



EL COLEGIO DE MÉXICO

CONQUISTANDO LA VIOLENCIA
LA DOMESTICACIÓN DE REYES Y ESPÍRITUS EN EL
BUDISMO INDIO

Tesis presentada por

ROBERTO EDUARDO GARCÍA FERNÁNDEZ

en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de

DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD SUR DE ASIA

DIRECTOR DE TESIS: DR. LUIS O. GÓMEZ

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

2015

sarvanāgeṣu me maitrī ye nāgā jalaniśritāḥ
sarvabhūteṣu me maitrī ye kecit pṛthivīsthitāḥ
sarvasatveṣu me maitrī ye satvā atra sthāvarāḥ
sarve satvāḥ sarve prāṇāḥ sarve bhūtās ca kevalāḥ
sarve vai sukhinaḥ santu sarve santu nirāmayāḥ
sarve bhadrāṇi paśyantu mā kaścit pāpam āgamatu

“Tengo benevolencia hacia todos los *nāgas* que habitan en las aguas,

Tengo benevolencia hacia todas las entidades que están en la tierra,

Tengo benevolencia hacia todos los seres que inmóviles se encuentran.

Todos los seres, entidades vivientes y creaturas sin distinción,

Que en verdad todos sean felices y estén libres de la enfermedad,

Que todos el bienestar encuentren y ninguno actúe con malignidad.”

Āryamahāmāyūrī Vidyārājñī

Agradecimientos

En primer lugar deseo agradecer de la forma más sincera al Dr. Luis O. Gómez, quien a lo largo de mi formación académica ha sido para mí como un “guía para los viajeros, nave, puente, vado para los que desean llegar a la otra orilla...”¹ Desde el momento en que inicié mis estudios con él he reconocido la fortuna, así como también la responsabilidad, de ser uno de sus estudiantes. Quizá como resultado de una semilla meritoria sembrada en tiempos pasados tuve el privilegio de ser su primer estudiante de budismo indio y lenguas indoarias en El Colegio de México. Bajo su siempre exigente y benevolente guía me inicié en el estudio formal de la literatura, el arte y la historia del budismo, así como en el aprendizaje del pali, del sánscrito budista y de las estrategias para analizar y traducir estas extraordinarias lenguas.

Como asesor académico de esta investigación el Dr. Gómez ha sido un extraordinario guía que por un lado me ha conducido y aconsejado de manera significativa, con el rigor y la precisión académica que lo caracterizan, al mismo tiempo que me ha permitido tomar mis propios caminos.

Por otra parte quiero agradecer a mis tres maestros de sánscrito clásico, en primer lugar al grandioso *paṇḍita* Rasik Vihari Joshi por quien, a pesar de la lejanía, siempre albergaré un afecto muy profundo. Su vasto conocimiento y su método de enseñanza riguroso, así como su gentileza, han hecho de mí un humilde admirador de ese gran océano de riquezas al que llamamos “sánscrito”.

En segundo lugar me gustaría hacer mención del Dr. Benjamín Preciado, quien también me ha guiado en el estudio de esta lengua, así como en el aprendizaje de distintos aspectos del arte y las disciplinas filosóficas de India. Debo señalar que fue bajo su conducción que descubrí por

¹ Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, 3.17. La traducción es del Dr. Gómez (2012).

primera vez la importancia de los “espíritus” en los contextos rituales budistas, cuando hace un par de años me motivó a resolver la aparente paradoja de la presencia de *yakṣas* y *nāgas* en los antiguos monasterios budistas, un tema que por fin he analizado en esta investigación. Agradezco sinceramente sus consejos y anotaciones que han sido de gran importancia para el presente trabajo, y que siempre me ha otorgado con generosidad.

En tercer lugar extiendo un agradecimiento al Dr. David Lorenzen, quien con total paciencia ha sido uno de mis guías en el aprendizaje y traducción del sánscrito, así como en el estudio de la complejidad histórica de India. Como resultado de su lectura detallada de esta investigación ha enriquecido mi trabajo al otorgarme sus valiosos comentarios y sugerencias.

Al mismo tiempo tengo el deseo de agradecer a la Dra. Wendy Phillips por su labor como lectora especializada de este trabajo, así como al Dr. Adrián Muñoz, quien de manera muy escrupulosa ha revisado esta investigación, haciéndome todo tipo de anotaciones y correcciones significativas con el profesionalismo académico que lo caracteriza.

Por otra parte reconozco la apertura y generosidad del Dr. Upender Rao, especialista en estudios budistas del Special Centre for Sanskrit Studies en la Jawaharlal Nehru University (JNU), Delhi, quien amablemente me recibió como asesor académico durante parte de mi estancia doctoral en India. Algunas de sus sugerencias fueron relevantes para replantear ciertos argumentos de esta investigación. De la misma forma deseo agradecer a todos los *bhikkhus* birmanos del *Myanmar Buddhist Students' Academic Centre* de Bodhgayā, Bihar, en especial a U Javana, U Ñāṇa, U Tejobharsa y U Kusala, con quienes aprendí de primera mano el valor ritual de la recitación de textos pali y en especial de los *parittas*.

Fuera del ámbito académico tengo el deseo de agradecer a mis padres, abuelos y abuelas, en especial a mi madre quien con un empeño sobrehumano me ha impulsado para que, con total libertad, decida mi propio rumbo de forma significativa. Al mismo tiempo agradezco a mis hermanos Natalia y Juan, quienes con su respaldo afectivo me han ayudado a nunca perder de vista mi camino, así como a Sundarī Kukkurī por alegrar siempre mis días.

Finalmente deseo agradecer de una forma especial a Itzel, mi amiga, compañera y esposa, cuya perseverancia y apoyo han logrado que esta investigación llegue a su final. Fue la primera lectora de este trabajo y sus comentarios y consejos ayudaron en buena medida a darle una forma más definida. Reconozco la paciencia que me ha tenido a lo largo de este proceso y agradezco infinitamente su amoroso apoyo y aliento en todo momento, *mama hṛdaye tvam*.

Índice

	pág.
Dedicatoria	i
Agradecimientos	ii
Índice de figuras	viii
Abreviaturas	ix

Introducción

Planteamiento General	1
Conversión religiosa	3
¿Es posible hablar de conversión religiosa en el budismo?	9
Conversión y domesticación	18
Delimitación de la investigación	25
Resumen de capítulos	31

Capítulo I. *Cakravartins* y tiranos, espíritus y demonios

Reyes y espíritus, su posición en el universo budista	34
<i>Gobernantes humanos</i>	36
El origen de la monarquía	36

El <i>cakravartin</i> y el <i>dharma</i> rāja como ideales del gobernante justo	40
Tiranos, reyes de este mundo	47
<i>Gobernantes no humanos</i>	51
“Espíritus”	53
<i>Yakṣas</i> y <i>Nāgas</i> , gobernantes de las regiones yermas	55
Espíritus hostiles	66
<i>Reyes y espíritus como enemigos del bien común y de la Orden budista</i>	68
Reyes y espíritus como génesis del caos	69
Reyes y espíritus como enemigos de los principios éticos budistas	76

Capítulo II. Domesticación de reyes y espíritus

El santo y el héroe budista como domesticadores	83
La domesticación como instrumento de salvación temporal	93
<i>Domesticando la hostilidad</i>	93
La domesticación del <i>nāga</i> Apalāla	98

Cūḷabodhi y el rey	104
<i>Domesticando el ansia de carne humana</i>	108
Sutasoma y el rey caníbal Kalmāṣapāda	112
Hārītī, la devoradora de niños	118
La domesticación como instrumento de expansión	125
Madhyāntika, el <i>nāgarāja</i> Aravāḷa y la domesticación de Cachemira	132
La domesticación de Aśoka y la legitimación del poder político	137
Capítulo III. Autoridad simbólica y domesticación en el espacio sagrado budista	
Narrativas visuales de domesticación	145
Las representaciones del rey Aśoka en Kanaganahalli	156
El relato de la domesticación de Hārītī en la Cueva 2 de Ajaṅṭā	166
Conclusiones del capítulo	185
Conclusiones	187
Bibliografía	195

Índice de figuras

	pag.
Figura 1. Aśoka acompañado de consorte. <i>Stūpa</i> de Kanaganahalli	158
Figura 2. Aśoka frente al árbol de la Bodhi. <i>Stūpa</i> de Kanaganahalli	160
Figura 3. Buddha y Hārītī. Kizil, Cueva 34	171
Figura 4. Plano general de la Cueva 2 de Ajaṅṭā	173
Figura 5. Capilla de Hārītī y Pañcika en la Cueva 2 de Ajaṅṭā	174
Figura 6. Hārītī atacando al Buddha. Cueva 2 de Ajaṅṭā	177
Figura 7. Hārītī y su hijo saludando respetuosamente al Buddha. Cueva 2 de Ajaṅṭā	178

Abreviaturas

AN - Aṅguttara Nikāya

ANA - Aṅguttara Nikāya Aṭṭhakathā

Aś - Avadānaśataka

Cyp - Cariyapīṭaka

DN - Dīgha Nikāya

DhA - Dhammapada Aṭṭhakathā

Div - Divyāvādāna

JA - Jātaka Aṭṭhakathā

Jm - Jātakamālā

MNid - Mahāniddeśa

Mhv - Mahāvastu

Mhvs - Mahāvamsa

MN - Majjhima Nikāya

Sp.- Samantapāsādikā

SN - Saṃyutta Nikāya

Thv - Thūpavamsa

Vin - Vinaya theravāda

Vsm - Visuddhimagga

Introducción

Planteamiento General

Esta es una investigación sobre un concepto central en las narrativas de conquista del budismo: la domesticación (*dama, damana*) de reyes humanos y espíritus de la naturaleza hostiles, entendida como el proceso durante el cual estos personajes se someten y se ponen al servicio del Buddha, de algún miembro del *saṅgha* o de la comunidad budista, a menudo de forma obligada o como resultado de una conmoción provocada por el comportamiento y carácter del personaje budista.

Ahora bien, para exponer en que consiste la domesticación y qué es lo que la caracteriza como fenómeno específico, tomemos como ejemplo inicial una de las versiones del relato del violento *nāga* Apalāla. De acuerdo al recuento del peregrino chino Xuánzàng (1884, p. 122), este rey *nāga* que habitaba el río Śubhavastu destruía las cosechas de la región con tormentas de lluvia y viento. El Buddha Śākyamuni viajó hasta donde estaba aquel y lo sometió de forma amenazante. Aterrorizado, el *nāga* se apaciguó y rindió homenaje al Buddha.

En su entrada en el *Hôbbôgin*, los editores de este diccionario enciclopédico (Levi, 1981, p. 10) resumen así este relato: “Compadecido por el sufrimiento de los habitantes del lugar, el Buddha fue a combatirlo; golpeó la montaña con el rayo de Vajrapāṇi y, tras ser domado, Apalāla se convirtió.” Como podrá advertirse, estamos ante la descripción de un fenómeno muy particular que comprende la interacción de un personaje budista con una figura hostil, cuyo desenlace implica el sometimiento de éste último y su aceptación total de la autoridad del primero. En términos concretos, esto es lo que he denominado domesticación y, como se verá después, es un fenómeno

que distintas tradiciones budistas indias reconocen como algo singular y como el resultado lógico del carisma y superioridad moral de sus representantes.

Se debe notar que al describir el episodio los editores califican los dos momentos de la transformación del *nāga* Apalāla como “doma” y “conversión”; sin embargo, en las fuentes de este mito no existe ninguna palabra que podamos entender como “conversión”, mientras que sí presentan claras referencias a las ideas de sometimiento y conquista, conceptos centrales en la domesticación budista.¹ El caso del *Hôbôgirin* ejemplifica la tendencia de diversos traductores y académicos a reunir en un mismo grupo los conceptos de “conversión” y “doma/domesticación” sin distinguirlos claramente ni precisar sus características particulares. Como este caso existen otros en donde o bien se atenúa el sentido de “doma/domesticación” al tomarse como un estadio previo en el proceso de conversión, o bien se omite por completo, aunque el contexto narrativo indique de manera precisa que se trata de un proceso de subyugación y control, más que de adoctrinamiento.²

Como veremos más adelante, una de las funciones de la domesticación budista consiste en producir la transformación radical del carácter de un personaje. Puesto que a veces esta misma función se ha utilizado para definir en qué consiste la “conversión religiosa” budista,³ esto ha

¹ El relato de la domesticación del *nāga* Apalāla se analiza en detalle en el Capítulo II de esta investigación.

² Remito al lector a los siguientes ejemplos: El análisis de Foucher sobre la “conversión” (*conversion*) de la *yakṣī* Hārītī, devoradora de niños (1917, pp. 122, 142 y 412; 1922, p. 413), o de la “conversión” de Māra por parte del monje Upagupta (1922, p. 730); la referencia de La Valle Poussin (1909, p. 372, n.3) a la “conversión” de Hārītī; el análisis de Oldenberg (1890, pp. 249-250, n.6) sobre la “conversión” (*Bekehrung*) del asesino serial Aṅgulimāla; las referencias de Przyluski (1920, p. 17) en torno a la “conversión” de la región de Cachemira por el monje Madhyāntika, que implica la domesticación del *nāga* Aravāḷa; y el estudio de Windisch (1895, pp. 161-5) sobre la “conversión” de Māra. Ver también el caso más reciente de Zin (2006), quien en lugar de distinguir ambos fenómenos identifica los episodios de domesticación como “conversiones difíciles” (*schwierige Bekehrungen*).

³ Por ejemplo, Brekke (2002, p. 45) afirma que “La conversión budista paradigmática consiste en la realización abrumadora de que la vida es sufrimiento, seguida por una ruptura dramática con la vida mundana para buscar la salvación.”

provocado que se ignore y pase desapercibida la singularidad e importancia de la “domesticación” como fenómeno específico. Debido a que uno de los objetivos de esta investigación es precisamente señalar el carácter particular y la relevancia de la domesticación budista, empezaremos por discutir la idea de “conversión religiosa” y su aplicación en el budismo, para después concentrarnos en las características particulares que distinguen a la domesticación como un fenómeno aparte.

Conversión religiosa

Puesto que la domesticación budista a menudo se ha denominado “conversión” dentro de la literatura académica, considero necesario cuestionar si en verdad es posible hablar de conversión dentro de un contexto budista y, si es así, aclarar mi elección del concepto de domesticación como un instrumento analítico en el estudio de los relatos que me interesan.

Aunque el concepto de conversión tiene una naturaleza imprecisa, un buen número de sus connotaciones parte de su significado primario. La palabra “conversión” se deriva del latín *convertere*, que significa “girar, dar la vuelta” o “cambiar de dirección.” Una conversión –y no exclusivamente en el terreno religioso– implica un cambio, una transformación del individuo, ya sea en su forma de entender el mundo, ya sea en su interacción con otros individuos, o en ambas. Consiste en alejarse de, o dar la espalda a, ciertos elementos de la propia identidad para dirigirse hacia otro rumbo, para adoptar nuevos elementos con los que se reconstruye la imagen que uno mismo o los demás tienen de su persona (Gooren, 2010, p. 4). Tomando esta definición general como punto de partida, la conversión como aspecto del fenómeno religioso apuntaría hacia el

proceso durante el cual un individuo abandona sus creencias y prácticas religiosas para adoptar otras nuevas, a menudo también modificando su compromiso con un grupo religioso.

Ahora bien, aunque esta breve definición puede servir como un recurso preliminar en el entendimiento del fenómeno de la conversión religiosa, de ninguna manera cubre todos sus aspectos ni explica de manera satisfactoria la mayor parte de los casos que se entienden como conversión. En buena parte se debe a que esta definición está enraizada en la idea de conversión tal como ésta se entiende en el contexto cristiano. Comúnmente esta idea se asocia con el mito de Saulo de Tarso, que ha servido como el modelo cristiano de conversión por antonomasia. El relato canónico se encuentra en el Libro de los Hechos (9: 1–20). Según éste, el judío Saulo de Tarso sufrió una transformación radical al experimentar una luz enceguedora y escuchar la voz de Cristo, quien lo escogió como “instrumento para llevar mi nombre a los gentiles y reyes” (Wansbrough, 1989). El que a partir de entonces se llamaría Pablo, se convertiría en uno de los más acérrimos defensores de la doctrina cristiana (Rambo, 1993, pp. 48-9).

El mito de Saulo se convirtió en el modelo ideal de conversión que seguiría siendo influyente no sólo dentro del contexto del cristianismo, sino también en los estudios de conversión desarrollados en la época moderna, estén o no enfocados en esta religión (Gooren, p. 11). El elemento que más se ha señalado en la conversión de Saulo y, que es el que más influye en el desarrollo del concepto, es el que apunta hacia el carácter axial y transformador de una vivencia específica provocada por un agente externo, en este caso Cristo. En el episodio de Saulo, el viraje de su personalidad resulta al experimentar el poder de Cristo de forma directa y personal. Su conversión “es espectacular, es una experiencia que se vive una sola vez, llena de milagros y provocada por una autoridad superior” (Gooren, p. 11). Y así como su vivencia es radical, también lo es el cambio que se opera en su persona.

Quizá el psicólogo y filósofo norteamericano William James (1842-1910) fue quien con mayor entusiasmo abrazó algunas de las ideas centrales del modelo paulino de conversión. En su obra *The Varieties of Religious Experience*, publicada por vez primera en 1902, James expuso su noción de la experiencia religiosa y tomó en consideración la conversión como un momento importante en ésta. Aunque reconoce la dimensión pública e institucional del fenómeno religioso, James decide concentrar su estudio en lo que llama “religión personal”, es decir, “los sentimientos, acciones y experiencias de individuos en soledad, en tanto que valoren que están relacionados con lo que sea que consideren divino” (James, 2002, pp. 29-30). A decir de él, éste es un plano más genuino de la experiencia religiosa, en tanto que en ella el individuo se encuentra en una “comunidad personal directa con lo divino” (James, 2002, p. 29).

Así como la religión es para él una experiencia personal e interna, la conversión también se presenta como un proceso ajeno al ámbito de lo público. Es algo que se desarrolla en el interior del individuo, en el plano de las emociones y las ideas. Consiste, a grandes rasgos, en el desplazamiento de las ideas religiosas desde una posición “periférica” o de poca importancia hacia una posición “central” donde adquieren la cualidad de principios regentes de la conciencia del individuo: “Decir que un hombre ha sido “convertido” significa, en estos términos, que ideas religiosas que antes eran periféricas en su conciencia, ahora tienen un lugar central y que los objetivos religiosos forman el centro habitual de su energía” (James, p. 155).

Pero según James este desplazamiento de ideas no es un viraje meramente intelectual, ni sus consecuencias consisten exclusivamente en generar un nuevo foco predominante para la atención. Para él la conversión religiosa es algo más, consiste en la reconstrucción de la voluntad fragmentada del individuo, un tránsito por medio del cual un “alma enferma” se ve sanada:

Convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, obtener una garantía, son frases que denotan el proceso, gradual o repentino, por el cual un yo hasta entonces dividido y conscientemente equivocado, inferior e infeliz, se ve unificado y conscientemente acertado, superior y feliz, como consecuencia de un arraigo más firme sobre las realidades de lo religioso (James, p. 150).

Para James únicamente un viraje radical de carácter interno equivale a una verdadera conversión y es aquí donde se enlaza con el modelo paulino, pues a pesar de reconocer la existencia del cambio religioso gradual⁴ sostiene la idea de que la conversión debe ser algo que transforme internamente al individuo, en lo privado, con lo cual excluye un gran número de situaciones que se desenvuelven en el ámbito de lo público.

En su modelo el individuo queda, por así decirlo, aislado del contexto y de otros actores y experimenta una transformación interna que en nada depende de su interacción con el mundo, sino que surge de una crisis interior que también se resuelve dentro de él mismo. Esto es consecuencia del material con el que trabajó James, es decir, principalmente testimonios personales en donde los individuos describen de forma subjetiva sus experiencias de transformación.⁵ Es por esto que, aunque el enfoque de James es valioso en tanto que señala una crisis inicial y su resolución – lo cual será un componente importante en posteriores modelos de conversión–, al dejar de lado el ámbito público de este proceso minimizó la importancia de un gran número de elementos decisivos en el entendimiento de lo que llamamos conversión religiosa.

⁴ Aunque reconoce la conversión gradual, sus cuatro “indicadores de conversión” se refieren con mayor énfasis a la conversión repentina.

⁵ En buena medida la elección de este material dependió del fenómeno de los “*religious revivals*” o “renacimientos religiosos” protestantes del siglo XIX, a partir de los cuales se produjeron numerosas publicaciones testimoniales de conversiones dramáticas con el objetivo de servir de ejemplos proselitistas. El material que usó James fue en su mayoría compilado de estas fuentes por uno de sus estudiantes (Proudfoot, 2004, pp. 35-6).

Desde la segunda mitad del siglo XX los estudiosos del fenómeno de la conversión religiosa se han alejado de la postura subjetivista de James y han trasladado el paradigma desde la experiencia interna del individuo hasta su posición como actor dentro de un contexto social que exige de él una participación activa.⁶ Aunque se sigue reconociendo el factor subjetivo de la conversión, se ha enfatizado el papel de las instituciones y los grupos religiosos como promotores activos de la transformación religiosa:

La conversión usualmente es un proceso individual que incluye un cambio de cosmovisión y afiliación para una sola persona; sin embargo ocurre dentro de un contexto de procedimientos institucionales y relaciones sociales. Los grupos religiosos estructuran las formas en que los adherentes entran o salen de ellos y en muchos casos colocan a los conversos en una posición social singular (Buckser, 2003, p. xi).

Aunque existen distintos modelos analíticos en los estudios recientes de conversión, la mayoría de ellos parten del modelo formulado por Lofland y Stark en 1965.⁷ De su esquema se desprenden distintas aportaciones relevantes; sin embargo, únicamente me gustaría señalar aquí una en particular, que rompe drásticamente con los modelos vistos anteriormente: el hecho de que el individuo en proceso de transformación es ya de por sí un buscador religioso (Lofland y Stark, pp. 135-9).⁸ De esta forma se restituye al individuo la posición de agente dentro del fenómeno de

⁶ Entre las obras más influyentes en esta materia podemos mencionar el artículo de Lofland y Stark (1985) publicado en 1965, "Becoming a World-Saviour: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", así como los siguientes libros: Lewis Rambo (1993), *Understanding Religious Conversion*; Beit-Hallahmi (1997), *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*; Lamb (1999), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*; Buckser (2003), *The Anthropology of Religious Conversion*; y Gooren (2010), *Religious Conversion and Disaffiliation*.

⁷ Este modelo se aleja de los anteriormente vistos en tanto que enfatiza no solamente la definición religiosa del personaje a partir de un momento decisivo de cambio, sino también los eventos previos que lo llevaron a elegir tal o cual afiliación religiosa, así como los momentos posteriores a la conversión, los cuales le otorgan elementos importantes para construir su nueva identidad religiosa (Lofland y Stark, p. 145)

⁸ Otros elementos destacables son el vínculo afectivo que el individuo establece con miembros de la comunidad a la que acaba de ingresar, así como el rompimiento de relaciones con familiares y amigos ajenos a esa comunidad (Lofland y Stark, p. 145).

conversión y se le deja de considerar como un mero receptáculo de una voluntad superior que opera a través de él.

Esta postura analítica reconoce que la conversión incluye la toma de decisiones de un individuo al lado de la labor activa de los grupos religiosos continuamente dedicados a integrar nuevos adeptos en sus filas y elimina los aspectos sobrenaturales o prodigiosos del fenómeno, tan importantes en los testimonios personales de los conversos de distintas religiones. En términos llanos, la mayoría de investigadores ya no se pregunta – a diferencia de James – si el individuo realmente experimentó una transformación interna, ni tampoco si el cambio – como en el mito de Saulo – fue motivado por un factor externo sobrenatural, sino más bien qué cambios ha experimentado la persona en su interacción con otros individuos, así como de qué forma se ha modificado la percepción que él y otros tienen de sí mismo.

Ahora bien, aunque tanto el mito de Saulo, el tratado de Williams James y el estudio de Lofland y Stark hablan de conversión, en cada uno de estos casos las fuentes son distintas: la conversión de Pablo es un episodio legendario que sirve de modelo ideal a los practicantes de las distintas tradiciones cristianas; James basó su estudio principalmente en testimonios escritos por individuos que aseguraban haber experimentado un cambio religioso súbito, a los cuales no entrevistó personalmente (James, pp. 150-164); y, por su parte, Lofland y Stark analizaron directamente a los participantes de un nuevo culto religioso, cuyas historias y formas de interacción estudiaron primero de forma encubierta y posteriormente de manera abierta, lo que les permitió tomar notas y cuestionar a los individuos sin mediación (Stark, 2002, pp.115-7).

No pretendo aquí evaluar los distintos métodos de estudio presentados, ni tampoco adherirme a ninguno; lo que me interesa es señalar claramente que, dependiendo de distintas

aproximaciones y motivaciones, el concepto de conversión se ha aplicado de forma indiscriminada para designar distintas experiencias transformadoras, inmediatas o no, que sufre un individuo dentro de un contexto religioso, ya sea que se trate de una persona “real” o de un personaje legendario o mítico cuya transformación se perciba como un episodio ejemplar.

Ahora bien, lo que pretendo con esta breve discusión es indicar que el concepto de conversión, que a menudo se utiliza para calificar cualquier tipo de transformación religiosa, como otros tantos conceptos analíticos no es capaz de designar con precisión todas las variedades de cambio que un individuo puede experimentar dentro de un contexto religioso. Por supuesto, esto no quiere decir que se deba desechar considerándolo como inservible; por el contrario, considero que es de gran utilidad como punto de partida y como una base sobre la cual se pueden ir construyendo conceptos y definiciones más precisas o por lo menos más acordes con las condiciones de cada caso.

¿Es posible hablar de conversión religiosa en el budismo?

Dentro de la narrativa budista del Sur de Asia la afiliación religiosa se marca comúnmente con la llamada Toma de Refugio (s. *śaraṇagamaṇa*) en las Tres Gemas (s. *triratna*)⁹, así como con la adopción de Preceptos que constituyen un modelo de conducta sancionado por la ética budista.¹⁰

⁹ A partir de aquí se incluirán entre paréntesis algunas palabras sánscritas y pali significativas para esta investigación; las primeras se indicarán con la abreviatura “s.” y las segundas con “pa.”

Las Tres Gemas del budismo son el Buddha, el Dharma y el *Saṅgha*. El Buddha es “El Despierto”, es decir, aquel que ha despertado a las verdadera naturaleza de las cosas; el *Dharma* es el conjunto de enseñanzas que el Buddha ha redescubierto y explicado a los demás; y el *Saṅgha* es la comunidad de mendicantes que sigue las enseñanzas de los *buddhas* y observa las regulaciones éticas y sociales que estos han impuesto. Se consideran como un refugio ante la inevitabilidad del sufrimiento y la muerte.

¹⁰ La forma más básica es la Toma de los Cinco Preceptos (s. *pañcaśīla*), una versión abreviada del código ético monástico. Consiste en declarar verbalmente la abstención de asesinar, hurtar, de practicar una conducta sexual inapropiada, mentir e intoxicarse. Al sumárseles otros tres preceptos conforman además el corazón de las prácticas

Puesto que la Toma de Refugio y la adopción de Preceptos normalmente señalan el primer momento en que un personaje adquiere un compromiso personal con la comunidad budista, sería tentador describir estos episodios como “conversiones” religiosas. Ahora bien, es pertinente señalar que en el budismo hay distintos tipos de transformación religiosa y que la Toma de Refugio y la adopción de Preceptos son únicamente sus variedades más típicas y estereotipadas; por esta razón, su descripción y explicación no bastan para comprender todas las formas posibles en que un personaje asume algún compromiso con los principios de esta religión.

Aunque muy poco se ha discutido al respecto, comúnmente se llama “conversión” a cualquier cambio religioso que se lleva a cabo en las narrativas de la vida del Buddha, de alguno de sus discípulos, o de sus existencias anteriores.¹¹ Pero, ¿hasta qué punto es posible hablar de conversión religiosa en el budismo sin antes reconocer las diferencias entre las distintas variedades de afiliación religiosa y revalorar sus particularidades dentro del contexto mismo en que se presentan?

Veamos un breve ejemplo que nos servirá para valorar la viabilidad del concepto de conversión dentro del budismo. En el *Mahāvagga* (*Vin.* PTS 1.15, 1879, pp. 15-18), uno de los libros del *Vinaya theravāda*, se cuenta la historia de un joven llamado Yasa que se convirtió en el sexto discípulo mendicante del Buddha Gotama. De acuerdo a este episodio, Yasa era hijo de un opulento mercader y disfrutaba de todo tipo de placeres. Sin embargo, al percibir a sus sirvientas dormidas como si fueran cadáveres en el carnero, experimentó la urgencia de abrazar la vida de

del *uposatha*, un ritual quincenal celebrado durante las fases completas de la luna, en donde los laicos budistas deben intensificar sus abstinencias y refrendar periódicamente su compromiso con el código moral y las creencias del budismo.

¹¹ Un ejemplo de esto es el artículo de Lamb (1999) “Conversion as a process leading to enlightenment: the Buddhist perspective.” En éste el autor aplica de forma indiscriminada el concepto sin entrar en una discusión previa sobre su viabilidad como instrumento analítico en el caso del budismo.

renuncia. Afligido, escapó de su casa para convertirse en renunciante y a la mitad del camino se encontró con el Buddha. Éste le expuso su doctrina (*dhamma*) y Yasa comprendió la verdad de que todo surge condicionado por una causa. En breve recibió la ordenación como mendicante, lo que marcó su entrada formal en la comunidad del Buddha.

Es posible aplicar a la historia de Yasa los tres modelos de conversión que revisamos en la sección pasada: el “legendario”, ejemplificado en el episodio de Saulo de Tarso; el “interno”, analizado por James; y el “social”, planteado por Lofland y Stark. En primer lugar, como en el caso de Pablo, la transformación del individuo se produce por la intervención de un personaje sobrehumano que dispensa sobre él su gracia. En este caso es el Buddha quien, entendiendo que la mente de Yasa “estaba lista, dócil, aclarada, exaltada y complacida en la enseñanza, lo instruyó en la doctrina (*dhamma*)” (*Vin. PTS 1.16, 1879, p. 16*). Y aunque el entendimiento de Yasa es relativamente gradual, su transformación es el resultado de un episodio singular y determinante.

Al mismo tiempo es posible reconocer en el personaje de Yasa una crisis interna inicial y su resolución en un ámbito religioso, componentes que conforman una parte del espectro de conversión de William James. Para usar términos del mismo James podemos decir que la personalidad del joven, “enferma” o afligida al percibir la mortalidad de sus semejantes, encuentra consuelo o “sanación” al escuchar la doctrina de la causalidad budista. Asimismo, ciertos componentes de la vida religiosa budista, tales como la conducta moral representada por los Preceptos Éticos y la vigilancia constante ante el peligro que representan los deleites sensoriales, se desplazan al “centro habitual de su energía” (James, p. 155) y expulsan el goce sensorial que anteriormente ocupaba ese puesto.

Finalmente, el relato de Yasa es también susceptible de analizarse por medio del modelo de Lofland y Stark. Así, es posible señalar en esta leyenda seis de las siete etapas que estos investigadores identificaron en el proceso de conversión: (1) Yasa “experimenta tensiones persistentes percibidas de forma aguda (2) dentro de una perspectiva de resolución religiosa,¹² (3) las cuales lo llevan a definirse como un buscador religioso (4) que encuentra al grupo religioso en un momento de cambio en su vida.”¹³ A continuación, Yasa (5) establece lazos afectivos con otros miembros del grupo religioso y (6) limita sus vínculos con aquellos que no pertenecen a él (Lofland y Stark, p. 145).¹⁴

Ahora bien, el caso de Yasa de ninguna manera es el único o el más importante modelo de transformación religiosa dentro de la narrativa budista, ni tampoco agota las posibles variantes. No obstante, el relato retiene su valor heurístico, pues afirma la posibilidad de usar el concepto de conversión en el contexto del budismo, en tanto que fácilmente se ajusta a los modelos generales de conversión religiosa que hemos presentado. En este sentido, me atrevo a decir que efectivamente podemos hablar de conversión religiosa en el budismo. Sin embargo, justamente en este punto me gustaría referirme a una anotación que hice anteriormente: la idea de conversión sirve principalmente como base o como punto de partida, mas no como definición precisa de todos los fenómenos de cambio que experimenta una persona en un contexto religioso budista.¹⁵ Trataré de precisar este argumento utilizando el mismo relato de Yasa.

¹² Representada por los grupos de renunciantes mendicantes, pero especialmente por la comunidad budista.

¹³ Yasa sale por sí mismo a abrazar la vida de renunciante y es en ese momento decisivo que encuentra al Buddha.

¹⁴ Desde el momento en que recibe la ordenación, Yasa pasa a formar parte integrante de la comunidad de renunciantes budistas y formalmente corta los lazos de parentesco y de amistad previos.

¹⁵ Por su parte, Brekke (2002, p. 43) reconoce al budismo temprano como una religión “conversionista”, es decir que presenta una clara tendencia proselitista y un ímpetu activo por ganar adeptos laicos y mendicantes. Sin embargo, concluye que los relatos budistas contienen concepciones opuestas de lo que constituye la conversión (p. 55). Me parece entonces que en caso de emplearse para describir o estudiar episodios narrativos budistas, el concepto de

En esa historia no hay ninguna expresión que literalmente se refiera a la transformación o cambio del personaje; lo que sí se menciona es el hecho de que al escuchar la doctrina (*dhamma*) de boca del Buddha, Yasa obtuvo el *dhammacakkhu* (s. *dharmacakṣu*), literalmente el “ojo o visión del *dhamma*”. Al explicar este concepto, T.W. R. Davids (1885, p. 259, n.1) anota que la obtención del *dhammacakkhu* “es la expresión más importante usada en las conversiones” budistas. En otro lado explica que “entre los budistas equivale a lo mismo que la conversión entre los cristianos” (1890, p. 25, n.3). Sin duda, dentro de los relatos budistas la obtención del *dhammacakkhu* marca una transformación profunda en el individuo que lo experimenta. Sin embargo, para ser precisos, no marca necesariamente el momento en que la persona adquiere el compromiso con la religión budista o se adhiere a ella, sino el instante en que es capaz de percibir que “todo aquello que posee la naturaleza del surgir también posee la naturaleza del perecer” (*Vin.* PTS 1.16, 1879, p. 16). Este entendimiento forma parte de la doctrina de la transitoriedad (s. *anitya*, pa. *anicca*) de todos los fenómenos, la cual constituye uno de los pilares doctrinales de la mayoría de las escuelas filosóficas budistas.

Aunque esta experiencia podría entenderse como una especie de “conversión” – en tanto que implica un cambio en la forma de percibir el mundo–, para ser justos con la tradición de donde procede habría que explicar en qué consiste ese cambio. A menudo el surgimiento del *dhammacakkhu* indica la adquisición de alguna de las siguientes categorías (Masefield, 2013, p. 59): *sotāpanna* o “Aquel que ha entrado en la corriente [conducente a la liberación]”¹⁶, *sakadāgāmin* o “El que regresará [sólo] una vez” y *anāgāmin* o “El que no regresará”. Estas son

conversión religiosa debe tratarse solamente de manera provisional como un instrumento a partir del cual elaborar definiciones más precisas, fundamentadas en las especificidades de cada caso.

¹⁶ Masefield (pp. 134-5) prefiere leer el *sota* de *sotāpanna* como “audición” en vez de “corriente”, por lo que propone la siguiente traducción del término: “Aquel que ha obtenido la audición [del estado inmortal].” Sin embargo, no es el primero en proponer esta lectura, pues ya Neumann (1921, p. 132) había explicado el término como “El estado de oyente”.

tres condiciones ontológicas que indican el estatus de un individuo como *ariyasāvaka* (s. *āryaśrāvaka*) o “noble discípulo” y lo diferencian de las personas comunes y corrientes (pa. *putthujjana*, s. *prthagjana*), que independientemente de que sean renunciantes o laicos no tienen ningún avance significativo en el camino hacia la liberación.

Ahora bien, el *dhammacakkhu* marca comúnmente la obtención de la primera categoría, la de *sotāpanna*. La palabra *sotāpanna* designa a un individuo en el que ha surgido la visión del *dhamma* y que como consecuencia ha eliminado tres de diez ataduras cuya destrucción es requisito indispensable para alcanzar la liberación: una opinión incorrecta de su propia individualidad (pa. *sakkāyadiṭṭhi*), la duda (pa. *vicikicchā*) respecto de la Triple Gema y el apego irreflexivo a las ceremonias y rituales (pa. *sīlabbataparāmāsa*). Para la tradición *theravāda* el alcance de este estado es tal que la persona que lo experimenta tiene asegurada la liberación en un número no mayor a siete vidas y ya no renacerá en ninguno de los tres destinos miserables (Bodhi, 2007, p. 58). A pesar de la complejidad y especificidad de este estado, debido a su carácter transformador es muy común que los estudiosos modernos glosen *sotāpanna* como “converso” y *sotāpatti* (“La entrada en la corriente”) como “conversión”.¹⁷ Así, por ejemplo, en su traducción del *Dhammapāda* Neumann (1921, p. 132) afirma que

Alcanzar el Estado de Oyente, *sotāpatti*, es un término que equivale a conversión (*Bekehrung*). El que se ha convertido conoce lo sagrado, sabe que la enseñanza del Buddha conduce a la liberación, a la cesación de la existencia; mientras que la multitud sorda no sabe nada, ni sospecha que existe la salvación.

¹⁷ Además de las referencias ya citadas remito al lector a las siguientes: La Valle-Poussin (1909, pp. 151-2); Davids (1900, p. 82, n.1); Geiger (1912, p. 5, n. 2). Aquí solamente indico las fuentes que glosen *sotāpatti* como conversión; sin embargo, el número de traductores que eligen esta palabra es mayor.

Como en el caso de *dhammacakkhu*, *sotāpatti* posee un contenido semántico que “conversión” limita solamente a la idea de transformación, sin proveer todas las complejidades que el concepto encierra. Así, aunque detalla el estado de *sotāpanna* de acuerdo al contexto budista, el mismo Davids (1896, p. 147) lo sigue equiparando con el fenómeno de la conversión cristiana:

Haber roto estas tres Ataduras constituye lo que los budistas llaman conversión, un estado mental similar en sus resultados y, en muchas de sus connotaciones, a la conversión tal como la entienden los cristianos. Un hombre convertido, libre de las ideas erróneas del Yo, de la duda y de la dependencia de obras y ceremonias, se llama técnicamente *sotāpanna*.

En contraste con lo que afirma Davids quedará claro que la obtención del *sotāpatti* no tiene necesariamente resultados ni connotaciones similares a la conversión cristiana.

El objetivo de esta discusión no es criticar a aquellos que previamente han elegido el concepto de conversión para designar los procesos de cambio que describen los relatos budistas; lo que en realidad pretendo es señalar que su uso indiscriminado ha homogeneizado el entendimiento de una serie de fenómenos relacionados entre sí, pero susceptibles de diferenciarse por sus motivaciones y resultados. En este sentido he identificado que varios traductores han utilizado el mismo concepto para designar al menos siete condiciones diferentes de transformación dentro de la literatura budista. Presentaré a continuación algunos ejemplos para mostrar la diversidad de expresiones distintas, así como sus peculiaridades:

En su versión al inglés de la célebre historia de Kisā Gotamī contenida en el Comentario al *Aṅguttara Nikāya*, Burlingame (1922, p. 93) traduce la frase *satthā tassā upanissayaṃ disvā...* (ANA PTS 1.379), como “The Teacher, seeing that she was ripe for conversión...”¹⁸ La palabra

¹⁸ “El Maestro, viendo que ella estaba madura para la conversión...”

upanissaya, que Burlingame traduce como equivalente a “madurez para ser convertida”, se refiere más bien a que la mujer tenía “las condiciones necesarias” para alcanzar el estado de *arhat*, por lo que el sentido sería: “El Maestro, al ver que ella poseía las condiciones necesarias...” Más adelante en su versión del *Upasāḷhakā jātaka* el mismo Burlingame (p. 104) traduce la frase *satthā pana taṃ divasaṃ paccūsakāle bodhaneyyabandhave olokento...* (JA. 2.54, 1879, p. 54) como “But the Teacher, that very day, at time of dawn, surveying his kinsmen who were ripe for conversion...”.¹⁹ En este caso es la palabra *bodhaneyya* a la que el traductor da el significado de “maduros para la conversión”. *Bodhaneyya*, de la misma raíz *budh* de la que proceden las palabras *buddha*, “despierto” y *bodhi*, “despertar”, literalmente designa aquí a alguien que está en condiciones de “ser despertado”, es decir instruido en la doctrina del Buddha con el objetivo de que perciba la realidad en su verdadera naturaleza.

Por otra parte, en su versión francesa del Comentario al *Dhammapada*, La Vallée Poussin y Blonay (1892, p. 17) traducen la frase *gāthāpariyosāne caturāsītiyā pāṇasahassānaṃ dhammābhisamayo bhavissati* (DhA. PTS 1.27) como “Quand cette stance aura été récitée, quatre-vingt-quatre milliers de créatures se convertiront à la religion.”²⁰ El término en cuestión es *dhamma-abhisamayo*, literalmente “comprensión total del *dhamma*”. El contexto nos dice que inmediatamente después de haber captado en su totalidad el *dhamma*, algunos de ellos alcanzarán el estado de *sotāpanna*. Sin embargo, *abhisamayo* no representa ese momento, sino el instante preciso en que se produce el entendimiento transformador.

¹⁹ “Pero ese mismo día al amanecer el Maestro inspeccionó a sus parientes que estaban maduros para la conversión...”

²⁰ “Cuando este verso sea recitado, ochenta y cuatro mil seres se convertirán a la religión.”

Finalmente, otra palabra que a menudo se ha traducido como convertir es la raíz *vi-nī*, junto con todas sus derivaciones.²¹ En su versión inglesa del *Mahāvastu*, Jones (1949, vol.1, p. 37) traduce *evaṃ vineya satvāṃ yathā ayaṃ lokapradīyoto* (*Mhv.*, 1882, I.43) como “Thus may I convert people as this Light of the world does.”²² Por su parte, en la versión francesa del *Avadānaśataka*, Feer (1891, p. 24) traduce la frase *yadā bhagavatā rājā bimbisāraḥ saparivāro vinītaḥ...* (*As*, 1902, p. 2) como “A l'époque où Bhagavat convertit le roi Bimbisāra avec sa cour...”²³ En la literatura budista la raíz *vi-nī* tiene las connotaciones de “guiar, educar, entrenar, disciplinar o instruir” y en contextos de enseñanza budista hace referencia a los procesos de instrucción mediante los cuales el Buddha estimula a sus oyentes a entender ciertos aspectos de su doctrina, con la general consecuencia de que aquellos alcanzan alguna de las ya mencionadas etapas previas a la liberación. Mientras que en las dos frases citadas sin duda se alude a un cambio motivado por la instrucción doctrinal del Buddha, el verbo *vi-nī* no designa ese cambio, sino el proceso de enseñanza que eventualmente desencadenará esa transformación.

Aunque aquí presento solamente estos ejemplos, la lista de investigadores y traductores de textos budistas que usan indiscriminadamente el concepto de conversión es muy larga. Como he mencionado repetidas veces, no critico su empleo como punto de partida pues entiendo que, como instrumento analítico, “conversión” no se restringe a ninguna de las posturas antes vistas, sino que actualmente es un concepto abierto y flexible capaz de adaptarse a distintos contextos. Sin embargo, también considero que para el entendimiento de las tradiciones narrativas budistas que constituyen el objeto de esta investigación, será mucho más enriquecedor analizar las

²¹ Otras dos palabras que no incluyo aquí para no saturar la investigación con ejemplos innecesarios, pero que comúnmente se traducen como conversión, son las raíces pali *pa-sad*, literalmente “aclara, complacer o producir confianza” y *dam*, que por su importancia para este estudio se analizará más adelante.

²² “Que pueda yo convertir a las personas como lo hace esta Luz del mundo.”

²³ “En la época en que el Bhagavān convirtió al rey Bimbisāra junto con su corte...”

particularidades de cada uno de los casos en donde un personaje experimenta algún tipo de transformación al entrar en contacto con las figuras budistas y destacar el valor de los conceptos que los propios budistas usaban para describir esas transformaciones.²⁴ Esto nos permitirá comprender el significado de esos cambios dentro de la misma tradición en la que se enunciaban.²⁵

Conversión y domesticación.²⁶

Después de esta discusión sobre la viabilidad de usar el concepto de “conversión” religiosa dentro del budismo, me gustaría introducir ahora el concepto de “domesticación” y señalar las características que lo distinguen como un fenómeno singular.

A pesar de sus particularidades, hay una tendencia en el ámbito académico a considerar los relatos de domesticación como variedades de la “conversión” budista y en el peor de los casos ni siquiera se les distingue como una categoría aparte. Así por ejemplo, Monika Zin (2006, p.4)

²⁴ Proudfoot (1985, pp. 184-5) desarrolla un argumento similar al discutir la pertinencia de aplicar el concepto de “experiencia religiosa” en contextos religiosos no-cristianos y concluye que “Una experiencia debe especificarse con una descripción que pueda atribuirse al sujeto; y la tarea del historiador de las religiones consiste en identificar los conceptos y descripciones particulares que están disponibles para las personas en contextos particulares, así como en separarlos de nuestra tendencia anacrónica a atribuir nuestros conceptos a esa gente.”

²⁵ Retomando el relato de Yasa presentado anteriormente, podríamos decir que al caracterizarlo llanamente como una “conversión religiosa” estamos reduciendo la importancia del episodio simplemente a un cambio de valores en donde lo religioso adquiere mayor importancia que lo mundano. Claramente esta postura ignora los aspectos cualitativos de la transformación del personaje, que son muy distintos a los que están presentes, por ejemplo, en la historia de los comerciantes Bhallika y Tapussa, según la versión del *Vinaya theravāda* (Vin. PTS, 1879, 1.5-6). A estos personajes se les considera como los primeros devotos laicos del Buddha Gotama; sin embargo, su “conversión” no presupone una transformación radical sino un simple reconocimiento público del Buddha y su Doctrina como guías y refugios, tras lo cual prosiguen su camino. Así, mientras que en un sentido superficial éstos han sido “convertidos”, el cambio que vemos en ellos es completamente distinto del experimentado por Yasa, pues no se afirma que, como aquél, hayan obtenido alguno de los grados conducentes a la liberación.

²⁶ El concepto de domesticación desarrollado en este estudio no está relacionado con “la domesticación del Saṅgha”, un fenómeno propuesto y estudiado por Carrithers (1983) y Strenski (1983), entre otros, quienes plantean que la comunidad de mendicantes budistas fue “domesticada” como consecuencia de su relación con la sociedad laica, lo que quiere decir que de forma natural tuvo que participar con la sociedad en conjunto y en el proceso dejó de ser un grupo de ascetas renunciantes para convertirse en una institución. Para una crítica y discusión de este concepto ver: Abeysekara (2002, 79-80 pp) y Mills (2003, 59-60 pp).

denomina los episodios de domesticación como “conversiones difíciles (*schwierige Bekehrungen*)” y los define como “las conversiones de los seres que no se dejaban convencer fácilmente, que oponían resistencia de diversos tipos e incluso eran violentos con el Buddha.” Asimismo, traductores especializados como J. Dutoit, R. Chalmers, W.H.D. Rouse, H.T. Francis y E.B. Cowell,²⁷ en muchos casos en que se encontraron con este tipo de episodio eligieron traducirlo como “conversión”, sin glosarlo ni mostrar un interés particular por destacar sus características específicas.²⁸

Veamos un ejemplo extraído de un relato pali titulado *Devadhamma Jātaka*, que forma parte del comentario a los *Jātakas* del canon *theravāda*. En esta historia el Bodhisatta (s. Bodhisattva), o Buddha en una de sus existencias anteriores, es un príncipe que salva a sus dos hermanos de ser devorados por un *yakkha* (s. *yakṣa*),²⁹ a quien convence de abandonar su conducta maligna y conducirse de forma virtuosa. En todo el relato no se menciona que el *yakkha* haya obtenido el *sotāpatti* ni hay referencias al *dhammacakkhu*, ni siquiera se dice que haya adoptado los preceptos morales. Solamente se señala que el espíritu abandonó la hostilidad y abrazó la benevolencia. Sin embargo, Dutoit (1908, p. 49) traduce “Und es gelang ihm den Dämon zu bekehren”, mientras que Chalmers (1895, p. 27) traduce “Having worked the demon's conversion...”.³⁰ Ambos traductores eligieron usar “conversión” en un contexto en que tanto el proceso que se está desarrollando, como la forma en que se está describiendo no concuerdan con las definiciones y modelos de conversión religiosa que hemos presentado y discutido.

²⁷ Para ver algunos ejemplos remito al lector a las siguientes obras: Dutoit (1908, p. 54), Chalmers (1895, pp. 27, 139, 196-198, 206), Rouse (1901, pp. 40, 238), Francis (1905, pp. 203, 246), Cowell y Rouse (1907, pp. 114, 156).

²⁸ Por supuesto, no todos los traductores lo abordaron de la misma forma y hay muchos que trasladaron fielmente el concepto de domesticación a sus lenguas.

²⁹ En este caso un espíritu maligno que vive en un estanque y devora a quienes entran allí.

³⁰ “Logró convertir al demonio” y “Tras lograr la conversión del demonio...”.

Ahora bien, la frase que traducen del pali dice: *asakkhi ca pana taṃ dametuṃ* (JA. PTS., 1877, 1. 133), literalmente, “Y entonces fue capaz de domarlo.” Aquí la palabra en discusión es *dametuṃ*, la forma infinitiva de la raíz *dam*, idéntica en sánscrito y pali. Esta raíz, además de ser un cognado de los verbos castellanos “domar” y “dominar”, tiene entre sus múltiples equivalentes indoeuropeos el latín *domare*, el griego *δαμάω* (*daman*), el alemán *zähmen* y el inglés *tame*, todos ellos con un campo semántico semejante. Al mismo tiempo, esta misma raíz parece tener afinidad con el latín *domus*, el griego *δόμος* (*dómos*) y con las palabras castellanas “doméstico” y “domesticar”, que hacen referencia al hogar, no como una construcción en particular, sino como “el lugar en el cual el hombre impera de forma absoluta; el territorio, el área de influencia dominante de la casa y la hacienda” (Böhtlingk & Roth, 1861, III, p. 516).

En la historia del *yakkha* que acabamos de presentar podemos reconocer estos dos campos semánticos asociados. Por un lado, el Bodhisatta “fue capaz de domarlo”, es decir de someterlo o apaciguarlo; después lo llevó consigo a su propio reino en donde “lo proveyó de un hogar en un sitio agradable” (JA. PTS., 1877, 1.133); es decir que lo domesticó en el sentido de integrarlo en el ámbito de lo “doméstico”, el área de influencia del Bodhisatta (la ciudad de *Bārāṇasi*), en donde el canibalismo y otros factores violentos del *yakkha* quedaron nulificados bajo el peso de la autoridad de aquel.³¹

Una de las cosas que este episodio nos muestra es que la motivación del Bodhisatta para producir el cambio en el *yakkha* no radica en su interés por hacerlo abrazar la vida religiosa, sino

³¹ En sentido estricto el fenómeno central de esta investigación tendría que designarse como “doma/domesticación”, o más específicamente “doma seguida de una domesticación”, pues los relatos estudiados presentan siempre ambas etapas como parte de un mismo proceso. Sin embargo, por cuestiones de claridad y concreción utilizo casi exclusivamente “domesticación”, pues esto me permite enfocar el análisis en el resultado final del proceso y entender los relatos de domesticación como un género aparte. A pesar de esto, no se debe pasar por alto que cada una de las historias estudiadas contienen las dos fases: la doma, entendida como el sometimiento o apaciguamiento del personaje y la domesticación como tal, que consiste en su integración dentro del ámbito budista.

que tiene como objetivo inicial proteger a sus propios hermanos. Incluso podríamos decir que la transformación del espíritu maligno en un obediente *yakkha* es un producto secundario derivado causalmente del poder de la virtud del Bodhisatta, sin que haya formado parte de su intención original.

Para este momento será evidente que, aunque tenga ciertos puntos de contacto con algunas definiciones de “conversión” religiosa, la domesticación budista puede entenderse como algo particularmente distinto tanto en sus motivaciones como en sus objetivos. En los relatos de domesticación generalmente la intención no es que el individuo practique la religión budista, sino más bien que se apacigüe y deje de ser una amenaza; y que al verse anuladas o contenidas sus potencias destructivas se convierta en un protector de la gente en general o de la comunidad budista en particular. En este sentido no podemos decir simplemente que los episodios de domesticación son relatos de “conversión”, sino algo fundamentalmente distinto.

Las narraciones que me interesa estudiar presentan situaciones donde un héroe budista controla por diversos medios, incluso físicos, las fuerzas destructivas de algún personaje, representadas como violencia, canibalismo, ira y manipulación del entorno natural entre otras. Más que como una labor de convencimiento, el proceso se presenta como una sujeción, subyugación o avasallamiento del personaje y de las fuerzas que éste engloba, con la consecuencia de que sus energías son reencauzadas para beneficiar a otros. Es en este sentido que el empleo del concepto de domesticación resulta pertinente, pues claramente alude a un sometimiento con el cual no se pretende castigar o destruir a un individuo, sino modificar su conducta para poder emplearlo en un fin determinado.

Ahora bien, podría parecer que las ideas de domar y domesticar pertenecen solamente al ámbito de la biología,³² que son completamente ajenas al budismo y que las estoy entendiendo en un sentido extremadamente literal. Sin embargo, debemos señalar que las tradiciones narrativas budistas son muy claras al respecto:³³ al Buddha se le llama “domesticador de los indómitos” (pa. *adantānaṃ dametā*), así como “entrenador de personas domesticables” (s. *purusaḍamyasārathi*, pa. *purisadammasārathi*), en una imagen que de forma explícita plantea un paralelismo entre su labor y la de los entrenadores de animales que de manera gentil o severa disciplinan a las bestias hasta lograr que vayan en la dirección deseada. De esta forma, “guiado por el domador, el elefante, [...] el caballo, [...] el buey que está siendo domesticado va en una dirección: este, oeste, norte o sur. Oh mendicantes, guiado por el *Tathāgata*, *Arahan* Completamente Despierto, la persona que está siendo domesticada (pa. *purisadammo*) va en varias direcciones.” (MN.137, PTS. 3.222).

Puesto que el Buddha puede considerarse como un entrenador o domesticador, los episodios en los que somete a personajes violentos se denominan *dama* o *damana*, literalmente “doma” o “domesticación”. Existen diversas historias que entran en esta categoría; sin embargo, algunas tradiciones privilegiaron ciertos episodios en particular. Así por ejemplo, Buddhaghosa (*Vism.* VII, 47) cita las domesticaciones de los *nāgas* Apalāla, Cūḷodara, Mahodara, Aggisikha, Dhūmasika, Āravāla y del elefante Dhanapālaka, de los humanos Saccaka, Ambaṭṭha, Pokkharasāti, Soṇadaṇḍa, Kūṭadanta, de los *yakkhas* Āḷavaka, Sūciloma y Kharaloma, así como del *deva* Sakka. Por otra

³² Esto no es completamente cierto, pues si bien estos conceptos se desprenden de la biología, en donde pueden referirse a diferentes etapas del proceso de integración simbiótica entre el ser humano y diversas especies de animales y plantas (Russell, 2002, pp. 288-9), recientemente ha habido un auge de estudios en diversas disciplinas de las ciencias sociales que los han utilizado como metáfora para describir distintos procesos de integración (de tecnologías, prácticas, ideas) principalmente a partir de su sentido de “incorporar al ámbito doméstico”. Ver por ejemplo la discusión introductoria de Cassidy (2007, pp. 1-25) en donde la autora expone las nuevas aplicaciones del término domesticación dentro de ciencias sociales como la antropología y la sociología y discute los alcances de este concepto analítico en estudios recientes.

³³ Además del sentido literal que exploramos en esta investigación, distintas tradiciones budistas emplean la idea de doma, domesticación o subyugación de sí mismo como uno de los grandes logros internos del meditador o del héroe moral budista. Ver por ejemplo la discusión de Pérez (1980, pp. 57-62) sobre los caballos, la carroza y el conductor.

parte, una lista pali contenida en el *Mahāummagga jāta* (JA. PTS., 1896, 6.329) da los nombres del brahmán Kūṭadanta, del renunciante Sabhiya, del ladrón Aṅgulimāla, del *yakkha* Āḷavaka, del *deva* Sakka y del *brahmā* Baka. Finalmente, un ejemplar epigráfico en sánscrito encontrado en un monasterio de Kucha, en Asia Central, cita las conquistas del Buddha sobre los *yakṣas* Apalāla y Āḍavaka, así como sobre el elefante de Rājagṛha y el asesino Aṅgulimāla (Schlingloff, 1955, pp. 100-4).

Claramente estas tradiciones reconocían que las domesticaciones conformaban una categoría distinta a la de otros casos de transformación dentro del budismo. Al mismo tiempo, la estructura de estas listas a manera de recuentos de hazañas del Buddha sugiere que dentro del imaginario narrativo budista las domesticaciones tenían que ver más con sus capacidades extraordinarias para someter la violencia u hostilidad de ciertos personajes, que con la transformación interna de éstos; en un sentido, el sometimiento de estos seres era un testimonio evidente e irrefutable de la autoridad del Maestro por sobre otro tipo de potencias.

Ahora bien, en esta investigación me interesan en particular los relatos en los que se domestica a espíritus y reyes humanos y se les coloca al servicio de personajes o instituciones budistas. En estos casos el sentido de domesticación es particularmente evidente, pues de la misma forma que se doma a un animal salvaje para emplear sus fuerzas en una tarea determinada, cuando esos personajes hostiles o feroces son apaciguados, el héroe budista utiliza sus potencialidades benéficas y las encauza para transformarlas en instrumentos de protección.

Se notará más adelante que este proceso de domesticación de reyes y espíritus está íntimamente ligado con los discursos legitimadores de la expansión de la autoridad budista. En este sentido, dentro de los relatos el sometimiento de uno de estos personajes tiene también como resultado la domesticación del área sobre la cual ejerce su dominio. Así, por medio de la domesticación los entornos naturales asociados con los espíritus y los reinos vinculados con los

gobernantes humanos dejan de ser sitios peligrosos e incluso mortales, para integrarse al ámbito “doméstico” de la comunidad budista, es decir al área regulada por sus instituciones o por sus normas de comportamiento moral. Este aspecto es de suma importancia y se analizará en detalle en los análisis de relatos específicos.

Como se verá en los siguientes capítulos, concebir la domesticación como un fenómeno singular nos puede ayudar a entender la postura de algunos pensadores budistas sobre el papel de sus propios representantes e instituciones dentro de la jerarquía de poderes que rigen el mundo, pues por medio de la figura de la domesticación plantearon simbólicamente los límites de la autoridad de otras figuras e instituciones – reales o míticas – a las que reconocían como influyentes, pero a las cuales también veían como subordinadas al dominio moral del budismo.

Así, aunque reconocían que el rey y el espíritu poseían una esfera de autoridad importante, ésta siempre era inferior al ámbito de poder de la comunidad budista; y lo que es más, consideraban que el poder de reyes y espíritus únicamente era útil cuando estaba legitimado por esta comunidad. En caso contrario se volvía necesario desarrollar mecanismos de domesticación que permitieran integrarlo en una dinámica de sometimiento y obediencia.

Tomando esto en cuenta me ha parecido pertinente hacerme las siguientes preguntas a lo largo de esta investigación: ¿cuál es la importancia del proceso de domesticación de estos poderes dentro del ámbito literario y religioso budista? ¿Cuáles son sus implicaciones al nivel del culto y la interacción de la comunidad monástica con la sociedad en conjunto? Y finalmente, ¿de qué manera influye este proceso en la autodefinición y delimitación de atribuciones rituales e ideales de la comunidad budista?

Aunque no he pretendido responder de forma definitiva a estos cuestionamientos, me he centrado en analizar diversos ejemplos del fenómeno de la domesticación para así ofrecer posibles interpretaciones que contribuyan a ampliar el entendimiento de una de las facetas del budismo indio temprano que ha despertado menos interés tanto en el ámbito de los estudios académicos como en el de los practicantes budistas occidentales y que, sin embargo, ha tenido una gran significación para los budistas desde las primeras etapas de su historia.

Delimitación de la investigación

Diversos textos budistas presentan relatos de domesticación donde los más variados personajes entran en contacto con el Buddha o algún miembro de la comunidad budista y, como resultado de ese encuentro, sufren una transformación importante, ya sea en su forma de entender y experimentar la realidad, o bien en su manera de interactuar con otros en lo público y lo privado. Aunque todos estos episodios son significativos en sí mismos y revelan distintos aspectos del pensamiento budista, en ciertas ocasiones se privilegiaron aquellas historias donde el personaje que sufre la transformación ocupa una posición de poder o autoridad. Son estos los episodios que me interesan en esta investigación, especialmente aquellos cuyo tema central es el sometimiento de “espíritus” y reyes ante personajes o instituciones budistas.

Considero que el estudio de este tipo de relatos es importante pues en ellos, más que en otras tradiciones narrativas del budismo indio, se plantea que los héroes budistas poseían una superioridad moral y una eficacia, derivada de su control interno, que los colocaba por encima de otros órdenes de soberanía y por lo tanto servían como ejemplos paradigmáticos que legitimaban

en un nivel simbólico el derecho de los personajes y las instituciones budistas a fungir como guías y autoridades morales de gobernantes y “espíritus” locales.

Llegado a este punto es necesario aclarar que estoy empleando el concepto de “espíritus” para englobar diversas especies de seres no humanos, considerados como reales dentro del imaginario mítico budista. Se les conoce como *yakṣas*, *rākṣasas*, *nāgas*, *piśācas*, *apsarās*, *gandharvas* y *kiṃnāras* (en pali, respectivamente, *yakkhas*, *rakkhasas*, *nāgas*, *pisācas*, *accharās*, *gandhabbas* y *kinnaras*).³⁴ No hay un término genérico consistente que nos sirva para definirlos³⁵ y si los tomamos individualmente nos encontramos frente al problema de describirlos en nuestra propia lengua, lo que eventualmente puede conducir a la imposición de términos útiles, pero ajenos al ámbito budista, como ogros, dragones, fantasmas, ninfas, entre otros.

Uno de los problemas que encontramos al tratar de definir a estos seres es su ambivalencia moral, que se manifiesta a través de actos benevolentes o extremadamente crueles y perversos, lo que resulta en la imposibilidad de situarlos en un punto específico del imaginario mítico budista.³⁶ Así, la tradición los considera a veces como deidades, otras como demonios y otras más como deidades demoniacas. Aunque lo explicaré en detalle más adelante en el capítulo I, a partir de ahora

³⁴ Cada una de estas palabras designa a una especie separada de espíritus. Algunos grupos tienen características propias que los diferencian claramente de otros, mientras que otros se confunden generalmente entre sí.

³⁵ *Amaṇuṣya* y *amanussa*, los términos genéricos empleados en sánscrito y pali para englobarlos no resuelven el problema, pues únicamente hacen referencia a su carácter no humano, mas no explican su naturaleza particular. Otros términos como *devatā* y *gaṇa* a menudo se utilizan de manera flexible para designar a una o varias de estas especies míticas; finalmente la palabra *bhūta*, que también se emplea para estos seres, puede designar también a un ancestro, a un ser humano o a cualquier ser vivo.

³⁶ Puesto que todos estos seres también forman parte del imaginario mítico de otras tradiciones religiosas indias, tales como el jainismo y el hinduismo, su ambivalencia moral también es un tema importante en esas tradiciones. Sin embargo, por cuestiones de concreción solamente nos enfocaremos en el caso budista. Para el caso de la ambigüedad moral de los *yakṣas* en el hinduismo ver Sutherland (1991, pp. 21, 63, 69-75); sobre el mismo tema en relación con los *nāgas* en la epopeya ver Vogel (1926, pp. 47-92).

me referiré a ellos como “espíritus”, pues con este concepto es posible distinguirlos de los seres humanos y los dioses, y al mismo tiempo es útil para designar su ambivalencia moral.

Además de trabajar con relatos que incluyen a estos espíritus me parece pertinente incluir también tradiciones narrativas que presentan a reyes y gobernantes humanos. Aunque también lo explicaré en detalle en el próximo capítulo, por el momento es importante señalar que hay paralelismos lo suficientemente significativos entre ambas categorías, la de los reyes humanos y la de los espíritus, como para reunirlos en una misma investigación que tiene como tema central la domesticación de las figuras de autoridad en el budismo.

Existen ciertos rasgos comunes que los convierten en blancos importantes del proselitismo budista. Para empezar, ambas categorías representan poderes con una esfera de acción que incluye la posibilidad de disponer de la libertad de otros y, en la mayoría de los casos, de tomar sus vidas. Sin embargo, esta prerrogativa fácilmente se torna en abuso y en los relatos a veces su autoridad se convierte en el poder de destruir y devorar a otros seres, lo que presenta en esos casos a reyes y espíritus como fuerzas destructivas y violentas gobernadas por la ira y el deseo incontrolable.

Aunque en la literatura budista a menudo sobresalen el *cakravartin* y el *dharmarāja*, monarcas ideales que actúan virtuosamente y preservan la paz y el orden social gracias a que gobiernan de acuerdo a la justicia (*dharma*), algunos relatos ofrecen una versión muy distinta de la figura del gobernante: Se le presenta como un ser cruel y despiadado, dominado por la ambición y la codicia de poder y los placeres sensuales.³⁷ Como consecuencia de su obrar pernicioso se le

³⁷ En lo general la figura del rey budista contrasta con el ideal del gobernante tal como se desarrolla en la literatura épica y en los *sāstras* brahmánicos. Así, mientras que en el caso budista el rey debe actuar de acuerdo a un marco ético que incluye abstenerse de matar, mentir, etc., en la épica y en los *sāstras* el tema está ligado con distintas nociones de lo que constituye el *dharma* del gobernante y sus límites. De manera simplificada podemos afirmar que en esa literatura el soberano tiene el derecho de transgredir ciertos principios morales siempre y cuando su acción se ajuste a una interpretación determinada de lo que es el *dharma*, o que redunde en beneficio del reino. Al respecto,

responsabiliza por las inundaciones, hambrunas y enfermedades que atacan su reino y afectan a sus súbditos. De manera interesante, se adjudica el mismo tipo de atributos a distintas especies de espíritus, quienes guiados por sus pasiones desatadas son causa interminable e irrefrenable de destrucción para todos aquellos que residan o ingresen en su zona de influencia.

Otro rasgo en común entre reyes y espíritus es su íntima asociación con un ámbito local específico sobre el que tienen soberanía absoluta. El rey es dueño de la tierra donde gobierna y en ciertas situaciones puede disponer de sus súbditos, mientras que el espíritu controla los fenómenos atmosféricos de su territorio y a veces posee el derecho de devorar a quien entre descuidadamente en él. En los casos específicos en donde se les representa abusando de sus prerrogativas, sus personalidades se contraponen a lo ordenado, lo civilizado y lo moral; en sus dominios se impone la ley de los peces, donde son la fuerza y la violencia, y no la inteligencia o la posición social, las que determinan quien posee la autoridad de dar y quitar la vida.

Si bien distintas tradiciones budistas reconocen estos aspectos negativos en algunos reyes y espíritus, también afirman que existen formas de refrenarlos para utilizar su poder y autoridad en beneficio de la comunidad budista o de la gente. El ideal budista del rey consiste en una especie de padre benevolente y protector para todos sus súbditos; el buen espíritu, por su parte, es aquel que se encarga de cuidar del bienestar de aquellos que se encuentran dentro de su esfera de influencia. Sin embargo, para los pensadores budistas este aspecto benéfico presente en reyes y espíritus no necesariamente surge de manera espontánea. En ocasiones también debe incitarse de manera forzada por algún personaje que representa los valores budistas y que literalmente somete y

ver por ejemplo la discusión del asesinato de Vāli por Rāma (Patton, 2007, pp. 26-28) o la postura del *Arthasāstra* acerca de la preeminencia del bienestar y la prosperidad del reino por encima de las obligaciones morales (Drekmeier, 1962, p. 260). Ahora bien, a pesar de este contraste, la literatura brahmánica también reconoce la ambigüedad moral del gobernante y la necesidad de que este tipo de personajes se ajusten a un código ético estricto (Gonda, 1969, pp. 33-4).

domestica a su poderoso adversario. Así, por medio de la descripción de este proceso y sus consecuencias, en los relatos budistas se plantean límites ideales a las esferas de influencia de aquellos que poseen algún tipo de autoridad y se establece un esquema jerárquico de carácter simbólico en donde éstos debían rendir su dominio ante la soberanía del budismo y acatar la preeminencia de los personajes, las ideas y las instituciones budistas.

En suma, los relatos estudiados en esta investigación describen un fenómeno llamado domesticación, en el que héroes budistas someten a figuras de autoridad representadas por gobernantes y espíritus hostiles, en un intento por dominar ciertas potencias cuya naturaleza violenta se considera incompatible con las pretensiones de soberanía moral de la comunidad budista. Al mismo tiempo que estos relatos tenían la función de delimitar las atribuciones de otras esferas de poder desde la perspectiva del budismo, también influyeron en la construcción de ciertos aspectos de la personalidad de los héroes budistas y sirvieron de modelos ideales de interacción entre la comunidad monástica y otros órdenes de autoridad.

Puesto que el tema de la domesticación permea todas las tradiciones budistas del Sur de Asia sería muy ambicioso tratar de hacer un análisis que cubriera este concepto en las distintas etapas que experimentó el budismo en esa zona. Por lo tanto, para poder hacer un estudio consistente me he concentrado principalmente en los relatos contenidos en fuentes de las escuelas budistas *theravāda*, *sarvāstivāda*, *mūlasarvāstivāda* y *lokottaravāda*, en tanto que todas ellas preceden, o no forman parte del budismo *mahāyāna* y, al menos en lo que respecta a este tema, comparten características comunes. La mayor parte de estas fuentes se pueden fechar antes del siglo V e. c., lo que nos proporciona un marco temporal limitado dentro del cual podemos reconocer elementos afines. Sin embargo, también eché mano de composiciones literarias de posible origen *mahāyāna* como fuentes adicionales en ciertos casos en los que proporcionaban elementos

significativos sin introducir cambios radicales en la noción de domesticación. Tal es el caso, por ejemplo, de la colección de relatos de Āryaśūra conocida como *Jātakamālā*.

Las fuentes primarias de estas escuelas budistas han llegado hasta nosotros en versiones sánscritas y pali, por lo que éstas son las principales lenguas con las que he trabajado en este estudio. Por otro lado, hay algunos relatos relevantes para el tema que aunque fueron redactados en sánscrito solamente sobreviven en sus versiones chinas y tibetanas. Tal es el caso, por ejemplo, de los relatos de la *yakṣī Hāritī*, así como de los del *nāgarāja Apalāla*, ambos contenidos en composiciones de los *mūlasarvāstivādins*. Puesto que carezco de incluso los más rudimentarios conocimientos del chino, he tenido que echar mano de las traducciones francesas de estas historias, con el objetivo de emplearlas aquí. Considero que de otra manera, la falta de estos influyentes ejemplares de los relatos de domesticación hubiera afectado el alcance de esta investigación.

Otra fuente importante para este estudio reside en las representaciones pictóricas y escultóricas pertenecientes a distintos complejos arquitectónicos del budismo indio. La narrativa visual es un medio que los budistas emplearon en India con gran éxito para ejemplificar sus ideas y transmitirlos a un gran número de personas, y los relatos de domesticación también ocupan un lugar en esta tradición. Por esta razón consideré necesario trabajar con las representaciones visuales, de tal forma que fuera posible abarcar el tema de la domesticación no solamente en el plano de lo literario, sino también considerar sus repercusiones dentro de la vida religiosa que se llevaba a cabo en los sitios arquitectónicos.

En este caso, aunque ha sido más difícil restringir la selección de piezas de acuerdo a un criterio de filiación con las diferentes escuelas doctrinales, en la medida de lo posible he tratado de trabajar con sitios anteriores a la emergencia institucional del *mahāyāna*, es decir que precedan al

siglo V e. c. Esto no ha sido posible siempre, por ejemplo en el caso de las esculturas de Hārītī en Ajañtā. En estas ocasiones he mantenido la discusión doctrinal al mínimo y me he concentrado exclusivamente en analizar los episodios de domesticación a la luz de los modelos narrativos que propongo.

Finalmente, en lo que respecta a la distribución geográfica de los sitios arqueológicos debo señalar que se encuentran ejemplos de domesticación desde Karnataka en el sur de India hasta la región de Gandhāra en el actual Pakistán, así como también en diversas regiones de Asia Central. Por esta razón no he limitado el análisis a una zona en particular, sino que dependiendo de las necesidades de la investigación he echado mano de ejemplares de diversos sitios.

Resumen de capítulos

Esta investigación está dividida en tres partes. En la primera hago una exposición de los dos tipos de personajes que protagonizan los relatos de conversión: los gobernantes humanos y los espíritus. Inicialmente describo la forma en que los pensadores budistas concebían al soberano ideal como protector de la gente, para luego explicar la figura del rey que se desviaba de ese modelo. Luego hago lo mismo con los espíritus, considerando primero el rol de protectores que el budismo reconocía en ellos, pero que a menudo se veía transgredido, derivando así en una amenaza latente. Puesto que mi propósito es considerar a los dos grupos como afines en lo que respecta al tema de la domesticación, analizo los factores comunes a ambos, especialmente su característica común de poseer una esfera de dominio, así como su tendencia recurrente a abusar de las prerrogativas de su propia autoridad, que por lo general es el factor que precipita la intervención domesticadora de algún personaje budista.

En la segunda parte de la investigación retomo la figura del héroe budista como domesticador y propongo un modelo narrativo básico de los relatos de domesticación. A lo largo del capítulo utilizo ese modelo como punto de partida para el análisis de seis episodios concretos que he agrupado en dos secciones principales. La primera se titula *La domesticación como instrumento de salvación temporal*; en ella estudio las tradiciones del *nāga* Apalāla, así como de Cūḷabodhi y el rey, enfocándome específicamente en el apaciguamiento de su hostilidad; en esta sección incluyo también el análisis del relato de Sutasoma y el rey caníbal Kalmāṣapāda, así como el caso de la *yakṣī* Hāritī, pues ambos giran en torno a la conquista del ansia por devorar carne humana. En la segunda sección, titulada *La domesticación como instrumento de expansión*, analizo una categoría de relatos en donde el sometimiento de reyes y espíritus está motivado por el interés de la comunidad budista en ampliar su área geográfica de influencia, para lo cual debe eliminar el obstáculo que aquellos representan. Como casos específicos estudio allí las historias del mendicante Madhyāntika y el *nāgarāja* Aravāḷa, así como la tradición del rey Aśoka contenida en el *Divyāvadāna*.

Finalmente, en la tercera parte de la investigación exploro el papel de las narrativas de domesticación en algunos aspectos de la vida religiosa de los antiguos budistas indios. Para ese efecto investigo los métodos de transmisión de los relatos, específicamente su empleo didáctico y doctrinal en forma de narrativas visuales dentro de los espacios sagrados budistas. Debido a que las representaciones visuales eran utilizadas como guías de la prédica budista y también como testimonios tangibles del poder de la doctrina, analizo su importancia como recursos de la afirmación de la autoridad budista por encima de los poderes temporales de espíritus y gobernantes. En esta última parte estudio dos ejemplos específicos: un relieve de la *stūpa* de Kanaganahalli que posiblemente representa al rey Aśoka, y que expresa el ideal budista de sumisión del poder político

a la autoridad del *saṅgha*. El otro ejemplo es una composición escultórica de la Cueva 2 de Ajaṅṅā que tiene como eje a Hārītī; al respecto analizo la representación de la domesticación de la *yakṣī* como un caso excepcional de interacción ritual y ajuste de la autoridad entre miembros de la comunidad monástica y este espíritu femenino.

Capítulo I. *Cakravartins* y tiranos, espíritus y demonios

Reyes y espíritus, su posición en el universo budista

Algunos pioneros de los estudios budistas en Occidente nos legaron una visión muy particular del budismo como una religión esencialmente filosófica, que en su búsqueda de la verdad se apartaba de la esfera del mundo, a la que consideraba impura y veía como un obstáculo. Desde esta perspectiva, todos los aspectos del budismo que no encajaban con esta visión se consideraban como formas corruptas o degeneradas de una religión "original", consecuencias de la "superstición popular", o en el mejor de los casos se entendían como accidentes históricos inevitables que eran dignos de curiosidad, pero que no debían tomarse como elementos característicos de esta filosofía perenne.¹ Por más que esta imagen del budismo corresponda con textos y prácticas tradicionales, se le puede considerar demasiado estrecha, pues niega la importancia de fenómenos que quizá sean tangenciales al objetivo último de ciertos practicantes budistas, pero que son relevantes para entender, aunque sea de manera parcial, la multiplicidad de fenómenos que conocemos como budismo.

Es de interés central para esta investigación que, aunado a sus elementos de cultivo mental y perfeccionamiento moral del individuo, el budismo posee múltiples dimensiones de carácter social y religioso que se han reflejado tanto en su historia como en su tradición literaria; y no sólo eso, sino que además a algunas de éstas se les proporcionó un lugar importante dentro de su

¹ Aunque esta posición no fue la única adoptada en los círculos académicos europeos, sí gozó de mucha influencia desde finales del siglo XIX. Para algunas referencias importantes en torno a la conceptualización del budismo como un sistema meramente filosófico en su origen ver Kloppenborg (1979, pp. 487-513), Baumann (1997, pp. 270-295), Clark (2003, pp. 71-94) y Marchand (2009, pp. 252-291).

composición doctrinal. Tal es el caso, por ejemplo, de la relación de las instituciones y el discurso budistas con los representantes del poder político. Esta relación se transfería al plano mítico y legendario, de tal forma que en el marco de sus leyendas el budismo imaginaba una interacción similar con figuras míticas que encarnaban los principios de soberanía y dominio.

Para los fines de este trabajo me interesa en particular la interacción que existe entre personajes budistas y personajes representativos de autoridad, específicamente los gobernantes. Esta relación está presente en una gran cantidad de textos canónicos y no canónicos de varias tradiciones budistas, así como en narrativas visuales que forman parte del panorama arquitectónico de los monasterios, templos y otros lugares de culto.

Los gobernantes a los que me refiero pueden clasificarse en dos categorías: a) la de los reyes humanos y b) la de los que pertenecen a alguna de las especies míticas de espíritus que poblaban el imaginario mítico de los antiguos indios. La aparición continua de ambos grupos en los relatos budistas evidencia dos cosas: en primer lugar, la inexorable presencia que tenían en la vida social y religiosa de la época; y en segundo lugar, una clara preocupación de los budistas por acomodar a estos personajes dentro de su universo doctrinal.

Como he argumentado en la Introducción, una de las formas que los pensadores budistas imaginaron para integrar a estos personajes en el ámbito budista era la domesticación, especialmente cuando representaban algún tipo de amenaza o peligro. En este sentido considero que, desde la óptica de la domesticación, tanto los reyes humanos como los espíritus hostiles constituyen un mismo grupo o categoría, es decir, la de aquellos que deben ser domesticados. Para delimitar esta categoría, en primer lugar presentaré por separado las nociones generales de lo que

constituía el rey y el espíritu en el pensamiento budista indio y a continuación analizaré los puntos de convergencia que hacen posible englobarlos en un mismo grupo.

Gobernantes humanos

El origen de la monarquía

Aunque la monarquía no era la única forma de gobierno en la India de la época del Buddha,² su eventual predominio la convirtió en el principal interlocutor político del *saṅgha*, así como en el modelo que los pensadores budistas utilizaron con mayor frecuencia para expresar sus propias ideas sobre la naturaleza del orden social. En gran parte, esta predilección por el modelo monárquico se derivó de la intensa interacción que desde sus primeras épocas estableció la comunidad budista con reyes y miembros de la clase monárquica de distintas partes de la región gangética, algunos de los cuales con gran probabilidad fungieron como patronos y benefactores de este grupo religioso (Dutt, 1941, pp. 109-112; Dutt, 1956, pp. 143-151). Además, durante los primeros siglos de desarrollo del budismo, el modelo monárquico encabezado por las casas gobernantes de Kosala y Magadha rápidamente desplazaría a las otras formas de organización política y finalmente se establecería el dominio de la monarquía de Magadha en toda la región, culminando en el afianzamiento y expansión del imperio Maurya entre los siglos IV y III a. e. c. (Thapar, 2003, pp. 154-6, 174-184).

² Junto a las monarquías cada vez más poderosas existían otros gobiernos a los que las fuentes pali llaman *gaṇasanghas*. Estos reinos, que podían estar constituidos por un único clan o por una confederación de ellos, eran regidos por una asamblea conformada por los jefes de las familias principales o de los clanes. En algunos casos se elegía de entre éstos a un *rājā* para que fungiera como líder, sin que esto implicara la concentración de todo el poder del reino en un solo individuo (Thapar, 2003, p. 147).

Es así como la figura del gobernante se vuelve un lugar común dentro de los relatos budistas. Aparece ya sea como patrón del *saṅgha* y fiel devoto, o como su enemigo acérrimo y perseguidor despiadado.³ A veces juega un papel de contraste y a veces de complemento con respecto a los sabios budistas, pero nunca permanece neutro, como tampoco lo hacen los budistas con respecto a las instituciones que representa la figura del monarca.

Un mito contenido en fuentes pali y sánscritas⁴ desarrolla la idea de que la institución monárquica debe su origen en parte a la necesidad de establecer el orden dentro de una sociedad que había perdido su pureza moral prístina. Según estos relatos, durante la desintegración o contracción cíclica del mundo la mayoría de los seres renacieron en la esfera celeste de los Ābhāsvara (pa. Ābhassara).⁵ De acuerdo a la versión del *Mahāvastu* estos seres “auto-luminosos, se mueven a través del espacio, están hechos de mente, se alimentan de gozo, viven en un estado de dicha y van a donde les place” (*Mhv.*, 1882, 1.338). Durante la expansión de los mundos renacieron de nuevo en este mundo, cuya superficie acuática se cubrió de una “tierra exquisita”.

Puesto que conservaban todas sus características, eran puros y no necesitaban comer. Sin embargo, a uno de ellos, que era particularmente “licencioso y con tendencia codiciosa” se le ocurrió probar la tierra con un dedo y otros lo imitaron. En todos ellos surgió la avidez por el color, el aroma y el sabor de la sustancia, de manera que comieron bocados enteros. Como consecuencia

³ El primer caso lo ejemplifican reyes como Bimbisāra de Magadha, Pasenadi de Kosala y Aśoka de la dinastía Maurya. El segundo tiene su referencia más destacada en un descendiente del rey Aśoka, un gobernante llamado Puṣyamitra de quien se afirma en la compilación sánscrita *Divyāvadāna* (*Div.*, 282.001-015) que destruyó los monasterios budistas y asesinó a los monjes para volverse más famoso que su antepasado.

⁴ Encontramos este mito en al menos tres fuentes: en la composición sánscrita titulada *Mahāvastu* (*Mhv.*, 1.338) y en las obras en lengua pali *Aggañña Sutta* del *Dīgha Nikāya* (*DN.*, PTS. 3.84) y *Visuddhimagga* (*Vsm.* 13.44).

⁵ Cuando los mundos se desintegran por fuego, el Ābhāsvara es el límite a partir del cual todos los mundos permanecen intactos (*Vsm.* 13.30). Su nombre significa “Brillante” y es parte de los mundos contenidos en el Rūpaloka.

sus cuerpos se volvieron pesados y toscos, y la luz que emanaban desapareció al tiempo que perdieron la capacidad de trasladarse por el espacio (*Mhv.*, 1882, 1.339).

En un proceso gradual de degradación en el que tanto los cuerpos de los seres como la sustancia de la que se alimentaban fueron volviéndose cada vez más toscos, hicieron su aparición la distinción de sexos, la pasión excesiva y el contacto sexual, que se convirtió en la primera causa de conflicto moral y censura pública.⁶ Eventualmente la avidez por el alimento llevó a los seres a almacenar la comida y a dividir la tierra para que cada quien se encargara de cultivar su propio sustento. A partir de entonces, el arroz que antes crecía espontáneamente por doquier requirió del cultivo en predios privados. Angustiado por la posible falta de alimento, uno de aquellos seres robó arroz del campo ajeno y, tras ser descubierto, prometió que no lo volvería a hacer, pero reincidió.⁷ En la tercera ocasión los otros seres lo golpearon con puños, palos y piedras, “originándose así el robo, la reprobación, la mentira y la violencia” (*Mhv.*, 1887, 1.347).

Los demás seres, así como los testigos y los cómplices, se sintieron indefensos ante el surgimiento inevitable de “estas formas de conducta malvada y pecaminosa” (*Mhv.* 1.347), por lo que decidieron delegar la responsabilidad comunitaria en un individuo que, por sus cualidades físicas y morales, fuera capaz de mantener el orden social. En la versión pali de este mito, esta decisión se expresa de la siguiente manera:

“¿Qué tal sí designamos a cierto ser para que muestre ira cuando debe hacerlo, para que reprobemos a aquellos que lo merecen y destierre a aquellos que merecen el destierro? En

⁶ Mientras que el *Aggāñña Sutta* (DN. PTS. 3.88) y el *Visudhimagga* (Vsm. 13.51) mencionan el contacto sexual (pa. *methuna*), el *Mahāvastu* (*Mhv.* 1.342) añade un carácter más violento y transgresor al usar el verbo *dūṣay*, deshonrar sexualmente o violar.

⁷ La instauración de la propiedad privada se presenta aquí como una consecuencia natural de la avidez y, al mismo tiempo, como uno de los peores males, pues ella propicia el robo y todos los vicios que después se mencionan en el relato.

recompensa le concederemos una parte del arroz.” Así que fueron con aquel de entre ellos que era el más generoso, el más atractivo, el más agradable y capaz, y le pidieron hacer esto a cambio de una parte del arroz; él aceptó. (*Aggañña Sutta, DN. PTS. 3.92*)

En todas estas versiones el mito presenta la elección del gobernante y el surgimiento de la institución monárquica como una medida desesperada de la comunidad para corregir sus propios errores y detener el proceso degenerativo que amenazaba la colectividad. Sin embargo, en él también se afirma que incluso el castigo, por más justificable que parezca, es malvado y pecaminoso, colocándolo así en un mismo plano con los otros males que busca enmendar. Es así como “el ‘contrato social’ entre la gente y el rey forma parte integral de una degeneración lamentable y no de una historia simplista de éxito legitimador” (Collins, 1998, p. 450).

Resalta el hecho de que el acuerdo no atiende a la raíz del problema, es decir la falta de acceso garantizado de toda la comunidad a los recursos alimenticios, que en un origen había motivado el robo y la falsedad; en vez de ésto establece una división tajante entre poder político y comunidad, otorgando a un individuo una posición política y económica privilegiada. Ahora bien, por más imperfecto que sea, este contrato establece el orden social y asigna funciones específicas a los diferentes actores. Así, la comunidad se compromete a sostener al elegido con una porción de sus cosechas y éste último acepta la responsabilidad de juzgar y aplicar castigos de manera apropiada cuando se presenten transgresiones.

De acuerdo al mito, la elección de un individuo en particular no fue arbitraria ni estaba motivada por intereses de grupo. Muy por el contrario, se eligió a aquel que poseía las características físicas y morales que lo capacitaban para deliberar y juzgar de manera apropiada. De hecho, de acuerdo al recuento del *Visuddhimagga*, el primer elegido no era otro sino el Bodhisatta, el futuro Buddha, pues “en cualquier asunto prodigioso el Bodhisatta es el primer hombre” (*Vsm. 13.54*).

Con este relato del origen de la institución monárquica, los textos canónicos y poscanónicos legitiman el gobierno como una exigencia de la colectividad y en consecuencia validan la posición privilegiada de los *kṣatriyas*, o clase guerrera, como grupo gobernante. Sin embargo, también establecen, aunque sea de manera vaga, cuáles son sus obligaciones con la colectividad. Así, en la versión del *Visuddhimagga* se explica, por medio de una serie de "etimologías populares",⁸ las funciones y atribuciones que el gobernante ha adquirido con este contrato social: “Se le llamó Mahāsammata (El Gran Elegido), pues fue elegido (*sammata*) por la gente (*mahājana*); Khattiya (noble guerrero), pues era señor de los campos (*khetta*); Rey (*rājā*), pues complacía (*rañjeti*) a otros de manera justa e imparcial” (*Vsm.* 13.54).

Además del contrato social el mito postula una idea budista muy importante en torno a la concepción de la realeza: la institución monárquica inaugura el orden social, por lo cual es imprescindible y necesaria en el mundo; y el grupo de los *kṣatriyas*, iniciado por el primer rey, precede en el tiempo a todas las demás divisiones sociales, que sólo se conformaron tras su instauración. En este sentido, la tradición valida la necesidad de la monarquía en el establecimiento del orden social en todas sus dimensiones, pues “la sociedad y sus gradaciones se desarrollan bajo la sombra de la realeza que proporciona la sombra de la ley y el orden” (Tambiah, 1977, p.14).

El *cakravartin* y el *dharmarāja* como ideales del gobernante justo

El mito de Mahāsammata indica que el rey debe tener calidad moral y regir de acuerdo a la justicia. Sin embargo, no nos indica cuáles eran las características morales consideradas como propias de

⁸ Estas “etimologías populares” o asociativas se establecen no por un vínculo lingüístico real sino por una asociación de palabras a partir de su estructura fonética.

un buen rey, ni señala de manera específica en qué consistía gobernar justamente. Únicamente nos dice que el elegido tendrá la responsabilidad de castigar a los que hayan cometido transgresiones.

Para conocer en qué consistía el modelo moral del gobernante para los pensadores budistas tenemos que revisar la manera como la tradición caracteriza las figuras del *dharmarāja* (pali *dhammarāja*) y el *cakravartin* (pali *cakkavatti*),⁹ los prototipos ideales del rey que gobierna en concordancia con un código moral. Aunque estos modelos pertenecen a distintas tradiciones religiosas de la India, los budistas les imprimieron un carácter propio que les permitió expresar a través de ellos, de manera magnificada, las obligaciones éticas y prácticas en el ámbito laico.

La figura del *dharmarāja*, o soberano justo y recto, es común en el género literario *jātaka* en donde generalmente se asocia con el Bodhisattva, quien representa al Buddha en una de sus vidas previas.¹⁰ Este tipo de monarca gobierna un territorio limitado sobre el cual extiende su influencia de forma benevolente; su principal característica es el apego estricto a sus votos y a las normas morales, aun a costa de su propio bienestar o seguridad. Así por ejemplo, el rey Sutasoma del *Mahāsutasoma-jātaka* (537, JA. 5) se entrega al rey caníbal Kammāsapāda en aras de observar fielmente su práctica de la veracidad; y el monarca Vessantara del *Vessantara-jātaka* (547, JA. 6) lo entrega todo, incluyendo su reino, esposa e hijos, con tal de no transgredir su práctica de la generosidad.

⁹ El significado de la palabra *cakravartin* es objeto de múltiples debates. Haciendo una lectura de textos védicos y brahmánicos Scharfe (1989, p. 53) menciona varias interpretaciones y afirma que la correcta es: “Aquel que gira la rueda” o “El que hace girar la rueda del carro”; por otra parte, Gonda (1969, p.123) aboga por “El que está situado en el centro de la rueda o área (de poder)”; finalmente, Zimmer (1953) propone “El dueño de un *cakravarta*”, es decir “la circunferencia de la enorme cadena montañosa que rodea el mundo, más allá del océano mundial que lo circunda” (p. 128). Para una discusión sobre la etimología del concepto y sus orígenes védicos ver Scharfe (1989, pp. 51-55).

¹⁰ Debido a que estas historias presentan al Bodhisattva en diferentes tipos de existencia, en algunas de ellas es un *dharmarāja* humano y en otras ocasiones es un *dharmarāja* animal que instruye a un monarca humano en la conducta justa y recta de los *dharmarājas*. De entre los primeros destaca el soberano Sutasoma del *Mahāsutasoma-jātaka* (537); y de entre los *dharmarājas* animales podemos mencionar, entre muchos otros, al ciervo Nigrodha del *Nigrodhamiga-jātaka* (12), así como al rey ganso del *Mahāhaṃsa-jātaka* (534).

Aunque el modelo de realeza encarnado en el *dharmarāja* no fue sistematizado de manera consistente en la literatura budista, es posible identificar que aquello que lo caracterizaba era la conducta moral del soberano, una cualidad que lo habilitaba para gobernar de forma recta y justa. Esta conducta, además de ser el resultado del mérito acumulado en vidas previas (Gokhale, 1969, p. 736), también emanaba del acatamiento estricto de un código moral que se imaginaba propio de los gobernantes y cuyas normas se conocen en los textos pali como *rājadhammas* o deberes del rey. Existen dos versiones de este código: la primera menciona que los 3 *rājadhammas* necesarios para gobernar el reino son el refrenamiento de la falsedad (pa. *vitatha*), de la ira (pa. *kodha*) y de la arrogancia (pa. *hāsa*).¹¹ La segunda versión, más larga y más influyente, es la de los *dasarājadhammas*, una lista de diez deberes o lineamientos del comportamiento de un rey virtuoso.¹² Ambas versiones coinciden en señalar al monarca justo como aquel que es capaz de refrenarse, y en sus contextos particulares se indica que el bienestar del reino depende del apego del rey a estos lineamientos.¹³

¹¹ Solamente se menciona una vez, en el *Tesakuṇa-jātaka* (JA. 521, 1891, PTS. 5.112).

¹² En varios *jātakas* (*Kukku jātaka* [396], *Nandiyamigarā jātaka* [385], *Kummāsapiṇḍi jātaka* [415], *Mahāhaṃsa jātaka* [534] y *Cūlahāṃsa jātaka* [533]), estas diez virtudes se indican como atributos necesarios de un buen rey. Aunque los *dasarājadhammas* se mencionan en una gran cantidad de textos pali, solamente se da la lista de sus componentes en dos fuentes: en el *Nandiyamigarā jātaka* (JA. 385, 1883, PTS. 3.274) y en el *Mahāhaṃsa jātaka* (JA. 534, 1891, PTS. 5.378). Consisten en la generosidad (*dāna*), la conducta moral (*sīla*), el desprendimiento (*pariccāga*), la rectitud (*ajjava*), la gentileza (*maddava*), la austeridad (*tapā*), la ausencia de ira (*akkodha*), de crueldad (*avihiṃsa*), la tolerancia (*khanti*) y la amabilidad (*avirodhana*). En el *Mahāhaṃsa jātaka* (534) se explica que la conducta moral (*sīla*) aquí se refiere específicamente a la observancia de los cinco o diez preceptos morales budistas y que la austeridad religiosa (*tapas*) consiste en la práctica del *uposatha* (JA. 534, 1891, PTS. 5.378).

¹³ La noción del *rājadharmā* o *dharmā* de los reyes en el budismo es muy distinta de su contraparte brahmánica. Mientras que por lo general el interés del gobernante virtuoso budista en las cuestiones del estado se encuentra subordinado a su interés por otros seres o por la liberación, algunos textos brahmánicos que tratan sobre teoría política señalan que el rey que actúa de acuerdo al *dharmā* de los gobernantes debe privilegiar el bienestar y la prosperidad del reino por cualquier medio posible, aunque sus acciones entren en conflicto con la virtud y la moral. Ver por ejemplo el análisis de Bowles (2007, pp. 145-51) sobre el conflicto emocional que experimenta el rey Yudhiṣṭhira del *Mahābhārata* al no poder sustraerse al *dharmā* de los reyes y tener que practicar la guerra y ejercer la violencia. Tal como lo explica Scharfe (1989, p. 215), en la literatura brahmánica “el *dharmā* del rey coincide en gran parte con la búsqueda de *artha*”, es decir, de la riqueza y prosperidad del reino.

Mientras que el *dharmarāja* posee un área de influencia restringida a un solo reino o región, el *cakravartin* representa una magnificación del modelo de realeza en tanto que adquiere soberanía sobre distintas regiones del mundo. Sin embargo, sigue siendo un *dharmarāja*, pues para conservar el poder político debe actuar justamente. De acuerdo al *Cakkavattisīhanāda Sutta*, el deber de un *cakravartin* es actuar de acuerdo al *dharma* (pali *dhamma*), “honrándolo, venerándolo, reverenciándolo, adorándolo, respetándolo, teniéndolo como bandera, estandarte y como gobernante supremo” (*DN. PTS. 3.61*). Es posible afirmar que aquí *dharma* se refiere a la conducta virtuosa y justa que debe caracterizar al prototipo del monarca. Sin embargo, la posición del *cakravartin* en el imaginario mítico budista nos indica que este *dharma* rebasa, o mejor dicho enmarca, el prototipo del gobernante. De acuerdo a Tambiah (1977) los budistas reformularon la noción del *dharma* del rey, configurando un modelo doble de acuerdo al cual,

el *dharma* (en sus aspectos múltiples como ley cósmica que regula la totalidad del mundo y como la verdad incorporada en las enseñanzas del Buddha que muestran el camino a la liberación) es la norma completamente abarcadora y el código de realeza que incorpora la rectitud y justicia (*dharma*) del monarca tiene su fuente en aquel *dharma*, e idealmente es una manifestación concreta de él en la conducción de los asuntos mundanos. (p. 40)

En este sentido, el *dharma* del *cakravartin* no es sino un reflejo de un orden superior; el monarca funge como su instrumento al aplicarlo o manifestarlo en un nivel social y al instaurar y mantener el orden. Los fundamentos de este *dharma* quedan claramente expuestos en el *Cakkavattisīhanāda Sutta*, cuando el sabio real le explica al *cakravartin* cuáles son sus obligaciones: “...debes brindar refugio, defensa y protección a tu propia familia, tu ejército, tus nobles y súbditos, a brahmanes y

ciudadanos, habitantes de pueblos y ciudades, ascetas y brahmanes, bestias y aves. Que no se realicen injusticias en tu reino. Y a aquellos que sean pobres dales riquezas” (*DN. PTS. 3.61*).¹⁴

Ahora bien, la tradición postula que, puesto que el gobierno del *cakravartin* está fundamentado en el *dharma*, éste tiene el derecho legítimo de llevar a cabo una política expansionista hacia los cuatro rumbos,¹⁵ por medio de la cual conquista reinos a los cuales instruye en conducta moral. Así, en un episodio pali que expone esta idea, el *cakravartin* adoctrina a sus conquistados de esta manera: “No asesinen, no roben, no cometan faltas de orden sexual, no mientan, no tomen bebidas fermentadas y sean moderados al comer” (*Mahasudassana Sutta DN. PTS. 2.173*).

Resalta el hecho de que, a pesar de ir acompañado de su ejército y por lo tanto tratarse de una expedición militar, el *cakravartin* “conquista por medio del *dhamma*, sin mazo ni espada, y reina hasta el límite del océano sobre esta tierra despejada, preservada, libre de ladrones, próspera y opulenta, pacífica, segura y libre de peligros” (*Lakkhaṇa Sutta DN. PTS. 3.146*). De esta manera se legitima la función conquistadora del poder político, de la cual se nos dice que carece de

¹⁴ Encontramos un paralelo importante en la *Ratnāvalī*, una composición *mahāyāna* atribuida al filósofo Nāgārjuna que está escrita a manera de epístola moral y doctrinal para un rey. En un tono didáctico el filósofo exhorta al soberano a gobernar de acuerdo al *dharma*, de una forma muy similar a como hace el sabio en el *Cakkavattisihanāda Sutta* y le señala que “El rey debe ser como un árbol cuyas abundantes flores son los honores rendidos, cuyos grandes frutos son las donaciones ofrecidas y cuya sombra es la paciencia. Iguales a aves acuden a él los súbditos” (Tucci, 1936, p. 248, 4.40). En otro lugar lo exhorta a ofrecer alimento a los desprotegidos y mendigos (p. 247, 4.20), a tratar con compasión a los presos (p. 248, 4.30-37), a ofrecer condiciones seguras a los viajeros y alimento a todo tipo de animales, e implementar una serie de políticas benéficas para todos sus súbditos, “aun a costa de todas tus posesiones” (p. 247, 4.12). Es importante señalar que en la *Ratnāvalī* estas exhortaciones de carácter social y político están enmarcadas por la promesa de que si el gobernante observa estas y otras prácticas recomendadas por el monje entonces podrá aspirar a convertirse en un *bodhisattva* del *mahāyāna*. De manera similar, la literatura budista no *mahāyāna* señala que en muchos casos los *cakravartins* eran *bodhisattvas* y que justamente las acciones virtuosas que realizaban por medio de su majestad real los llevó a acumular el mérito necesario para completar la perfecciones o *pāramitās*. Ver, por ejemplo, la historia del Buddha Samitāvin y el *bodhisattva cakravartin* (*Mhv.*, 1882, 1.49), o el relato de los votos que hizo frente a diferentes *buddhas* el *bodhisattva cakravartin* que se convertiría en el Buddha Gautama (*Mhv.* 1.57-63).

¹⁵ En esta campaña de conquista el rey va precedido por su *cakraratna*, símbolo de su poder real y moral. Es una rueda que por sí misma se dirige hacia las regiones por conquistar y que forma parte de los seis prodigios de un *cakravartin* (*Mahasudassana Sutta DN. PTS. 2.172*).

violencia y se impone de manera natural fundamentada en el poder supremo que el *dharma* le confiere al monarca. De acuerdo a Vasubandhu, quien enumera cuatro tipos distintos de *cakravartin*,¹⁶ “ellos triunfan por rendición espontánea, influencia personal, lucha y espada, pero nunca por asesinato” (3.95-96; Vasubandhu, 1926, p. 197).

Según las fuentes mencionadas, el reinado de un *cakravartin* es invencible y su poder inobjetable, pues no domina por capricho, sino respaldado por una autoridad superior. En su persona se encarnan las máximas expectativas budistas sobre el ámbito mundano; mas no es un laico cualquiera. La tradición reconoce en él a un *mahāpuruṣa*, un hombre dotado desde su nacimiento con cualidades físicas y morales extraordinarias, quien tiene ante sí la posibilidad de vivir en el mundo y convertirse en un emperador universal, o renunciar a él y volverse un *buddha* (*Lakkhaṇa Sutta DN*. PTS. 3.142).

La literatura budista que explica la figura del *cakravartin* señala la existencia de dos ámbitos en los cuales se puede ejercer el poder: el exterior y el interior (MacQueen, 1981, p. 242). El *cakravartin* y el *buddha* corresponden, respectivamente, a la figura que reina en cada uno de estos ámbitos. El primero rige sobre este mundo: seres, territorios y posesiones, y no puede ser dañado por ningún otro ser humano. El segundo tiene soberanía sobre todos los mundos y nada lo puede afectar, ni los seres que habitan todos los planos de existencia, ni los adversarios internos como la avaricia, la hostilidad o la confusión (*Lakkhaṇa Sutta DN*. PTS. 3.146). Independientemente de la elección que realice, el *mahāpuruṣa* adquiere preeminencia en una de estas dos esferas: como *cakravartin* “se convierte en el principal, el mejor, el primero, el más grande, el más excelente entre los que se entregan a los placeres de los sentidos [...] Como un *buddha* se convierte en el

¹⁶ Dependiendo de su categoría, los *cakravartins* poseen, en orden descendente, una rueda de oro, de plata, de cobre o de hierro; reinan sobre cuatro, tres, dos o un continente. (3.95; Vasubandhu, pp. 196-197)

principal, el mejor, el primero, el más grande, el más excelente entre todos los seres” (*Lakkhaṇa Sutta DN. PTS. 3.154*)

La elección del *mahāpuruṣa* no lo afecta únicamente a él, sino a toda la colectividad. Y es que, de acuerdo a algunas tradiciones, el *cakravartin* no solamente instauro el orden social, sino que este orden depende enteramente de él. Es así como en el ya mencionado *Cakkavattisīhanada Sutta* se cuenta el relato de un *cakravartin* que pierde su *cakraratna* y en vez de consultar a los consejeros reales acerca de sus responsabilidades, comienza a gobernar su reino “de forma ordinaria (*samatena*); al regirlo así, al reino no le fue entonces ni después como le había ido con los reyes anteriores que habían cumplido las obligaciones de un noble *cakravartin*” (*DN. PTS. 3.64*). Al sustraerse al orden que él mismo está encargado de establecer, el gobernante produce las causas que llevarán a la descomposición social y, en ese sentido, su fracaso como soberano implica la irrupción del desorden en la esfera de lo mundano: “Por no haber dado riquezas a los pobres abundó la pobreza; con la pobreza abundó el robo; con el robo abundaron las armas, con las armas abundó el asesinato y con el asesinato disminuyó la longevidad y la belleza de los seres” (*DN. PTS. 3.64*).

Según el relato del *Cakkavattisīhanada Sutta* hay un vínculo causal directo entre el comportamiento del monarca y el bienestar de sus dominios. Así, de acuerdo a esta perspectiva, únicamente en un reino en el cual el gobernante actúe de acuerdo a un código moral es posible que perdure el orden social. Si el dominio político emana de las decisiones de un individuo que no está fundamentado en ese código, el poder real se convierte en el germen del desequilibrio social. Muy por el contrario, si el gobernante se apega a ese código, su reino prosperará extraordinariamente.

Tiranos, reyes de este mundo

Hemos realizado una revisión de las figuras monárquicas ideales del budismo indio: el Mahāsammata o Gran Elegido, el primer rey de esta era que fue escogido para limitar las transgresiones de los miembros de la colectividad e instaurar las normas sociales; el *dharmarāja*, un gobernante que observa con apego una conducta moral aun a costa de su propio bienestar físico; y el *cakravartin*, el prototipo del gobernante cuya legitimidad reside en que conquista y domina de acuerdo al *dharma* y sostiene el orden social gracias a que implementa una política de carácter ético. En estos modelos de realeza se expresan las aspiraciones del pensamiento político budista, dentro de un panorama ideal en el que cierto individuo posee las características físicas y morales necesarias para asumir la responsabilidad de establecer el orden en el mundo.

Sin embargo, frente a estos modelos también encontramos en la narrativa budista la figura del rey común, quien, como en el caso del último relato citado, gobierna de forma ordinaria, guiado por su propio criterio y no por un código moral. En algunos casos, muchos de los cuales aparecen en las historias de vidas previas del Buddha, el gobernante es en efecto un individuo con estatura moral capaz de resolver de manera satisfactoria y, de acuerdo al *dharma*, los problemas que se le presentan; no obstante, éste no es siempre el caso y a menudo los relatos presentan monarcas que se distancian considerablemente de la norma moral y que actúan de acuerdo a modelos de realeza menos ideales.

Según el mito de Mahāsammata, que examinamos antes, la responsabilidad del rey consiste en castigar a quienes transgredan las normas de convivencia social básicas, por lo que dentro de sus prerrogativas ocupa un lugar central el ejercicio sancionado de la violencia como una manera

de “mantener a la sociedad bajo control” (Gethin, 2007, p.69).¹⁷ Así, algunos relatos budistas planteaban que la violencia política, aunque no era deseable, era una necesidad social, pues como afirma Gokhale (1969, p. 735), los modelos políticos budistas implican “que es prácticamente imposible gobernar sin usar la fuerza y la violencia”.¹⁸ Sin embargo, también reconocían que en muchos casos los responsables de ejercerla no eran, ni remotamente, los más aptos para hacerlo; y ésta es justamente la gran paradoja del orden social visto desde la perspectiva del budismo, ya que “la existencia humana ordenada no es posible sin el poder, pero al poder fácilmente se le da un uso indebido y a menudo se abusa de él” (Gokhale, 1966, p. 20).

En efecto, la tiranía o ejercicio desmedido del poder político es un tema recurrente en algunos relatos budistas y el rey se presenta como uno de los factores adversos en la vida del ser humano. En el *Aṅguttara Nikāya* (AN. PTS. 4.12.118) se cuenta al rey entre los 4 factores mundanos que causan pavor,¹⁹ y en el *Samyutta Nikāya* (SN. 42.9, PTS. 4.324) se le enumera entre las ocho cosas que traen destrucción a las familias; asimismo, en varios discursos que tratan de la obtención de la riqueza se incluye al rey como una de las calamidades que arrebatan los bienes,²⁰ indicando así una preocupación continua ante la latente posibilidad de que el gobernante utilice en forma deshonesta sus privilegios y aproveche sus prerrogativas para enriquecerse a costa de sus súbditos. Como señala Dasgupta (1993, p. 20), “las escrituras budistas a menudo sugieren que los reyes tienen una inclinación natural a comportarse de esta manera”.

¹⁷ En cuanto al carácter moral del uso permitido de la violencia, Gethin (2007, p. 69) argumenta que de acuerdo a la literatura *abhidhārmica*, incluso la violencia ejercida con buenas intenciones implica una transgresión de los preceptos y, por lo tanto, es incorrecta o demeritoria (*akuśala*).

¹⁸ Al respecto existe una línea de pensamiento ejemplificada por el *Mugapakkha Jātaka* (JA. 538) y el *Cakravartivyākṛtāvadāna* (Div. 15), según la cual, debido a la violencia que implica es mejor renunciar al mundo antes que convertirse en rey, aunque sea en *cakravartin*.

¹⁹ En orden son los incendios, las inundaciones, el rey y los ladrones.

²⁰ Entre las otras calamidades se cuentan los incendios, las inundaciones, los ladrones, los enemigos y los malos herederos (AN. PTS 4.6.61, 5.4.40 y 5.4.148; MN. PTS. 1.87.)

A diferencia de los modelos de realeza vistos anteriormente, los budistas señalan que muchos gobernantes actúan de manera desenfrenada, guiados por sus pasiones y no por un código moral. En este sentido podemos hablar de una crítica budista de la institución monárquica. Se reconoce que la concentración del poder en un solo individuo es lo que da eficacia a este sistema de gobierno, pero al mismo tiempo representa su principal peligro, pues así como un monarca con estatura moral es capaz de ordenar de manera pacífica su reino, uno que carece de ella únicamente puede traer desgracias.

Esta falibilidad intrínseca del sistema monárquico tiene su centro de gravedad en el carácter inmoderado del gobernante. En un encuentro entre el monje Nāgasena y el rey Milinda, el religioso se muestra renuente a discutir abiertamente con éste, pues afirma que la costumbre de los reyes es castigar a quien se encuentre en desacuerdo con sus ideas (*Milindapañha*, PTS. 2.1.3).²¹ Este célebre episodio señala dos factores centrales asociados con la figura del rey: su derecho a castigar y su tendencia a hacerlo injusta y caprichosamente.

Esta tensión latente, con mucha seguridad constante en la vida cotidiana, provocó que una de las preocupaciones principales del budismo en torno al papel del monarca fuera la de la justa aplicación de las medidas punitivas. Así por ejemplo, en el *Somanassa Jātaka* (505) se cuenta la historia de un rey que, instigado por las mentiras de un falso asceta, ordena decapitar a su propio hijo. Tras descubrirse la verdad, el príncipe, que no es otro sino el Bodhisatta, describe a un mal rey como aquel que “es descuidado” y a un buen gobernante como aquel que “actúa con consideración” y “aplica los castigos cuidadosamente” (*JA.*, 1887, PTS. 4.451). Por otra parte, en el *Sumaṅgala Jātaka* (420) un rey enseña a su ministro que los gobernantes no deben ordenar

21 La misma tensión se sugiere en la *Ratnāvalī* de Nāgārjuna (Tucci, 1936, p. 246, 4.2), en donde el expositor que tiene como destinatario a un rey le dice: “Sería muy difícil decirle a cualquier otro lo que es apropiado cuando se trata de algo desagradable; cuanto más difícil será que yo, un simple monje, te lo diga a ti que eres un emperador.”

castigos cuando están enojados; únicamente cuando se hayan apaciguado y ponderado el asunto deberán promulgar la pena apropiada, tras lo cual afirma: “Yo soy el rey, amo de hombres y mujeres, pero si me lleno de ira me controlo y de esta manera aplico castigos justa y compasivamente” (JA., 1883, PTS. 3.441).

Se reconocía entonces que los gobernantes eran altamente propensos a actuar impulsados por la ira. Así, en el *Divyāvadāna* se relata que Aśoka, el legendario rey del siglo III a. e. c., en un arranque de ira decapitó a quinientos ministros y quemó vivas a quinientas mujeres de su harén (*Div* 235.014); y en el *Khāntivādi Jātaka* (313) se cuenta como el rey Kālabu, movido por la cólera, tortura y mutila a un asceta que predica la práctica de la paciencia (JA., 1883, PTS. 3.39). Así como éstas, existen muchas otras historias que señalan el punto débil de una sociedad gobernada por la institución monárquica: la excesiva concentración de poder en un individuo que no posee control de sí mismo.

Estos relatos plantean un dilema en torno a la función del gobernante como protector del reino a través de la aplicación de castigos: ¿Qué sucede cuando esta prerrogativa diseñada para proteger a la colectividad y mantener el orden público se convierte en su principal amenaza? Personalmente identifiqué tres posibles escenarios en la literatura budista: el primero consiste en el surgimiento de gobiernos tiránicos que pueden llevar a la gente a huir y vivir en la selva como animales salvajes.²² En este tipo de reinados el monarca se comporta desmedidamente y se convierte en el azote de aquellos que debería proteger. La segunda posibilidad es la que encarnan el *cakravartin* y el *dharmarāja*: un reino gobernado por un individuo apto moralmente, que observa un conjunto de preceptos y se asegura de aplicar justamente los castigos. El tercer escenario es una

²² Como por ejemplo en el *Gaṇḍhatindu Jātaka* (JA. 520, 1891, PTS 5.98), en donde los habitantes del reino han abandonado las ciudades y aldeas por temor al gobernante.

mezcla de los dos anteriores: un gobernante despótico que eventualmente es empujado u obligado a regir de acuerdo a una norma moral, así como a corregir sus inclinaciones punitivas para que se ajusten a esa norma.

Esta última posibilidad es lo que he llamado domesticación y su análisis se realizará en el siguiente capítulo. Por el momento es importante señalar que podemos entender este proceso como una restauración del orden social mediante la intervención de un agente externo al ámbito político. En el caso de un gobernante que no sólo no cumple su función de proteger, sino que además se convierte en la fuente de la inestabilidad social, los budistas plantearon que era necesaria la intervención de un personaje ajeno a la institución política pero dotado del ingenio, el poder o las cualidades morales necesarias para apaciguar al rey y rectificar su conducta.

Gobernantes no-humanos

La idea de que el poder político debía estar concentrado en un individuo era casi la norma en el pensamiento indio antiguo, al grado de que determinó la manera en que se concebía la organización jerárquica de distintos ámbitos del universo. Es así como varios niveles de la existencia parecían tener una estructura de poder similares: mientras que en el mundo humano los hombres eran regidos por gobernantes, otros mundos también replicaban el modelo.

Quizá esta estructura jerárquica trasladada al plano mítico tenga su representante más destacado en la figura de Śakra (pa. Sakka). En la literatura pali a menudo se le llama "Jefe de los devas" (*sakko devānaṃ indo*) y se hace referencia a su posición de soberano y protector del plano

celestial Tāvatiṃsa,²³ a cuyos dioses "gobierna con poder y soberanía" (*SN*. 11.1, 1884, PTS. 1.217).²⁴ Emulando con una imaginación magnificada la figura de los monarcas humanos, en el pensamiento mítico budista Śakra regía desde una gran ciudad cuyo palacio real poseía "cien torres, cada torre con siete terrazas, cada terraza con siete doncellas celestiales y cada doncella con siete sirvientes" (*Cūḷataṇhāsankhaya sutta MN*. 37, PTS. 1. 253).

Estos mismos paradigmas de jerarquía política se imaginaban en el plano de los espíritus, cuyos monarcas gobernaban sobre extensos reinos y grandes ciudades llenas de prodigiosas riquezas. Así, los textos pali relatan que los *nāgas*, habitantes serpentinos de las regiones subterráneas o acuáticas, eran regidos por monarcas que poseían ciudades populosas cubiertas de estanques enjoyados y jardines (*Bhūridatta Jātaka*, *JA*. 543, 1896, PTS. 6.167) y que gozaban de todo tipo de deleites reales (*Samkhapāla Jātaka*, *JA*. 524, 1891, PTS. 5.169).

De esta forma, en los ámbitos celestiales, así como en planos más cercanos, deidades y “espíritus” soberanos dominaban sobre reinos propios. Se creía que algunos de ellos, los de los mundos celestiales, tenían muy poca relación con el mundo humano, pero otros, los de los espíritus, aunque no siempre eran visibles estaban tan cerca que sus intereses inevitablemente se traslapaban con los del ámbito humano.

²³ El Tāvatiṃsa es un plano celestial ubicado en la cima de la montaña Sineru, lo que quiere decir que se encuentra relativamente cerca al mundo humano. Los planos celestiales ubicados debajo de él también estarían bajo el dominio de Sakka, como por ejemplo el de los *devas cātummahārājikās*, quienes acuden a sus asambleas (*Janavasabha Sutta*, *DN*. 18, PTS. 2.207).

²⁴ En el *Sakkasaṃyutta* del *Samyutta Nikāya* se relatan algunas de sus victorias sobre los *asuras* como líder del ejército de los *devas*. Ver por ejemplo el *Dhajagga sutta* (*SN* 11.3, 1884, PTS. 1.218), en donde se hace referencia a su posición como refugio ante el miedo que pueden sentir los *devas* en la batalla.

"Espíritus"

En el budismo, así como en otras religiones de la India, existe una rica tradición literaria que gusta de describir la existencia de diversas especies míticas y relatar episodios sobre su relación con el mundo humano. *Yakṣas*, *rākṣasas*, *nāgas*, *piśācas*, *apsarās*, *gandharvas*, *kumbhaṇḍas* y *kiṃnaras* son algunas de estas especies que pueblan el imaginario indio y que se imaginan cercanas a las sociedades humanas, de tal manera que a menudo interactúan con ellas. Su naturaleza es muy variada, aunque a menudo se reconocen en algunos de estos grupos ciertas características particulares. Así, por ejemplo, los *rākṣasas* y los *piśācas* se concebían como seres malignos y carnívoros que sorprendían a animales y humanos en regiones yermas (*Naḷapāna jāṭaka*, 20, *JA*. 1877, PTS. 1.171), mientras que los *gandharvas* y las *apsarās* eran reconocidos principalmente por su afición a los placeres de la música, la danza y las artes amorosas que practicaban en los ámbitos celestiales o cerca de las regiones humanas (*Sakkapañha Sutta*, *DN*. 21, PTS. 2.265; *Mhv*. 1890, 2.191). Otros, como los *nāgas* y los *yakṣas*, poseían un carácter ambivalente, por lo que su posición en el imaginario mítico budista puede variar considerablemente.²⁵

La multiplicidad de estos seres y el hecho de que algunos de ellos comparten características y funciones, provocó que no siempre existiera una distinción clara entre los diversos grupos y que a menudo se fundieran sus atributos, por lo que no siempre ha sido fácil, ni para los comentaristas antiguos ni para los estudiosos modernos, establecer fronteras precisas entre ellos (Sutherland, 1991, p.51). Las clasificaciones tradicionales presentan listas muy variadas, en la mayor parte de los casos sin un orden sistematizado.²⁶ Sin embargo, el hecho de que continuamente se les

²⁵ Otros de estos seres, llamados *kumbhāṇḍas*, no tienen un carácter bien definido y son difíciles de identificar en las representaciones iconográficas. Su nombre puede significar "testículos de cántaro", lo que hace referencia a su corporalidad grotesca. Agrawal (1987, pp. 183-9) señala su presencia en numerosos ejemplos de la *stūpa* de Sāñcī, aunque no queda claro hasta qué punto su identificación es acertada.

²⁶ Destaca al respecto una clasificación según las tres *guṇas* de la filosofía *sāṃkhya* presentada en el *Manusmṛti*

mencione en conjunto y se hagan esfuerzos por clasificarlos, muestra que existía la idea de que formaban parte de un grupo o conjunto de grupos afines.

Aunque se les clasifique de manera conjunta no existe un rasgo o atributo que los agrupe de forma consistente. Es más bien su pertenencia a un ámbito que podríamos llamar “intermedio” lo que los hace susceptibles de compartir una misma categoría: no son seres humanos ni son dioses, pero se desplazan entre ambos mundos; son ambiguos en cuanto a su comportamiento moral, por lo que pueden ser hostiles o benéficos. A veces se les llama *devatās*, “deidades”, y otras simplemente *bhūtas*, “seres” (DeCaroli, 2004, p. 12). Pero quizá la designación genérica más común en la literatura budista es *amanuṣya* (pa. *amanussa*), literalmente “no-humanos”.

Esta categoría dista mucho de ser explicativa y presenta más problemas de los que resuelve, pues al referirse a los no humanos, a veces incluye también a dioses y animales. DeCaroli (2004, p. 18), siguiendo una discusión previa de Sutherland sobre los *yakṣas* (1991, p. 75), ha propuesto utilizar el término “espíritu-deidad” (*spirit-deity*), debido a que expresa una buena parte del espectro ontológico y moral de estos seres. Me parece que este compuesto es demasiado artificial y es suficiente con “espíritu”, pues este concepto, si bien no es ideal, es capaz de describirlos en conjunto: “espíritu” posee en nuestra lengua un campo semántico amplio capaz de abarcar atributos demoniacos y fantasmales, al mismo tiempo que aspectos benévolos y divinos. Por lo tanto, a partir de ahora usaré “espíritu” para referirme a estos seres.²⁷

(12.44). Para una revisión de diferentes clasificaciones dentro de textos brahmánicos y jainas ver DeCaroli (2004, p. 10).

²⁷ Aunque en este trabajo estoy privilegiando el aspecto mítico y literario de estos personajes, existe una línea de investigación que propone que muchos de estos seres son versiones mitologizadas de tribus no integradas en el ámbito cultural brahmánico ni en el budista. Al respecto, ver las discusiones de Sutherland (1991, pp. 41-42), Vogel (1926, p. 2) y Oldham (1891, p. 24).

Yakṣas y Nāgas, espíritus gobernantes

Dentro de la literatura budista existen dos grupos de espíritus que me gustaría destacar en este estudio, los *yakṣas* y los *nāgas*.²⁸ Aunque sus atributos son distintos, comparten ciertas características que permiten englobarlos en la categoría de espíritus gobernantes. No hay una forma simple de describirlos, pero intentaré hacer un retrato breve de ellos, empezando por los *yakṣas* (pa. *yakkhas*).

La palabra *yakṣa*, de etimología problemática,²⁹ puede designar a distintos tipos de entidades dentro de la literatura india en general y budista en particular. Así, en sus célebres ensayos sobre el tema, Coomaraswamy (1993) analizó las referencias de la literatura védica y brahmánica sobre el *yakṣa* como principio espiritual universal que se manifiesta de forma individual en todo tipo de seres.³⁰ Por otra parte, un comentario pali conocido como *Mahāniddeśa* explica que *yakṣa* puede interpretarse como "ser viviente (*satta*), ser humano, joven, hombre, ser individual (*puggala*), principio vital (*jīva*), ser nacido, creatura" (*MNid.* 111, PTS. 282). Algunos personajes míticos y legendarios también son llamados *yakṣas*: el comentario al texto pali *Vimānavatthu* explica que la palabra *yakṣa* designa a cualquier *deva*, a Sakka, a los cuatro

²⁸ Aunque en este estudio me enfocaré únicamente en el papel de *yakṣas* y *nāgas* dentro de la tradición budista, es necesario mencionar aquí que estos personajes tienen una posición muy importante en el imaginario mítico de otras corrientes religiosas indias como el hinduismo y el jainismo, dentro de las cuales sus funciones a veces compaginan con las que se les adjudican en la tradición budista, pero en otras ocasiones se alejan considerablemente. Para revisar el papel de estos espíritus en esas tradiciones ver Coomaraswamy (1993, pp. 3-90), Misra (1981, pp. 9-165), Sutherland (1991, pp. 19-157), Vogel (1926, pp. 47-92), Oldham (1891, pp. 361-392), Shaw (2004, pp. 19-20) y Singh (2004, pp. 383-388).

²⁹ Algunos autores la han derivado de la raíz sánscrita *yakṣ*, "moverse rápidamente" u "honrar", mientras que otros lo hacen de la raíz *yaj*, "adorar" o "realizar sacrificios propiciatorios" (Coomaraswamy, 1993, p. 9). La tradición exegética pali se inclinó por la segunda opción (Misra, 1981, p. 10), lo que los definiría desde su perspectiva como seres dignos de adoración y destinatarios de actos sacrificiales propiciatorios.

³⁰ Aunque el autor está interesado en analizar la dimensión relativa, es decir, las manifestaciones individualizadas del *yakṣa* y su aparición en la literatura de distintas tradiciones indias, su tesis principal reside en explicar la identidad del *yakṣa* con un principio espiritual universal a veces denominado *Brahman* y otras *Ātman*, *Puruṣa*, *Mṛtyu*, *Agni*, *Prajāpati* o *Manas* (p. 15).

Mahārājas, a los miembros de la asamblea de Vaiśravaṇa o a cualquier persona (Vv.1228, PTS. 333). Incluso el mismo Buddha es llamado "venerable *yakṣa*" en cierta ocasión por un laico de nombre Upāli (*Upāli Sutta*, MN. 56, PTS. 1.386).

En este estudio dejaré de lado la complejidad polisémica de la palabra y me enfocaré solamente en el *yakṣa* como una categoría de espíritus ambivalentes que aparecen continuamente en la narrativa budista y que, considerados en conjunto, poseen ciertas características comunes. Desde esta perspectiva podemos definir al *yakṣa* como una especie mítica moralmente ambigua que por lo general habita en las regiones despobladas como desiertos, bosques o islas³¹ y que a menudo reside en un *caitya* o lugar de adoración que puede ser un árbol, un estanque, una roca o un arroyo.³²

Aunque a menudo los textos budistas describen a los *yakṣas* como seres terribles, en otras ocasiones los presentan como entidades luminosas y sublimes (Stede, 1914, p. 41). En el ámbito iconográfico casi siempre se les representó en India en forma humana (Grünwedel, 1901, p. 54); no así en otras regiones como Afganistán y zonas de Asia Central, en las que predominaron características feroces como “orejas de fauno y colmillos protuberantes” (Gaulier, 1976, p. 33). A veces se les ve sosteniendo un arma como un mazo o una lanza y siempre se enfatiza su fortaleza física. Su forma femenina, la *yakṣī* o *yakṣiṇī* (pa. *yakkhī*, *yakkhinī*), se retrató por lo general como mujer de belleza voluptuosa, ricamente ataviada con joyas, collares y brazaletes; su postura más

³¹ Por ejemplo, en el *Apaṇṇaka Jātaka* (JA. 1877, PTS. 1.99) los *yakkhas* viven en una ciudad propia (*yakkhanagara*) situada en un páramo; y en el *Losaka Jātaka* (JA. 1877, PTS. 1.239) un bosque es habitado por *yakkhas* caníbales.

³² Se debe notar que una de las interpretaciones etimológicas de *yakṣa* deriva la palabra de la raíz *yakṣ*, “adorar” u “honrar”. Esta interpretación hace hincapié en el *yakṣa* como objeto de culto.

usual es el *śālabhañjikā*, una pose en la que la mujer jala la rama de un árbol y golpea el tronco con su pie izquierdo (Sharma, 1994, p.38).³³

Según explicó Coomaraswamy (1993, p. 98), existe una relación íntima entre los *yakṣas* y la “esencia (*rasa*) de las aguas”, es decir, el elemento vital que subyace a todas las sustancias acuosas nutritivas como la savia de los árboles, el *soma* o bebida de los dioses, el *amṛta* o ambrosía y el semen. Esta asociación implicaba un ámbito de influencia amplísimo para el *yakṣa*, que por un lado tenía poder sobre las regiones arbóreas y sobre la lluvia, y por otro podía ser propiciado para atraer la fertilidad y la prosperidad. Así, algunos *Jātakas* relatan episodios en los cuales los *yakṣas* son el objeto de rituales propiciatorios y de protección.³⁴

Algo que se recalca especialmente en los textos budistas es el carácter ambiguo de estos seres míticos; su influencia podía traer beneficios materiales a corto plazo, pero su ira o su malevolencia eran capaces de generar enfermedades y muerte (Misra, 1981, p. 40). El *yakṣa* y la *yakṣī*, que podían tomar forma humana a placer, eran a la vez fuente de asombro y terror, lo que llevó a muchos traductores de lenguas europeas a llamarles ogros o demonios. Sin embargo, este acento en el carácter hostil de los *yakṣas* ignora su ambivalencia original, pues si bien es cierto que a menudo tendían hacia la violencia y destrucción, también eran considerados como fuente de riqueza y fertilidad (Stede, 1914, p. 42).

³³ De acuerdo al análisis de Sharma existe un significado de fertilidad en la postura, pues al golpear el tronco con el pie izquierdo la *yakṣī* hace florecer el árbol.

³⁴ En el *Ayakuṭa Jātaka* (JA. 1883, PTS. 3.146) se hace una referencia directa al culto de los *yakṣas*; éstos se enojan al perder sus ofrendas cuando el Bodhisatta prohíbe los sacrificios sangrientos. Además de los relatos, la integración de *yakṣas* y *yakṣīs* en los complejos rituales budistas es testimonio de un culto muy extendido (Misra, 1981, p. 109; Bautze-Picron, 2002; DeCaroli, 2004, pp. 66-8).

El caso de los *nāgas* y su forma femenina las *nāgīs* o *nāginīs*, es similar.³⁵ Éstos son seres míticos con apariencia de cobras colosales que pueden adquirir forma humana a voluntad, o cuya figura es mitad humana y mitad serpentina (Vogel, 1926, p.3). Al igual que a los *yakṣas*, se les relaciona con el poder generativo del agua, elemento sobre el cual poseen dominio. Se cree que habitan reinos acuáticos subterráneos, así como estanques y ríos situados en lugares despoblados (Shaw, 2004, p. 17; Vogel, p. 3). Sin embargo, también se ha señalado su numerosa presencia en presas y cisternas artificiales, en las cuales se colocaban sus efigies como protectoras del lugar y como objetos de rituales propiciatorios (Shaw y Sutcliffe, 2001, p.68).

Iconográficamente hablando existen tres tipos de *nāgas* en las representaciones budistas. El primero se representa como una cobra gigante que posee múltiples cabezas. El segundo consiste en una imagen antropomórfica que tiene la peculiaridad de tener sobre la cabeza las capuchas de cobra. El tercero es una mezcla de los anteriores y se caracteriza por dividir el cuerpo del *nāga* de la siguiente manera: de la cintura para abajo conserva su identidad animal y en la parte de arriba la antropomórfica (Grünwedel, 1920, p.43).

En la narrativa budista en específico los *nāgas* y las *nāgīs* tienen el papel de protectores de tesoros maravillosos, así como de proveedores de alimento y prosperidad a través de su poder de controlar las lluvias, fenómeno atmosférico que determina la fertilidad de la tierra y por ende de todo lo que la habita. Es precisamente en esta faceta en la que se manifiesta su carácter ambivalente, pues así como tienen la capacidad de brindar las aguas necesarias para la vida, en el caso de que su territorio sea violado por los hombres y se sientan amenazados en su soberanía, los *nāgas*,

³⁵ La palabra *nāga* también tiene un campo semántico amplio. Puede referirse a una serpiente, a un elefante, al Buddha o a un *arahan*, así como a la especie mítica que se describe más adelante.

propensos a entregarse a la ira, son capaces de utilizar su poder sobre las aguas para generar destrucción (Bloss, 1973, p. 37).

Ahora bien, como se mencionó anteriormente, los pensadores indios replicaron los modelos de gobierno en los diferentes planos míticos, y el de los *yakṣas* y *nāgas* no es la excepción. Se consideraba que aquellos, al igual que los seres humanos, también se regían según estructuras de poder jerárquicas, en cuya cima se encontraban individuos privilegiados. De acuerdo a diversos modelos cosmográficos budistas en el ámbito celestial más bajo, de nombre Cāturmahārājika (pa. Cātummahārājika), habitan los Caturmahārājas (pa. Catummahārājas) o Cuatro Emperadores, un grupo de deidades encargadas de vigilar los cuatro rumbos del mundo (Sadakata, 1997, p. 56). Cada uno de ellos gobierna sobre un punto cardinal y tiene soberanía sobre un grupo específico de espíritus: En el este Dhṛtarāṣṭra (pa. Dhataratṭha) es señor de los *gandharvas*; en el sur Virūḍhaka (pa. Virūḷha[ka]), de los *kumbhāṇḍas*; Virūpakṣa (pa. Virūpakḥa), en el oeste, comanda a los *nāgas*; y Vaiśrāvaṇa o Kubera (pa. Vessavaṇa, Kuvera), en el norte, gobierna sobre los *yakṣas* (*Mahāsamaya Sutta*, DN. 20, PTS. 2.257; Kirfel, 1967, p. 195).

De igual manera que los gobernantes humanos, estos monarcas celestiales tienen la responsabilidad de proteger a quienes se encuentran bajo su dominio, lo que incluye tanto a los espíritus que les sirven como a los seres humanos que habitan bajo su ámbito celeste. Es por esto que también se les conoce como Protectores del Mundo (*lokapālas*). Una de sus funciones es supervisar el comportamiento moral de sus gobernados. Así, en el *Aṅguttara Nikāya* (AN 3.4.36, PTS. 1.142) se relata que en los días del *uposatha* los Cuatro Emperadores descienden para supervisar la conducta de los seres humanos y asegurarse de que actúen con rectitud, respetando a los padres, brahmanes y *samaṇas*, y realicen obras meritorias.

La creencia en estos monarcas incorpora un modelo típico de la monarquía del periodo budista temprano, según el cual el rey gobernaba desde la capital y delegaba la administración de las provincias a príncipes, oficiales de alto rango o ministros (Scharfe, 1989, p. 137).³⁶ Es así como los Caturmahārājas, pero especialmente Vaiśrāvaṇa/Kubera, soberano de los *yakṣas*, aunque se encargaban de vigilar sus respectivas direcciones, otorgaban a sus súbditos derechos de soberanía sobre localidades específicas.³⁷

Algunas de las imágenes más célebres de *yakṣas* encontradas en contextos budistas se hallan en la *stūpa* de Bhārhut, en Madhya Pradesh.³⁸ Se trata de un conjunto de esculturas de *yakṣas* y *yakṣīs* que estaban situados en las caras interiores y exteriores de la cerca de piedra que rodeaba al túmulo. Entre éstas se encontraron las esculturas de Kubera y Virūḍhaka, dos de los Caturmahārājas a quienes aquí se llama *yakṣas*,³⁹ cada uno en la respectiva dirección del mundo que les adjudican las tradiciones literarias (Cunningham, 1879, p. 20). Al lado de estos Monarcas se hallaron también otras esculturas de *yakṣas* relacionados con localidades específicas, como por ejemplo Sūciloma y Ādyakāla, quienes pertenecían a las regiones de Pātali y Gayā y tenían en esos lugares *caityas* dedicadas exclusivamente a ellos (DeCaroli, p. 18). También se encontraron en el lugar representaciones de los *yakṣas* y *yakṣīs* Gāṅgeya, Supravāsa, Candrā y Sudarśanā (Barua, 1934,

³⁶ Este mismo modelo se extiende a otro nivel, pues también se considera a los Caturmahārājas como ministros de Śakra, rey del cielo Trayastriṃśa (AN 3.4.36, PTS. 1.142.)

³⁷ Por ejemplo, en el *Devadhamma jāṭaka* (JA. 1896, PTS. 1.128) se relata que Vessavana le otorgó a uno de los espíritus bajo su mando el derecho de devorar a aquellos que entraran en su estanque y no conocieran el significado verdadero de las “virtudes divinas”; asimismo, en el *Sutano jāṭaka* (JA. 398, 1883, PTS. 3.325) un *yakṣa* llamado Makhādeva que habitaba dentro de un árbol, recibió de Vessavaṇa la prerrogativa de devorar a quien entrara bajo la sombra de su árbol.

³⁸ La época de fabricación de estos ejemplares escultóricos es imprecisa, pero con gran probabilidad pertenecen a la época *maurya* tardía, alrededor del siglo II a. e. c. (Waddell, 1914, p. 139).

³⁹ Cada uno de estos personajes lleva una inscripción tallada en la misma piedra que lo identifica por su nombre. Los caracteres pertenecen a un tipo de *brahmī* del periodo *śuṅga* y representan los sonidos de un tipo de prácrito epigráfico de India centro-occidental (Salomon, 1998, p. 267). Así, los rótulos que indican los nombres dicen *yakho* (*yakṣa*), *yakhi* (*yakṣī*) y *yakhini* (*yakṣīṇī*). Cada uno de los nombres aparece en su versión prácrita: Kupiro (Kubera), Viruḍako (Virūḍhaka), Ajakālako (Ādyakāla), Gaṅgito (Gāṅgeya), Sucilomo (Sūciloma), Supāvaso (Supravāsa), Cadā/Caṃdā (Candrā) y Sudasanā (Sudarśanā) (Barua y Sinha, 1926, pp. 65-72).

pp. 57-71), cuyas referencias literarias no se han identificado. Así, de la misma forma que los reinos humanos se subdividían conforme se descendía en la escala jerárquica, el reino gobernado por los espíritus también estaba parcelado.

Existía entonces una geografía mítica en la cual espíritus de variada jerarquía ejercían dominio sobre sitios específicos; árboles, estanques, cuevas y casas abandonadas, entre otros, eran sus lugares de residencia a la vez que sus pequeños feudos. Otros espíritus, como en el caso de los *yakṣas* Sūciloma y Ādyakāla, dominaban sobre regiones enteras.⁴⁰ El peregrino chino Xuánzàng menciona que un *nāga* poderoso protegía la región de Cachemira y a causa de ello, ésta “siempre ha sido superior a las regiones vecinas” (1884, p. 148). Muchos de estos espíritus eran reyes en el sentido literal del término: poseían palacios, estaban rodeados de cortesanos, poseían múltiples esposas y concubinas, y tenían la obligación de proteger y la prerrogativa de castigar.⁴¹

Aunque en los textos se dan pocos detalles sobre la vida palaciega de estos seres, una buena fuente para identificar sus atributos reales está en las representaciones escultóricas de los complejos rituales budistas. Así por ejemplo, los *yakṣas* de Bhārhut previamente mencionados, además de vestir las típicas prendas de tela como el *dvipaṭṭa*, el *dhauta* y el *adhīvāsa*,⁴² portan un tocado o turbante de nombre *uṣṇīṣa* (Ghurye, 1995, p.68) o *paṭṭa*.⁴³ De acuerdo a Ghurye, éste último “era considerado como una marca de dignidad y autoridad y era obligatorio usarlo en la realización de

⁴⁰ La composición *mahāyāna Mahāmāyūrī* presenta una lista de regiones con sus respectivos *yakṣas* tutelares. Dentro de sus listas incluye a los *yakṣas* protectores de ciudades y a los veintiocho generales de los *yakṣas*; también contiene una lista de ciento ocho reyes de los *nāgas*, aunque no los asocia con regiones específicas (Lévi, 1915, 30-138).

⁴¹ Así por ejemplo, en el *Śaṅkhapāla jātaka* (JA. 524, 1891, PTS. 5. 168-170) se menciona que el rey *nāga* Śaṅkhapāla poseía “un palacio resplandeciente [...] Soberbio y dorado, con puertas de plata [...] Está hecho su interior de oro y gemas multicolores, construido bellamente y perfecto; con engalanadas doncellas, que portan áureos brazaletes.” Poseía trescientas esposas y un enorme reino bajo un lago.

⁴² Bufanda, taparrabos y manto.

⁴³ Según Scharfe (1989, p.89) el *paṭṭa* era una pieza de seda y a veces de oro, que se usaba sola o como base para el *mukuṭa*, una palabra que designa distintos tipos de corona.

los grandes sacrificios que proclamaban la propia soberanía” (p. 68). Es pertinente mencionar aquí que este mismo tocado lo portan también otros *yakṣas* y *kṣatriyas* representados en las *torāṇas* de Sañcī.⁴⁴

Además del tocado, los *yakṣas* de las *stūpas* de Bhārhut y Sañcī usan una gran cantidad de ornamentos como pulseras, brazaletes, orejeras y collares, que aunque no son exclusivos de los gobernantes, sí expresan su asociación con la riqueza y se consideraban símbolo de la dignidad real (Gonda, 1969, p.38). La profusa ornamentación de las *yakṣīs* apunta hacia una interpretación similar: la riqueza de elementos de lujo en sus representaciones, tales como telas finas, piedras preciosas, oro y plata emulados en la piedra, no es solamente un signo de la fertilidad y el poder generativo que encarnan estas deidades,⁴⁵ sino también un reflejo del estilo suntuario de las cortes indias.⁴⁶

Ahora bien, además de exhibir los atributos característicos de la realeza o de la clase aristocrática, en su desnudez y voluptuosidad las imágenes de *yakṣīs* también parecen ser un reflejo de la riqueza y opulencia de las concubinas, las bailarinas y las cortesanas.⁴⁷ Esta asociación de las *yakṣīs* con las cortesanas no es de ninguna manera nueva y ha sido señalada por Dehejia (2009),

⁴⁴ Algunas de las representaciones donde podemos encontrarlos son las siguientes: Escena real en la *torāṇa* este, en la cara frontal del pilar de la derecha (Cunningham, 1854, p. 201); varios nobles adorando el trono y el árbol Bodhi en la *torāṇa* este, cara interior del pilar de la derecha (Cunningham, p. 202); rey y reina adorando el trono y el árbol en la *torāṇa* norte, cara interior del pilar derecho (Cunningham, p. 231). Por otra parte el dios Śakra, paradigma de soberanía real en los planos celestiales, no lleva un *paṭṭa* o *uṣṇīṣa*, sino una especie de corona cilíndrica llamada *kirīṭa* que es exclusiva de su personaje (Anderson, 1978, pp. iia y 13). Al mismo tiempo el dios Brahmā, que aparece casi siempre acompañando a Śakra, no porta ningún tipo de tocado sino un peinado enrollado sobre la cabeza (Anderson, p. 61, fig. 11).

⁴⁵ Coomaraswamy (1993, p.83) apunta que el cinturón enojado que portan estas *yakṣīs* era considerado como un encanto o hechizo para la longevidad.

⁴⁶ Comparar el medallón del sueño de Māyā con la *yakṣī* Canda (Coomaraswamy, 1993, PL 33a), ambos de Bhārhut. En las dos imágenes aparecen los mismos elementos: el tocado cruzado, los grandes aretes, el collar de cuentas, brazaletes, muñequeras, tobilleras, el *dhauta* (probablemente con piezas de oro) y la cinta alrededor de la cintura.

⁴⁷ Ver por ejemplo la discusión de Young (2004, pp. 30-4, 107-8) sobre la sexualización del cuerpo femenino en las representaciones visuales budistas, que está íntimamente vinculada con el poder de fertilidad que produce la actividad de las cortesanas humanas y celestiales.

quien al estudiar la célebre *yakṣī* de Didarganj de la época Maurya concluye que a pesar de ser una portadora de mosqueador y, por lo tanto quizá una figura secundaria en la composición original a la que pertenecía, la fineza y monumentalidad con la que está tallada la escultura muestra que la modelo “debió haber tenido una posición muy especial dentro de la corte como para haber merecido un ‘retrato’ individual principal. Se debe plantear la posibilidad de que era una *ganikā*, una cortesana real de alto rango, gran talento y logros envidiables, cuya prerrogativa era pararse junto al monarca en la corte y sostener el mosqueador” (pp. 27-28).

Aunque estamos muy lejos de asegurar que en general las esculturas de *yakṣiṣ* tuvieran como modelos a personas reales, es posible decir que los elementos de su vestimenta y ornamentación, así como la manera en que la portan, estaban inspirados en las mujeres de la corte, reinas, concubinas y cortesanas, quienes a pesar de sufrir un estatus social inferior por ser mujeres, a menudo contaban con más poder del que comúnmente se cree.⁴⁸

El caso de los *nāgas* y *nāgīs* es similar. Los mismos textos dejan en claro su carácter monárquico al llamarlos *nāgarājas*, “reyes *nāgas*”, y describen a algunos como poderosos soberanos que habitan en palacios y están acompañados de séquitos numerosos.⁴⁹ Por su parte, las representaciones visuales no escatiman en elementos asociados a su soberanía. Así por ejemplo, en el arquitrabe central de la *torāṇa* sur de la *stūpa* 1 de Sañcī se muestra una escena que probablemente representa al rey Aśoka visitando la *stūpa* de Rāmagrāma con el propósito de extraer

⁴⁸ Sobre la influencia de la reina en los asuntos de estado y de la corte interior ver Scharfe (1989, 118-126 pp). Por otra parte, el poder de la cortesana no radicaba solamente en sus capacidades para seducir y controlar a hombres de alto rango, sino también en la influencia que podía tener sobre la fertilidad del reino y de sus habitantes (Young, 2004, pp. 108-111)

⁴⁹ En el *Vidhurapaṇḍita jātaka* (JA. 1896, PTS. 6.269) se da una descripción detallada del palacio de un *nāgarāja* llamado Varuṇa, en donde se puede apreciar la magnificencia y la riqueza asociada a estos seres. Otra descripción interesante del reino de un *nāgarāja* puede hallarse en el *Campaka jātaka* del *Mahāvastu* (Mhv., 1890, 2.180), en donde dieciséis mil doncellas *nāgas* engalanan el reino del *nāgarāja* Campaka, que estaba “adornado con estanques de lotos enjogados [...] y poseía estancias enjogadas, terrazas con pilares de lapislázuli y techos de coral.”

las reliquias del Buddha (Marshall, 1955, p. 50). En la parte izquierda de la composición, dos *nāgarājas* emergen de las aguas acompañados de un séquito de *nāgīs* y un poco más a la derecha los volvemos a ver con guirnaldas en las manos frente a la *stūpa*. Ambos portan *uṣṇīṣas* o *paṭṭas* similares a los de los *yakṣas* de Bhārhuṭ e idénticos a los del rey Aśoka que está presente en la misma composición.

A la manera de poderosos gobernantes entregados a los placeres y diversiones de la corte, en ocasiones se les representa rodeados de sirvientes femeninas,⁵⁰ flanqueados por portadores de *cauris* o mosqueadores⁵¹ y sentados en *rājatilāsana*, “la postura de relajamiento del rey”, que consiste en tener una pierna doblada por encima del asiento mientras que la otra cuelga de forma relajada y el cuerpo se sostiene sobre uno de los brazos. Es una posición comúnmente empleada para representar a los gobernantes en sus momentos de ocio (Blau, 1999, p. 112). Un magnífico ejemplo es el *nāgarāja* tallado en piedra que está situado a la izquierda de la entrada a la Cueva 19 de Ajaṇṭā.⁵² Flanqueado a su derecha por una sirvienta y a la izquierda por la que parece ser su reina adornada con numerosas joyas en el tocado y otras partes del cuerpo, el rey está sentado sobre un trono, ataviado con ornamentos y diversas joyas de gran tamaño en brazaletes, aretes y collar. Quizá lo que más acentúa su naturaleza monárquica es la gran corona que se yergue bajo sus siete capuchas de cobra. Aunque desgastada por el tiempo, aun se puede reconocer el intrincado diseño que asemeja el trabajo en oro, así como lo que parece ser la representación de varias piedras preciosas engarzadas.⁵³

⁵⁰ Al respecto ver la Cueva 2, Ajaṇṭā (Zin, 2003, Pl.8); Cueva 23, Ajaṇṭā (Spink, 2009, Vol. 4, Pl. 149).

⁵¹ Ver la Cueva 21, Ajaṇṭā (Spink, 2009, Vol.4, Pl. 146).

⁵² Pläschke, 1982, Lámina 49.

⁵³ Quizá representan también la mítica joya de los deseos cuya posesión se atribuye a algunos *nāgas* y que se supone oculta o expuesta dentro de su capucha (Vogel, 1926, p. 25).

En suma, múltiples representaciones visuales muestran que se consideraba a *nāgas* y *yakṣas*, así como sus equivalentes femeninas, como poseedores de características de realeza, o al menos se les imaginaba con atributos característicos de las clases gobernantes; por lo general se les retrataba como *kṣatriyas* y a ellas como doncellas de corte y cortesanas.⁵⁴

Ahora bien, las asociaciones entre espíritus y gobernantes van más allá de la superficie de las representaciones visuales. De la misma forma que los gobernantes humanos debían proteger su reino y a aquellos que en él se encontraban, los espíritus debían resguardar su propio territorio; constantemente estas dos funciones se entremezclaban. Como señaló Bloss (1973), a menudo se pensaba que el bienestar de un reino humano estaba íntimamente relacionado con algún espíritu tutelar, quien se encargaba de legitimar la soberanía del rey. Así por ejemplo, la coronación de algunos reyes indios se llevaba a cabo en *caityas* ubicadas en los jardines reales, las cuales se creía que eran habitadas por espíritus (p.39). Esta práctica, al igual que otras como la adoración de espíritus por el rey y otros miembros de la corte, señala que el derecho de gobernar debía ser avalado por aquellos y no bastaba con la rectitud moral del soberano para ejercer el poder político. Además, esta asociación de poderes era fundamental para que el reino prosperara gracias a la protección de los espíritus, ya que con sus poderes aseguraban su fertilidad y riqueza (Bloss, p.43).

De acuerdo a esta idea, si el rey era el eje del orden social, los espíritus tutelares eran los encargados de vigilarlo y cuidar que actuara conforme a sus obligaciones; en caso contrario retiraban su apoyo y protección, y el reino caía en la ruina a falta de lluvias, con lo que el reinado del gobernante podía llegar a su fin (Bloss, p.42). Lejos de representar el principio caótico que a menudo se les adjudica en los relatos, aquí *yakṣas* y *nāgas* encarnan la idea de que existe una

⁵⁴ Esta es una idea paralela a la concepción brahmánica que plantea que las cortes humanas son una versión minimizada de los reinos celestiales, especialmente de la corte del dios Indra, y que el rey era un *deva* en el mundo humano (Gonda, 1969, pp. 24-33).

relación íntima entre las fuerzas de la naturaleza y el mundo humano, y que únicamente con la autorización de esas fuerzas es posible que prevalezca el equilibrio en este ámbito. Desde esta perspectiva podemos decir que los espíritus eran considerados como regentes del orden social, pues a veces se encontraban por encima del rey y eran ellos quienes garantizaban la estabilidad del reino al otorgar las condiciones necesarias para su prosperidad.

Espíritus hostiles

Junto a esta idea del espíritu como protector del reino coexiste la representación de *yakṣas* y *nāgas* como seres hostiles hacia el mundo humano. Esta hostilidad se presenta en primer lugar como una malevolencia contra todos, pero especialmente contra los gobernantes. Invirtiendo el esquema de protección que acabamos de presentar, en muchos relatos los espíritus se convierten en los principales enemigos del rey y de todo lo que se encuentra bajo su dominio. Así, en el *Ayakūṭa jātaka* (JA. 347, 1883, PTS. 3.146) se da un ejemplo de cómo los espíritus estaban en posición de dañar directamente al rey cuando las decisiones de éste último interferían con sus privilegios. Según el relato, el Bodhisatta era un gobernante que prohibió los sacrificios sangrientos, muy a pesar de los *yakṣas* del reino, quienes se beneficiaban directamente de éstos. Entonces decidieron matar al rey en venganza. Si bien el argumento central del relato apunta hacia la supresión de sacrificios sangrientos como parte del código moral propuesto por el budismo, lo que nos interesa señalar en este caso es que la prerrogativa de castigar, que como hemos visto forma parte de los derechos de gobernantes humanos y no humanos, se presenta aquí como el principal peligro para la estabilidad del reino humano cuando los que la ejercen son espíritus motivados por intereses personales que están dispuestos a emplear la violencia sin restricción.

Es muy frecuente este esquema narrativo según el cual los espíritus utilizan su poder para castigar violentamente a los habitantes de un reino. A veces, como en el *Ayakūta jātaka*, lo hacen atacando directamente al rey, y otras dañando a toda la población. Una tradición que trata de la domesticación de una *nāgarāja* muy poderoso de nombre Apalāla cuenta como un hombre, enojado por el incumplimiento de la promesa de los habitantes de su reino, renació como un *nāga* violento y destruyó sus cosechas con una corriente blanca que emergía del manantial en el que habitaba (Xuánzàng, 1.3, p. 122). Aunque en principio es justificada la motivación del *nāga* para castigar, el relato condena la aplicación de la violencia, pues procede no del deseo de enmendar el comportamiento de los habitantes del reino sino de la irascibilidad del *nāga*. Esta historia parece tener un paralelo en el relato del *nāga* Gopāla, en el cual un hombre es humillado por un rey y en venganza aquel hace el voto de convertirse en un poderoso *nāga* y destruir el reino (Xuánzàng, 1884, p. 93). En una versión sánscrita del mismo relato, el espíritu daña a las personas por medio de enfermedades y epidemias (Strong, 1992, p.28).

Como señala DeCaroli (2004, p. 23), la curación de enfermedades era una de las principales motivaciones del culto a los espíritus y algunos *caityas* tenían fama de ser especialmente efectivos para eso. Pero mientras que algunos espíritus usaban su poder para curar otros lo empleaban para matar; y esta asociación con diversas enfermedades parece haber sido uno de las principales razones para temer a *yakṣas* y *nāgas*. Mientras que a veces se declara de forma explícita el poder de aquellos sobre las enfermedades, parece que en otras se menciona de forma simbólica. Tal es el caso de las historias del *yakṣa* Gardabha, que se roba a los niños de Mathurā tan pronto como nacen (Ohnuma, 2012, p. 61), y de las *yakṣiṣ* Kuntī y Hārītī que se comen a los infantes de las ciudades de Kuntīnagara y Rājagrha (Przyluski, 1914, p. 515). Mientras que los relatos mencionan que los espíritus arrebatan o devoran a los niños, existen interpretaciones en el sentido de que algunos de

estos seres eran deidades de enfermedades específicas, como es el caso de Hārītī, a quien se ha asociado con la viruela (Peri, 1917, p. 38).

A partir de estas historias podemos ver que muchos de los espíritus tutelares desempeñaban un papel contrario al de protectores, e igual que los tiranos se convertían en el principal azote de la región cuyo bienestar debían resguardar. El hecho de que algunos *nāgas* y *yakṣas* se muestren como posibles enemigos del bien común plantea varios conflictos similares a los vistos en el caso de los malos gobernantes. Igual que aquellos, los espíritus hostiles utilizan su autoridad sobre un lugar y sus peculiares poderes sobre los fenómenos naturales para aplicar castigos de manera arbitraria, simplemente motivados por la ira, la malevolencia o la avidez. Ahora bien, como se ha podido ver hasta aquí, este carácter desenfrenado es algo que vincula íntimamente a los espíritus y a los tiranos, pues ambos dejan de cumplir su función de protectores de un reino o de una localidad específica y son ellos mismos quienes generan las causas de la inestabilidad, trastocando así el orden moral y social.

Reyes y espíritus como enemigos del bien común y de la Orden budista

Hasta ahora hemos presentado a los reyes y a los espíritus como dos categorías distintas, pero como se ha podido ver ambos poseen ciertas características comunes que llevaron a los budistas a delinear modelos de interacción similares en relación con ellos; es por esto que considero pertinente, a manera de recurso heurístico, englobarlos en un solo grupo y analizarlos desde una misma perspectiva. Puesto que el tema es muy amplio y los paralelos entre estos personajes abarcan varias

de sus facetas, en virtud del argumento central de esta investigación me propongo desarrollar únicamente los que corresponden a los tiranos y a los espíritus hostiles.

Presentaré entonces dos atributos característicos de estos grupos: a) el de su potencia destructiva, principalmente a partir de la influencia que pueden tener sobre los fenómenos ambientales y la salud, y b) el de su hostilidad hacia la comunidad budista, ya sea atacando directamente a alguno de sus miembros, ya sea oponiéndose por medio de sus acciones a los preceptos morales budistas. Aunque estas características no agotan los puntos de convergencia entre tiranos y espíritus hostiles, sí representan de manera ejemplar su tendencia a actuar de manera desenfrenada y proporcionan las principales causas para que se lleve a cabo la domesticación.

Reyes y espíritus como génesis del caos

Los relatos que hemos referido hasta ahora expresan una constante preocupación con respecto a la conducta de personajes de autoridad y evidencian una tensión presente en el discurso budista articulado en torno a las figuras de gobernantes humanos y no humanos. En un escenario universal en el que todos los niveles de la existencia están estructurados de acuerdo a un principio jerárquico, la aparición del *cakravartin* y el *dharmarāja* como fenómenos posibles a menudo cede ante la tendencia ordinaria de los monarcas a comportarse en franca oposición a los principios morales que la ética budista considera como normas del buen gobierno.

Este principio de transgresión que, como hemos visto, es una proclividad más o menos común en la naturaleza de los gobernantes, aparece en los relatos como causa principal de desasosiego y a menudo desencadena la intervención reguladora de algún personaje budista. Se consideraba que el actuar de un monarca competía a todo sus súbditos, pues su comportamiento

afectaba de forma singular a su reino o área de influencia y a aquellos que ahí se encontraban. Es así como los reyes tiranos y los espíritus hostiles, al desafiar abiertamente los principios de justicia y rectitud, trastocaban el orden necesario de las cosas.

Según ciertas tradiciones existía un vínculo íntimo entre el comportamiento del gobernante y el de sus súbditos, por lo que el rey cargaba sobre sí la responsabilidad de la descomposición social del reino o bien de su mejoramiento moral; es por esto que en una historia contenida en el *Mahāvastu* una lechuza aconseja al monarca de esta manera: “un rey debe gobernar por medio de la justicia (*dharmeṇa*), pues tu bienestar también es el bienestar de tu reino” (*Mhv.*, 1882, 1.277). Así, en el *Bhikkhāparampara jātaka* (*JA.*, 1887, PTS. 4.370) la sala de justicia de un monarca se encuentra vacía gracias a que éste rige con justicia y en consonancia con las diez virtudes reales (*dasarājadhammā*); es decir que el comportamiento moralmente correcto del rey influye sobre sus súbditos de tal manera que ninguno de ellos comete falta alguna, e igual que él todos observan los preceptos morales.

Puesto que la calidad moral del reino dependía del soberano, en el caso de que éste actuara injustamente, o en franca oposición con los principios virtuosos de un buen gobernante, se preveía que el resultado era la descomposición moral de sus súbditos. Por ejemplo, en el *Gaṇḍatindu jātaka* (*JA.* 520) los ministros actúan injustamente en imitación del rey y la recaudación desmedida de impuestos que ellos instauran impulsa a la gente a abandonar sus casas y vivir en el bosque, siempre bajo el acecho de los ladrones. Los habitantes del reino, conscientes de la responsabilidad del rey repiten el siguiente estribillo: “...por la noche nos consumen los ladrones y por el día los recaudadores. En el reino de un pérfido rey hay muchos malvados” (1891, PTS. 5.102). Una deidad que habitaba en un árbol, preocupada por la decadencia del reino, le enseña al gobernante que

cuando el rey “es negligente en sus acciones, los suyos y los extraños también lo son” (PTS. 5.99), afirmando así una continuidad entre el comportamiento moral del soberano y el de sus gobernados.

Ahora bien, se consideraba que la influencia del comportamiento del monarca iba más allá de sus súbditos y afectaba al reino en su totalidad, incluyendo los factores ambientales y determinando incluso el sabor dulce o insípido de algunos alimentos (*Rājovāda jātaḥa*, JA. 1883, PTS. 3.111). Sin duda, los factores más importantes sobre los que influía la conducta del rey eran la fertilidad de la tierra y la salud de sus habitantes, dos circunstancias obligadas para garantizar el orden social y en definitiva la duración de un reino. Así, en el *Kurudhamma jātaḥa* (276) la sequía y la hambruna que amenazaban con producir plagas en toda la región de Kālīṅga cesaron únicamente cuando el rey adoptó los cinco preceptos budistas⁵⁵ (JA. 1879, PTS. 2.381); y en el *Yajña jātaḥa* del *Jātakamālā*, un rey logra mediante una estratagema⁵⁶ que todos sus súbditos se conduzcan de acuerdo a los principios morales. Así “se acabó con el sufrimiento de los pordioseros y además con todas las calamidades” (*Jm.*, 1943, 10.26, p. 72), que incluían sequías y enfermedades.

De esta manera, la función del rey como protector se traslada de un ámbito externo en donde el gobernante debe controlar los factores que amenazan al reino, a un plano interior en el que el resguardo del bienestar común depende del nivel de auto-control del monarca. De acuerdo a este análisis budista, el rey es capaz de cumplir con su función únicamente si está en condiciones de restringir su conducta y encauzarla por medio de las regulaciones morales propias de un buen gobernante.

⁵⁵ Llamados aquí *Kurudhammas* en referencia al reino de los Kurus, a quienes el relato adjudica el origen de los cinco preceptos.

⁵⁶ El rey amenaza, evidentemente sin intención de cumplirlo, con realizar un gran sacrificio humano con aquellos que transgredan las normas morales.

Por otro lado, en el caso de que el gobernante no controle o enmiende su conducta, el panorama se torna sombrío para todo el reino, pues como enseña el dios Śakra a un rey malvado en el *Mañicora jātaka* (194), “cuando un rey es injusto llueve fuera de temporada, durante la estación de las lluvias no llueve y domina el miedo a las hambrunas, a las enfermedades y a la violencia” (JA., 1879, PTS. 2.124); y en el *Mahāvastu* se afirma que como consecuencia del comportamiento de un rey perverso “no llueve en la estación indicada y las semillas sembradas no crecen sino que son consumidas por el calor y destruidas por el viento” (*Mhv.*, 1897, 3.360).

Esta influencia negativa que la conducta de un monarca podía tener sobre su entorno se sistematizó en una fórmula de tipo causal que aparece en el *Āṅguttara Nikāya* y que me gustaría citar en su totalidad:

Cuando los reyes son injustos, también los ministros lo son; si los ministros son injustos, lo son también los brahmanes y los jefes de familia; cuando éstos se comportan injustamente, también lo hacen los que viven en los pueblos y en el campo; siendo así, la luna y el sol se mueven de forma incorrecta, luego las constelaciones, los planetas y las estrellas cambian de manera desigual; entonces los días y las noches se suceden de manera desequilibrada, igual que los meses y las quincenas, las estaciones y los años; y los vientos soplan en desorden; luego las deidades se molestan⁵⁷ y en consecuencia las nubes no otorgan lluvia a plenitud; por esta razón las cosechas maduran fuera de tiempo y los seres humanos que se alimentan de estas cosechas viven poco, tienen mala apariencia y están llenos de enfermedades. (AN, 4.7.10, PTS. 4.70)⁵⁸

⁵⁷ El comentario sobre este pasaje menciona que las deidades se molestan debido a que el viento destruye los árboles (que ellas habitan) y sus mansiones (*vimānas*).

⁵⁸ Este tropo no es exclusivo del budismo. La influencia del carácter y la conducta del gobernante sobre su entorno también aparece en la tradición brahmánica. Así por ejemplo, en el *Mahābhārata* (12, a.77, 8) y el *Rāmāyaṇa* (2, 5,

Lo que me gustaría destacar de este pasaje es que la influencia que se adjudica al comportamiento del rey no se limita al ámbito de la moralidad de sus súbditos, sino que alcanza niveles cósmicos al ser capaz de alterar los fenómenos astronómicos que determinan el orden temporal y, por lo tanto, las condiciones necesarias para obtener buenas cosechas.⁵⁹ Así, la injusticia del rey tiene un efecto expansivo que afecta de manera contundente a sus súbditos, pues al alterar el curso de los ciclos reguladores del tiempo genera perturbaciones en el clima y cambios nocivos en la constitución alimentaria de sus gobernados.

Si comparamos esta fórmula con el mito del Mahāsamatta que presentamos en la primera sección de este capítulo, nos daremos cuenta de que aquí se invierte por completo el papel del gobernante; mientras que en el mito de los orígenes el rey surge como un medio para poner orden en una comunidad cuyos vicios la han llevado a perder la belleza y la longevidad, aquí es el rey quien, debido a sus transgresiones, produce las condiciones para que esos mismos atributos se deterioren durante su época. En este sentido podemos decir que, de acuerdo a ciertas tradiciones budistas,⁶⁰ el mal rey o tirano, al ser incapaz de restringir su conducta, es responsable de desencadenar la descomposición social y moral de su reino, e incluso puede ser capaz de provocar la degradación física de los seres humanos y la disminución de la longevidad, lo que en algunos paradigmas budistas es visto como una de las peores señales de la decadencia humana.⁶¹

100) se afirma que en los dominios de un rey justo “no hay ladrones, bebedores de alcohol ni malvados; todos realizan los ritos y sacrificios, todos los brahmanes son sabios, todas las clases humanas siguen las responsabilidades de sus respectivos órdenes” (Gonda, 1969, pp. 47-48). De la misma forma, se creía que la conducta moralmente recta del rey garantizaba el orden natural; así, cuando Rāma gobernó, “los árboles, siempre en flor, daban frutos sin interrupción; llovía cuando era deseable y el viento era agradable al tacto” (Gonda, p. 10-11.). Por otra parte, en el *Mahābhārata* se dice que el comportamiento de un rey malvado puede hacer que deje de llover (3, 110, 42) y en su reino las vacas no dan leche y los campesinos se lastiman al arar la tierra (Gonda, pp. 7-8).

⁵⁹ Se debe notar que un eslabón importante de la lista son las deidades de la naturaleza que, incapaces de legitimar la soberanía de un mal gobernante, castigan su transgresión con la falta de lluvias.

⁶⁰ Como ya se mencionó, esta visión es paralela a la postura brahmánica, al menos de la forma en que se expone en la literatura épica.

⁶¹ La disminución de la longevidad como resultado de la decadencia del orden social es un tema común no solamente

Sin embargo, la conducta del rey no era el único factor que se consideraba determinante en la obtención o pérdida del bienestar en el reino. La disposición moral de los espíritus tutelares también podía conservar o alterar sus condiciones. Así, muchas veces se adjudicaba la caída regular de las lluvias fertilizantes a las buenas inclinaciones del carácter de los espíritus. En una versión del *Sudhana avadāna* que Schiefner (1906) toma del Kangyur, se cuenta que un reino era enormemente próspero gracias a que un *nāga* de nombre Janmachitra, que vivía en un lago dentro de la ciudad principal, “enviaba de tiempo en tiempo un torrente de lluvia” (p. 44).

Quizá una de las referencias más importantes con respecto a esto es un relato que Péri (1917) recoge de la traducción china del capítulo 31 del *Samyuktavastu*⁶². En este se cuenta que había un *yakṣa* de nombre Sāta que habitaba en una montaña situada en el interior de Rājagṛha. Éste extendía su protección a todos los habitantes del reino, desde el rey Bimbisāra hasta los pobres y huérfanos. Era gracias a su disposición favorable que

...el rey y todos los hombres disfrutaban de la tranquilidad. Llovía en el momento deseado; las plantas producían una abundancia de flores y frutos; las fuentes y los lagos estaban llenos; no había hambre; se obtenía fácilmente lo que se pedía. (p. 3)

Algo parecido relata el peregrino chino Faxian sobre un *nāga* de orejas blancas que habitaba dentro de un monasterio en la región de Saṃkāśya. El monje afirma que este espíritu “hace caer sobre el

en el budismo, sino también en otras tradiciones indias. Así, de acuerdo al *Manusmṛti* la edad de los seres humanos va menguando dependiendo de la disminución del *dharma* y la verdad (*satya*) en cada una de las eras del mundo. Mientras que en la primera edad (*satyayuga*) los seres humanos viven hasta los cuatrocientos años, conforme aumentan el robo, la falsedad y el engaño la longevidad se reduce a cien años en la última era (*kaliyuga*) (*Ms.* 1.81-4). Por otra parte, también en el jainismo la decadencia social va acompañada por la disminución de la longevidad, de tal manera que la duración de la vida humana, que en la primera etapa del mundo abarca tres *palyopamas* o periodos de tiempo inconmensurables, llega a su nivel más bajo con 16-20 años en la última etapa (Pániker, 2001, pp. 38-44).

⁶² Esta composición pertenece al *Vinaya* de los *mūlasarvāstivādins*. No sobrevive versión en sánscrito, pero Péri lo tradujo de la versión china de Yijīng, que está incluida en el Tripiṭaka de Tokyo XVII, II, p. 52a; y Tripiṭaka de Kyoto XVIII, VIII, p. 133b.

país torrentes de lluvia fertilizantes en la estación adecuada y lo preserva de plagas y calamidades” (Xuánzàng, 1884, p. xli); gracias a su acción benévola, “este país es muy productivo, la gente es muy próspera y extremadamente rica, más allá de cualquier comparación.”⁶³ En recompensa por su asistencia los monjes le hacían ofrendas diarias y anuales (p. xlii).⁶⁴

La influencia que *yakṣas* y *nāgas* eran capaces de ejercer sobre el medio ambiente, así como podía garantizar condiciones favorables para el reino, también abría la posibilidad a que sucediera lo contrario en el caso de que los espíritus tutelares de la región se mostraran hostiles hacia sus habitantes. Sin duda, la principal causa de preocupación con respecto a esto era la facilidad con la que un espíritu de gran poder podía alterar de manera significativa los ciclos de fertilidad y afectar las cosechas. Vimos cómo en la historia del *nāga* Apalāla éste dirige su ira contra los cultivos del reino envenenándolos con una corriente blanca.⁶⁵ Es justamente el carácter iracundo de la acción del *nāga* lo que me gustaría señalar en este punto, pues nos indica que en este tipo de historias se adjudicaba una intencionalidad malévolas a la acción destructiva de los espíritus y ésta no se consideraba como una característica innata de su naturaleza.

Es así como en el *Bhūridatta jātaka* (JA. 1896, PTS. 6.171), un relato en el que se elogia la paciencia de un *nāgarāja* del mismo nombre, éste afirma que de enojarse “podría consumir con mis llamas a todo un próspero país” y, un poco más adelante en la historia, se presenta una escena

⁶³ Faxian (Xuánzàng, 1884, p. l) también menciona a un *nāga* que protegía la *stūpa* de Rāmagrāma, uno de los túmulos que resguardaban las reliquias del Buddha. Relata como el *naga* impidió que el rey Aśoka extrajera las reliquias.

⁶⁴ Sin duda, una buena parte de la actividad ritual en distintos contextos rurales y urbanos estaba dirigida a propiciar la buena disposición de estos espíritus, que como hemos visto tienen un carácter ambivalente. Una buena muestra de esto son las esculturas de *nāgas* y *nāgīs* que pueblan el área de Sañcī y que, como ha señalado Shaw (2001), un número considerable de ellas están situadas junto o cerca de cuerpos de agua (p. 68), lo que sugiere la existencia de prácticas locales de apaciguamiento y propiciación de espíritus para obtener lluvias y probablemente también alejar las enfermedades.

⁶⁵ En el *Mahāvamsa* se cuenta una historia muy similar en la que en las regiones de Cachemira y Gandhāra el *nāgarāja* Aravāla “hizo caer una tormenta terrible sobre las cosechas maduras y cruelmente arrastró todo hacia el océano” (*Mhvs.* 1908, p. 94).

en la que su hermana produce un veneno capaz de destruir la fertilidad de la tierra, detener las lluvias por siete años y acabar con toda la vida acuática (PTS. 6.195); lo importante aquí es que aunque los *nāgas* de esta historia se abstienen de usar sus poderes destructivos, queda muy claro que en el caso de encontrarse bajo el influjo de la ira serían capaces de hacerlo y las consecuencias, si bien dañarían al ambiente en general, afectarían de manera especial a los seres humanos, pues ellos sufrirían las sequías, las hambrunas y las enfermedades.

Al revisar estos relatos es posible notar que la influencia que se adjudicaba a la disposición moral de reyes y espíritus sobre sus respectivas áreas de autoridad era muy similar, en tanto que la estabilidad del reino dependía de que estas dos figuras observaran un conjunto de principios éticos, o por lo menos se abstuvieran de actuar de manera hostil. Se entenderá entonces que el comportamiento de un rey contrario a los principios morales, o de un espíritu hostil contra el gobernante o sus súbditos, era causa de gran preocupación, en la medida en que constituían la fuente de desgracias para todo el reino. Cada uno a su manera era capaz de producir el desequilibrio de las condiciones necesarias para la estabilidad social: el rey, debido a su comportamiento injusto, era el desencadenante de la decadencia de su reino, y el espíritu, motivado por la ira o la soberbia, se convertía en el ejecutor directo de las calamidades.

Reyes y espíritus como enemigos de los principios éticos budistas

Si bien algunos relatos budistas presentan un genuino interés por advertir el daño que reyes y espíritus pueden causar a la sociedad en general, a menudo su principal preocupación radica en la hostilidad que estos seres pueden dirigir hacia los miembros de la comunidad budista, o hacia aquellos que predicán enseñanzas relacionadas con el budismo y consideradas parte de su esquema

de salvación. Como veremos, la violencia contra ellos se consideraba como una posibilidad latente que amenazaba con vulnerar su práctica religiosa, dañarlos físicamente e incluso obstaculizar la expansión de su doctrina a nuevos territorios.

Anteriormente revisamos cómo en el *Ayakūṭa jātaka* (JA., 1883, PTS. 3.146) un grupo de *yakkhas* intenta asesinar a un rey que, siguiendo el precepto de la abstención de matar, prohíbe los sacrificios sangrientos. Si se lee este *jātaka* desde la perspectiva budista, el acto de hostilidad, además de concebirse como un ejemplo de la violencia de la que son capaces los espíritus cuando sus intereses se ven comprometidos, también puede interpretarse como una reacción de la resistencia de éstos ante las restricciones normativas que implica el código moral budista, en especial la abstención de asesinar, que en este caso constituye el método por el cual otros les proveen de alimento.

Sin duda la oposición de algunos sectores de la sociedad a la labor proselitista del budismo era un fenómeno común. Sin embargo, lo que estos relatos exponen es la preocupación por los grandes riesgos que se corría al abrazar de manera cabal los preceptos morales cuando había figuras de autoridad antagónicas. Esta oposición se ejemplifica de manera ejemplar en la historia del asceta Kṣāntivādin (pa. Khantivādin),⁶⁶ el protagonista de una de las vidas pasadas del Buddha Śākyamuni, cuya hazaña sirve como modelo de la virtud de la paciencia (s. *kṣānti*, pali *khanti*).⁶⁷ Todas las versiones del relato coinciden en los aspectos más importantes: Kṣāntivādin es un asceta que predica los beneficios de practicar la paciencia. En cierta ocasión tiene un encuentro con el rey de Kāśī, quien al verlo predicando a sus esposas reales se encoleriza y pone a prueba su paciencia.

⁶⁶ Distintas versiones de este relato se encuentran en las siguientes fuentes: *Jātaka* 313, 1883, PTS. 3.39; *Jātakamālā* 28, 1943, p. 181; y *Mahāvastu*, 1897, 3.357.

⁶⁷ Aunque *kṣānti* generalmente se traduce como paciencia, también posee las acepciones de tolerancia y perdón.

Entonces lo tortura y mutila cruelmente, sin que el asceta se resista o genere algún pensamiento de hostilidad contra el rey o su reino.

Poniendo a un lado las implicaciones que este evento tiene en la carrera del Bodhisattva, lo que me gustaría subrayar en este relato es que la oposición violenta de los monarcas adversos a los principios morales del budismo se veía como una posibilidad presente, o por lo menos latente, en parte debido a la propensión iracunda de este tipo de reyes y en parte por la tensión existente entre su forma de vida desenfrenada y las normas budistas cuyo objetivo era limitar las actividades que transgredieran los límites de la conducta moral.⁶⁸ Es así como en la versión de Āryaśūra, tras recibir la primera estocada del rey el asceta reconoce que “éste transgredió el límite de su propio bien, volviéndose indigno de ser disciplinado” (*Jm.*, 1943, 190), pues su odio hacia el renunciante y hacia lo que éste representa lo habían cegado.

Aunque este tipo de episodios no son tan comunes en la literatura budista india, sí es posible señalar que los relatos que tratan el tema muestran inquietud por el antagonismo existente entre la conducta virtuosa de miembros de la comunidad monástica y el comportamiento hostil de gobernantes que directa o indirectamente tienen la capacidad de ejercer violencia sobre ellos. En este sentido podemos mencionar una historia del *Divyāvadāna* (*Div.* 235.024) en la que el rey Aśoka, antes de convertirse en patrón y protector del budismo, emplea a un asesino como verdugo y hace que construyan para él una casa de tormentos en la que todos los que entran deben morir. Así, un monje llamado Samudra, aunque finalmente se mantiene a salvo gracias a la pureza de su conducta, se ve expuesto al peligro de la tortura por el verdugo real.

⁶⁸ Si bien la enseñanza principal de Kṣāntivādin gira alrededor de los beneficios de la paciencia, una parte importante de su discurso en las versiones sánscritas trata del peligro de entregarse a los placeres sensuales y del mérito obtenido por medio de la renuncia al mundo.

En lo que respecta a los espíritus encontramos una preocupación similar. En el *Āṭānāṭiya Sutta* (DN. 32, PTS. 3.195) se narra cómo Vaiśrāvaṇa, deidad tutelar del norte y soberano de los *yakṣas*, le ofrece al Buddha la recitación de los versos protectores de Āṭānāṭā, una ciudad mítica situada en su reino. El *deva* enseña que si bien algunos *yakṣas* de diferentes jerarquías tienen devoción al Buddha, no sucede así con la gran mayoría de ellos, quienes no se muestran favorables con él.⁶⁹

Ahora bien, según el texto pali la razón de que estos seres se opongan al Buddha radica en los *pañcasīla*, o cinco preceptos de conducta moral que éste enseña, que consisten en abstenerse de matar, robar, realizar prácticas sexuales inapropiadas, mentir y consumir bebidas embriagantes. La mayoría de los *yakṣas*, dice Vaiśrāvaṇa, no se abstienen de eso, pues hacerlo “les resulta desagradable y fastidioso” (PTS. 3.194). Cómo se señala en el mismo texto, la principal preocupación del *deva* es proteger a los practicantes budistas monásticos y laicos del acoso de espíritus salvajes y violentos, quienes “no hacen caso a los Grandes Monarcas (de las cuatro direcciones) [...] y de quienes se dice que están en rebeldía contra estos Grandes Monarcas” (PTS. 3.203). Puesto que la conducta de muchos de estos seres implica la continua transgresión de las normas morales básicas predicadas por el budismo, además del orden jerárquico que representan los *Caturmahārājas*, se revela aquí una tensión que permanece latente en la mayoría de las interacciones entre espíritus y personajes budistas y que, como veremos más adelante, sólo puede resolverse con la domesticación de los espíritus hostiles.

En el *Āṭānāṭiya Sutta* los versos de protección tienen como destinatarios a los discípulos del Buddha que habitan en lugares apartados y solitarios, adecuados para el retiro (PTS. 3.195). Y

⁶⁹ Aunque el texto pali en un inicio menciona únicamente a los *yakṣas*, existen dos versiones sánscritas que los incluyen junto con otros tres grupos, el de las serpientes, los no humanos y las deidades locales (*vyāḍā yakṣā amanuṣyā naivāsikā*, Sander, 2007, p. 173).

es que se creía que ni el mismo Śākyamuni ni sus discípulos más prominentes estaban libres de la hostilidad de estos seres. En un relato en donde el protagonista es el monje Śāriputra, un *yakṣa* lo ve mientras está meditando bajo la luz de la luna y por malicia se le ocurre darle un golpe en la cabeza, con una fuerza que hubiera lanzado a un elefante por los aires o agrietado la cima de una montaña (*Ud.* 4.4); y en la historia del encuentro de Śākyamuni con el *yakṣa* Sūciloma, cuyo contacto el Buddha reconoce como maligno (*pāpaka*), el espíritu trata de aterrorizarlo y lo amenaza con trastornar su mente,⁷⁰ partir su corazón o agarrarlo de los pies y arrojarlo al otro lado del Ganges⁷¹ (*SN.* 10.3, 1884, PTS. 1.207).

Mientras que tanto el Buddha como Śāriputra poseían poderes superiores que los hacían invulnerables ante la violencia de reyes y espíritus,⁷² se reconocía que otros miembros de la comunidad budista no eran tan afortunados y que era necesario proveerlos de protección. Muestra de esto son algunos discursos atribuidos al Buddha o a algún otro personaje de autoridad, cuya recitación se recomendaba como instrumento de protección contra los espíritus malévolos, entre otros peligros. De esta forma, así como los versos pronunciados por el dios Vaiśrāvaṇa en Āṭānāṭā eran capaces de ahuyentar a los *amanuṣyas* perversos, especialmente a los *yakṣas*, un verso pali contenido en el *Ahirāja sutta* (*AN.* PTS. 2.72) tenía el poder de proteger del ataque de las serpientes al generar un vínculo de amistad con las cuatro familias de serpientes reales (*ahirāja*) llamadas *virūpakkha*, *erāpatha*, *chabyāputta* y *kaṇhāgotamaka*. El que estas familias se refieren a *nāgas* y no meramente a serpientes se menciona en el *Khandhavatta jātaka* (203), un relato que desarrolla

⁷⁰ Probablemente esta es una referencia a la creencia de que los *yakṣas* podían poseer a las personas y volverlos locos, como en el caso del novicio Sānu, quien poseído por una *yakṣī* se arroja al suelo con los ojos desorbitados y vomitando espuma (*SN.* 10.5, 1884, PTS. 1.208).

⁷¹ Hay un paralelo importante con la historia del *yakṣa* Āḷavaka, quien pronuncia la misma amenaza contra el Buddha (*SN.* 10.12.7, 1884, PTS. 1.214).

⁷² En la historia de Sūciloma, el *yakṣa* acaba sometándose a la autoridad del Buddha; en la de Śāriputra el golpe le produce apenas un ligero dolor de cabeza y el *yakṣa* se hunde de inmediato en uno de los ámbitos infernales.

con más detalle la historia de fondo durante la cual el Buddha pronuncia los versos de protección; en él se les llama claramente “familias de *nāgarājas* (*nāgarājakula*)” (JA. 203, 1879, PTS. 2.145).⁷³ Asimismo, una versión extendida de este mismo verso de protección, contenido en el texto sánscrito conocido como el Manuscrito Bower, claramente menciona que está dirigido a los *nāgas*, *mahānāgas* y *nāgarājas* que habitan en la tierra, el agua, el aire y a lo largo de la montaña Meru (Hoernle, 1897, p. 224).⁷⁴ Ahí se proporciona una lista de seis familias de *nāgas*⁷⁵ y de otros cuarenta y un personajes, algunos de los cuales son *nāgas* famosos como Nanda, Upananda, Apalāla, Saṃkhaṇḍa y Muchilinda; aunque la mayor parte claramente son *nāgas*, algunos miembros de la lista podrían ser *yakṣas* (Hoernle, p. 231), como por ejemplo Sūcīloma.

Ahora bien, además del peligro que significaban estos seres para los monjes y los practicantes laicos, también se les veía como una amenaza para la expansión de la doctrina budista y en este sentido a menudo se les representó oponiéndose a la colonización religiosa de las regiones sobre las que gobernaban, o intentando destruir a la comunidad para impedir su dominio sobre el territorio. Así por ejemplo, en el *Mahāvamsa* se cuenta como los *nāgas* de Cachemira y Gandhāra, con el *nāgarāja* Aravāḷa a la cabeza, se encolerizaron ante la llegada del monje Majjhantika e intentaron aterrorizarlo con un despliegue de sus poderes sobre los fenómenos ambientales (*Mhvs.* 12.10, 1908, p. 94). En este tipo de episodios a menudo se miden fuerzas y los espíritus atacan de manera violenta a los monjes o al Buddha, tratando de impedir que éstos pongan los pies en la tierra sobre la que ejercen su dominio.

⁷³ Esta misma fórmula de protección se encuentra también en *Vin.* PTS 2.110.

⁷⁴ El verso se encuentra en el Folio 6, hoja 3 del Manuscrito Bower (Hoernle, pp. 224-5, Lámina li).

⁷⁵ Las familias de *nāgas* que menciona el texto son *dhṛtarāṣṭra*, *nairāvaṇa*, *virūpākṣa*, *kṛṣṇagautamaka*, *daṇḍapāda* y *pūrṇabhadra*. Más adelante se menciona de forma individual a Elapatra y Chibbasuta (Hoernle, 224), equivalentes de las familias *erāpatha* y *chabyāputta* de la versión pali.

La hostilidad de reyes y espíritus hacia la sociedad en general y en particular hacia miembros de la comunidad budista o hacia personajes que sin pertenecer a ésta se caracterizan por observar sus normas morales, presentaba un conflicto ante el cual muchas veces se consideraba necesario tomar una postura. Frente a los riesgos que implicaba esta violencia para el bienestar común, la seguridad de los practicantes religiosos y la expansión del área de influencia budista, distintas tradiciones ofrecen dos alternativas opuestas: la primera se expresa en la primera frase del *prātimokṣa* del Buddha Vipāśyin: “La paciencia que todo lo soporta es la más alta austeridad” (*DN. PTS. 2, 49*) y se encuentra ejemplificada de manera magistral por la conducta del asceta Kṣāntivādin; la otra, que es la que nos interesa particularmente en el desarrollo de esta investigación, tiene que ver con asumir el mando de la situación, no únicamente en el plano interior como el asceta, sino trasladando ese poder de controlar a los enemigos internos como el odio, la ira y el miedo, hacia las situaciones externas en las que existe un adversario dotado de autoridad y poder.

Ante la amenaza de violencia tiránica, ¿acaso todas las tradiciones budistas de India consideraban que se debía permanecer impávido y como Kṣāntivādin tolerar con paciencia magnánima el dolor y las vejaciones?; o ¿acaso el enfrentamiento se consideraba como una alternativa viable y acorde con los principios doctrinales que se pretendía preservar y extender?

Capítulo II. Domesticación de reyes y espíritus

El santo¹ y el héroe budista como domesticadores

De acuerdo al *Mahāvastu*, en la cuarta semana tras la experiencia del *bodhi* o Despertar, el *nāgarāja* Kāla, que habitaba en Uruvilvā, se aproximó al Buddha y le ofreció hospedaje en su morada, igual que lo había hecho con los últimos tres Buddhas. Al finalizar la semana, el Maestro recibió una nueva invitación, esta vez del *nāgarāja* Mucalinda, quien no únicamente lo hospedó durante siete días, sino que, en el evento de una lluvia tormentosa que comenzó a caer fuera de la estación lluviosa, lo rodeó con su cuerpo siete veces y lo cubrió con su gran capucha (*Mhv.*, 1897, 3.300-301). En una de las versiones pali del mismo episodio se dice que Mucalinda pronunció las siguientes palabras: “Que ni el frío, ni el calor, ni el contacto con moscardones o mosquitos, con el viento o el calor, o con animales rastreros molesten al Bhagavān” (*Vin.*, 1879, PTS 1.3).

En el relato del *Mahāvastu* ambos *nāgarājas* saludan al Buddha de una manera humilde, “inclinando la cabeza a sus pies”. Estos espíritus, quienes en su posición de deidades tutelares de Uruvilvā podían considerarse como objetos de devoción y propiciación por derecho propio, evidencian con esta acción un claro orden jerárquico en el que el Buddha, sin necesidad de hacer un despliegue de poderes, figura como autoridad indiscutible. Éste, quizá el más célebre encuentro del Buddha con los *nāgas*, es únicamente un relato entre muchos de los que exponen la

¹ Al hablar del “santo budista” lo hago tomando como referencia el modelo planteado por Ray (1999), según el cual éste consiste en una “persona en la que se han completado más o menos las potencialidades definitivas de todo ser humano, de hecho de todo ser sensible” (p.44). Es importante anotar que, desde la perspectiva de la literatura budista, en especial la de los *Jātakas*, todos los santos budistas son héroes, pero no todos los héroes budistas son santos, pues a menudo nos encontramos con personajes capaces de dominar una situación o resolver un conflicto, aun cuando carecen de la conducta virtuosa de un hombre santo.

disponibilidad de los espíritus para reconocer la autoridad de los sabios budistas sobre los diferentes ámbitos de existencia y, en consecuencia, su valor como objetos de veneración y protección capaces de producir una gran cantidad de mérito.

Sucede algo similar con las cabezas del poder político, que en distintos episodios se inclinan voluntariamente a homenajear a los sabios budistas, reconociendo su supremacía sobre las otras potestades. Basta mencionar al rey Bimbisāra de Magadha, contemporáneo del Buddha, quien conforme a varias tradiciones se convirtió en uno de los patrones principales de la Orden y le otorgó el Veḷuvana o “Parque de Mangos”, el primer regalo de propiedad que ésta recibió (*Vin.*, 1879, PTS 1.22). En el comentario al *Dhammapada* se describe de forma desmesurada la munificencia del monarca hacia el Buddha y sus discípulos en relación con la visita del Buddha a la ciudad de Vesālī (s. Vaiśālī). Para demostrar su devoción, Bimbisāra hizo aplanar el camino que iba desde la ciudad de Rājagaha (sa. Rājagṛha) hasta el Ganges y mandó construir lugares de descanso a lo largo del trayecto, el cual fue adornado con estandartes y banderines, y quedó cubierto “hasta la rodilla con flores de los cinco colores”. Durante la caminata de cinco días hizo que cubrieran con parasoles a los quinientos discípulos y al Maestro, a quien todos los días veneraba personalmente con flores y perfumes. Al llegar al río el rey ordenó preparar una barca enjorada para el Buddha y lo siguió a pie hasta que “el agua le llegó al cuello” (*DhA.* PTS 3.439-40).

Es imposible pasar por alto el estatus que en estos relatos se atribuye al santo budista dentro del orden jerárquico del mundo. Se plantea un escenario en el que soberanos de diversos niveles de existencia² estaban dispuestos a aceptar felizmente la preeminencia del Buddha y por extensión

² Aunque está fuera de los límites de esta investigación, es importante señalar que un marcador importante de la posición jerárquica del héroe budista se revela en su interacción con los dioses de los mundos superiores. Al respecto ver el análisis que hace Wagle (1995, pp. 83-107) sobre la interacción entre distintos *devas* y *brahmās* con el Buddha dentro de los textos canónicos pali, en donde se indica que las relaciones jerárquicas están claramente marcadas por las formulas de salutación, así como por distintos gestos de hospitalidad como levantarse, inclinarse, ofrecer un

de sus discípulos, y a ofrecer sus facultades espontáneamente y de manera humilde en beneficio de ellos. Este reconocimiento voluntario de una jerarquía universal dentro de la cual el santo budista indudablemente merecía ocupar el puesto principal, se fundamentaba en la idea de que el Buddha, por medio de su propio esfuerzo, había realizado la proeza de anular las condiciones conducentes al renacimiento y a la muerte y había sido capaz de enseñar su descubrimiento a los otros seres. Por esto se le llama, entre otros epítetos, “Dios de dioses (*devātideva*)”, “Rey de reyes (*rājātirāja, rājābhirāja*)”, “Jefe del mundo (*lokanātha*)”, “Padre del mundo (*lokapitā*)” y “Superior a todos los dioses (*sarvadevottama*)” (Powers, 2009, pp. 242-3).

Esta posición predominante del Buddha se evidencia en los episodios que narran la integración de nuevos seguidores a su doctrina. Los relatos señalan que en la mayor parte de los casos al Buddha le resultaba relativamente fácil instruir y convencer a su auditorio.³ La fluidez con la que miles de individuos abrazan la enseñanza y adoptan un compromiso con las Tres Joyas contrasta con los escasos episodios en donde algún personaje se muestra reticente a aceptar la autoridad del Buddha, o abiertamente se resiste a hacerlo. Incluso se adjudica una influencia tan poderosa a la personalidad del Bhagavān y a la profundidad de su doctrina, que a veces se consideraba suficiente con escuchar lo que otros decían de él para que se produjera en la persona un impacto que lo llevara a experimentar una comprensión profunda de la realidad.⁴

asiento y sentarse. En ningún episodio el Buddha muestra estos gestos a los dioses y en la mayor parte de los casos el Buddha se dirige a ellos con el término de familiaridad *āvuso*, mientras que éstos le llaman *bhante*, un apelativo que deja en claro su respeto hacia él.

³ Para una lista de las habilidades y poderes necesarios que un Buddha debe poseer para poder hacer adeptos ver Zin, 2006, p.2. Entre las listas citadas destaca una que se compone de su habilidad prodigiosa para hacer milagros (sa. *rddhiprātihārya*), su habilidad prodigiosa para leer los pensamientos (sa. *ādeśanāprātihārya*) y su habilidad prodigiosa para aleccionar con eficacia (sa. *ānuśāsanīprātihārya*).

⁴ Tal es el caso de Sāriputra y Mahāmaudgalyāyana quienes en ausencia del Buddha, con sólo escuchar una fórmula que resumía sus enseñanzas, obtuvieron el estado de *sotāpattis*, el primer grado de santidad (*Vin.*, 1879, 40-42).

Sin embargo, mientras que por lo general los relatos presentan adhesiones masivas de laicos, incluyendo gobernantes, y en textos como el *Mahāvastu* se afirma que multitudes de espíritus y dioses con distintos grados de autoridad acuden a escuchar su instrucción, también en la narrativa budista se indica que no todos eran tan receptivos ante la figura del Buddha o sus enseñanzas. Aunque se les muestra como minoría, había quienes representaban un desafío mayor para sus poderes de convencimiento y precisaban de métodos didácticos particulares.

A estos casos, que en ocasiones se les ha tratado como “conversiones difíciles” (Zin, 2006), la tradición los engloba dentro del conjunto de domesticaciones o subyugaciones (*dama, damana*), victorias personales del Buddha que atestiguan, entre otras cosas, su capacidad para imponer su autoridad sobre todo tipo de seres. Uno de los epítetos recurrentes del Bhagavān se relaciona directamente con esta facultad; en pali se le llama *anuttaro purisadammasārathi* (s. *puruṣadamyasārathi*), “el incomparable conductor de hombres domesticables”. Como señala Endo (2002, p. 17), la segunda parte del epíteto es un término posiblemente acuñado a partir de *assadammasārathi* (s. *aśvadamyasārathi*), conductor o entrenador de caballos; de esta forma, “el Buddha llegó a ser conocido como el domador de humanos, así como existía el domador de caballos” (p.181).

En su comentario a este epíteto, Buddhaghosa explica que su significado consiste en que “él [Buddha] doma, él disciplina” (*Vsm.* VII, 47). Para desarrollar su argumento, Buddhaghosa hace referencia a una conversación entre el Buddha y un entrenador de caballos llamado Kesi, en la que el asceta hace una analogía entre su método y el de aquél; así, señala que él entrena a los hombres “a veces suavemente, a veces severamente y a veces de las dos formas” (*AN*, ii, 112), tras lo cual explica que el método suave consiste en exaltar los frutos de las buenas acciones y el método severo en perturbar con el relato del fruto de las malas acciones.

Aunque el texto canónico se refiere a un método didáctico en el que el Buddha ajusta su argumento de acuerdo al carácter o disposición de su interlocutor, su caracterización como domador o domesticador también adquirió un sentido literal. De esta manera se adjudicaba al Buddha la habilidad de lidiar con personajes considerados como hostiles u obstaculizadores, no únicamente a través de métodos didácticos convencionales como la enseñanza gradual,⁵ sino también por medio de estrategias poco comunes que provocaran el asombro, la perturbación o el miedo.

En el epíteto referido se menciona a los “hombres” como los domesticables, y así fue como los textos canónicos interpretaron *purisadamma* (Endo, pp. 181-2); sin embargo, la tradición exegética representada por Buddhaghosa amplió el sentido de *purisa* para englobar no únicamente a los humanos, sino también a otros personajes pertenecientes al reino animal y al de los espíritus (pa. *amanussas*); es decir todos aquellos que fueron “domados y disciplinados con distintos métodos de entrenamiento” (*Vsm.* VII, 47).⁶ Con esta interpretación, Buddhaghosa reconoce que los distintos casos de convencimiento de personajes adversos, más allá de solamente compartir similitudes, pertenecen a una misma categoría de episodios en los que el Buddha se ve precisado a ejercer métodos drásticos de disciplina.

Como se hará evidente una vez que comencemos el análisis de narrativas específicas, la elección del concepto de domesticación abarca, en más de un sentido, los procesos de

⁵ La instrucción gradual es un método preferido por el Buddha cuando enseña a los no iniciados; consiste en llevar al discípulo de forma gradual hacia el entendimiento de la enseñanza. Inicia con la exaltación de los frutos de la generosidad y culmina con la explicación del Camino al Despertar. Comúnmente este método se consideraba suficiente para convencer a alguien de la eficacia de la doctrina budista y podemos considerarlo como el método “suave” descrito en el diálogo con Kesi, el entrenador de caballos. Para una explicación detallada de la enseñanza gradual y sus diferentes etapas ver Deegalle, 2006, pp. 29-32.

⁶ Entre los casos de animales domados Buddhaghosa incluye a los *nāgarājas* Apalāla, Cūlodara, Mahodara, Aggisikha, Dhūmasika, Āravāla y al elefante Dhanapālaka; entre los espíritus cuenta a los *yakkhas* Ālavaka, Sūciloma y Kharaloma, así como al dios Sakka (*Vsm.* VII, 47).

apaciguamiento de distintos personajes y define de manera precisa la sumisión de figuras poderosas como reyes y espíritus ante la autoridad del Buddha o de otros héroes budistas. Así, mediante la doma el héroe budista es capaz de contener los impulsos destructivos de estos individuos y como resultado propicia su integración en las dinámicas de interacción ritual y en los espacios sagrados que el budismo considera regulados por su propia autoridad. Podemos afirmar que el Buddha domestica a estos personajes en el sentido de que los convierte en parte de su dominio, es decir, los trae a su propio entorno controlado y los disciplina de manera que pasan a formar parte integral de éste, hasta el punto en que sus propios intereses son casi indistinguibles de los del poder mayor que los engloba.

Siguiendo el análisis de Ray (1994)⁷ sobre la personalidad paradigmática del Buddha Śākyamuni podemos afirmar que, al igual que sus otros atributos, esta faceta de domesticador es extensiva a sus discípulos directos y a los patriarcas de otros tiempos. En este sentido, se reconocía que el poder atribuido al Buddha no era de su exclusividad, sino que permanecía vigente aun en su ausencia. Es así como las narraciones muestran a otros monjes budistas realizando proezas de domesticación equiparables a las del Maestro, como es el caso del patriarca Upagupta, quien cien años tras la muerte del Buddha logra someter a Māra y ponerlo al servicio de la Orden (*Div.*, 222.010).

Pero este atributo del Buddha no solamente se extendía hacia sus discípulos sino que también estaba presente en algunas de sus existencias previas, muchas de las cuales más que representar un modelo de santidad y renuncia al mundo, incorporaban los ideales de virtud, ingenio

⁷ De acuerdo a Ray “Los santos budistas son capaces de, y de hecho están obligados a, aproximarse al Buddha y entre sí mismos muy estrecha y sistemáticamente debido a la concepción particular de la individualidad humana que presuponen. [...] En algunos momentos más que en otros, pero sin lugar a dudas siempre, los santos budistas tienden a aproximarse al tipo y a la vida de su fundador” (1994, p. 61).

y astucia necesarios para destacar y triunfar en el mundo. Como contrapartes del monje, los comerciantes, príncipes, artesanos, niños, brahmanes, descastados y otros personajes que estaban imbuidos de la estatura moral característica del Bodhisattva, poseían los medios para someter a los poderosos que de una u otra forma amenazaban el orden social y representaban un peligro para la práctica de ciertas virtudes. Y aunque sus victorias no producían un beneficio inmediato para la comunidad budista, sí implicaban la vigencia atemporal de los principios fundamentales budistas, expresados en estos relatos del pasado como la observancia de los cinco preceptos (pa. *pañcasīla*, sa. *pañcaśīla*) y la moderación en el comer.

A pesar de estar presente en diversos niveles de la tradición hagiográfica budista y constituir uno de los factores continuamente enfatizados en la literatura, la acción domesticadora del héroe budista hasta hace poco solamente había recibido una escasa atención.⁸ Recientemente la obra de algunos investigadores ha puesto de relieve la importancia de esta faceta para el entendimiento del héroe budista y de la relación entre la comunidad budista y la sociedad en conjunto.⁹ Sin embargo, a pesar de los esfuerzos por integrar el fenómeno en el repertorio de temas budistas a estudiar, el énfasis en considerarlo como conversión ha provocado que se ignoren las características que lo

⁸ Entre las obras que merecen mención especial al respecto destacan: *Māra und Buddha*, un monumental estudio de Ernst Windisch (1895) sobre el *deva* Māra, en el que estudia, entre otras cosas, diversos relatos sobre su sometimiento; y *Hārītī, la Mère-de-démons* de Noël Péri (1917), una investigación detallada sobre el mito de la *yakṣī* Hārītī y su integración en el budismo.

⁹ En *The Disguises of the Demon: The Development of the Yakṣa in Hinduism and Buddhism*, Gail Hinich Sutherland (1991) analiza de paso varios relatos asociados a la domesticación de *yakṣas*, principalmente en el género de los *Jātakas*; por otra parte, Robert DeCaroli (2004) en *Haunting the Buddha. Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*, hace una investigación detallada sobre el papel de las diversas categorías de espíritus en la conformación del budismo y en diversos momentos toca el tema de la domesticación de *yakṣas* y *nāgas* por parte del Buddha; más recientemente Monika Zin (2006) realizó un estudio titulado *Mitleid und Wunderkraft. Schwierige Bekehrungen und ihre Ikonographie im indischen Buddhismus*, en el cual se centra por completo en algunas de las domesticaciones canónicas más celebradas del Buddha, a las que ella llama “conversiones difíciles”, las cuales abarcan a dioses, *yakṣas*, *nāgas*, animales y humanos. En cuanto a mi conocimiento se refiere, el libro de Zin es el único que tiene por tema central el papel domesticador del Buddha y aunque no nombra al fenómeno como domesticación, todos los episodios que analiza son susceptibles de ser vistos desde esta perspectiva.

hacen sobresalir como un componente fundamental de la identidad del budismo como una religión en donde la soberanía y la autoridad sobre otras potencias juegan un papel importante.

Como veremos en los ejemplos que se presentarán más adelante, existe en los episodios de domesticación lo que podríamos llamar un modelo de partida, que de ninguna manera agota las posibles variaciones, pero que constituye el núcleo narrativo básico alrededor del cual se va construyendo el relato.¹⁰ Este modelo tiene tres partes principales:

a) La primera consiste en el estado previo a la domesticación, que se caracteriza por presentar el tipo de amenaza que el personaje hostil representa para la sociedad en general y/o para la comunidad budista en particular. Tratándose de domesticaciones de personajes autoritarios, esta fase es sumamente importante pues refleja preocupación y a veces ansiedad frente a las consecuencias de la inestabilidad moral de aquellos situados en posiciones de soberanía.

b) La segunda parte del modelo, la domesticación en sentido estricto, es la más celebrada por la tradición, pues en ella se muestra el poder y la capacidad del héroe budista para lidiar con personajes hostiles y someterlos ante su autoridad. La subyugación de reyes y espíritus toma la forma de una medición de fuerzas en la que el carácter o los despliegues violentos de éstos languidecen frente al poderío avasallador de los personajes budistas, el cual puede manifestarse de muchas maneras, desde la instrucción ingeniosa sobre la superioridad de las virtudes morales, hasta el despliegue de actos violentos más poderosos que los de sus contrincantes. En varios de estos relatos los prodigios ocupan un papel de gran importancia (Zin, 2006, p. 10) y en buena medida

¹⁰ En su análisis de las “conversiones difíciles”, Zin (2006, pp. 9-10) analiza un “esquema narrativo” común a todas éstas. Aunque útil para entender los relatos que investiga, este esquema varía de manera importante del modelo que planteo a continuación, pues por un lado se centra únicamente en narraciones en donde el Buddha aparece como personaje principal –dejando de lado a sus encarnaciones previas y discípulos– y por otro lado no se concentra exclusivamente en personajes de autoridad.

rivalizan con los métodos dialécticos de convencimiento. Esta etapa, que a menudo toma la forma de una batalla o enfrentamiento, concluye necesariamente con el sometimiento físico y/o mental de los poderosos.

c) En la última parte del modelo narrativo se expone que lo verdaderamente importante de la domesticación no es la sumisión de los poderosos, sino el hecho de que su amansamiento permite emplear su poder como un instrumento auxiliar en la implantación y expansión de los principios doctrinales budistas; reyes y espíritus dejan de ser enemigos del bien común y de la comunidad budista para transformarse en protectores del orden social bajo la conducción de la moral religiosa, así como en promotores y guardianes de los espacios sagrados donde se concentra la actividad ritual budista. Es posible afirmar que en esta etapa del modelo se resuelve la angustia inicial suscitada por el carácter hostil de los personajes poderosos pues se demuestra, a la luz de la concepción budista del mundo, que toda potestad es inferior y cobra un sentido significativo únicamente cuando se pone al servicio de los intereses budistas.¹¹

Es posible simplificar de la siguiente forma estas tres etapas del modelo narrativo de los episodios de domesticación:

- a. Amenaza inicial representada por reyes o espíritus hostiles.
- b. Enfrentamiento dialéctico o físico entre el personaje budista y la persona hostil, que resulta en el sometimiento de éste último.

¹¹ Aquí se presenta una distinción importante con el esquema de Monika Zin, pues mientras ella plantea que la “conversión” no se realiza por el interés de redimir al personaje en cuestión – en lo que estoy totalmente de acuerdo –, también concluye que el principal objetivo del Buddha es salvar a los seres humanos afectados por el comportamiento de aquél. Mi propia posición al respecto es que junto a la motivación de proteger a los otros también se encuentra el interés de utilizar la influencia que representan los personajes poderosos con el objetivo de obtener beneficios concretos para la comunidad budista, como por ejemplo, la libre vía para su expansión geográfica.

- c. Apaciguamiento del carácter hostil del personaje, quien adopta el compromiso de usar su poder para servir y proteger el orden social y en específico la institución o los valores budistas.

A lo largo de este capítulo analizaré distintos episodios representativos del proceso de domesticación a la luz del modelo que acabo de presentar. Organizo los relatos siguiendo dos principios temáticos: El primero consiste en la hostilidad de reyes y espíritus hacia ciertos sectores o hacia la sociedad en general, así como en la intervención de personajes budistas para controlar el peligro que aquellos representan. El segundo se centra en los relatos que clara y explícitamente presentan la domesticación como un método para ampliar el área de dominio budista y afianzar su influencia en él. Así, los relatos analizados a continuación pueden organizarse de la siguiente manera de acuerdo a sus principios temáticos:

1. Domesticación como instrumento de salvación temporal

a. Domesticación de la hostilidad

- i. La domesticación del *nāga* Apalāla
- ii. Cūḷabodhi y el rey

b. Domesticación de la antropofagia

- i. Sutasoma y el rey caníbal Kalmāṣapāda
- ii. Hārītī, la devoradora de niños

2. Domesticación como instrumento de la expansión budista

- i. Madhyāntika, el *nāgarāja* Aravāḷa y la expansión del budismo en Cachemira
- ii. La domesticación de Aśoka y la legitimación del poder político

La domesticación como instrumento de salvación temporal

Domesticando la hostilidad

El papel del héroe budista como domesticador de gobernantes abarca un amplio rango de conflictos. Entre ellos podemos identificar como común denominador la amenaza que significa la hostilidad de reyes y espíritus para el bienestar de la sociedad. El comentarista Buddhaghosa considera la hostilidad o malevolencia (s. *dveṣa*, p. *dosa*), al lado de la avidez (*lobha*) y el engaño (*moha*), como uno de los factores que contaminan o hacen impuro el actuar de los seres y su percepción (*Vsm* XXII, 63), y describe su manifestación como violencia y crueldad hacia otros. Según el monje, “su función es consumir su propio apoyo, como un incendio forestal” (*Vsm*. XIV, 171); es decir, que en primer lugar destruye al individuo que la alberga, pues debido a ella éste se encuentra sujeto a renacer en una condición desafortunada, probablemente en uno de los ámbitos infernales (*Vsm*. XIII, 95). En este sentido Buddhaghosa considera la destrucción de la hostilidad como un requisito de la santidad, pues su abolición, junto con la de los otros dos factores contaminantes, es equivalente a la destrucción de toda acción maligna (pa. *pāpakā kammā*) (*Vsm*. VII, 61).

Si bien la tradición monástica discurre sobre los métodos de erradicación de la hostilidad y propone estrategias específicas como el reforzamiento de la paciencia y la concentración en la benevolencia (*Vsm*. IX, 2), este enfoque en particular únicamente toma en cuenta al individuo que, como el Bodhisatta, ha decidido realizar el esfuerzo. Por otra parte, la tradición narrativa expone que, ante la existencia de hostilidad en aquellos que no han desarrollado la motivación para abandonarla, cabe la posibilidad de oponer métodos de control y convencimiento.

Como hemos visto a lo largo del primer capítulo, la hostilidad latente de reyes y espíritus se consideraba como una de las causas principales de la inestabilidad social y tenía el potencial de afectar a la comunidad en distintos grados. Así, la preocupación por el bienestar social presente en los episodios de domesticación indica que la motivación para eliminar o controlar la hostilidad de los gobernantes no implicaba siempre el interés por auxiliar a éstos últimos o evitar que generarán condiciones para un renacimiento desafortunado; por un lado lo que destaca es la benevolencia hacia la comunidad a la que se quiere proteger de su violencia; y por otro, el deseo de evitar un acto hostil en sí, que dañe a cualquier persona.¹²

El interés en el bienestar social se evidencia en algunos relatos en donde es la misma gente la que acude al héroe budista para pedirle ayuda o informarle sobre el peligro que representa tal o cual espíritu. En el *Surāpāna Jātaka* (81) los habitantes de un pueblo llamado Bhaddavatika advierten al Buddha que no se aloje en cierto lugar pues allí, “en la ermita del vado de mangos de los ascetas desnudos habita un terrible *nāga* venenoso llamado ‘El del vado de los mangos’, que podría lastimar al Bienaventurado. Aunque se lo repitieron tres veces el Bienaventurado hizo como si no los hubiera escuchado y se dirigió hacia allá.” Finalmente uno de sus discípulos, el monje Sāgata, se enfrenta al *nāga* quien

no pudiendo controlar la ira arrojó humo; el monje también arrojó humo. El *nāga* entonces le lanzó llamas a lo cual el monje respondió de la misma forma. El fuego del *nāga* no le hizo daño al monje, pero el de éste sí lastimó al *nāga*. Así, tras domesticar (*dametvā*) al *nāga* lo hizo tomar los refugios y adoptar los preceptos. (*JA*. 81, 1877, PTS 1.360)

¹² Sin embargo, esto no quiere decir que a menudo la domesticación no se use también como un medio para salvar a la persona hostil de sí misma.

De esta forma el monje Sāgata, representante menor de las virtudes budistas, le impuso al *nāga* un código moral cuyo primer lineamiento implica el abandono de la hostilidad.¹³

Mientras que en este relato la domesticación se presenta como un acto circunstancial, el producto de un encuentro fortuito entre el espíritu y los miembros de la Orden monástica, en otros es el resultado directo de la súplica de la gente afligida. Así, por ejemplo, en el *Mahāvastu* se narra que mil *yakṣas* hijos de la *yakṣiṇī* Kuṇḍalā comenzaron a robar la vitalidad de los habitantes de Vaiśālī, con la consecuencia de que muchos de estos enfermaron y murieron. Impotentes, pidieron ayuda a distintos jefes de órdenes ascéticas, pero ninguno fue capaz de vencer a los espíritus (*Mhv.*, 1882, 1.253). Entonces acudieron al Buddha suplicándole así:

Bienaventurado, en Vaiśālī ha surgido una enfermedad causada por los espíritus (*amanuṣyavyādhi*) y muchos miles han caído en la desgracia y la ruina. El Bienaventurado es piadoso y compasivo con hombres y dioses; sería bueno que el Bienaventurado acudiera a Vaiśālī por compasión hacia sus habitantes (*Mhv.* 1.256).

En otros casos no es necesario que la gente acuda al Buddha, pues éste es capaz de percibir que su intervención es necesaria. Esto sucede en la domesticación del *nāga* Gopāla, tal como la relata el monje chino Xuánzàng. Según el relato, Gopāla realizó en una vida pasada el voto maligno de “afligir al reino y matar al rey” de Nagarahāra, motivado por el deseo de venganza. Cuando el espíritu estaba a punto de llevar esto a la práctica, el Buddha, “tras examinar cuál era su objetivo, se compadeció del país y de la gente que estaban a punto de ser destruidos por el dragón. Con su poder espiritual llegó desde la India central hasta donde estaba aquél” (Xuánzàng, 1884, p. 94).

¹³ Los preceptos aquí mencionados, que algunos *Jātakas* presentan como el corazón de la enseñanza budista, van encabezados por el voto de abstenerse de matar a otros seres.

Estos fragmentos presentan al Buddha y a sus discípulos como protectores del bienestar común y como refugios ante la amenaza de espíritus poderosos, con quienes a veces únicamente es posible lidiar con severidad. Sucede algo parecido con el peligro representado por los reyes hostiles. No es siempre a estos a quienes se desea beneficiar directamente con su domesticación, sino más bien a sus súbditos que padecen o son susceptibles de padecer su violencia. En el *Ekapaṇṇa Jātaka* (149) se relata que en la tribu de los Licchavis había un príncipe conocido como el “príncipe malvado”, pues era “iracundo, violento, cruel y cargaba un garrote; siempre estaba enardecido, igual que una serpiente venenosa”. Incapaces de controlarlo, “sus padres pensaron: ‘este príncipe es violento y cruel; con excepción del Sammāsambuddha no hay quien pueda disciplinarlo (*vinetum*). Debe ser disciplinado (*veneyyena*) por el Buddha’” (JA. 149, 1877, PTS 1.504).¹⁴

En el relato de una vida pasada en la que domesticó al mismo príncipe, el Bodhisatta le enseña que él es igual a un árbol venenoso que cuando es pequeño “apenas se asemeja a un veneno mortal, pero que cuando crece mata a muchas personas” (JA. 149, PTS 1.507). La metáfora indica que el objetivo principal de la domesticación del príncipe era prevenir el sufrimiento que su carácter violento y malévolo inevitablemente causaría a sus súbditos en el futuro. Una vez más se destaca el carácter protector de la domesticación, en este caso en beneficio de los habitantes del reino.

Por otra parte, la domesticación también se presenta en los relatos como un método con el que los personajes budistas se protegen de la ira de los gobernantes y por medio del cual logran extirpar la hostilidad de ellos. Estos ejemplos generalmente sirven para demostrar que el

¹⁴ Más adelante se refuerza el sentido de domesticación cuando los monjes, discutiendo sobre el suceso, comparan el caso del príncipe malvado con el de la domesticación de elefantes, caballos y bueyes a quienes el entrenador disciplina y guía en la dirección que le place, igual que el Buddha disciplina y conduce a todo tipo de seres (JA. 149, 1877, PTS 1.505).

comportamiento moral posee un mayor poder que el que otorga la autoridad política y desarrollan un modelo jerárquico inverso en el que el débil y el vencido se transforman en conquistadores gracias a su capacidad de autocontrol y a la firmeza de su carácter. Sobresale al respecto la historia del Bodhisatta como el rey Mahāsīlava de Benares (*Mahāsīlava Jātaka*, 51), un gobernante que "se comportaba moralmente y observaba el *uposatha*; estaba dotado de paciencia, benevolencia y compasión e, igual que un padre que ama a su hijo pequeño, gobernaba el reino apreciando a todos los seres" (*JA*. 51, 1877, PTS 1. 262).

Este rey ve conquistado su reino, no por falta de poder militar, sino porque, carente de hostilidad, decide no oponer resistencia alguna al rey invasor. Condenado a morir devorado por chacales, Mahāsīlava logra liberarse de su cautiverio y gracias al poder de su virtud obtiene la ayuda de dos *yakkhas* que lo atienden y lo introducen de noche en el cuarto del usurpador. Éste reconoce el poder de su virtud, abandona su hostilidad inicial y se rinde a su servicio (*JA*. 51, 1877, PTS 1. pp. 264-7).

Las causas y los métodos de domesticación de gobernantes hostiles son muy diversos y dependen de los significados particulares de cada relato. Sin embargo en todos ellos destaca la supremacía del héroe budista, que se manifiesta ya sea a través de poderes superiores o por medio del refrenamiento ejemplar de su propia ira. A continuación analizaremos dos relatos emblemáticos de domesticación de la hostilidad, dos casos específicos a partir de los cuales se harán evidentes las motivaciones principales para someter a ciertos gobernantes; y se mostraran recursos de amansamiento contrapuestos, pero conducentes a un fin similar.

La domesticación del *nāga* Apalāla

El episodio del *nāga* Apalāla es uno de los relatos de domesticación más célebres dentro de la hagiografía del Buddha. Aunque probablemente pertenece a una tradición tardía asociada a la expansión del budismo en el norte de India y no se menciona en los textos canónicos pali,¹⁵ con el tiempo se convirtió en uno de los modelos de domesticación más celebrados en tradiciones del norte y el sur.¹⁶ Si bien se conocen pocas versiones literarias completas, la existencia de más de treinta representaciones visuales identificadas en el arte de Gandhāra y Nāgarjunakoṇḍa¹⁷ atestigua que, al menos en esas regiones, este relato representaba una de las hazañas destacadas del Maestro en su papel de domesticador y protector de la gente.

Se conocen varias versiones del relato, de las cuales emplearé tres en este trabajo. La primera forma parte de la crónica de viaje del monje y peregrino chino Xuánzàng (1884, p. 122); otra pertenece a las traducciones china y tibetana del *Bhaiṣajyavastu*, una composición que forma parte del *Vinaya* de los *mūlasarvāstivādins*;¹⁸ y la tercera a la traducción china de un comentario

¹⁵ En el *Samantapāsādikā*, un comentario al *Vinaya theravāda* atribuido al monje Buddhaghosa, se incluye la domesticación de Apalāla (*apalāladamana*) dentro de las historias y composiciones no compiladas en los tres primeros concilios (*Sp.* PTS 4.742). Aunque esto no es concluyente en cuanto a su época de origen, su relación con sitios del norte como Cachemira y el valle del Swat, así como la presencia del motivo casi exclusivamente en el arte de Gandhāra, sugieren una composición tardía o bien la adaptación local de una narrativa antigua.

¹⁶ Al glosar el epíteto del Buddha, “Conductor de hombres domesticables” (*purisadammasārathi*), Buddhaghosa inaugura la lista de domesticaciones importantes con la del *nāgarāja* Apalāla (*Vsm.* VII, 49); y en el *Mahāvamsa*, una de las crónicas de Śrī Laṅka, se menciona que entre las muchas escenas que decoran la cámara de las reliquias de la Mahāthūpa se encuentran “las domesticaciones (*damana*) de Ālavaka, de Aṅgulimāla y de Apalāla (*Mhvs.* xxx, 84, 1908, p. 242). Por otra parte, las versiones sánscritas, chinas y tibetanas del *Vinaya* de los *mūlasarvāstivādins* le dan al relato un lugar central en la expansión del budismo por las regiones del norte de India. Para una lista más extensa de referencias ver Zin (2006, pp. 54-56) y Strong (1992 p. 301 n. 18.).

¹⁷ Monika Zin (2006, pp. 58-68) presenta una colección de treinta y tres relieves de distintos sitios arqueológicos, principalmente localizados en Gandhāra y Nāgarjunakoṇḍa, y ofrece un análisis detallado de la representación visual de esta narración. La suya es hasta ahora la más amplia labor de identificación de este motivo visual.

¹⁸ Para este análisis estoy trabajando con la traducción francesa de la versión china, que corresponde a *T 1448* (*Genben-shuo-yiqie-you-bu-pinaiye-yaoshi, Mūlasarvāstivādinaya, Bhaiṣajyavastu*), 9, Vol. 24, pp. 40b6-41c1; la traducción al francés es de Przulski (1914, pp. 510-12) Desafortunadamente la versión sánscrita del *Bhaiṣajyavastu* (*Mūlasarvāstivādinaya*, Gilgit-Mss, ed. Dutt, Vol. 3.1) únicamente contiene un par de referencias al episodio, mas no el relato del mismo.

sánscrito del *Ekottarāgama*, que relata el episodio en una versión breve.¹⁹ Aunque presentan variaciones importantes, todas coinciden en la personalidad hostil del *nāga*, así como en el carácter violento de su enfrentamiento con la comitiva del Buddha. La versión del *Vinaya*²⁰ presenta únicamente el relato de la domesticación. Sin embargo, las otras dos versiones aportan elementos relevantes de la historia previa del *nāga*, así como de sus motivaciones para ejercer la violencia.

De acuerdo a la versión corta,²¹ durante la época del rey Bindusāra de Magadha se presentó una temporada de lluvias particularmente destructiva y todas las cosechas se arruinaron. Incapaz de asegurar la prosperidad del reino, el soberano prometió una paga generosa a quien pudiera controlar las lluvias. Un brahmán especializado en la realización de hechizos hizo los ritos necesarios para apaciguar las tormentas,²² mas no recibió recompensa del rey ni de los habitantes del reino, por lo que

Lleno de ira juró convertirse en un dragón venenoso: “Destruiré los cultivos de las personas. Cuando hallan sembrado los cereales y los granos comiencen a crecer, los cortaré con fuertes granizadas para asegurarme que los tallos sean destruidos, y con mayor razón perderán sus hojas.” Tras pronunciar esta maldición murió y renació bajo la forma de un dragón llamado “Sin hojas.”²³ Entonces, cuando los granos sembrados por los habitantes de Magadha comenzaban a

¹⁹ T 1507 (*Fenbie-gongde-lun*), 5, Vol. 25, pp. 51c-52a; la traducción al francés es de Przyluski (1914, pp. 559-62)

²⁰ A partir de aquí se le llamará así a T 1448 (*Genben-shuo-yiqie-you-bu-pinaiye-yaoshi*, *Mūlasarvāstivādinaya*, *Bhaiṣajyavastu*)

²¹ A partir de aquí se le llamará así a T 1507 (*Fenbie-gongde-lun*).

²² Se debe notar que en la versión de Xuánzàng, situada en la época del Buddha Kāśyapa, el brahmán King-ki (Gaṅgi), antes de convertirse en el *nāga* Apalāla (‘0-po-lo-lo) era un taumaturgo que usaba encantamientos “para controlar y resistir el poder de los dragones malvados, para que estos no (afectaran la región) con tormentas violentas” (1884, p. 122). Vemos entonces que el motivo de la domesticación está presente en varios momentos de la narrativa y representa distintos niveles de control: en primera instancia, el brahmán refrena a los dragones con encantamientos y en segundo lugar el Buddha y su séquito lo someten a él una vez que se ha convertido en la amenaza que originalmente pretendía combatir. De esta manera, la domesticación no se presenta solamente como un proceso de conquista del budismo sobre la hostilidad de los espíritus, sino que también evidencia la autoridad de los logros budistas por encima de las prácticas brahmánicas.

²³ El nombre del *nāga* proviene de *palāla*, “tallo” (especialmente del sorgo o de otras variedades de cereales comestibles) y significa “Sin tallo”. Al parecer en esta versión china se trasladó el foco de la destrucción de los tallos

crecer, el dragón los cortaba con el granizo. Esto duró varios años y los habitantes murieron en grandes cantidades. (Przyluski, 1914, p. 560)

La versión del *Vinaya* ignora el relato de la vida previa e introduce la narración directamente en la hagiografía del Buddha. Ante la proximidad de su inminente *parinirvāṇa*, el Bhagavān convoca al *yakṣa* Vajrapāṇi a que le acompañe por la región del noroeste, a donde aún había “muchas conversiones²⁴ por hacer.” Es interesante que, a pesar de no dar motivos específicos, el Maestro le indica a Vajrapāṇi que la domesticación de Apalāla es el principal objetivo de su viaje: “Debes venir conmigo a la región del norte para *convertir* al rey dragón Apalāla” (Przyluski, 1914, pp. 507-8); y en la crónica del trayecto, aunque realiza varias domesticaciones de *yakṣas* y *nāgas*,²⁵ el episodio del *nāgarāja* destaca como la gran hazaña del Buddha en aquella región.²⁶

Mientras que Xuánzàng (1884, p. 122) y la versión corta (Przyluski, 1914, p. 560) señalan que el Buddha decidió someter al *nāga* por compasión hacia las personas afectadas por su violencia, una versión tibetana (Zin, 2006, p. 55) indica que fue el rey Ajātaśatru quien pidió ayuda al Buddha para controlar al espíritu. La intervención del rey de Magadha es relevante para el tema presente, pues representa la alteración del modelo jerárquico tradicional, en tanto que el rey, paradigma del protector del reino y de su gente, y garante de la prosperidad, reconoce con este acto su incapacidad para establecer el orden y reafirma la autoridad superior del Bhagavān, a quien el relato consagra como protector inigualable y refugio final durante la calamidad.

a las hojas.

²⁴ Señalo en cursivas la elección del concepto de “conversión” por parte de Przyluski; sin embargo, se debe entender que el proceso que está describiendo es el de la domesticación.

²⁵ En el camino hacia la residencia de Apalāla, el Buddha somete a los *yakṣas* Bodhibala, Dharmabala y Lou-Tie; y, tras realizar la gran hazaña, domestica a un gran número de espíritus. A pesar de esto, ninguno de los episodios recibe tanta atención como el de Apalāla.

²⁶ Aunque varias versiones del relato vinculan al *nāga* con la región de Magadha, también afirman que su morada se encontraba en la región noroeste, en el nacimiento del río Swat.

La versión del *Vinaya* es la que describe con más detalle el episodio de la domesticación en sí. De acuerdo a ésta el Bhagavān se trasladó junto con Vajrapāṇi al palacio del *nāga*, quien al enterarse se llenó de cólera y decidió vengarse. La escena que sigue consiste en un enfrentamiento violento en el que ambas partes miden fuerzas por medio del despliegue de poderes destructivos. El *nāga* intentó asesinar al Buddha arrojándole granizo y armas que al caer sobre él se transformaron en sándalo y flores de loto respectivamente; entonces Apalāla lo atacó con una nube de humo, a lo que el Maestro respondió con la suya propia. Convencido del poder superior del Buddha, el *nāga* corrió a esconderse a su palacio, mientras que el Buddha ordenó a Vajrapāṇi que lo atacara. Entonces el *yakṣa* propinó un mazazo a la cima de una montaña para que cayera sobre el lago en que moraba el rey y éste intentó huir aterrorizado. Para impedirlo, el Bhagavān produjo una masa de fuego tan vasta que no quedó un solo sitio libre de llamas, con excepción de un espacio frente a sus pies, por lo que Apalāla se vio obligado a refugiarse allí y “con la cabeza veneró los pies del Buddha” (Przyluski, 1914, pp. 510-1).

Dentro de este relato destaca en primer lugar la violencia como un método de domesticación. Como señala Strong (1992, p. 26), por más ajeno que esto parezca al contexto del budismo existen otros referentes narrativos en los que personajes no budistas son tratados violentamente por representar una afrenta a la autoridad de la religión.²⁷ En el caso de los relatos de domesticación, el uso de métodos violentos y destructivos como respuesta a la violencia de los espíritus se considera como un recurso adecuado.²⁸ Así, el motivo del combate del fuego con el

²⁷ El autor cita específicamente el caso de los líderes de órdenes religiosas a los que Vajrapāṇi persigue al finalizar el prodigio de Śrāvastī y que perecen ahogados en el río. Este relato presenta un dilema complejo dentro de la doctrina budista, pues allí los adversarios de la religión no son sometidos e integrados, como en los relatos de domesticación, sino castigados y empujados a la destrucción.

²⁸ No se debe perder de vista que al hablar de violencia, o de actos violentos, el relato en ningún momento afirma que el Buddha sea presa de la hostilidad, la ira o el odio hacia el *nāga*. Muy por el contrario, lo domestica por compasión hacia los demás y hacia él. De hecho, a pesar de la ferocidad del embate, Apalāla no muere pues el Buddha lo ataca durante el “éxtasis de la benevolencia [*īmaitrisamādhī?*]”; y como se advierte más adelante, al Bhagavān le preocupa que de no abandonar su comportamiento maligno el *nāga* renacería en un ámbito infernal (Przyluski, 1914,

fuego se encuentra, además de en el relato de Apalāla, en la historia de la domesticación del *nāga* de la choza de fuego de los Kāśyapas (*Vin.*, 1879, PTS 1. 24; *Mhv.*, 1897, 3.429) y en el ya mencionado relato de la domesticación de un *nāga* por el monje Sāgata (*Surāpāna Jātaka*, JA. 81, 1879, PTS p. 360); por lo menos en estas tres historias se afirma que el *nāga* se rinde o se somete por el dolor y el miedo que le causa el contrataque.

Queda claro que en la historia de Apalāla no es éste quien voluntariamente elige humillarse ante la autoridad del Buddha. Los ataques violentos del *yakṣa* Vajrapāṇi y del mismo Bhagavān le dejan como única opción reconocer su soberanía so pena de seguir sufriendo dolor físico. En este sentido me gustaría señalar el carácter obligado de la sumisión del *nāga*. Es cierto que éste toma refugio en las Tres Joyas y adopta los preceptos morales, abrazando de esta forma un compromiso con la comunidad budista y con sus principios éticos; pero lo hace bajo presión,²⁹ y no porque obtenga la “comprensión abrumadora de que la vida es sufrimiento” (Brekke, 2002, p. 181), un factor que algunos han considerado como marcador de la “conversión” budista.

No se debe descartar la interpretación de Strong (1992, p. 27) según la cual el uso del fuego como un medio violento de subyugación simboliza, además de la superioridad del poder del Buddha sobre los elementos, una advertencia que éste hace al espíritu sobre la violencia que en sí mismo representa el *samsāra*, el cual a menudo se visualiza como una conflagración. Sin embargo, en virtud de una interpretación menos simbólica, podemos afirmar que en el caso de Apalāla es el dolor físico causado por el fuego, así como el miedo a seguir padeciéndolo, lo que lo orilla a someterse a los pies del Bhagavān.

pp. 511-2). En este sentido podemos decir que, de acuerdo a la lógica del relato, el Buddha aplica la violencia por compasión y solamente en casos extremos.

²⁹ Como ya se ha dicho, Apalāla se ve forzado a refugiarse a los pies del Buddha y hasta que toma refugio formalmente, éste lo sujeta del pelo con la mano.

El diálogo que el Buddha y el *nāgarāja* sostienen en la versión del *Vinaya* revela un elemento que he destacado previamente en el esquema de los relatos de domesticación: el Bhagavān instruye al espíritu para que a partir de ese momento asegure “que todas las personas que habitan en Magadha estén libres de temor” (Przyluski, 1914, p. 512); con la domesticación, el *nāga* no solamente debe dejar de ser una amenaza, sino que además está obligado a adoptar el rol de protector de la gente. A partir de entonces, nos dice la versión corta, “el tiempo fue favorable; los cinco cereales prosperaron y los habitantes vivieron en calma” (Przyluski, pp. 561-562).

Mientras que las versiones del *Vinaya* y del comentario al *Ekottarāgama* concluyen en ese punto, el relato de Xuánzàng añade un factor que ensalza la cualidad compasiva de la domesticación, el cual resuelve el conflicto económico que compenetra gran parte del relato: Apalāla revela que su sustento proviene de los cultivos de las personas y que sin ellos no podrá subsistir; entonces el Tathāgata le permitió cosecharlos una vez cada doce años (1884, p. 123).

Este elemento del relato es sumamente importante pues proporciona una clave para entender el factor económico existente en la relación entre la gente y los espíritus locales. De cierta manera, el relato gira en torno al tema de la destrucción de la riqueza de la comunidad en beneficio de quien posee autoridad sobre la región. De acuerdo a este planteamiento, la domesticación funciona como un medio para regular justamente la administración de la riqueza. El *nāga* debe abandonar su conducta hostil para que el reino pueda recuperar la abundancia de sus cosechas y el reino a su vez debe proveer al *nāga* del alimento necesario para subsistir. Sin la intervención del Bhagavān se perpetuaría un estado desequilibrado en el que la riqueza se tomaría por la fuerza.

La conclusión de Xuanzang agrega al relato una dimensión profundamente conciliadora y podríamos decir que hasta judicial, en tanto que reconoce el derecho del *nāga* a obtener su remuneración. La versión corta nos dice que cuando era un brahmán su familia era muy pobre y él había reaccionado con rencor al padecer el desprecio de la gente (Przyluski, 1914, p. 560); de esta

manera se afirma que el origen de la hostilidad responde a una situación de precariedad y no a la avaricia del brahmán por la remuneración. Es interesante este elemento, pues explica su maldición como una reacción desesperada ante la falta de compromiso de la gente con su situación de pobreza.³⁰

En este sentido, en la conclusión del relato de Xuánzàng, el Buddha restituye el derecho del brahmán al otorgar a Apalāla la prerrogativa sobre las cosechas una vez cada doce años. Podemos hablar entonces de una domesticación compasiva, por medio de la cual el Buddha, en su papel de gobernante y juez supremo, ejecuta los castigos para proteger al reino, su territorio y sus cosechas, y al mismo tiempo concede al *nāga* lo que por derecho le pertenece.

Cūḷabodhi y el rey

Junto a los relatos de domesticación que ensalzan el control sobre los factores externos, existen otro tipo de historias en donde se celebra una doble victoria del héroe budista: la conquista de sus adversarios y al mismo tiempo de sí mismo. Dentro de este rubro podemos incluir el *jātaka* de Cūḷabodhi,³¹ una narración que desarrolla el tema de la domesticación del rey por medio del propio refrenamiento de la ira y la hostilidad. El núcleo narrativo se encuentra en el *Cariyapīṭaka* (Cyp, PTS p. 86) que lo presenta de forma sucinta: Cūḷabodhi es un brahmán que renuncia a la vida mundana junto con su esposa, una mujer de enorme belleza. Tras deambular por cierto tiempo se establecen en el jardín del rey de Benarés. Éste se llena de deseo y pasión al ver a la esposa del brahmán y hace que la lleven a la fuerza a su palacio. Cūḷabodhi reconoce que la ira comienza a

³⁰ El relato da un giro conceptual en torno a la idea del victimario, pues el comportamiento del *nāga* Apalāla, modelo de violencia y orgullo, procede directamente de su condición de víctima del orgullo y el desprecio en una vida previa.

³¹ En los textos pali aparece como Cūḷabodhi o Cullabodhi y en el *Jātakamālā* sánscrito como Cuḍḍabodhi.

surgir dentro de sí y logra refrenarla haciendo la recolección mental de su voto de observar la conducta moral (pa. *sīlabattamanussati*).

El *Cariyapīṭaka* presenta la situación que da pie al perfeccionamiento de la conducta moral del Bodhisatta, pero no ofrece la conclusión del relato, el proceso de domesticación en sí. Existen otras dos versiones que sí desarrollan en detalle este episodio, la del *Cullabodhi jāṭaka* de la colección pali (443) y la del *Cuḍḍabodhi jāṭaka* del *Jātakamālā* (XXI) de Āryasūra. Ambas coinciden en que al controlar su propia cólera el renunciante logró además apaciguar la malevolencia del rey, quien finalmente reconoció su transgresión y se puso al servicio del brahmán.

Si bien el foco de este episodio se encuentra en la hazaña interior del Bodhisatta, también es posible reconocer en él el esquema general de los relatos de domesticación asociados al ejercicio desenfrenado de la autoridad real. De acuerdo a las tres versiones de la historia, el rey representa una amenaza en tanto que no es capaz de controlar el deseo sexual que le provoca ver a la mujer del brahmán y está dispuesto a cometer un mal sin importarle el daño que pueda causarle a ambos. Así, en el *Jātakamālā* se cuenta que

Cuando el rey vio a aquella renunciante de apariencia hermosa, la belleza de su figura agitó con violencia su corazón; y aunque entendió que ella era la compañera de su vida religiosa [de Cuḍḍabodhi], a causa de su naturaleza lasciva reflexionó sobre los medios para arrebatársela (*Jm.*, 1943, p. 123).

De acuerdo a la versión pali, la prerrogativa de la soberanía real es lo que da al rey la soberbia para actuar de esa manera; al considerar el asunto éste se pregunta: "¿Que podría hacer éste [Cullabodhi] si yo la capturara con el poder de mi autoridad (pa. *issariyabalena*) y me la llevara? Ahora la tomaré" (*JA.* 443, 1887, PTS. 4.23).

En el comportamiento de este rey se ejemplifica una de las preocupaciones previamente mencionadas en relación con la institución de la monarquía: la tendencia de los gobernantes a

abusar de su autoridad y convertirse en los principales enemigos de la gente a la que tienen por obligación proteger. En el *Jātakamālā* la esposa de Cūḷabodhi se lamenta durante el rapto y expresa esta misma idea: "El rey, igual a un padre, es el principal refugio para la gente dominada por la desgracia; pero si éste es la principal causa de la lamentación, ¿a quién se puede acudir?" (*Jm.*, 1943, p. 124).

La renunciante plantea un conflicto cuya solución se antoja imposible, o por lo menos muy complicada para el hombre común. Un relato como el *jātaka* de Kṣāntivādin, al que se ha hecho alusión anteriormente, explica que incluso hombres santos que han perfeccionado la paciencia y pueden enfrentar la violencia con tolerancia, pueden ser incapaces de domesticar a un gobernante hostil. Pero Cūḷabodhi, a diferencia de Kṣāntivādin, realiza la hazaña doble de conquistarse a sí mismo y a la vez refrenar la hostilidad del rey. Ante la escena del rapto de su esposa, "el Bodhisattva, por medio del poder de la reflexión cuidadosa (s. *pratisamkhyānalā*) rechazó la fuerza de la ira (s. *krodhabala*) y siguió tejiendo su manto sin agitarse, con la mente tranquila" (*Jm.*, 1943, p. 125).

El magnífico control de la ira que el rey atestigua en la conducta del renunciante lo lleva a sentir "respeto por las virtudes del asceta" (*Jm.*, 1943, p. 125) y a transformar su trato hacia él y su esposa. El refrenamiento de Cūḷabodhi obra un prodigio en el comportamiento del rey, quien al observar el dominio interno del que es capaz aquel, cobra consciencia de sus propias faltas. Ninguna de las versiones de la historia menciona que el rey haya adoptado los preceptos morales; sin embargo se sobrentiende que su posterior sumisión ante Cūḷabodhi se debe a que reconoce la verdad de la enseñanza sobre los peligros de entregarse a una conducta iracunda y los beneficios de abandonarla.

Cabe señalar que, además del ejemplo a seguir que representa el renunciante, otro elemento decisivo en la transformación del rey es la enseñanza que aquel le imparte sobre las consecuencias

nocivas de la ira y que hace hincapié en sus efectos perturbadores que “impiden discernir” y “oscurecen el intelecto”, llevando a la persona a actuar de forma destructiva para sí misma. (*Jm.*, 1943, p. 126).

Es posible leer la enseñanza del renunciante como una instrucción moral dirigida hacia los gobernantes, pues en ella se remarcan las cualidades de contención que un rey debe poseer para ser un soberano virtuoso. Aunque el relato no hace una referencia directa al beneficio que sus súbditos recibirán si el rey observa una conducta moral, el mensaje se expresa implícitamente en las acciones que el monarca emprende con respecto a la pareja de renunciantes: libera a la esposa y confiesa su transgresión frente a Cūḷabodhi; así el gobernante reconoce que ha incurrido en el mal y está dispuesto a enmendar su conducta, lo cual redundará en el bienestar de sus súbditos.

Esta transformación del rey se sitúa dentro de la imagería de la domesticación. En el plano interior la mente del monarca se ve “serenada” (s. *abhiprasādita*) gracias a las palabras y a la conducta pacífica de Cūḷabodhi; y en el plano exterior este apaciguamiento se expresa por medio del gesto sumiso de “arrojarse a los pies” del renunciante, un acto significativo con el cual el rey reconoce formalmente la supremacía y autoridad de aquel (*Jm.*, 1943, p. 127).

En el *jātaka* pali, tras haber reconocido la autoridad de Cūḷabodhi, el rey ofrece a la pareja su jardín y les promete lo siguiente: “...yo los cuidaré, protegeré y defenderé adecuadamente” (*JA.* 443, 1887, PTS 4.27), con lo cual se restablece su función como guardián y benefactor. Por otro lado, en la versión del *Jātakamālā* el rey fue un paso más adelante y “se ofreció a sí mismo como sirviente del Bodhisattva” (*Jm.*, 1943, p. 127), reconociendo con este acto de humildad la preeminencia de aquel sobre sí mismo y por ende sobre sus dominios.

En este relato vemos representado un esquema jerárquico en el que el comportamiento moral se posiciona por encima de la autoridad mundana. El personaje de Cūḷabodhi, que parece ser débil porque se niega a actuar violentamente o a abrigar el pensamiento hostil más insignificante,

en realidad destaca como un conquistador de sus enemigos internos; y el rey, que gracias a su posición en la escala social posee dominio sobre otros, demuestra ser incapaz de ejercer autoridad sobre sí mismo y por lo tanto se le muestra débil y cobarde. Así, la historia plantea que el renunciante tiene la capacidad de contener, mediante el ejemplo y la instrucción moral, las fuerzas destructivas del gobernante y restituirles su función protectora —principal justificación de la monarquía—, al mismo tiempo que afirma su soberanía y superioridad moral por encima del representante de la autoridad mundana.

Domesticando el ansia de carne humana

Dentro de los relatos de domesticación el tema del consumo de carne y en especial de la antropofagia destaca como una de las transgresiones comunes asociadas al ejercicio desmedido del poder y como uno de los principales peligros que requieren la intervención del héroe budista. Usualmente representa el carácter desenfrenado de gobernantes y espíritus, quienes al poseer dominio sobre una región y sus habitantes, utilizan sus privilegios para satisfacer cruelmente sus apetitos culinarios a costa de aquellos.

El acto de comer es motivo de interés constante en la literatura budista. Siendo la alimentación una de las principales causas de interacción entre la comunidad monástica y los laicos, existe cierto número de preceptos que regulan la hora, cantidad y comportamiento de los monjes con respecto a ésta.³² Sin duda uno de los factores relevantes de estas reglas consiste en la moderación que el monje debe tener al comer.³³ Parte importante de la naturaleza ascética del

³² Para un recuento detallado de algunas regulaciones asociadas a la comida ver Wijayaratna (1990, pp. 68-73).

³³ Las distintas reglas y prohibiciones relacionadas con la comida pueden hallarse en una sección del *Vinaya theravāda* que discute en detalle los tiempos, las condiciones y las cantidades adecuadas para comer. (*Vin.* 1882, PTS 4,70 ff).

budismo, la alimentación moderada era a la vez práctica y manifestación del control que el monje debía tener sobre su conducta, sus sentidos y sus impulsos; es por esto que, de acuerdo a una fuente pali, no debía ingerirse alimento "ni por diversión ni para intoxicarse, ni para obtener belleza o atractivo, sino únicamente para alimentar este cuerpo, para eliminar el dolor y como apoyo en la vida religiosa" (*MN. PTS 1.273*).

Al mismo tiempo que se consideraba como una restricción, el comer con moderación representaba una virtud que proporcionaba un estado "sin aflicción ni enfermedad, con vigor, fuerza y comodidad" (*MN. PTS 1.437*), de tal forma que en un par de historias existen *cakravartins* que al momento de conquistar alguna región incluían dentro de la instrucción moral a sus súbditos el precepto de "comer con moderación".³⁴

Por el contrario, los relatos budistas presentan la indulgencia en la comida como una marca externa del carácter desenfrenado y como causa de diversos pesares. Así, por ejemplo, se relata en una versión del comentario al *Dhammapāda* que el rey Prasenajit de Kosala, debido a su consumo exagerado de alimentos, "se puso gordo y grasoso, por lo que sufría de varios males como flatulencia, somnolencia y pesadez, de tal forma que apenas podía levantarse sin incomodidad y de una u otra manera siempre sufría de algún malestar" (Beal, 1878, p. 134).

La preocupación del comer como un acto virtuoso o nocivo no dependía solamente de la cantidad que se ingiriera, sino también de qué alimento se trataba. Aunque existían restricciones dietéticas en relación con ciertos vegetales considerados como inadecuados,³⁵ el alimento que más generaba preocupación era la carne.

³⁴ En el *Cakkavattisihanāda Sutta* (*MN. PTS 3.63*) y en el *Mahāsudassana Sutta* (*MN. PTS 2.173*) se incluye la frugalidad (*yathābhutta*) como el sexto precepto instituido por el rey en sus nuevos dominios, siendo los otros cinco los tradicionales *pañcasīla*: abstención de matar, de robar, de cometer adulterio, de mentir y de consumir bebidas embriagantes.

³⁵ Por ejemplo en el *Vinaya theravāda* (*Vin. PTS 2.139 y 5.34*) se cuenta que el Buddha prescribió que los monjes no debían comer cebollas debido a lo molesto que el olor podía ser para los que estuvieran cerca.

En sentido estricto no se prohíbe el consumo de carne en el budismo no-*mahāyāna*,³⁶ mientras que ésta sea “pura” en tres sentidos: que no se haya visto, ni oído, ni se sospeche que el animal se mató con el propósito de alimentarlo a uno (*Vin.*, 1879, PTS 1.238 y 3.171.). Sin embargo, a pesar de ser una práctica alimentaria permitida, el consumo de carne seguía presentando un dilema en tanto que necesariamente implicaba el asesinato, lo cual era una transgresión al precepto básico de abstenerse de matar.³⁷

Así, aunque canónicamente se permitiera la ingestión de carne, existen muchos casos fuera del contexto monástico en los que se señala el pecado en que se incurre al consumirla. En todos ellos el individuo en cuestión mata o desea matar a su presa, o bien tiene la autoridad de ordenar a otros que lo hagan para su disfrute. En contraposición se elogia la abstención de comer carne como una virtud de orden moral, en tanto que equivale a observar fielmente el primer precepto. Así, en un relato en el que tres deidades discuten cuál de ellas destaca por su comportamiento virtuoso, el rey de los *supaṇṇas* (s. *suparṇa*)³⁸ afirma: “Este *nāga* es mi alimento principal, pero aunque lo veo frente a mí soporto el hambre y no actúo malvadamente a causa de la comida. Por eso mi comportamiento es superior" (*Vidhurapaṇḍita jātaka*, *JA.*, PTS. 6.258).

En cuanto a los relatos que nos competen, el consumo de carne se relaciona comúnmente con el comportamiento desmedido de gobernantes y espíritus, quienes se niegan a limitar la cantidad y tipo de carne que consumen. Como hemos visto, el dominio que éstos poseen sobre una región y sus habitantes se traduce, en ciertas circunstancias, en el derecho a tomar la vida de alguno

³⁶ Aunque no se prohíbe el consumo de carne en general, en el *Vinaya theravāda* (*Vin.*, 1896, PTS 1.217-9) se mencionan algunos tipos de carne que no se deben comer: carne humana, de caballo, elefante, perro, serpiente, león, tigre, oso y hiena, cada uno por razones particulares.

³⁷ Por supuesto, la tradición tenía formas de lidiar con este asunto. En el caso de la comunidad monástica el dilema se resolvía más fácilmente, pues el monje o monja debía aceptar lo que se le diera de comer, e idealmente su distanciamiento de los laicos lo prevenía en la mayoría de los casos de enterarse si el animal había sido asesinado expresamente para él o ella.

³⁸ Aves míticas consideradas como los principales enemigos de los *nāgas*.

de ellos como medida punitiva. Sin embargo, a veces los relatos muestran la tendencia de estos personajes a transgredir los límites de la justicia y utilizar sus prerrogativas para satisfacer sus apetitos personales. En lo que respecta al consumo de carne esto se puede ver claramente, pues espíritus y gobernantes toman la vida de otros, por su propia mano o a través de otros, no como un medio de establecer el orden, sino por la incontinencia moral que los orilla a asesinar para satisfacer su anhelo de placeres gustativos. Así, algunos *jātakas* tratan sobre *yakṣas* que acostumbran devorar a quien entre en sus dominios³⁹ y en el *Mahāsutasoma jātaka* (537) el rey dispone de sus súbditos para satisfacer su deseo de carne humana.

A menudo en la literatura budista el ansia de carne representaba un daño no únicamente para las presas, sino también para todos los súbditos del gobernante y para el bienestar de sus dominios. Es así como en el *Nigrodhamiga jātaka* (12) el soberano afecta la actividad económica de su reino como consecuencia de su gusto por este alimento: "El rey de Benares era afecto a cazar ciervos y nunca hacía una comida en la que no hubiera carne. Todos los días convocaba a sus súbditos de la ciudad y el campo y los llevaba a cazar, lo cual significaba un daño para sus labores" (JA. 12, 1877, PTS. 1.149). Asimismo, algunos *jātakas* que tratan del comercio a distancia señalan como un peligro principal la existencia de *yakkhas* antropófagos que devoran a los caravaneros que se atreven a internarse en sus zonas de influencia.⁴⁰

Podemos interpretar el consumo de carne en este tipo de relatos como un acto hostil por parte de espíritus y gobernantes, quienes tras abandonar su función defensora atentan contra el bienestar de los habitantes de sus dominios, así como contra los principios del orden moral. En este sentido, el proceso de domesticación se presenta como una necesidad de la sociedad que se halla indefensa ante los apetitos desmesurados de aquellos que ostentan la autoridad. Ahora bien, puesto

³⁹ Por ejemplo los *jātakas* *Devadhamma* (6), *Pañcāvudha* (55), *Gagga* (155) y *Sutano* (398).

⁴⁰ Ver al respecto el *Apaṇṇaka jātaka* (JA. 347, 1877, PTS 1. 95) y un paralelo chino en Chavannes (1910, 1 p. 348).

que con frecuencia la ingestión de carne representa un medio por el cual reyes y espíritus afirman su crueldad sobre su área específica de influencia, el papel del héroe budista en estas historias consiste en modificar los hábitos alimenticios de los soberanos para restaurar la seguridad del territorio.

En las historias que se analizan a continuación veremos dos ejemplos de este proceso: la domesticación del rey caníbal Kalmāṣapāda y el sometimiento de la *yakṣī* Hārītī, dos narrativas que relacionan el consumo de carne con el daño infligido a la comunidad por la incontinencia moral de las figuras de autoridad, y que postulan la intervención del héroe budista como el único medio capaz de regular tales apetitos y restituir la función protectora de los poderosos.

Sutasoma y el rey caníbal Kalmāṣapāda

La hazaña de Sutasoma sobre el rey caníbal Kalmāṣapāda (pa. Kammāsapāda)⁴¹ gozó de mucha popularidad en la antigua India.⁴² Solamente en la tradición literaria budista está presente en al menos veintiuna composiciones en lenguas sánscrita, pali, china y tibetana (Watanabe, 1909, pp. 240-241). Asimismo, es una historia recurrente en representaciones visuales de distintas partes del subcontinente indio y en otras partes de Asia: un gran mural de la Cueva 17 de Ajañṭā ilustra en detalle varios de sus episodios, y también hay una escena relacionada en el friso del arquitrabe de la Cueva 16;⁴³ otra versión del relato aparece en una de las cuevas de Aurangabad y en otra de Kaṇheri; y en Kizil, China, se han hallado por lo menos seis versiones del rapto de Sutasoma

⁴¹ También llamado Saudāsa, hijo de Sudāsa.

⁴² De acuerdo al estudio de Watanabe (1909, pp. 236-310), además de en la literatura budista se hallan variaciones de este relato en la literatura épica y puránica, y existen posibilidades de rastrear sus orígenes hasta el *Ṛg Veda*.

⁴³ Yazdani (1955a, pp. 54-66) describe en detalle los episodios identificados en la Cueva 17 y ofrece reproducciones de algunos de ellos (1955b láminas XXVIIc-XXXVII).

(Schlingloff, 2000, pp. 48-50; Bell, 2000, p. 154). Además se han identificado varios episodios de la historia en relieves del monumento javanés de Borobudur (Hobart, 1990, p. 77).⁴⁴

Si bien existen variaciones de contenido entre las diferentes versiones del relato, en lo general permanece el siguiente núcleo narrativo:⁴⁵ el rey Sutasoma, que no es otro sino el Bodhisattva, gobierna justa y compasivamente, guiado por la doctrina moral en vez de por las normas de los *kṣatriyas*. En un reino cercano, el rey Kalmāṣapāda es adicto a la carne y, cuando en una ocasión prueba involuntariamente la carne humana, instruye a su cocinero para que siempre le sirva ese ingrediente, sin que esto sea del conocimiento público. El sirviente le consigue trozos de cadáveres, luego carne de los ejecutados y finalmente asesina gente para saciar el apetito del rey. Los habitantes del reino claman justicia y eventualmente descubren al cocinero, quien revela toda la verdad. El rey es desterrado y se aleja hacia el bosque, en donde se alimenta de los descuidados viajeros. En agradecimiento a cierta deidad del árbol bajo cuya sombra habita, Kalmāṣapāda hace el voto de sacrificarle cien reyes de Jambudvīpa, a los cuales caza y cuelga del árbol.

Mientras tanto el rey Sutasoma se dirige al estanque real a realizar una ceremonia de consagración y en el camino encuentra a un brahmán que le ofrece cuatro versos recitados por el Buddha Kāśyapa. Sutasoma le promete regresar a escucharlos después del ritual; sin embargo, el rey caníbal Kalmāṣapāda lo captura y conduce hacia su morada. Angustiado, Sutasoma le pide que le permita regresar a cumplir su palabra al brahmán, para lo cual le promete regresar a ser devorado. Kalmāṣapāda lo deja ir y Sutasoma regresa tras escuchar al religioso. Asombrado por su apego a la verdad el caníbal le pide que le recite los versos; mediante un recurso astuto el Bodhisattva logra

⁴⁴ Aunque no está confirmada la relación con el relato, Rhie (2007, p. 83) menciona la existencia de una posible representación del rey caníbal en Mathurā, en la que se le ve cargando el cadáver de un niño.

⁴⁵ Aquí utilizo exclusivamente tres versiones: el *Mahāsutasoma jātaka* de la tradición pali (JA. 537, 1891, PTS. 5.456), el *Sutasoma Jātaka* del *Jātakamālā* de Āryaśūra (Jm. 1943, p. 207) y la traducción francesa del *Sutra del rey P'ou-Ming* (Trip., VI, 5, p. 67r-68 r; Chavannes, 1910, p. 143). Para consultar más variaciones ver el artículo de Watanabe (1910, pp. 243-270), en donde resume distintas versiones budistas.

que aquel libere a los reyes y abandone su deseo vehemente de consumir carne. Tras apaciguarlo lo conduce de nuevo a sus dominios, en donde lo restablece en la soberanía real.

El gusto del rey por la carne humana representa una amenaza a la seguridad del reino y al bienestar de sus habitantes. Su deseo incontrolable siembra el miedo y el sufrimiento, de tal forma que en la versión pali se afirma que "...se escuchaba la lamentación de la gente: 'mi mamá no aparece, mi padre no aparece, mi hermano, mi hermana no aparece'; los habitantes de la ciudad estaban aterrorizados" (JA. 537, 1891, PTS. 5.459). Pero el peligro que representa tras "haber matado a muchos de sus propios ciudadanos y comérselos" (Jm., 1943p. 209), no solamente afecta a aquellos a quienes ha devorado, sino que amenaza a todos los que se encuentran bajo su dominio. Es así como en la versión pali el consejero real afirma: "Soberano, si no desistes te destruirás a ti mismo y a tu reino" (JA. 537, 1891, PTS. 5.462).

En el mismo tono, en el *Sutra del rey P'ou-Ming* los consejeros expresan la preocupación de que el inusual apetito del rey lleve al reino a la destrucción, pues

Cuando el soberano es perfecto resplandece igual que el sol y la luna y rivaliza en benevolencia con la divina tierra; igual que la tierra y el cielo abarca todo con su afecto y gracias a él todos los seres viven libres de preocupaciones; [...] pero una persona que se comporta con la maldad de un lobo y la oscuridad de un ciego, que se daña destruyendo su propio barco, que se consume por el fuego y actúa estúpidamente, ni siquiera es digno de ejercer la vigilancia de un jefe de cocina, ¿cómo podría gobernar el mundo? (Chavannes, 1910, pp. 144-5)

El ansia de carne es una manifestación del poder incontenido del rey, quien al negarse a abandonar sus apetitos daña consciente y voluntariamente el orden social que encuentra en él su soporte. Por esta razón, al lado de la intención compasiva del Bodhisattva por ayudarlo, se encuentra la fuerte motivación de restablecer las condiciones de seguridad y socorrer a la gente, pues el "reino está expuesto y enfermo por el miedo" al rey (JA. 537, 1891, PTS. 5.497). Así, en la versión de

Āryaśūra, Sutasoma regresa a la morada del caníbal "con el objetivo de amaestrar (*abhivineṣyan*) a Saudāsa por el bien de la gente" (*Jm.*, 1943, p. 216).

Un análisis detallado del relato revela en él una preocupación mayor que la del peligro que puede representar un soberano para su propio reino. En una versión opuesta del *cakravartin* que conquista por medio de la justicia y establece el orden moral y social en todos sus dominios, Kalmāṣapāda conjuga los atributos de fuerza bruta y ausencia de dominio que lo llevan a representar una amenaza para todos los demás reinos. Su ansia de carne afecta no solamente a su propia soberanía, sino que esta misma incontinencia que lo lleva a asesinar indiscriminadamente pone en riesgo la estabilidad de todo Jambudvīpa. Una parte central del relato es el sacrificio de cien reyes que el caníbal pretende efectuar. Así, Kalmāṣapāda no solamente consume su propio poder real y mina los pilares del bienestar de su propio reino, sino que además pretende destruir a todas las cabezas de autoridad, representantes del poder político y guardianes del bienestar de sus súbditos. En este sentido, el rescate de los cien reyes y por ende el restablecimiento del bienestar en todo Jambudvīpa se vuelve una prioridad en la labor apaciguadora del Bodhisattva, a quien el dios Śakra reconoce como el único capaz de realizar tal hazaña: "Sutasoma lo amansará, lo domesticará (*damessati*) y salvará la vida de los reyes. Tras hacer desistir al caníbal de su avidez por la carne humana, rociará el *Dhamma* en todo Jambudīpa como si fuera néctar de la inmortalidad" (*JA. PTS. 5.474*).

En el relato del caníbal Kalmāṣapāda la domesticación representa un factor necesario en la restauración del orden social y no exclusivamente un recurso compasivo para salvar a un individuo. Sutasoma actúa, desde esta perspectiva, como un salvador de la gente, un héroe moralmente superior que posee la habilidad de conquistar las pasiones de los demás, incluso de aquel que encarna los instintos más violentos y destructivos. Y es que el Bodhisattva, a pesar de tener todo el

poder militar del reino renuncia a él y aunque esta versado en las leyes de los *kṣatriyas* decide no ponerlas en práctica, en tanto que ellas están en contradicción con la virtud de la veracidad.⁴⁶

Esta superioridad moral es el factor que conquista al caníbal. Le provoca un asombro transformador al contemplar a alguien capaz de apegarse a la verdad por encima del provecho propio. Pero también se afirma que Kalmāṣapāda decide rendirse ante Sutasoma por el temor de recibir un daño mortal al atreverse a herir a un individuo de tal virtud. Cuando el Bodhisattva le explica que carece de miedo a la muerte gracias a que está consciente del mérito generado por sus obras, el caníbal piensa así: “‘Este rey Sutasoma es virtuoso y sabio; si lo devorara, mi cabeza se partiría en siete pedazos o la tierra se abriría ante mí.’ Entonces le dijo aterrorizado: ‘No es apropiado que te coma.’” (JA. PTS. 5.493). De esta forma, el miedo o el asombro que experimenta provocan que el caníbal se abstenga de comer al Bodhisattva y permiten que éste obligue al rey a hacer la promesa de abandonar su ansia de carne humana y liberar a los reyes cautivos.

Los eventos que siguen al apaciguamiento del rey son altamente significativos pues ilustran de forma clara el proceso de domesticación en su sentido de integración dentro del ámbito doméstico. Al transgredir la norma que prohíbe a los individuos alimentarse de sus congéneres, Kalmāṣapāda retrocede más allá de los límites del mundo civilizado y se interna física y mentalmente en un ámbito caótico, simbolizado por el bosque y la confusión, rebajando de esta forma la labor vigilante del rey a un actuar meramente instintivo, propio de una bestia.

⁴⁶ Cuando su padre le ofrece hacer uso del ejército Sutasoma lo rechaza en virtud de su apego a la promesa hecha al caníbal (Jm., 1943, p. 215; JA. PTS. 5.487); y cuando Kalmāṣapāda le recrimina su ignorancia de las normas de los *kṣatriyas* (pa. *khattadhamma*), Sutasoma afirma conocerlas perfectamente y declara que prefiere observar la veracidad y cumplir su palabra antes que procurar su bienestar a costa de hacer el mal (JA. PTS. 5.490). En este episodio podemos ver una crítica directa a los *Nītiśāstras*, que aconsejan la victoria y el bienestar del reino a cualquier precio. Como señala Bronkhorst (2011, p. 159), esta actitud tiene eco en cierto número de *jātakas* en donde se discute el carácter moral y la función social del rey.

Este proceso de degradación y “bestialización” es paralelo a la caída moral del rey como consecuencia de su apetito de carne humana. Tras entregarse a esta transgresión, Kalmāṣapāda desciende desde la posición privilegiada del soberano a un estado sucio y salvaje. En el poema de Āryaśūra, cuando Sutasoma lo ve por primera vez,

Un cinturón ataba sus sucias vestiduras que estaban medio abiertas, su cabello colgaba polvoriento y desordenado, amarrado por una banda hecha de corteza, y la barba crecida e hirsuta oscurecía su rostro; abría violentamente sus ojos llenos de furia y enojo mientras elevaba su espada y escudo. (*Jm.*, p. 210)

La imagen que transmite este relato es la de un hombre embrutecido que ha adquirido una fisonomía similar a la de un animal salvaje. La descripción de su morada asemeja a la de las guaridas de *rakṣasas* y *piśācas*, espíritus depredadores: “Había muchos cuerpos de hombres asesinados, regados en completo desorden, y la tierra estaba violentamente salpicada por la sangre” (*Jm.*, p. 211).

En completo contraste con este estado salvaje y degradado, la domesticación lleva al rey a recuperar la constitución física y moral propia de un soberano. Al restablecerlo en la soberanía real, Sutasoma civiliza de nuevo a Kalmāṣapāda y lo reintroduce en el ámbito regulado de las normas sociales y morales, que en el relato se representan simbólicamente como la ocupación del trono y la toma de los cinco preceptos budistas, emblemas respectivos de la autoridad que posee el gobernante y de la medida con que está obligado a usarla.⁴⁷

Al igual que en otros relatos de domesticación de gobernantes, en la historia de Sutasoma y Kalmāṣapāda se muestra un interés particular en definir las atribuciones del buen soberano, así

⁴⁷ Es interesante que en el relato pali, además de al rey, Sutasoma domestica el entorno salvaje en el que aquel vivía cuando era devorador de hombres: cerca del árbol que habitaba el caníbal, el Bodhisatta manda construir un estanque y funda una aldea, civilizando de esta forma la región. Para conmemorar el evento bautiza al pueblo Kammāsadammanigama, “La aldea del domesticable Kammāsa” (*JA*. 5.511).

como la función de las normas morales en la regulación del uso de la autoridad política. Es así como el consumo de carne humana sirve aquí para simbolizar el abuso del poder, en tanto que implica la capacidad del soberano para utilizar su estatus con el objetivo de devorar y destruir por completo a los individuos que dependen de su protección y que por lo tanto se hallan desvalidos. En este sentido, considero que una de las conclusiones del relato consiste en que la sociedad que se encuentra oprimida y amenazada por el comportamiento de un rey incapaz de refrenar por sí mismo sus ansias, precisa la intervención directa de un individuo cuyo heroísmo reside en su superioridad moral. Asimismo plantea que la domesticación cumple una función salvadora al ser capaz de restituir al rey su función protectora, hecho que necesariamente redundará en el bienestar de la comunidad.

Hārītī, la devoradora de niños

En la narrativa budista comúnmente se adjudica la antropofagia a los *yakṣas* y *yakṣīs*. Diversos relatos advierten del riesgo de ser devorado al entrar en el territorio de estos espíritus y a menudo este apetito violento adquiere proporciones tan escandalosas que se vuelve necesaria la intervención salvadora de algún héroe budista.⁴⁸ Dentro de este subgénero de las historias de domesticación destaca el relato de la *yakṣī* Hārītī, además de por su carácter profundamente

⁴⁸ A manera de selección podemos mencionar los siguientes casos: dentro de la colección de *jātakas* pali encontramos *yakkhas* carnívoros en el *Devadhamma* (6), *Pañcāvudha* (55), *Tayodhamma* (58), *Gagga* (155), *Ayakuṭa* (347) y *Sutano* (398); en el *Mūlasarvāstivāda Vinaya* se mencionan los casos del *yakṣa* Gardabha de Mathurā (DeCaroli, 2004, p. 38) y de la *yakṣī* Kuntī de Kuntīnagara (Przyluski, 1914, p. 515); en el comentario al *Buddhavaṃsa* se relatan las domesticaciones de los *yakkhas* antropófagos Kumbhakaṇṇa y Naradeva a manos de los Buddhas Sumedha y Kassapa respectivamente (Horner, 1975, pp. 55 y 90); el monje chino Xuánzàng hace referencia al sometimiento del *yakṣa* Vakula (1884b, p. 190); y en el *Samyutta Nikāya* se relata la domesticación del *yakkha* Āḷavaka, una de las grandes hazañas del Buddha (SN. 1884, PTS 1.213-215). Esta enumeración de ninguna manera agota la lista de relatos asociados con la antropofagia de los *yakkhas* y únicamente pretende ser una muestra de lo recurrente de estas historias en la literatura budista.

compasivo, por servir de fondo y justificación para un grupo de prácticas rituales muy extendidas dentro del ámbito monástico desde mediados del primer milenio de la Era Común.⁴⁹

Existen distintas versiones de la domesticación de Hārītī, al parecer todas ellas tardías⁵⁰ y vinculadas de una u otra forma con regiones del norte de la India, especialmente Gandhāra y Cachemira.⁵¹ Quizá la más influyente es la que pertenece al capítulo XXXI del *Samyuktavastu* del *Mūlasarvāstivāda Vinaya*, que el indólogo francés Péri tradujo de su versión china,⁵² y que de acuerdo a su análisis es “la forma más desarrollada de la leyenda de Hārītī y, con mucho, probablemente la más extendida” (1917, p. 15).

De acuerdo a esta leyenda la hermosa *yakṣī* Abhiratī (“Jubilosa”) provenía de una familia de *yakṣas* tutelares de la ciudad de Rājagṛha que protegían y aseguraban el bienestar del rey y de todos sus súbditos. Tras la muerte de su padre Sāta, Abhiratī abrigó el deseo de devorar a los niños de Rājagṛha, pero su hermano menor Sātagiri, que ahora se encargaba de la protección de la ciudad, se lo impidió y decidió concretar el compromiso matrimonial de su hermana con el *yakṣa* Pañcika de Gandhāra. De éste último Abhiratī concibió quinientos hijos que nacieron uno tras otro y que

⁴⁹ Aunque en esta sección se mencionarán brevemente, será en el capítulo tres en donde se explorará más en detalle la implicación de estas prácticas rituales dentro del discurso budista de domesticación.

⁵⁰ Como menciona Zin (2006, p. 36), el personaje de Hārītī no existe en los textos pali más antiguos y en la literatura del sur no aparece sino hasta el *Mahāvamsa*, una crónica relativamente tardía del budismo cingalés, en la que su adhesión al budismo, junto con su esposo Pañcika y sus 500 hijos, no se describe como una domesticación, sino que se plantea en términos apacibles (*Mhvs.*, 1908, xii.21, p.96). Existe además una referencia casi idéntica en la introducción al *Samantapāsādikā*, un comentario al *Vinaya* del monje Buddhaghosa, en la que solamente se menciona el nombre de su esposo y no el de ella (*Sp.* PTS p. 58). En ambas fuentes es el monje Majjhantika y no el Buddha frente a quien su familia toma refugio.

⁵¹ La caracterización de Hārītī como un personaje exclusivo del budismo del norte de la India proviene del hecho de que las versiones de su domesticación la vinculan de una u otra forma con esa región. Al mismo tiempo se ha argumentado que la proliferación de representaciones escultóricas de la *yakṣī* en Gandhāra sitúa en esa zona el origen del mito y del culto a que da fundamento. Aunque esto es plausible, debe tomarse en cuenta que existen representaciones de Hārītī en otros lugares de India como Sāñcī, Mathurā y el Decán (Zin, 2006, 48-50 pp.).

⁵² La versión que traduce Péri (1917, pp. 3-15) pertenece al *Tripiṭaka de Tōkyō*, XVII ii, p. 52^a y al *Tripiṭaka de Kyōto*, XVIII, viii, p. 133 b. Existe una versión sánscrita del poeta cachemiro Kṣemendra en su *Bodhisattvāvadānakalpalatā*, que se presume está basada en el relato del *Samyuktavastu* (Zin, 2006, p. 39).

estaban dotados de gran vitalidad. Aprovechando la fuerza de sus hijos Abhiratī regresó a Rājagṛha y comenzó a robar a los niños de la ciudad para alimentar a los suyos.

Ante la ola de desapariciones infantiles los habitantes de Rājagṛha acudieron al rey, quien decretó que todos sus súbditos debían propiciar a la deidad tutelar de la ciudad con ofrendas, cantos y bailes; pero a pesar de sus esfuerzos los niños seguían desapareciendo. La deidad tutelar les reveló que la *yakṣī* Abhiratī era la responsable y les aconsejó que solicitaran ayuda al Buddha. Éste acudió a la casa de la *yakṣī*, a quien los habitantes habían comenzado a llamar Hārītī (“La Ladrona” o “La saqueadora”) y, al no hallarla, utilizó sus poderes prodigiosos para encoger al hijo menor de la *yakṣī*, llamado Priyaṅkara, y ocultarlo en el cuenco que le servía para recoger su alimento. Cuando la *yakṣī* regresó, se percató de la ausencia de su hijo y comenzó a buscarlo por toda la ciudad, mas al no hallarlo extendió la búsqueda a otros lugares y parajes. Tras recorrer el mundo llena de terror y desesperación por la pérdida de su hijo, el dios Vaiśravaṇa le aconsejó que acudiera al Buddha. Entonces el Bhagavān le indicó que el sufrimiento de los padres a quienes les había arrebatado a sus hijos era mayor al que ella experimentaba y la instó a tomar refugio y adoptar los cinco preceptos morales como condición para regresarle a su hijo. Hārītī aceptó, pero lamentó que a falta de carne humana sus hijos morirían de hambre, por lo que el Buddha decretó que a partir de entonces los monjes de todo Jambudvīpa los alimentarían a cambio de que ella se encargara de asegurar la protección y la tranquilidad de los monasterios.

Es altamente significativo que el ansia de carne de la *yakṣī* se interpreta en primer lugar como una transgresión a la labor benevolente de su propia estirpe. La paz y prosperidad del reino de Magadha dependían del celo protector de su padre Sāta y las mismas condiciones estaban

aseguradas en Gandhāra por su suegro Pāñcāla.⁵³ Cuando Abhiratī expresa su deseo de devorar a los niños, su hermano Sātagiri le responde:

He oído decir que nuestro padre siempre protegió al soberano de esta ciudad y a todo su pueblo; les dio paz y alejó de ellos todas las aflicciones. Ahora yo también quiero darles mi protección; este es el lugar que defenderé. Si alguien quiere hacerles daño yo lo voy a evitar y los protegeré.
(Péri, p. 5)

El deseo malévolo de la *yakṣī* destaca como una violación de los principios morales regentes dentro de su propia familia, entregada a una vocación de defensa del reino. Al igual que el monarca caníbal Kalmāṣapāda, Abhiratī está investida con la responsabilidad de garantizar la seguridad de su zona de dominio, pero abandona su función vigilante movida por su ansia de carne infantil. Este aspecto del relato es de suma importancia pues establece un contraste entre el rol “normal” de la *yakṣī* como regidora sobre una región y su abandono de ese papel en perjuicio de aquellos que dependen de su continencia. El distanciamiento de sus funciones también se evidencia en el cambio de nombres asociados cada uno a un rol distinto de la *yakṣī*. Como Abhiratī (“Jubilosa”) su función sería dar alegría, mientras que como Hārītī (“Ladrona o Saqueadora”) adopta el papel de delincuente, transgresora del orden social. Como en otras narrativas de domesticación de personajes poderosos, el distanciamiento del personaje de su función inicial representa un rompimiento con el orden social ideal, en tanto que introduce un elemento perturbador y perjudicial.

A lo largo del relato vemos que la imaginaria del consumo de carne se emplea de forma simbólica para explicar la ruptura o restablecimiento de ese orden ideal. La armonía ambiental y social derivada de la relación benévola entre la estirpe de los *yakṣas* y los habitantes de Rājagrha

⁵³ En la leyenda se afirma que gracias al poder de Sāta, “...el rey y todos los hombres disfrutaban de tranquilidad. Llovía en forma oportuna y las plantas producían abundantes flores y frutas; y las fuentes y los lagos estaban llenos. No había hambre y fácilmente se obtenía lo que se pedía”; por su parte Pāñcāla “...protegía el país y le otorgaba la paz y la abundancia” (Péri, 1917, p. 3).

se ve interrumpida por el deseo vehemente de Abhiratī de comer carne infantil. Y al mismo tiempo el episodio de la domesticación en sí se expresa con una imagen relacionada con el consumo de comida: el Buddha esconde al hijo más pequeño de la *yakṣī* en su cuenco para alimentos. El empleo de esta imagen no es exclusiva de este relato. En la historia de la domesticación del *nāgarāja* que habita en la choza de fuego de los Kassapas (*Vin.* 1879, PTS 1. 24; *Mhv.*, 1897, 3.429), el Buddha se enfrenta al espíritu y éste termina refugiándose en su cuenco de alimentos, mostrando de esta manera su sumisión frente al Maestro, como si aceptara ser “engullido” por la autoridad que este representa; o dicho de otra manera, aceptando ser integrado dentro del ámbito ritual y simbólico del budismo.

¿Cómo podemos interpretar esta acción del Bhagavān en el relato de Hārītī? ¿Acaso la narración lo presenta únicamente como un método prodigioso para ocultar al niño, o es posible extraer de esta imagen una interpretación simbólica del sometimiento de aquel deseo gustativo perturbador? Basado en la imaginería de “lo comestible” dentro de esta historia, me gustaría argumentar que este gesto del Bhagavān manifiesta simbólicamente el refrenamiento de la intención hostil y perjudicial, expresada aquí como el ansia de carne, en tanto que el Buddha, a pesar de tener al niño en su cuenco, no lo come. Por supuesto se sobrentiende que el Buddha no tendría ni el deseo ni la intención de devorar al pequeño Priyañkara; sin embargo, aquí el énfasis no está en su intención, sino en la posibilidad que tendría de hacerlo, en tanto que el niño se encuentra dentro de su cuenco de comida. Así, el relato declara de manera indirecta que el Buddha podría devorarlo si así lo deseara, pero debido a su capacidad de contención decide finalmente entregar el niño a su madre, en un acto que es a la vez un ejemplo de contención de los propios apetitos y un acto de compasión para salvar a los hijos de las madres de Rājagṛha. Me parece que esta interpretación no se encuentra fuera de lugar, pues al revisar algunas historias de domesticación destaca el hecho de que a menudo el método empleado para someter al agente hostil

replica hasta cierto punto la amenaza que éste representa. De esta forma, al esconder al pequeño en su cuenco el Buddha está demostrando simbólicamente que él, al igual que Hārītī, puede devorar niños; pero, tomando en cuenta el nivel de poder y autoridad que posee la *yakṣī*, el gesto del Bhagavān indica que su preeminencia sobre ella no radica únicamente en esta posibilidad, sino en su capacidad para decidir no hacerlo.

Además de esta dimensión simbólica es preciso mencionar el carácter perturbador de la domesticación de Hārītī. Como en otros ejemplos señalados, el sometimiento de Hārītī presenta también un aspecto de coacción. El relato menciona que al no hallar a su hijo, la *yakṣī* lo buscó por diversas partes del mundo, por todo Jambudvīpa, los ámbitos infernales y parte del monte Sumeru hasta el Cielo de los Treinta y Tres (Péri. pp. 8-10). A lo largo de este periplo iba

...golpeándose el pecho, entre lágrimas de dolor; los labios y la boca secos y calientes y el espíritu atribulado y perdido; el corazón destrozado por el pesar; [...] con el cabello suelto y el cuerpo descubierto rodaba por el suelo, se arrastraba sobre los codos, caminaba de rodillas, se ponía en cuclillas, se sentaba. (Péri, p.8)

El Bhagavān infunde en ella los mismos estados mentales y físicos que experimentaban los padres de sus víctimas, con lo cual le hace entender el efecto nocivo de sus apetitos descontrolados. Pero a pesar de que la experiencia compartida le permite generar empatía hacia aquellos, no es esta identificación mental y afectiva el único factor que la induce a abandonar su antropofagia y su aspecto hostil. En buena medida, la renuncia a su carácter violento y el retorno de su faceta benévola obedecen al condicionamiento a que el Buddha la somete al decirle lo siguiente: “Hārītī, debes recibir mis preceptos. Proporciona seguridad (*abhaya*) para todos los que habitan en este momento en Rājagṛha. Si lo haces, verás de nuevo a Priyaṅkara sin salir de este sitio” (Péri, p. 11). Hārītī carece de opciones y para evitar su sufrimiento como madre debe someterse al convenio estipulado por el Bhagavān. En este sentido es posible argumentar que si bien la *yakṣī* sufre una

transformación personal, en el relato de la domesticación domina el componente de la coacción, igual que en el caso del *nāga* Apalāla. Ambos espíritus, enfrentados al poder superior del Buddha que amenaza su seguridad física o su estabilidad mental, se ven forzados a asumir el rol benefactor que éste les indica.⁵⁴

Al aceptar el trato propuesto por el Bhagavān, Hārītī adopta de nuevo el rol que le corresponde de acuerdo la perspectiva budista. Sin embargo, a diferencia de otras historias de domesticación, en el caso de la *yakṣī* no solamente presenciamos la restitución de su papel como protectora de un área de dominio exclusiva, sino que además vemos como esta función se extiende a un nivel más amplio.

El sometimiento de Hārītī plantea un dilema para el budismo. Puesto que la *yakṣī* y sus hijos dependen de la carne humana, su apego a los preceptos morales significaría su muerte. Como el Buddha castiga para instruir, mas no para destruir, es imposible que permita su ruina. Debido a esto decide hacer un nuevo pacto con Hārītī, mediante el cual puede regular su dieta y utilizar su función protectora en beneficio de la Orden budista y no únicamente de la ciudad de Rājagṛha: los monjes de todo Jambudvīpa alimentarán a la *yakṣī* y a sus hijos. A cambio le ordena lo siguiente:

Diligentemente protegerás de día y de noche todos los monasterios que pertenecen a mi Orden y todos los lugares en donde habiten los monjes y las monjas, así como tú y tu hijo; no permitirás que los dañen y siempre les proporcionarás la paz. (Péri, p.12)⁵⁵

⁵⁴ Quizá sea posible hallar una referencia indirecta a esta coacción en la única imagen de la domesticación de Hārītī en territorio indio. En el santuario de la *yakṣī* que se encuentra dentro de la Cueva 2 de Ajaṅṭā, en la parte superior derecha se observa como ésta ataca al Buddha, quien está sentado apaciblemente frente a ella. Posee cuatro brazos y en dos de ellos blande armas, una espada y lo que parece ser un mazo (Cohen, 1998, p. 386, Fig. 9). Si bien no se ha encontrado hasta la fecha ninguna alusión a este episodio en la literatura conocida, cabe la posibilidad de que haga referencia a alguna versión del mito en la que Hārītī haya sido domesticada tras un enfrentamiento violento de la misma forma que Apalāla y que, como éste, haya sido conquistada tras un ajuste de fuerzas en el que terminó derrotada, o forzada a abandonar la violencia a cambio de recuperar a su hijo.

⁵⁵ Esta extensión de la función protectora de Hārītī a los monasterios es un elemento sumamente importante relacionado con un culto particular a la deidad. Puesto que en esta sección estoy trabajando con la leyenda en sí y no con sus implicaciones rituales, será en el próximo capítulo en donde este tema se aborde con mayor detalle.

Como en el caso de Apalāla, la domesticación de Hārītī ofrece una faceta doble: por un lado, el Bhagavān elimina la amenaza que representa su conducta violenta como elemento perturbador del orden social y restituye su función protectora para la comunidad y para la Orden budista; y por otra parte el Buddha arbitra de manera justa entre la autoridad y sus subordinados, conciliando los intereses de ambas partes. Si consideramos que el mito de Hārītī plantea serios dilemas sobre el riesgo que existe en la necesaria coexistencia con los espíritus tutelares, también debemos entender que a modo de solución presenta la influencia transformadora de la moral budista, capaz de resolver de manera compasiva un conflicto severo para satisfacción de ambas partes.

La domesticación como instrumento de expansión

De una u otra manera todas las historias que hemos revisado hasta ahora tratan el tema de la expansión del budismo como sistema religioso, en tanto que afirman la autoridad del héroe budista sobre figuras que poseen dominio sobre lugares concretos. Sin embargo, entre ellas hay algunas que explícitamente declaran la propagación de la doctrina budista como motivación principal de la domesticación, tanto porque la figura domesticada significa un obstáculo para los intereses de la comunidad budista, como porque se considera que sus poderes, una vez controlados y encauzados, son capaces de utilizarse de manera específica para la promoción y protección de la religión.

Dentro de estos relatos destaca la oposición directa de reyes y espíritus ante la presencia budista en su área de control y especialmente ante la reivindicación de soberanía que ésta implica. Un ejemplo claro de esto lo encontramos en la ya citada historia del asceta Kṣāntivādin, en la cual un rey, impulsado por los celos al ver al asceta instruyendo a sus esposas, acomete violentamente en su contra (*JA* 313, 1883, PTS. 3.39, *Jm.*, 1943, 28 y *Mhv.*, 1897, 3.35). El contraste entre el

comportamiento moral del gobernante y el asceta es también una oposición entre las virtudes y los vicios de la soberanía. En este sentido, la hostilidad del rey hacia el asceta representa un intento de obstaculizar el establecimiento de los principios morales del budismo, lo que amenaza con degradar el estatus autoritario del monarca.⁵⁶

En el caso de los espíritus, esta oposición revela una tensión latente en torno al derecho de dominio sobre una región, pues el ingreso del budismo representa para ellos la disminución de su estatus como autoridades regentes. Así, en el *Khadiraṅgāra jātaka* (40) la *yakkhinī* tutelar de una de las puertas de la mansión del comerciante Anāthapiṇḍika trata de convencer a éste para que impida la entrada del Buddha y sus discípulos, pues

cuando el Completamente Despierto entraba a la casa, ella no podía permanecer en su mansión flotante sino que debía descender al suelo con sus hijos; y tenía que hacer lo mismo cuando los ochenta *mahātheras* y los otros *theras* entraban y salían. (*JA*. 40, 1877, PTS 1.227)

A menudo esta oposición se expresa como violencia abierta contra los miembros de la Orden monástica y contra su reclamo de autoridad sobre regiones específicas. El monje chino Xuánzàng relata que en Gandhāra había un *nāgarāja* empeñado en destruir con viento y lluvia un monasterio y un *stūpa* construidos por el rey Kaniṣka (1884a, p. 64); y una crónica de la expansión budista en Gandhāra cuenta que los *nāgas* Aśvaka y Punarvasu, impulsados por un odio heredado de su vida previa, deseaban destruir el *dharma* budista. Su amenaza era tan real que el Buddha pensó: “Esos dos dragones venenosos son un gran peligro. Están decididos a destruir mi Ley y mi doctrina y reducirlos a polvo y ceniza después de mi *nirvāṇa*; sin duda son capaces de hacerlo” (Przyluski, 1914, p. 514).

⁵⁶ Un caso similar en donde la autoridad moral del asceta sale victoriosa frente al autoritarismo del rey es el de Cūlabodhi, otro relato analizado anteriormente en este capítulo.

Estos relatos de domesticación de espíritus plantean un escenario en el cual la comunidad budista se ve obligada a afirmar su predominio sobre un sitio gobernado por aquellos, o en el que debe irse abriendo paso en áreas geográficas en donde no posee influencia y donde los principales obstáculos a vencer son, más que otros grupos religiosos, los espíritus locales que por su comportamiento se oponen a ellos. Así, junto a la oposición inicial de las figuras de autoridad, encontramos un impulso expansionista de la comunidad budista, que se muestra como una fuerza ordenadora y civilizadora en constante búsqueda de nuevos territorios. Algunas fuentes presentan series de domesticaciones de espíritus en donde cada uno de los casos se relaciona con una localidad específica. En el *Buddhacarita*⁵⁷ de Aśvaghōṣa (1883, pp. 242-6) se enumeran al menos veintiuna domesticaciones de *yakṣas* y *nāgas* realizadas por el Buddha. En lo que parece ser el resumen de su labor expansionista por distintas regiones de India, la gesta domesticadora del Bhagavān abarca lugares tan lejanos entre sí como Gandhāra, Mathurā y el país de los Vṛjis, además de algunas montañas y otros sitios.

Algo importante de este recuento es que traza una especie de mapa mental que, sin ser rigurosamente preciso, abarca distintas regiones en las que se establece la autoridad del Buddha y con ésta la influencia de la comunidad monástica. En un tono parecido, la crónica del viaje del Bhagavān a las regiones del norte de India, narrada en el *Mūlasarvāstivāda Vinaya*, marca la ruta por la cual el dominio del Buddha va abriéndose paso e instalándose de forma duradera con cada domesticación. Al inicio de esta travesía el Maestro señala: “Ahora es necesario que vaya junto con el *yakṣa* Vajrapāṇi para disciplinar (el norte de India)”; [...] entonces le dijo al *yakṣa* Vajrapāṇi: ‘Debes venir conmigo al norte de India para disciplinar (*vineṣyāmaḥ*) al *nāgarāja* Apalāla’ ” (Przyluski, 1914, pp. 507-8).

⁵⁷ En el *Varga* 21, que no se conserva en la versión sánscrita, sino solamente en la china.

Esta declaración es significativa en más de un sentido, pues al mismo tiempo que afirma su intención de adoctrinar la región del norte, el Buddha anuncia la domesticación de Apalāla como la motivación principal del viaje; es decir, afirma indirectamente que la domesticación del *nāga* es un requisito para lograr la expansión de su influencia en esa región. Lo cierto es que al revisar el relato hallamos que el sometimiento de Apalāla solamente representa una de las muchas etapas dentro de un periplo en el cual la subyugación de *nāgas* y *yakṣas* es sinónimo de la implantación del budismo en distintas localidades. En la travesía se relatan al menos catorce domesticaciones, algunas solamente de pasada y otras como la de Apalāla y la *yakṣī* Kuntī se describen detalladamente; pero todas ellas se mencionan en relación con un lugar específico. Así, “los *yakṣas* humillados y convertidos en un (por lo general no identificable) pueblo tras otro de Gandhāra pueden muy bien haber sido deidades tutelares menores, desconocidas fuera de sus propios distritos” (Soper, 1949, p. 277); sin embargo, con su presencia dentro de la crónica de expansión pasaron a simbolizar la capacidad del budismo para eliminar la resistencia local a la llegada de sus miembros y al establecimiento de su código moral.

Es así como esta relación directa entre el avance de la religión y el apaciguamiento o sometimiento de espíritus es propia de las crónicas de expansión budista y apunta hacia la localización de la religión en nuevos espacios; pero también señala su función como fuerza reguladora entre la sociedad y los espíritus de la naturaleza, así como entre éstos y la comunidad monástica. De esta manera, encontramos este fenómeno en los ya mencionados relatos de propagación de la doctrina por Gandhāra, así como también en la expansión del *dharma* budista en Cachemira,⁵⁸ Mathurā (Przyluski, 1914, pp. 557-8) y en la isla de Lañka, en donde en una especie de “purificación” del terreno para la eventual llegada de la comunidad monástica, los *yakkhas*

⁵⁸ La expansión del budismo en Cachemira a manos del patriarca Madhyāntika se encuentra tanto en tradiciones del norte (Przyluski, 1914, p. 535, 552 y 562) como del sur (*Mhvs.* XII.9, 1908, pp. 95-6)

deben ser desplazados a un sitio elegido por el Buddha (*Mhvs.*, I.19, 1908, pp. 4-5 y *Thv.*, pp. 180-1), con lo que éste elimina preventivamente la resistencia a su doctrina.

Ahora bien, un componente medular de estos relatos es el cambio que la domesticación opera en los espíritus. Al apaciguarlos, no solamente se elimina su hostilidad inicial y su resistencia ante el avance de la religión, sino que además en algunos casos se les dota de una función vigilante y protectora de la comunidad budista y del territorio que ésta ha reclamado como suyo. Esta transformación es particularmente importante con respecto a la integración de nuevos territorios en el área de influencia del budismo, pues el control de los espíritus locales garantiza el florecimiento de la comunidad monástica y la extensión de su autoridad. Tal es el caso, por ejemplo, de la ya mencionada *yakṣī* Hārītī, quien deja de ser una amenaza para la ciudad de Rājagṛha y se transforma en protectora de “todos los monasterios [...] y todos los lugares en donde habiten los monjes y las monjas” (Péri, p.12).

Mientras que la historia de esta *yakṣī* destaca como el caso de un espíritu local que extiende su función protectora sobre la comunidad budista más allá de los límites de su área de influencia original, los otros espíritus domesticados se limitan a resguardar un monasterio o lugar específico, que frecuentemente ocupa el mismo sitio en el que ellos ejercían previamente su soberanía. En la crónica de la expansión budista por la región de Mathurā, el patriarca Śaṅavāsa domestica a dos *nāgarājas* violentos que habitaban en el monte Urumuṇḍa y les dice “Obedézcanme y hagan aquí una residencia para la multitud de religiosos” (Przyluski, 1914, pp. 557-8), con lo que transforma la morada de estos espíritus en un sitio adecuado para la práctica de la meditación, conocido como el bosque Naṭabhaṭa. Algo similar sucede con los *yakṣas* Bodhibala y Netraka de Gandhāra, quienes tras la domesticación adquieren el compromiso de construir y proteger cada uno un monasterio (Przyluski, p. 509).

En estas historias se hace evidente que la domesticación de espíritus funciona como un método para localizar la autoridad budista en áreas específicas y asegurar el predominio de la religión con la defensa y el apoyo de la soberanía preexistente de *nāgas* y *yakṣas* locales. Lo mismo podemos afirmar de la domesticación de reyes, cuyo dominio sobre grandes regiones a veces está bajo la mira del budismo, dado que sus potencialidades inherentes de protección y promoción ofrecen un instrumento inigualable para la expansión de la religión.

Si bien es cierto que, comparados con los espíritus, hay pocas historias de domesticación de reyes, las que existen sitúan el proceso de sumisión en el contexto de un plan general del budismo que plantea utilizar la autoridad de los monarcas como un instrumento de apoyo en la labor de propagación de la religión. Habría que destacar principalmente el caso de tres reyes, todos ellos reconocidos como personajes históricos y señalados dentro de varias tradiciones budistas como patronos de gran relevancia: Ajātaśatru, Aśoka y Kaniṣka. Siendo que la literatura muestra a los tres como originalmente adversos a los intereses de la comunidad budista, en ella se muestra su transformación y su subsecuente apoyo hacia ésta. Inicialmente violentos contra la comunidad o miembros específicos de ésta (Ajātaśatru y Aśoka), o bien hostiles contra los principios morales sostenidos por ella (Kaniṣka), tras su domesticación estos monarcas participan en eventos que distintas tradiciones budistas consideran cruciales dentro del desarrollo de la religión: en la tradición *theravāda* Ajātaśatru (pa. Ajātasattu) se convirtió en patrono del Primer Concilio Budista, para el cual construyó un pabellón capaz de alojar a los quinientos monjes asistentes (*Sp.* 10, PTS pp. 142-3). Por otra parte la misma tradición afirma que Aśoka (pa. Asoka) patrocinó el Tercer Concilio Budista (*Mhvs.* V 275, 1908, pp. 54-55), mientras que la escuela *mūlasarvāstivāda* señala que gracias al poder que ejercía sobre los espíritus de todo su reino, Aśoka mandó construir ochenta y cuatro mil *stūpas* y monasterios a lo largo y ancho de sus dominios para alojar las reliquias del Buddha y a los miembros de su comunidad (*Div.* 239.030), además de que algunas crónicas

theravāda sitúan durante su reinado la expansión budista fuera de India (*Mhvs.* XII 82, 1908, p. 94; *Thv.* VI, p. 144). Finalmente, el rey Kaniška aparece en la tradición *sarvāstivāda* como el promotor del Cuarto Concilio Budista (Xuánzàng, 1884a, p. 151) y en cierto relato se le muestra utilizando su poderío militar para resguardar la seguridad de un complejo ritual budista de la amenaza de un *nāga* violento (pp. 64-66).

El rol legendario de estos soberanos como patronos que en su fervor religioso impulsaron de forma crucial el desarrollo y la propagación geográfica de la religión budista es una manifestación literaria del ideal budista sobre la relación entre comunidad monástica y autoridad política. De acuerdo al pensamiento budista expresado en estas historias, un gobernante es legítimo únicamente cuando somete sus poderes al servicio de los principios morales budistas, lo que no necesariamente equivale a que el monarca observe fielmente esos principios, sino a que contribuya a la propagación de su influencia por medio de sus propias prerrogativas reales. Es así como Aśoka y Kaniška, dos monarcas relacionados con proyectos imperiales de gran envergadura, ejemplifican de manera hiperbólica el uso del poder real en beneficio del budismo al integrar la expansión de éste como motor central de sus respectivas empresas imperiales y utilizar los recursos del reino para establecer las enseñanzas del Buddha como autoridad moral en las áreas geográficas de influencia de sus respectivos dominios y a su comunidad como representantes vivos de esa autoridad.

Estos relatos de domesticación de reyes y espíritus plantean cuestiones relevantes para la historia del budismo, particularmente con respecto a las estrategias discursivas empleadas por los pensadores budistas para afirmar legendariamente su derecho de influencia sobre regiones específicas en donde la religión competía por el patronazgo local con otras tradiciones religiosas, así como por el reconocimiento de su supremacía sobre los representantes del poder político.

Madhyāntika, el *nāgarāja* Aravāḷa y la domesticación de Cachemira

Existe un conjunto de historias que relacionan la conquista budista de Cachemira con la domesticación de un *nāgarāja* a quien a veces se identifica como Aravāḷa.⁵⁹ Aunque Buddhaghosa incluye a este *nāga* en la lista de seres domesticados por el Buddha (*Vsm.* VII, 47), en las crónicas de la expansión budista es el patriarca Madhyāntika (pa. Majjhantika) quien realiza la hazaña. En cualquiera de sus versiones estas historias observan fielmente la estructura general de los relatos de domesticación de espíritus; sin embargo, aquello que las singulariza es la correspondencia directa entre la domesticación del *nāga* y el establecimiento del budismo en la zona.

A grandes rasgos podemos resumir así estas historias: el monje Madhyāntika viaja a la región de Cachemira como parte de una oleada de propagación del budismo a distintas regiones. Allí se establece sobre el lago habitado por Aravāḷa, quien lo ataca con tormentas, rayos, fuego y otras armas, el cual tiene además el apoyo de muchos otros *nāgas* que tratan de aterrorizar al monje. Al darse cuenta de que Madhyāntika permanece impasible, el *nāgarāja* acepta su derrota, toma refugio en las Tres Joyas y adopta los preceptos morales. Cuando los habitantes de la región se percatan de la supremacía del monje sobre el *nāga*, deciden rendirle homenaje a Madhyāntika en vez de a Aravāḷa, quien hasta ese momento era el foco de su devoción.

El marco local y temporal en el que están situadas, así como las motivaciones particulares de Madhyāntika para enfrentar al *nāga*, son rasgos que distinguen a estas historias como casos paradigmáticos del vínculo entre domesticación y expansión budista. En primer lugar debemos indicar que los relatos resaltan el sometimiento del *nāga* como el requisito principal para el establecimiento del budismo en la zona y sitúan el episodio dentro de un marco general de

⁵⁹ La versión que identifica a Aravāḷa como el *nāga* adverso a la llegada del budismo se encuentra en el *Mahāvamsa* (*Mhvs.* XII, 9, 1908, p. 95), en el *Samantapāsādikā* (*Sp.* 65, p. 182) y en el *Mūlasarvāstivāda Vinaya* (*Chan Kien P'i P'o Cha Liu* [Ed. Tok., XVII, 8, p. 9, col 13.], Przyluski, 1914, p. 565). Existe otra versión que identifica al *nāga* por un nombre distinto en el *Mūlasarvāstivāda Vinaya* (Trip. éd. Tokyo XVIII 93-95, Przyluski, 1914, p. 534 y 552).

propagación de la doctrina por distintas regiones. Así, en las versiones del *Mahāvamsa* y del *Samantapāsādikā* el viaje del monje Madhyāntika al reino de Cachemira forma parte de un plan expansionista formulado por el patriarca Moggaliputta Tissa, quien tras concluir el Tercer Concilio en Pāṭaliputra envía catorce monjes a nueve regiones distintas con el objetivo de que lleven allí la doctrina. A Madhyāntika le dice: “Cuando hayas llegado a ese reino establece ahí esta doctrina” (*Sp.* 64, p. 182); y cuando el monje llega al lugar se encuentra con el poderoso *nāgarāja*, quien causa destrozos a las cosechas del lugar (*Mhvs.* xii.9, p. 95).

Las versiones del *Mūlasarvāstivāda Vinaya* son aún más explícitas en cuanto a la importancia de domesticar al *nāga* como condición necesaria en el proceso de expansión del budismo, pues sitúan este episodio en el marco de una predicción hecha por el Buddha, según la cual

El Reino de Kaśmir es donde será más fácil practicar la vida religiosa. Este será el mejor lugar para la contemplación y la meditación. [...] Cien años después de mi *nirvāṇa*, un *bhikṣu* llamado Madhyandina propagará mi Ley y mi doctrina en este reino. (Przyluski, 1914, p. 534)

Acto seguido el monje, quien en estos relatos es llamado Madhyandina, vincula directamente la domesticación del *nāga* con la empresa de expansión:

El Bhagavān hizo la siguiente predicción: ‘En tiempos venideros un *bhikṣu* llamado Madhyandina *convertirá* a una serpiente venenosa de nombre Hou-loung en el reino de Kaśmir y propagará mi Ley.’ Es necesario que ahora cumpla la voluntad del Gran Maestro.’” (Przyluski, p. 535)

Ahora bien, a diferencia de algunos relatos que hemos visto, estas historias se sitúan en un tiempo posterior a la vida del Buddha y en una región apenas vinculada con su trayectoria proselitista. Me parece entonces que una de sus funciones es desarrollar nuevos escenarios narrativos en los que sea posible afirmar la continuidad del ímpetu expansionista del budismo en el tiempo y en el

espacio, más allá de la carrera proselitista del Buddha y de las regiones tradicionalmente asociadas con ésta. Es así como el caso de Aravāḷa sirve como un ejemplo concreto de la capacidad del budismo para extender su labor de propagación al mostrar la habilidad de los herederos del Maestro para lidiar con la resistencia a su ingreso en nuevos territorios.

Algo importante que nos indica la historia de Aravāḷa es que se consideraba que el establecimiento de la doctrina budista en zonas ajenas a su área de influencia no carecía de oposición y menos aún si esas regiones eran el asiento de poderosos espíritus hostiles hacia la doctrina y sus representantes. En este sentido, el episodio de Madhyāntika y el *nāgarāja* tiene todos los visos de una disputa por el control del territorio, durante la cual el monje intenta reivindicar su derecho, primero a ocuparlo y después a afirmar su autoridad sobre él. Así, mientras que en algunas versiones de la historia el monje llega a la región ocupada por el *nāga* y hace temblar la tierra para demostrar su control sobre el lugar (Przyluski, p. 535 y 553), en otras realiza el prodigio de pararse sobre el lago de Aravāḷa, caminar sobre él, sentarse y acostarse encima, desafiando de esta manera la supremacía del *nāgarāja* con gestos que sus mismos súbditos interpretan como un insulto a su autoridad (*Mhvs.* XII, 11; *Sp.* 65; Przyluski, p. 562): uno de ellos se queja de que “un monje con la cabeza rasurada y vestido con un manto amarillo hecho de harapos contamina nuestra agua” (*Sp.* 65, p. 183); y en otra versión uno de ellos avisa al *nāgarāja* que un “hombre vestido de rojo está parado encima del agua y usurpa nuestros dominios” (Przyluski, p. 562).

A todas luces el gesto de Madhyāntika está diseñado para generar una contienda por el territorio⁶⁰ para finalmente poder afirmar su derecho a ejercer su propia autoridad sobre él. Como en otros relatos de domesticación, el *nāga* intenta demostrar su derecho de posesión del lugar por medio de un despliegue prodigioso de fenómenos atmosféricos, símbolos del poderío sobre el

⁶⁰ Incluso en una de las versiones el monje hace explícita su intención de desafiar al *nāga* diciendo: “A menos que provoque la cólera del dragón no lograré domarlo” (Przyluski, p. 552).

mundo externo; sin embargo, la impasibilidad del monje ante sus ataques y la ausencia de miedo en que ésta se fundamenta, manifiestan la superioridad de su poder sobre el de Aravāḷa y afirman su merecimiento para ocupar y tomar posesión del lugar.

Puesto que el control del *nāgarāja* sobre la región de Cachemira representa un obstáculo para el establecimiento del budismo en la zona, entonces su domesticación responde a la necesidad de eliminar sus pretensiones de soberanía sobre el lugar. Es así como en algunas versiones de la historia Madhyāntika utiliza un ardid para despojarlo del terreno:

El Venerable le dijo: ‘Otórgame este lugar (en donde estoy).’ El dragón se rehusó a dárselo. Entonces el Venerable le dijo: ‘En el momento de entrar al *nirvāṇa* el Buddha predijo que este sería un lugar en el que yo podría sentarme y meditar en paz.’ El dragón le preguntó: ‘¿Cuánto espacio deseas?’; y el Venerable le respondió: ‘Quiero el espacio suficiente para sentarme.’ Entonces Madhyāntika se sentó con las piernas cruzadas e inmediatamente cubrió con su cuerpo todo el reino de Cachemira. (Przyluski, pp. 553-4)

De esta manera Madhyāntika reclama la posesión de todo el territorio ocupado por el *nāgarāja* y aunque no expulsa a Aravāḷa definitivamente, si desplaza de manera efectiva el foco de autoridad hacia sí mismo y por extensión hacia la Orden monástica. En términos simbólicos, la adquisición del asiento de un solo monje equivale a la ganancia de todo un reino sobre el que la comunidad budista pueda asentarse y propagar su doctrina.

Pero mientras que aquí el establecimiento del budismo en Cachemira se expresa de manera hiperbólica, en otras versiones se representa simbólicamente por medio de la siguiente imagen: “Entonces el rey de las serpientes hizo sentar al monje en el trono enjorado y parándose a su lado lo abanicó” (*Mhvs.*, XII, 24, p. 96). Esta escena señala dos componentes centrales de la

domesticación como instrumento de la expansión budista. Por una parte muestra a Madhyāntika sentado en el trono que anteriormente pertenecía a Aravāḷa, acción que equivale a la toma de posesión del territorio de Cachemira previamente controlado por el *nāgarāja*; y por otro lado muestra al monje y al *nāga* en una clara relación jerárquica, en la que éste último reconoce la autoridad del religioso sobre sus dominios y se muestra dispuesto a servirlo. Si consideramos al personaje de Madhyāntika como una representación en singular de la comunidad budista, entonces es posible afirmar que su ocupación del trono de Aravāḷa simboliza el advenimiento de la Orden a la región de Cachemira y que la servidumbre del *nāgarāja* implica la sumisión de su estirpe ante ella.

Ahora bien, cuando Madhyāntika ocupa la posición de Aravāḷa, además de desplazarlo del sitio de autoridad sobre la región también lo despoja de su estatus como objeto de la actividad ritual, pues “los habitantes de Kasmīra y Gandhāra que habían llegado para adorar al *nāgarāja* reconocieron que el monje tenía mayores poderes y, tras saludarlo respetuosamente, se sentaron cerca de él” (*Mhvs.* XII, 25, p. 96). De esta manera el relato indica que la domesticación del *nāga* operó un cambio de gran importancia en la geografía ritual de la zona al trasladar el foco de la devoción desde Aravāḷa hacia Madhyāntika.

Es importante en este punto señalar de nuevo el marco inicial dentro del cual se desarrollan estas historias, es decir, la empresa expansionista de la que Madhyāntika forma parte y la existencia de un plan para incluir el reino de Cachemira en la zona de influencia budista, tal como se expresa en la predicción del Buddha. La labor del monje se presenta en este escenario como una estrategia planificada para contender por el control de Cachemira, lo cual se manifiesta en primer lugar en términos del dominio territorial, es decir, en relación con el derecho a ocupar y controlar físicamente la región; pero en un segundo término, y quizá esto sea lo más importante, plantea una disputa por la autoridad en el plano de lo religioso, en la que la comunidad budista, habiendo

nulificado el control del *nāgarāja* sobre el terreno, adquiere las prerrogativas que previamente gozaban aquel y sus súbditos, y que consistían en obtener la preeminencia ante los ojos de la comunidad laica, así como recibir su favor.

En este sentido es posible decir que la historia de domesticación del *nāgarāja* Aravālā responde a la necesidad del budismo por validar su presencia en una zona en disputa con otras tradiciones religiosas y demostrar que los miembros de su comunidad son merecedores de un estatus predominante frente a otras figuras de autoridad, en tanto que, gracias a la superioridad de sus poderes y de la doctrina moral que los guía, son capaces de neutralizar la amenaza que representa el *nāga* para la vida social de la zona⁶¹ y tienen la habilidad de crear un ambiente favorable para la práctica religiosa. Así, como se afirma en el *Mahāvamsa* (*Mhvs.* XII, 28, p. 97): “Desde entonces Kasmīra y Gandhāra brillan con mantos amarillos y honran ante todo a las Tres Sustancias Preciosas (Buddha, Dhamma y Sangha).”

La domesticación de Aśoka y la legitimación del poder político

La figura del legendario rey Aśoka está presente en una gran cantidad de composiciones literarias budistas.⁶² Todas ellas señalan la relación de este monarca con la comunidad monástica, así como su participación decisiva en episodios relevantes para el crecimiento del *saṅgha* y la difusión de su doctrina. Aunque el rey es un personaje histórico y en algunos de sus edictos afirma su fe y respeto a la doctrina del Buddha (Thapar, 1961, p. 261), es importante establecer una distancia crítica entre

⁶¹ Como en otros relatos semejantes, al aceptar la autoridad del budismo Aravālā abandona su conducta violenta y promete tratar benevolentemente a los humanos.

⁶² Dentro de las obras que contienen versiones de estas leyendas podemos señalar en lengua pali el *Mahāvamsa*, *Thūpavamsa*, *Dīpavamsa*, *Samantapasādika* y *Mahābodhivamsa*; y en lengua sánscrita el *Aśokāvadānamālā*, el *Divyāvadāna*, el *Dvāviṃśatyāvadāna*, el *Kalpadrūmāvadānamālā*, el *Bhadrakalpāvadāna* y el *Vratāvadānamālā*

su caracterización como personaje histórico de la India antigua y su presencia como figura literaria dentro del ámbito budista. En este sentido, dentro de esta investigación partimos de la idea de que estos relatos distan de ser fuentes históricas fiables, pues el Aśoka al que representan es un personaje legendario; por lo tanto, aquí lo consideramos como una figura sobre la que se proyectan diversas ideas budistas relacionadas con la autoridad política.⁶³

Dentro del cúmulo de historias asociadas con el monarca me gustaría señalar especialmente la versión contenida en el *Divyāvadāna*, una colección de relatos en lengua sánscrita de la primera mitad del primer milenio (Winternitz, 1933, p. 286).⁶⁴ He decidido utilizar exclusivamente esta versión pues en ella se relata de forma detallada su biografía y se expone con toda claridad que la domesticación de Aśoka deriva de la intención de proveer a la comunidad budista de un patrono capaz de propagar su influencia como parte de su empresa imperial.

La leyenda indica que un niño de nombre Jaya ofreció al Buddha un puñado de tierra y gracias a ese mérito se convirtió un siglo después en un rey llamado Aśoka. Éste asumió la soberanía real tras asesinar a la mayoría de sus hermanos y afirmó su poder ejerciendo la violencia sobre sus propios súbditos. Con el objetivo de delegar la labor punitiva, el rey empleó a un asesino, para quien construyó una mansión de tortura. Un novicio budista llamado Samudra fue atrapado por el verdugo, quien le otorgó siete días de vida. En el séptimo día el novicio observó cómo un par de amantes, atrapados en la misma prisión, eran machacados dentro de un mortero gigante y en ese momento obtuvo el estado de *arhat*. Tras este episodio el verdugo lanzó al monje al interior de una olla para hervirlo vivo; pero al asomarse no lo vio atormentado, sino sentado apaciblemente

⁶³ Sin duda la figura del rey Aśoka posee una gran relevancia para el estudio de la India antigua. Hay varios estudios que analizan su papel como figura histórica, entre los cuales destacan las obras de Guruge (1993), Mookerji (1962), Smith (1964) y Thapar (1961).

⁶⁴ La leyenda del rey Aśoka se desarrolla en cuatro relatos del *Divyāvadāna*: el *Pāṃśupradānāvadāna*, el *Kunālāvadāna*, el *Vītāśokāvadāna* y el *Aśokāvadāna*.

sobre un loto de gran tamaño. El asesino mandó llamar a Aśoka para que observara el prodigio y frente a él Samudra realizó un despliegue de diversos prodigios. Estupefacto, el emperador tomó refugio en las Tres Joyas, tras lo cual acabó con el verdugo e hizo demoler la mansión de tortura. Dotado del propósito de honrar al Buddha y a su comunidad, Aśoka promovió la construcción de 84,000 *stūpas* para propagar la influencia budista a lo largo y ancho de su imperio (*Div.* 230-239).

La figura del rey Aśoka sirve para ejemplificar dos posiciones encontradas del budismo con respecto a la autoridad política concentrada en un solo individuo: por un lado el gobernante es visto como propenso a ejercer el poder de forma cruel y destructiva; por otro, es el representante superior del ámbito mundano y por lo tanto es responsable de una empresa de grandes repercusiones para sus gobernados y particularmente para la propagación del *dharmā* budista. Esta tensión sobre las tendencias y funciones del gobernante presenta un debate en torno a la legitimidad y los propósitos reales de la autoridad mundana. Como resultado del puñado de tierra que ofreció al Buddha en una encarnación previa, Aśoka se convierte en un *cakravartin*, un monarca invulnerable capaz de gobernar sobre Jambudvīpa, uno de los cuatro continentes (*Div.* 232.006). Sin embargo, a pesar de ser considerado como *cakravartin*, la personalidad de Aśoka que revela la leyenda es física y moralmente desagradable: su mera presencia molesta a su padre (*Div.* 233.016) y después a las mujeres del harén (*Div.* 235.021).⁶⁵

En este relato la figura de Aśoka dista mucho de ser una idealización del gobernante; es más bien un paradigma de lo que significaba el rey para los budistas de la India antigua: la tendencia a la violencia y al ejercicio desmedido del poder. Aśoka no recibe la autoridad real; en realidad la usurpa de forma violenta a Susīma, su hermano mayor y sucesor legítimo al trono, a quien engaña

⁶⁵ A todas luces Aśoka es un *cakravartin* imperfecto, tanto en lo moral como en lo físico. En el canon *theravāda* (*DN.* PTS 2.177) claramente se expone que este tipo de reyes poseen una belleza superior a la de los otros hombres. Así, aunque es un *cakravartin*, Aśoka carece de los distintivos físicos que lo mostrarían como tal.

y asesina cruelmente. Pero este escenario de la usurpación violenta del poder real plantea un conflicto importante en cuanto a la legitimidad del reinado de Aśoka y a su caracterización como *cakravartin*, pues ¿acaso un *cakravartin* usa la fuerza para lograr sus propósitos?⁶⁶ El relato resuelve esta tensión a la luz de la misión de Aśoka como protector y promotor del budismo.

En la historia de su encarnación previa, el niño Jaya ofreció al Buddha el puñado de tierra e hizo este voto: “Que gracias a esta causa virtuosa pueda yo ser rey en esta tierra colocándola bajo un mismo parasol y entonces pueda adorar al Buddha” (*Div.* 230.020). Entonces el Buddha hizo la siguiente predicción:

Ānanda, gracias a esta causa virtuosa, cien años después del *parinirvāṇa* del *Tathāgata* este niño será un rey de nombre Aśoka en la ciudad de Pāṭaliputra, un *cakravartin* de uno de los cuatro continentes, un virtuoso rey del *dharma* que distribuirá mis reliquias y erigirá 84, 000 *stūpas*; esto lo hará para el beneficio de muchos seres. (*Div.* 232.006)

Aunque la ofrenda de Jaya es sucia, al tener como recipiente al Buddha produce un mérito capaz de otorgarle el estado de *cakravartin*. En este sentido, el relato nos dice que la adoración al Buddha constituye la fuente de la futura soberanía de Aśoka. El mérito generado por el puñado de tierra protege a Aśoka y legitima su usurpación del trono. Pero esta legitimación tiene un propósito muy particular: la soberanía del *cakravartin* es algo más que la autoridad política; es un instrumento que pertenece a un orden más elevado que la mera voluntad del monarca.⁶⁷ El voto del pequeño Jaya contiene el objetivo que sustenta y da sentido a la soberanía de Aśoka. Claramente afirma que su motivación para adquirir el poder real consiste en utilizarlo como una herramienta para adorar al

⁶⁶ Como se mencionó anteriormente, de acuerdo a la postura del exegeta Vasubandhu, quien enumera cuatro tipos distintos de *cakravartin*, todos ellos conquistan por diferentes medios, entre ellos las armas, pero nunca matan (1988, p. 487).

⁶⁷ Como ha señalado Gard (1962, p. 205) con respecto a la visión budista de un ámbito político ideal, el orden social puede existir solamente en un reino donde el gobernante actúe de acuerdo a un código ético, que a todas luces es aquel que ha sido expresado por los *buddhas* y conservado por el *saṅgha*.

Buddha. Así, se considera que el rey obtiene el estado de *cakravartin* para poder emplear las prerrogativas reales y los poderes sobrehumanos propios de su estatus en beneficio de la Orden budista.

Antes de su domesticación Aśoka personifica el uso excesivo de la violencia política: conspira para usurpar el trono y maquina un ardid para engañar y asesinar lenta y dolorosamente a su hermano Susīma, el legítimo sucesor de su padre (*Div. 235.007*). Su biografía está llena de episodios de abuso de la autoridad real; así, cuando ya ha sido coronado, decapita personalmente a quinientos de sus ministros que vacilan ante su orden de talar los árboles frutales y dejar los espinosos (*Div. 235.014*); y en otra ocasión quema vivas a quinientas concubinas por haber podado su árbol preferido (*Div. 235.023*). Como conclusión de su crueldad el monarca manda erigir una mansión de tormentos en donde sea posible replicar las torturas infligidas en los distintos ámbitos infernales (*Div. 236.007*), lo cual le hace ganar el nombre de Caṇḍāśoka, Aśoka el Cruel.

La historia de la mansión de tormentos es de gran importancia en la leyenda de Aśoka, pues es dentro de ella que tiene lugar su domesticación. Esta mansión, llamada “La Prisión Encantadora” (*ramaṇīyakam bandhanam*), puede interpretarse como una metáfora del *saṃsāra*: mientras que en su interior es una casa de tormentos, sufrimiento y muerte, por afuera es bella y atractiva. Así, cuando el novicio Samudra entra en ella atraído por su hermosa fachada, en realidad está sumergiéndose en el engaño que es el mundo placentero del *saṃsāra*; sin embargo, cuando se da cuenta de que por dentro no es sino un lugar de tormentos, se empeña en obtener la liberación. Samudra entra en la mansión como un novicio cualquiera y emerge como un *arhat* consumado.

Esta caracterización de la mansión de tormentos como metáfora del *saṃsāra* dota a la domesticación de Aśoka de una nueva dimensión significativa, pues en términos simbólicos la transformación del monarca se produce en el lugar más horripilante, en su ámbito más oscuro, en su faceta interior más sombría: su tendencia como gobernante a ejercer el castigo de forma

desmedida y por mero placer. Pero Aśoka es una figura tosca en múltiples dimensiones: su piel es dura y rasposa y su personalidad es intolerante y cruel. Por esto, su domesticación no es la consecuencia de una reflexión concienzuda, sino del asombro ante la manifestación de un prodigio sobrehumano, cuya fuerza y poder no es posible poner en tela de duda.

La posición frente al despliegue público de los prodigios (*riddhi*) es ambigua en las fuentes literarias budistas. De acuerdo a Strong,

La tradición budista tenía dos puntos de vista sobre el despliegue de este tipo de poderes sobrenaturales. Por un lado estaba claramente fascinada por ellos y se deleitaba contando historias sobre las grandes hazañas milagrosas del Buddha o de sus discípulos, [...] por el otro también se consideraba que estos poderes mágicos distraían más de lo que atraían la fe de las masas. (1983, p. 75)

La postura general de las leyendas de Aśoka tiende a valorar positivamente el despliegue público de los poderes sobrenaturales como un método efectivo de despertar la fe en la doctrina (Strong, p. 74). Es así como el despliegue de poderes de Samudra actúa como instrumento principal de la domesticación. Cuando el *arhat* reconoce que Aśoka estaba listo para cumplir su misión

...manifestó sus poderes (*riddhi*); frente a los presentes, en un instante se elevó hacia el cielo igual que un ganso despegando del agua. Entonces comenzó a manifestar múltiples prodigios (*pratihāryāni*). Con la mitad del cuerpo emitía corrientes de agua y, con la otra, llamaradas de fuego; lloviendo y llameando fulguraba en el cielo igual que una montaña cuyas corrientes fluyen desde hierbas encendidas. Viendo cómo aquél andaba por los aires, el rey abrió la boca asombrado, a la vez que juntaba las manos en el gesto del *añjali*. (*Div.* 238.025)

Lleno de asombro ante estos prodigios Aśoka le pide al *arhat* que le permita ser su discípulo, con lo que al instante se pone personalmente a su servicio, toma refugio en las Tres Joyas y ofrece su

reino a la comunidad budista. La impresión que produce el despliegue de poderes en el monarca es tan poderosa que éste admite instantáneamente la preeminencia del *arhat*.

Al mismo tiempo que señala esta relación entre Samudra y Aśoka, el relato fija una postura muy clara con respecto a la jerarquía entre el gobernante y los miembros de la comunidad monástica. Si un novicio fue capaz de apaciguar al *cakravartin* y ponerlo bajo su servicio, entonces cualquier monje, sin importar su posición dentro de la jerarquía monástica, está muy por encima de todos los representantes del poder político, incluido el rey de Jambudvīpa. Es necesario tomar en cuenta este factor para poder entender la instrumentalización de Aśoka en tanto que, pese a todo su poder, el monarca es considerado como un sirviente de los intereses budistas.

Esta función instrumental del *cakravartin* se revela de forma clara en el momento en que Samudra explica al rey su misión heredada de una vida pasada: debe erigir 84,000 *stūpas* para extender el área de influencia de la comunidad budista por medio de la distribución de las reliquias del Maestro: “Emperador, protege a los seres que practican la compasión. Lleva a cabo el deseo del Protector y distribuye por todas partes los portadores del *dharmā*” (*Div.* 239.020). Al asumir su función como protector y patrono Aśoka declara: “Como el Maestro es venerable y tengo fe en él, el día de hoy proclamo que distribuiré los *caityas* del jefe de los vencedores, los cuales son tan blancos como la concha, la luna y la grulla” (*Div.* 239.030).

Es interesante que la historia de la domesticación de Aśoka no muestre un cambio radical en la persona del rey. Tras su encuentro con Samudra, el gobernante modera sus impulsos despiadados; sin embargo aún hay situaciones en las que sigue utilizando la violencia punitiva de forma desmedida, como por ejemplo cuando manda ejecutar a 18,000 ascetas *ājīvikas* o cuando condena a muerte a su última esposa y a los habitantes de Takṣaśilā. Por otro lado, el relato nunca señala que la Orden monástica tenga la intención de acercar al monarca hacia la liberación, ni que se le impulse a renunciar a la vida mundana. Su domesticación obedece más bien a la necesidad de

rendir sus favores en beneficio de la comunidad monástica. En este sentido, es posible afirmar que en este relato la domesticación del rey Aśoka forma parte de una estrategia para colocar la autoridad de un gobernante poderoso al servicio de la Orden budista y de esta forma utilizar las prerrogativas del poder político con el objetivo de ampliar el ámbito de dominio de la religión.

Capítulo III. Autoridad simbólica y domesticación en el espacio sagrado budista

Como vimos en el capítulo anterior, la domesticación de reyes y espíritus hostiles se presenta en los relatos como una función de algunos héroes budistas, en tanto que constituye una etapa necesaria en el proceso de consolidación de la soberanía del budismo en regiones en donde varias potencias del orden político, mítico y religioso contienden por el dominio y el ejercicio de la autoridad. Aunque estos relatos son valiosos en sí mismos como ejemplos del poder que puede ejercer el héroe budista y a menudo como modelos ideales del comportamiento moral, considero que es importante preguntarse si tienen alguna relación con aspectos prácticos de la vida religiosa: ¿acaso eran meramente una estrategia creativa para inspirar y despertar la devoción, o también servían para actualizar continuamente el dominio del budismo sobre las otras potencias, si no siempre de manera ritual, al menos sí de forma simbólica?

Aunque podemos entender estos relatos simplemente como elaboraciones narrativas de la relación ideal entre el budismo y otras potencias, también creo que existe un vínculo entre ellos y algunas realidades de la vida social y religiosa budista. ¿A qué me refiero con esto? Me parece que, desde cierta perspectiva, se puede ver en los relatos de domesticación una forma ingeniosa de representar — con ejemplos míticos y legendarios concretos — el proceso de localización del budismo en ciertas zonas. Esto significa que el fenómeno de la domesticación no se limitaba en la India antigua a un tema narrativo y a una expresión metafórica de las capacidades de soberanía del budismo, sino que también constituía un discurso de poder que impregnaba algunas dinámicas de la vida religiosa y obligaba a la comunidad monástica a definir de manera simbólica los términos

de su coexistencia y convivencia con otras potencias dentro de los ámbitos que la misma comunidad era capaz de regular; específicamente en los sitios de práctica ritual como *stūpas*, *caityagrhas*¹ y templos, así como en los lugares en los que se desarrollaban otros aspectos de la vida religiosa y cotidiana de la comunidad monástica, como los *vihāras*.²

Esta presencia viva del proceso de domesticación, así como su relevancia dentro de la práctica budista, puede atestigüarse en numerosos sitios arqueológicos en la forma de dos expresiones plásticas distintas: por un lado, en las escenas pintadas o talladas que desarrollan alguna de las leyendas de domesticación en cualquiera de los formatos narrativos del arte budista indio;³ y por otro, en las representaciones escultóricas de figuras desligadas de un formato narrativo.⁴

Puesto que están organizadas de acuerdo a un esquema narrativo, las representaciones del primer grupo tienen una función equivalente a la de los relatos analizados en el capítulo anterior. Muestran una o varias escenas emblemáticas de algún episodio de domesticación, que sirven para recordar al espectador la superioridad del héroe budista sobre las figuras de autoridad mundana. Al mismo tiempo, las representaciones visuales de gobernantes y espíritus que no necesariamente están relacionadas con un relato, o que se encuentran en los sitios rituales sin formar parte de un esquema narrativo, cumplen la función de ilustrar, a través de su posición dentro del espacio ritual,

¹ Construcciones que albergaban las *stūpas* o túmulos funerarios.

² Monasterios dentro de los cuales se encontraban las habitaciones, comedores, salas de reunión y de estudio.

³ El arte visual presente en sitios como Sāñcī, Bhārhuṭ, Amarāvātī, Nāgārjunakoṇḍa y Ajañṭā, entre otros, presenta diversas estrategias narrativas dependiendo del tamaño del soporte, el material del que está hecho y las necesidades propias del relato en cuestión. Dehejia (1997, pp. 10-32,) identifica hasta siete modalidades narrativas que incluyen la mono-escénica, la continua, *in medias res*, la secuencial, la sinóptica, la combinada y la compuesta por “redes narrativas”.

⁴ Principalmente *yakṣas*, *yakṣīs*, *nāgas* y *nāgīs*, pero a veces también, reyes y dioses que se presentan de forma icónica, desligados de contextos narrativos.

el sometimiento de las potencias mundanas ante la guía moral del budismo y su aceptación de la preeminencia de la comunidad monástica en el ámbito de lo religioso.

Ahora bien, siendo que ambos tipos de composiciones aluden a una relación similar entre las figuras de autoridad y los personajes budistas, su localización específica dentro de los complejos rituales es altamente significativa, pues afirma la importancia de esta relación como un aspecto presente en la vida ritual de los practicantes budistas y por ende como un componente relevante de su identidad religiosa. En otras palabras, el hecho de que el proceso de domesticación —en forma narrativa o no-narrativa— esté presente en los lugares de culto y práctica religiosa, nos habla de una posible integración activa de este fenómeno dentro de dinámicas grupales o individuales.

Pero, ¿hasta qué punto podemos hablar de la presencia de la domesticación en la vida religiosa de los antiguos budistas? Aunque esta cuestión es difícil de contestar, las representaciones visuales del fenómeno pueden aportar elementos útiles para explorar posibles respuestas. En las páginas siguientes trataré de ofrecer algunas de ellas al establecer conexiones entre el fenómeno de la domesticación budista de reyes y espíritus y su localización física en diversos sitios arqueológicos. Comenzaré abordando la presencia visual de relatos de domesticación en el exterior e interior de lugares importantes para la vida religiosa budista y finalmente analizaré dos casos de estudio específicos y sus implicaciones dentro del discurso general de domesticación.

Narrativas visuales de domesticación

En los sitios arqueológicos budistas que van del siglo I a. e. c. al siglo IV e. c.,⁵ los temas narrativos dominantes son aquellos que se refieren a episodios de la vida del Buddha o a los *Jātakas*, relatos

⁵ Desde la erección de construcciones en piedra en Sāñcī y Bhārhut durante el periodo *śunga* hasta la segunda fase

de hazañas moralmente heroicas realizadas en sus vidas pasadas. Dentro de este gran número de historias, los relatos de domesticación ocupan un lugar modesto pero importante, tal como lo demuestra su presencia en muchos sitios religiosos, así como también su posición a veces privilegiada dentro de las composiciones visuales. Así, es posible encontrar en los complejos rituales diversas representaciones de los relatos, o partes de ellos, de las domesticaciones de los *yakṣas* Hārītī, Ālavaka y Puṇṇaka, del *nāgarāja* Apalāla, la serpiente de Rājagṛha y del rey caníbal Kalmāṣapāda, así como de Aśoka, entre otros personajes míticos y legendarios.

Debido a la falta de testimonios textuales sobre el uso de estas imágenes en particular, no es posible concluir de manera contundente cuál era su rol específico dentro de contextos religiosos de adoctrinamiento. Sin embargo, es posible elaborar una conjetura con base en ciertas prácticas y estrategias narrativas antiguas y recientes. Una de las primeras pistas la proporcionan fuentes indias budistas y de otras tradiciones religiosas que se refieren a la existencia de los llamados *caraṇacitras*, o “imágenes itinerantes”, y de los *paṭas*, telas narrativas pintadas. En su estudio de técnicas y estilos narrativos en la India budista, Dehejia (1997, pp. 7-8) señala estos dos tipos de producciones visuales tempranas como posibles precursores directos de las narrativas budistas plasmadas en piedra, así como de sus estilos característicos.

En un pasaje del *Samyutta Nikāya* el Buddha les pregunta a sus discípulos si han visto los *citras* (pa. *cittas*), tras lo cual los usa de ejemplo para demostrar que si bien la mente ha creado esas imágenes, ella misma es más amplia que aquellas (SN., 1888, PTS 2.327). Aunque en este episodio no se describe a los *caraṇacitras* ni se habla de su uso particular, en el comentario al texto, así como en una glosa al *Samantapāsādikā*⁶ sobre este episodio, se menciona que los *caraṇacitras*

de excavación en Ajaṇṭā bajo el reinado de los *vākāṭakas* (Huntington, 1985, p. 61, 242).

⁶ Mencionada en una nota a la traducción del pasaje por Bhikkhu Bodhi (2000, n. 206, p. 1088).

(pa. *vicaraṇacittas*) se llamaban así pues eran imágenes que se llevaban de un lado a otro; también se explica que cierto tipo de brahmanes las usaban para ilustrar los renacimientos afortunados y desafortunados y así instruir a la gente sobre las consecuencias de sus actos.

Si bien es probable que no todas estas imágenes de tipo itinerante tuvieran un contenido religioso, la referencia del *Samantapāsādikā* es importante pues establece un precedente para el uso didáctico de algunas representaciones visuales de carácter religioso. En relación con esto, es importante mencionar la práctica de pintar el *bhavacakra* o rueda de la existencia en la entrada de algunos monasterios en India.⁷ Además de ejemplificar de manera visual ciertos conceptos filosóficos como el *pratīyasamutpāda*, este ejemplar pictórico pretendía ilustrar, al igual que en la referencia de los brahmanes, los diversos reinos de existencia y sus pesares o gozos respectivos. Dos relatos, uno contenido en el *Mūlasarvāstivādinaya vibhaṅga*,⁸ y otro en el *Sahasodgata Avadāna* (Div. 185.024-186.009), sitúan su origen en la época del Buddha. De acuerdo a estas historias el Maestro aconsejó a los monjes que dibujaran la rueda para poder explicar a los visitantes ciertos aspectos esenciales de la doctrina y les encargó que designaran a un monje capaz (s. *pratibala*) de ofrecer la explicación.

Me gustaría destacar dos elementos de estos relatos. El primero y más obvio es que señala el empleo de las imágenes como recursos didácticos y de adoctrinamiento en el contexto de los sitios religiosos budistas. El segundo es que se refiere a la práctica de nombrar a un monje encargado que tenga el conocimiento suficiente para aclarar el significado de esas imágenes, pues como señala el *Sahasodgata Avadāna*, aquellos que comenzaron a explicar la rueda a los visitantes “eran necios, tontos, inmaduros y no eran hábiles; si ellos mismos no la entendían, ¿cómo podrían

⁷ Esta práctica se trasladó a otras regiones de Asia Central, China, Tíbet y Nepal, y sigue estando presente en algunos lugares.

⁸ En sus versiones china y tibetana, citadas en Teiser, 2006, pp. 53-56.

explicarla a los brahmanes y laicos que se acercaban?” (*Div.* 186.008-9). De acuerdo a la versión del *Mūlasarvāstivādinaya vibhaṅga*, un monje que no estaba especializado en esos temas “no fue capaz de producir fe en nadie y al mismo tiempo dio pie a críticas” por parte de brahmanes y laicos, pues no pudo explicar de qué se trataba la rueda (Teis, 2006, p. 56).

Quizá no todas las imágenes situadas en lugares budistas requerían siempre de un especialista que las aclarara; sin embargo, es posible que incluso ciertos episodios bien conocidos de la vida del Buddha requirieran a menudo de la habilidad narrativa de monjes o laicos conocedores de su biografía sagrada. Este aspecto lo podemos ver insinuado en otra historia budista que incluye el uso de imágenes portátiles como recurso didáctico. De acuerdo a un relato incluido en el *Mūlasarvāstivāda vinaya*,⁹ el monje Mahākāśyapa, temeroso de que el anuncio de la muerte del Buddha matara al rey Ajātaśatru de una “hemorragia violenta”, diseñó una pintura en tela que incluía los cuatro episodios principales de la vida del Maestro, e instruyó a un sirviente del monarca para que le diera una explicación en orden cronológico y mitigara así el efecto de la noticia.¹⁰

Las historias que acabamos de mencionar presentan dos aspectos importantes del empleo de imágenes como recursos de proselitismo budista, los cuales pueden aplicarse al conjunto de narrativas visuales de domesticación. La primera señala su inclusión dentro de sitios religiosos y la segunda su utilización como recursos narrativos didácticos. Si bien estas referencias textuales son importantes para concebir los posibles empleos de este tipo de imágenes, es necesario recurrir a los sitios arqueológicos para obtener elementos que nos revelen factores concretos sobre su integración en las estrategias de adoctrinamiento.

⁹ En su traducción tibetana, citado en Grünwedel, 1920, p. 104.

¹⁰ Existe una representación de este episodio en la llamada Cueva de Māyā en Kizil, Grünwedel, 1920, Lámina XLII.

En lugares como Bhārhut, Amarāvātī y Ajaṅṭā, algunas de las narrativas escultóricas y pictóricas van acompañadas de inscripciones que indican el nombre de la historia a la que hacen referencia, o bien el nombre del personaje principal que aparece en la composición. Al discutir las posibles funciones de estas inscripciones en la reja de la *stūpa* de Bhārhut, Dehejia menciona que: “La explicación más plausible es que los títulos tenían el propósito de ser usados como indicaciones por monjes instruidos cuando hacían de mentores espirituales y guiaban a los fieles a través de una selección de doscientas o más narrativas presentes en esta *stūpa*” (1997, p. 9). Si bien se pueden mencionar otras hipotéticas aplicaciones como las de servir de guía a los artesanos o bien a los constructores para identificar en qué lugar debían colocar las piezas dentro de la construcción, como menciona la autora el bajo nivel de alfabetismo hace poco probable estos usos y al mismo tiempo disminuye la posibilidad de que las inscripciones sirvieran de guías que todos los visitantes podían entender. Es por esto que, aunque no existan referencias textuales al respecto, podemos asumir con gran probabilidad que estos títulos desempeñaban la función de apuntes o recordatorios para las personas encargadas de contar y explicar las historias.

Puesto que los relatos visuales de domesticación presentan varias de las características que hemos señalado en relación con la tradición de las composiciones narrativas plásticas, podemos conjeturar que a veces se les empleaba también de forma activa como recursos de adoctrinamiento. Al respecto me gustaría mencionar aquí una tradición narrativa que, aunque no se relaciona directamente con las representaciones escultóricas o pictóricas, puede ofrecer elementos para entender su uso en el contexto de los sitios religiosos antiguos. Me refiero al *Āḷavaka Damanaya* o “*Domesticación de Āḷavaka*”, una narración dramatizada de origen incierto que hasta fechas recientes todavía se llevaba a cabo en algunos lugares de Śrī Laṅka (Varadpande, 1987, p. 138) y que tiene como fuente los relatos relacionados con Āḷavaka, un *yakṣa* devorador de infantes.

De acuerdo a varias tradiciones el Buddha se introduce en la guarida del *yakṣa* y se sienta en su trono para salvar al hijo del rey, a lo cual el espíritu reacciona de forma violenta y trata de atacarlo con todo tipo de armas. Al fallar en sus intentos, el *yakṣa* amenaza al Buddha y, tras una sesión de preguntas y respuestas en la que el Maestro sale victorioso, finalmente se somete ante él (Zin, 2006, pp. 18-20).

La representación de esta historia en el *Ālavaka Damanaya* se encuentra en un punto intermedio entre la prédica y la puesta en escena. El monje encargado cumple las funciones de narrar, explicar el asunto a los espectadores y hacer el papel de Buddha; además se incluye la participación de otros cuatro actores que representan a Ālavaka, a su sirviente Gadrabha y a dos ministros del rey (Varadpande, 1987, p. 139). Esta narración de un episodio canónico de domesticación, que se enmarca en un contexto ritual y ceremonial,¹¹ ofrece varios elementos que quizá se puedan aplicar al estudio de las narrativas visuales de domesticación. Por un lado, la representación ritual del *Ālavaka Damanaya* sugiere algo importante acerca de la relación entre los predicadores y sus historias: la popularidad de ciertos relatos requería que algunos monjes desarrollaran una habilidad particular y estuvieran dotados del conocimiento necesario para contarlos. Si no era ésta su ocupación principal, al menos podemos conjeturar que formaba parte de sus especialidades. El hecho de que esta especialización era indispensable en muchos casos lo sugiere Deegalle (2006) al hablar de la vigencia de la tradición del *Ālavaka Damanaya*: "...la falta de predicadores hábiles hace muy rara su representación. Solamente algunos monjes que están bien entrenados en el arte de ofrecer este sermón pueden representar este episodio" (p. 142).

¹¹ De acuerdo a Deegalle (2006, p. 142), para la realización del *Ālavaka Damanaya* se elige un día de luna llena o un festival religioso; al principio se recitan los preceptos y se hace una breve ceremonia para convocar la asistencia de ciertas deidades. A pesar de la importancia de su estudio sobre esta representación ritual, es desafortunado que Deegalle no provee al lector con la información básica sobre el lugar y tiempo en que presencié esta representación, ni indica tampoco si más bien su estudio se fundamenta en el trabajo antropológico de otro investigador.

Al mismo tiempo, la narración dramatizada de la historia de Āḷavaka nos dice que algunos relatos de domesticación eran considerados tan importantes que se les proporcionaba un lugar relevante entre los episodios sobresalientes de la vida del Buddha y entre los temas adecuados para la labor proselitista.¹² Esto mismo podemos inferir de la colocación de algunas narrativas de domesticación en sitios privilegiados de las composiciones visuales, en las cuales están en lugar visible para los visitantes,¹³ o bien tienen una difícil visibilidad pero ocupan una posición destacada.¹⁴

Puesto que los relatos de domesticación proporcionan una perspectiva parcial sobre la relación de la comunidad budista con otros ámbitos de poder, su presencia a veces privilegiada en los sitios religiosos nos lleva a la siguiente pregunta obligada: ¿quién favorecía o encargaba la realización y colocación de esas composiciones en lugares destacados? Por supuesto que no es fácil responder a esta pregunta, ya que el patronazgo variaba dependiendo de las regiones y épocas, obedeciendo a factores tan diversos como los distintos actores sociales que podían servir de patronos.

Así, mientras que no podemos dejar de reconocer el impulso que miembros de la realeza y grupos de comerciantes dieron a la erección de sitios budistas, donando terrenos, riquezas y financiando parte importante de las construcciones y obras artísticas,¹⁵ los registros epigráficos

¹² No solamente nos indica esto su carácter de representación pública, sino también el hecho de que se le incluyera en ocasiones de gran importancia para laicos y monjes, como la celebración del ritual del *uposatha* en los días de luna llena.

¹³ Como en el caso del posible ciclo narrativo de Aśoka en la *torāṇa* este de la Gran *Stūpa* de Sāñcī.

¹⁴ Como sucede con el nicho de la *yakṣī* Hārītī en la Cueva 2 de Ajañṭā.

¹⁵ Así, por ejemplo, Darian (1977, pp. 229-236) analiza el papel central que tuvieron los reyes y las cofradías de mercaderes en el crecimiento y expansión del budismo alrededor del siglo III a. e. c. y Chakrabarti (1995, p. 198) apunta que la construcción de algunos sitios religiosos budistas en rutas importantes de comercio es un indicador del patrocinio de distintos miembros de la sociedad, empezando por reyes, miembros de la realeza y comerciantes. Al mismo tiempo, no podemos pasar por alto las múltiples referencias dentro de la literatura de varias escuelas budistas que ensalzan la figura de reyes y comerciantes como grandes donadores (Gokhale, 1977, pp. 127-130; Sharma, 1985, p. 128; Tatelman, 2000, p. 115), reconociendo la relevancia de su patrocinio al mismo tiempo que

demuestran que una gran parte de las donaciones provenían de los mismos miembros de la comunidad monástica. Schopen (1988) hace un análisis de inscripciones de donadores de distintas épocas y sitios tan diversos como Sārnāth, Ajañā, Kānheri y Mathurā, concluyendo que en todos esos lugares los registros indican una mayor presencia de monjes y monjas como donadores de figuras de culto, específicamente imágenes del Buddha. Puesto que la mayor parte de las imágenes narrativas carecen de este tipo de inscripciones, esta conclusión no es suficiente para determinar que los monjes fueron los principales patrones del arte religioso budista; sin embargo sí indica, como señala el mismo Schopen (p. 167), que desde épocas tempranas los monjes participaron activamente en rituales de donación y en cultos de diversa índole.

Un elemento importante de este argumento es que subraya la agencia de este grupo en la elección de algunas temáticas visuales y ataca la idea de que la introducción y utilización de representaciones escultóricas y pictóricas en contextos religiosos era una concesión de los monjes hacia los laicos.¹⁶ Esto me lleva a sugerir que la participación de la comunidad monástica en la integración de representaciones artísticas en sitios religiosos también incluía la elección de temas y narrativas visuales que interesaban particularmente a ese grupo, entre ellos el de la domesticación.

Esta idea es sumamente importante en el marco de este estudio, pues si los monjes eran quienes muchas veces elegían o favorecían las narrativas visuales de domesticación de reyes y espíritus, esto significaría que esas imágenes formaban parte de los recursos simbólicos que la comunidad monástica utilizaba para afirmar un esquema jerárquico ideal en el cual los principios

invocándolo.

¹⁶ De hecho, una de las conclusiones de Schopen consiste en afirmar que fueron los monjes y no los laicos, (como comúnmente se había aceptado en el ámbito académico) quienes introdujeron las imágenes del Buddha en los lugares de culto (p. 166).

del budismo tenían supremacía sobre otros ámbitos de autoridad política y religiosa con los cuales contendían por el reconocimiento público.

Esto es algo que hemos visto anteriormente al analizar los relatos literarios. Sin embargo, en el caso de las narrativas visuales este fenómeno adquiere una mayor intensidad, pues al hacerse literalmente visible este esquema jerárquico, al mismo tiempo era más susceptible de volverse público y afirmarse como un testimonio tangible del dominio del budismo sobre las otras potencias y de la sumisión obligada de éstas últimas. De esta manera, a los ojos de los asistentes a los sitios religiosos, ya fueran monjes, miembros de la realeza, comerciantes u otros, las imágenes narrativas tendrían el estatus de registros indiscutibles de eventos pasados, que atestiguaban el tipo de relación necesaria entre los miembros de la comunidad budista y las cabezas de la autoridad mundana.

Para tratar de entender algunos de los recursos utilizados en este proceso de adoctrinamiento visual que tenía como tema central la domesticación de reyes y espíritus, estudiaremos dos relatos. El primero, centrado en la figura del legendario rey Aśoka en relieves de Kanaganahalli, nos permitirá identificar algunos factores centrales sobre el ideal budista de sumisión de la autoridad política, así como sobre su instrumentalización en beneficio de la orden monástica; y el segundo, enfocado en el relato de la *yakṣī* Hārītī tal como aparece en la Cueva 2 de Ajañṭā, nos proporcionará elementos para analizar ciertos patrones de interacción ritual y ajuste de la autoridad entre miembros de la comunidad monástica y ciertos espíritus cuya personalidad ejercía gran influencia en la vida religiosa de los renunciantes.

Las representaciones del rey Aśoka en Kanaganahalli

Como hemos mencionado anteriormente, existen varias composiciones narrativas enfocadas en mostrar al legendario rey Aśoka como sirviente obsequioso de la comunidad budista. Ahora bien, si tomamos en cuenta que la relación idealizada entre este monarca y los miembros de la Orden monástica sirvió de paradigma literario para identificar el tipo de vínculo que la comunidad religiosa anhelaba tener con los representantes del poder político, llama la atención encontrar un número reducido de imágenes de este rey dentro del arte budista conocido. Hasta este momento solamente es posible reconocer su figura en tres sitios:¹⁷ en tres episodios representados en los *torañas* de la Stūpa 1 de Sañcī,¹⁸ Madhya Pradesh; en dos esculturas en bajorrelieve que se encuentran entre los hallazgos de la *stūpa* de Kanaganahalli en Sannathi, Karnataka (Thapar, 2009, p. 35); y probablemente en un fragmento de una escultura en bajorrelieve de Gandhāra, cuyo origen exacto es desconocido.¹⁹

¹⁷ Esto no quiere decir que no puedan surgir a la luz más imágenes del monarca, ya sea a raíz de nuevos descubrimientos o de que se le identifique en imágenes ya conocidas. En 2001, medios de comunicación indios e internacionales anunciaron el descubrimiento de un par de “retratos” del monarca, hallados en Langudi, Orissa, en los cuales podría reconocerse por primera vez el “verdadero” rostro de Aśoka: http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2001-11-10/science/27253814_1_ashoka-slabs-inscriptions; http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/1646907.stm. De acuerdo al Dr. D.R. Pradhan (2000), director del equipo que realizó la exploración y excavación, en el sitio hay dos inscripciones que aluden al monarca; la primera lo señala como donador de una imagen y la segunda acompaña la representación de un rey con sus dos reinas; por su parte Mukherjee (2000), que analizó y tradujo la inscripción que hace referencia a un rey llamado Asoka (p. 64), no menciona en ningún momento la imagen en donde supuestamente aparece el rey con sus dos consortes. A todas luces, la identificación de la imagen de un gobernante con el histórico rey Aśoka puede ser no más que un intento por encontrar un “retrato histórico” donde solamente hay una figura estereotipada de algún gobernante.

¹⁸ Aunque no contamos con inscripciones que confirmen la identidad de Aśoka en esas imágenes, existen elementos suficientes como para asegurar su presencia en al menos uno de los relieves y considerarla como altamente probable en las otras dos. La primera corresponde al episodio en que Aśoka intenta infructuosamente extraer las reliquias que se encuentran en la *stūpa* de Rāmagrāma (*torāṇa* sur, arquitrabe central, cara externa; Dehejia, 1997, p. 283); y las otras dos están relacionadas con sus visitas al árbol Bodhi (*torāṇa* este, arquitrabe inferior, cara externa; Dehejia, p. 286; y *torāṇa* Sur, cara interna, pilar occidental; Dehejia, p. 283).

¹⁹ Hasta donde tengo conocimiento, en el caso de que se identificara a Aśoka en esta pieza, sería la única descubierta que muestra al monarca *maurya* no en su papel de gobernante, sino en una existencia previa, como el niño Jaya que ofreció un puñado de tierra al Buddha y sembró el mérito necesario para convertirse en *cakravartin*. Actualmente forma parte de *The Avery Brundage Collection* del Asian Art Museum, San Francisco; <http://67.52.109.59:8080/emuseum/view/objects/asitem/id/19596>.

La escasez de representaciones del monarca en el arte budista indio parecería mostrar una atención limitada hacia esta figura y hacia su papel como sirviente del budismo. Sin embargo, al menos en los sitios mencionados, la presencia de las imágenes indica un interés particular en el personaje. Veamos por ejemplo el caso de la *stūpa* de Kanaganahalli. Aquí se encontraron varias imágenes talladas en enormes bloques de piedra caliza que al parecer formaban parte del recubrimiento de la *stūpa*. Aunque las primeras etapas del sitio parecen remontarse a la época del mismo Aśoka,²⁰ los bloques de piedra tallados se pueden fechar en la época de la dinastía *sātavāhana*.²¹ Dos ejemplares van acompañados de la inscripción prácrita *rāyā/rānyā asoko*, “el rey Aśoka”, que identifica a uno de los personajes representados en cada uno de ellos como el legendario monarca de la dinastía *maurya* (Thapar, 2008, pp. 250-1).

Las dos imágenes muestran a un personaje masculino al que claramente se le adjudica dignidad real.²² En ambas está ataviado con un turbante elaborado, collares, brazaletes, muñequeras y orejeras. En la primera de las representaciones el rey se encuentra de frente a una mujer, que debido a su profusa ornamentación podría representar a una de sus reinas, o quizá también a una cortesana de alto rango (Thapar, 2008, p. 258). La pareja está rodeada de tres sirvientas que sostienen mosqueros y un parasol, signos de su estatus real (Ver Fig. 1).

Mientras que esta escultura no posee elementos suficientes para identificar en ella un episodio narrativo específico, el asunto es distinto con la otra. En ella vemos al personaje real ataviado con los mismos ornamentos, de pie y con las manos juntas en saludo respetuoso frente a

²⁰ Thapar (2009, p. 249) sitúa las primeras fases del sitio en la época *maurya*, gracias principalmente a la existencia de un Edicto de Aśoka inscrito en caracteres *brahmī* y al descubrimiento de Cerámica Negra Pulida del Norte y monedas de la misma época.

²¹ Tanto la cronología como el área de dominio de esta dinastía no se han podido fijar con certeza; sin embargo, se les ha ubicado entre los siglos I a. e. c. y II e. c. (Neelis, 2010, p. 207; Hazra, 1995, pp. 49-52) y se reconoce su influencia en zonas de los actuales estados indios de Mahāraṣṭra, Andhra Pradesh y Karnataka (Neelis, p. 207; Lang, 2008, p. 128; Shimada, 2012, p. 47).

²² Aunque se ha afirmado que estas imágenes equivalen a un “retrato” fiel de Aśoka, las dos representaciones son claramente estereotípicas y no presentan rasgos semejantes entre sí como para sostener este argumento.



Figura 1. Aśoka acompañado de consorte. *Stūpa* de Kanaganahalli. Lakshmi Sharath ©.

un asiento y un árbol que podemos reconocer como el *vajrāsana* o “trono de diamante” y el árbol de la Bodhi, ambos situados en la actual Bodhgayā. Esta identificación con el sitio está indicada por el *buddhapāda*, o huellas del Buddha, que se encuentran al pie del trono. Además del gobernante, en la imagen aparecen otros tres personajes, un hombre y una mujer que sostienen flores, así como una mujer que levanta un cuenco que puede representar algún tipo de ofrenda (Ver Fig. 2). Si no fuera por la inscripción que nombra al personaje principal como “rey Aśoka”, sería imposible establecer la relación con el monarca *maurya*, pues en el arte de la época el *buddhapāda*, así como otros signos, generalmente indica la presencia física del Buddha (Grünwedel, 1920, p. 67) y por lo tanto sería mucho más probable que el personaje se tratara de algún otro rey de su época; tal es el caso de un bajorrelieve en Bhārhut, en el cual se representa al rey Ajātaśatru visitando y rindiendo homenaje al Maestro, cuya presencia está marcada justamente por sus huellas (Dehejia, 1991, pp. 45, 48-50).

Podemos conjeturar entonces que el episodio representado en este relieve es el de la llegada de Aśoka al árbol de la Bodhi en Bodhgayā, que de acuerdo a algunos de sus edictos fue uno de los sitios budistas que visitó²³ y que algunos textos señalan como el destino principal de un peregrinaje religioso que el monarca realizó por distintos lugares relevantes en la vida del Buddha y como el lugar que con mayor fuerza lo estimuló en su devoción.²⁴ Según el recuento del *Divyāvadāna*, después de que Aśoka recorrió los sitios más importantes relacionados con la vida del Maestro y de sus discípulos principales, “su fe creció particularmente en relación con el árbol de la Bodhi, pues allí el Bienaventurado había obtenido el Despertar Completo e Insuperable. Entonces envió joyas especialmente auspiciosas al árbol de la Bodhi (*Div.* 254.026-7).” Cuando en

²³ Además de Bodhgayā (Edictos de Śāhbāzgarhī, Mānsehrā, Gīrnar y Supārā VIII, Woolner, 1982, p. 14), Aśoka afirmó haber visitado Lumbinī (Inscripción del Pilar de Rummindei, Thapar, 1961, p. 261) y la *stūpa* del Buddha Konākamana (Inscripción del Pilar de Nigalisāgar, Thapar, 1961, p. 261)

²⁴ *Div.*, 248.007-255.022; *A-Yu-Wang-Tchouan*, trad. Przyluski, 1923, 251-262; y Xuánzàng, 1884a, p. lxvi.



Figura 2. Aśoka frente al árbol de la Bodhi. *Stūpa* de Kanaganahalli. Lakshmi Sharath ©.

un ataque de celos una de sus esposas hirió peligrosamente al árbol creyendo que Bodhi era una mujer, el rey se desvaneció y cayó al suelo. Al recuperarse afirmó: “Cuando miré la raíz de aquel Rey de los Árboles supe que en ese mismo instante estaba viendo al Auto-Existente [el Buddha]. Si el árbol del Protector perece, el aliento me abandonará y yo moriré también” (*Div.* 255.007-8). El peregrino chino Faxian también menciona este episodio con el árbol y la esposa celosa, e indica que el rey acostumbraba visitar el sitio del Despertar “con el propósito de arrepentirse, auto-examinarse y ayunar” (Xuánzàng, 1884a, p. lxvi).

No es mi propósito discutir la realidad histórica de estos eventos, la cual ha sido debatida por varios autores.²⁵ Lo que quiero destacar es la participación personal y emocional que los textos budistas le atribuyeron al monarca con respecto al sitio del Despertar del Buddha. Esta representación de Aśoka contrasta enormemente con la imagen que la literatura le asigna en su primera época como rey: un despiadado y caprichoso gobernante capaz de aplicar de forma indiscriminada e injusta los más crueles castigos. Como vimos en el capítulo anterior, la transformación y apaciguamiento de las potencias destructivas y desatadas del emperador se desarrollan según el modelo general de domesticación, que en este caso apunta hacia una idealización del vínculo entre la clase gobernante y la comunidad budista, en la que el individuo con mayor jerarquía en el ámbito político abandona su hostilidad y se doblega ante la superioridad del *dharma* budista y como consecuencia se pone al servicio de quienes representan ese *dharma*.

La escultura de Kanaganahalli nos sitúa en esa época de la leyenda de Aśoka en que el rey se ha sometido a la autoridad del budismo. En ella vemos al rey rindiendo homenaje al Buddha a

²⁵ Thapar, 1961, pp. 37-38; Mookerji, 1962, p. 294. El Aśoka histórico no pretendía mantener en secreto su adhesión al budismo. Por el contrario, realizó visitas a lugares de peregrinación budistas, probablemente de forma ostentosa, y renovó varios *stūpas*, mostrando así su preferencia por esa religión (Thapar, 1961, p. 261). Sin embargo, aunque afirmó públicamente su cercanía con esta religión, de entre todos sus edictos solamente unos pocos hacen referencia a su relación personal con esa doctrina.

través de la veneración de dos símbolos que hacen las veces de extensiones de su persona: el trono y el árbol. La representación de este acto religioso nos transporta a un momento en que el rey ha dejado de ser una amenaza para su propio pueblo y en que su relación personal con la comunidad monástica se ha convertido ya en el motor de una empresa imperial destinada a extender la autoridad del budismo en el espacio y el tiempo.

Pero además de los elementos ya mencionados, ¿qué otros factores presentes en esta imagen ayudan a transmitir este mensaje? En su análisis de la escultura, Thapar (2008, p. 255) la compara con dos episodios de la biografía de Aśoka representados en los relieves de Sañcī. Argumenta que aunque la figura del monarca en Sañcī está enmarcada en un despliegue de poderío político, simbolizado por las monturas reales, el ejército y los miembros de la corte, la imagen de Kanaganahalli carece de la pompa y la parafernalia de aquellas representaciones y nos deja con una figura escueta de la dignidad real.

Es verdad que el monarca está ricamente ataviado; sin embargo, la ausencia de elementos que en otras imágenes de reyes indican su autoridad es sumamente significativa, en tanto que probablemente sea una muestra de su posición subordinada ante los símbolos de la presencia del Buddha. Quizá los elementos que más destacan por su ausencia en este relieve son el parasol y el mosquero, objetos indispensables para señalar su estatus real. Es posible que este énfasis en la sobriedad del rey no sea fortuito y que, como menciona Thapar en relación con este asunto, tenga la intención de “indicar que incluso un gran rey, al que de otra manera le hubieran dado el estatus de *cakravartin*, cuando va a adorar al Buddha va como un peregrino, un *upāsaka*, un seguidor laico” (2008, p. 254).

Puesto que la visita al árbol de la Bodhi es un momento significativo en las leyendas budistas de Aśoka, no es extraño que éste haya sido precisamente el evento elegido para exponer en Kanaganahalli la relación idealizada del monarca con la comunidad budista. Sin embargo, es

importante preguntarnos, ¿por qué precisamente en este lugar se hizo alusión a este episodio, siendo que este *stūpa* se encuentra en un área más o menos alejada del centro de poder *maurya* y que los relieves se realizaron tres o cuatro siglos tras la muerte de Aśoka, cerca de dos siglos después del último gobernante de su dinastía?²⁶

La asociación de Kanaganahalli con Aśoka no es fortuita. Uno de los descubrimientos más importantes del sitio es un bloque de piedra que contiene fragmentos de distintos edictos del rey (Thapar, 2008, p. 249).²⁷ Sin embargo, es poco probable que la influencia *maurya* fuera muy decisiva en la región, pues ésta se encuentra en la zona limítrofe de su área de dominio (Neelis, 2011, p. 83; Sinopoli, 2001, p. 164).²⁸ Al parecer, la importancia de Kanaganahalli como sitio religioso repuntó durante la época de la dinastía *sātavāhana*, pues fue durante esta fase que la *stūpa* alcanzó mayor tamaño y fue dotada de sus bajorrelieves (Zin, 2011, pp. 12-3).²⁹ Los *sātavāhanas*, una dinastía de origen impreciso que contendió cerca de tres siglos por el control de vastas regiones en el Decán occidental y oriental (Sinopoli, 166-71), destacó, entre otras cosas, por su patronazgo hacia distintas tradiciones religiosas, entre ellas el budismo. Esta última tendencia se puede apreciar en la multiplicidad de inscripciones *sātavāhanas* halladas en el interior de algunos complejos monásticos budistas (Ray, 2003, pp. 136-8), así como en la naturaleza de algunas inscripciones que detallan la donación de tierras e impuestos a la comunidad monástica (Sinopoli, p. 163).

²⁶ Thapar (1961, p. 196) da como fechas tentativas de la muerte de Aśoka el 233-232 a. e. c. y el fin de la dinastía *maurya* alrededor del 181-180 a. e. c.

²⁷ Se trata de los Edictos Mayores en Roca XII y XIV y los Edictos Separados I y II. Ninguno de ellos posee una referencia directa al budismo o a la relación de Aśoka con esta religión.

²⁸ Sin embargo, los relieves de Aśoka pueden indicar que en la región, aunque alejada del centro de poder *maurya*, aún se conservaba cierta “memoria” del pasado glorioso asociado a ese personaje.

²⁹ Como señala Thapar (2009, p. 250), además de las inscripciones se han recuperado monedas de la época de Śrī Śātakarni. Si seguimos la cronología propuesta por Ray, retomada por otros investigadores (Sinopoli, 2001, p. 167), este monarca gobernó alrededor del 152-181 e. c., por lo que tentativamente podemos situar la etapa de las representaciones escultóricas en Kanaganahalli a finales del siglo II e. c.

La huella de los *sātavāhanas* en Kanaganahalli es sobresaliente, pues aquí, además de registrar los nombres de algunos reyes de esa dinastía, también destacan las esculturas de algunos personajes reales a quienes se puede identificar por las inscripciones como los reyes Simuka, Pulumāvi y Srī Sātakarnī (Thapar, 2009, p. 257). En un contexto en el que imperan las representaciones narrativas de *jātakas* y episodios de la vida del Buddha, la presencia de estas imágenes de gobernantes históricos es sumamente significativa, pues “tales representaciones entre imágenes de motivos budistas no se conocen en ningún otro sitio” (Zin, 2011, p. 14).³⁰ Además de su singularidad en la historia del arte budista, estos relieves de reyes también sobresalen por su asociación con las imágenes del rey Aśoka, con las que comparten ciertas características.

¿Es posible que la presencia de las imágenes de Aśoka en este sitio obedeciera no únicamente a la importancia que tenía este personaje para la comunidad monástica, sino también a un discurso de legitimación local de los reyes *sātavāhanas*? En un intento por responder a esta pregunta podríamos decir que al parecer los gobernantes *sātavāhanas*, que daban al patronazgo de sitios budistas una gran importancia en sus políticas regionales o locales, vieron en la apropiación de la figura de Aśoka —materializada en las esculturas de Kanaganahalli— un recurso para establecer un lazo de continuidad con un personaje y un pasado que ciertas tradiciones budistas consideraban como ejemplarmente favorables hacia su comunidad.

Igual que en el caso de Aśoka, las representaciones de los reyes *sātavāhanas* llevan el título de *rāyā*, “rey”. Al analizar las imágenes del rey *maurya* a la luz de las inscripciones, Thapar (2009, p. 35) señala que el título que se le da está muy alejado de los que él mismo se adjudica en sus edictos y que el simple título de rey lo coloca al mismo nivel de soberanía de los reyes *sātavāhanas*.

³⁰ Ray (2003, pp. 138-9) menciona la existencia de una cueva en Nanaghat, que en algún momento albergó representaciones de cuerpo entero de varios miembros de la familia real *sātavāhana*. Sin embargo, como menciona él mismo, la filiación religiosa del sitio no puede ser precisada, pues la cueva está toscamente tallada y carece de adornos arquitectónicos.

Thapar sugiere que aunque esto indica que las leyendas de Aśoka circulaban en aquella época y región, al no referirse a él por medio de un título exaltado no se le otorgaba el estatus elevado comúnmente asociado a su figura.

Si bien Thapar reconoce que los gobernantes *sātavāhanas* utilizaron la figura de Aśoka para legitimar históricamente su propio dominio, también insinúa que ésta se vio disminuida con la comparación. Me parece que podemos ver el asunto desde otra perspectiva. Mientras que estas imágenes de reyes estaban vinculadas con las dinámicas de patronazgo en la zona, Aśoka sobresale como la única figura monárquica ajena a la dinastía *sātavāhana* que, a juicio de los gobernantes locales, ameritaba representarse en la *stūpa*. Considero entonces que su inclusión entre las representaciones de reyes *sātavāhanas* puede tener dos significados importantes relacionados con el tema de la domesticación. Por un lado, cuando los reyes *sātavāhanas* del s. II e. c. eligieron compararse con un rey de tiempos pasados —con el cual no tenían una conexión directa— para legitimar su derecho a gobernar, reconocieron el valor que este personaje tenía a los ojos de ciertas tradiciones budistas como el modelo ideal del gobernante, del cual ellos se asumían como la continuidad.³¹ Al mismo tiempo, ninguna referencia a la figura de Aśoka en un contexto budista puede pasar por alto su rol como patrono y sirviente leal de la orden monástica. En ese sentido, al erigirse como herederos del prestigio del monarca *maurya*, los *sātavāhanas* trataron de afirmar también su supuesta continuidad como soberanos al servicio de los intereses de la comunidad budista.³²

³¹ La apropiación o asimilación de modelos de realeza budista en el discurso legitimador *sātavāhana* no se limita a Kanaganahalli. En una de las inscripciones encontradas dentro del complejo religioso budista de Nāsik se describe al monarca Gotamiputa Sātakarni como comprometido completamente con la no-violencia y ajeno totalmente a dañar la vida de otros, incluso si se trata de un ejército enemigo (Ray, 2003, p. 140.).

³² Sin duda, esta afirmación del compromiso de los *sātavāhanas* con la comunidad budista obedecía a un interés de legitimación local y no a una lealtad restringida. Existe amplia evidencia de que los gobernantes de esta dinastía solían emplear distintos marcos culturales para afianzar simbólicamente su derecho a gobernar (Sinopoli, 2001, pp. 174-6; Scharfe, 1989, p. 55.; Thapar, 2003, p. 226; y Neelis, p. 131.)

El ejemplo de las representaciones del rey Aśoka en Kanaganahalli es interesante desde muchas perspectivas, pero particularmente en su carácter polifacético en lo que respecta al tema de la domesticación. En este caso en particular es posible ver que la exhibición pública de la domesticación de la monarquía no obedecía exclusivamente a la motivación de la comunidad monástica por establecer una jerarquía visiblemente clara, sino que podía usarse de manera flexible dependiendo de las necesidades de legitimación local de aquellos gobernantes que a la vez eran patronos. Mientras que la comunidad monástica probablemente estaba interesada en mostrar la domesticación de Aśoka para reivindicar la autoridad suprema del budismo sobre el orden de lo político, los monarcas de la dinastía *sātavāhana* usaban su representación para establecer un vínculo con el pasado, que a la vez que les confería una posición simbólica de subordinación a la comunidad religiosa budista, también certificaba su derecho “heredado” a gobernar sobre la región.

El relato de la domesticación de Hārītī en la Cueva 2 de Ajaṅṭā

Según vimos en el capítulo anterior, existen diversas versiones literarias que relatan la domesticación de la *yakṣī* Hārītī por el Buddha Śākyamuni. En contraste con el caso de Aśoka, la representación visual de Hārītī ocupó un lugar muy importante dentro de la tradición escultórica india, de tal manera que es posible identificarla en zonas tan alejadas entre sí como son el Decán, Mathurā, Sāñcī y Gandhāra, probablemente desde el siglo I a. e. c. (Zin, 2006, pp. 47-53).³³ Debido a la amplia difusión de la representación visual de la *yakṣī* y a su lugar predominante dentro de las narrativas de domesticación budista, me parece importante preguntarnos, ¿qué es lo que la imagen

³³ La presencia de la *yakṣī*, sola o acompañada de su esposo Pañcika, no se limita al sur de Asia. También tuvo una presencia importante en Asia Central (Lesbre, 2001; Gaulier, 1976, p. 51) y en China (Murray, 1981).

de Hārītī nos puede decir acerca de la domesticación de espíritus y de su papel como un componente de la vida religiosa de los antiguos budistas?

Para tratar de responder a esta pregunta es necesario distinguir aquellas representaciones de Hārītī que hacen referencia al relato de su domesticación, de aquellas otras que están fuera de este marco narrativo. Cuantitativamente éstas últimas sobrepasan por mucho a las primeras y son también las más extendidas geográficamente. Alfred Foucher, uno de los primeros estudiosos en analizar con detalle la tradición escultórica de Hārītī en Gandhāra, menciona como rasgo característico de esta tradición el hecho de que a pesar de que la *yakṣī* personificaba originalmente a una devoradora de niños, en las representaciones escultóricas “solamente se nos muestra transformada en una protectora de niños y en una dispensadora de fecundidad para las mujeres: desde el mismo instante en que aparece en India, esta transformación ya es un hecho consumado” (1917, p. 289); es decir, que aparece ya apaciguada, en su función meramente benévola.

Esta Hārītī mansa aparece sola o acompañada de su esposo Pañcika y a menudo carga a un bebé o está rodeada de niños pequeños jugando, una referencia directa a sus quinientos hijos y al más pequeño de ellos. En este tipo de retrato no queda rastro alguno de la devoradora de niños, ni del episodio de crisis de la *yakṣī*, ni de la hazaña del Buddha. En su lugar nos encontramos con una figura maternal y apacible rodeada de sus hijos,³⁴ o bien con una pareja feliz que disfruta relajadamente de un momento familiar entre los placeres de lo que parece ser una corte real.³⁵

³⁴ Ver por ejemplo las representaciones de Gandhāra (Foucher, 1917, lámina XL; Huntington, 1985, p. 147; Dobbins, 1967, fig. 1), Mathurā (Foucher, 1917, p. 283; Zin, 2006, p. 49) y Turfán (Stein, 1912, lámina Xi b).

³⁵ En varias de las representaciones de grupo aparece un personaje parado entre la pareja de esposos. De acuerdo al análisis de Carter sobre la pareja en Gandhāra (1968, p. 131), este personaje es un escanciador de vino que sirve a los *yakṣas* por medio de una pequeña copa. Ciertamente este emplazamiento de la pareja rodeada de sirvientes en un ámbito cortesano y festivo es característico no solamente de sus numerosas representaciones en Gandhāra (Foucher, 1917, lámina XLVIII; Soper, 1951, p. 29), sino también en Mathurā (Singh, 2004, p. 388; Zin, 2006, p. 49) y Ajañtā (Bautze-Picron, 2002, pp. 249, 255, 259), así como en Sāñcī, en donde Zin propone la identificación de la pareja en un relieve de la *stūpa* III en donde se le ve rodeada por una cohorte de músicos (2006, p. 48); de ser correcta la identificación, correspondería a la primera imagen conocida de la *yakṣī* en India, precediendo incluso a los ejemplares de Gandhāra.

Es altamente significativo que el retrato predominante de la *yakṣī* la presente en un momento de su historia en el cual el conflicto ya ha sido superado; y lo que es más, que no guarde indicios de las referencias al Buddha y a su labor domesticadora. Este fenómeno contrasta con otros relatos de domesticación muy extendidos en las tradiciones visuales del budismo indio, como son los casos del *yakṣa* Āṭavika, el *nāga* Apalāla y el rey caníbal Kalmāṣapāda, en donde el foco de las representaciones reposa en el momento mismo de la domesticación o en algún episodio previo; y en donde la figura del Buddha o Bodhisattva destaca como elemento visual principal.³⁶

Sin duda, esta característica predominante en las representaciones de Hārītī está relacionada principalmente con dos factores. En primer lugar, con el estatus que la deidad adquirió en algunas tradiciones como *śrotāpannā* (*Mhvs.* XII, 21, 1908, p. 96; Peri, 1917, p. 32) y en otras como *bodhisattva*,³⁷ lo cual la distinguía de forma definitiva de otros “espíritus” domesticados y le otorgaba un carácter único como deidad digna de recibir un trato especial y de ser objeto de veneración. En segundo lugar, la benignidad de las representaciones de Hārītī se relaciona con su estatus de “deidad translocal” (Cohen, 1998, p. 383), es decir, de figura que traspasó sus orígenes locales y dejó de ser un ejemplo más del poder domesticador del Buddha para establecerse por derecho propio como objeto de culto en el mismo seno de la vida ritual de una gran cantidad de monasterios budistas, en donde no aparecía ya como una *yakṣī* autóctona, sino como una figura a la que el Buddha había encomendado una misión universal.

³⁶ En el caso de Āṭavika/Ālavaka, todas las versiones visuales conocidas del relato presentan al Buddha como figura central en el momento en que el *yakṣa* le está entregando al niño que iba a devorar, es decir, en un momento inmediatamente posterior a la domesticación (Zin, 2006, pp. 32-34). En cuanto a Apalāla, muchas de sus representaciones son narrativas continuas en donde vemos al mismo tiempo al *yakṣa* Vajrapāṇi destruyendo la montaña para aterrorizar al *nāga* y a éste último adorando al Buddha (Zin, pp. 63-68). Con respecto a Kalmāṣapāda, el interés de los artistas de Ajaṅṭā, Aurangabad y Kaṇheri estaba en mostrar los distintos episodios de la historia que habían hecho necesaria la participación del Bodhisattva (Schlingloff, 2000, pp. 48-50; Yazdani, 1955a, pp. 54-66).

³⁷ Como menciona Péri (1917, p. 32), aunque el título de *bodhisattva* es tardío en la carrera de Hārītī, es con esa naturaleza con la que la *yakṣī* aparece fuera de India. Un ejemplo temprano importante es la Hārītī de Farhad-Beg en Khotan (ca. s. VI), que aparece en actitud hierática con un halo alrededor de la cabeza, indicio de su estatus como deidad venerada (Stein, 1912, p. 414, lámina XIb).

Sin embargo, aunque lo hicieron en mucha menor medida, los budistas también conservaron el recordatorio de la domesticación de Hārītī en unas pocas representaciones visuales y son éstas las que nos interesan aquí. Hasta el momento solamente se conocen cuatro piezas que relatan alguno de los episodios de este proceso:³⁸ tres pinturas en los murales de las cuevas 34, 80 y 171 de Kizil en Kucha, Asia Central (Lesbre, 2001, p. 324, fig. 7; Zin, 2006, pp. 51-53) y una composición escultórica de gran tamaño en la Cueva 2 de Ajañtā. Los ejemplares de Kizil, que Lesbre (p. 307) data en la primera mitad del s. VII, tienen todos el mismo formato. En ellos podemos ver al Buddha sedente como figura central; arrodillada o sentada a su lado (en dos casos a su derecha y en uno a su izquierda) hay un personaje femenino con las manos en saludo respetuoso. Existe solamente un elemento que nos indica que la escena se refiere a la domesticación de Hārītī: frente al Buddha vemos su cuenco de limosnas, del cual emerge un niño pequeño también con las manos juntas en saludo respetuoso (Ver Fig. 3).

Esto significa que las escenas retratan el momento preciso en el que la *yakṣī* se somete finalmente a la autoridad del Buddha por medio de la fórmula de la Toma de Refugio. En la versión de esta historia contenida en el *Samyuktavastu*, no es sino hasta que Hārītī realiza este gesto que el Maestro hace aparecer al hijo pequeño, llamado Priyañkara, a quien había escondido prodigiosamente en su cuenco de limosnas:

‘A partir de este momento me someto a la Enseñanza [*Dharma*] y a la Orden [*Sanḅha*] del Buddha. Le otorgo la protección a todos los que viven en este momento en Rājagrha.’ Una vez que Hārītī dijo esto, el Buddha le mostró a Priyañkara. Entonces Hārītī tomó refugio en el Tathāgata y recibió los preceptos. (Peri, 1917, p. 11)

³⁸ Aunque es más tardía (a partir del s. X) y pertenece a otro ámbito cultural, podríamos además incluir aquí la tradición pictórica china conocida como “Levantando el Cuenco de Ofrendas” que desarrolla narrativamente el enfrentamiento entre un gran ejército de demonios comandado por Hārītī y un grupo liderado por el Buddha y compuesto de numerosos *arhats* y *bodhisattvas* (Murray, 1982).

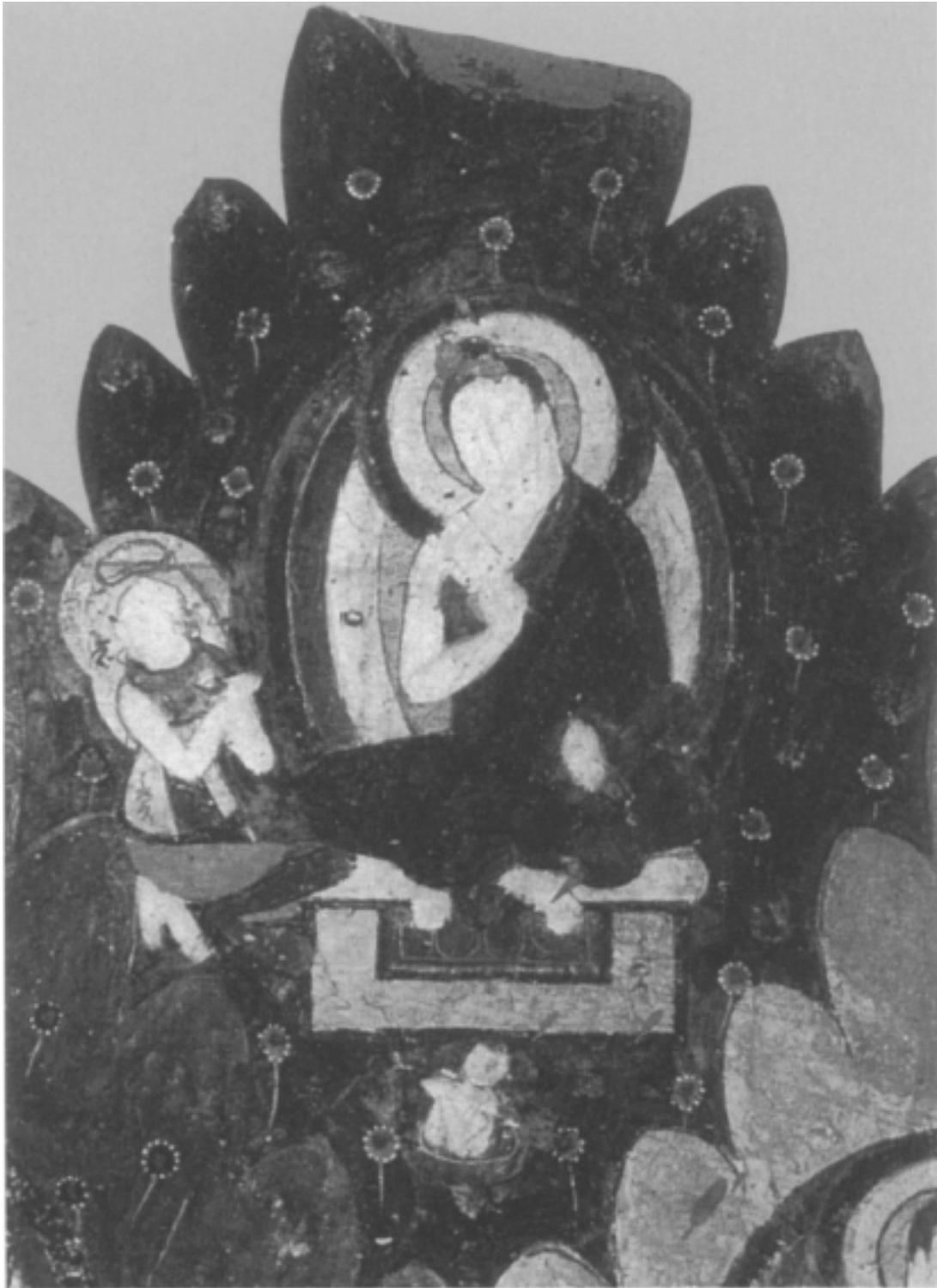


Figura 3. Buddha y Hārītī. Kizil, Cueva 34. Lesbre, 2001, fig. 7.

Claramente los pintores de las cuevas de Kizil estaban interesados en subrayar este episodio como una de las conquistas del Buddha y debido a eso enfatizaron su figura, colocándola en los tres casos en el centro de la composición y dándole un tamaño mayor que al de la *yakṣī*. Este esquema se replica en los demás episodios retratados en los mismos murales, de entre los cuales un número considerable trata de las hazañas y conquistas del Buddha sobre sus adversarios humanos, así como sobre *devas*, animales, *yakṣas* y *nāgas*. Como menciona Lesbre (2001), algunos ejemplares epigráficos podrían indicar que dentro de algunos monasterios de Kucha existía “un culto centrado en conmemorar la superioridad del Buddha sobre los dioses (p. 313)”, así como sobre otros seres. En ellos se menciona las conquistas del Buddha sobre Apalāla, Āḍavaka, el elefante de Rājagrha y el asesino Aṅgulimāla (Schlingloff, 1955, pp. 100-4), episodios que también se representaron en los mismos murales.

Aunque el nombre de Hārītī no aparece en los fragmentos epigráficos conservados (lo cual no elimina la posibilidad de que estuvieran ahí pero no hayan sobrevivido al paso del tiempo), la presencia y repetición de su historia en los murales de Kizil es un claro indicio de que su domesticación se incluía entre las proezas del Buddha que se consideraban ejemplos de su soberanía sobre las potencias mundanas y locales. Al mismo tiempo, la disposición de los elementos dentro de las composiciones visuales - el Buddha al centro y de mayor tamaño y Hārītī arrodillada en un nivel más bajo - afirma de manera decisiva una relación jerárquica en donde el poder de la *yakṣī* se subordina a la figura del Maestro. En contraste con las representaciones de Hārītī expuestas al principio, en Kizil no hay rastro alguno del carácter majestuoso y hierático de la deidad materna, ni del aspecto festivo y cortesano de los retratos de la familia de *yakṣas*. En lugar de ello se subraya la sumisión de la *yakṣī* como una victoria más del Buddha, sobre quien sigue recayendo el foco de la devoción.

Además de los ejemplos de Kizil, encontramos el relato de la domesticación de Hārītī solamente en otro lugar, en la Cueva 2 de Ajañtā, en el Decán, cuya construcción probablemente se terminó en la segunda mitad del s. V, durante los últimos años del reinado del rey Hariṣeṇa de la dinastía *vākāṭaka* (Spink, 2005, p. 2). A diferencia de las cuevas de Kucha, en Ajañtā la narrativa es más elaborada y no constituye un elemento adicional de una composición construida alrededor de la figura del Buddha. Aquí el relato ocupa un lugar privilegiado dentro de un santuario dedicado exclusivamente a la *yakṣī* y a su esposo, cuya importancia destaca debido a que es, junto a otro nicho que retrata a dos *yakṣas*,³⁹ uno de los dos únicos santuarios que existen en todo Ajañtā consagrados en su totalidad a personajes distintos al Buddha (Cohen, 1998, p. 381).

El nicho se encuentra dentro de la Cueva 2, un monasterio con una fachada relativamente sencilla, pero ricamente decorado en su interior.⁴⁰ El plano general de la cueva sigue el patrón de los otros monasterios de Ajañtā: al lado derecho e izquierdo del patio central se abren las celdas monásticas y en el fondo se encuentran los santuarios. En este caso hay tres, uno central en donde un Buddha de gran tamaño reposa en *padmāsana* realizando el *dharmacakramudrā*; uno a la izquierda del visitante, dentro del cual vemos a los *yakṣas* Padmanidhi y Śaṅkhanidhi esculpidos en tamaño monumental; y el nicho de Hārītī y Pañcika al lado derecho del visitante (Ver Fig. 4).⁴¹

Dentro de la capilla el visitante contempla una composición escultórica con Hārītī a su izquierda y Pañcika a su derecha (ver Fig. 5), ambos de tamaño monumental, sentados en *lalitāsana*, una postura en la que el pie derecho está en el suelo y la pierna izquierda se flexiona

³⁹ Esta otra capilla se encuentra también en la Cueva 2, al fondo y del lado izquierdo del visitante. Spink (2009, p 76; lámina 48) ha identificado a los dos *yakṣas* como Padmanidhi y Śaṅkhanidhi, espíritus auspiciosos que otorgan riquezas; y es evidente por la posición del santuario y por el tamaño de las esculturas de estos personajes que, al igual que Hārītī y su esposo, éstos eran también objeto de algún culto propiciatorio.

⁴⁰ Para una descripción detallada de las escenas pintadas dentro de la cueva y algunas reproducciones ver Yazdani (1933), Griffiths (1983, láminas 115-132), Herringham (1915), Spink (2009, láminas 44-62) y Zin (2003, láminas 6-16).

⁴¹ Yazdani, 1933, lámina 1 y Zin, 2003, láminas 8-13.

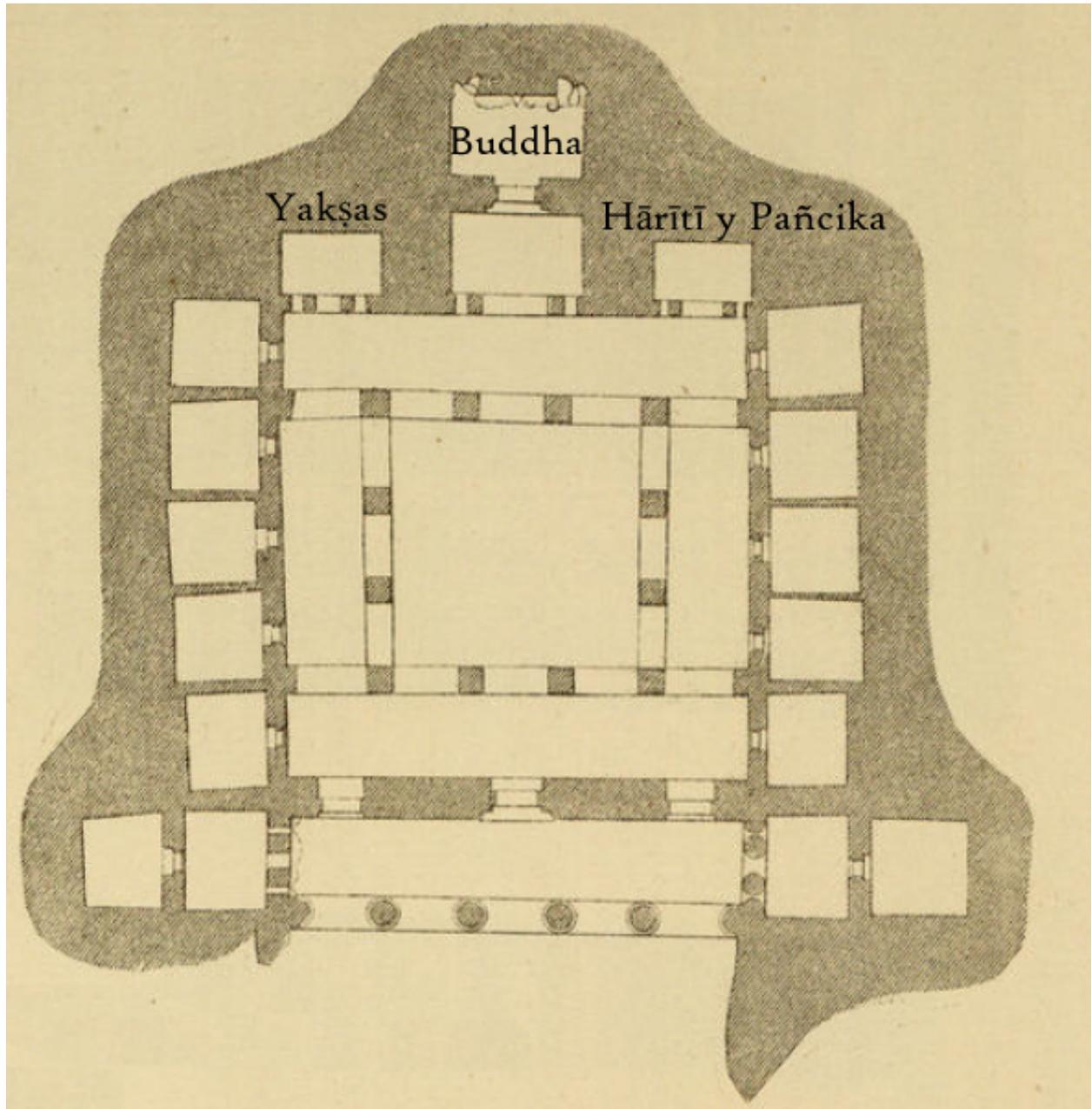


Figura 4. Plano general de la Cueva 2 de Ajaṅṭā. Burgess, 1880, lámina XLIV.

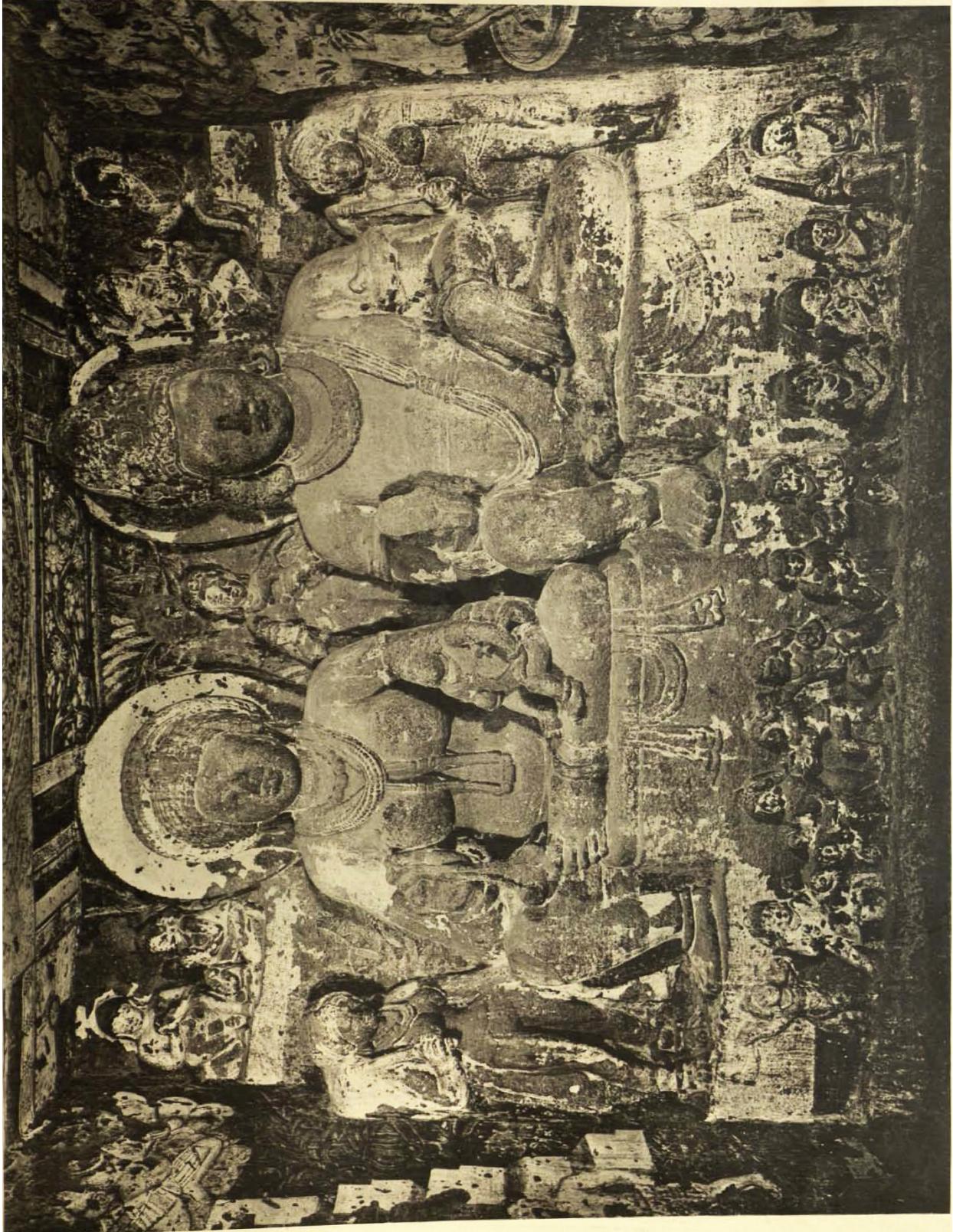


Figura 5. Capilla de Hārītī y Pañcika en la Cueva 2 de Ajañtā. Yazdani, 1933, lámina XXXIV.

para tocar el muslo contrario y que a menudo se relaciona con la actitud relajada de los gobernantes (Blau, 1999, p. 112). Ambos están adornados con collares, aretes, brazaletes y pulseras de tobillo; y mientras que Pañcika porta una corona, la *yakṣī* tiene un tocado elaborado. Sobre su muslo izquierdo Hārītī carga a uno de sus hijos -con gran probabilidad el más pequeño de ellos- y en la mano derecha sostiene un objeto difícilmente reconocible que Yazdani (1933, p. 34) identificó como una bolsa, símbolo de prosperidad y riqueza, mientras que Bautze-Picron (2002, p. 246) lo describe como un racimo de mangos, fruta que se asociaría con la fertilidad que Hārītī otorga a sus devotos.⁴²

A los pies de la pareja vemos a un grupo de diez niños, tres de los cuales ponen atención a un personaje con un bastón, a quien se ha identificado como un preceptor (Zin, 2006, p. 51), mientras que los demás se dedican a jugar entre sí. Claramente hacen referencia a los quinientos hijos de Hārītī. Al mismo tiempo vemos a dos sirvientas con espantamoscas a ambos lados de la pareja de *yakṣas* y entre ésta a un personaje femenino que sostiene una flor en la mano derecha y un ave en la izquierda.⁴³

A primera vista esta composición escultórica nos remite a los retratos de la pareja que predominan en Gandhāra y Mathurā, en donde sus íconos carecen por completo de alusiones a la historia previa de Hārītī y a su episodio con el Buddha y en donde claramente el énfasis está colocado en la deidad como objeto de devoción. Sin embargo, este ejemplo de Ajañṭā se distancia

⁴² Ciertamente la asociación de Hārītī con el fruto del mango no es fortuita, pues por un lado aparece en una de las versiones textuales del relato (Peri, 1917, pp. 12-3) y por otra parte el árbol a menudo está presente en composiciones donde aparecen *yakṣīs*; en éstos casos la fruta señala su naturaleza voluptuosa y fértil (Shaw, 2006, p. 70); por otra parte, en las representaciones de Hārītī en Gandhāra no son mangos sino granadas las frutas que sostiene la *yakṣī* (Getty, 1914, p. 75).

⁴³ La identidad y función de este personaje sigue siendo un misterio. Mientras que algunos comentaristas deciden mencionar su presencia en la composición sin elaborar al respecto (Yazdani, 1933, p. 35; Zin, 2006, p. 51), Bautze-Picron (2002, p. 246, n.41) afirma que el ave es Xvarnah o Pharro, una deidad del Avesta, que en el área de Gandhāra comparte elementos con Pañcika, Kubera y Vaiśravaṇa. Aunque no tengo elementos para argumentar sobre el tema, al menos me parece posible afirmar que el personaje femenino no es equivalente al escanciador de vino que Carter (1968, p. 131) identifica en esculturas del mismo tipo en Gandhāra y que siempre está en medio de la pareja.

de aquellas tradiciones al incluir dentro de la misma composición referencias explícitas a la domesticación de Hārītī. Desde la perspectiva del espectador, a espaldas de la pareja del lado derecho hay una escena en la que se puede apreciar al Buddha sentado con la mano extendida en *abhayamudrā*, gesto de protección y apaciguamiento, en dirección hacia un personaje femenino a quien por su presencia en la composición podemos identificar como la *yakṣī* (Ver Fig. 6). Ésta se abalanza amenazante sobre el Maestro, blandiendo armas en cada uno de sus cuatro brazos. En los brazos derechos porta una espada y un mazo y aunque los objetos en sus manos izquierdas están muy desgastados, se ha propuesto identificarlos como un garrote o *vajra* y como una serpiente (Yazdani, 1933, p. 35). En todo caso queda claro que se trata de armas dirigidas al Buddha. Finalmente, otro elemento difícil de notar y que, hasta donde tengo conocimiento, solamente Monika Zin ha identificado (2006, p. 51), es el cuenco del Buddha que éste sostiene con la mano izquierda y en donde de acuerdo a los relatos revisados anteriormente el Maestro escondió al hijo más pequeño de la *yakṣī*.

A espaldas de la pareja, del lado izquierdo del espectador, se encuentra la otra escena de la domesticación (ver Fig. 7). En ésta vemos al Buddha sentado y frente a él a la *yakṣī* arrodillada con las manos en gesto de veneración. En medio de los dos hay un niño pequeño, también arrodillado y con las manos en gesto de adoración. El Buddha mira a la madre y al hijo con las manos en *dharmacakramudrā*, gesto que se utiliza en su iconografía para indicar que está impartiendo alguna instrucción (Blau, 1999, p. 94). Esta última escena nos es ya conocida por los ejemplos de Kizil, casi idénticos en su disposición, excepto por el hecho de que en las cuevas de Asia Central el hijo de Hārītī emerge del cuenco del Buddha y en Ajañtā lo vemos ya completamente fuera de él. Sin duda, como lo demuestran madre e hijo con las manos en señal de adoración, aquí también el acento está puesto en la figura del Buddha, el gran domesticador, a quien se ensalza por la hazaña que acaba de realizar.



Figura 6. Hārītī atacando al Buddha. Cueva 2 de Ajañṭā. Cohen, 1998, fig. 9.



Figura 7. Hārītī y su hijo saludando al Buddha. Cueva 2 de Ajañṭā. Cohen, 1998, fig. 10.

La primera de estas dos escenas es problemática en varios sentidos. Por un lado, carece de base textual, o al menos no se ha encontrado una versión literaria del relato de Hārītī que haga referencia a ella. La alusión más cercana está en un texto sánscrito conocido por su traducción al chino, en donde se refiere que durante el ataque del ejército de Māra, Hārītī comandaba a sus hijos contra el Buddha (Peri, 1917, p. 28). Sin embargo, el texto nos habla de un episodio completamente distinto, fuera del contexto en el que se insertan los relatos de la *yakṣī* y no menciona en ningún momento su domesticación. Al mismo tiempo, tampoco se conocen otras versiones visuales del ataque de Hārītī. Quizá el paralelo más cercano se halla en las cuevas de Kizil. En uno de los murales, un personaje de piel verde con cuatro brazos trata de atacar al Buddha arrojándole una plancha de piedra. Sin embargo, ningún elemento de la escena nos permite vincularla con la historia de Hārītī y al parecer la relación es más estilística que temática.⁴⁴ Finalmente, ha habido intentos por identificar a Hārītī con una escultura de una deidad femenina de la época *kūṣāṇa*, que tiene colmillos y cuatro brazos, en los cuales sostiene un tridente, un recipiente para agua y un niño pequeño.⁴⁵ Aunque las similitudes con la Hārītī amenazante de Ajaṅṭā parecerían suficientes para determinar de forma decisiva la identidad de esta figura icónica, hay argumentos de peso que la relacionan con Bhīmā, otra deidad importante en Gandhāra (Zin, 2006, p.49).

En suma, hasta el momento solamente es posible afirmar con toda seguridad que el ejemplar de Ajaṅṭā es el único en India y en las regiones aledañas que muestra a la *yakṣī* en su faceta hostil. Podemos especular que, o bien los patrones o artistas de la Cueva 2 de Ajaṅṭā conocían alguna versión de la historia que no ha llegado hasta nosotros, en donde se relataba un enfrentamiento

⁴⁴ Aunque el episodio no se ha identificado de manera contundente, Lesbre (2001, p. 315, n. 41) sugiere que la imagen se refiere a uno de los demonios del ejército de Māra.

⁴⁵ Proviene de Sahrī-Bahlol y se encuentra actualmente en el museo de Peshawar, Pakistán (Foucher, 1922, p. 515; Huntington, 1985, p. 148).

violento entre Hārītī y el Buddha,⁴⁶ o bien que, a pesar de no existir ninguna tradición al respecto, tomaron la decisión de retratar a la deidad en un gesto extremadamente agresivo para producir un mayor contraste dramático entre las dos distintas fases de la *yakṣī* que les interesaba representar: la cruel devoradora de niños y la sumisa sirviente del Buddha.

Pero además del contraste que implica la contraposición de estas dos escenas narrativas, su inclusión en el contexto de la representación icónica y cultural de Hārītī es significativa debido a que también es el único ejemplo conocido en donde podemos ver al mismo tiempo la domesticación de la *yakṣī* y su figura como foco de la devoción. Fuera de este ejemplo, encontramos a la *yakṣī* solamente en alguna de las dos formas descritas al principio: como el ícono de la matrona dadora de hijos y protectora de los practicantes budistas, tan común en Gandhāra y Mathurā; o como el personaje de la *yakṣī* que finalmente se somete sin remedio a las condiciones del Buddha y reverencialmente realiza la Toma de Refugio, como en los escasos ejemplos encontrados en Kizil. La Hārītī de Ajaṅṭā, por su parte, nos ofrece una síntesis de varios elementos: en primera instancia amalgama en una sola composición las dos facetas de la deidad; y en segundo lugar asocia de manera simultánea estas dos facetas con el culto de la *yakṣī*. Este último aspecto es de suma importancia pues apunta directamente a la función ritual de los relatos de domesticación de Hārītī, un fenómeno sobre el cual Ajaṅṭā nos puede aportar información de gran relevancia.

El consenso de los especialistas contemporáneos es que la capilla de Hārītī en Ajaṅṭā cumplía las funciones de espacio ritual en donde se propiciaba a la deidad con el objetivo de que a cambio ella otorgara a las mujeres fertilidad para concebir hijos. Numerosos elementos lo indican así. Por una parte podemos referirnos al culto de esta deidad en distintas partes de India y zonas aledañas con este propósito, que además de interpretarse a partir de los elementos iconográficos

⁴⁶ Este caso no es del todo improbable, pues como vimos en las historias de domesticación del *nāga* Apalāla la batalla abierta se consideraba un medio adecuado de subyugación de los espíritus.

asociados con la fertilidad y la maternidad, es mencionado en los testimonios de peregrinos chinos que visitaron India en el siglo VII e. c. Así, por ejemplo, el monje Xuánzàng afirma haber visitado en Gandhāra el *stūpa* que conmemoraba el sitio exacto en donde el Buddha había sometido a la *yakṣī* y menciona que la gente común le hacía ofrendas para que ésta les otorgara hijos (1884a, pp. 110-1). Por otra parte Yìjìng relata su experiencia como testigo y declara que: “Todos los días se hace una abundante ofrenda de comida ante esta imagen [...] Si aquellos que no tienen hijos a causa de su debilidad física, le hacen ofrendas de comida, su deseo siempre se cumple” (Takakusu, 1896, p. 37).

Esta práctica religiosa que los monjes chinos afirman haber visto en distintas partes de India tiene su reflejo dentro de Ajaṅṭā en la composición escultórica icónica que hemos descrito, así como en dos murales que se encuentran en las paredes laterales de la misma capilla. En el de la derecha vemos a varios personajes, en su mayoría mujeres y niños, yendo en dirección de las esculturas; en su camino van dejando flores y frutos en un cesto. En el mural de la izquierda vemos a un grupo de tres mujeres inmóviles frente a otro personaje femenino que lleva un tocado elaborado y que conduce a dos niños hacia ellas; a sus pies hay varios niños sentados. Cohen (1998, pp. 389-90) interpreta estas dos escenas como una narrativa continua y argumenta que en la imagen de la derecha las mujeres llevan ofrendas a Hārītī para propiciar sus favores, mientras que en el mural izquierdo la *yakṣī* en persona se aparece otorgándoles su *darśana* o presencia visible y llevando con sus propias manos a los niños que les va a dar en recompensa.

Aunque la identificación de Hārītī en el mural izquierdo, así como la afirmación de que las dos obras representan una narrativa continua no carecen de problemas,⁴⁷ parece claro que hay un

⁴⁷ Aunque algunos autores como Ohnuma (2007, p. 115) aceptan sin cuestionar el argumento de Cohen, uno de los problemas principales en considerar a las dos imágenes como una narrativa continua consiste en la discrepancia en el número de personajes entre una y otra. Si aceptamos que esta discrepancia no afecta el resultado, puesto que en los dos murales vemos mujeres y niños, aún habría que explicar la presencia de dos personajes masculinos en el

elemento devocional en las imágenes, principalmente representado en las ofrendas depositadas en el cesto; y que esa relación de carácter ritual podría fácilmente estar asociada con la faceta de Hārītī como dadora de hijos, debido a la presencia numerosa de infantes en la composición.

Ahora bien, si por un lado es claro que la composición de Hariti era objeto de devoción y seguramente el centro de cierta actividad ritual importante en Ajañṭā,⁴⁸ queda entonces preguntarnos ¿cuál era el papel que jugaban en esta actividad ritual los episodios narrativos de la pared trasera que relatan su domesticación? O, si no tenían un papel directamente en el rito, entonces ¿cuál era la función de su presencia en ese lugar? Con respecto a su función, Cohen ha argumentado que estas imágenes son una especie de recordatorio para el devoto de que la *yakṣī* posee “apetitos demoníacos siempre presentes, que volverían a falta de los mecanismos de control budistas (1998, p. 389)”, es decir, en ausencia de la alimentación ritual de la deidad. Aunque este tipo de fenómeno no está completamente ausente en los relatos de domesticación de espíritus,⁴⁹ me parece que este argumento no tiene aplicación en el caso de Hārītī, pues como afirma Shaw, todos los relatos que han llegado hasta nosotros declaran que

Śākyamuni eliminó permanentemente el peligro representado por Hārītī cuando la *convirtió* y la incitó a realizar el voto de abstenerse de una dieta carnívora. La naturaleza decisiva de esta transformación moral se expresa en los textos a través de afirmar su estatus como ‘La

mural derecho, uno que lleva un loto con un tallo larguísimo y otro con características de realeza que sostiene un loto en la mano y porta una corona sobre la cabeza. Siguiendo en la misma línea, si afirmamos que el personaje femenino en el mural izquierdo es Hārītī, tendríamos que decir que muy probablemente el personaje masculino sedente es el mismísimo Pañcika, que a su vez ofrece su propio *darśana*.

⁴⁸ Recordemos que junto con la capilla izquierda que alberga a dos *yakṣas*, la de Harītī es la única que tiene una imagen central que no es el Buddha, lo cual es un indicio de que su culto pudo ser de gran importancia, no solamente dentro de la Cueva 2, sino en el contexto general de Ajañṭā. Al mismo tiempo Spink (2007, p. 55) ha argumentado con relación a la Cueva 2 que el desgaste en el centro de varios de los medallones pintados en el techo de la cueva sugiere su uso continuo, muy posiblemente en un sentido ritual; pues como se ve en algunas pinturas, ahí se colocaban ganchos de los cuales se colgaban guirnaldas.

⁴⁹ Véase por ejemplo el relato de Xuánzàng sobre el *nāga* Gopāla, que tras ser conquistado por el Buddha le pide a éste que deje su sombra impresa en una cueva, de manera que le sirva de freno en caso de que de nuevo surgiera en él un pensamiento o intención hostil (1884a, p. 94).

que ha entrado en la corriente' (*śrotāpannā*) o 'La que no retornará' (*anāgāminī*). (2006, p. 112)

A mi parecer, no siempre es posible establecer una relación de correspondencia directa entre una fuente textual y una imagen y en el caso de las narrativas de Hārītī en Ajaṇṭā ya hemos mencionado que no existe ninguna fuente que sustente el ataque de Hārītī en las tradiciones literarias. Sin embargo, basándonos meramente en los elementos visuales, considero que es posible argumentar que la *yakṣī* de la Cueva 2 no representaba, a los ojos de los devotos, un peligro latente, sino la promesa de un beneficio tangible. Esto no quiere decir que en la composición no exista una importante tensión entre los distintos aspectos de la deidad, sino que al parecer esa tensión se resolvía para el devoto con la preeminencia del carácter benévolo de la *yakṣī*, expresado claramente en la monumentalidad de su figura maternal que eclipsa, casi por completo, a los episodios de domesticación de la pared trasera.

Al mismo tiempo podemos decir que estas dos escenas de domesticación sí son un recordatorio para el devoto de que, a pesar de que Hārītī posee un estatus elevado que se expresa en su imagen y en su lugar en el rito, su figura y su rol están inevitablemente subordinados a la figura del Buddha, quien fuera el innegable artífice de su transformación en la deidad que vemos representada en la escultura icónica principal. En este sentido es probable que, si no todos los devotos se dieran cuenta de esta relación, al menos aquellos que encargaron la hechura de la composición escultórica sintieran la necesidad de hacer presente la potencia del Buddha en un santuario que originalmente no tenía como función específica rendirle culto a él de manera directa. Claramente esto se asocia con la función de los murales de Kizil y con el probable culto del Buddha como domesticador; pues aunque en la capilla de Hārītī en Ajaṇṭā el acento devocional claramente está puesto en la *yakṣī* y en los beneficios de rendirle culto, los episodios de su domesticación, aunque menores en tamaño, sirven de registros vigentes del poder transformador del Buddha y son

a la vez marcadores irrefutables de una escala jerárquica en donde Hārītī ocupa una posición predominante dentro del culto solamente en virtud de su rendición y sometimiento ante la figura del Maestro, así como de su inevitable aceptación de las condiciones impuestas por aquél.

Este ordenamiento jerárquico se puede apreciar también en el plano general de la Cueva 2, dentro de la cual se halla el nicho de Hārītī y Pañcika (Ver Fig. 4). El santuario central de esta cueva alberga a un Buddha monumental en *dharmacakramudrā*, flanqueado por dos sirvientes y adorado por varios personajes tallados en la base de su trono. La capilla de Hārītī se halla a un lado del santuario central⁵⁰ y a diferencia de éste carece de antecámara. Tomando en cuenta estos aspectos podemos argumentar que en la misma disposición de los nichos de adoración existe una obvia jerarquía vertical, en la cual la pareja de *yakṣas*, a pesar de la clara importancia de su culto dentro de la cueva, ocupa un espacio secundario y subordinado al del Buddha central, si no necesariamente en términos rituales, al menos sí simbólicamente.

Aunque a primera vista la composición visual de la imagen de Hārītī en Ajañṭā destaca principalmente como un objeto de la actividad ritual y devocional, los elementos narrativos que encontramos en ella no la hacen tan distinta de otros ejemplos de relatos visuales de domesticación que encontramos en diversos sitios budistas. De una manera similar a las representaciones que nos remiten a la prevalencia del Buddha sobre “espíritus” hostiles como el *yakṣa* Ālavaka y el *nāga* Apalāla, el relato visual de la domesticación de la *yakṣī* alude a la capacidad del Buddha para imponerse contra las potencias violentas y destructivas que encarnan estos seres, así como para transformarlas en recursos útiles para las personas en general y para la comunidad budista en particular; y a pesar de que el caso de la *yakṣī* Hārītī se diferencia de otros modelos de

⁵⁰ Y como mencionamos anteriormente, la capilla de los *nidhis* se sitúa al otro lado.

domesticación de espíritus pues fue elevada a la categoría de deidad de culto, su figura en Ajañṭā conserva todavía el carácter de ejemplo tangible y viviente de la superioridad del Buddha.

Conclusiones del capítulo

A lo largo de este apartado he argumentado que la presencia de la domesticación budista no se limitaba a las tradiciones narrativas literarias, sino que tenía también cierta relevancia dentro de la vida religiosa de los antiguos budistas a través de la representación plástica de los relatos de domesticación en las fachadas e interiores de *stūpas*, *vihāras* y templos. En este sentido, no podemos ver la domesticación solamente como un tema narrativo o una expresión literaria de las capacidades de soberanía que los budistas adjudicaban a sus antiguos héroes y sabios, sino que además debemos entender que aquellos consideraban que esa potencia había sido heredada a la Orden monástica budista y que su fuerza se mantenía vigente gracias a su presencia continua en los ámbitos culturales.

Ahora bien, de acuerdo al análisis de los casos específicos de las representaciones del rey Aśoka en la *stūpa* de Kanaganahalli y de la *yakṣī* Hārītī en el interior de la Cueva 2 de Ajañṭā, la presencia visual de esas narrativas obedecía a dos factores distintos pero complementarios: por un lado, se pretendía demostrar con ejemplos tangibles la preeminencia de la comunidad budista por encima de los personajes de autoridad; por otra parte, se afirmaba a través de ellas que la autoridad política (en el caso de los reyes) y la soberanía en el ámbito ritual (en el caso de los espíritus) se “purificaban” al estar moderadas por la autoridad budista, por lo que entonces podían considerarse legítimas y deseables. En este sentido, las narrativas de domesticación en los sitios religiosos budistas nos presentan un escenario complejo en donde coexisten distintos actores y discursos de autoridad que buscan el reconocimiento de su propia soberanía por parte de la comunidad budista,

pero que para hacerlo deben doblegarse ante la superioridad jerárquica del budismo, con lo que se establecía de esta forma una relación directa entre la domesticación y la legitimación de los distintos órdenes de autoridad mundana.

Conclusiones

Inicié esta investigación debatiendo la idea comúnmente aceptada de que en la literatura budista aquellos que se convierten en seguidores del Buddha o de sus discípulos lo hacen de forma espontánea, motivados por el poder de las verdades inobjectables de su doctrina. Al cuestionar esta idea me hice consciente de la existencia de un amplia gama de posibilidades en la adopción del compromiso religioso en el budismo clásico, pero ante todo entendí la necesidad de revisar la noción aparentemente obvia de conversión religiosa y discutir la pertinencia de su aplicación a las narrativas que, en la literatura budista de la India, parecen aludir a este proceso.

Puesto que el tipo de relatos que más me interesaba estudiar revela una tensión latente con respecto al ejercicio de la autoridad y la negociación de sus límites entre figuras budistas y personajes poderosos como gobernantes y espíritus locales, llegué a la conclusión preliminar de que la toma de compromiso de estos últimos con el budismo no podía definirse simplemente como una conversión religiosa, sino que era necesario precisar su naturaleza como un fenómeno singular con características propias, que por su particularidad merecía estudiarse como una categoría aparte.

A lo largo de la Introducción argumenté que las múltiples definiciones y modelos de conversión religiosa propuestos en distintas épocas no son capaces de abarcar la variedad de fenómenos de transformación que presenciamos en los relatos budistas y en muchos casos no aportan elementos significativos para entenderlos en sus propios contextos. Es este el caso de la llamada domesticación budista (s. y pa. *dama / damana*), una clase de afiliación religiosa que presenta la toma de compromiso como el desenlace de una disputa entre budistas y no budistas por el dominio de un territorio y sus habitantes y que conlleva la humillación de un personaje poderoso que pone su influencia, poder y capacidades al servicio de la comunidad budista. Ya que podemos

reconocer características singulares en los episodios de domesticación, me ha parecido necesario contrastarla y distinguirla claramente como una categoría aparte, razón por la cual exploré la manera como distintas tradiciones budistas la concebían y la formulaban como la expresión clara y contundente del poder de los héroes budistas, más que como un método de proselitismo religioso.

Pero ¿qué es lo que la narrativa budista identifica como domesticación? Podemos definirla brevemente como la habilidad que tiene el Buddha, sus discípulos y él mismo en algunas de sus existencias previas, para someter a aquellos seres que representan una amenaza para los miembros de la comunidad budista o la gente en general. La domesticación consiste entonces en el proceso por medio del cual el héroe budista apacigua a ese tipo de seres y produce en ellos un viraje de carácter moral al mismo tiempo que instrumental, pues a partir de ese momento es capaz de utilizar sus potencias destructivas en beneficio de aquellos que originalmente se veían dañados o amenazados por ellas.

Según lo he definido, la domesticación budista implica nociones de autoridad y ejercicio del poder externo, por lo que constituye una idea a partir de la cual es posible estudiar distintas ideas acerca del rango de alcance de la soberanía budista, así como de la naturaleza y limitaciones de los diferentes órdenes de autoridad existentes en el mundo. En ese sentido, en el primer capítulo de esta investigación analicé la idea budista de las dos categorías principales de autoridad mundana,¹ la de los gobernantes humanos y la de las deidades o espíritus que poseen soberanía. Desde la perspectiva de los relatos budistas ambas categorías son vistas como equivalentes, en tanto que los reyes humanos y los espíritus ejercen control sobre una región y sus habitantes y

¹ Al decir “mundano” no solamente me refiero a que se desenvuelven en el mundo, sino también a que la fuente de su autoridad no radica en su superioridad moral o en el control interno, como en el caso de los héroes budistas, sino únicamente en su dominio de factores materiales externos.

poseen la prerrogativa de castigar, así como de conceder o quitar la vida a quienes allí se encuentren.

A partir de una revisión comparativa de la literatura relacionada con estos personajes, identifiqué que la postura budista con respecto a ellos es ambigua, pues ambos grupos se encuentran en una continua tensión entre su función normativa como protectores de una región y sus habitantes y la tendencia a abusar de su autoridad para satisfacer sus apetitos sensoriales. Es así que, al interpretar el papel y las funciones de estos personajes, los pensadores budistas tenían muy presente que las prerrogativas diseñadas para proteger a la colectividad y mantener el orden fácilmente podían convertirse en la principal amenaza para la gente en general y para la comunidad budista en particular.

Ante este panorama inevitable propiciado por el ejercicio desmesurado del poder, la literatura budista propone restaurar el orden social y la seguridad de las personas mediante la acción de agentes dotados de superioridad moral. Así, los budistas plantearon que para apaciguar y rectificar la conducta de los soberanos hostiles era necesaria la intervención de personajes ajenos a las esferas de poder mundano, pero dotados de inteligencia, poder o cualidades morales. Además de lograr la sumisión de los monarcas, estos personajes estarían en posición de establecer condiciones ideales para la expansión y el bienestar de la comunidad budista.

En este sentido, la figura del Buddha como conductor o guía de seres domesticables (s. *purusadamyasārathi*, pa. *purisadammasārathi*) sirvió como el modelo por excelencia del héroe budista que, gracias a su entereza moral y al control que ejerce sobre su ámbito interior, tiene la capacidad de imponer su soberanía sobre el mundo exterior y sobre los representantes de los distintos órdenes de autoridad mundana. Por extensión, sus discípulos avanzados y sus existencias

previas gozaban de capacidades similares y tenían como atributo inherente la habilidad de enfrentar y someter a soberanos hostiles.

Tras establecer de esta forma la singularidad de la domesticación y su posición como un tema clave dentro de la interpretación budista de la autoridad mundana y sus límites, realicé una labor comparativa a partir de la cual pude reconocer algunas de las características comunes de los relatos en donde se desarrolla este tema. Luego me fue posible identificar dentro de todos ellos la existencia de un modelo narrativo común a partir del cual se desarrollan. Este modelo, cuyas particularidades he expuesto en el Capítulo II, es una de las contribuciones importantes de esta investigación, pues además de que me proporcionó una guía para el análisis y entendimiento de los episodios de domesticación que seleccioné para este estudio, puede también servir como modelo de partida para estudiar otros relatos del mismo tipo y así ayudar a ampliar el entendimiento que poseen los estudiosos actuales acerca de la variedad de formas que puede adoptar la afiliación religiosa en las tradiciones narrativas del budismo, no solamente en el Sur de Asia sino también en otras regiones del mundo.²

Los resultados que obtuve con la aplicación de este modelo como guía de análisis son múltiples, pero entre ellos destaca el entendimiento de al menos dos variedades o tipos generales de relatos de domesticación: en primer lugar están (1) aquellos que apuntan hacia la domesticación como un método a través del cual los personajes budistas protegen y salvan a la sociedad en general

² En otras regiones fuera de India hay múltiples leyendas de héroes budistas que a su paso por distintos lugares van apaciguando espíritus o gobernantes con el propósito de asegurar el bienestar de las regiones y preparar el terreno para la expansión del budismo. Podemos mencionar las leyendas del monje coreano Hyet'ong (Vanden y Vermeersch, 2007, p. 284) y del monje japonés Jōkwan (Visser, 1913, pp. 171-2), ambos apaciguadores de dragones; las historias que desarrollan la domesticación de distintos espíritus y deidades locales tibetanas a manos de Padmasambhava y otros héroes para extender la influencia del budismo en esa región (Kollmar-Paulenz, 2007, 319, 329); así como la tradición *theravāda* de Laos en donde existen leyendas de reyes divinos del pasado que han domesticado espíritus menores hostiles para rendirlos al servicio de la comunidad budista (Holt, 2009, p. 224).

del peligro mortal representado por la hostilidad de los soberanos humanos y no humanos. En este tipo de relatos el personaje budista se destaca como un héroe que asegura el orden social al neutralizar la hostilidad del soberano que amenaza a la sociedad y al restablecerlo en su posición ideal como protector.

El segundo tipo de relatos de domesticación (2) presenta un escenario en el que el gobernante hostil representa un obstáculo para los intereses y la expansión de la comunidad budista y sus principios doctrinales, por lo que ésta debe someterlo para así poder afirmar su preeminencia sobre la región que aquel monarca controla. En estas historias se hace evidente que la domesticación puede funcionar como un método para localizar la autoridad budista en áreas específicas y asegurar su predominio con el apoyo de los soberanos apaciguados, pues se considera que los poderes de éstos últimos, una vez controlados y encauzados, pueden utilizarse para la promoción y protección de la religión.

Por medio del análisis de seis ciclos narrativos exploré la manera en que estos modelos generales adoptaron formas particulares condicionadas por distintos entornos. Puesto que la época y lugar de composición de estas historias varían considerablemente y en la mayor parte de los casos son factores desconocidos, no me pareció pertinente tratar de localizar estos relatos en contextos históricos determinados ni entenderlos como reflejos alegóricos de procesos sociales específicos. En lugar de esto, los estudié como formulaciones de un orden jerárquico ideal que servían a los budistas para acomodar distintas nociones de violencia, dominio, poder y autoridad dentro de su entramado doctrinal y establecer de esta manera límites simbólicos a las atribuciones y prerrogativas de los representantes del poder político y mítico en su relación con la comunidad budista.

En este sentido puedo concluir que los primeros cuatro relatos de domesticación analizados en el Capítulo II,³ lejos de representar episodios aislados, aparecen en la tradición narrativa de esta religión como testimonios fehacientes de la universalidad redentora y salvífica del héroe budista. Y lo mismo puedo decir de los últimos dos relatos estudiados, el del *nāga* Aravāla y el del rey Aśoka, cuyas domesticaciones, especialmente significativas para ciertas regiones o épocas, tampoco deben entenderse como acontecimientos únicos, sino como ejemplos paradigmáticos de la facultad que tienen los héroes budistas para implantar el dominio de sus principios doctrinales e instituciones por encima de las autoridades mundanas.

Por otra parte, además de reconocer que para los budistas existía un principio de universalidad en la soberanía y autoridad de sus héroes e instituciones, en el Capítulo III he argumentado que las narrativas de domesticación jugaban un papel importante dentro de la vida religiosa de ciertas comunidades, en donde servían como ejemplos concretos y bien identificables de esa universalidad. Esta función se percibe más fácilmente en las representaciones visuales de alguno de los episodios de domesticación localizados en los centros culturales y que, como he señalado, en distintos casos muy probablemente eran empleadas en contextos de narración y adoctrinamiento público, en donde se afirmaba la supremacía local y universal de los principios del budismo sobre otros ámbitos de autoridad política y religiosa con los cuales contendían por el reconocimiento cotidiano.

En suma, en el Capítulo III he argumentado que la domesticación no se limitaba en la India antigua a una expresión metafórica de las capacidades de soberanía del budismo, sino que también constituía un discurso de poder que impregnaba algunas dinámicas de la vida religiosa en las cuales

³ Los relatos de domesticación del rey caníbal Kalmāṣapāda, del monarca de Benares en la historia de Cūḷabodhi, del *nāga* Apalāla y de la *yakṣī* Hārītī.

la comunidad monástica trazaba simbólicamente, por medio de ejemplos narrativos visuales, un orden jerárquico ideal en donde ellos mismos debían tener la preeminencia sobre los distintos niveles de autoridad mundana. Al mismo tiempo, los representantes de los poderes temporales podían utilizar la representación visual de los relatos de domesticación en los espacios rituales para acomodar su propia autoridad, de manera que fuera compatible con las pretensiones de soberanía del budismo.

Con el objetivo de entender algunos aspectos de este fenómeno analicé dos ejemplos específicos: el de dos representaciones en bajo relieve del rey Aśoka en la *stūpa* de Kanaganahalli en Karnataka y el conjunto escultórico de la *yakṣī* Hārītī dentro de la Cueva 2 de Ajañṭā. Realicé un estudio de las particularidades de cada composición y sus posibles usos dentro del ritual o la vida religiosa en general, tomando en cuenta las significaciones que estos episodios visuales de domesticación podían tener para los espectadores monásticos y laicos, así como para los patronos encargados de financiar las piezas.

Así, en el caso específico de las representaciones de Aśoka señalé que la exhibición pública de la domesticación de la monarquía, además de obedecer a la motivación de la comunidad monástica por establecer una jerarquía de autoridades visiblemente clara, también podía usarse para satisfacer las necesidades de legitimación local de aquellos gobernantes que a la vez eran patronos. Por otra parte, en el caso de la Hārītī de Ajañṭā argumenté que las escenas de domesticación que están insertas en el contexto ritual de adoración a la *yakṣī* son un recordatorio para el devoto de que, a pesar de que Hārītī posee un estatus elevado que se expresa en su imagen y en su lugar en el rito, su figura y su rol están inevitablemente subordinados a la figura del Buddha, el innegable artífice de su transformación y, por consiguiente, a la institución religiosa que continúa su labor.

Es así como, a partir del estudio y análisis de un conjunto de tradiciones narrativas, he argumentado que es posible entender la domesticación como un discurso paradigmático que expresaba la superioridad moral y la eficacia del poder interno y externo de los héroes budistas, por encima de los distintos niveles de autoridad mundana. Al mismo tiempo he señalado que su empleo como recurso narrativo era un método para mantener vigente la idea de un orden jerárquico necesario entre las figuras budistas y los personajes con esferas de dominio mundano y por consiguiente entre las instituciones que ambos representaban.

La labor que he realizado en esta investigación es limitada y mi estudio de ninguna manera agota las múltiples posibilidades de análisis de casos específicos, ni el potencial planteamiento de nuevos modelos metodológicos y analíticos que sirvan como herramientas para entender la domesticación budista. Sin embargo, considero que he logrado demostrar la singularidad e importancia de la domesticación dentro del contexto de la propia tradición narrativa budista, además de que he podido generar un modelo analítico básico que puede servir para realizar otras investigaciones que traten temas afines. Por otra parte, puedo afirmar que este estudio ha sido un punto de partida para mostrar la relevancia que tiene el tema de la domesticación en el entendimiento de ciertos aspectos de las tradiciones narrativas del budismo indio antiguo y de las nociones de poder, autoridad y soberanía que en ellas se expresan. Finalmente considero que esta investigación puede aportar elementos significativos para establecer puntos de comparación y contraste entre el budismo y otros sistemas religiosos de India y de otras partes del mundo, en los cuales la disputa por la autoridad simbólica entre personajes religiosos y otras potencias conlleva, implícita o explícitamente, las ideas de enfrentamiento y sometimiento de éstas últimas y deriva en la toma de posesión y control ritual de su territorio por parte de los personajes religiosos.

Bibliografía

Fuentes primarias

Aṅguttara Nikāya. Ver Digital Pali Reader.

Aṅguttara Nikāya Aṭṭhakathā. Ver Digital Pali Reader.

Āryasūra, y Kern, J. H. C. (Ed.). (1943). *The Jātaka-Mālā: Stories of Buddha's former incarnations : otherwise entitled Bodhisattva-Avadāna-mālā*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aśvaghōṣa, Dharmakṣema, y Beal, S. (Trad.). (1883). *The Fo-sho-hing-tsan-king: A life of Buddha*. Oxford: Clarendon Press.

Avadānaśataka (1891). Ver Feer (Trad.).

--. (1902). Ver Speyer (Ed.).

Beal, S. (Trad.). (1878). *Texts from the Buddhist canon: Commonly known as Dhammapada, with accompanying narratives*. London: Trübner & Co.

Bodhi (Trad.). (2000). *The connected discourses of the Buddha: A new translation of the Saṃyutta Nikāya. I*. Boston: Wisdom Publications.

-- (Trad.). (2007). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha Of Ācariya Anuruddha*. Charleston: Charleston Buddhist Fellowship.

Burlingame, E. W. (Trad.). (1922). *Buddhist parables*. New Haven: Yale University Press.

Cariyapitaka. Ver Digital Pali Reader.

Chalmers, R., y Cowell, E. B. (Trads.). (1895). *The Jātaka or stories of the Buddha's former births: Vol. 1*. Cambridge.

Chavannes, E. (Trad.). (1910). *Cinq cents contes et apologues: Extraits du Tripiṭaka chinois et traduits en français par Édouard Chavannes. Publiés sous les auspices de la Société Asiatique*. Paris: Ernest Leroux.

Cowell, E. B., y Rouse, W. H. D. (Trads.). (1907). *The Jātaka or stories of the Buddha's former births: Vol. 6*. Cambridge.

Dauids, C. A. F. R. (Trad.). (1900). *A Buddhist manual of psychological ethics: Being a translation, now made for the first time, from the original Pali, of the first book in the Abhidhamma piṭaka, entitled Dhamma-saṅgaṇi (compendium of states or phenomena)*. London: Royal Asiatic Society.

Dauids, T. W. R., y Oldenberg, H., (Trads.). (1885). *Vinaya texts. Part III. The Kullavagga, IV-XII*. Oxford: The Clarendon Press.

Dauids, T. W. R. (Trad.). (1890). *The Questions of King Milinda: Pt. 1*. Oxford: The Clarendon Press.

Dīgha Nikāya. Ver Digital Pali Reader.

Digital Pali Reader (2012). Recurso electrónico que contiene la versión del *Tripiṭaka pāḷi*

birmano, tal como se compiló en el Vipassana Research Institute's CSCD 3, además de

textos paracanónicos. Contiene referencias precisas a los volúmenes y páginas del Pali

Text Society; <http://pali.sirimangalo.org/>

Dhammapada Aṭṭhakathā. Ver Digital Pali Reader.

Dīvyāvadāna. Ver Vaidya (Ed.).

Dutoit, J. (Trad.). (1908). *Jātakam: Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen*

Buddhas. Aus dem Pāli zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt. I. Leipzig:
Lotus-Verlag.

Fausbøll, V. (Ed.). (1877). *The Jātaka: Together with its commentary being tales of the
anterior births of Gotama Buddha. 1.* London: Trübner.

-- (Ed.). (1879). *The Jātaka: Together with its commentary being tales of the anterior births of
Gotama Buddha. 2.* London: Trübner.

-- (Ed.). (1883). *The Jātaka: Together with its commentary being tales of the anterior births of
Gotama Buddha. 3.* London: Trübner.

-- (Ed.). (1887). *The Jātaka: Together with its commentary being tales of the anterior births of
Gotama Buddha. 4.* London: Trübner.

-- (Ed.). (1891). *The Jātaka: Together with its comm. being tales of the anterior births of Gotama
Buddha. 5.* London: Trübner

-- (Ed.). (1896). *The Jātaka: Together with its comm. being tales of the anterior births of Gotama
Buddha. 6.* London: Trübner.

Feer, L. (Ed.). (1884). *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-piṭaka: I.* London: Published for the
Pali text Society by Henry Frowde.

-- (Ed.). (London). (1888). *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-piṭaka: II.* London: Published for
the Pali text Society by Henry Frowde.

-- (Trad.). (1891). *Avadāna-çataka: Cent légendes bouddhiques.* Paris: E. Leroux.

Francis, H. T. (Trad.). (1905). *The Jātaka or stories of the Buddha's former births: Vol. 5.*
Cambridge: Cambridge University press.

Geiger, W. (Ed.). (1908). *The Mahāvamsa.* London: Published for the Pali Text Society by
Henry Frowde.

- Geiger, W., & Bode, M. H. (Trads.). (1912). *The Mahāvamsa: Or, The great chronicle of Ceylon*. London: Pub. for the Pali text Society by H. Frowde.
- Hoernle, A. F. R. (1897). *The Bower manuscript: Facsimile leaves, Nagari transcript, Romanised transliteration and English translation with notes*. Calcutta: Office of the Supt. of Govt. Printing.
- Horner, I. B. (Trad.). (1962). *The book of the discipline: Vinaya-piṭaka. Mahāvagga*. London: Luzac.
- (Trad.). (1975). *Chronicle of Buddhas: Buddhavaṃsa and Basket of conduct : Cariyāpiṭaka*. London: Pali Text Society.
- Jātaka Aṭṭhakathā* (1877, 1879, 1883, 1887, 1891 y 1896). Ver Fausbøll, V. (Ed.).
- Jātakamālā* (1943). Ver Āryaśūra.
- Jones, J. J. (Trad.). (1949). *The Mahāvastu: Vol. 1*. London: Luzac.
- La Vallée Poussin, L., y Blonay, G. (Trads.). (1892). *Contes bouddhiques*. Paris: E. Leroux.
- Levi, S. (Ed.). (1915). *Le catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Mahāniddeśa*. Ver Digital Pali Reader.
- Mahāvamsa* (1908). Ver Geiger (Ed.).
- (1912). Ver Geiger (Trad.).
- Mahāvastu* (1882, 1890, 1897). Ver Senart (Ed.).
- (1949). Ver Jones (Trad.).
- Majjhima Nikāya*. Ver Digital Pali Reader.

- Neumann, K. E. (Trad.). (1921). *Der Wahrheitpfad, Dhammapadam: Ein buddhistisches denkmal*. München: R. Piper.
- Oldenberg, H. (Ed.). (1879). *The Vinaya piṭakam: One of the principal Buddhist holy scriptures in the Pāli language. 1. The Mahāvagga*. London: Williams and Norgate.
- (Ed.). (1882). *The Vinaya Piṭakam: One of the principal Buddhist holy scriptures in the Pāli language. 4. The Suttavibhāṅga, second part*. London: Williams & Norgate.
- Peri, N. (Trad.). (1917). *Hārītī, la Mère-de-Démons*. Hanoi: Impr. d'Extrême-Orient.
- Przyluski, J. (Trad.). (1914). *Le nord-ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin et les textes apparentés*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Rouse, W. H. D. (Trad.). (1901). *The Jātaka or stories of the Buddha's former births: Vol. 4*. Cambridge: Cambridge University press.
- Samyutta Nikāya* (1884 y 1888). Ver Feer (Ed.).
- Sander, L. (Enero 01, 2007). Preliminary remarks on two versions of the Āṭānāṭīya (Āṭānāṭīka)-Sūtra in Sanskrit. *国際仏教学大学院大学研究紀要 / 国際仏教学大学院大学 [編]*, 11, 152-115.
- Schiefner, F. A. (1906). *Tibetan tales: Derived from Indian sources. Transl. from the Tibetan of the Kah-gyur by F. Anton von Schiefner. Done into Engl. from the German, with an introd. by W.R.S. Ralston*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner.
- Schlingloff, D. (1955). *Buddhistische Stotras aus ostturkistanischen Sanskrittexten*. Berlin: Institut für Orientforschung .
- Senart, E. (Ed.). (1882). *Mahāvastu avadānaṃ: Le Mahāvastu; texte sanscrit, publié pour la*

- première fois et. 1.* Paris: Imprimerie nationale.
- (Ed.). (1890). *Le Mahavastu*: 2. Paris: Imprimerie nationale.
- (Ed.). (1897). *Le Mahāvastu*: 3. Paris: Imprimerie nationale.
- Speyer, J. S. (Ed.). (1902). *Avadānaçataka: a century of edifying tales belonging to the Hīnayāna*. St. Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Sciences.
- Stede, W. (1914). *Die Gespenstergeschichten des Peta Vatthu: Untersuchungen, Übersetzung und Pali-Glossar*. Leipzig: O. Harrassowitz.
- Takakusu, J. (1896). *An Introduction to I-tsing's Record of the Buddhist Religion: As practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671 - 695)*. Oxford: Hart.
- Tucci, G. (Abril 15, 1936). The Ratnavali of Nagarjuna. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 68, 2, 237-252.
- Vaidya, L. (Ed.). (1959). *Divyāvadānam*. Buddhist Sanskrit Texts, n. 20. Darbhanga, Bihar: Mithila Institute. Recuperado el 25 de Febrero del 2009 de GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/divyav_u.htm
- Vasubandhu, La Vallée Pouissan, L. (Trad.). (1926). *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. 1.* Paris: Paul Geuthner.
- . (1988). *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. 2.* Berkeley: Asian Humanities Press.
- Vinaya* (1879 y 1882). Ver Oldenberg (Ed.)
- Visuddhimagga (Vsm)*. Ver Digital Pali Reader.
- Woolner, A. C. (1982). *Asoka text and glossary: 1.* Delhi: Rare Reprints.
- Xuánzàng. (1884a). *Si-yu-ki: Buddhist records of the western world. Translated from the*

chinese of Hiuen Tsiang (A.D. 629) by Samuel Beal. In two volumes. 1. London: Trübner.

-- (1884b). *Si-yu-ki: Buddhist records of the western world. Translated from the chinese of Hiuen Tsiang (A.D. 629) by Samuel Beal. In two volumes. 2. London: Trübner.*

Fuentes Secundarias

Abeysekara, A. (2002). *Colors of the robe: Religion, identity, and difference*. Columbia, S.C: University of South Carolina Press.

Agrawala, P. K. (Diciembre 01, 1987). The Kumbhāṇḍa Figures in Sanchi Sculpture. *East and West*, 37, 179-189.

Anderson, L. (1978). *Śakra in early Buddhist art*. Hamilton, Ontario.: McMaster University.

Barua, B. M., y Sinha, G. (1926). *Barhut inscriptions*. Calcutta: University of Calcutta.

Barua, B. M. (1934). *Barhut: Book II. Jātaka-scenes*. Calcutta: Indian Research Institute.

Baumann, M. (Julio 01, 1997). Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a 'Buddhism In Protestant Shape'. *Numen*, 44, 3, 270-295.

Bautze-Picron, C. (Enero 01, 2002). Nidhis and Other Images of Richness and Fertility in Ajanta. *East and West Rome-*, 52, 225-284.

Beit-Hallahmi, B., y Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour, belief, and experience*. London: Routledge.

- Bell, A. P. (2000). *Didactic narration: Jataka iconography in Dunhuang with a catalogue of jataka representations in China*. Münster: Lit.
- Blau, T., & Blau, M. (1999). *Buddhistische Symbole*. Darmstadt: Schirner.
- Bloss, L. W. (Agosto 01, 1973). The Buddha and the Nāga: A Study in Buddhist Folk Religiosity. *History of Religions*, 13, 1.
- Böhtlingk, O., Roth, R. (1855). *Sanskrit-Wörterbuch herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. 3. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Bowles, A. (2007). *Dharma, disorder, and the political in ancient India: The Āpaddharmaparvan of the Mahābhārata*. Leiden: Brill.
- Brekke, T. (2002). *Religious motivation and the origins of Buddhism: A social-psychological exploration of the origins of a world religion*. London: Routledge Curzon.
- Bronkhorst, J. (2011). *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden: Brill.
- Buckser, A., y Glazier, S. D. (2003). *The anthropology of religious conversion*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.
- Carrithers, M. (1983). *The forest monks of Sri Lanka: An anthropological and historical study*. Delhi: Oxford University Press.
- Carter, M. L. (Enero 01, 1968). Dionysiac Aspects of Kushān Art. *Ars Orientalis*, 7, 121-146.
- Cassidy, R., y Mullin, M. H. (2007). *Where the wild things are now: Domestication reconsidered*. Oxford: Berg.
- Chakrabarti, D. K. (Octubre 01, 1995). Buddhist sites across South Asia as influenced by

- political and economic forces. *World Archaeology*, 27, 2, 185-202.
- Clarke, J. J. (2003). *Oriental enlightenment: The encounter between Asian and Western thought*. London: Routledge.
- Cohen, R. S. (January 01, 1998). Nāga, Yakṣiṇī, Buddha: Local Deities And Local Buddhism At Ajanta. *History of Religions*, 37, 4, 360.
- Collins, S. (1997). *Nirvana and other Buddhist felicities: Utopias of the Pali imaginaire*. Cambridge, U.K: Cambridge University Press.
- Coomaraswamy, A. K. (1993). *Yakṣas: Essays in the water cosmology*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.
- Cunningham, A. (1854). *The Bhilsa topes: Or, Buddhist monuments of central India: comprising a brief historical sketch of the rise, progress, and decline of Buddhism; with an account of the opening and examination of the various groups of topes around Bhilsa*. London: Smith, Elder.
- (1879). *The stūpa of Bharhut: A Buddhist monument ornamented with numerous sculptures illustrative of Buddhist legend and history in third century B.C*. London: W.H. Allen and Co.
- Darian, J. C. (October 01, 1977). Social and Economic Factors in the Rise of Buddhism. *Sociological Analysis*, 38, 3, 226-238.
- Dasgupta, A. K. (1993). *A history of Indian economic thought*. London: Routledge.
- Davids, T. W. R. (1896). *Buddhism, its history and literature*. New York: Putnam.
- DeCaroli, R. (2004). *Haunting the Buddha: Indian popular religions and the formation of*

Buddhism. New York: Oxford University.

Deegalle, M. (2006). *Popularizing Buddhism: Preaching as performance in Sri Lanka*.

Albany, NY: State University of New York Press.

Dehejia, V. (Enero 01, 1991). Aniconism and the Multivalence of Emblems. *Ars Orientalis*,
21, 45-66.

--- (1997). *Discourse in early Buddhist art: Visual narratives of India*. New Delhi:

Munshiram Manoharlal Publishers.

-- (2009). *The body adorned: Dissolving boundaries between sacred and profane in India's
art*. New York: Columbia University Press.

Dobbins, K. W. (Septiembre 01, 1967). A Note on the Hāritī Image from Skārah Dheri, Year
399. *East and West*, 17, 268-272.

Drekmeier, C. (1962). *Kingship and community in early India*. Stanford: Stanford University
Press.

Dutt, N. (1941). *Early monastic Buddhism. I*. Calcutta: Calcutta Oriental Book Agency.

Dutt, N., y Bajpai, K. D. (1956). *Development of Buddhism in Uttar Pradesh*. Lucknow:
Publication Bureau, Government of Uttar Pradesh.

Endo, T. (1997). *Buddha in Theravada Buddhism: A study of the concept of Buddha in the
Pali commentaries*. Nedimala, Dehiwela: Buddhist Cultural Centre

Flinn, F. (1999). Conversion: up from evangelicalism or the pentecostal and charismatic
experience. En C. Lamb y M. Bryant (Eds.), *Religious conversion: Contemporary
practices and controversies* (pp. 51-74). London: Cassell.

- Foucher, A., Thomas, F. W., & Thomas, L. A. (1917). *The beginnings of Buddhist art and other essays in Indian and Central-Asian archæology*. Paris: P. Geuthner.
- Foucher, A. (1922). *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra: Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'extrême-Orient. T. II*. Paris: Leroux.
- Gard, R. A. (1962). *Buddhism*. New York: G. Braziller.
- Gaulier, S. (1976). *Buddhism in Afghanistan and Central Asia: Vol. 2*. Leiden: BRILL.
- Gethin, R. (2007). Buddhist monks, Buddhist kings, Buddhist violence: on the early Buddhist attitudes to violence. En J. R. Hinnells, y R. King (Eds.), *Religion and violence in South Asia: Theory and practice* (pp. 59-78). London: Routledge.
- Getty, A. (1914). *The gods of northern Buddhism: Their history, iconography, and progressive evolution through the northern Buddhist countries*. Oxford: The Clarendon Press.
- Ghurye, G. S. (1995). *Indian costume: [Ghurye birth centenary commemoration issue]*. Bombay: Popular Prakashan.
- Gokhale, B. G. (Noviembre 01, 1966). Early Buddhist Kingship. *The Journal of Asian Studies*, 26, 1, 15.
- (Octubre 01, 1969). The Early Buddhist View of the State. *Journal of the American Oriental Society*, 89, 4, 731-738.
- (Abril 01, 1977). The Merchant in Ancient India. *Journal of the American Oriental Society*, 97, 2, 125-130.

- Gonda, J. (1969). *Ancient Indian kingship from the religious point of view*. Leiden: E.J. Brill.
- Gooren, H. (2010). *Religious conversion and disaffiliation: Tracing patterns of change in faith practices*. New York: Palgrave Macmillan.
- Griffiths, J. (1983). *The paintings in the Buddhist cave-temples of Ajanta, Khandesh, India: Vol. 2*. Delhi: Caxton Publ.
- Grünwedel, A., y Burgess, J. (1901). *Buddhist art in India*. London: B. Quaritch.
- Grünwedel, A. (1920). *Buddhistische Kunst in Indien*. Berlin: De Gruyter.
- Guruge, A. W. P. (1993). *Aśoka, the righteous: A definitive biography*. Colombo: Central Cultural Fund, Ministry of Cultural Affairs, and Information.
- Hazra, K. L. (1995). *The rise and decline of Buddhism in India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Herringham, L. (1915). *Ajanta frescoes: Being reproductions in colour and monochrome of frescoes in some of the caves at Ajanta after copies taken in the years 1909-1911*. London: University Press.
- Hobart, A. (Enero 01, 1990). The enlightened Prince Sutasoma: Transformations of a Buddhist story. *Indonesia*, 49, 75-102.
- Huntington, S. L., & Huntington, J. C. (1985). *The art of ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*. New York: Weatherhill
- Holt, J. (2009). *Spirits of the place: Buddhism and Lao religious culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- James, W. (2002). *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London:

Routledge.

Kirfel, W. (1967). *Die Kosmographie der Inder*. Hildesheim: G. Olms.

Kloppenborg, R. (1979). Some Reflexions on the Study of Sinhalese Buddhism. En J. J.

Waardenburg y P. H. Vrijhof (Eds.), *Official and popular religion: Analysis of theme for religious studies* (pp. 487-513). The Hague: Mouton.

Kollmar-Paulenz, K. (2007). The Buddhist Way into Tibet. En A. Heirman S. P. Bumbacher (Eds.), *The spread of Buddhism* (pp. 303-340). Leiden: Brill.

La Vallée Poussin, L. (1909). *Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique. Leçons faites à l'Institut catholique de Paris en 1908*. Paris: G. Beauchesne & Cie.

Lamb, C. (1999). Conversion as a process leading to enlightenment: the Buddhist perspective.

En C. Lamb y M. Bryant (Eds.), *Religious conversion: Contemporary practices and controversies* (pp. 75-88). London: Cassell.

Lang, K. (2008). Candrakīrti on the Medieval Military Culture of South India. En P. Sree y A.

W. Barber. *Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra* (pp. 127-150). Albany: State University of New York Press.

Lesbre, E. (Enero 01, 2001). An Attempt to Identify and Classify Scenes with a Central

Buddha depicted on Ceilings of the Kyzil Caves (former Kingdom of Kutcha, Central Asia). *Artibus Asiae*, 61, 305-354.

Levi, S., Takakusu, J., Demiéville, P., Gernet, J., May, J., Durt, H., Seidel, A. K. (1981).

Hôbôgirin: Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.

- Lofland, J. y Stark, R. (1985). Becoming a world-saver : a theory of conversion to a deviant perspective. En J. Lofland (Ed.), *Protest: Studies of collective behavior and social movements* (pp. 125-157). New Brunswick N.J., U.S.A: Transaction Books.
- MacQueen, G. (Febrero 01, 1981). The Conflict between External and Internal Mastery: An Analysis of the "Khantivadi Jataka". *History of Religions*, 20, 3.)
- Marchand, S. L. (2009). *German orientalism in the age of empire: Religion, race, and scholarship*. Washington, D.C: German Historical Institute.
- Marshall, J. H. (1955). *A Guide to Sāñchī*. Delhi: The Manager of Publications.
- Masefield, P. (2013). *Divine Revelation in Pali Buddhism*. Hoboken: Taylor and Francis.
- Mills, M. A. (2003). *Identity, ritual and state in Tibetan Buddhism: The foundations of authority in Gelukpa monasticism*. London: Routledge Curzon.
- Misra, R. N. (1981). *Yaksha cult and iconography*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Mookerji, R. (1962). *Asoka*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mukherjee, B.N. (2000). A Langudi Hill Inscription referring to Aśoka. En Md.D. Sampath y S. Subramonia (Eds.). *Studies in Indian Epigraphy*. XXVI (pp. 63-66). Delhi: Caxton Publications.
- Murray, J. K. (1982). *Representations of Hāritī, the mother of demons, and the theme of "raising the alms-bowl" in Chinese painting*. Ascona, Switzerland: Artibus Asiae.
- Neelis, J. E. (2010). *Early Buddhist transmission and trade networks: mobility and exchange within and beyond the northwestern borderlands of South Asia*. Brill.
- Ohnuma, R. (April 01, 2007). Mother Love and Mother Grief: South Asian Buddhist

- Variations on a Theme. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 23, 1, 95-116.
- (2012). *Ties that bind: Maternal imagery and discourse in Indian Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Oldenberg, H. (1890). *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: W. Hertz.
- Oldham, C. F. (Julio 01, 1891). Serpent-Worship in India. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 361-392.
- Pániker, A. (2001). *El jainismo: Historia, sociedad, filosofía y práctica*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Patton, L. (2007). Telling stories about harm. An overview of early Indian narratives. En J. R. Hinnells y R. King (Eds.), *Religion and violence in South Asia: Theory and practice* (pp. 10-38). London: Routledge.
- Pérez, R. J. (1980). *Self and non-self in early Buddhism*. The Hague: Mouton.
- Plaeschke, H., & Plaeschke, I. (1983). *Indische Felsentempel und Höhlenklöster: Ajañṭā und Elūrā*. Wien: Böhlau.
- Powers, J. (2009). *A bull of a man: Images of masculinity, sex, and the body in Indian Buddhism*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Pradhan D.R. (Diciembre 2000). Asokan Stupa Discovered At Langudi Hill. Londres: Circle of Inner Asian Art, Department of Art and Archaeology, SOAS. Recuperado el 2 de Julio del 2011 de Kalinga Calling - <http://kalingacalling.blogspot.mx/2010/12/asokan-stupa-discovered-at-langudi-hill.html>
- Proudfoot, W. (1985). *Religious experience*. Berkeley: University of California Press.

- (2004). *William James and a science of religions: Reexperiencing The varieties of religious experience*. New York: Columbia University Press.
- Przyluski, J. (1920). *Le Parinirvāna et les funérailles du Buddha. Première partie. Extrait du Journal Asiatique (1918-1920)*. Paris: Geuthner.
- Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion*. New Haven, CT: Yale University.
- Ray, H. P. (2003). *The archaeology of seafaring in ancient South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ray, R. A. (1999). *Buddhist saints in India: A study in Buddhist values and orientations*. New York: Oxford University Press.
- Rhie, M. M. (2007). *Early Buddhist art of China and Central Asia: Volume 1*. Leiden: Brill.
- Russell, N. (Noviembre 01, 2002). The Wild Side of Animal Domestication. *Society & Animals*, 10, 3, 285-302.
- Sadakata, A. (1997). *Buddhist cosmology: Philosophy and origins*. Tokyo: Kōsei Pub.
- Salomon, R. (1998). *Indian epigraphy: A guide to the study of inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the other Indo-Aryan languages*. New York: Oxford University Press.
- Scharfe, H. (1989). *The state in Indian tradition*. Leiden: E.J. Brill.
- Schlingloff, D. (2000). *Ajanta: Handbuch der Malereien / Handbook of the paintings. Vol 2. Supplement*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schopen, G. (Enero 01, 1988). On Monks, Nuns and 'Vulgar' Practices: The Introduction of the Image Cult into Indian Buddhism. *Artibus Asiae*, 49, 153-168.
- Sharma, R. C. (1994). *Bharhut sculptures*. New Delhi: Abhinav Publications.

- Sharma, S. (1985). *Buddhist avadānas: Socio-political, economic, and cultural study*. Delhi, India: Eastern Book Linkers.
- Shaw, J., y Sutcliffe, J. (Enero 01, 2001). Ancient irrigation works in the Sanchi area: an archaeological and hydrological investigation. *South Asian Studies*, 17, 1, 55-75.
- Shaw, J. (Enero 01, 2004). Nāga Sculptures in Sanchi's Archaeological Landscape: Buddhism, Vaiṣṇavism, and Local Agricultural Cults in Central India, First Century BCE to Fifth Century CE. *Artibus Asiae*, 64, 5-60.
- Shaw, M. E. (2006). *Buddhist goddesses of India*. Princeton: Princeton University Press.
- Shimada, A. (2012). *Early Buddhist architecture in context: The great stūpa at Amarāvātī (ca. 300 BCE-300 CE)*. Boston: Brill.
- Singh, U. (Septiembre 01, 2004). Cults and shrines in early historical Mathura (c.200 bc-ad 200). *World Archaeology*, 36, 3, 378-398.
- Sinopoli, C. (2001). On the edge of empire: form and substance in the Satavahana dynasty. En S. E. Alcock (Ed.). *Empires: Perspectives from archaeology and history* (pp. 155-178). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Smith, V. A. (1964). *Asoka, the Buddhist emperor of India*. Delhi: S. Chand.
- Soper, A. C. (Enero 01, 1949). Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture. *Artibus Asiae*, 12, 3, 252-283.
- Spink, W. M. (2005). *Ajanta: history and development: The arrival of the uninvited. Vol. 3*. Leiden: Brill.
- (2007). *Ajanta: History and development. Cave by cave. Vol. 4*. Leiden: Brill.

- (2009). *Ajanta: History and Development - Painting, Sculpture, Architecture - Year by Year. Vol. 4.* Leiden: Brill.
- Stark, R., y Roberts, L. (2002). *Contemporary social research methods: A text using MicroCase.* Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- Stein, M. A. (1912). *Ruins of Desert Cathay: Vol. 1.* London: Macmillan.
- Strenski, I. (Enero 01, 1983). On generalized exchange and the domestication of the Sangha. *Man*, 18, 463-477.
- Strong, J. (1983). *The legend of King Aśoka: A study and translation of the Aśokāvadāna.* Princeton, N.J: Princeton University Press.
- (1992). *The legend and cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in north India and Southeast Asia.* Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Sutherland, G. H. (1991). *The disguises of the demon: The development of the Yakṣa in Hinduism and Buddhism.* Albany: State University of New York Press.
- Tambiah, S. J. (1977). *World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Tatelman, J. (2000). *The glorious deeds of Pūrṇa: A translation and study of the Pūrṇāvadāna.* Richmond, Surrey: Curzon.
- Teiser, S. F. (2006). *Reinventing the wheel: Paintings of rebirth in medieval Buddhist temples.* Seattle: University of Washington Press.
- Thapar, R. (1961). *Aśoka and the decline of the Mauryas.* London: Oxford University Press.

-- (2003). *The Penguin history of early India: From the origins to AD 1300*. London: Penguin.

-- (2008). Rāyā Asoko from Kanaganahalli: Some thoughts. En *Airāvati: Felicitation volume in honour of Iravatham Mahadevan* (pp. 249-262). Chennai: Varalaaru

-- (Noviembre 07, 2009). Ashoka - A Retrospective. *Economic and Political Weekly*, 44, 45, 31-38.

Vanden, B. y Vermeersch, S. (2007). The Accounts of Milbon, Hyet'ong and Myöngnang in the *Samguk yusa*. En A. Heirman S. P. Bumbacher (Eds.), *The spread of Buddhism* (pp. 277-302). Leiden: Brill.

Varadpande, M. L. (1987). *History of Indian theatre: I*. New Delhi: Abhinav Publ.

Visser, M. W. (1913). *The dragon in China and Japan*. Amsterdam: J. Müller.

Vogel, J. P. (1926). *Indian serpent-lore: Or, The Nāgas in Hindu legend and art*. London: A. Probsthain.

Waddell, L. A. (Enero 01, 1914). Date of the Bharaut Stupa Sculptures. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 138-141.

Wagle, N. K. (1966). *Society at the time of the Buddha*. Bombay: Popular Prakashan.

Wansbrough, H. (1989). *The New Jerusalem Bible*. Garden City, N.Y: Doubleday.

Recuperado el 25 de Febrero del 2013 de Catholic Online,
http://www.catholic.org/bible/book.php?id=51&bible_chapter=9

Watanabe, K. (1910). *The Story of Kalmāṣapāda and its evolution in Indian literature. (A Study in the Mahābhārata and the Jātaka)*. London: Published for the Pali text Society by Henry Frowde.

Wijayaratna, M. (1990). *Buddhist monastic life: According to the texts of the Theravāda*

tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Windisch, E. (1895). *Māra und Buddha*. Leipzig: S. Hirzel.

Winternitz, M. (1933). *A history of Indian literature*. Calcutta: University of Calcutta.

Yazdani, G., Binyon, L. y Allan, J. (1933). *Ajanta: the colour and monochrome*

reproductions of the Ajanta frescoes based on photography. 2.2 Plates London:

Oxford University Press.

Yazdani, G., Binyon, L., Allan, J. y Chakravarti, N. P. (1955a). *Ajanta: The colour and*

monochrome reproductions of the Ajanta frescoes based on photography. 4.1 Text.

London: Oxford Univ. Press.

-- (1955b). *Ajanta: the colour and monochrome reproductions of the Ajanta frescoes based on*

photography. 4.2 Plates. London: Oxford University Press.

Young, S. (2004). *Courtesans and tantric consorts: Sexualities in Buddhist narrative,*

iconography and ritual. New York: Routledge.

Zimmer, H. (1953). *Philosophies of India*. London: Routledge and Kegan.

Zin, M. (2003). *Devotionale und ornamentale Malereien: Handbuch der Malereien /*

Handbook of the paintings. II. Tafeln / Plates. Wiesbaden: Harrassowitz.

-- (2006). *Mitleid und Wunderkraft: Schwierige Bekehrungen und ihre Ikonographie im*

indischen Buddhismus. Wiesbaden: Harrassowitz.

-- (Septiembre 01, 2011) Narrative reliefs in Kanaganahalli: their importance for Buddhist

studies. *The Free Library*. Recuperado el 15 de Agosto del 2013 de The Free Library.

[http://www.thefreelibrary.com/Narrative reliefs in Kanaganahalli: their importance for Buddhist...-a0271884982](http://www.thefreelibrary.com/Narrative+reliefs+in+Kanaganahalli%3A+their+importance+for+Buddhist...-a0271884982)