Arnold Nöldeke, E. Heinrich, et. al., «Vorläufiger Bericht über die von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft in Uru-Warka unternommenen Ausgrabungen», *Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Abhandlungen*, 1929, núm. 7; 1930, núm. 4; 1932, núms. 2 y 6; 1933, núm. 5; 1935, núms. 2 y 4; 1936, núm. 11; 1939, núm. 2. <<

[6] Hall, *op. cit.*, pp. 187-228; Seton Lloyd y Fuad Safar, «Eridu», *Sumer* III, núm. 2 (1947), pp. 85-111; IV, núm. 2 (1948), pp. 115-127; VI núm. 1 (1950), pp. 27-33. <<

[7] Henri Frankfort, «Preliminary Reports on Iraq Expeditions», *Chicago University, Oriental Institute. Communications*, núms. 13, 16-17, 19-20 (1932-1936); asimismo, Delougaz, *op. cit.* Fig. 1. <<

[8] Seton Lloyd y Faud Safar, «Tell Uqair», *Journal of Near Eastern Studies*, II, núm. 2 (1943), pp. 132-58. <<

[9] M. E. L. Mallowan, *Twenty-five Years of Mesopotamian Discovery (1932-1956)* (Londres, The British School of Archeology in Iraq, 1956), pp. 27-31. <<

[10] André Parrot, *Ziggurate et Tour de Babel* (París, Albin Michel, 1949), p. 167. <<

[11] H. R. H. Prince Peter of Greece and Denmark, «The Calf Sacrifice of the Todas of the Nilgiris (South India)», *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, 1956* (Filadelfia, University of Pennsylvania, 1960) páginas 485-89 <<

[12] Estrofas de un himno a la Diosa en su aspecto de «Gobernadora del Mundo» (*Bhuvaneśvarī*), del *Tantrasāra*. Cf. Arthur y Ellen Avalon, *Hymns to the Goddess* (Londres, Luzac and Co., 1913), pp. 32-33. <<

[13] Henri Frankfort, *Cylinder Seals* (Londres, The Macmillan Company, 1939), p. 17.

<<

[14] Ernest de Sarzec, *Découvertes en Chaldée* (París, Ernest Leroux, 1884-1912), vol. I (*Texte*), pp. 319-20; vol. II (*Planches*), lámina 30 bis, núm. 21. <<

[15] Compárese el connubio con sacrificio ritual y el posterior banquete caníbal de los marindanim de Nueva Guinea, descrito en *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 203-04. <<

[16] En este contexto, quizá sea más exacto decir: el escorpión representa el mismo principio que la serpiente de la figura 2 y el hombre con un arma de la figura 4; es decir, el principio de la muerte. <<

[17] Sigo la datación de Alexander Scharr y Anton Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum* (Munich, Verlag F. Bruckmann, 1950, 1959). <<

[18] Gudea, Cilindro B, 5, 11 y ss., reproducido en de Sarzec, *op. cit.*, lámina 37. <<

[19] Frankfort, *op. cit.*, pp. 75-77. <<

[20] *Ibid.*, p. 77. <<

[21] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 460-66, citando a Sir Charles Leonard Woolley, *Ur of the Chaldees* (Londres, Ernest Benn Ltd., 1929), pp. 46-65.
<<

[22] Scharff y Moortgat, *op. cit.*, p. 214. <<

[23] Otto, *op. cit.*, p. 7. <<

[24] Carl G. Jung, *The Integration of the Personality* (Nueva York y Toronto, Farrar and Rinehart, 1939), p. 59. <<

[25] Otto, *op. cit.*, p. 8. <<

[26] E. A. Wallis Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection* (Londres, Philip Lee Warner; Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1911), vol. I, pp. xiv-xv y passim; asimismo, *The Gods of the Egyptians* (Londres, Methuen and Co., 1904), vol. I, pp. xiv-xv, 7 y ss., etc. <<

[27] John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (Chicago, University of Chicago Press, 1951), pp. 27 y 22-23. [Edición castellana: *La cultura egipcia*, FCE, 1988]. <<

[28] J. E. Quibell, *Hierakonpolis*, Egyptian Research Account núm. 4 (Londres, Bernard Quaritch, Part I, 1900; Part II, 1902), parte II, páginas 20-21 y lámina LXXV. <<

[29] George Andrew Reisner, *The Development of the Egyptian Tomb down to the Accession of Cheops* (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1936), p. 1. <<

[30] *Ibid.*, p. 13. <<

[31] Quibell, *op. cit.*, p. 20. <<

[32] Helene J. Kantor, «The Chronology of Egypt and Its Correlation with That of Other Parts of the Near East in the Periods before the Late Bronze Age», en Robert W. Ehrich (etd.), *Relative Chronologies in Old World Archaeology* (Chicago, University of Chicago Press, 1954), página 6. <<

[33] Esta identificación fue propuesta primero por Sethe y Garstang (*Denkmäler Narmers: Hierakonpolis*; véase también Capart); Eduard Meyer la consideró probable (*Kulturgeschichte des Altertums*, vol. I, parte 2, sección 208, nota) y ha sido aceptada por Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (Nueva York, Columbia University Press, 1947), p. 159. <<

[34] Sigo la datación de Alexander Scharff y Anton Moortgat, *op. cit.*, página 38. Sobre la fecha del 3100 a.C., *cf.* Wilson, *op. cit.*, p. 319; sobre la del 3000 a.C., Samuel A. B. Mercer, *The Pyramid Texts* (Nueva York, Londres y Toronto, Longmans, Green, 1952), vol. IV, p. 225; y sobre la del 2400 a.C., P. van der Moer, en *Orientalia Neerlandica* (1948), pp. 23-49. Las pruebas del carbono-14 en una tumba de la I Dinastía han dado las siguientes fechas: 3010 ± 240 a.C. y 2852 ± 260 a.C. (W. F. Libby, *Radiocarbon Dating* [Chicago, University of Chicago Press, 1952], pp. 70-71), es decir, un margen de posibilidades entre el 3250 y el 2592 a.C., aproximadamente. <<

[35] Herodoto, II. 99 (Gredos, Madrid, 1984). <<

[36] Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago, University of Chicago Press, 1948), p. 171. [Edición castellana: *Reyes y dioses*, Alianza Editorial, Madrid, 1988].
<<

[37] W. Max Müller, *Egyptian Mythology. The Mythology of All Races*, vol. XII (Boston, Marshall Jones Company, 1918), pp. 38-39. <<

[38] Frankfort, *Kingship and the Gods*, loc. cit. <<

[39] Thomas Mann, «Freud and the Future», en *Life and Letters Today*, vol. XV, núm. 5, 1936, pp. 90-91. <<

[40] Frankfort, *Kingship and the Gods*, p. 18. <<

[41] Frankfort, *Kingship and the Gods*, p. 51, citando a A. H. Gardiner, en *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, Londres, XXXVIII, p. 50. <<

[42] Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (Londres, Williams and Norgate, 1951), p. 102. <<

[43] Oswald Spengler, *The Decline of the West* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1926 y 1928), vol. II, p. 16. [Edición castellana: *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, 1983]. <<

[44] *Ibid.*, vol. I, pp. 166-67. <<

[45] *Ibid.*, vol. II, p. 163. <<

[46] Auguste Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos* (París, Imprimerie Nationale, 1880); Emile Amélineau, *Les Nouvelles Fouilles d'Abydos* (París, Ernest Leroux, vol. I, 1895-96 [1898], vol. II, 1896-97 [1902], vol. III, 1897-98 [1904]); W. M. Flinders Petrie, *The Royal Tombs of the First Dynasty* (Londres, The Egypt Exploration Fund, Part I, 1900, Part II, 1901). <<

[47] Petrie, *op. cit.*, parte II, pp. 5-7 y lámina LIX. <<

[48] *Ibid.*, p. 5 y Meyer, *op. cit.*, vol. I, part 2, p. 132; asimismo, Scharff y Moortgat, *op. cit.*, pp. 40-41. <<

[49] Petrie, *op. cit.*, parte II, p. 24. <<

[50] Meyer, *op. cit.*, vol. I, parte 2, p. 208. <<

[51] George A. Reisner, *Excavations at Kerma*, Harvard African Studies, vol. V (Cambridge, Mass., Peabody Museum of Harvard University, 1923), páginas 65-66.
<<

[52] *Ibid.*, pp. 68-70. <<

[53] Kewal Motwani, *India: A Synthesis of Cultures* (Bombay, Thacker and Company, 1947), p. 253. <<

[54] *Rg Veda* 1.153.3; 8.90.15; 10.11.1. <<

[55] Á. A. Macdonell, *Vedic Mythology. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, vol. III, 1, cuaderno A (Estrasburgo, Karl J. Trübner, 1987), p. 122.
<<

[56] *Rg Veda* 1.136.3. <<

[57] *Ibid.*, 5.46.6. <<

[58] *Ibid.*, 8.25.3; 10.36.3; 10.132.6. <<

[59] *Ibid.*, 4.17.10; 10.11.2. <<

[60] Heinrich Zimmer (ed. Joseph Campbell), *The Art of Indian Asia* (Nueva York, Pantheon Books, The Bollingen Series XXXIX, 1955), vol. II, láminas 194-95. <<

[61] Cf. Heinrich Zimmer (ed. Joseph Campbell), *Philosophies of India* (Nueva York, Pantheon Books, The Bollingen Series XXVI, 1951), página 133 y n. <<

[62] Reisner, *Excavations at Kerma*, pp. 70-71. <<

[*] «¡Salve, Hari!» [es decir, Vishnú]. Para la mujer india, su marido es la manifestación de Dios. <<

[63] Rev. William Ward, *A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos* (primera edición Serampore, The Baptist Mission Society, 1815; segunda edición, abreviada y corregida, Londres, Black, Parbury and Allen, Booksellers to the Hon. East India Company, volúmenes I y II, 1817, vols. III y IV, 1820). Este pasaje pertenece al volumen I (1817), pp. lxxi-lxxiii y n. <<

[64] Reisner, *Excavations at Kerma*, pp. 99-102. <<

[65] *Ibid.*, pp. 78-79. <<

[66] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, capítulos 4, 5 y 10. <<

[67] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 461-63, citando a Sir Charles Leonard Woolly, *Ur of the Chaldees*, p. 57. <<

[68] Museo Británico, núm. 29, 777; reproducido en E. A. Wallis Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection* (Londres, Philip Lee Warner; Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1911), vol I, p. 13; asimismo, en Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Bollingen Series XVII (Nueva York, Pantheon Books, 1949), p. 54. <<

[69] Henri Frankfort, «Gods and Myths on Sargonid Seals», *Iraq*, vol. I, núm. 1 (1934), p. 8; citado en *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, p. 466. <<

[70] Petrie, *op. cit.*, parte II, pp. 16-17. <<

[71] Reisner, *The Development of the Egyptian Tomb down to the Accession of Cheops*, p. 354. <<

[72] Petrie, *op. cit.*, parte I, pp. 14-16. <<

[73] Walter B. Emery, «Royal Tombs at Sakkara», *Archaeology*, vol. 8, núm. 1 (1955), p. 7. <<

[74] Frazer, *op. cit.*, p. 286. <<

[75] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 177-83. <<

[76] *Supra*, p. 19, y *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, páginas 177-202. <<

[77] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 177-202. <<

[78] Petrie, *op. cit.*, parte I, p. 22. <<

[79] Frankfort, *Kingship and the Gods*, p. 79. <<

[80] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 185-202. <<

[81] Frankfort, *Kingship and the Gods*, p. 85. <<

[82] Frankfort, *Kingship and the Gods*, p. 86. <<

[*] *Supra*, pp. 91-92. <<

[83] Petrie, *op. cit.*, parte I, p. 22. <<

[84] Frankfort, *Kingship and the Gods*, pp. 83-87. <<

[85] Cf. Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*. <<

[86] Para los detalles del ritual he seguido la reconstrucción de Frankfort en *Kingship and the Gods*, pp. 85-88. <<

[*] *Supra*, pp. 90-91. <<

[87] Spengler, *op. cit.*, vol. I, p. 12. <<

[88] Petrie, *op. cit.*, parte II, p. 31. <<

[89] Frankfort, *Kingship and the Gods*, pp. 21-22. <<

[90] James Henry Breasted, «The Philosophy of a Memphite Priest», *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, vol. XXXIX, página 39. <<

[91] G. Maspero, «Sur la toute puissance de la parole», *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*, Londres, 1891, vol. III. <<

[92] Adolf Erman, «Ein Denkmal memphitischer Theologie», *Sitzungsbericht der Königlichen Preussischen Akademie*, 1911, XLIII, pp. 916-50. <<

[93] Meyer, *op. cit.* sección 272, p. 245; Frankfort, *Kingship*, notas del capítulo 2, pp. 352-53; John A. Wilson, «Egypt», en Henri Frankfort et al., *The Intellectual Adventure of Man* (Chicago, University of Chicago Press, 1946); edición de Pelican Books: *Before Philosophy*, 1949, p. 65. <<

[*] *Cf. supra*, pp. 69-70. <<

[94] Texto de las pirámides 1248 (traducción al inglés de Samuel A. B. Mercer, *The Pyramid Texts* (Nueva York, Londres, Toronto, Longmans, Green, 1952), vol. I, p. 206. <<

[*] *Cf. supra*, p. 57. <<

[95] Texto de las pirámides 1652 (Mercer, *op. cit.*, I, p. 253). <<

[96] Texto de las pirámides 447b (*ibid.*, p. 100). <<

[97] Texto de las pirámides 1655 (*ibid.* p. 253). <<

[98] James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (Londres, Hodder and Stoughton, 1812), p. 45, n. 2. <<

[99] Mi versión se basa en Breasted, *Development*, pp. 44-46; Frankfort, *Kingship*, pp. 29-30; y John A. Wilson, «The Memphite Theology of Creation», en James B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East* (Princeton, Princeton University Press, 1958), pp. 1-2. <<

[100] Meyer, *op. cit.*, vol. I, sección 272, p. 246. <<

[101] «The Destruction of Men», E. Naville, *Transactions of the Society of Biblical Archeology*, vol. IV (1876), pp. 1-19; vol. VIII (1885), páginas 412-20. Asimismo, von Bergmann, *Hieroglyphische Inschriften*, láminas LXXV-LXXVII. <<

[102] Reisner, *Development*, p. 122. <<

[*] *Supra*, p. 91. <<

[103] *Ibid.*, p. 348. <<

[104] Meyer, *op. cit.*, sección 230, p. 169. <<

[105] Cecil M. Firth y J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara: The Step Pyramid* (El Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1936), vol. I, *passim*. <<

[106] Meyer, *op. cit.*, vol I, secciones 233 y 247, pp. 177 y 200; Reisner, *Development*, p. 357. <<

[107] Meyer, *op. cit.*, vol. I, sección 236, p. 182. <<

[108] *Ibid.*, sección 234, p, 178. <<

[109] *Ibid.*, sección 248, p, 200. <<

[110] *Ibid.*, sección 219, p. 152. <<

[111] Abdel Moneim Abubakr, «Divine Boats of Ancient Egypt», *Archaeology*, vol. 8, núm. 2, 1955, p. 97. <<

[112] Meyer, *op. cit.*, vol. I, sección 238, pp. 185-86. <<

[113] Sir G. Maspero, *Popular Stories of Ancient Egypt* (Londres, H. Grevel and Co.; Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1915), pp. 36-39. <<

[114] Meyer, *op. cit.*, sección 252, pp. 207-208. <<

[1] Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, p. 160. <<

[2] Morris Jastrow, Jr., *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria* (Nueva York y Londres, G. P. Putnam's Sons, 1911), pp. 143-364. <<

[3] Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology* (Filadelfia, The American Philosophical Society, 1944), pp. 8-9. <<

[4] Parrot, *Ziggurat et Tour de Babel*, pp. 148-55. <<

[5] Cf. H. V. Hilprecht, *Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur* (Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1903). <<

[6] W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient*, Studien zur Bauforschung, núm. 2 (Berlín, Hans Schoetz und Co., 1930). <<

[7] Stephen Henry Longdon, *Semitic Mythology. The Mythology of All Races*, vol. V (Boston, Marshall Jones Company, 1931), pp. 103-106. <<

[8] Samuel Noah Kramer, *From the Tablets of Sumer* (Indian Hills, Colorado, The Falcon's Wing Press, 1956), pp. 172-73. [Edición castellana: *La historia empieza en Sumer*, Orbis, 1983]. Langdon, *op. cit.*, páginas 194-95. <<

[9] Kramer, *From the Tablets of Sumer*, pp. 77-78. <<

[10] Hesíodo, *Teogonía* (Alianza Editorial, Madrid, 1986), 176. <<

[11] Kramer, *From the Tablets of Sumer*, pp. 101-144; asimismo, Kramer, *Sumerian Mythology*, pp. 68-72; y Thorkild Jacobsen, «Mesopotamia», en Henri Frankfort et al., *Before Philosophy* (Harmondsworth, Penguin Books, 1949), pp. 175-78, 202-207.
<<

[12] Texto de las pirámides 1 (Mercer, *op. cit.*, vol. I, p. 20). <<

[13] Texto de las pirámides 824 (*ibid.*, vol. I, p. 156). <<

[14] Texto de las pirámides 2171 (*ibid.*, vol. I, p. 315). <<

[15] Texto de las pirámides 1321 (*ibid.*, vol. I, p. 215). <<

[16] Texto de las pirámides 1142 (*ibid.*, vol I, p. 194). <<

[*] *Supra*, p. 107. <<

[17] Kramer, *From the Tablets of Sumer*, p. 77. <<

[*] *Supra*, pp. 108-09. <<

[18] *Ibid.*, p. 77; Amo Poebel, *Historical Texts* (University of Pennsylvania, Filadelfia; The University Museum, Publications of the Babylonian Section, vol. IV, núm. 1, 1914), p. 17. <<

[19] Kramer, *From the Tablets of Sumer*, pp. 92-93. <<

[*] *Supra*, p. 61. <<

[20] Ananda K. Coomarswamy, *The Transformation of Nature in Art* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1934), p. 31. <<

[21] Dante Alighieri, *Divina Comedia: Paradiso* (Cátedra, 1988), I, 103-105. <<

[22] Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Católica, 1988), I-II, quaestio 21, artículo 4, respuesta 1. <<

[23] *Grimmismol* 23; traducción de Henri Adams Bellows, *The Poetic Edda* (Nueva York, The American-Scandinavian Foundation, 1923), p. 93. <<

[24] *El Mahabharata* (Teorema, 1984), 3.188.22 y ss.; asimismo 12.231.11 y ss.; y *Manava Dharmasastra* 1.69 y ss. Véase el comentario en H. Jacobi, «Ages of the World (Indian)», Hasting (ed.), *op. cit.*, vol. I. páginas 200-201. <<

[25] J. L. E. Dreyer, *A History of the Planetary Systems from Thales to Kepler* (Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1906), páginas 203-4. En realidad, la precesión anual varía entre $50'' 2015 + 15'' 3695$ (*ibid.*, p. 330). <<

[26] H. V. Hilprecht, *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform Texts*, vol. XX, parte I (Filadelfia, University of Pennsylvania, University Museum, 1906), p. 31. <<

[27] Alfred Jeremias, *Das Alter der babylonischen Astronomie* (Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, segunda edición, 1909), p. 68, número 1. <<

[28] *Ibid.*, pp. 71-72. <<

[29] V. Scheil, artículo en *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 12, 1915, pp. 195 y ss. <<

[*] La numeración empleada aquí es de la versión hebrea, no la de la Vulgata o la Samaritana. <<

[30] Erich F. Schmidt, *University of Pennsylvania, The Museum Journal*, vol. 22 (1931), pp. 200 y ss. <<

[31] E. Heinrich, «Vorläufige Bericht über die von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen», *Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Abhandlungen 1935*, núm. 2, tabla 2. <<

[32] Sir Charles Leonard Woolley, *Ur of the Chaldees* (Harmondsworth, Penguin Books, 1929), pp. 17-18. <<

[33] L. C. Watelin y S. Langdon, «Excavations at Kish IV», *Field Museum-Oxford University Join Expedition to Mesopotamia, 1925-1930*, páginas 40-44. Véase también Jack Finegan, *Light from the Ancient Past* (Princeton University Press, 1959), pp. 27-28. <<

[34] Versiones respectivas de Arno Poebel, *Historical Texts* (Filadelfia, University of Pennsylvania, 1914), The University Museum Publications of the Babylonian Section, vol. IV, núm. 1, p. 17, y Langdon, *op. cit.*, p. 206. Kramer ofrece una tercera interpretación de esta línea en *From the Tablets of Sumer*, p. 177: «A Nintu devolveré el... de mis criaturas». <<

[35] Poebel, Longdon y Kramer, *loc. cit.* <<

[36] He seguido precipitadamente a Poebel, *op. cit.*, pp. 17-20, pero teniendo en cuenta las posteriores versiones de Langdon, *op. cit.*, pp. 206-208 y Kramer, *From the Tablets of Sumer*, pp. 179-81. <<

[37] Kramer, *From the Tablets of Sumer*, p. xix: «la primera mitad del segundo milenio a.C.». <<

[38] Poebel, *op. cit.*, p. 70. <<

[39] Nota necrológica, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, páginas 272-77. <<

[40] Julius Oppert, «Die Daten der Genesis», *Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Nachrichten*, núm. 10 (mayo de 1877), páginas 201-23.
<<

[41] *Ibid.*, p. 209. <<

[42] Daisetz T. Suzuki, «The Role of Nature in Zen Buddhism», *Eranos-Jahrbuch* 1953 (Zurich, Rhein-Verlag, 1954), pp. 294 y 297. <<

[*] *Supra*, pp. 85-87. <<

[43] Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List* (University of Chicago, 1939), pp. 77-85. <<

[44] Edward J. Harper, *The babylonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa, und Dibbara* (Leipzig, August Pries, 1892), pp. 4-10; Morris Jastrow, Jr., «Another Fragment of the Etana Myth», *Journal of the American Oriental Society*, vol. XIII, 1909-10, pp. 101-29; Stephen H. Langdon, *op. cit.*, pp. 168-73. <<

[*] «El que el segundo vuelo sólo es un duplicado del primero se manifiesta en la repetición de “tres horas dobles” para medir la distancia recorrida. En realidad, los dos vuelos cubren seis horas dobles y el águila debe caer desde esta distancia antes de alcanzar la tierra.» (Nota de Jastrow.) <<

[45] Jastrow, «Another Fragment of the Etana Myth», pp. 127-28. <<

[46] *Ibid.*, p. 126. <<

[47] *Ibid.*, p. 128. <<

[48] *Ibid.*, p. 129. <<

[49] *Bhagavad Gītā* 2:20. <<

[50] Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 78-79. <<

[*] «El que está más allá»: su propio *ka* cuando se haya unido a su *ba* en la barca de Ra. Sobre el *ka* y el *ba*, *cf.* p. 101. <<

[51] Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, p. 188, siguiendo a Adolf Erman, «Gespräch eines Lebensmüdes mit seiner Seele», *Abhandlungen der königlichen Preussischen Akademie*, 1896, traducción de un papiro del Imperio Medio, Berlín, P. 3024; muy abreviada. <<

[52] Aquino, *Summa Contra Gentiles*, libro III, capítulo XLVIII, párrafo I. <<

[53] Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, *op. cit.*, vol. II, p. 199. [Edición castellana: *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1988]. <<

[54] Inscripción histórica bilingüe en sumerio y acadio, C. 2350 a.C., George A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad* (New Haven, Yale University Press, 1929), pp. 101-105. <<

[55] Traducción (abreviada) siguiendo a Morris Jastrow, «A Babylonian Parallel to Job», *Journal of Biblical Literature*, vol. XXV, páginas 135-91; asimismo, François Martín, «Le juste souffrant babylonian», *Journal Asiatique*, 10.^a serie, vol. xvi, pp. 75-143; y Simon Landersdorfer, «Eine babylonische Quelle für das Buch Job?», *Biblische Studien*, vol. xvi, p. 2. Siguiendo las observaciones de estas autoridades, he restablecido el nombre de Enlil en los últimos versos, que un escriba posterior sustituyó por el de Marduk, el dios de la ciudad de Babilonia. El nombre mismo del rey, Tabi-utul-Enlil, justifica el cambio. <<

[56] «The Counsels of King Intef», traducido por Alan H. Gardiner, en Charles F. Torne (ed.), *The Sacred Books and Early Literature of the East* (Nueva York y Londres, Parke, Austin and Lipscomb, 1917), volumen II, «Egypt», pp. 98-99. <<

[1] Ananda K. Coomaraswamy, *Yakṣas, Part II* (Washington, D. C., Smithsonian Institution, Publication 3059, 1931), p. 14. <<

[2] Donald E. McCown, «The Relative Stratigraphy and Chronology of Iran», en Ehrich (ed.), *Relative Chronologies in Old World Archeology*, páginas 59 y 63; Stuart Piggot, *Prehistoric India* (Harmondsworth, Penguin Books, 1950), pp. 72 y ss. <<

[3] V. Gordon Childe, *New Light on the Most Ancient East* (Nueva York, D. Appleton-Century Company, 1934), p. 277. <<

[4] Robert Heine-Geldern, «The Origins of Ancient Civilizations and Toynbee's Theories», *Diogenes*, núm. 13 (primavera, 1956), pp. 96-98. <<

[5] Piggot, *op. cit.*, pp. 126-27. <<

[6] Walter A. Fairservis, Jr., *Natural History*, vol. LXVII, núm. 9. <<

[*] *Cf. supra*, p. 20. <<

[7] Piggot, *op. cit.*, p. 127. <<

[8] Véase *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 409-15 y 446-48. <<

[9] Piggot, *op. cit.*, p. 33. El resumen de los hallazgos del Paleolítico que he utilizado aquí, junto con las notas y la bibliografía, se puede consultar en las pp. 22-41. <<

[10] Leo Frobenius, *Monumento Terrarum* (Frankfurt am Main: Frankfurter Societäts-Druckerei, segunda edición, 1929), pp. 21-25. <<

[11] Leo Frobenius, *Indische Reise*, (Berlín, Verlag von Reimar Hobbing, 1931), pp. 221-22. <<

[12] W. Norman Brown, «The Beginnings of Civilization in India», *Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, núm. 4, diciembre de 1934, p. 44. <<

[13] Kewal Motwani, *Manu Dharma Śāstra: A Sociological and Historical Study* (Madrás, Genesh and Co., 1958), pp. 223-29. <<

[14] Sri Aurabindo, *On the Veda* (Pondicherry, Srī Aurabindo Āsram, 1956), p. 11; citado por Motwani, *op. cit.*, p. 215. <<

[15] Sir Mortimer Wheeler, *Early India and Pakistan* (Nueva York, Frederick A. Praeger, 1959), p. 98. <<

[16] *Ibid.*, pp. 109-10. <<

[17] Piggott, *op. cit.*, p. 146-47. <<

[18] *Ibid.*, p. 148. <<

[19] Jules Bloch, «Le Dravidien», en A. Meillet y Marcel Cohn (eds.), *Les Langues du monde* (París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1952), pp. 487-91. <<

[20] Piggott, *op. cit.*, pp. 145-46. <<

[21] *Rg Veda* 7.21.5. <<

[22] Wilhelm Koppers, «Zum Ursprung des Mysterienwesens in Lichte von Völkerkunde und Ethnologie», *Eranos-Jahrbuch*, 1944 (Zurich, Rhein-Verlag, 1945), pp. 215-75. <<

[*] *Supra*, p. 187. <<

[23] Frazer, *op. cit.*, pp. 435-37. <<

[24] G. E. R. Grant Brown, «Human Sacrifices near the Upper Chindwin», *Journal of the Burma Research Society*, vol. I; citado por Gait, *loc. cit.* <<

[25] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, especialmente las páginas 209-16. <<

[26] *The Godspel of Srī Ramakrishna*, traducido al inglés con una introducción de Swami Nikhilananda (Nueva York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 1942), pp. 135-36. <<

[27] Sir John Marshall (ed.), *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* (Londres, Arthur Probesthain, 1931), vol. I, p. 52. <<

[*] *Cf. supra*, p. 93, y *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, páginas 198-202.

<<

[28] Marshall, *op. cit.*, vol. I, pp. 61-63. <<

[29] Piggott, *op. cit.*, pp. 132 y ss.; Marshall (ed.), *op. cit.*, vol. I, páginas 28-29; Wheeler, *op. cit.*, pp. 93 y ss.; Ernest Mackay, *The Indus Civilization* (Londres, Lovat Dickson and Thomson, Ltd., 1935), p. 21 y siguientes. <<

[30] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 233-34, citando a Ananda K. Coomaraswamy, *The Rg Veda as Lánd-Náma-Book* (Londres, Luzac and Co., 1953).
<<

[31] Sir Leonard Woolley, *Ur: The First Phases* (Londres y Nueva York, The King Penguin Books, 1946), p. 31. <<

[32] Childe, *op. cit.*, pp. 181-82. <<

[33] Harold Peake y Herbert John Fleure, *The Horse and the Sword. The Corridors of Time*, vol. VIII (New Haven, Yale University Press, 1933), pp. 85-94. <<

[34] *Ṛg Veda* I.35, versos 1, 2, 9, 3 y 11; traducción basada en Arthur Anthony Macdonell, *A Vedic Reader* (Londres, Oxford University Press, 1917), pp. 10-21. <<

[35] C. C. Uhlenbeck, «The Indogermanic Mother Language and Mother Tribes Complex», *American Anthropologist*, vol. 39, núm. 3 (1937), pp. 391-93. <<

[36] Las referencias védicas de esta descripción se encuentran en Macdonell, *Vedic Mythology*, pp. 22-27. <<

[37] Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda* (Stuttgart y Berlín, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 3.^a y 4.^a ediciones, 1923), páginas 195-97. <<

[38] Nikhilananda (traductor), *op. cit.*, p. 136. <<

[39] *R̥g Veda* V.80, versos 2, 5, 6. <<

[40] *Ṛg Veda* VIII.48, versos 1, 3, 5 y 6; siguiendo a Macdonell, *A Vedic Reader*, pp. 157-58. <<

[41] *R̥g Veda* I.32A, verso 3. <<

[42] *R̥g Veda* I.32A, versos 7 y 8. <<

[43] Winternitz, *op. cit.*, vol. I, p. 70; citando el *Rg Veda* VIII.14.1-2. <<

[44] *Mahābhārata* 12.281.1-282.20. <<

[*] *Supra*, pp. 102-04. <<

[45] *Māṇḍūkya Upaniṣad* 1. <<

[46] *Aitareya Brāhmaṇa* 3.3, traducido al inglés por Arthur Berriedale Keith, *Rigveda Brahmanas*; Harvard Oriental Series, vol. XXV (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1920), pp. 166-67, abreviado. <<

[47] *Ibid.*, 2.37. <<

[48] *Satapatha Brāhmaṇa* 2.2.2.6; 4.3.4.4. <<

[49] *Ibid.*, 12.4.4.6. <<

[50] *Mānavadharmā Sāstra* 9.319. <<

[51] *Aitareya Brāhmaṇa* 5.28. <<

[52] Frazer, *op. cit.*, pp. 11-37. <<

[53] *Taittirīya Saṁhitā* 7.4.5.1.; citado por J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zurich y Leipzig, Max Niehans Verlag, 1937), parte III, pp. 238-239. <<

[54] K. Geldner, artículo «Asvamedha», en Hastings (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 160. <<

[55] *Śatapatha Brāhmaṇa* 13.2.1.2-5; *Taittirīya Brāhmaṇa* 3.8.14; *Apastamba Śrautasūtra* 20.10.5, et al.; citado por Meyer, *op. cit.*, parte III, páginas 239-40. <<

[56] *Rg Veda* 1.162.2-4; 163.12; citado por Oldenberg, *op. cit.*, p. 472, número 1. <<

[57] *Mahābhārata* 14.88.19-36 (abreviado). <<

[*] «Tres clases de esposa son para el brahmán, dos para el chatria, el vaisia sólo debe casarse en su propia casta... Que la primera esposa del brahmán sea de casta brahmán y la primera esposa del chatria, una chatria. Para el placer, también está permitida una sudra. No obstante, otros lo prohíben» (*Mahābhārata* 13.44.12). <<

[58] Las fuentes sánscritas de este rito se encuentran en el *Śatapatha Brāhmaṇa* 13.1-5; *Taittirīya Brāhmaṇa* 3.8-9; y los *Śṛutasūtras* de Katyāyana 20. Apastamba 20, Aśvalāyana 10.6 y ss., Sāṅkhyāna 16. He seguido la lectura de Meyer, *op. cit.*, parte III, pp. 241-46. Véase una discusión de otras lecturas del *Śatapatha* en Julius Eggeling, *The Śatapatha Brāhmaṇa*, Sacred Books of the East, vols. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV (Oxford, The Clarendon Press, 1882-1900), vol. XLIV, páginas 321-322, núm. 3. <<

[59] *Ibid.*, p. 246. <<

[*] *Supra*, p. 71 y *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, páginas 480-82. <<

[60] *Ibid.*, p. 248. <<

[61] *R̥g Veda* IV.39.6. <<

[62] *R̥g Veda* X.9.1-3. <<

[63] *Mahābhārata* 14.89.2-6 (un tanto abreviado). <<

[64] Uno Holmberg, *Finno-Ugric Mythology. The Mythology of All Races*, vol. IV, parte I (Boston, Marshall Jones Company, 1927), páginas 265-81. <<

[65] E. J. Rapson, «Peoples and Languages» en E. J. Rapson (ed.), *The Cambridge History of India*, vol. I, *Ancient India* (Nueva York, Macmillan, 1922), p. 46. <<

[66] A. Barriedale Keith, «The Age of the Rigveda», en Rapson (ed.), *op. cit.*, p. 81.

<<

[*] *Supra*, p. 183. <<

[67] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2.1. <<

[*] *Cf. supra*, pp. 112-13. <<

[68] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, p. 480. <<

[69] *Chāndogya Upaniṣhad* 5.3-10 abreviado; basado en la traducción de Robert Ernest Hume, *The Thirteen Principal Upanishads* (Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1921), pp. 230-34. <<

[70] Otros gurus reales que enseñaron a los brahmanes fueron: el rey Ashvapati Kaiteya (*Chāndogya Upaniṣad* 5.11-24), el rey (?) Atidhanvan (*ibid.*, 1.9.3) y quizá el mítico Sanatkumara, que instruyó al legendario sabio-discípulo Narada (*ibid.*, 7.1-25). <<

[71] Paul Deussen, *Die Philosophie der Upanishad's* (Leipzig, F. A., Brockhaus 1.^a edición, 1899; 4.^a edición, 1920), p. 19. <<

[72] *Kena Upaniṣad* 3.1-4.1; según Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. I, pp. 108-109. <<

[73] *Kena Upaniṣad* 4.2. <<

[74] Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. I, pp. 109-10. <<

[75] Zimmer, *Philosophies of India*. <<

[76] *Atharva Veda*, passim. <<

[77] Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (Nueva York, Pantheon Books, The Bollingen Series LVI, 1958), pp. 337-39. <<

[78] Oldenberg, *op. cit.*, p. 64. <<

[79] Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 34, citando a Yāska (c. 700-500 a.C. ?);
asimismo, J. Muir, *Original Sanskrit Texts*, vol. V (Londres, Trübner and Co., 1870),
p. 165, citando a Yāska, *Nirukta* 10.31. C/. Lakshman Sarup, *The Nighaṇṭu and the
Nirukta* (Londres, Oxford University Press, 1921), traducción inglesa y notas, p. 164.
<<

[80] *Rg Veda* I.35.6. <<

[81] *Ibid.*, I.35.5. <<

[82] Cf. Macdonell, *Vedic Mythology*, pp. 32-34, para referencias al *Rg Veda*. <<

[83] *R̥g Veda* II.33.3. <<

[84] *R̥g Veda* I.154.3 y 6; siguiendo a Macdonell, *A Vedic Reader*, pp. 33 y 35. <<

[85] *Mahā-Vagga* 1.21.1-2. <<

[86] *Taittirīya Upaniṣad* 3.10.6; siguiendo a Hume, *op. cit.*, p. 293. <<

[87] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.1.1. <<

[88] *Mahā-Vagga* 1.21.2-4; traducción de Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations*, Harcard Oriental Series, vol. III (Cambridge Mass., Harvard University Press, 1896), pp. 352-53. <<

[*] Los términos en sánscrito son: 1. *aṇimā*, 2. *mahimā*, 3. *laghimā*, 4. *garimā*, 5. *prāpti*, 6. *prakāmya*, 7. *īsitva* y 8. *vasitva*. <<

[89] *Arthaśāstra*, libro XIV, «Secret Means», capítulo III, «The Application of Medicines and Mantras», ítem 418; de la traducción de R. Shamasastri (Mysore, Sri Raghuvēer Printing Press, 4.^a edición, 1951), página 450. <<

[*] Los cuatro puntos de la brújula, los cuatro puntos intermedios, el cenit y el nadir.
<<

[90] *Ibid.*, ítem 422; Shamasastri, p. 453. <<

[**] *Supra*, p. 216. <<

[91] *Viṣṇu Purāṇa* 4.2-3; traducción basada en H. H. Wilson, *The Vishnu Purana* (Londres, The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1849), pp. 363-68. <<

[92] Zimmer, *Philosophies of India*, p. 183. <<

[*] Un «océano de años» consta de 100.000.000. veces 100.000.000 *palyas*, y cada *palya* consta de un período de incontables años. <<

[93] Cf. Mrs. Sinclair Stevenson, *The Heart of Jainism* (Londres, Oxford University Press, 1915), pp. 272-74; Hermann Jacobi, «Jainism» en Hastings (ed.), *op. cit.*, vol. VII, p. 466; Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 182-83; Helmuth von Glasenapp, *Der Jainismus* (Berlín, Alf Hager, Verlag, 1952), pp. 244 y ss.; A. Guérinot, *La religion djaina* (París, Paul Geuthner, 1926), pp. 140-41. <<

[*] Una yojana se describe de 2 ½, 4, 5, 9 ó 18 millas. <<

[94] Cf. Monier-Williams, *op. cit.*, p. 823. <<

[95] La principal fuente de esta exposición de los órdenes jainistas de la mónada es Guérinot, *op. cit.*, pp. 186-205. <<

[*] Quinientos dhaus. Un dhaus consta de 4 hastas («manos»: la medida desde el codo hasta la punta del dedo medio, aproximadamente 50 cm. <<

[96] Cf. Monier-Williams, *op. cit.*, pp. 448 y 1168. <<

[97] Spengler, *op. cit.*, vol. I, pp. 57, 83, 63. <<

[98] *Uttarādhayayana Sūtra* 30.5-6; Hermannn Jacobi, *The Gaina-Sūtras, Part II*, Sacred Books of the East, vol. XLV (Oxford, The Clarendon Press, 1895), p. 174. <<

[99] Kunda-kunda Acharya, *Pravacana* III.2-3, 7-9, 20; traducción de Barend Faddegon, F. W. Thomas (ed.), Jain Literature Society Series, vol. I (Cambridge University Press, 1935), pp. 152-55, 157-59, 165. <<

[100] *Tātparyā-vṛtti* III.24b, 4-5, 7-8; traducción de Faddegon en Thomas (ed.), *op. cit.*, p. 202. <<

[101] *Pravacana-sāra* I.44; *ibid.*, p. 27. <<

[102] Véase la historia completa de la vida de Parshva en Maurice Bloomfield, *The Life and Stories of the Jaina Savoir Parçvanātha* (Baltimore, The John Hopkins Press, 1919); asimismo, Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 181 y ss.; Sobre las fases de la vía, Stevenson, *op. cit.* La fuente de Bloomfield es Bhavadevasuri, *Parśvanātha Carita* (ed. Shrivak Pandit Hargovinddas y Shrivak Pandit Bechardas, Benarés, 1912); parcialmente, Zimmer, comentario de Laksmivallabha a *Uttarādhyayanasūtra* (Calcuta, 1878), pp. 682 y ss. <<

[1] Miguel Asín Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1919, 2.^a edición, Madrid-Granada, Escuelas de Estudios Arabes, 1943). <<

[2] *Ibid.* (1943). <<

[3] Langdon, *Semitic Mythology*, pp. 94-102, 161-62. <<

[4] Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 237-38. <<

[*] *Supra*, pp. 22-24. <<

[5] *Yasna* 30:2; traducción de L. H. Mills, *The Zend Avesta, Part III Sacred Books of the East*, vol. XXXI (Oxford, The Clarendon Press, 1887), p. 29. <<

[6] *Vendidad* 4.47-49. Traducción de James Darmestetter (*Sacred Books of the East*, vol. IV, *The Zend-Avesta*. parte I; Oxford, The Clarendon Press, 1880), pp. 46-47. <<

[7] Darmestetter, *op. cit.* p. xxvi. <<

[8] N. G. L. Hammond, *A History of Greece to 322 B. C.* (Oxford, The Clarendon Press, 1959), p. 75. <<

[9] *R̥g Veda* 2.12.4. <<

[10] Wheeler, *op. cit.*, pp. 117 y 125. <<

[11] *Ibid.*, pp. 26-28. <<

[12] *Ibid.*, p. 132. <<

[13] *Ibid.*, pp. 132-33. <<

[14] *Timeo* (*Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1977), 30 D. <<

[15] Véase la definición del término «zona mitogenética» en *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, p. 440. <<

[16] Karl Kerényi, «Die Orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik», *Eranos-Jahrbuch 1949* (Zurich, Rhein-Verlag, 1950), p. 64. <<

[17] San Mateo 16,23; *Mahāparinibbāna-Sutta* 61. <<

[*] *Supra*, pp. 42-44. <<

[18] *Sāṅkhya-sūtras* 4.1 (traducción de Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 308-309).

<<

[19] *Mahābhārata* 3.107. <<

[*] *Supra*, p. 242. <<

[20] Vijñānabhikṣu, comentario al *Sāṅkhyasūtra* I.146, citado por Richard Garbe, *Die Saṃkya-Philosophie* (Leipzig, H. Haessel Verlag, 2.^a edición, 1917), p. 387. <<

[21] Vijñānabhikṣu, comentario al *Sāṅkhyasūtra* II.34; Garbe, *loc. cit.* <<

[*] *Supra*, pp. 32-35. <<

[22] Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, *op. cit.*, vol. I, p. 48. [Edición castellana: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1990]. <<

[*] Compárese la figura 20 y *supra*, pp. 249-50. El episodio de la serpiente en la vida de Pashva coincide con el momento de la perfección. Aquí se produce después de la iluminación y representa un tema de reconciliación con la fuerza natural sobre la que se apoya el mundo. La serpiente, nacida de sí misma después de mudar la piel, simboliza el principio luna del eterno retorno. <<

[23] Aśvaghōṣa, *Buddhacarita*, libros 2-15, muy abreviado. <<

[24] *Dīgha-nikāya* II.55. <<

[25] Arriano, *Anábasis de Alejandro* (Gredos, 1982), VII.2.4.; Estrabón, *Geografía* (Aguilar, 1980), XV, c. 714 y s., y Plutarco, *Alejandro* (Espasa-Calpe, 1980), 65; citados por E. R. Bevan, «Alexander the Great» en Rapson (ed.), *op. cit.*, pp. 358-59.
<<

[26] Arriano VII.3 y Estrabón XV, c. 717; Bevan, *op. cit.*, p. 381. <<

[27] *Tattvārthadhigama Sūtra 4 (Sacred Books of the Jaina, vol. II)*, páginas 6-7. <<

[28] *Thera-gāthā* 62 (Vajji-putta); traducción de Hhys Davids, *Psalms of the Early Buddhists II. —Psalms of the Brethren*, Pali Text Society (Londres, Henry Froude, 1913), p. 63. <<

[29] Cf. Rapson, «The Scythian and Parthian Invaders», en Rapson (ed.), *op. cit.*, pp. 581-82 (78-123 d.C.), y H. G. Rawlinson, *India: A Short Cultural History* (Nueva York y Londres, D. Appleton-Century, 1938), pp. 93-94. <<

[*] La verdadera forma de esta palabra en pali es *bodhisatta*, pero en esta obra estoy utilizando las formas en sánscrito. <<

[30] Aśvaghoṣa, *Buddhacarita* 16.57-129 (abreviado). <<

[31] Hpe Aung, «Buddhist Ethics, Buddhist Psychology, and Buddhist Philosophy, from Buddhadesana», en *Proceeding of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto, 1958* (Tokio, Maruzen, 1980), pp. 311-13. <<

[32] *Vajracchedikā (The Diamond Cutler)*, 5 y 16. <<

[*] *Supra*, pp. 164-72 <<

[33] *Yoga Sūtras* 4.34. <<

[34] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *op. cit.*, vol. II, página 293. <<

[35] Albert Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, traducido por Charles E. B. Russell (Londres, Hodder and Stoughton, 1936), página 13. <<

[36] *Aṣṭavakra Saṃhitā* 18, versos 57 y 49. <<

[37] Las fases del Nuevo Mundo son las siguientes: En Centroamérica: Chicanel premaya (424 a.C.-57 d.C.), Tzakol maya (57-373 d.C.), Tepeuh maya tardío (373-727 d.C.). En Perú: Salinar y Gallinazo (c. 500-c. 300 a.C.), Moche, Nazca y Tiahuanaco temprano (c. 300 a.C.-c. 500 d.C.). Véase *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, páginas 249-50. <<

[*] *Supra*, capítulo I. <<

[**] *Supra*, pp. 280 y 283-87 <<

[*] *Supra*, pp. 282-83. <<

[38] Rapson (ed.), *op. cit.*, pp. 467-73. <<

[39] Wheeler, *op. cit.*, pp. 172-73. Véase también E. Díez, *Die Kunst Indiens* (Postdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, S. A.), página 11, y Beinjamin Rowland, *The Art and Architecture of India: Buddhist, Hindu, Jain. The Pelican History of Art* (Londres, Melbourne, Baltimore, Penguin Books, 1953), pp. 44-45. Véanse las ilustraciones en Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. I, láminas B7a y b, y vol II, lámina 4; o Rowland, *op. cit.*, láminas 8, 9, 10 y 11. <<

[40] Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. I, p. 257 y lámina B4c. <<

[41] A. Dupont-Sommer, «Une inscription greco-araméene du roi Asoka récemment découverte en Afganistan», *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto 1958* (Tokio, Muruzen, 1960), p. 618. <<

[42] *Ibid.* <<

[43] San Mateo 5,39, 8,22. <<

[44] Edicto de la Roca XIII; Vicent A. Smith, *The Edicts of Asoka* (Broad Campden, Essex Touse Press, 1909), p. 21. <<

[45] Edicto de la Roca IX; Smith, *op. cit.*, p. 15. <<

[46] Edicto Menor de la Roca I (Rupuath); Smith, *op. cit.*, p. 3. <<

[47] Edicto de la Roca VI; Smith, *op. cit.*, p. 12. <<

[48] Edicto de la Roca XIII; Smith, *op. cit.*, pp. 20-21. <<

[49] Edicto de la Roca XII; Smith, *op. cit.*, p. 17. <<

[50] Edicto de la Roca XII; Smith, *op. cit.*, p. 20. <<

[51] R. E. M. Wheeler, «Brahmagiri and Chandrawelli 1947: Megalithic and Other Cultures in the Chitaldrug District, Mysore State», *Ancient India*, núm. 4, pp. 181-310. <<

[52] Kauṭilya, *Arthaśāstra*. Se supone que Kauṭilya fue el consejero y visir de Chandragupta Maurya; cf. Zimmer, *Philosophies of India*, páginas 87-139. <<

[53] Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 503-504, citando a Rapson (ed.), *op. cit.* p. 558. <<

[54] E. J. Rapson, «The Successors of Alexander the Great», en Rapson (ed.), *op. cit.*, pp. 540 y ss. <<

[55] *Ibid.*, p. 551. <<

[56] Winternitz, *op. cit.*, vol. II, pp. 140-141. Los libros IV-VII faltan en la traducción china hecha entre el 317 y el 420 d.C., por tanto, se consideran posteriores. <<

[57] *The Question of King Milinda*, traducido por T. W. Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, vols. XXXV y XXVI (Oxford, The Clarendon Press, 1890, 1894). <<

[58] Sobre las fechas 78-123, véase E. J. Rapson, «The Scythian and Parthian Invaders», en Rapson (ed.), *op. cit.*, pp. 582-83; y sobre las fechas 120-162, H. G. Rawlinson, *India: A Short Cultural History* (Nueva York y Londres, D. Appleton-Century, 1938), pp. 93-94. <<

[59] Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. II, lámina 61. <<

[60] D. C. Sircar, «Inscriptions in Sanskrit and Dravidian Languages», *Ancient India*, núm. 9, 1953, p. 216. <<

[61] Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. II, lámina 9. <<

[62] *Ibid.*, lámina 11b. <<

[63] *Sutta Nipāta* 5.7.8. <<

[64] Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. II, láminas 62-67. <<

[65] *Ibid.*, láminas 71-73. <<

[66] *Ibid.*, vol. I, p. 340. <<

[67] Citado de las reglas de la orden (Vinaya) por Edward Conze, *Buddhism, Its Essence and Development* (Nueva York, Philosophical Library, S. A.), p. 58. <<

[68] Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. II, lámina 27. <<

[69] *Ibid.*, lámina 12. <<

[70] *Ibid.*, láminas 9, 15, 22. <<

[71] *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramiṭā* 1; Zimmer, *Philosophies of India*, página 485. <<

[72] Cf. K. L. Reichelt, *Truth and Tradition in Shinese Buddhism* (Shangai, Commercial Press, 1927), pp. 9-12. <<

[73] *Buddhacarita* 15.11-12. <<

[74] *Amitāyur-dhyāna Sūtra*, parte III, párrafo 22, siguiendo la traducción de Junjiro Takakusu, en *Buddhist Mahayana Texts, Sacred Books of the East*, vol. XLIX (Oxford, The Clarendon Press, 1894), parte II, página 188. <<

[75] *Amitāyur-dhyāna Sūtra*, parte III, párrafo 30; Takakusu, *op. cit.*, páginas 197-99.

<<

[76] Marie-Thérèse de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara* (Paris, Civilizations du Sud, 1948), pp. 90-91. <<

[77] Véase el análisis de esta figura en Pierre Lambrecht, *Contributions à l'étude des divinités celtiques* (Brujas, Rijksuniversiteit te Gent, 1942), páginas 56-60. <<

[*] *Supra*, pp. 304-05. <<

[**] Compárese *supra*, p. 268, los cinco votos básicos del jainismo. Asimismo, la reciente parodia de estos cinco votos en los «Cinco Puntos» (*panca śīla*) para la Coexistencia Internacional, formulados en abril de 1954 en el preámbulo al Acuerdo Chino-Indio sobre Comercio con el Tíbet (analizado por Adda B. Bozeman en «India's Foreign Policy Today: Reflections upon Its Sources», *World Politics*, vol. X, núm. 2, enero de 1958, pp. 256-73). <<

[78] *Amitāyur-dhyāna Sūtra*, parte I, párrafos 1-7; Takakusu, *op. cit.*, páginas 161-67.

<<

[79] *Ibid.*, parte II, párrafos 1-12; Takakusu, *op. cit.*, pp. 169-73. <<

[80] *Ibid.*, parte II, párrafo 17; Takakusu, *op. cit.*, p. 178. <<

[*] *Supra*, p. 337. <<

[81] Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. I, p. 343. <<

[82] Heinrich Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (Berlín, Frankfurter Verlags-Anstalt, 1926), p. 12. <<

[83] *Amitāyur-dhyāna Sūtra*, II.17; Takakusu, *op. cit.*, pp. 178-79. <<

[*] Un *nyuta* es un número entero que designa 100.000, 1.000.000 ó 10.000 veces 10.000.000. <<

[84] *Ibid.*, 19; Takakusu, *op. cit.*, pp. 181-85. <<

[85] *Vajracchedikā* 31 y 32. <<

[86] L. de la Vallée Poussin, *Boudhisme* (París, Gabriel Beauchesne, 3.^a edición, 1925), p. 403; citado por Albert Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei* (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1900), p. 142. <<

[1] Fa-hsien (Fa Hian), *Fo-kwo-ki*, traducido por Samuel Beal, *Travels of Fah-Hian and Sung-Yun* (Londres, Trübner and Co., 1869), pp. 55-58. <<

[2] Goethe, *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* (Stuttgart y Berlín, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1902-1907), vol. I, p. 258. <<

[3] Plinio, *Historia Natural*, VI26, 101; citado por Wilfred H. Schoff, *The Periplus of the Erythraean Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*, traducido del griego y anotado (Nueva York, David Mckay Company, 1916), p. 219. <<

[4] *Ibid.*, IX.57, 114; citado por Schoff, *op. cit.*, p. 240. <<

[5] Schoff, *op. cit.*, p. 220. <<

[6] *Periplus*, párrafos 54 y 56; Schoff, *op. cit.*, pp. 44-45. <<

[7] *Ibid.*, párrafo 49; Schoff, p. 42. <<

[8] *Ibid.*, párrafo 50; Schoff, *op. cit.*, p. 43. <<

[9] Wheeler, con Gnosh y Deva, *op. cit.* (*Ancient India*, núm. 2, 1946), página 17. <<

[10] Hermann Goetz, «Imperial Rome and the Genesis of Classical Indian Art», *East and West*, New Series, vol. 10, núms. 3-4, sept.-dic. de 1959, p. 180. <<

[11] Rawlinson, *op. cit.*, p. 98. <<

[12] Goetz, *op. cit.*, p. 262. <<

[13] *Ibid.*, p. 264. <<

[14] *Ibid.*, p. 264. <<

[15] *Ibid.*, p. 265. <<

[16] *Ibid.*, pp. 262 y 264-68. <<

[17] A. Berriedale Keith, *The Sāṃkhya System*, The Heritage of India Series (Calcuta, Association Press; Londres, Oxford, The Clarendon Press, S. A.), p. 30. <<

[18] *Mahābhārata* 1.63.1-85, abreviado. <<

[19] *Ibid.*, 1.100.40-101, abreviado. <<

[20] *Ibid.*, 1.101-106, abreviado. <<

[21] Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (Nueva York, The Viking Press, 1955), pp. 222-23. <<

[22] *Mahābhārata* 1. <<

[23] *Ibid.*, 12.333. <<

[24] *Ibid.*, 3.33.2. <<

[25] *Samyutta-nikāya* 2.43. <<

[26] *Prayñāpāramitā-sūtra*. <<

[*] *Supra*, pp. 24-25. <<

[27] *Kaṭha Upaniṣad* 3.12; Hume, *op. cit.*, p. 352. <<

[28] *Bhagavad Gītā* 6.6. <<

[29] *Ibid.*, 3.35. <<

[30] Rawlinson, *op. cit.*, p. 111. <<

[31] *Ibid.*, pp. 199-200. <<

[32] Goetz, *op. cit.*, pp. 262-63. <<

[33] Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. II, láminas 348-375. <<

[*] *Supra*, p. 362. <<

[34] P. N. Chopra, «Recontre de l'Inde et de l'Islam», *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. VI., núm. 2 (1960), pp. 371-72. <<

[35] H. Goetz, «Tradition und schöpferische Entwicklung in der indischen Kunst», *Indologen-Tagung, 1959*, Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung in Essen-Bredeney, Villa Hügel (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1959), p. 151. <<

[36] *Ibid.*, p. 152. <<

[*] Compárese *supra*, p. 86-87 ;*Hari Bul!* (¡Salve Vishnú = Krishna!). <<

[37] *Viṣṇu Purāṇa* 5.13, un tanto abreviado; siguiendo a Wilson, *op. cit.*, pp. 531-35.
<<

[38] *Harivaṁsa* 75. <<

[39] *Bhagavatā Purāṇa* 10.29.46. <<

[40] *Ibid.*, 10.29.39-40. <<

[41] *Ibid.*, 10.31-31. <<

[42] *Ibid.*, 10.32. <<

[43] *Ibid.*, 10.33. <<

[44] *Mādhyamika Śāstra* 25.20 (versión tibetana). <<

[45] *Ibid.*, 25.24. En Max Walleser, *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, Universitätsbuchhandlung, 1911), pp. 163-64. <<

[46] *Hevajra Tantra* (Calcuta, Manuscrito en la biblioteca de la Royal Asiatic Society de Bengala), p. 36 (B); citado por Shashibhusan Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature* (University of Calcuta, 1946), p. 90. <<

[47] Dasgupta, *op. cit.*, p. 91. <<

[48] *Ibid.*, p. 94, citando a Saraha-pada, *Dohakosa*. <<

[49] *Ibid.*, p. 93, citando al mismo. <<

[50] *Ibid.*, p. 93, citando al mismo. <<

[51] *Ibid.*, p. 95, citando al mismo. <<

[52] *Ibid.*, p. 97, citando al mismo. <<

[53] *Ibid.*, p. 100, citando a Tillo-pāda, *Dohākoṣa*. <<

[54] Jayadeva, *Gītāgovindakāvya*m, muy abreviado; ed. C. Lassen (Bonn, 1836). <<

[55] Winternitz, *op. cit.*, vol. III, p. 127. <<

[56] Dasgupta, *op. cit.*, p. 164. <<

[57] A. Barth, traducido por J. Wood, *The Religions of India* (Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1882), p. 205-206. <<

[58] *Śāyāma Rahasya*, citado en H. H. Wilson, «Essays on the Religion of the Hindus», *Selected Works* (Londres, Trübner and Company, 1861), vol. I, p. 255, núm. 1. <<

[*] Estas cinco «bendiciones» se conocen como las Cinco M's: vino (*madya*), carne (*mamsa*), pescado (*matsya*), mujer (*mudrā*) y unión sexual (*maithuna*). En los llamados «ritos de sustitución», para aquellos a quienes los gurus aconsejan que adoren a la diosa en la actitud de hijos en vez de en la de amantes, *madya* se convierte en leche de coco; *mamsa*, en granos de trigo, jengibre, sésamo, sal o ajo; *matsya*, en rábano rojo, sésamo rojo, masur (una clase de cereal), el vegetal blanco brinjal y paniphala (una planta acuática); *mudrā*, en trigo, arroz integral y pelado, etc.; y *maithuma*, la sumisión infantil ante los Pies de Loto de la Divina Madre (Sir John Woodroffe, *Shakti and Shakta*, Madrás y Londres, Ganesh and Company, 3.^a ed., 1929, pp. 569-70). <<

[59] *Ibid.*, citado por Wilson, «Essays on the Religion of the Hindus», página 256, núm. 1. <<

[60] Wilson, «Essays on the Religion of the Hindus», pp. 258-59, número 1; citando el *Devī Rahaya*. <<

[61] *Ibid.*, p. 257. <<

[62] *Ibid.*, p. 265. <<

[63] *Ibid.*, p. 264, núm. 1; citando Ānandagiri, *Savikara Vijāya*. <<

[64] *Ibid.*, p. 262, núm. 1; citando el *Śyāma Rahaya*. <<

[65] *Ibid.*, p. 263. <<

[66] Dasgupta, *op. cit.*, p. 166, citando la Candidas. <<

[67] *Brhamavaivarta Purāṇa*, Kṛṣṇa-janma-khaṇḍa, 28.12-82. <<

[68] *Ibid.*, 28.84-181; asimismo, 29 y 30. <<

[69] Sir H. M. Elliot (ed. por J. Dowson), *The History of India as Told by Its Own Historians*, 8 vols. (Londres, Trübner and Co., 1867-1877), vol. II, p. 26; citado por Rawlinson, *op. cit.* pp. 206-207. <<

[70] Rawlinson, *op. cit.*, pp. 208-209, citando a Elliot, *op. cit.*, vol. IV, pp. 180-83. <<

[71] Rawlinson, *op. cit.*, pp. 277-78. <<

[1] Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization* (Seattle, University of Washington Press, 1957), pp. 3-4. <<

[2] *Ibid.*, p. 12. <<

[3] El lector encontrará un excelente resumen de esta empresa en el libro de Herbert Wendt, traducido del alemán por James Cleugh, *In Search of Adam* (Boston, Houghton Mifflin, 1956), pp. 455-66. <<

[4] J. G. Andersson, «Researches into the Prehistory of the Chinese», *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, núm. 15, 1943, p. 25. <<

[5] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 409-10 y 446-49. <<

[*] *Supra*, pp. 178-81. <<

[6] Andersson, *op. cit.*, p. 24. <<

[7] *Ibid.*, p. 23. <<

[8] *Ibid.*, p. 30. <<

[*] Son los siguientes: 1. constitución fornida, 2. extremidades pequeñas, 3. rostro aplanado, 4. el ángulo interno de los ojos cubierto por un pliegue de la piel (epicanto) y 5. pelo áspero liso, escaso en la cara y el cuerpo. <<

[9] Walter A. Fairservis, Jr., *The Origins of Oriental Civilization* (Nueva York, The New American Library of World Literature, Inc., A Mentor Bookfi 1959), pp. 73-76, abreviado. <<

[10] Andersson, *op. cit.*, pp. 296-97. <<

[*] Probablemente es una figura legendaria y, con seguridad, se trata de una fecha legendaria. <<

[11] Edgard Allan Poe, *Works* (Nueva York, Thomas Nelson and Sons, 1905), sección I, parte IV, pp. 27-28. [Edición castellana: *Cuentos 1*, Alianza, Madrid, 1990]. <<

[12] Bernhard Karlgren, «Legends and Cults in Ancient China», *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, núm. 18, 1946, pp. 218-19, citando *Kuan Tzu*.
<<

[13] *Ibid.*, p. 221. <<

[*] *Supra*, p. 145. <<

[**] Debe señalarse que la ciencia del siglo XIX generalmente consideraba, igual que los chinos, que estos reyes legendarios debieron ser monarcas históricos. A Fu Hsi se le databa del 2953 al 2838 a.C., y a Shen Nung, del 2838 al 2698 a.C. (Cf. E. T. C. Werner, *A Dictionary of Chinese Mythology* [Shanghai, Kelly and Walsh, 1932], p. 419). <<

[14] *Ibid.*, pp. 276-77 y 212, citando el *Lü Shih Ch'un Chin* y el *Han Fei Tzu*. <<

[15] Karlgren, *op. cit.*, p. 278. <<

[16] *Ibid.*, pp. 278-80; citando el *Kuan Tzu*, *Lü Shih Ch'un Chin* y el *Han Fei Tzu*. <<

[*] Compárese la concepción india, *supra*, pp. 259-60, apartado B. <<

[17] E. T. Backhouse y J. O. P. Bland, *Annals and Memoire of the Court of Peking* (Londres, W. Heinemann, 1914), p. 322, citado por Adda B. Bozeman, *Politics and Culture in International History* (Princeton University Press, 1960), pp. 145-46. <<

[18] Karlgren, *op. cit.*, p. 211; citando a Tso Chuan. <<

[19] *Ibid.*, p. 257, núm. 1, citando a Shih Ching, oda 245. <<

[20] *Ibid.*, p. 211, citando el *Lü Shih Ch'un Ch'iu*. <<

[21] Dante, *Vita Nuova*, 2, 3 y 6. <<

[22] *Shu Shing* 1.1; siguiendo a James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism, Part I*, Sacred Books of the East, vol. III (Oxford, The Clarendon Press, 2.^a edición, 1899), pp. 32-33. <<

[23] *Shu Ching*, 1.3; siguiendo a Legge, *op. cit.*, pp. 34-36. <<

[24] *Han Fei Tzu*, citado por Karlgren, *op. cit.*, p. 295. <<

[25] *Shu Ching* 2.1.2; Legge, *op. cit.*, p. 38. <<

[*] *Supra*, pp. 249-50. <<

[26] *Han Fei Tzu*, Nan 1, citado por Karlgren, *op. cit.*, p. 297. <<

[27] *Shu Ching*, 2.1.2; Legge, *op. cit.*, p. 38. <<

[28] Karlgren, *op. cit.*, pp. 292-93, citando el *Mo Tzu*. <<

[29] *Shu Ching* 2.1.3; Legge, *op. cit.*, pp. 38-40. <<

[30] Karlgren, *op. cit.*, p. 298, citando el *Tso Chuan*. <<

[31] *Shu Ching* 5.4.1; Legge, *op. cit.*, pp. 139-40. <<

[32] *Loc. cit.* <<

[33] *Mencius* 3.1.4.7; siguiendo a Karlgren, *op. cit.*, p. 303. <<

[34] Karlgren, *op. cit.*, p. 303, citando el *Shih Chi*. <<

[35] *Ibid.*, p. 305, citando el *Lü Shih Ch'un Chiu*. <<

[36] *Shu Ching* 2.4.1; siguiendo a Legge, *op. cit.*, pp. 57-60. <<

[37] Karlgren, *op. cit.*, p. 303, citando el *Shih Chi*. <<

[38] *Loc. cit.*, citando el *Tso Chuan*. <<

[39] Louis Ginzberg, *op. cit.*, vol. I, pp. 163-66; y vol. V, p. 187. <<

[40] Robert Graves, *The White Goddess* (Nueva York, Creative Age Press, 1948), p. 272. [Edición castellana: *La diosa blanca*, Alianza, Madrid, 1983]. <<

[41] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 149-54. <<

[42] Karlgren, *op. cit.*, pp. 303-304. <<

[43] E. T. C. Werner, *A Dictionary of Chinese Mythology* (Shangai, Kelly & Walsh, 1932), p. 597. <<

[44] Karlgren, *op. cit.*, pp. 326-27, citando el *Ksuan Tsu*. <<

[45] *Ibid.*, p. 329, citando el *Lü Shih Ch'un Ch'iu*. <<

[46] *Ibid.*, p. 327, citando el *Kuan Tzu*. <<

[47] *Ibid.*, p. 328, citando el *Lü Shih Ch'un Ch'iu*. <<

[48] *Ibid.*, p. 329, núm. 1. <<

[49] Frazer, *op. cit.*, pp. 1-2 y *passim*. <<

[50] Ovidio, *Las Metamorfosis* (Espasa-Calpe, 1988), X, líneas 512-13. <<

[51] Karlgren, *op. cit.*, p. 329, núm. 1. <<

[52] *Ibid.*, pp. 331-33, siguiendo el texto del *Mo Tzu*. <<

[53] Fairservis, *op. cit.*, pp. 127-28. <<

[54] Traducción de Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (Nueva York, The Macmillan Company, 1939; Garden City, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1956), p. 123. <<

[*] *Supra*, pp. 413-15. <<

[55] Li Chi, *op. cit.*, p. 32. <<

[56] Joseph Needham y Wang Ling, *Science and Civilization in China* (Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1954), vol. I, p. 81. <<

[57] René Grousset, traducido del francés por Haakon Chevalier, *Chinese Art and Culture* (Nueva York, The Orion Press, 1959), p. 17. <<

[58] *Ibid.* <<

[59] Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (París, Felix Alcan, 1926), p. 491, núm. 2; citado por Grousset, *op. cit.*, página 18, núm. 37. <<

[60] Véase, por ejemplo, la serie de ilustraciones de Miguel Covarrubias, *The Eagle, the Jaguar, and the Serpent* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1954), pp. 48-49. <<

[61] *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 265 y ss. <<

[62] Li Chi, *op. cit.*, p. 23. <<

[63] Needham y Wang Ling, *op. cit.*, vol. I, pp. 152-54. <<

[64] *Shu Ching* 5.6.1; Legge, *op. cit.*, pp. 152-54. <<

[65] *Shih Ching*, «The Sacrificial Odes of Shang», oda 1, siguiendo a Legge, *op. cit.*, pp. 304-305. <<

[66] *Shih Ching*, «The Sacrificial Odes of Shang», oda 2; Legge, *op. cit.*, p. 306. <<

[67] *Shih Ching*, «The Sacrificial Odes of Chou», década 3, oda 7; Legge, *op. cit.*, p. 334. <<

[68] *Ibid.*, década 3, oda 6; Legge, *op. cit.*, pp. 331-32. <<

[69] *Ibid.*, «The Minor Odes of the Kingdom», década 1, oda 5, estrofa 1; Legge, *op. cit.*, p. 347. <<

[*] *Supra*, pp. 164-72. <<

[70] *Shih Ching*, «The Minor Odes of the Kingdom», década 4, oda 9 (en parte); Legge, *op. cit.*, p. 355. <<

[71] *Shih Ching*, «The Minor Odes of the Kingdom», década 4, oda 7, abreviada; Legge, *op. cit.*, p. 353. <<

[72] K. M. Panikkar, «Indian Doctrines of Politics», Primera Conferencia Anual en el Instituto Harold Laski de Ciencias Políticas de Ahmedabad, 22 de julio de 1955; citado por Bozeman, *op. cit.*, p. 264. Sobre la filosofía política clásica de la India, véase Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 87-127; sobre la china, Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, pp. 152-88. En Adda B. Bozeman, *Politics and Culture in International History* (Princeton University Press, 1960), páginas 118-161, el lector puede consultar un resumen de estas concepciones en relación con la historia del pensamiento político en Asia. <<

[73] *Shang Tzu* 8.2a y 13.8b; traducción de Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, pp. 167-68, y J. J. L. Duyvendak, *The Book of the Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law* (Londres, Arthur Probsthain, 1928), pp. 236 y 256. <<

[74] *Ibid.*, 25.11b (Duyvendak, *op. cit.*, p. 326), traducido por Waley, *op. cit.*, p. 167.

<<

[75] *Ibid.*, 4.11a y b (asimismo, 20.3b); Duyvendak, *op. cit.*, pp. 196 199-200 (y la p. 305); Waley, *op. cit.*, p. 173. <<

[76] Arthur Waley, *The Way and Its Power*, pp. 64 y 41. <<

[77] Richard Wilhelm, traducción de Cary F. Baynes, *The I Ching or Book of Changes* (Nueva York, Pantheon Books, Bollingen Series XIX, 1950), vol. I, p. xxxi. <<

[78] *Ibid.*, vol. I, pp. 32-34, abreviado. <<

[79] *I Ching*, «Great Commentary», traducido por James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism, Part II, The Yi King. Sacred Books of the East*, vol. XVI (Oxford, The Clarendon Press, 1899), pp. 12 y 373. <<

[80] Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, editado por Dirk Bodde (Nueva York, The Macmillan Company, 1948), p. 39. [Edición castellana: *Breve historia de la filosofía china*, FCE, Méjico, 1989.] <<

[81] *Ibid.*, p. 40. <<

[82] *Ibid.*, p. 38. <<

[*] Compárese Parsifal y Tristán. <<

[**] *Supra*, p. 305. <<

[83] *Analectas* 7.1. <<

[84] *Ibid.*, 7.16. <<

[85] Needham y Wang Ling, *op. cit.*, vol. II, p. 307. <<

[86] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 39. <<

[87] *Analectas* 12.2; James Legge, *The Four Books*, p. 157. <<

[88] *Ibid.*, 13.3, 5-6; Legge, *The Four Books*, pp. 176. <<

[89] *Ibid.*, 12.11; Legge, *The Four Books*, p. 176. <<

[90] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 41. <<

[91] Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 162-63. <<

[92] Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy* (Princeton University Press, 1952), vol. I, p. 370. <<

[93] *Chung Yung* 1.1; Legge, *The Four Books*, p. 349. <<

[94] *Ibid.*, 20.18; Legge, *The Four Books*, p. 394. <<

[95] *Ibid.*, 22; Legge, *The Four Books*, pp. 398-99. <<

[96] *Ibid.*, 14.1-2; Legge, *The Four Books*, p. 367. <<

[97] *Analectas* 8.8; Legge, *The Four Books*, p. 100. <<

[98] *Analectas* 8.8; Legge, *The Four Books*, p. 306. <<

[99] *Analectas* 4.16; Legge, *The Four Books*, p. 44, y Fung Yu-lan, *A Short History*, p. 42. <<

[100] *Mo Tzu* 48; traducido por Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. I, p. 86. <<

[101] *Mo Tzu* 48; traducido por Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. I, p. 86. <<

[102] Fung Yu-lan, *History*, vol. I, p. 90. <<

[103] *Ibid.*, p. 84. <<

[104] *Ibid.*, p. 87. <<

[105] *Mo Tzu*; Fung Yu-lan, *History*, vol. I, p. 100. <<

[106] *Mo Tzu* 13; Fung Yu-lan, *History*, vol. I, pp. 101-102. <<

[107] *Mo Tzu* 16; Fung Yu-lan, *A Short History*, p. 54. <<

[108] *Mo Tzu* 9.39; traducido por Waley, *Three Ways of Thought*, página 131. <<

[109] Fung Yu-lan, *A Short History*, pp. 50-51. <<

[110] *Mencius* 7.26.1; traducido por Legge, *The Four Books*, p. 956. <<

[111] *Han Fei Tzu* 51; traducido por Waley, *The Way and Its Power*, p. 43. <<

[112] *Kuan Tzu* 65; traducido por Waley, *op. cit.*, p. 37. <<

[*] Un décimo de los ingresos del primer ministro. (Nota de Waley.) <<

[113] Waley, *The Way and Its Power*, pp. 37-38, citando el *Mencius* 3.2.10; cf. Legge, *The Four Books*, pp. 681-85. <<

[114] Waley, *The Way and Its Power*, p. 46. <<

[115] *Ibid.*, p. 114. <<

[116] *Ibid.*, p. 52. <<

[117] *Ibid.*, pp. 114-15. <<

[118] *Vedāntasāra* 15-25. <<

[119] Waley, *The Way and Its Power*, p. 32. <<

[120] *Tao Tê Ching* 6. <<

[121] Waley, *The Way and Its Power*, pp. 45-56. <<

[122] *Tao Tê Ching* 15. <<

[123] *Tao Tê Ching* 16. <<

[124] *Chuang Tzu* 18.2, traducido por Waley, *The Way and Its Power*, 53-54. <<

[125] Waley, *The Way and Its Power*, pp. 54-55. <<

[126] *Tao Tê Ching* 22; Waley, *The Way and Its Power*, p. 171. <<

[127] Waley, *The Way and Its Power*, p. 84. <<

[128] *Ibid.*, p. 72. <<

[129] Needham y Wang Ling, *op. cit.*, vol. I, pp. 97-98. <<

[130] Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*, pp. 6-7. <<

[131] *Taittīriya Upaniṣad* 2.1. <<

[132] Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, pp. 131-132. <<

[133] *Shu Ching* 5.4; Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*, pp. 139-41. <<

[*] Notas de la escala pentatónica china. <<

[134] Karlgren, *op. cit.*, p. 222; Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. II, pp. 7-30. <<

[135] Karlgren, *op. cit.*, pp. 200-201. <<

[136] Junjiro Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, eds. W. T. Chan y Charles A. Moore (Honolulu, University of Hawaii, 1947, 2.^a edición, 1949), pp. 14-16. <<

[137] *Lieh Tzu*, capítulo Yang Chu (*Yang Chu's Garden of Pleasure*, traducido por Anton Forke), citado por Fung Yu-lan, *A Short History*, pp. 232-33. <<

[138] Fung Yu-lan, *A Short History*, p. 233. <<

[139] *Lieh Tzu*, loc. cit.; traducido por Fung Yu-lan, *A Short History*, página 234. <<

[140] *Shih Shuo* 23; en Fung Yu-lan, *A Short History*, pp. 235-36. <<

[141] *Shih Shuo* 23; Fung Yu-lan, p. 235. <<

[142] *Ko Hung* (también llamado *Pao-p'u Tzu*, *Nei P'ien*, 7, traducción de Obed Simon Johnson, *A Study of Chinese Alchemy* (Shangai, 1928), p. 63. <<

[143] *Pao-p'u Tzu* 6.42; traducción de Wm. Theodore de Bari, Wingsit Chan y Burton Watson, *Sources of Chinese Tradition* (Nueva York. Columbia University Press, 1960), p. 301. <<

[144] *Ibid.*, 6.5b-7a y 3.10a-b; de *Sources*, pp. 302-304. <<

[145] Wing-tsit Chan, en *Sources*, p. 298. <<

[146] *Ibid.*, p. 297. <<

[147] Needham y Wang Ling, *op. cit.*, vol. I, p. 119. <<

[148] Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism (First Series)* (Nueva York, Londres, etc., Rider and Company, s. a.), p. 168. <<

[149] Suzuki, *op. cit.*, pp. 186-89; Takakusu, *op. cit.*, p. 159, citando a Tao Hsüan, *The Records of the Transmission of the Lamp* (compuesto en el 1004 d.C.). <<

[150] Suzuki, *op. cit.*, p. 165; Takakusu, *op. cit.*, pp. 158-59. <<

[151] Suzuki, *op. cit.*, p. 174; Alan W. Watts, *The Way of Zen* (Nueva York, Pantheon Books, 1957), p. 88. <<

[152] Yu Shen-Hsing, citado en Fu Tse-Hung, *Golden Mirror of the Flowing Waters (Hsing Shui-Chi Chien)*, 92; citado por Needham y Wang Ling, *op. cit.*, vol. I, p. 123.

<<

[153] Needham y Wang Ling, *op. cit.*, vol. I, pp. 123-24. <<

[154] *Loc. cit.* <<

[155] Edwin O. Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China* (Nueva York, copyright 1955, The Ronald Press Company), p. 227. <<

[156] *Vajracchedikā* 5. <<

[157] Suzuki, *op. cit.*, pp. 203-206; Watts, *op. cit.*, 91-92. <<

[158] Suzuki, *op. cit.*, pp. 208-209. <<

[159] *Tao Tê Ching* 28. <<

[160] *Ibid.*, 32, abreviado; Waley, *The Way and Its Power*, p. 183. <<

[161] Waley, *The Way and Its Power*, p. 55. <<

[*] *Supra*, pp. 311-23. <<

[162] Reischauer, *op. cit.*, p. 235. <<

[163] *Ibid.*, pp. 238-39. <<

[164] *Ibid.*, p. 211. <<

[165] Edwin O. Reischauer, *Ennin's Diary* (Nueva York, Copyright 1955, The Ronald Press Company), pp. 246-47. <<

[166] *Ibid.*, pp. 247-48. <<

[167] Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China*, p. 196. <<

[168] Reischauer, *Ennin's Diary*, p. 341. <<

[169] *Ibid.*, p. 345. <<

[170] *Ibid.*, pp. 347-48 <<

[171] *Ibid.*, pp. 343-44. <<

[172] *Supra*, p. 158. <<

[173] *Ibid.*, pp. 347-48. <<

[174] *Ibid.*, pp. 350-351. <<

[175] *Ibid.*, pp. 351-52. <<

[176] *Ibid.*, 352-53. <<

[177] *Ibid.*, p. 357. <<

[178] *Ibid.*, pp. 358-59. <<

[179] Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China*, p. 262. <<

[180] Joseph M. Kitagawa, *Religions of the East* (Filadelfia, The Westminter Press, 1960), p. 44. <<

[181] *Hsiao Ching* 2; traducido por Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*, parte I, p. 467. <<

[182] *Loc. cit.* <<

[183] Kitagawa, *op. cit.*, p. 50. <<

[184] Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, p. 271. <<

[185] *Mencius* 7.1.4; traducido por Fung Yu-lan, *A Short History*, página 77; Legge, *The Four Books*, pp. 935-36. <<

[186] *Hsün Tzu* 19, traducido por Fung Yu-lan, *A Short History*, páginas 149-150. <<

[187] Fung Yu-lan, *loc. cit.* <<

[*] *Supra*, pp. 51-2 y 63-4. <<

[1] Fairservis, *op. cit.*, pp. 145-46, citando a J. Maringer, «Einige faustkeilartige Geräte von Gongenyama (Japan) und die Frage des Japanischen Paläolithikums», *Anthropos* VI, 1956, pp. 175-93; *ibid.*, «A Core and Flake Industry of Paleolithic Type from Central Japan», *Artibus Asiae*, vol. XIX, 2, pp. 111-25; y R. K. Beardsley, «Japan Before Prehistory», *Far Eastern Quarterly*, vol. XIV, 3, 1955, p. 321. <<

[2] *Ibid.*, p. 146, citando a J. E. Kidder, «Reconstruction of the Pre-pottery Culture in Japan», *Artibus Asiae*, suplemento 17, 1957, páginas 150-151. <<

[3] *Ibid.*, pp. 148-50, citado por J. E. Kidder, *The Jomon Pottery of Japan*, Sup. 17, *Artibus Asiae*, 1957, pp. 150-51. <<

[4] *The Japan Biographical Encyclopedia and Who's Who* (Tokio, The Rengo Press, 1958), p. 1050. <<

[5] *Wei Chi* («History of the Kingdom of Wei»), traducido por Ryusaku Tsunoda y L. Carrington Goodrich, *Japan in the Chinese Dynastic Histories*, Perkins Asiatic Monograph, núm. 3 (South Pasadena, P. D. and Ione Perkins, 1951), pp. 8-16. <<

[6] *Hou Han Shu* («History of the Latter Han Dynasty»), Tsunoda y Goodrich, *op. cit.*, p. 3. <<

[7] Joseph M. Kitagawa, artículo «Japan: Religion», *Encyclopaedia Britannica*, 1961.
<<

[8] *Hou Han Shu* y Kitagawa, *loc. cit.* <<

[*] Juego de palabras: *kuro-mi-katsura* (tocado), *ebi-katsura* (uvas). <<

[9] *Kojiki* 1, prefacio y 1-9, siguiendo a Basil Hall Chamberlain, *Ko-ji-ki: «Records of Ancient Matters»*, suplemento al vol. X, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, pp. 1-41, abreviado y modificado con elementos de Post Wheeler, *The Sacred Scriptures of the Japanese* (Nueva York, Henry Schuman, Inc., 1952), pp. 1-17. <<

[10] *Kojiki* 1.10. <<

[11] *Ibid.*, 1.18-21; Chamberlain, *op. cit.*, pp. 71-81. <<

[12] *Ibid.*, 1.26-30; Chamberlain, *op. cit.*, pp. 98-113. <<

[13] *Ibid.*, 1.3-32; Chamberlain, *op. cit.*, pp. 114-28. <<

[14] *Ibid.*, 1.33-34; Chamberlain, *op. cit.*, pp. 128-38. <<

[15] *Ibid.*, 1.37; Chamberlain, *op. cit.*, pp. 140-43. <<

[16] *Mathews' Chinese-English Dictionary*, edición norteamericana corregida (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2.^a edición, 1960), página 114, entrada 833. <<

[17] W. G. Aston, «Shinto», en Hastings (ed.), *op. cit.*, vol. XI, página 463. <<

[18] Discurso del príncipe Takahito Mikasa en *Proceedings of the IXth Congress for the History of Religions*, Tokio y Kioto, 1958, páginas 826-27. <<

[19] *Shinto Gobuso*, citado por Genchi Kato, *What Is Shinto?* (Tokio, Maruzen Company, 1935), pp. 45 y 43. <<

[20] *An Outline of Shinto Teachings*, compilado por el Comité para el Sintoísmo del IX Congreso Internacional de Historia de las Religiones (Tokio, 1958), p. 31; asimismo, *Basic Terms of Shinto*, compilado y publicado por el mismo, p. 52. <<

[21] Otto, *op. cit.*, p. 7. <<

[22] Ichijo Kaneyoshi (1402-1481), *Nihonshoki Sanso*, citado por Kato, *op. cit.*, p. 46.

<<

[23] Landon Warner, *The Enduring Art of Japan* (Nueva York, Grove Press, 1952), p. 18. <<

[24] *Nihongi* 19.34-35; W. G. Aston, *Chronicles of Japan: From the Earliest Times to A.D. 697* (Londres, George Allen and Unwin, 1956; reimpression del Suplemento a *Transactions and Proceedings of the Japan Society*, 1896), parte II, p. 66. <<

[25] *Ibid.*, 19.35-38; Aston, *op. cit.*, vol. II, pp. 60-8. <<

[*] Véase *supra*, pp. 226-27. <<

[26] *Ibid.*, 22.2; Aston, *op. cit.*, parte II, p. 122. <<

[27] Shotoku, *Shomangyo-gisho*; traducción siguiendo a Shinsho Hanayama, «Japanese Development of Ekayana Thought», en *Religious Studies in Japan*, editado por la Japanese Association for Religious Studies y el Japanese Organizing Committee of the Ninth International Congress for the History of Religions (Tokio, Maruzen Company, Ltd., 1959), p. 373. <<

[28] *Nibongi* 22. 32-33; Aston, *op. cit.*, Parte II, p. 148. <<

[*] «En mi pecho viven ¡ay! dos almas». Verso 1112 del *Fausto* de Goethe. (*Nota de la Traductora.*) <<

[29] Véase un estudio de la serie Borobudur en Zimmer, *The Art of Indian Asia*, vol. I, pp. 301-12, y vol. II, láminas 476-94. <<

[*] *Supra*, pp. 308-309. <<

[30] Takakusu, *op. cit.*, p. 114. <<

[31] *Ibid.*, p. 120. <<

[32] Philipp Karl Eidmann, «The Tractate of the Golden Lion», traducido y comentado (inédito). <<

[33] Takakusu, *op. cit.*, p. 120. <<

[34] *Ibid.*, p. 121. <<

[35] Deseo expresar mi gratitud a los profesores Shinya Kasugai y Karl Philipp Eidmann, de Chion-in y Nishi Honganji, Kioto, por los cinco meses de discusión que mantuvimos sobre este punto. <<

[*] *Supra*, p. 494. <<

[36] *Nirvāṇa sūtra*. Takakusu, *op. cit.*, pp. 127-28. <<

[*] *Supra*, pp. 338-39. <<

[37] Warner, *op. cit.*, pp. 29-30. <<

[38] Hajime Nakamura, «The Vitality of Religion in Asia», en *Cultural Freedom in Asia*, Actas de la conferencia celebrada en Rangún, Birmania, del 17 al 20 de febrero de 1955 (Rutland, Vermont y Tokio, Charles E. Tuttle Company, 1956), p. 56. <<

[39] Masaharu Anesaki, *Japanese Mythology. The Mythology of All Races*, vol. VIII, parte II (Boston, Marshall Jones Company, 1928), página 296. <<

[40] *Heike Monogatari (The Tale of Heike: The Death of Atsumori)*, traducido por A. L. Sadler, en Donald Keene (ed.), *Anthology of Japanese Literature UNESCO Collection of Representative Works* (Nueva York, Grove Press, 1955), pp. 179-81. <<

[41] Philipp Karl Eidmann et. al., *The Lion's Roar*, vol. I, núm. 3 (abril de 1958), passim, y Takakusu, *op. cit.*, pp. 166-75. <<

[*] *Supra*, p. 43. <<

[42] Alan W. Watts, *The Way of Zen* (Nueva York, Pantheon Books, 1957), p. 134. <<

[43] Eugen Herrigel, *Zen in the Art of Archery* (Nueva York, Pantheon Books, 1953), p. 104. <<

[44] Takakusu, *op. cit.*, pp. 176-84. <<

[45] Masaharu Anesaki, *Nichiren, the Buddhist Prophet* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1916), p. 129. <<

[46] *Religions in Japan at Present* (Tokio, Institute for Research in Religious Problems, 1958), p. 54. <<

[47] A. B. Mitford, *Tales of Old Japan* (Londres, Macmillan and Co., 1871), pp. 232-36, citado por Inazo Nitobé, *Bushido: The Soul of Japan* (Tokio, Teibi Publishing Company, 17.^a edición, corregida y aumentada, 1911), pp. 106-11. <<

[48] Lafcadio Hearn, *Japan* (Nueva York, Grosset and Dunlap, 1904), páginas 313-14.
<<

[49] Citado en *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, p. 475. <<

[50] Nitobé, *op. cit.*, pp. 129-30. <<

[51] Genchi Kato, *Shinto in Essence, as Illustrated by The Faith in a Glorified Personality* (Tokio, The Noki Shrine, 1954), p. 12. <<

[52] Warner, *op. cit.*, p. 58. <<

[53] Citado por Nitobé, *op. cit.*, pp. 19-20. <<

[54] Agradezco a Alan W. Watts esta paráfrasis de la idea (comunicación personal). <<

[55] Verso Zenrin citado por Watts, *op. cit.*, p. 126. <<

[56] Zimmer, *The Art of Indian Asia*, pp. 189-90. <<

[1] *Tibet and the Chinese People's Republic*, A Report to the International Commission of Jurists by Its Legal Inquiry Committee on Tibet (Genebra, International Commission of Jurists, 1960), p. 59. <<

[2] *Ibid.*, p. 63. <<

[3] Mao Tse-tung, *Selected Works*, vol. I (Nueva York, International Publishers, 1954), p. 49. [Edición castellana: *Obras escogidas*, Fundamentos, 1974, 1975, 1978]. <<

[4] Mao Tse-tung, *On Contradiction* (Nueva York, International Publishers, 1953), p. 14. <<

[5] Nikhilananda, *op. cit.*, pp. 379-80. <<

[6] Marco Pallis, *Peaks and Lamas* (Londres, Cassell, 1939; Nueva York, Alfred A. Knopf, 1949). <<

[7] *Tibet and the Chinese People's Republic*, p. viii. <<

[8] W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead* (Nueva York, Oxford University Press, A Galaxy Book, 1960). <<

[9] *Tibet and the Chinese People's Republic*, declaración núm. 45, página 278. <<

[*] Compárese el Acuerdo chino-indio de comercio con el Tíbet y los «Cinco Puntos para la Coexistencia Pacífica», *supra*, p. 348, nota. <<

[10] *Ibid.*, declaración núm. 1, pp. 222-223. <<

[11] Mao Tse-tung, *Selected Works*, vol. I, p. 23. <<

[12] *Tibet and the Chinese People's Republic*, declaración núm. 26, página 254. <<

[13] *Ibid.*, declaración núm. 11, p. 235. <<

[14] *Loc. cit.* <<

[15] *Ibid.*, declaración núm. 4, p. 225. <<

[16] *Ibid.*, declaración núm. 5, p. 226. <<

[17] *Ibid.*, declaración núm. 7, p. 229. <<

[18] Mao Tse-tung, *Let a Hundred Flowers Bloom* (Nueva York, The New Leader, 1958), editado por G. F. Hudson, p. 44. <<

[19] Mao Tse-tung, *On Contradiction*, p. 42. <<

[20] *Ibid.*, pp. 44-45. <<

[21] *Tibet and the Chinese People's Republic*, declaración núm. 7, páginas 229-30. <<

[22] *Ibid.*, declaración núm. 2, p. 223. Otros casos de este tratamiento se mencionan en las declaraciones 7 (p. 230), 10 (p. 234), 36 (p. 267), 37 (p. 269), 38 (p. 269), 39 (p. 271), 44 (p. 277) y *passim*. <<

[23] *Ibid.*, declaración núm. 32, p. 260. <<

[24] *Ibid.*, declaración núm. 44, p. 276. <<

[25] *Ibid.*, declaración núm. 35, p. 266. <<

[26] Evans-Wentz, *op. cit.*, p. 166. <<

[27] *Ibid.*, p. 147. <<