

El Colegio de México

ESTRATEGIAS DE CONVERSIÓN Y SOMETIMIENTO EN
LAS LEYENDAS DE AŚOKA EN EL *DIVYĀVADĀNA*

Tesis presentada por
ROBERTO EDUARDO GARCÍA FERNÁNDEZ
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD EN EL SUR DE ASIA

Centro de Estudios de Asia y África

2009

Oṃ namaḥ sarvabuddhabodhisattvebhyaḥ

Oṃ, homenaje a todos los Buddhas y Bodhisattvas

Oṃ śrī gaṇeśāya namaḥ

Oṃ, homenaje al ilustre Gaṇeśa

Dedicatorias y agradecimientos

Dedico este trabajo a todos mis familiares y amigos, pero con especial cariño a las tres mujeres más importantes en mi vida: Itzel, Natalia y Rosalba.

Quiero agradecer a todos aquellos que me ayudaron en la elaboración de esta tesis, particularmente al profesor Luis O. Gomez por haberme asesorado desde el principio con paciencia y confianza, brindándome abierta y liberalmente sus conocimientos sobre el budismo y sobre las lenguas indias, y permitiéndome hallar mis propios caminos dentro del estudio del budismo indio.

También deseo dar las gracias al profesor Rasik Vihari Joshi, quien ha sido para mí una gran puerta abierta hacia el conocimiento y entendimiento del sánscrito y del pensamiento filosófico indio; al mismo tiempo quiero agradecer a los profesores Benjamín Preciado Solís y David Lorenzen, no únicamente por haberse tomado el tiempo de leer este trabajo, sino también por ser parte fundamental de mi formación en la historia, literatura, religiones y lenguas de la India antigua.

Por otra parte, me gustaría agradecer la labor de la profesora Ishita Banerjee, del profesor Saurabh Dube y de Atig Ghosh, quienes me motivaron a cuestionar mis preconcepciones sobre la India moderna.

Finalmente quiero dar las gracias a Luis Mesa Delmonte, coordinador del CEAA durante mis estudios de maestría, y a todas las secretarías del CEAA, especialmente a Estela Segura, por su amabilidad y disponibilidad en todo lo concerniente al plano administrativo.

Índice

1. Introducción.....	3
2. Las leyendas de Aśoka en la historia literaria budista.....	9
2.1. Aśoka como figura histórica.....	9
2.2. Contexto literario de las leyendas de Aśoka.....	14
2.2.1. <i>Jātakas</i>	14
2.2.2. <i>Apadānas</i>	17
2.2.3. <i>Avadānas</i>	18
2.3. Las leyendas de Aśoka.....	20
2.3.1. Las diferentes versiones.....	20
2.3.2. Las leyendas de Aśoka en el <i>Divyāvadāna</i>	22
2.3.3. Breve resumen de las leyendas de Aśoka en el <i>Divyāvadāna</i>	27
3. La autoridad en las leyendas de Aśoka del <i>Divyāvadāna</i>	29
3.1. El Buddha y Upagupta: Transferencia de la autoridad.....	30
3.1.1. El Buddha como fuente de autoridad.....	30
3.1.2. <i>Samgha</i> y autoridad colectiva.....	31
3.1.3. Los linajes de patriarcas.....	34
3.1.4. Upagupta, el sello de los patriarcas.....	38
3.2. Aśoka: Autoridad legítima y usurpación de la autoridad.....	42
3.2.1. La autoridad colectiva y el triunfo de la realeza.....	43
3.2.2. Degeneración colectiva y origen de la realeza.....	45
3.2.3. El <i>cakravartin</i> como paradigma ideal de la realeza.....	47
3.2.4. Aśoka y la legitimación del poder político.....	50

4. Estrategias de conversión en las leyendas de Aśoka en el <i>Divyāvadāna</i>	55
4.1. La conversión como fenómeno budista.....	55
4.2. Las estrategias de conversión como didáctica budista.....	58
4.2.1. Upagupta y Māra: La conquista de los sentidos.....	61
4.2.2. Samudra y Aśoka: Los superpoderes y la conquista de la autoridad política.....	68
4.2.3. Aśoka y Vītaśoka: La autoridad política al servicio de los intereses budistas.....	74
5. Conclusiones.....	80
6. Bibliografía.....	85

1. Introducción

Tanto algunos estudiosos occidentales como los budistas han ayudado a crear la idea de que es posible identificar la “esencia” del budismo. De acuerdo a esta tendencia, existe un camino principal del budismo, el cual habría heredado las enseñanzas “verdaderas” del Buddha, y junto a éste se encuentran distintos caminos alternos, algunos de ellos más o menos cercanos al primero, y algunos completamente alejados de éste. Así se da pie para calificar ciertas formas de budismo como degeneradas o falsas, y para construir ideas sobre lo que el budismo es en realidad y sobre lo que no es, es decir, para identificar aquello que es “verdaderamente” budista dentro del vasto conjunto de fenómenos, personajes y leyendas que se identifican a sí mismas como budistas.

Dentro de este intento por purgar al budismo de todo lo que supuestamente no le pertenece, surge la idea de que el budismo es una religión completamente “espiritual.” Una gran cantidad de textos académicos, así como la misma literatura budista, proyectan la imagen del universo budista como un ámbito de profunda especulación filosófica encerrado en sí mismo, en el cual los monjes llevan una vida de contemplación, alejada casi por completo de la realidad mundana. Todo aquello que no tenga que ver con la práctica espiritual no podría ser considerado como originalmente budista; a lo más debería ser aceptado como una desviación, una adición posterior, o al margen, que no se debe al budismo en sí, sino a quienes han malinterpretado y deformado su mensaje “original.”

Al considerarlo como un sistema cerrado y homogéneo, esta postura esencialista niega el carácter dinámico y multifacético del budismo, que se construye por la interacción de seres humanos, creencias y eventos históricos. Al igual que otras religiones, el budismo se ha caracterizado desde sus orígenes por constituir un sistema cultural que interactúa intensamente –a nivel histórico y simbólico- con otros sistemas, y se ve moldeado por esas interacciones.

En este sentido, es altamente significativa la interacción que ha tenido el budismo con el poder político a lo largo de su historia. Las narrativas en lengua pali describen como los reyes Bimbisara de Magadha, Pasenadi del reino de Kosala y Udena de Kosambi, todos ellos contemporáneos del Buddha, tomaron refugio en la nueva doctrina y brindaron protección y apoyó económico a sus adeptos. Lo que estos relatos afirman es que el budismo debió contar con el apoyo de uno o varios gobernantes de importancia que facilitaron la sobrevivencia y la expansión de la doctrina.

Posteriormente, las fuentes budistas indias, tanto en pali como en sánscrito, registran una importante lista de reyes de distintos orígenes y épocas, quienes en mayor o menor medida fueron reconocidos por convertirse en patrocinadores y protectores del budismo. Entre ellos destacan Aśoka el rey de Magadha del siglo 3 a. E.C., el rey indo-griego Menandro del s. 2 a. E.C., el escita Kaniška del s. 2 E.C. y Harṣavardhana del s. 7 E.C. Al mismo tiempo, algunos gobernantes son representados como enemigos del Buddha y su comunidad. Sin embargo, sea cual fuere la relación histórica real entre los detentores del poder político y la comunidad budista, lo cierto es que esta relación existía, y a veces era tan estrecha que merecía quedar registrada en la tradición literaria.

La continua interacción e intercambio entre las autoridades políticas y la Orden budista provocó que algunos pensadores budistas se preocuparan por codificar y normativizar no solamente las cualidades y virtudes del buen gobernante, sino también las formas de esa interacción. El resultado fue la creación de leyendas y obras literarias que servían para ejemplificar el papel que debían tener ambos actores –la comunidad monástica y la autoridad política- en el momento de entrar en contacto.

La leyenda que nos interesa para el presente estudio es de este tipo. Se compone de una serie de relatos cortos que presentan una versión budista de la vida del rey Aśoka de la dinastía Maurya. Tiene como temas principales el sometimiento de Māra, el dios del engaño,

a manos del monje Upagupta y la toma de refugio de Aśoka en el budismo, así como las acciones que éste realiza como protector y patrocinador de la comunidad monástica.

Estos relatos pertenecen a una colección narrativa en sánscrito conocida como *Divyāvadāna*; esta compilación, tomada en conjunto, se data entre el s. 2 E.C. y el s. 4 E.C. Sin embargo, hay autores que han afirmado que los relatos sobre el rey Aśoka contenidos en esta colección, conformaban una composición aislada y unitaria que había conocido su versión final en lengua sánscrita alrededor del s. 2 E.C, en la región de Mathurā en el noroeste de la India (Przyluski, 1923, p. 92).

Especialmente significativo en esta leyenda es la imagen que proyecta sobre un personaje histórico de suma importancia: Aśoka es reconocido como el primer gobernante que logró unificar por algún tiempo una gran parte del territorio indio, teniendo como estructura política un gobierno monárquico fuertemente centralizado. Tomando como base sus propios edictos grabados sobre rocas y pilares, tenemos una imagen de este rey como promotor de una política de tolerancia religiosa mediante la cual patrocinó los diferentes grupos religiosos presentes en su territorio –*śramaṇas* y brahmanes – y promovió un código general inspirado en los diversos principios éticos de esos grupos, al cual llamó *Dhamma*.¹

Aunque al parecer patrocinó por igual a esos diferentes grupos, sabemos por sus propios edictos que el rey tuvo cierta preferencia por la comunidad budista. Además de aquellos donde registra sus peregrinaciones a lugares sagrados del budismo, existen edictos en donde Aśoka claramente afirma su adhesión personal a esa doctrina. Esto se ve reforzado por las fuentes budistas en pali y sánscrito, que presentan al emperador como un ferviente budista.

Al tomar los edictos como vestigios históricos de primera mano, y al apoyarse en la evidencia de las leyendas budistas, es fácil caer en la tentación de crear una imagen del rey

¹ Sobre el debate en torno al significado y las implicaciones del *Dhamma* de Aśoka ver Thapar, R. (1963). *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. London: Oxford University.

Aśoka a partir de la síntesis de ambos grupos de documentos, por más dispares que estos sean. Algunos autores han llegado incluso a afirmar que el rey era tan devoto del budismo, que a ratos fungía como rey y a ratos como monje, o también que era tal su compromiso con la comunidad budista que llegó a situarse a la cabeza de la Orden (Smith, 1964, p. 35).

Sin embargo, a pesar de la coincidencia de ambos tipos de documentos, creo que es necesario establecer una diferencia entre el Aśoka histórico, a quien podemos conocer principalmente a través de sus edictos, y el Aśoka legendario, quien fue la base para una larga serie de elaboraciones literarias. No estoy tratando de negar que Aśoka fuera cercano a la comunidad budista e incluso que se consideraba a sí mismo como parte de ella. Lo que pretendo decir es que no podemos tratar como documentos históricos a las obras budistas que tratan sobre él, y más si consideramos que todas ellas fueron escritas siglos después de su muerte en contextos históricos distintos.

Lo que me parece relevante de estas obras, entre otras cosas, es que justamente pertenecen a ese grupo de textos del que he hablado antes, en los cuales algunos pensadores budistas proyectaron sus expectativas sobre la relación ideal entre la Orden y la autoridad política. Especialmente significativas son las leyendas sobre Aśoka en el *Divyāvadāna*, debido a que presentan lo que pretende ser una biografía completa del rey, desde la ofrenda que hace al Buddha en una vida pasada, hasta su muerte. Pero además son importantes, pues describen distintos episodios en los cuales se relata cómo se persuadió a algunos personajes a tomar refugio en la Triple Joya: el Buddha, el Dharma y el *saṃgha*.²

Al relacionar estas conversiones con las figuras de autoridad, la obra plantea distintas concepciones ideales sobre lo que es la autoridad y las distintas categorías de autoridad para ciertos grupos budistas. Hace una distinción explícita entre la autoridad mundana y la

² El *saṃgha* es la comunidad compuesta por las cuatro asambleas (*catuṣ-pariṣad*): monjes, monjas, laicos y laicas. A menudo el término se aplica exclusivamente a la comunidad de monjes.

autoridad del budismo. La primera, adquirida por derecho propio o por la fuerza, se presenta como transitoria, y en ese sentido como no completamente legítima. Por otro lado, la autoridad del budismo se ve como verdadera y completamente legítima, ya que tiene su fundamento en el principio mismo de autoridad, el Buddha, el Dharma y el *samgha*.

El hecho de contraponer estas dos categorías de autoridad implica que la autoridad transitoria es susceptible de, y debe someterse ante, la autoridad imperecedera, mientras que el proceso inverso se plantea como imposible.

En esta tesis me propongo analizar la manera en que la conquista de la autoridad transitoria se justifica como un fin necesario y “natural” de las relaciones entre la comunidad budista y las figuras de autoridad, y la forma en que las estrategias de conversión, explícitamente entendidas como medios de ganar adeptos para la religión budista son usadas en esta obra con el objeto de adquirir control sobre las figuras de autoridad y sobre lo que ellas representan, el poder político y el poder sobre los sentidos.

El presente estudio está dividido en tres partes. En la primera de ellas sitúo la leyenda de Aśoka en la historia literaria budista, para lo cual hago un breve repaso de sus antecedentes narrativos, tanto en pali como en sánscrito, y defino el contexto en que fue producida y consumida, así como sus líneas temáticas generales y su función doctrinal.

En la segunda parte analizo la idea de autoridad en el budismo indio, poniendo especial énfasis en el ideal del *cakravartin* y en la contraposición entre autoridad legítima e ilegítima. De acuerdo a esto, considero dos ideas principales: primero, la transferencia de la autoridad directamente del Buddha al monje Upagupta; y segundo, Aśoka como figura ambigua en donde convergen la autoridad legítima heredada a través del mérito, y la autoridad ilegítima como resultado de la usurpación política. También toco el tema de la autoridad sobre los sentidos, simbolizada en la obra por Māra, y el significado que esta autoridad tiene en la relación de la Orden con el mundo.

En la última parte desarrollo el tema de las estrategias de conversión budistas entendidas como un discurso de poder y autoridad. En este capítulo me concentro en analizar distintos episodios donde se presenta esta situación, y en interpretar los significados simbólicos, y los mensajes que la obra proyecta como medios de convencimiento, pero también como formas de sometimiento a la autoridad legítima.

2. Las leyendas de Aśoka en la historia literaria budista

En la historia literaria budista existen una gran cantidad de leyendas asociadas con la figura del rey Aśoka. Todas ellas señalan como hecho relevante la relación de este monarca con la comunidad monástica, y su participación decisiva en los procesos de crecimiento del *saṃgha* y de difusión de la doctrina.

Estas leyendas son relatos creados con la intención de adoctrinar a los budistas y de convencer de la eficacia de la doctrina a posibles nuevos adeptos. En este sentido, deben ser consideradas como parte de las estrategias de proselitismo budista y no como documentos que ofrecen acceso imparcial a la figura histórica de Aśoka o a su época.

Sin embargo, aunque no pueden ser usadas como documentos históricos, la insistencia de las leyendas budistas sobre la importancia de este rey refuerza lo que los historiadores de la antigüedad india se han encargado de señalar: que este monarca tuvo una importancia capital en su época.

2.1. Aśoka como figura histórica

Es posible afirmar que Aśoka Maurya fue el rey que concentró la mayor cantidad de poder en la India anterior a la Era Común. Su reinado comenzó aproximadamente en el 268 a. E.C y duró alrededor de 36 años (Thapar, 1963, p. 13). Su imperio, la mayor parte del cual heredó de las campañas militares de su abuelo Candragupta y de su padre Bindusāra, se extendía de oeste a este desde el actual Irán hasta Assam, y de norte a sur desde Afganistán en Asia Central hasta Tamilnadu.

Antes de la expansión imperial de los Mauryas, la región geográfica que luego se convirtió en la parte central de su reino estaba dividida en zonas donde existían distintos modelos de gobierno que los historiadores han caracterizado como pequeños reinos y repúblicas tribales (*mahājanapadas*). Ante el embate militar y económico del imperio

Maurya, todas esas formas de gobierno perdieron gradualmente su independencia y terminaron subordinándose al dominio de una monarquía que carecía de rival (Thapar, p. 94).

Tras heredar el reino de Magadha, con capital en la ciudad de Pāṭaliputra, Aśoka logró sostenerlo gracias a la implementación de políticas administrativas que unificaron todos sus territorios y permitieron gobernar a una gran variedad de pueblos. Al parecer, el gran acierto de los Mauryas, pero especialmente de Aśoka, fue la centralización del aparato administrativo, lo que le permitió ejercer mayor control sobre la economía. Gracias a esto: “Se mejoró y desarrolló el sistema administrativo, lo que lo capacitó para inspeccionar y controlar incluso las minucias de la estructura económica. Por su parte, al controlar y coordinar este sistema, el rey obtuvo un aumento correspondiente en su poder.” (Thapar, p. 68).

Al parecer, el imperio se dividía en cuatro provincias principales cuyas capitales eran: Takṣaśilā en el norte, Ujjayinī en el oeste, Tosālī en el este y Suvarṇagiri en el sur. Cada una de estas era gobernada por un príncipe u otro miembro de la familia real quien carecía de autonomía en sus decisiones y dependía en gran manera del Consejo de Ministros (*mantrīpariṣad*), el cual estaba en contacto directo con el rey (Thapar, p. 101).

Esta fuerte centralización se constituyó alrededor de la figura del rey, quien se destacaba simbólicamente como el elemento cohesionante de todo el imperio. En sus edictos, que distribuyó tanto en el centro como en las zonas fronterizas del imperio, Aśoka se daba a sí mismo los títulos de *Devānaṃpiya*, “querido de los dioses,” y *Piyadassi*, “el que mira con gentileza.” Con estos pretendía proyectar la idea de que su autoridad derivaba del poder divino y que su liderazgo estaba basado en la benevolencia.

Aśoka presenta en sus edictos una figura de sí mismo como padre de todos sus súbditos. Repetidamente afirma que todos los hombres son sus hijos y les aconseja pensar en él como si fuera su padre: “El rey es como un padre. Siente hacia nosotros lo que siente hacia

sí mismo. Para él somos como sus propios hijos” (2º Edicto en roca de Kalinga, Dhammika, 1994, p. 13). Debido a estos señalamientos, su reinado se ha descrito como un despotismo paternalista, en el cual el rey tenía un control casi total sobre todas las esferas de la vida política y social (Thapar, p. 95). Sin embargo, es probable que esta caracterización de sí mismo haya sido parte de un discurso unificador más que el reflejo de su práctica política. Si bien el gobierno estaba fuertemente centralizado alrededor de la figura del rey, existía toda una clase especial de funcionarios de élite, conocidos como *mahāmātras*, quienes tomaban las decisiones a nivel local (Thapar, p. 101).

Es evidente entonces que esta centralización, además de ser de carácter administrativa, también era simbólica y giraba en torno de un discurso unificador. Aśoka hizo escribir en piedras y pilares una gran cantidad de edictos. Estos contenían las ideas políticas y sociales que pretendía implantar en su imperio. En la mayoría de ellos, Aśoka habla del *Dhamma* (skt. Dharma); de hecho es el concepto central de sus inscripciones.

Tomando en cuenta su cercanía con el budismo, algunos investigadores se han visto tentados a afirmar que el *Dhamma* de Aśoka es una idea eminentemente budista, surgida de esta doctrina y utilizada, en parte, como un instrumento de conquista religiosa (Smith, 1964, p. 34). Es evidente que el budismo y sus ideas influyeron de forma determinante en la conformación de su idea del *Dhamma*, mas esto no quiere decir que haya sido la única fuente de la que el emperador se nutrió, ni que por fuerza se haya impuesto sobre las otras fuentes. Hay que tomar en cuenta que Dharma es un concepto utilizado por distintos grupos en un sentido ético, pero que dentro de los *Dharmaśāstras*, un conjunto de textos normativos brahmánicos, posee también el sentido general de justicia, ley y responsabilidad religiosa.

De acuerdo a sus *Edictos*, el *Dhamma* de Aśoka consiste en una serie de preceptos morales y virtudes que por un lado facilitaban la convivencia social entre miembros de

distintas religiones y capas sociales, y por otro planteaban a quienes los practicaban una promesa escatológica.

Al hablar del *Dhamma*, Aśoka no lo relacionó directamente con ninguna de las tradiciones religiosas de su época. Sin embargo, su versión está más cercana a las enseñanzas del budismo y del jainismo que a las del sistema religioso brahmánico.³ Aunque carece de una sistematización estricta, se pueden establecer claramente los principios de su código moral. El rey enfatizó la importancia de la amabilidad, la liberalidad, la pureza interior y exterior, así como el auto-control: “El Dhamma es bueno, pero ¿en que consiste el Dhamma? En poca maldad, mucha bondad, amabilidad, generosidad, sinceridad y pureza” (2º Edicto de Pilar, Dhammika, p. 16).

Uno de los aspectos más elogiados de la política de Aśoka fue su tolerancia hacia todas las corrientes religiosas. Afirma haber promovido una política de liberalidad tanto hacia los *śramaṇas*⁴ como hacia los brahmanes,⁵ así como haber donado unas cuevas a los *ājīvikas*.⁶ Sin embargo, las referencias a su propia inclinación hacia el budismo ponen en duda su supuesta imparcialidad religiosa y abren la posibilidad de argumentar que Aśoka, si bien promovía la tolerancia religiosa y estaba consciente del uso de la palabra *Dhamma* en distintas corrientes espirituales, probablemente privilegiaba las versiones *śramāṇicas* del *Dhamma*.

³ Por ejemplo, en ellos se expresa la preeminencia de las virtudes morales por encima de la observancia de las prácticas religiosas.

⁴ Los *śramaṇas* eran agrupaciones de ascetas, entre las cuales se cuentan los budistas, los jainas y los *ājīvikas*. Algunos de estos grupos compartían la creencia en el renacimiento y en la retribución kármica.

⁵ Inscripción de la Cueva de Barābar y Décimoprimer edicto mayor en roca respectivamente.

⁶ Grupo *śramāṇico* que creía en la existencia de un principio impersonal cósmico llamado *niyati* o destino, el cual determinaba la transmigración de los seres.

No debemos olvidar que tanto su abuelo como su padre tuvieron una relación muy cercana con los grupos *śramāṇicos*, respectivamente con los jainas y con los *ājīvikas*. Tanto el budismo como estos grupos habían establecido una relación de mutua dependencia con los grupos de comerciantes, y por lo tanto ocupaban sitios de importancia en la vida social y económica de la época. De la misma forma, se había establecido una relación de co-dependencia entre esos grupos *śramāṇicos* y los tres primeros reyes de la dinastía Maurya.

El mismo Aśoka no pretendía mantener en secreto su adhesión al budismo. Muy por el contrario, realizó visitas a lugares de peregrinación budistas, muy probablemente de forma ostentosa, y renovó varias *stūpas*, mostrando así su preferencia por esa religión (Thapar, p. 261). Sin embargo, aunque afirmó públicamente su adhesión al budismo, de entre todos sus edictos solamente unos pocos hacen referencia directa a éste, y a su relación personal con esa doctrina.

En este sentido, no podemos afirmar que Aśoka inventó su propio concepto de *Dhamma*, pues evidentemente se nutrió de las ideas de los grupos religiosos de su época; sin embargo, pensamos que como estratega político tuvo la capacidad de adaptar las ideas ya existentes para adecuarlas a las necesidades sociales y políticas de los distintos grupos de su reino, resaltando los elementos comunes a ellos para así lograr una cohesión social que fortaleciera el sentimiento de pertenencia al imperio.

Gracias a la conformación de una burocracia centralizada y al planteamiento de un código moral generalizado, el rey Aśoka fue capaz de sostener por cerca de 36 años el más grande imperio que el subcontinente indio conoció antes de la Era Común. La profunda influencia que su reinado tuvo sobre la vida política y social de la época tuvo grandes repercusiones en el pensamiento budista, que se valió de su figura para construir distintos modelos de autoridad política ideal. El personaje de Aśoka pasó a convertirse en una figura

legendaria y simbólica que nutrió las elaboraciones literarias de algunos pensadores budistas, quienes se interesaban por codificar las relaciones entre el *saṃgha* y el poder político.

2.2. Contexto literario de las leyendas de Aśoka

Las leyendas sobre el rey Aśoka están enmarcadas dentro del contexto más amplio de la narrativa budista en India que tenía como tema central el renacimiento. Este tropo se desarrolló de manera detallada dentro de varios géneros, en los cuales se produjo una sistematización más o menos ejemplar de los modelos de conducta que condicionaban la calidad y las características de los distintos tipos de renacimiento, señalando muchas veces como factor decisivo el comportamiento que los seres tenían en relación con la figura del Buddha Gautama, con los buddhas del pasado, o con otros miembros del *saṃgha*.

A continuación presento un breve panorama de los géneros principales que se desarrollaron alrededor del tema del renacimiento, para después ubicar las leyendas de Aśoka en relación con estos géneros. presentándolos sin la pretensión de establecer una historia literaria secuencial.

2.2.1. *Jātakas*

Es muy posible que algún tiempo antes del surgimiento del imperio Maurya ya existiera en el norte de la India un cuerpo literario budista de gran importancia (Rhys Davids, 1903, p. 5). Dentro de y junto a los discursos atribuidos al Buddha y a los compendios de reglas para la vida monástica, se desarrollaron composiciones de carácter narrativo que relataban episodios de la vida del Buddha, de sus discípulos o de laicos prominentes.

En general suponemos que, a diferencia de algunos géneros que estaban dirigidos principalmente a la comunidad monástica, muchas de las composiciones narrativas tenían como objeto el aleccionamiento de los oyentes laicos. De entre estas destacan para el presente

estudio los relatos conocidos como *jātakas*, o historias de nacimientos del pasado. Estas narraciones cortas eran relatos de las vidas pasadas del Buddha Gautama, y cada una servía para ejemplificar algún acto virtuoso que éste había realizado en otro de sus renacimientos.

En ellos, el personaje siempre presente es el *Bodhisatta*, es decir, el futuro Buddha en un proceso de continua transmigración, mientras se prepara para alcanzar el estado de iluminación o *nibbāna*. En este arduo camino se encuentra sujeto a renacer en alguno de los reinos de la cosmología budista, y experimentar de esta manera las formas de existencia humana, animal y divina.⁷ Generalmente aparece en el papel de héroe, pero a veces solamente como personaje secundario o espectador.

Es una idea aceptada que los *jātakas*, en su mayoría, no tienen un origen budista (Winternitz, 1905, p. 125). Eran historias pertenecientes al vasto conjunto de relatos pan-indios que fueron integradas a las composiciones budistas, dotándolas en el proceso de una ética y una cosmología apropiada a la doctrina y a los objetivos de la prédica budista: “Los monjes predicadores budistas pusieron en los *jātakas* todo lo que les gustaba a ellos y a su auditorio” (Winternitz, p. 126). Cualquier relato existente podía ser convertido en un *jātaka* al asignarle al *Bodhisatta* un papel dentro de él.

Esta flexibilidad de composición permitió que el *jātaka* se convirtiera en un género literario incluyente, que en realidad se componía de una gran cantidad de géneros. Así, encontramos dentro de él fábulas animales, cuentos de sabiduría mundana, relatos humorísticos, romances de aventuras, narraciones morales, ilustraciones de dichos y leyendas piadosas.

En el proceso de adaptación se constituyó una estructura estándar para todos los *jātakas*. La historia principal, de origen pan-indio, quedó enmarcada por un episodio introductorio en el cual se relata un suceso de la vida del Buddha Gautama, quien entonces

⁷ Es significativo notar que en todo el conjunto de *jātakas* el *Bodhisatta* no aparece como *preta* o espíritu hambriento, ni como ser infernal, ni como mujer.

hace referencia a la historia del pasado, la cual es estrictamente el *jātaka*. La narración concluye de nuevo con el Buddha, quien establece la identidad de los personajes de la historia del pasado con los del relato presente, es decir él mismo y alguno de sus discípulos.

Aunque esta estructura se repite en todos los *jātakas*, el género permitía además la inclusión de una gran cantidad de formas literarias. Si bien predomina la prosa, hay múltiples combinaciones de prosa con verso, diálogos mezclados con narración, colecciones de dichos y poesía gnómica, así como fragmentos épicos y relatos largos que comienzan en prosa y continúan en verso, alternando continuamente entre las distintas formas.

Repetidamente se incluyen relatos donde algún personaje es castigado cruelmente, incluso con la muerte, lo que podría aparecer a primera vista como contradictorio con la ética budista. Sin embargo, uno de las líneas temáticas principales de estas composiciones es la idea del karma o retribución de los actos. Enseñan hasta el cansancio que no existe acto alguno que carezca de consecuencia.

No podemos subestimar la importancia de la doctrina contenida en estos relatos, cuya ética ha sido calificada como “leche para bebés” (Rhys Davids, p. 109). El hecho de que historia tras historia se eche mano de los mismos elementos para ejemplificar la buena y la mala conducta no quiere decir que el mensaje ético planteado en ellas sea “básico” o “infantil”.

Como muestra de la importancia que estas historias jugaban en la transmisión de la doctrina tenemos su sobrevivencia dentro de las colecciones canónicas, y la presencia casi dominante que tuvieron dentro de algunos de los primeros ejemplos de representación gráfica en los monumentos budistas indios de Sānchi, Bharhut, Amarāvātī y Ajantā (Winternitz, p. 155).

Buena parte del cúmulo de *jātakas* se transmitió oralmente, formando parte de las prédicas públicas durante festivales conocidos como *samajjas*, los cuales contaban con

recitaciones, música, representaciones escénicas y danzas (Rhys Davids, p. 101). No fue hasta el s. 5 E.C. que un autor llamado Buddhaghosa, muy probablemente situado en Sri Lanka, reunió 550 *jātakas* en una compilación en lengua pali, a la que agregó un amplio comentario. La tradición cingalesa sostiene que este comentario es una traducción de una versión previa en cingalés (Cowell, 1957, p. xi).

Sin embargo, los *jātakas* nunca han sido exclusivos de una escuela en particular. Varios cánones contienen sus propias versiones, algunas de las cuales tienen correspondencias con las de otras escuelas. Su alcance ha sido tal que algunos cánones redactados en lenguas no indias también contienen sus propias compilaciones de *jātakas* y muchos templos fuera de la India están decorados con escenas de estas narraciones.⁸

2.2.2. *Apadānas*

Más cercanos en temática a las leyendas de Aśoka, pero aun literariamente similares a los *jātakas* son unos relatos conocidos en pali como *apadānas*. En su versión escrita también forman parte del *Khuddaka Nikāya* en una colección titulada *Apadāna*.

La palabra *apadāna* significa “hazaña gloriosa” o “hazaña grandiosa”, y se refiere a un acto excepcional, el cual a menudo consiste en un auto-sacrificio. Los *apadānas*, al igual que los *jātakas*, relatan historias de vidas pasadas, pero a diferencia de estos, no tienen como personaje central al Buddha sino a un arhat⁹ discípulo de éste. En ellos se cuenta cómo algún ser humano tuvo un encuentro con un Buddha del pasado, a quien hizo adoración, y este a su vez profetizó su futuro encuentro con el Buddha Gautama.

Otra característica que los diferencia de los *jātakas* es el hecho de que los *apadānas* hacen hincapié únicamente en los resultados positivos de las acciones. Su contenido es

⁸ El templo de Borobudur en Java, el de Pagan en Birmania y el de Sukhodaya en Siam, por ejemplo.

⁹ Un arhat es un ser humano que ha alcanzado el nirvāṇa. Habiendo removido todas las ataduras o causas que atan a los seres al *saṃsāra* o ciclo de muerte y renacimiento, el arhat no nace de nuevo.

restringido y carecen de flexibilidad formal. Están considerados como una de las composiciones más tardías del Canon Pali e incluso se ha afirmado que algunos de ellos son más recientes que sus equivalentes en lenguas sánscrita, los *avadānas* (Winternitz, p. 160), género literario al cual pertenecen las leyendas de Aśoka analizadas en este estudio.

2.2.3. Avadānas

La literatura avadánica es un conjunto de composiciones elaboradas en sánscrito y en el así llamado sánscrito budista híbrido o sánscrito mixto, el cual se caracteriza por ser una mezcla de sánscrito clásico con elementos del indo-medio. Su producción se concentró en el norte y noroeste de la India. La mayor parte de ella está relacionada con los cánones sánscritos de escuelas como los sarvāstivādins y los lokottaravādins (Winternitz, p. 232).

Al igual que los *apadānas*, los *avadānas* son relatos sobre las existencias pasadas de los arhats; sin embargo, también pueden incluir narraciones sobre personajes laicos. Su temática está centrada en la retribución de los actos, pero además de ejemplificar moralmente las consecuencias de las acciones, acentúan la importancia de los actos relacionados con el Buddha; sus compositores eran

adoradores declarados del Buddha y creían sinceramente que un acto de devoción hacia el Buddha o sus seguidores tenía el poder de influir de forma positiva en la vida de un hombre por tiempo indefinido; asimismo, sostenían que un insulto hacia el Buddha seguramente generaría un resultado terrible. (Keith, 1961, p. 65)

Las “hazañas grandiosas” consistían en actos de auto-sacrificio, pero también de devoción hacia el Buddha; estos actos incluían ofrendas de incienso, flores, ungüentos, oro y piedras preciosas, así como la construcción de *stūpas* y *caityas*. Dentro del marco narrativo, estos actos conectaban a un personaje con eventos pasados o futuros, mostrando las relaciones sutiles entre las acciones y sus frutos en distintos periodos de tiempo (Winternitz, p. 278). De

esta manera, la estructura clásica de un *avadāna* consiste en una historia del presente, en la cual se hace un relato del pasado o del futuro, y una conclusión que consiste en una moraleja o lección extraída de ese relato.

Muy probablemente la composición más temprana de este tipo es el *Avadānaśataka*, un compendio de 100 *avadānas*. En él aparece la palabra *dīnāra*, por lo que los estudiosos han concluido que no puede ser previo al 100 E.C.,¹⁰ y por otra parte existe una traducción al chino de mediados del siglo 3 E.C., lo cual nos indica que el texto, en la versión que conocemos, fue redactado entre los siglos 2 y 3 E.C. (Keith, 1956, p. 65) Este contiene fragmentos pertenecientes al canon sánscrito de los sarvāstivādins, escuela a la que quizá pertenecía (Winternitz, p. 279).

Más cercanos en su estilo a los *jātakas* que a los *avadānas*, los relatos del *Avadānaśataka* incluyen explicaciones de las causas del sufrimiento de humanos, animales, dioses y *pretas*, y relatan hazañas que permitieron a algunos seres alcanzar el estado de arhats.

Otro texto importante es el *Mahāvastu-avadāna*, el cual pertenecía al *Vinayapiṭaka* de los lokottaravādins. Muchas partes de la obra se remontan al s. 2 E.C., pero la composición final está datada alrededor del s. 4 E.C. (Winternitz, p. 246) Aunque en conjunto es una extensa biografía del Buddha, la narración principal se ve interrumpida continuamente por una gran cantidad de *jātakas*, *avadānas* y *sūtras* en prosa y verso. A lo largo de la obra se enfatiza el carácter supremo del Buddha, llegando incluso a afirmar que el simple hecho de adorarlo es suficiente para alcanzar el *nirvāṇa* (Winternitz, p. 246).

Junto a estos textos se encuentra también el *Divyāvadāna*, una colección de 38 relatos cuya redacción final se remonta al s. 4 E.C., el cual contiene cuatro narraciones asociadas a la

¹⁰ El *dīnāra*, una moneda de oro adaptada del *denarius* romano, fue usado por primera vez en la era Kuṣāṇa (60-375 E.C.) (Bhattacharyya, 1995, p. 60), por lo que su mención en los textos indica que su redacción no puede ser previa a esta época.

figura del rey. En la mayor parte de las composiciones se subrayan los actos de adoración al Buddha y el poder benéfico que se produce a partir de ese acto.

2.3. Las leyendas de Aśoka

2.3.1. Las diferentes versiones

El personaje del rey Aśoka Maurya adquirió un lugar importante en la historia literaria budista. Su biografía y el recuento de su reinado, pero en especial su relación con el *saṃgha*, se convirtieron en temas recurrentes de composiciones en varias lenguas. Como hemos señalado, éstas distan mucho de ser fuentes históricas fiables, pues el Aśoka que encontramos en ellas es, ante todo, un personaje legendario, imbuido con características ideales.

Es imposible saber cuáles fueron las primeras leyendas budistas que trataron la vida de Aśoka; pero es muy probable que las más antiguas hayan surgido poco después del fin de su reinado, e incluso durante su propia vida. Tal como las conocemos hoy en día, la mayoría de ellas pasaron por un largo proceso de siglos de composición y transformación.

Es en este sentido que, al referirnos a las composiciones, no podemos hablar de obras originales, sino de versiones orales que en cierto punto de su proceso de transmisión se pusieron por escrito en ámbitos geográficos específicos. Es por esto que varias leyendas se repiten en distintas composiciones escritas, pero presentan variantes significativas que podemos suponer responden al momento y al lugar en donde se fijaron en forma escrita.

Al respecto existen dos textos pali de gran importancia para el budismo cingalés, el *Mahāvamsa* y el *Dīpavamsa*, ambos del s. 5 E.C. Estas crónicas relatan la llegada del budismo a Sri Lanka, hecho histórico que conectan con la labor misionera impulsada por Aśoka, y especialmente con su hijo Mahinda, del cual se afirma que introdujo la doctrina a la isla. Además de las que encontramos en estas obras, existen versiones de las leyendas de

Aśoka en el *Samantapāsādikā* de Buddhaghosa, así como en el *Thūpavaṃsa* y en el *Mahābodhivaṃsa* (Strong, 1983, p. 19).

Por ser productos de la comunidad budista de Sri Lanka, todas estas composiciones vinculan la figura de Aśoka con eventos que destacan la importancia de la transmisión del linaje budista a la isla. En este sentido pueden ser vistas como instrumentos doctrinales que legitiman el valor de la tradición cingalesa al establecer vínculos directos con figuras relevantes del budismo indio, así como con personaje de autoridad política asociados a ese budismo.

Por otro lado, en el norte de la India se produjeron una gran cantidad de versiones de estas leyendas. La mayor parte de ellas pertenece a la literatura avadánica, por lo que podemos datarlas dentro de un largo periodo de tiempo, a partir del *Avadānaśataka* de alrededor del s. 2 E.C., hasta el *Avadāna-kalpalatā* del poeta Kṣemendra, escrito aproximadamente en el año 1052 E.C.¹¹ Estas versiones también subrayan la importancia de los linajes de transmisión de la doctrina budista en las zonas geográficas donde fueron compuestas, o donde se redactaron sus versiones escritas.

Las leyendas sobre Aśoka tuvieron una relevancia tan grande en el mundo budista surasiático que pronto se propagaron hacia las regiones donde esta doctrina se expandía, pasando a formar parte de las compilaciones canónicas y no-canónicas; así, podemos encontrar versiones de ellas en lugares como Asia Central, Tíbet, China, Corea, Japón, Birmania y Tailandia (Strong, 1983, p. 19).

¹¹ Otras obras sánscritas que contienen versiones de las leyendas son: el *Divyāvadāna*, el *Kalpadrūmāvadānamālā*, el *Aśokāvadānamālā*, el *Dvāviṃśatyāvadāna*, el *Bhadrakalpāvadāna* y el *Vratāvadānamālā*,

2.3.2. Las leyendas de Aśoka en el *Divyāvadāna*

Las leyendas de Aśoka que nos interesan para el presente estudio forman parte de una compilación sánscrita de *avadānas* conocida como *Divyāvadāna*, *Las hazañas celestiales*. Esta contiene 38 narraciones en las cuales el Buddha relata la historia de algún personaje en particular, señalando cuales acciones realizadas en el pasado lo llevaron a experimentar retribuciones buenas o malas. Se destaca en ellas el poder benéfico del mérito generado a partir de la veneración o el ofrecimiento hecho al Buddha o a algún símbolo u objeto sagrado del budismo.

Su periodo de composición fue muy extenso. La utilización de la palabra *dīnāra*, al igual que en el caso del *Avadānaśataka*, remonta algunas de sus partes hasta el s. 1 E.C (Keith, p. 65). Por otro lado, contiene referencias al reinado de Puṣyamitra de la dinastía Śunga, lo que sitúa otros episodios por lo menos después del s. 2 a E.C. La mayoría de los relatos son previos al s. 3 E.C., y otros incluso anteriores al s. 1 a E.C. (Przyluski, 1923, p. 92), pero la compilación, tomada en conjunto, no puede ser anterior al s. 4 E.C. (Winternitz, p. 286).

Los redactores del *Divyāvadāna* agregaron muy pocas historias originales al conjunto de relatos existentes en la historia literaria budista. La mayor parte de las narraciones han sido rastreadas en otras composiciones anteriores. Más de la mitad de ellas provienen del *Vinayapiṭaka* de la escuela mūla-sarvāstivāda, y otras cuantas han sido halladas en el *Samyuktāgama* de la escuela sarvāstivāda, en el *Kalpanāmaṇḍitikā* de Kumāralāta (Winternitz, p. 285), en el *Avadānaśataka* y en algunas fuentes pali (Bhattacharji, 1992, p. 53).

Debido a su largo periodo de composición, así como a la diversidad de fuentes en las que está inspirada, la compilación es una mezcla de estilos sin conexión interna; la mayoría de

las leyendas están escritas en prosa sánscrita simple, mezclada en algunas partes con versos; en otras encontramos también poesía ornamentada.

Cuatro relatos del *Divyāvadāna* están dedicados a la figura del rey Aśoka. Son el *Pāṃśupradānāvadāna*, el *Kunālāvadāna*, el *Vītāśokāvadāna* y el *Aśokāvadāna*.¹² De acuerdo al estudio de Przyluski, antes de ser incluidos en esta compilación, estas cuatro leyendas formaban parte de otra composición cuyos orígenes se remontan al s. 2 a E.C. en la región de Magadha (Przyluski, 1923, p. 92). Se especula que ésta circuló de forma independiente por distintas áreas del norte y noroeste de la India hasta que, en algún momento del s. 1 a E.C., experimentó la última fase de composición en Mathurā, en lengua sánscrita (Przyluski, 1923, p. 88).

Desafortunadamente para los estudiosos del budismo no existen versiones independientes de esta composición en sánscrito. Las versiones más cercanas son las que encontramos en el *Divyāvadāna* y en dos textos chinos, el *Ayuwang-zhuan* (Taishō 2042) del s. 3 E.C. y el *Ayuwang-jing* (Taishō 2043) del s. 6 E.C.¹³ Sin embargo, aunque carecemos de una versión independiente de la composición sánscrita, mucho de lo que Przyluski escribió sobre ella puede ser aplicado a la versión de la leyenda tal y como la encontramos en el *Divyāvadāna*.

Apoyándose en sus propias especulaciones Przyluski propuso tres distintas etapas de composición. La primera habría dado como resultado lo que él llamó **La Gesta de Aśoka*, a la que identificó como el corazón de la leyenda; esta habría sido compuesta dentro de la comunidad budista de Magadha, específicamente por miembros del Kukkuṭārāma, un

¹² Dentro de la colección son los *avadānas* 26, 27, 28 y 29 respectivamente.

¹³ A partir de estas dos obras chinas, el estudioso Jean Przyluski propuso la existencia de una versión original en sánscrito, a la cual tituló **Aśokāvadāna*. Bajo ese título Sujitkumar Mukhopadhyaya realizó una reconstrucción, para lo cual utilizó los manuscritos del *Divyāvadāna*. Para lograr su objetivo reorganizó los diversos episodios de acuerdo al orden del *Ayuwang-zhuan* (Gurugé, 1993, p.342). Pese al esfuerzo de Mukhopadhyaya, consideramos que su reconstrucción no debe ser considerada como una composición sánscrita original.

monasterio muy cercano a la ciudad de Pāṭaliputra, centro del poder Maurya. Esta primera versión, redactada en magadhi, tendría como línea narrativa la vida de Aśoka y su relación con el monje Yaśas del monasterio de Kukkuṭārāma.

La segunda fase habría dado origen al **Aśokasūtra*, supuestamente compuesto en pali. Esta etapa se caracterizaría porque durante ella redactores pertenecientes a la comunidad budista de Kauśāmbī agregaron a la composición los relatos referentes a Piṇḍola Bharadvaja, un arhat asociado a esa localidad. Finalmente, la tercera fase habría cristalizado en el **Aśokāvadāna*,¹⁴ el cual sería el resultado de la adición al **Aśokasūtra* de una serie de relatos que tratan específicamente las hazañas del monje Upagupta. Esta versión, compuesta en sánscrito, tendría como objetivo enfatizar la importancia de la comunidad budista de Mathurā, localidad donde habría sido redactada (Przyluski, 1923, p. 88), y sería el modelo a partir del cual se redactaron las cuatro leyendas contenidas en el *Divyāvadāna*.

Esta reconstrucción de las fases de composición es hipotética; hasta el momento no contamos con ningún manuscrito, u otro testimonio, que nos permita asegurar que las aseveraciones de Przyluski sean válidas. No obstante, sus propuestas resuelven provisionalmente muchos cuestionamientos que la composición plantea al lector.

Uno de los temas más relevantes es el que se refiere al papel que juegan los arhats en la leyenda. A cada etapa propuesta por Przyluski corresponde un arhat asociado con una localidad específica: Yaśas con Pāṭaliputra, Piṇḍola con Kauśāmbī y Upagupta con Mathurā. En el *Divyāvadāna* es muy clara la preeminencia de Upagupta y la preferencia de Aśoka por este monje. Aparece como superior en poder y pureza espiritual, al grado que incluso Yaśas, siendo un monje de mayor rango, no puede evitar hacer un elogio de él.

¹⁴ No se debe confundir esta obra hipotética con el *avadāna* del mismo nombre que forma parte del *Divyāvadāna*, y que sería solamente una parte de aquella composición.

La magnificación de Upagupta, un monje ligado a Mathurā, una comunidad lejana al centro de poder de la capital del imperio Maurya, plantea numerosas interrogantes. Para resolver el porqué de este fenómeno, Przyluski lo enmarca dentro del contexto de la historia política del norte de la India, y de sus repercusiones en la conformación del *saṃgha*.

Mientras que en los primeros siglos del budismo el centro religioso estaba al este, en los lugares asociados con las hazañas del Buddha, poco a poco se fue trasladando hacia otras regiones, entre ellas hacia el noroeste. La llegada al poder de Puṣyamitra de la dinastía Śunga (ca. 184 a E.C.), vinculada en distintos textos budistas con una fuerte represión del *saṃgha*, habría provocado un proceso de descentralización dentro del budismo (Przyluski, 1923, p. 96). Aunque es poco probable que durante el reinado de este rey existiera una hostilidad violenta hacia el *saṃgha* (Lamotte, 1988, p. 386), es posible que otros grupos religiosos hubieran acaparado el patrocinio real, provocando que el apoyo económico hacia la comunidad budista se viera drásticamente reducido en la región de Magadha.

A pesar de carecer del apoyo de la autoridad real, el budismo continuó siendo patrocinado económicamente; prueba de ello es la preservación y la construcción de nuevos *vihāras* o monasterios, así como las adiciones realizadas a las *stūpas* de Sāñcī, Bhārhut y Amarāvātī durante la dinastía Śunga (Lamotte, p. 403). Es probable que mientras disminuía el patrocinio en el centro político, aumentaba en regiones más o menos alejadas de él, especialmente al noroeste. Así, en tiempos de los Śungas, Vaiśālī, Śrāvastī y Pāṭaliputra perdieron su posición como centros del poder religioso budista, y las localidades de Kauśāmbī, Sāṇavāsī y Mathurā en el noroeste adquirieron ese estatus (Przyluski, 1923, p. 96).

Nos interesa especialmente Mathurā, pues ha sido señalada como el lugar donde probablemente tomó forma una de las últimas versiones de las leyendas aquí estudiadas. Esta localidad estaba situada en un lugar muy favorable para el tránsito y el comercio. Desde la

época de los Mauryas se encontraba a la mitad de una ruta imperial que unía a Pāṭaliputra al este con Gandhāra en el noroeste (Przyluski, 1923, p. 9). Su ubicación como ciudad de paso la colocó en una posición vulnerable ante las invasiones que penetraron la India desde el noroeste. Sin embargo, afortunadamente para su comunidad budista, muchos de los príncipes de las dinastías Śunga y Śaka que la gobernaron durante casi cuatro siglos, se mostraron favorables o altamente tolerantes hacia el budismo; y durante el periodo Kuṣāṇa, en el s. 2 E.C., se volvió uno de los centros importantes del budismo (Lamotte, p. 331).

Este clima de tolerancia permitió que distintas escuelas budistas se desarrollaran en la zona. Destaca entre ellas la de los sarvāstivādins, a quienes se les atribuye haber introducido el sánscrito en la tradición budista (Lamotte, p. 332). Basándose en estudios epigráficos y en el uso del sánscrito, Przyluski afirmó que los redactores del **Aśokāvadāna* pertenecían a esta escuela (Przyluski, 1923, p. 13). No podemos afirmar con toda seguridad esta tesis, ya que en Mathurā, y en general en el noroeste de la India, coexistían un gran número de escuelas y tradiciones budistas (Strong, 1983, p. 36); sin embargo, es altamente probable que sea cierta, pues el uso del sánscrito en las escuelas budistas de la época se restringía a una pocas, y de entre ellas la de los sarvāstivādins se destacó por su importancia en esta región.

Esas escuelas se vieron en la necesidad de señalar la importancia de sus comunidades, enmarcándolas en la narrativa general del budismo, y señalando sucesos y personajes emblemáticos que evidenciaran esa importancia. En ese sentido podemos decir que las leyendas de Aśoka en el *Divyāvadāna* en parte cumplen esa función al señalar que la doctrina transmitida a las comunidades de Mathurā procede directamente del Buddha a través de un linaje “oficial”¹⁵ de patriarcas y que por lo tanto es la doctrina verdadera. Establecen así, de acuerdo a la visión parcial de una o algunas escuelas en particular, un linaje único en el cual

¹⁵ Desde luego que ese linaje es oficial solamente para esas comunidades. Para otras escuelas budistas ubicadas en lugares geográficos distintos no tiene validez.

reside la autoridad verdadera del *saṃgha*, y por lo tanto el imperativo de que monjes y laicos acepten la legitimidad de ese linaje.

El tratamiento de los temas asociados al poder político y a la transferencia de la autoridad dentro de la comunidad budista hacen explícita otra función de estas leyendas: al legitimar el valor de la tradición budista del noroeste como la heredera del Dharma verdadero, establecen que el poder político debe obedecer esa autoridad religiosa, y generan una narrativa donde se demuestra que la adquisición del poder mundano se logra través de la sumisión a la autoridad religiosa.

2.3.3. Breve resumen de las leyendas de Aśoka en el *Divyāvadāna*

A grandes rasgos podemos dividir la narración en dos partes. La primera trata sobre Upagupta, un monje budista de Mathurā quien gracias a sus actos de devoción en una vida pasada adquiere el estatus de un “Buddha sin marcas”, de un protector del Dharma. Se nos relata su conversión al budismo en su juventud, su encuentro con la cortesana Vāsavadattā, su iluminación y el intenso episodio en el que engaña y vence a Māra, el demonio del engaño, a quien finalmente somete y convierte en protector del budismo.

La segunda parte trata específicamente de la vida del rey Aśoka, comenzando con un acto de devoción al Buddha en una vida pasada, el cual le confirió el mérito para convertirse en *cakravartin* o rey universal. Luego se relata su niñez y su ascenso al trono por medio de una masacre fratricida; tras un reinado de terror, Aśoka experimenta una conversión dramática al budismo al presenciar los poderes mágicos de un monje común; entregado completamente al budismo, el rey realiza una serie de actos meritorios entre los cuales se cuentan la construcción de 84,000 *stūpas* en un solo día, una peregrinación a los lugares asociados a las hazañas del Buddha, y la organización de un festival a donde convoca a todos los arhats posibles para servirlos personalmente.

Luego se relata la leyenda del príncipe Kunāla, quien pierde los ojos debido a un engaño de la reina Tiṣyarakṣitā, la esposa más joven de Aśoka,; gracias a esta tragedia Kunāla alcanza el despertar.

Finalmente se relatan los últimos días de Aśoka, en los cuales su poder se ve mermado por sus consejeros. Imposibilitado de seguir patrocinando el *saṃgha*, Aśoka le ofrece a la Orden su última posesión: la mitad de una fruta; tras este último acto meritorio, el rey perece habiendo comprendido la futilidad de la vida mundana.

3. La autoridad en las leyendas de Aśoka en el *Divyāvadāna*

Las leyendas de Aśoka en el *Divyāvadāna* exponen dos concepciones distintas de autoridad. Por un lado presentan un elogio del poder de Upagupta, modelo ideal del monje en quien conviven armoniosamente la virtud del auto-control y la capacidad de generar la liberación en otros; y por otro lado desarrollan una postura ambigua en torno al poderío del rey Aśoka, a quien muestran como un ferviente devoto y a la vez como un individuo proclive a abusar de su poder para cometer actos violentos.

Pero el monje elogiado y el rey censurable no son sujetos aislados sino modelos paradigmáticos de las instituciones que representan. Lo que las leyendas ejemplifican en sus figuras de una forma singular también se extiende a las formas de vida de las cuales ellos dos son exponentes magnificados. Así, el elogio del mejor de los monjes es también una apología de la orden monástica en su conjunto y la valoración ambigua del emperador representa una actitud semejante hacia todos los poderosos, y aun más, hacia todos los laicos.

Ambos modelos de autoridad son radicalmente diferentes y parecerían ser opuestos; sin embargo, se presentan en las leyendas como complementarios e interdependientes, e incluso como procedentes de una misma fuente: la autoridad del Buddha. Ambos obedecen al mismo propósito –la reafirmación y expansión de la doctrina – aunque por medios distintos.

A pesar de tener una fuente común, la autoridad religiosa y la autoridad política, representados por Upagupta y Aśoka respectivamente, tienen funciones y cualidades específicas que las distinguen y que establecen con toda claridad la preeminencia de una sobre la otra. En un proceso continuo de determinación de los fundamentos de la autoridad legítima, las leyendas de Aśoka dejan en claro que la autoridad política está obligada a someterse al poder religioso.

3.1. El Buddha y Upagupta: Transferencia de la autoridad

A lo largo de las leyendas, el monje Upagupta sobresale como un personaje carismático que posee la capacidad y el derecho de ejercer su autoridad personal como representante singular y legítimo del *saṃgha*. Dotado de diversas cualidades que lo elevan por encima del común denominador, Upagupta es capaz de realizar hazañas imposibles de igualar por cualquier otro, con excepción del Buddha.

Su rol extraordinario dentro de la narrativa plantea diversas interrogantes sobre la cuestión de la autoridad dentro del *saṃgha*. Así, usando a Upagupta como eje me parece pertinente exponer en qué consiste la autoridad dentro de la orden monástica representada en las leyendas, cuáles son sus fuentes y sus usos.

3.1.1. El Buddha como fuente de autoridad

El caso emblemático del monje Upagupta se inscribe dentro de las tradiciones de la transmisión de la autoridad del budismo indio. De una u otra manera, las distintas autoridades reclaman su legitimidad a partir de alguna conexión más o menos directa con la persona del Buddha Śākyamuni, el maestro reconocido por todas las tradiciones budistas. De acuerdo a sus hagiografías, este derivó su autoridad sobre el *saṃgha* gracias a que por esfuerzo propio logró obtener el conocimiento supremo (Dharma) por medio del cual es posible romper con las causas que atan a los seres al ciclo interminable de renacimientos, y al sufrimiento que causa este ciclo.

En tanto que Śākyamuni realizó esta hazaña por sí mismo y a través de la experiencia del despertar se convirtió en un Buddha, únicamente él estaba capacitado para enseñar a los demás los métodos para obtener una experiencia similar a la suya. Su personalidad y sus logros eran tan excepcionales que no había, en su era, otro ser que se le pudiera igualar. Es así como en el *Gopakamoggallāna Sutta*, ante una pregunta sobre el valor del maestro,

Ānanda responde: “No hay ningún otro *bhikkhu* que posea de forma semejante todas las cualidades que posee el Bienaventurado completamente despierto” (*Majjhima Nikāya iii. 8, Gopakamoggallāna Sutta*, Ñāṇamoli y Bodhi, 2001, p. 880).

En el *Divyāvadāna*, el Buddha aparece con las cualidades de un ser sobrehumano, cuya sola presencia desencadena una serie de sucesos auspiciosos y beneficiosos. En el momento en que pone un pie en la ciudad de Rājagṛha suceden cosas maravillosas: los ciegos recuperan la vista y los sordos el oído; aquellos que están atados se liberan de sus ataduras; quienes han vivido llenos de odio se sienten inundados por el amor; los animales cantan deleitados; la tierra tiembla de distintas formas; y todos los habitantes de la ciudad toman refugio en la triple joya con gran fervor (Vaidya, 1959, 229.014).

Las virtudes que posee, el conocimiento que ha alcanzado y los poderes que despliega lo capacitan plenamente como el único guía de la comunidad. Todos los demás miembros, sin importar sus cualidades, se encuentran subordinados ante su persona. En este sentido, el Buddha Śākyamuni se destaca dentro de las distintas narrativas indias como la fuente única de la cual se nutre la autoridad de cualquier grupo o individuo dentro del *saṃgha*.

3.1.2. *Samgha* y autoridad colectiva

No cabe duda de que, mientras vivía, el Buddha era el eje de la vida religiosa del *saṃgha* así como el titular de la autoridad religiosa, moral y social de la comunidad. Sin embargo, ante la inevitable ausencia física del maestro y los problemas que ello implicaba para la organización y supervivencia de la comunidad monástica, diversas tradiciones plantearon soluciones variadas y a veces contradictorias.

De una forma general, podemos diferenciar dentro de algunas composiciones literarias indias dos medios principales de transmisión de la autoridad budista: el *saṃgha*, o la comunidad monástica en su conjunto, y los linajes de patriarcas. Ambos derivan su

legitimidad de sus vínculos con la figura del Buddha, pero se distinguen en cuanto a la forma de transmisión y a sus métodos prácticos específicos.

El *saṃgha* es, de entre estos dos, el medio de transmisión con mayor presencia en los textos canónicos pali. Aparte de la figura del Buddha, que concentra en sí todos los requisitos necesarios para guiar a la comunidad, ningún otro personaje es reconocido como único líder, e incluso varios pasajes señalan que el Buddha declinó elegir a alguien específico para que tomara su lugar: “No hay ningún *bhikkhu* que el Bienaventurado, que conoce y mira, el consumado y completamente despierto, haya designado de la siguiente manera: ‘Éste ha de ser nuestro refugio después que el Bienaventurado se haya ido,’ y a quien ahora recurrimos” (*Majjhima Nikāya iii.9, Gopakamoggallāna Sutta*, Ñāṇamoli, p. 882).

De acuerdo al *Vinayapiṭaka* pali, aun en vida del Buddha se produjo cierta tensión sobre este asunto entre el maestro y su primo Devadatta, quien se ofreció a tomar el mando del *saṃgha*, arguyendo que así el Buddha podría dedicarse a la meditación; éste se negó, respondiendo que no le daría el mando ni siquiera a Śāriputra o a Maudgalyāyana, sus discípulos más prominentes, mucho menos a Devadatta (Lamotte, p. 63).

El maestro es una figura tan importante, que únicamente puede sucederle en el mando una prolongación de sí mismo, es decir, el cuerpo de enseñanzas que ha transmitido a la comunidad de monjes, incluidas las reglas de conducta; así, cuestionado sobre este asunto el maestro le responde a Ānanda en el *Mahāparinibbāna Sutta*: “Ānanda, puede que pienses así: ‘¡La enseñanza del maestro se ha acabado, ahora no tenemos maestro!’ No debes pensar así Ānanda, porque lo que yo les he enseñado y explicado como Dhamma y Vinaya serán su maestro cuando yo me vaya” (*Dīgha Nikāya, ii.154, Mahāparinibbāna Sutta*, Walshe, 1995, p. 270).

Al transferir su autoridad al *Dhamma* y al *Vinaya*, el maestro deja implícita la idea de que los monjes, en conjunto, los conocen y entienden cabalmente, y que por lo tanto cada

quien será capaz de llevarlos a la práctica correctamente, sin tener la necesidad de acudir a un único especialista. Sin embargo, la negativa del Buddha a designar a un sucesor específico no es un rechazo a la idea de autoridad en sí misma, sino a la autoridad de un individuo sobre la comunidad. Estas leyendas sancionan las pretensiones de mando individuales,¹⁶ pero elogian el rol del *saṃgha* como autoridad reguladora indiscutible y casi infalible, como protectora del legado del maestro.

La supervivencia del *saṃgha*, y de aquello que le daba cohesión tras la muerte del maestro, residía en el sometimiento de la voluntad individual ante la autoridad de la comunidad. Se suponía que ésta no debía tener una cabeza única, y que tenía que estar organizada a la manera de las “repúblicas” de la época del Buddha. El presidente de la asamblea tendría un carácter estrictamente representativo, sin poder de decisión. Cada miembro “calificado” por su rango y experiencia tendría el mismo derecho de participar en las asambleas, cuyas decisiones finales serían incuestionables (Dutt, 1960, p. 120):

Mientras los monjes celebren asambleas frecuentes... Mientras se reúnan [...] se separen [...] y lleven a cabo sus tareas en armonía... Mientras no autoricen lo que no ha sido previamente autorizado, y no anulen lo que ha sido autorizado, sino que procedan de acuerdo a lo que ha sido autorizado por las reglas del entrenamiento...; mientras honren, respeten, veneren y rindan homenaje a los ancianos que llevan mucho tiempo ordenados, a los padres y líderes (*pariṇāyaka*) de la orden, prosperarán y no decaerán. (*Dīgha Nikāya*, ii.76, *Mahāparinibbāna Sutta*, Walshe, p. 233)

Bajo esta perspectiva, la asamblea de monjes fungiría como un organismo conservador que se dedicaría a preservar la enseñanza verdadera del Buddha, e impediría la introducción de

¹⁶ El mando podía estar en manos de un individuo, como se demuestra en la fórmula de las cuatro *mahāpadeśas*, o grandes autoridades: el Buddha, un *saṃgha* en particular, un grupo de *theras* (ancianos), o un *thera* particularmente especial (Lamotte, p. 164). Sin embargo, al menos idealmente, esa autoridad individual no era algo que se buscara, sino que se obtenía por el carisma y los logros religiosos del individuo.

puntos de vista incompatibles o nocivos para la doctrina. Sin embargo, la última parte del fragmento introduce también la idea de que la comunidad no es un conjunto homogéneo, sino un sistema dentro del cual las jerarquías están claramente establecidas, y donde la posición de los monjes de rango más alto no está sujeta a crítica. Así, entender el *saṃgha* como autoridad implica reconocer que, lejos de ser una organización donde no había liderazgo o intereses de grupo, la autoridad de la comunidad se sostenía no sobre el conjunto de monjes, sino sobre grupos privilegiados por su antigüedad, conocimientos y experiencia.

En este sentido, los concilios o recitaciones comunales (*saṅgīti*) son los eventos en los que la autoridad del *saṃgha* se despliega en toda su potencialidad. Ya sea que fueran convocados para conservar la palabra del Buddha o para resolver asuntos controversiales que atañían a toda la comunidad, en estos encuentros se pretendía sancionar las posturas individuales en beneficio de la colectividad.

3.1.3. Los linajes de patriarcas

El segundo medio de transmisión de la autoridad dentro del budismo indio es el de los linajes de patriarcas. Hemos visto que algunas tradiciones niegan y rechazan definitivamente el protagonismo dentro de la comunidad. Otras, por su parte, no solo no lo rechazan sino que lo muestran como una forma de autoridad legítima y necesaria.

La transmisión a través de los linajes implica la idea de que al Buddha, además de sus enseñanzas, también le sucede al mando un individuo a quien él ha designado claramente tras reconocer sus virtudes, conocimiento y carisma personal. El elegido, a su vez, escoge a su sucesor, y el proceso se repite indefinidamente. La transmisión personalizada asegura, desde esta perspectiva, que la enseñanza del Buddha se mantendrá sin alteraciones sustanciales, y también que la personalidad del maestro seguirá estando presente y accesible a través de sus representantes; de cierta manera, otros personajes asumen el papel del maestro, asimilándose

a su figura, y realizando sus funciones en contextos temporales y espaciales distintos (Ray, 1994, p. 56).

Existen distintas tradiciones en lo que respecta a los linajes de patriarcas. Cada escuela tenía su propia lista, que establecía su vínculo con la enseñanza original, legitimando así su propia versión de la doctrina. No hubo nunca un solo linaje que fuera reconocido por todas las escuelas. Sin embargo, hubo un par de ellos que tuvieron mayor influencia y pudieron conservarse por más tiempo: el de la escuela theravāda y el de las escuelas sarvāstivāda y mūla-sarvāstivāda. Según Frauwallner (1956), ninguna de estas dos listas tiene valor histórico. Es poco probable que “cerca de su muerte los patriarcas transmitieran la tarea de mantener la enseñanza no a uno de los monjes más viejos, sino a los jóvenes; y esto ante el fuerte énfasis que el budismo pone en la jerarquía por antigüedad” (p. 171).

Sin embargo, más allá de la historicidad de los linajes, lo que es interesante al respecto es la concepción budista sobre la permanencia inalterada de la doctrina. Esta continuidad reposaría no sobre un monje que poseyera gran conocimiento y experiencia, sino sobre un individuo cuya elección dependería de factores muchas veces invisibles a los ojos de cualquiera, pero que estaría fundamentada en el conocimiento previo de sus virtudes por parte del patriarca que le precediera.

A grandes rasgos, las dos listas mencionadas se caracterizan por señalar la especialización de los patriarcas en un ramo específico de la enseñanza. Así, el linaje de la escuela theravāda, también conocido como el de los jefes del *Vinaya* (*Vinayapāṃokkhas*) tiene como primer representante al monje Upāli, un barbero discípulo del Buddha que llegó a tener tal dominio del código monástico que fue llamado a recitarlo durante el primer concilio. Su línea de transmisión, que abarca a seis patriarcas y culmina con Mahinda el hijo de Aśoka, hace especial hincapié en la importancia del *Vinaya*, y únicamente tuvo importancia en Sri Lanka (Lamotte, p. 205).

El linaje de las escuelas Sarvāstivāda y Mūla-Sarvāstivāda fue más influyente en la región del noroeste de la India. Este abarcaba, dependiendo de las fuentes, a cinco o seis patriarcas especializados en la transmisión del Dharma. Los textos afirman que el linaje del norte tuvo su origen en los designios del mismo Buddha. De acuerdo al *Vinaya* de la escuela mūla-sarvāstivāda, el Buddha declaró explícitamente que Mahākāśyapa era su legítimo sucesor (Ray, p. 108).

Mientras que en el *Vinaya* pali Mahākāśyapa tiene un rol secundario en el proceso de transmisión de la doctrina, en las fuentes sánscritas de algunas escuelas adquiere un papel decisivo como autoridad de la comunidad:

Tras la muerte del Buddha, Mahākāśyapa se convierte en el punto de referencia principal para sus seguidores, tanto renunciantes como laicos. En efecto, es un sustituto del Buddha, al cual se asimila: actúa como el Buddha y es tratado como él por sus seguidores, llevando a cabo una función de autoridad dentro del *samgha* temprano. A este respecto es de central importancia su estatus como titular del linaje del Buddha, el cual estaba indicado por su posesión del manto del Buddha, por su papel en la cremación y por su presidencia del primer concilio (Ray, p. 116).

Esta posición de Mahākāśyapa no carece de contestación por parte de los *Vinayas* de algunas escuelas, incluidos los de los sarvāstivādas y mūla-sarvāstivādas. Así, según la versión de la escuela mahiśāsaka (Przyluski, 1926, p. 300), la recitación del primer concilio estuvo a cargo de ocho *sthaviras*, de entre los cuales Mahākāśyapa no ocupa sino el octavo lugar en importancia. De acuerdo a algunas versiones de los sarvāstivādas y mūla-sarvāstivādas, eran cuatro, y Mahākāśyapa estaba en la cuarta posición (Przyluski, 1926, p. 302).

A pesar de las tensiones entre las mismas fuentes, este monje sobresale como el paradigma del patriarca que sirve de enlace entre la enseñanza verdadera del maestro y las nuevas generaciones de monjes. Sin embargo, su preeminencia no es resultado únicamente de

su cercanía al maestro o de su capacidad de liderazgo; la autoridad que se le confiere tiene fundamento en sus logros personales como monje. Mahākāśyapa es el modelo del asceta meditador que gracias a su esfuerzo en la práctica meditativa obtiene la liberación. En distintas fuentes se hace referencia a él como un estricto observador de los *dhūtaguṇa*, una serie de preceptos de ascetismo extremo de los *araṇyakas*, meditadores solitarios de los bosques (Przyluski, 1926, p. 292); e incluso en el *Samyutta Nikāya* el Buddha lo elogia por ser un asceta ejemplar, y afirma que, al igual que él, Mahākāśyapa ha obtenido logros superiores (Ray, p. 115).

Se puede afirmar que, dentro del marco de la leyenda, esta faceta del personaje es más decisiva para convertirlo en el elegido, que su prestigio como organizador del concilio. La pureza mental obtenida a través de la práctica ascética es la cualidad que lo capacita, por encima de otros monjes, para entender la doctrina y mantenerla a resguardo de la corrupción. Sin embargo, es interesante como el personaje puede conjugar, casi sin tensión, las dos personalidades: la del asceta solitario y la del jefe de la orden.

A Mahākāśyapa le suceden cuatro o cinco patriarcas en línea directa: Ānanda, Śaṅavāsa (o Śaṅakavāsin), Madhyāntika y Upagupta, y Dhītika. La transmisión del Dharma se da de una forma personalizada, de maestro a discípulo, y tras ella, el maestro anuncia al discípulo el nombre de la persona a quien él debe transmitir a su vez el Dharma. En todos los casos, con excepción de Ānanda, el futuro patriarca no es aún miembro del *saṃgha*, e incluso, como en el caso de Upagupta, ni siquiera ha nacido.

La institución del patriarcado, al menos como se presenta en estas tradiciones del noroeste indio, responde al mismo tiempo a las necesidades organizativas del *saṃgha* y a la necesidad de preservación del Dharma original. El patriarca es el especialista en la doctrina, que ha recibido de forma directa de los representantes del Buddha, y por lo tanto es la autoridad máxima en lo que atañe a los asuntos de la comunidad. El proceso de elección de

individuos ajenos a la comunidad no presenta ningún problema, pues los factores que llevan a esa elección únicamente son comprendidos por el patriarca de turno quien, obviamente, es infalible e incuestionable.

3.1.4. Upagupta, el sello de los patriarcas

La transmisión de la autoridad en las leyendas del *Divyāvadāna* se ajusta al modelo de los linajes de patriarcas. Upagupta, el quinto en la lista de los maestros del Dharma, ocupa un lugar privilegiado tanto por la naturaleza de sus hazañas como por su participación activa en la difusión de la doctrina.

El Buddha revela la función de Upagupta como líder de la orden cien años antes de su nacimiento. Este pronuncia una profecía (*vyākaraṇa*) que sintetiza las funciones principales del futuro monje:

Ānanda, cien años después de mi *parinirvāṇa* habrá un perfumista de nombre Gupta en esta ciudad de Mathurā. Upagupta, su hijo, será un Buddha sin marcas (*alakṣaṇaka buddha*) que realizará la obra de un Buddha cien años después de mi *parinirvāṇa*. Gracias a su enseñanza, muchos monjes desecharán todas las impurezas y experimentarán el estado de arhat. Ellos lo honrarán haciendo una pila de ocho metros de largo y cinco metros de ancho con sus tarjas de diez centímetros. Así es, Ānanda, el monje Upagupta será el mejor de mis discípulos predicadores. (Vaidya, 216.013)

Los buddhas poseen en sus cuerpos ciertas *lakṣaṇas* o señales que los distinguen y los hacen fácilmente reconocibles. Upagupta es un caso especial. Es un monje, pero no uno común; está destinado a realizar hazañas que únicamente podría llevar a cabo un buddha. Sin embargo, no puede ser llamado buddha a secas, pues esta denominación está reservada para aquellos que han logrado la liberación por esfuerzo propio.

En este sentido, Upagupta es señalado como un monje excepcional cuyas obras son similares a las de un buddha, sin que por eso deba ser considerado como un buddha completamente realizado. Así, al llamarlo *alaksanaka buddha*, por un lado se reconoce su posición superior dentro de la comunidad y al mismo tiempo se respeta la figura del Buddha Śākyamuni.

El patriarca Śāṅkavāsin repite la misma profecía al ordenar formalmente a Upagupta, confirmando de esa manera la predestinación de Upagupta como sucesor del linaje y como cabeza de la comunidad (Vaidya, 222.006). Sin embargo, conforme se desarrolla la narrativa se va haciendo cada vez más evidente que Upagupta está capacitado para guiar a la comunidad no solamente por que el Buddha así lo ha afirmado basándose en el mérito acumulado por Upagupta en vidas pasadas, sino también porque en su vida presente reúne los requisitos para hacerlo.

Al igual que en el caso de Mahākāśyapa, Upagupta adquiere la preeminencia gracias al desarrollo del cultivo mental y no debido a su posición previa dentro del *saṃgha*. Miembro del linaje de los Maestros del Dharma, que pertenecen a una tradición de meditadores ascéticos del bosque (Strong, 1994, p. 71), Upagupta sobresale en las técnicas de concentración, purificación mental y meditación.

Su capacidad de concentración es tal que, aun antes de ser ordenado, el laico Upagupta perfecciona la vigilancia sobre sus procesos mentales gracias a un método sencillo que el patriarca Śāṅkavāsin le enseña para purificar sus pensamientos. Trabajando como vendedor de perfumes, aprende rápidamente a distinguir entre pensamientos perturbados (*kliṣṭa citta*) y pensamientos libres de perturbación (*akliṣṭa citta*), y en consecuencia a eliminar por completo los primeros.

Quizá una de las características que mejor lo habilitan para ocupar su posición es el auto-control que es capaz de ejercer. El episodio de la cortesana Vāsavadattā es una muestra

ejemplar de esto. Tras la enseñanza de Śāṅakavāsin, Upagupta rechaza dos veces seguidas las invitaciones de la cortesana. Es todavía un laico, pero posee ya la pureza mental necesaria para enfrentarse al deseo sensual. Poco tiempo después, al verla en un estado cercano a la muerte, le predica el Dharma haciendo hincapié en el control de los deseos sensuales como herramienta necesaria en el camino a la liberación:

Al ver formas externas placenteras, el tonto queda embriagado; / Entendiendo que están contaminadas en su interior, el sabio pierde interés en ellas. / Este cadáver viviente es algo bajo e impuro; / Pura es la destrucción del deseo por alguien que al desear cobra consciencia de lo recto. (Vaidya, 220.030)

El monje puede ejercer su autoridad sobre los demás gracias a que es capaz de mandar sobre su propia mente. Al controlar sus pensamientos y sentidos se vuelve amo de sí. El desenvolvimiento de las potencialidades de Upagupta se va desarrollando a la manera de un entrenamiento gradual pero veloz, cuya culminación será el control total sobre las realidades internas y externas. Su transformación personal de comerciante a patriarca pasa por distintas etapas que conllevan aprendizajes específicos en el camino de la purificación mental. Así, aprende primero a diferenciar entre los pensamientos puros e impuros, para luego tener el poder de enfrentarse a la tiranía de las sensaciones y los deseos. El resultado de ese entrenamiento es su propia obtención del estado de *anāgāmin* al terminar la prédica a Vāsavadattā, y la obtención de ella del estado de *śrotāpanna*.¹⁷

Dotado entonces con el poder de domeñarse a sí mismo, Upagupta se enfrenta a lo que podríamos llamar su prueba de fuego, la cual lo colocará finalmente en la posición que está destinado a ocupar. Me refiero al sometimiento de Māra, la personificación del mal.

¹⁷ Los estados de *anāgāmin* y *śrotāpanna* son, respectivamente, el tercero y primero de los cuatro estados en el camino del arhat. El de *anāgāmin* es el de aquel que no renacerá de nuevo en forma humana, sino en un reino celestial donde alcanzará el despertar. El del *śrotāpanna* asegura al individuo que obtendrá el despertar en no más de siete renacimientos.

En las narrativas de la vida del Buddha, el episodio de la derrota de Māra en parte tiene la función de mostrar que el maestro ha llegado a la meta de su camino hacia la liberación, y que posee las herramientas necesarias para superar el último obstáculo. Māra es un dios que tiene la capacidad de manifestarse físicamente, pero también puede entenderse como un conjunto de factores que incluyen todo aquello que es perecedero en el *saṃsāra*, todas aquellas acciones que generan la muerte, así como la muerte misma (Boyd, 1975, p.129). En un sentido amplio, el episodio de la cortesana tiene sus māras implícitos que el monje ha logrado vencer: deseo sensual, orgullo, hostilidad, muerte. Se puede afirmar que Upagupta de hecho había vencido a Māra de antemano al trasponer los obstáculos de la mente perturbada y haber destruido el ciclo de renacimientos.

Al igual que con el Buddha, en el caso de Upagupta nos encontramos con una batalla desigual. A pesar de su gran poder, Māra parece débil ante el *cittesvara* o señor de la mente quien, haciendo uso de sus poderes generados en estados meditativos, lo somete fácilmente (Vaidya, 222.010). Pero este episodio no tiene solamente la función de mostrar las cualidades extraordinarias del monje, sino también de establecer claramente cual es la fuente de esas cualidades. El poder del monje procede no solamente de su esfuerzo personal sino de su conexión con el Buddha. Es su identificación con el maestro lo que lo hace invencible y le confiere la autoridad sobre los demás, pero especialmente sobre el dominio de la muerte y la obcecación.

Tras este episodio, la identificación de Upagupta y el Buddha es total. Como receptor privilegiado de la doctrina y autoridad del maestro, el monje realiza plenamente las tareas de un patriarca: guía a infinidad de seres hacia el estado de arhat, se rodea de una multitud de discípulos y preside las prácticas meditativas en el monasterio de Naṭabhaṭika en el monte Urumuṇḍa.

Durante el encuentro entre el monje y el rey Aśoka se pone de manifiesto esta asimilación a través de una serie de sucesos. Primero el patriarca desciende desde su monasterio por el río hacia Rājagṛha, donde está el emperador, en una escena que ha sido comparada con el milagro del descenso del Buddha desde el cielo Trāyastriṃśa (Strong, 1994, p. 149). El patriarca llega acompañado por su séquito de monjes a la manera del Buddha, rodeado por ellos en una formación de media luna (Vaidya, 246.007).

Quizá la confirmación más clara de esta asimilación la da el propio rey al ver al patriarca. Movidado por su fervor religioso afirma:

Ahora que el compasivo rey de los vencedores ha ido a descansar, tú realizas la obra de un buddha en este triple mundo. / Ahora que él ha desaparecido y cerrado los ojos a la obcecación del mundo, tú resplandeces con la luz del conocimiento semejante al sol. / Eres semejante al maestro, ojo único del mundo, el más excelente de los predicadores, un refugio (...) (Vaidya, 246.022)

Upagupta pasa a ocupar la posición del maestro ante monjes y laicos, asumiendo sus funciones legítimamente. Recibe la autoridad a través de sus propios logros como meditador, pero principalmente por el designio superior del maestro, cuya ausencia queda resuelta gracias a la presencia poderosa del monje. La línea de patriarcas no termina con él, pero sí llega a su plenitud a causa de sus grandes hazañas y del impulso dado a la doctrina como resultado de la mancuerna entre él y el emperador.

3.2. Aśoka: Autoridad legítima y usurpación de la autoridad

En gran parte, las cuatro leyendas del *Divyāvadāna* se encargan de narrar la vida del rey Aśoka, trazando una “biografía” completa que comienza en una vida anterior y se extiende hasta su lecho de muerte. A lo largo de esta se desarrolla la figura del rey como protagonista de eventos dramáticos que determinan no solamente su futuro sino también el de su reino y —

lo que es más importante dentro de las leyendas— el de la doctrina y la comunidad del Buddha.

Su persona —poder y subordinación, función e instrumento al mismo tiempo— sirve como modelo ejemplar de la autoridad mundana, y en él convergen distintas formulaciones budistas sobre la naturaleza del poder político así como sobre el papel que ese poder debe ocupar en relación con el *saṃgha*. De esta manera, antes de analizar la postura específica de las leyendas en torno a la autoridad que representa Aśoka, expondré brevemente el marco referencial dentro del cual se desarrolla.

3.2.1. La autoridad colectiva y el triunfo de la realeza

Los escritores budistas desarrollaron ampliamente el tema del poder político. Distintos pensadores y épocas se aproximaron a él de formas múltiples, por lo cual es difícil hablar de una concepción homogénea del fenómeno o de la sistematización de una teoría política budista. Sin embargo, en general las discusiones sobre el tema y sus representaciones en composiciones literarias y gráficas señalan su importancia dentro del pensamiento budista.

Muchos investigadores están de acuerdo en reconocer la existencia de “repúblicas tribales” entre los Grandes Pueblos (*mahājanapadas*) de antes y durante la época del Buddha (Thapar, p. 94). Estos sistemas de gobierno, a uno de los cuales pertenecía el mismo Śākyamuni, estaban organizados a la manera de oligarquías parlamentarias: los representantes de un grupo de familias privilegiadas se reunían en asamblea para discutir los asuntos de gobierno; el jefe de asamblea fungía como coordinador y no poseía poder de decisión absoluto.

Se supone que el *saṃgha* se conformó a partir de ese modelo. Estableciendo un paralelismo entre su propia estructura y la de estos gobiernos, había una tendencia a considerar la organización colectiva como la mejor posible, y es así como en el

Mahāparinibbāna Sutta el Buddha, advertido sobre la posible conquista de la “república” de los Vajjis por parte de Ajātasattu, el rey de Magadha, elogia la autoridad colectiva de aquellos y añade que no los conquistarán mientras sigan gobernando por medio de asambleas (*Dīgha Nikāya*, ii.73, *Mahāparinibbāna Sutta*, Walshe, p. 231).

Sin embargo, la derrota de estas “repúblicas” bajo el poder aplastante de las dos grandes monarquías de la época, Magadha y Kosala, cambió a partir de entonces el panorama político de toda la región, provocando así que el budismo indio intentara describir y analizar el fenómeno monárquico, y diseñara teóricamente los mecanismos de interacción entre ambas instituciones.

Entre los pensadores budistas existieron dos posturas opuestas —y a veces complementarias— sobre el fenómeno monárquico. La primera de ellas negaba completamente la funcionalidad social de la monarquía; la segunda, aunque también la criticaba, no solo la aceptaba sino que la presentaba como una consecuencia natural del desarrollo humano.

La primera posición se encuentra en consonancia con la preferencia de la autoridad colectiva. En el *Samyutta Nikāya* se equipara al poder real con fenómenos devastadores de la naturaleza, como si fuera una inundación o un gran incendio.¹⁸ El rey es visto como un individuo que concentra más poder del que puede controlar, por lo que generalmente ese poder lo domina, llevándolo a buscar excusas para adquirir más territorios y posesiones, y a actuar violentamente en contra de sus propios súbditos (Gokhale, 1966, p. 16).

Esta línea de pensamiento, también presente en varios *jātakas* (407, 422, 490 y 528), tiende a representar a los monarcas como extremadamente malvados e intolerantes, y como los peores enemigos de su pueblo. Plantea una crítica directa al *khattadhamma* o ley de los *kṣatriyas*, a la que señala como un medio para justificar el ejercicio de un egoísmo

¹⁸ Se usan las mismas metáforas para describir el poder de la monarquía y el *saṃsāra*.

desenfrenado (Drekmeier, 1962, p. 111). Al asumir esta posición se coloca del lado de la colectividad y legitima la rebelión contra la autoridad individual del rey. Si el monarca oprime a su pueblo, entonces éste se encuentra en todo su derecho de deponerlo (*jātakas* 399, 224 y 98), ejerciendo el poder de la comunidad por encima del rey (Drekmeier, p. 110).

3.2.2. Degeneración colectiva y origen de la realeza

Aunque esta visión de la monarquía está presente en varios textos, muchas veces no implica una censura del sistema en sí, sino de las posibles consecuencias del ejercicio desenfrenado del poder. Como algunos autores han señalado, aunque el budismo sostuvo una postura crítica frente a las instituciones políticas de su época, nunca planteó alternativas a los sistemas existentes y tampoco propuso una redistribución del poder social (Drekmeier, p. 100).

En lugar de esto hubo una fuerte tendencia a aceptar como “natural” el sistema de gobierno monárquico, por lo cual fue necesario elaborar explicaciones causales sobre el origen y la necesidad social de dicho sistema. La parte más importante de estas teorías sociales era el discurso implícito sobre la forma en que ese tipo de gobierno debía articularse con la institución del *saṃgha*, por lo que las descripciones sobre su nacimiento y su función social se conformaron alrededor de la idea de que ambas instituciones debían servir a los mismos fines.

Para exponer estos puntos con más claridad, presentaremos uno de los mitos más influyentes en cuanto al origen de esta institución. Se cuenta en el *Agañña Sutta* del *Dīgha Nikāya*, y expone el proceso gradual de decadencia de los seres, que lleva a la creación de un sistema de gobierno concentrado en un individuo.

De acuerdo al mito, tras la contracción y expansión del mundo, los seres —hechos de mente, auto-luminosos y asexuados— renacen de nuevo en este mundo cuya superficie acuática se cubre de una tierra tan dulce como la miel. Uno de ellos, codicioso del sabor, se

alimenta de esa tierra, por lo que los demás también lo hacen y pierden su luminosidad; en un proceso de degradación van perdiendo gradualmente sus cualidades y adquiriendo impurezas entre las cuales se encuentran la tosquedad física, la distinción de sexos, la pasión y la actividad sexual.

Eventualmente este declive produce pensamientos, acciones y palabras cada vez más nocivas, resultando en el caso de un ser que roba, miente y recibe el castigo de la comunidad. Es en este punto de corrupción social que la colectividad, rebasada por las circunstancias, se ve en la necesidad de delegar su responsabilidad en un individuo a quien elige a causa de sus virtudes:

“Qué tal sí designamos a cierto ser para que muestre ira cuando debe hacerlo, para que censure a aquellos que lo merecen y destierre a aquellos que merecen el destierro. Y en recompensa le concedemos 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; y él aceptó. (*Dīgha Nikāya*, iii.92, *Agañña Sutta*, Walshe, p. 413)

Es de notarse que también el castigo infligido por la comunidad es juzgado como pecaminoso e incorrecto (*pāpaka* y *akusala*), poniéndolo así en un mismo plano con las transgresiones que está castigando: “Así, 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). En este sentido, la elección de un gobernante único tiene el carácter de una decisión desesperada de la colectividad con el objetivo de corregir sus propios errores, y al mismo tiempo implica una forma de delegar la responsabilidad comunal hacia un individuo que, dotado de una conducta correcta, accede al deseo colectivo a cambio de adquirir una posición política y económica privilegiada.

Al definir las causas del origen de la institución, el mito legitima el gobierno individual como producto de una decisión colectiva y con él el privilegio de los *kṣatriyas* como grupo gobernante. Pero al mismo tiempo introduce la función de ese tipo de gobierno, el cual tiene el compromiso de brindar a la comunidad orden y alegría sosteniéndose en los principios del *Dhamma* budista:

“La elección del pueblo” es el significado de mahā-sammata,¹⁹ que es el primer título en ser presentado. “Señor de los campos” es el significado de khattiya, el segundo título. Y “el que complace a otros con el Dhamma” es el significado de rājā, el tercero en ser presentado. (*Dīgha Nikāya*, iii.93, *Agañña Sutta*, Walshe, p. 413)

3.2.3. El *cakravartin* como paradigma ideal de la realeza

Junto a la idea budista del *mahāsammata* se desarrolló la concepción del *cakravartin* o rey universal. De origen védico, este concepto fue interpretado de maneras específicas por los escritores budistas quienes desarrollaron a su alrededor una serie de teorías normativas sobre la naturaleza ideal de la monarquía y la relación entre ésta y el *saṃgha*.

Es un concepto de difícil traducción que ha sido objeto de numerosas interpretaciones etimológicas. Algunos lo han traducido como “el que hace girar la rueda”, mientras que otros han propuesto “gobernante de un círculo”, haciendo referencia al sistema político circular expuesto en el *Arthasāstra* y en la *Manusmṛiti*. Otros más han optado por “dueño de una *cakravarta* o *cakravartra*”, tomando en cuenta los mitos budistas que presentan una rueda giratoria que legitima el poder del rey y que se mueve al frente de su ejército (Scharfe, 1989, p. 52).

Independientemente del significado etimológico del epíteto, los pensadores budistas presentaron al *cakravartin* como la figura suprema dentro del ámbito laico. A diferencia del

¹⁹ Esta etimología, y las dos que le siguen, no son lingüísticas sino populares.

mahāsammata, el *cakravartin* no es elegido para remediar los males de la sociedad; su existencia es parte de la naturaleza misma de la sociedad, cuyo bienestar depende desde el principio del rey.

Gran parte de la literatura budista que se dedica a desarrollar y examinar la figura del *cakravartin* declara implícita y explícitamente que existen dos ámbitos donde un ser puede ejercer el poder: el exterior y el interior (MacQueen, 1981, p. 242). El *cakravartin* y el Buddha representan los dos extremos de esta idea. Ambos son conquistadores dentro de sus respectivas esferas.²⁰ No es entonces inusual que entre estas dos categorías de personajes se establezcan paralelismos importantes. Basta recordar las leyendas del nacimiento y la última vida de Śākyamuni donde éste se enfrenta a la conflictiva decisión entre convertirse en renunciante supremo o emperador universal. Como emperador universal “se convierte en el jefe, el principal, el más alto, el supremo entre los no-renunciantes... Como un Buddha, él se convierte en el jefe, el principal, el más alto, el supremo entre todos los seres” (*Dīgha Nikāya*, iii.154, *Lakkhaṇa Sutta*, Walshe, p. 447).

El *mahāpuruṣa* o gran hombre, por obra de su mérito, tiene la posibilidad de elegir entre estas dos opciones. Cualquiera de ellas lo afecta no solamente a él, sino a toda la colectividad que dependerá de él. Al decidir convertirse en *cakravartin* asume la responsabilidad moral y social de todo su reino, cuyo bienestar general —e incluso particular— dependerá completamente de su conducta correcta, es decir, en consonancia con el Dharma.

Uno de los mitos que desarrollan con mayor detalle el papel del *cakravartin* es el que se cuenta en el *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta* del *Dīgha Nikāya*. En este, el *cakravartin* Daḷhanemi explica a su hijo las responsabilidades de un rey universal: “Dependiendo tú

²⁰ El Buddha, aunque renuncia al poder político es llamado *cakravartin*, pues se considera que su poder está por encima de todos los mundos.

mismo del Dhamma, honrándolo, reverenciándolo, conservándolo, rindiéndole homenaje y venerándolo, teniendo el Dhamma como tu insignia y estandarte, reconociendo el Dhamma como tu maestro (...)” (*Dīgha Nikāya*, iii.61, *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*, Walshe, p. 397).

Eventualmente el hijo ve desaparecer su *cakraratna*, la rueda emblemática de su poder legítimo. A partir de ese momento decide gobernar guiándose por sus ideas propias y no de acuerdo al Dharma. Esta actitud individualista del rey produce la pobreza de su reino, así como una decadencia gradual de sus principios morales y sociales, lo que acarrea una disminución radical de la longevidad humana.

De acuerdo a este mito, hay una equivalencia directa entre el comportamiento del *cakravartin* y el bienestar de su pueblo. 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 *saṃgha* (Gard, 1962, p. 205). Si las decisiones políticas se desvían de las normas establecidas por la comunidad budista, el poder real se vuelve el germen del desequilibrio social.

Por otro lado, mientras el gobierno actúe dentro de los confines del Dharma budista será invencible. En este sentido, se legitima la función conquistadora del poder político, la cual se presume que carece de violencia y se desenvuelve sostenida por el poder supremo que le confiere el Dharma: “Conquistando sin mazo ni espada, sino por justicia (*dhamma*), el gobierna sobre esta tierra hasta sus límites con el océano, sobre una tierra abierta, no plagada de bandidos, libre de selvas, poderosa, próspera, alegre y libre de peligros” (*Dīgha Nikāya*, iii.146, *Lakkhaṇa Sutta*, Walshe, p. 443). De acuerdo a Vasubandhu, quien enumera cuatro tipos distintos de *cakravartin*, todos ellos conquistan por diferentes medios, entre ellos las armas, pero nunca matan (Vallée Poussin, 1988, p. 487).

En la figura del *cakravartin*, modelo ideal del gobernante, se concentran las expectativas budistas sobre el ámbito laico. El rey es no solamente el representante de todos

los no-renunciantes, sino también su sostén moral cuya conducta determina el orden social de su reino. En relación con la comunidad budista tiene un papel instrumental: si gobierna de acuerdo al Dharma lo hace para el beneficio de sus súbditos, pero principalmente del Dharma mismo, y por consiguiente del *saṃgha*, que se encarga de preservarlo.

En este sentido, se presenta al *cakravartin* como un siervo del Dharma y de la comunidad que lo encarna en el mundo. Su posición, aunque elevada en relación con sus súbditos, es ínfima al compararla con los budas o con la comunidad de monjes. Mientras que su poder está limitado a uno o más de los cuatro continentes que forman el mundo humano, el poder del Buddha se extiende a todo el mundo, desde los planos más elevados hasta el infierno más profundo (Collins, p. 472).

3.2.4. Aśoka y la legitimación del poder político

En la figura del Aśoka de las leyendas del *Divyāvadāna* convergen dos posturas budistas distintas sobre la naturaleza del poder real: por un lado el rey es un personaje peligroso con proclividad a la utilización irracional y destructiva del poder; por otro, es el representante máximo del ámbito laico y es el encargado de realizar una misión social y religiosa superior al poder político, de cuyo éxito depende el bienestar de todos sus súbditos y, lo que es más importante, la supervivencia y expansión del Dharma budista. Esta tensión, alrededor de la cual se construye el personaje, tiene como eje un debate implícito sobre la legitimidad del poder político y sobre sus verdaderos propósitos.

Gracias al regalo que ofrece al Buddha en una vida anterior, Aśoka está destinado a convertirse en un *cakravartin*, un emperador invencible que reinará sobre Jambudvīpa, uno de los cuatro continentes del mundo humano (Vaidya, 232.006). Sin embargo, pese a que lo declara *cakravartin*, la leyenda presenta a un Aśoka feo cuya presencia desagradaba a su padre (Vaidya, 233.016) y más tarde a las mujeres del harén (Vaidya, 235.021). Él mismo afirma:

“Mi cuerpo es tosco, duro y áspero, y mis miembros son desagradables al tacto” (Vaidya, 247.022).

Sin embargo, algunos textos que exponen la naturaleza del *cakravartin* son muy claros en afirmar que este tipo de rey posee una belleza superior a la de los otros hombres.²¹ Así, aunque es un *cakravartin*, Aśoka carece de los distintivos físicos que lo mostrarían como tal.²² Lo mismo se puede afirmar de sus acciones. Previo a su conversión al budismo, el rey se conduce de una manera excesivamente despiadada y sanguinaria; sin embargo, aunque después disminuye considerablemente su maldad, aun comete actos terribles como la matanza de 18,000 *ājīvikas* (Vaidya, 277.020) o la cruel ejecución de su última esposa junto con los habitantes de Takṣaśilā (Vaidya, 270.032).

Este tipo de conducta es completamente opuesta a la que se adjudica a los *cakravartins*, quienes se conducen de acuerdo al Dharma, justa y benignamente. Sin embargo, en el caso del *Divyāvadāna* se subraya con mayor fuerza el aspecto humano del rey. Aśoka es un *cakravartin* fuertemente asociado a lo material-terrenal, lo cual es continuamente calificado como bajo, vil, e impuro.

Desde esta perspectiva, su personaje no es una idealización del rey, sino un ejemplo individualizado de la naturaleza intrínseca del poder político: el engaño, la violencia y la dominación. Aśoka, al igual que otros reyes, no hereda el poder sino que lo arrebató a su hermano Susīma, el sucesor designado abiertamente por el rey Bindusāra. Su ascenso al trono no es un proceso legítimo de sucesión real, sino una usurpación apoyada por las mentiras e intrigas de los ministros de la corte, y concretada mediante el engaño y el asesinato de su hermano.

²¹ *Dīgha Nikāya*, ii.177, *Mahāśudassana Sutta*.

²² Se puede quizá establecer aquí un paralelismo entre Aśoka y Upagupta, pues mientras que el primero es un *cakravartin* que carece de las cualidades físicas propias de uno, el monje es asimilado a la figura del Buddha, pero sin *lakṣaṇas*.

La adquisición forzada del reino por medio del engaño y la violencia introduce distintos conflictos en torno a la figura del rey en estas leyendas, pues aun con todo esto Aśoka tiene garantizada su posición como *cakravartin*. Existe entonces cierta tensión al respecto de cual es la fuente real de la autoridad de Aśoka. Como se mencionó, en una de sus vidas pasadas en la cual era un niño llamado Jaya, Aśoka regaló al Buddha un puñado de tierra. Tras esto realizó el siguiente voto (*prañidhāna*): “Que gracias a esta buena causa pueda yo ser rey en esta tierra colocándola bajo un mismo parasol, y entonces pueda adorar al Buddha” (Vaidya, 230.020). Tras presenciar el suceso, el Buddha pronuncia una profecía sobre el niño:

Ānanda, gracias a esta buena causa, 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 stupas; esto lo hará para el beneficio de mucha gente. (Vaidya, 232.006)

El regalo, aunque ínfimo y sucio, se lo ofrece a un buddha, por lo cual genera el mérito suficiente como para que el niño se convirtiera en *cakravartin*; sin embargo, el regalo era tierra y por lo tanto de baja calidad, por lo que el adorador recibe como recompensa una condición de *cakravartin* incompleta y podríamos decir sucia, equivalente a la cualidad del regalo.

Aun a pesar de esto, lo que la leyenda expresa es que el acto de veneración al Buddha es la fuente de la futura autoridad del rey. El regalo fue imperfecto y por lo tanto también la condición del rey lo será, pero su poder, aunque esté mal utilizado, se sostiene sobre el mérito generado por el regalo y por la misión, expresada por el voto, de adorar al Buddha con el respaldo de la soberanía real.

El poder producido por el regalo de tierra se manifiesta como una ley inexorable que protege a Aśoka, que valida su adquisición de la autoridad del reino, y que respalda sus

acciones sin importar la naturaleza de éstas. Sin embargo, este respaldo tiene un propósito específico: la autoridad adquirida por el *cakravartin* no es un poder vacío al servicio del gobierno, sino una herramienta cuyos fines sobrepasan la voluntad individual del rey.

En el voto del niño está incluido el propósito que sostiene la autoridad del emperador. Desea obtener la soberanía real con el objetivo de usarla como instrumento de adoración al Buddha. Aśoka se convierte en *cakravartin* únicamente para realizar la misión de distribuir las reliquias y construir las estupas, ampliando así la esfera de influencia del Dharma budista y usando al reino como protector y portavoz de la doctrina.

Durante su encuentro, Upagupta le recuerda al rey esta misión: “Emperador, el Bienaventurado Tathāgata, Arhat, el Buddha completamente despierto, el mejor conductor de los seres, a ti y a mí nos encomendó proteger la doctrina” (Vaidya, 247.004). Al establecer un propósito común, el patriarca y el rey afirman el carácter interdependiente de las dos instituciones a las que representan como líderes supremos. El *samgha* requiere la protección del poder político y su influjo propagandístico los cuales le permiten extender su dominio ideológico; por su parte el poder imperial legitima el ejercicio de su autoridad sobre el supuesto de ser un instrumento de los designios de una comunidad de seres superiores.

Aunque este compromiso con el Dharma reúne el poderío del poder político y el poder religioso, y de hecho subraya el carácter benéfico de la soberanía real cuando está al servicio de la comunidad monástica, el tono de las leyendas es muy claro al valorar este tipo de autoridad como inferior y despreciable. Es verdad que el *cakravartin* ejerce un gran poder, muy por encima del que cualquier otro laico podría imaginar; pero su supremacía únicamente tiene influencia sobre el mundo exterior, sobre la realidad física y transitoria. Aunque es superior a todos aquellos a quienes gobierna, también está sujeto a las mismas fuerzas ineludibles que ellos:

Anteriormente el rey elevó sobre la tierra un único parasol de autoridad e iluminaba el mundo como el sol a medio día. Hoy su fortuna está hecha pedazos; engañado por sus propios actos, mira como su poder se retira, como el sol que declina al atardecer.

(Vaidya, 281.001)

El poder mundano resulta ser un engaño que acarrea consecuencias nefastas para quien lo posee. Aun el más poderoso no puede sustraerse a los embates de la vejez y la muerte. Comprendiéndolo al ver su soberanía y su vida concluida, Aśoka hace un último regalo a la comunidad monástica; con el cual afirma la insignificancia de su propia condición real al mismo tiempo que hace un elogio de los monjes, a quienes considera como los poseedores del poder verdadero:

Con este regalo no busco obtener como fruto la morada de Indra o el mundo de Brahma; mucho menos deseo la gloria de la realeza, inestable como la fuerza de una corriente veloz.

Sino que, por este regalo hecho con devoción, espero alcanzar el gran fruto del poder sobre la mente, el cual, libre de perturbación, es honrado por los venerables y no puede ser arrebatado. (Vaidya, 281.025)

En la figura de este rey se desprecia la condición del laico en general y de los gobernantes en particular. El poder externo, y aquellos que lo poseen, únicamente tienen valor cuando se someten a los propósitos específicos de la comunidad monástica. En este sentido se compara las figuras emblemáticas de los dos ámbitos, concluyendo que el *cakravartin*, aunque tenga una misión elevada y una autoridad incontestable, se encuentra muy por debajo del patriarca, ante quien debe someterse, pues este posee el poder verdadero, el control sobre la mente.

4. Estrategias de conversión en las leyendas de Aśoka en el *Divyāvadāna*

En las leyendas del *Divyāvadāna*, Upagupta y Aśoka utilizan diferentes estrategias para lograr la aceptación, por parte de otros personajes, de la autoridad de la doctrina budista. Estas estrategias incluyen el uso de métodos tales como el engaño, el ilusionismo, el embaucamiento y la intriga. Están diseñadas con el objetivo de convertir al budismo a algún personaje en una posición de autoridad. En general consisten en el planteamiento de una problemática que pone al personaje en una situación de asombro, miedo, impotencia o incomodidad. La perturbación resultante de esa disyuntiva lleva al personaje a convencerse de que la única solución al conflicto es la aceptación de las enseñanzas budistas. En la mayoría de los casos esta aceptación conlleva también el entendimiento de los principios doctrinales de la impermanencia y de la ley de la causalidad.

Estas conversiones son un enfrentamiento conflictivo entre el sujeto que plantea la problemática y el que se ve obligado a resolverla. La conversión en estas leyendas puede verse no como un acto de persuasión, sino como un acto de conquista logrado gracias a una estrategia diseñada ingeniosamente para vencer a aquellas personas que son agentes de autoridad.

En este sentido, sostengo que las estrategias budistas de conversión son utilizadas en estas leyendas no solamente como instrumentos doctrinales, sino también como recursos para obtener la subordinación ante la autoridad del budismo de las figuras de autoridad seglar o mundana, y de los poderes que éstas representan.

4.1. La conversión como fenómeno budista

Para entender las estrategias de conversión en estas leyendas es necesario aclarar que el concepto de conversión puede abarcar una gran variedad de situaciones dentro de los relatos

budistas indios, y no se puede entender como un proceso que sigue un orden normativo inalterable. Las motivaciones que llevan a algún personaje a convertirse al budismo, los medios por los cuales se realiza este proceso, e incluso los lapsos de tiempo que tarda en llevarse a cabo la conversión, son muy variados, por lo que cada caso debe ser tratado independientemente, y el concepto de conversión debe ser especificado y delimitado en cada uno de ellos.

Por eso es sumamente difícil ofrecer una definición única que resuma todas las posibilidades planteadas por los relatos de conversión budistas. Algunos autores han señalado la transformación personal como el factor principal al discutir la naturaleza de la conversión, reconociendo en ella diferentes grados de intensidad (Snow y Machalek, 1984, p. 169). Sin embargo, en el caso del budismo indio este no es siempre el caso, pues a veces el personaje se resiste a llevar a cabo esa transformación, y no es sino hasta tiempo después de la conversión que ocurre una verdadera transformación.

Considero erróneo pensar que la conversión budista sea idéntica, en todos los casos, a un cambio dramático en el individuo, y que el paradigma de la conversión consista en la “comprensión abrumadora de que la vida es sufrimiento” (Brekke, 2003, p. 181), ya que en numerosos relatos la conversión no equivale a una toma de conciencia sobre la naturaleza del sufrimiento, sino que es el resultado de toda una gama de estados mentales que van desde la curiosidad y el miedo hasta el entusiasmo y el asombro ante un hecho prodigioso.

Sin embargo, es posible afirmar que hay un común denominador para definir las conversiones budistas, el cual consiste en la aceptación, reflexiva o irreflexivamente, de la doctrina budista como superior a otras doctrinas, y el cambio de compromiso —total o parcial— hacia las tres joyas (*triratna*): el Buddha, el Dharma y el *saṃgha*.²³ Esta definición,

²³ En el contexto budista, el cambio de compromiso se denomina “toma de refugio” en las tres joyas, lo que implica que el converso se encuentra vulnerable antes de la conversión, y únicamente encuentra protección una vez que ha entrado a formar parte del *saṃgha*.

gracias a su apertura y flexibilidad, permite observar distintos relatos budistas y caracterizarlos como conversiones que varían en cuanto a las motivaciones, los medios de conversión y el nivel de compromiso adquirido por cada personaje.

En esta discusión hay un factor importante que debe tomarse en cuenta: el de la conversión como traslado de un modo de ser y pensar a otro. Brekke (2003) señaló que la “conversión implica movimiento y no podemos pretender entenderla sin examinar minuciosamente *tanto* el lugar de llegada como el lugar de partida en cada caso” (p. 189). Desde esta perspectiva es pertinente cuestionarnos sobre qué abandona el personaje al convertirse al budismo, y qué conserva, así como cuáles son los elementos de la doctrina que adopta al nivel de la teoría y la práctica.

En el caso de los relatos del *Divyāvadāna* es sumamente significativo de donde parten y hacia donde se dirigen los que experimentan la conversión, pues los personajes provienen de posiciones de poder que, con excepción de Vītāsoka, no abandonan al convertirse. En estos casos, el punto de partida del converso, es decir su posición de autoridad, nutre la motivación del conversor, cuya acción está dirigida no solamente hacia la transformación del individuo, sino también hacia los beneficios que acarrea esa transformación para la colectividad budista.

Nos encontramos en estas leyendas con conversiones que encajan dentro de las definiciones anti-psicologistas de autores como Wach (1947) y Proudfoot (1985), quienes lejos de reducir la experiencia religiosa a un momentáneo estado subjetivo, reconocen que en ella intervienen distintos factores objetivos como las relaciones del individuo con la comunidad (Waardenburg, 1999, p. 489), la forma en que el individuo articula el lenguaje para describir su propia experiencia (Proudfoot, p. 229), e incluso los procesos fisiológicos que experimenta (Proudfoot, p. 102).

4.2. Las estrategias de conversión como didáctica budista

En los relatos de conversión de las leyendas de Aśoka se despliegan una gran variedad de técnicas didácticas que tienen una doble función: preparar la mente del converso para que entienda la verdad de la impermanencia, y someterlo física y/o mentalmente para obligarlo a poner su poder al servicio de la comunidad budista. Aunque a primera vista estas dos funciones pudieran parecer incompatibles, el estudio de la didáctica budista dentro y fuera de estas leyendas deja en claro que existe una gran flexibilidad en cuanto a su naturaleza, sus medios y sus objetivos.

Al igual que con otros conceptos, es imposible generalizar sobre la didáctica budista pues varía considerablemente de acuerdo al nivel de enseñanza, el grupo o individuo al que está dirigido (Mc Farlane, 2000, p. 20), y el objetivo específico y práctico con que se está impartiendo.

La flexibilidad y adaptabilidad de los medios de enseñanza responden a la idea de que los seres se encuentran en distintos grados de desarrollo mental: igual que algunos lotos en un estanque están por debajo, otros al nivel y otros por encima del agua, hay seres “con poco polvo en sus ojos y con mucho polvo en sus ojos, con facultades agudas y con facultades torpes, con buenas cualidades y con malas cualidades, fáciles de instruir y difíciles de instruir” (*Majjhima Nikāya*, i.169, *Ariyapariyesana Sutta*, Ñāṇamoli, 2001, p. 262).

Al reconocer que distintos seres tienen distintos grados de apertura al Dharma, esta postura budista da pie para argumentar que existen diferencias en cuanto a la transmisión correcta de la enseñanza. Al instruir a todos por igual, es seguro que solamente unos pocos entenderían. Puesto que existen grados desiguales de entendimiento, la didáctica debe diseñarse de acuerdo al caso específico de cada individuo.

Es así como en la gran mayoría de los relatos de conversión la didáctica budista no sigue patrones fijos, sino que se adapta a los factores presentes: el nivel de entendimiento del

oyente, su posición social, las circunstancias que lo envuelven, su filiación religiosa previa y su capacidad de reflexión o de asombro. Es necesario señalar que los métodos o estrategias que se usan para instruir y convertir son de suma importancia, pues de su adecuado diseño y aplicación depende el correcto entendimiento del oyente, o por lo menos su aceptación irreflexiva y su sumisión ante la fe budista.

En el budismo indio, para hablar de los medios de enseñanza se usa el concepto de *upāya* (idéntica en pali y sánscrito). Este concepto tiene un campo semántico muy amplio que abarca los siguientes significados: medio, método, estrategia, plan, estratagema, recurso, dispositivo, truco, técnica y artificio. Se reconoce su uso en la épica y en los tratados de estrategia política, donde se utiliza para describir los medios de interacción entre diferentes reinos (Gonda, 1989, p. 206).

En el caso específico del budismo, el concepto adquirió una gran importancia a partir del *mahāyāna*, donde pasó a englobar todos los medios —físicos, verbales y mentales— utilizados por el maestro para transmitir y hacer comprensible la enseñanza, o por el propio practicante para mejorar la calidad de su práctica. De acuerdo a Schroeder (2004), “*upāya* se refiere a los diferentes estilos pedagógicos, técnicas meditativas, y prácticas religiosas que ayudan a la gente a superar los apegos, así como a las formas en que se comunica el budismo a otros” (p. 3).

Estos *upāyas* del *mahāyāna* se ajustan a las necesidades específicas de cada individuo, son provisionales y no están limitados por los códigos monásticos o por los votos religiosos de quien los aplica. Al respecto es posible encontrar *upāyas* que fuera de este contexto implicarían transgresiones mayores a los códigos de conducta.²⁴ La destreza con la que se utilizan los *upāyas* es llamada *upāyakauśalya*, “habilidad en los medios,” y se refiere a la capacidad del Buddha u otros maestros para “conocer el temperamento de todos los seres, y

²⁴ Por ejemplo, en el *Upāyakauśalyasutra* se mata, se roba, se miente y se transgrede el celibato por compasión hacia otros. (Harvey, 2000, 123-149 pp.)

para emplear sus propias perfecciones y poderes con el objetivo de salvarlos” (Ehman, 1975, p. 104).

En el Canon Pali se reconoce la habilidad en los medios (*upāya-kosalla*) como una de las características del buen maestro (*Dīgha Nikāya*, iii.220). Aunque este último compuesto aparece pocas veces en los textos pali, y cuando aparece no está relacionado con los medios didácticos, hay por lo menos un ejemplo importante en el verso 321 del *Sutta Nipāta*. En ese texto se afirma que el buen maestro es como un buen timonel que ayuda a otros a cruzar gracias a que conoce los medios (*upāyaññu*): “Igual a alguien que, tras abordar una barca equipada firmemente con remos y timón, y conociendo el método es hábil y sabio (*upāyaññu-kusalo*), por este medio hace cruzar a muchos otros al otro lado” (Saddhatissa, 1985, p. 36).

Por su parte, la palabra *upāya* aparece varias veces en los textos pali. Sin embargo, “difícilmente asciende al nivel de concepto técnico regular. Después de todo, es una palabra común para ‘método’, ‘medio’ o ‘dispositivo’ ” (Pye, 2003, p. 119). Pye señala que en esa tradición el concepto de *upāya* no fue desarrollado más allá de su sentido ordinario. Sin embargo, también afirma que la ausencia del concepto técnico como tal no invalida la existencia de la idea en sí misma. Dicho de otra forma, el hecho de que en esos textos el concepto de *upāya* no haga referencia directa a los medios didácticos, no quiere decir que en ellos no esté presente la idea de medios didácticos que se ajustan a las necesidades de cada individuo. Como observa Pye, “es necesario considerar no tanto la utilización admitidamente limitada y miscelánea de los términos como tales, sino más bien ciertos pasajes bien conocidos del canon *theravada* donde los términos en sí no aparecen” (p. 119). Así, por ejemplo, se afirma que gracias a su ojo de buddha, el Buddha podía determinar con toda certeza el tipo de instrucción que debía dar, de acuerdo con el carácter y la capacidad intelectual del oyente (Deegalle, p. 26).

Es interesante notar que el uso budista de la palabra *upāya* no la despoja por completo de sus significados ordinarios. Algunos autores que han escrito sobre este concepto en el budismo *mahāyāna* (Pye, 2003 y Schroeder, 2004) se esfuerzan por aclarar que allí *upāya* no es un simple truco o estratagema, sino que tiene implicaciones más profundas o de mayor alcance. Sin negar la idea anterior, aquí me gustaría afirmar también lo opuesto: aunque el concepto fuera utilizado en un sentido específico, el uso budista no negaba ni rechazaba el sentido de truco, artificio o estratagema, que si bien tenía el fin de ayudar a otros a entender alguna enseñanza específica, a menudo también poseía el sentido de un acto engañoso premeditado que tenía como meta obtener un resultado que no solamente beneficiara al converso, sino también a otros, generalmente a la comunidad budista.

Es en este sentido que el concepto de *upāya* está presente en las leyendas del *Divyāvadāna*. En ellas encontramos estrategias cuidadosamente diseñadas para atraer hacia el budismo a algunos personajes. En estas leyendas el uso budista del concepto no invalida su sentido ordinario. Los *upāyas*, usados como estrategias de conversión y adoctrinamiento, tienen también una motivación práctica: la sumisión ante la autoridad budista por medio de la burla y el engaño.

Es así como la didáctica budista se enlaza con la utilización de los conversos con la finalidad de obtener resultados prácticos concretos: la protección de la comunidad, y la sumisión política. En la siguiente parte de este estudio se analizan tres diferentes relatos de conversión donde los *upāyas* o estrategias didácticas se aplican con el objetivo principal de beneficiar en términos concretos a la comunidad budista.

4.2.1. Upagupta y Māra: La conquista de los sentidos

El encuentro entre el monje Upagupta y Māra es muy significativo dentro de los episodios de conversión, ya que en él se desarrolla y se resuelve un conflicto que aqueja a la comunidad

budista: la obstrucción externa e interna en el camino hacia la liberación. El énfasis dentro de la narración está puesto en la obstrucción externa, simbolizada por el dios Māra, y en los métodos externos usados por el monje Upagupta para superar ese obstáculo. Sin embargo, tanto la manifestación personificada del dios, como el despliegue de poder del monje pueden interpretarse también como proyecciones de factores internos en pugna que están presentes en la práctica de todo monje o monja. En ese sentido, la leyenda de la victoria de Upagupta sobre el dios no es una simple victoria de un monje sobre un enemigo, ni un episodio aislado en la línea de tiempo budista, sino que representa un parteaguas cuyo desenlace está diseñado explícitamente para beneficiar a todos los miembros del *saṃgha*.

De manera general, el episodio puede resumirse de la siguiente manera: tras alcanzar el estado de arhat, y recibir la transmisión del Dharma por parte del patriarca Śāṅkavāsin, Upagupta es invitado a predicar en Mathurā. Cientos de miles se reúnen para escuchar al monje, quien expone un discurso gradual, al término del cual se dispone a manifestar la Verdad (*satyasamprakāśana*). En ese momento, Māra hace llover collares de perlas sobre los oyentes. Por tres días consecutivos, el dios perturba las mentes de los asistentes con objetos preciosos y atractivos, obstaculizando así su percepción de la Verdad.

En el tercer día, convencido de su victoria, el dios, a modo de burla le coloca una guirnalda en el cuello al monje, quien previamente había identificado al causante de la distracción. Confiado en su poder, Māra acepta que el monje le cuelgue tres guirnaldas —una a manera de corona de flores, otra como collar, y otra como aretes floridos—, sin percatarse de que son los cadáveres de tres animales transformados mágicamente. Cuando se da cuenta del engaño, se levanta indignado por los aires intentando arrancar los cadáveres. Lleno de angustia, se dirige hacia otros dioses en busca de ayuda, pero todo es en vano, nadie tiene el poder suficiente. Finalmente, el dios Brahmā reconoce que aunque su poder sea enorme, no puede compararse al del monje, por lo que le recomienda que regrese con él.

En un gesto de sumisión, Māra se pone a los pies del monje, quien le sugiere desarrollar fe y devoción hacia el Tathāgata. El dios se postra de cuerpo entero ante Upagupta, suplicándole que lo libere de los cadáveres. Este le pone una condición: debe comprometerse a dejar de perturbar a todos los monjes. El dios reconoce la supremacía del Buddha y de sus discípulos y acepta las condiciones del monje. El cuarto día, es Māra en persona quien hace sonar una campana en Mathurā para proclamar que aquellos que deseen el cielo y la liberación vayan a escuchar la prédica de Upagupta.

Dentro de este relato es importante analizar cuál es la transformación que se desarrolla en el personaje del dios, en qué consiste su condición previa y posterior al momento de la conversión, cuál es el método utilizado por el conversor, y con qué objetivo lleva a cabo la conversión. Todos estos factores evidencian que, a diferencia de otros relatos, la motivación de esta conversión reside en un interés práctico y concreto: la protección de la comunidad budista.

Empecemos por ver quién era Māra antes de la conversión. Aunque la representación de Māra como un dios concreto es la más frecuente en los textos narrativos, la tradición escolástica budista reconoce la existencia de cuatro *māras*, cuatro factores que obstaculizan y atan al renacimiento: *skandhamāra*, todas las condiciones del *saṃsāra* que están sujetas a la descomposición; *kleśamāra*, los aspectos internos que producen las causas de la muerte; *devaputramāra*, el dios Māra; y *mṛtyumāra*, la muerte en sí misma (Boyd, p. 109). Todos estos factores están presentes simultáneamente y se manifiestan a través de la representación del dios. Las condiciones y causas conducentes hacia la muerte convergen en una figura concreta, y al mismo tiempo, la conquista de esa figura significa también la victoria sobre aquellas causas y condiciones.

El Māra que se presenta en el relato es la tradicional personificación budista de la muerte, el engaño, el deseo y la malevolencia. Se le conoce como un dios (*deva*) con gran

poder que reina sobre todos aquellos que están atados por el deseo al ciclo de muerte y renacimiento, incluyendo a los dioses de los distintos cielos del reino del deseo (*kāmaloka*), y a las otras formas de existencia que habitan en ese reino, incluidos los seres humanos (Boyd, p. 111).²⁵ Su campo de acción es muy amplio, pero se caracteriza por intentar apartar a los monjes del camino hacia la liberación, para lo cual crea obstrucciones físicas y mentales de todo tipo. Destaca así su condición como creador de obstáculos y ataduras que impiden avanzar hacia la liberación y aseguran la sujeción de los seres al *saṃsāra*.

En el relato, el futuro converso comienza siendo un enemigo externo e interno cuyo comportamiento afecta a todos los seres, y que se ensaña particularmente con los monjes, en quienes ve una verdadera amenaza a su soberanía. Durante la prédica de Upagupta, dándose cuenta del peligro que implica el despertar de todos los oyentes, Māra hace llover sartas de perlas y oro, hace sonar instrumentos celestes y hace aparecer *apsaras* que bailan sensualmente (Vaidya, 222.017). Estos prodigios están diseñados para generar distintos tipos de deseo en los espectadores —codicia, ambición y lujuria—, todos ellos causas de obstrucción, atadura y muerte.

Entonces Upagupta se da cuenta de que es el momento de convertir al dios. ¿Pero en que consiste esta conversión? Strong (1983, p. 186) usó la palabra conversión para traducir el concepto *vinaya*, el cual describe lo que Upagupta se propone hacer con Māra. Sin embargo, al referirse a la conquista de otra persona, la palabra *vinaya* tiene otras implicaciones además de la de “convertir” a alguien en un sentido religioso. Esta palabra se deriva de la raíz \sqrt{ni} , guiar, conducir, domar, más el prefijo *vi*. Juntos adquieren el sentido de educación, instrucción, disciplina y entrenamiento. Sin embargo, esta combinación también tiene el significado de domesticación y castigo. Ambos grupos semánticos, el de educación y

²⁵ Según Boyd, para algunas tradiciones Māra reina también sobre los reinos de la forma y la no-forma (Boyd, p. 120).

sometimiento, están presentes en el relato, e incluso el segundo consiste en una preparación para el primero: Māra es castigado y sometido, y gracias al castigo es instruido en la doctrina.

Hemos visto que una de las características de Māra es la atadura. En este episodio, el acto de atar y desatar es el tema central alrededor del cual giran la conversión y la domesticación del dios. Así como ata a los oyentes mediante el deseo de los objetos maravillosos que les presenta, Māra intenta sujetar a Upagupta por medio de una corona o guirnalda (*mālā*) que le coloca en la cabeza. En general, el uso de adornos y guirnaldas está prohibido en los códigos monásticos (Tachibana, 1992, p. 78). Al colocarle una al monje, Māra se está burlando de él, asumiendo que al aceptarla Upagupta se ha rendido ante su poder, es decir, ante los deseos de los sentidos: “Colgar una guirnalda de flores alrededor del cuello de un monje [...] es algo insultante e inapropiado para un renunciante. Igual que la ropa blanca de un laico, las guirnaldas son emblemas del cabeza de familia” (Wilson, p. 127).

Ante esta ofensa, y comprendiendo que es su tarea someter al dios, Upagupta diseña una estrategia infalible: transforma tres cadáveres en guirnaldas de flores (*puṣpamālā*) y se las coloca a Māra, quien asume para eso su verdadera cuerpo (*svaśarīra*). Los cadáveres pertenecen a una serpiente, un perro y un hombre,²⁶ y se los ata (*badhnāti*) en la coronilla, el cuello y las orejas respectivamente (Vaidya, 222.31). Al colocárselos lo engaña dándole a entender que se está sometiendo ante su poder, que se ha rendido ante el deseo (representado por la guirnalda que el propio Māra le había colocado) y que lo ha reconocido como autoridad sobre él.

En la estrategia de conversión y sometimiento se destaca el papel de la cabeza como terreno en pugna en cuanto que símbolo de autoridad. Es la cabeza de Upagupta la que queda falsamente atada por el poder de los sentidos, y es también la cabeza del dios la que se ve

²⁶ Estos tres cadáveres son parte de una fórmula consagrada dentro de los textos pali, en donde simbolizan, entre otras cosas, el cuerpo humano como algo nauseabundo, el orgullo y la codicia (*Majjhima Nikāya*, i.30), y el deseo, el odio y la obcecación (*Majjhima Nikāya*, i.119).

realmente cubierta por la podredumbre y la decadencia de los cadáveres. Al colgarle las guirnaldas el monje le muestra a Māra que se está sometiendo simbólicamente ante su parte más alta, su símbolo de autoridad. Sin embargo, la imagen se invierte cuando el dios se percata del truco: es justamente esa parte que representa su autoridad la que se ve atrapada, atada a la corrupción de los cadáveres.

La cabeza desempeña un papel determinante en el proceso de atadura mediante los deseos sensoriales. Es la parte del cuerpo donde residen los sentidos de la vista, el oído, el olfato y el gusto. Su sujeción con los tres cadáveres hace referencia al dominio que el mismo Māra tiene sobre los demás seres y sobre la muerte. Como señala Wilson: “Māra atrae a sus víctimas con tentadores despliegues de belleza que hacen lucir como deseable aquello que esencialmente es indeseable. Hace que el crematorio que es el mundo parezca un jardín de placer” (p. 112). Las guirnaldas embriagan de orgullo al dios, igual que sus despliegues de objetos y formas preciosas deleitan peligrosamente a los hombres; sin embargo, tras las flores, igual que tras sus prodigios, se revela la muerte que acecha oculta en el deseo. La belleza de las guirnaldas se desvanece dejando al descubierto su verdadera naturaleza: la inevitable descomposición.

Así Māra, emblema y autoridad del engaño, se ve sometido ante el mismísimo engaño del *samsāra* y ante la muerte que lo rodea. El dios intenta arrancarse los cadáveres pero ellos permanecen ahí como recordatorios de su propia mortalidad. Entonces acude a una serie de dioses más poderosos que él: Mahendra, Rudra, Upendra, Vineśvara, Yama, Varuṇa, Kubera, Vasāva y Brahmā; apela al poder de todos ellos, el cual reconoce como superior al suyo, pero ninguno es capaz de auxiliarlo. Brahmā, el más poderoso de ellos, reconoce:

¿Quién sería capaz de romper las ataduras que el discípulo del que posee los diez poderes (Buddha) creó con su propio poder, las cuales son como los límites del océano? Sería más sencillo levantar el Himalaya atándolo con cuerdas hechas de tallos de loto que quitarte el

cadáver de perro adherido a tu cuello. Aunque en verdad mi poder es magnífico, no se compara al de [este] hijo del Tathāgata.” (Vaidya, 223.022)

Comprendiendo que su única opción es someterse, Māra se rinde ante Upagupta, quien lo instruye para que genere devoción y fe en el Buddha (Vaidya, 225, 006). Entonces el dios, en un gesto de total sumisión, realiza una postración de cuerpo entero ante el monje, pidiéndole que lo libere de los cadáveres.

Hasta aquí hemos visto en qué consiste tanto la estrategia de conversión como el proceso de transformación del converso. El *upāya* utilizado por Upagupta tiene más elementos de humillación y castigo que de persuasión. Su estrategia no está diseñada directamente para hacerle entender a Māra su propia sujeción ante los procesos de degeneración, sino para obligarle mediante la fuerza a someterse ante la inevitabilidad de esos procesos; en otras palabras, la decisión del dios de refugiarse en el poder de Upagupta no es el resultado de un proceso reflexivo o de una convicción, sino que es la única salida ante una situación extrema: “Māra es forzado a someterse ante Upagupta para asegurar su libertad” (Wilson, p. 128). No niego que el simbolismo del episodio esté apuntando hacia la comprensión de la impermanencia, pero afirmo que se hace hincapié en el factor de lucha y en la conquista de un personaje sobre otro.

El Māra convertido o domesticado termina cumpliendo una función instrumental. La leyenda nos dice que en el cuarto día “él mismo comenzó a golpear una campana y a proclamar: aquellos que deseen la felicidad del cielo y de la liberación acudan ante el Venerable Upagupta a escuchar el Dharma.” (Vaidya, 228.005) Al respecto es importante identificar cual es la motivación del monje para convertirlo. Hemos visto que una de las ocupaciones de Māra es perturbar a los monjes en sus prácticas, al igual que en la leyenda perturba la mente de los asistentes a la prédica de Upagupta. Ahora bien, para liberarlo el

monje le pone la siguiente condición: “ ‘a partir de hoy, no debes acosar a los monjes.’ Māra respondió: ‘Ya no los acosaré’ ” (Vaidya, 225.024).

De la misma forma que la motivación de Māra para someterse tiene un carácter práctico (deshacerse de sus ataduras), la motivación de Upagupta para convertirlo es traer un beneficio concreto a la comunidad budista. Aunque no podemos negar que el uso del *upāya* lleva a Māra a entender la grandeza del Buddha y a aceptar con fe su doctrina, tampoco es posible rechazar que la motivación principal de Upagupta al convertir al dios no es la compasión que siente por él, sino la necesidad de someterlo con fines completamente prácticos, es decir, para que deje de molestar a los monjes y de obstaculizar su labor. Es en este sentido que el uso del *upāya* va más allá de su función meramente doctrinal y entra en el plano de lo concreto, que en este caso es conseguir un beneficio para la comunidad budista mediante la neutralización de su principal enemigo.

4.2.2. Samudra y Aśoka: Los superpoderes y la conquista de la autoridad política

A pesar de su brevedad, el episodio de la conversión de Aśoka funciona como el eje de las leyendas del rey. Es en él donde se le revela su verdadera función como instrumento de difusión de la doctrina budista. Al igual que con Māra, en el caso del emperador se acentúa el aspecto externo de la conversión, por un lado, con las acciones del rey antes y después del episodio, y por otro, con el prodigioso acto que provoca su sumisión. De manera similar al episodio del dios y Upagupta, la conversión de Aśoka no tiene como objetivo favorecer al individuo, sino servirse de él para atraer beneficios a la colectividad, y en particular a la comunidad budista con la expansión de su doctrina mediante la construcción de 84,000 *stūpas* en todo el reino.

Podemos resumir el relato de la conversión de Aśoka en el *Divyāvadāna* de la manera siguiente: Tras adquirir el trono por medio del fratricidio, el nuevo emperador consolida su

autoridad mediante actos de violencia y crueldad hacia sus propios subordinados. Convencido por su ministro Rādhagupta, Aśoka hace contratar a un verdugo de nombre Girika, quien le pide construir una casa de tormentos que sea hermosa por fuera y que por dentro contenga todas las torturas del infierno.

Un monje de nombre Samudra entra a la casa de tormentos en busca de limosnas y es apresado por el verdugo, quien le concede un plazo de siete días para su ejecución. En la mañana del séptimo día, tras ver como una pareja de enamorados son triturados por una máquina de tormento, el monje logra alcanzar el estado de arhat. Sin percatarse, el verdugo lo arroja en un caldero lleno de inmundicias, y trata de hervirlo vivo, pero al asomarse al interior el monje se encuentra completamente limpio y sentado sobre un loto. El verdugo hace traer a Aśoka para que observe el prodigio. Samudra despliega sus poderes para someterlo mediante el asombro y despertar en él la fe en la doctrina. El emperador toma refugio en el Buddha, en la comunidad de monjes y en la doctrina, y se le revela el verdadero sentido de su autoridad. A continuación, Aśoka mata al verdugo, destruye la casa de tormentos y emprende la construcción de las 84,000 stupas a lo largo de su imperio.

Para entender la forma en que la conversión se usa para lograr la utilización del rey, analizaremos cual es la transformación que se desarrolla en el personaje, en que consiste su condición previa y posterior al episodio de la conversión, cual es el método utilizado por el conversor, y con que objetivo lleva a cabo la conversión.

Antes del episodio de la conversión, el personaje de Aśoka se caracteriza por su violencia excesiva. Previamente a su entronización, el joven príncipe constituye una de las principales molestias para su padre, y durante la sucesión al trono su padre muere de ira al verlo coronado por las deidades (Vaidya, 235.003). En particular, el relato de la sucesión acentúa el carácter cruel de Aśoka, quien conspira con los ministros para apoderarse del reino, y habiéndolo hecho, diseña una estratagema para asesinar a su hermano Susīma, el heredero

legítimo al trono, a quien engaña para que caiga en una zanja oculta llena de carbón encendido y sufra una muerte dolorosa (Vaidya, 235.007)

A partir de ese momento, se revela el carácter despiadado del rey. En una ocasión ordena a sus ministros que derriben todos los árboles frutales y dejen intactos los que tengan espinas. Ante la vacilación de sus subordinados, Aśoka desenvaina su espada y personalmente decapita a quinientos de ellos (Vaidya, 235.014). En otro momento, por el desprecio que sienten hacia el rey, las mujeres del harén cortan las ramas y flores de su árbol favorito; al enterarse, Aśoka quema vivas a las quinientas mujeres (Vaidya, 235.023). Finalmente hace construir una casa de tortura que emule los tormentos del infierno tal como los describen algunos sutras (Vaidya, 236.007). Todos estos actos hacen que la gente del reino lo llame Caṇḍāśoka, Aśoka el Feroz.

Ahora bien, el episodio de la casa de tortura, conocida como la prisión hermosa (*ramaṇīyakam bandhanam*) es sumamente importante porque es ahí donde se lleva a cabo la conversión del rey, y porque presenta paralelismos significativos con el relato del sometimiento de Māra. La diferencia es que en este relato la batalla se libra entre un monje y un malvado que no es convertido, mientras que el converso tiene el simple estatus de observador. El conversor, un joven de doce años llamado Samudra, entra en ella siendo un monje cualquiera y sale habiendo obtenido el estado de arhat.

La prisión hermosa se asemeja enormemente a la idea del *saṃsāra*.²⁷ Por fuera su fachada es bellísima y atrae a las personas a su interior; por dentro está llena de tormentos y muerte. De manera similar, las guirnaldas adheridas a la cabeza de Māra son hermosas en la superficie pero su verdadera naturaleza es la descomposición. Asimismo, en su encuentro con la cortesana, Upagupta afirma: “Al ver formas placenteras, el tonto queda embriagado; /

²⁷ Es de notarse que Przyluski y Strong interpretaron la prisión como metáfora de los infiernos, pero nunca como imagen a escala del *saṃsāra*.

Entendiendo que están contaminadas en su interior, el sabio pierde interés en ellas” (Vaidya, 220.030).

Desde esta perspectiva, podemos decir que al entrar en la casa el monje entra en el *saṃsāra*, se sumerge en él atraído por la belleza de la fachada; pero al percatarse de que su interior es en realidad una maquinaria de suplicios (simbolizada aquí por los instrumentos de tortura), estando aún dentro de ella se esfuerza por lograr la liberación. El verdugo Girika, por su parte, hace el papel del malvado, aquel que atrae a los seres hacia el tormento engañándolos por medio de una hermosa apariencia. En este sentido, el enfrentamiento entre Samudra y Girika hace las veces de una repetición de la pugna entre Upagupta y Māra; sin embargo, aquí el malvado no es domesticado sino derrotado.

Ahora bien, la prisión hermosa como el ámbito general del sufrimiento agrega una nueva significación al relato de Aśoka. Es dentro del lugar más terrible donde se lleva a cabo la conversión. De cierta manera podemos aventurar la idea de que es en el interior del mismo rey, en su faceta más oscura, donde se produce el cambio. Pero Aśoka es un personaje duro en varios sentidos; físicamente tiene una piel rígida y áspera, y su carácter es cruel, severo e intolerante. Es por eso que su conversión no es el resultado de un proceso reflexivo de convencimiento, como en el caso de alguien que se encuentra receptivo y maleable, sino de un acto prodigioso cuyo poder es incuestionable aun por el más rígido y escéptico.

Por otro lado, la proyección de la autoridad política en estas leyendas lleva implícita la idea de que el dominio del rey se despliega únicamente hacia el exterior, en un plano meramente material. La victoria del monje sobre Aśoka consiste en la aplicación de un poder interno que se manifiesta de forma material, y cuya superioridad externa es insuperable incluso por el más poderoso de los reyes. La incuestionable superioridad del prodigio se convierte en una verdad avasalladora.

El tema del despliegue en público de los superpoderes (*rddhi*) es ambiguo en las fuentes literarias budistas. De acuerdo a Strong (1983),

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. (p. 75)

La postura general en las leyendas de Aśoka tiende hacia la valoración positiva de la manifestación de los poderes sobrenaturales en público como una forma efectiva de despertar la fe en la doctrina y realizar conversiones (Strong, 1983, p. 74). No encontramos en ellas ninguna de las sanciones contenidas en los *vinayas*, e incluso se presenta con respeto y veneración a personajes como Upagupta y Piṇḍola Bhāradvāja, a pesar de que este último es uno de los monjes más criticados en otras fuentes por su ligereza al momento de mostrar sus poderes (Ray, 1994, p. 157).

En el episodio de Samudra, el despliegue de los poderes funciona como instrumento decisivo en la conversión del rey. Al darse cuenta de que había llegado el momento de instruir (*vaineya*) a Aśoka, el monje:

Hizo surgir sus superpoderes (*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 (*pratihāryāṇi*). Con una 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.²⁸ Viendo a aquel andando

²⁸ Es de notarse el paralelismo entre este despliegue de poderes y el llamado milagro de Śrāvastī, en una de cuyas etapas el Buddha realiza un acto idéntico.

por los aires, el rey abrió la boca asombrado a la vez que juntaba las manos en el gesto del *añjali* (*rājā kṛtāñjalirvismayaphullavaktraḥ*). (Vaidya, 238.025)

Ante este despliegue de poder, el rey, sobrecogido, se pone al servicio del monje, implorándole que lo deje convertirse en su discípulo (*śiṣya*) y que le revele la fuente de su poder (*prabhāva*). Acto seguido, Aśoka toma refugio en el Buddha, en la comunidad de monjes (*gaṇa*) y en el Dharma. Lo que destaca de este relato es, por un lado, el método que utiliza el monje para convertir al rey, y por otro, la relación jerárquica entre los dos personajes. La estrategia didáctica utilizada por Samudra no apela a la capacidad de reflexión del emperador, sino a su capacidad de asombro. El impacto generado por los prodigios es tan fuerte que Aśoka reconoce inmediatamente la autoridad que el monje tiene sobre él.

Por otra parte, cabe señalar que a partir de este episodio, el relato establece una jerarquía muy clara entre el rey y los miembros de la orden budista. El hecho de que un novicio de doce años haya convertido al rey de Jambudvīpa es significativo en tanto que establece que cualquier monje, por más bajo que sea su rango dentro del *saṃgha*, se encuentra por encima de cualquier autoridad mundana, incluso la de un *cakravartin*. Esta relación es fundamental para comprender la utilización de Aśoka quien, visto desde esta perspectiva, es un siervo y un discípulo frente a cualquier monje.

La utilización del rey por parte de la orden se hace explícita en el momento de la conversión, cuando Samudra le revela a Aśoka cual es su función como *cakravartin*: distribuir las reliquias del Buddha por todo su reino y construir las 84,000 *stūpas*: “Emperador, otorga la paz a los seres que practican la compasión. Llevando a cabo el deseo del Protector (*nātha*), distribuye por todas partes los portadores del Dharma” (Vaidya, 239.020). A esto, el rey responde: “A causa de la venerabilidad del maestro y de mi 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” (Vaidya, 239.030).

El relato acentúa no tanto la transformación del rey a partir de su conversión, sino su función como instrumento de expansión de la doctrina. Así vemos que tras este episodio, aunque disminuye considerablemente su carácter despiadado, Aśoka continúa echando mano de la violencia como método para resolver conflictos (la matanza de 18,000 *ājīvikas* y la ejecución de su última esposa junto con los habitantes de Takṣaśilā). Al mismo tiempo, nunca hay, por parte de la orden, un deseo genuino de conducir al rey hacia el camino de la liberación, y nunca se le sugiere abdicar a su reino para adoptar la vida del monje. En este sentido, concluyo que la conversión de Aśoka, si bien puede haber tenido repercusiones importantes en la vida del rey, más bien esta diseñada con el objetivo de poner la autoridad de éste al servicio de la orden para poder así extender la esfera de acción de la comunidad budista y atraer los beneficios económicos del patrocinio real.

4.2.3. Aśoka y Vītaśoka: La autoridad política al servicio de los intereses budistas

Dentro de las leyendas que narran la vida del rey Aśoka destaca el episodio de la conversión de su hermano Vītaśoka por dos razones: primero, es el mismo rey quien lleva a cabo la conversión, y lo hace de una manera muy ingeniosa; segundo, el objetivo de la conversión es acallar las críticas y la oposición de Vītaśoka, un miembro poderoso de la realeza, hacia la forma de vida de los integrantes del *saṃgha*. Como parte del método de conversión, el rey mente, intriga, amenaza y utiliza su poder político para sembrar el miedo en su hermano con el fin de orillarlos a entender por sí mismo y elogiar la vida de los monjes. Como en el caso de los otros dos relatos analizados, en el objetivo inicial del conversor no está contemplado el bienestar del individuo convertido, sino el beneficio que la comunidad budista puede derivar de su conversión.

Este episodio comienza tras la construcción de las 84,000 *stūpas*, poco tiempo después de la conversión de Aśoka. Se relata que aunque muchos súbditos del rey se habían vuelto

favorables hacia el Dharma budista, Vītaśoka se opone a los monjes y comulgaba con miembros de otras corrientes religiosas. Su contacto personal con individuos que realizaban prácticas ascéticas extremas lo lleva a convencerse de que los monjes budistas son demasiado laxos y autocomplacientes, por lo que concluye que deben haber engañado al rey.

Al enterarse del pensamiento de su hermano, Aśoka diseña una estratagema para ponerlo a prueba y mostrarle que los monjes se esfuerzan más de lo que él cree. Con la ayuda de los consejeros, el emperador engaña a Vītaśoka para que se siente en el trono y se coloque la corona mientras él está en el baño. Al salir y verlo en su lugar, Aśoka lo acusa de usurpador y lo condena a muerte inmediatamente. Por la intercesión de los consejeros, el rey le otorga siete días de vida e incluso el honor de reinar durante esos siete días con todos los privilegios del más alto monarca.

Cada mañana, los verdugos entran a la habitación de Vītaśoka a darle la cuenta de los días. Al terminar el séptimo lo conducen ante Aśoka, quien le pregunta qué tanto ha gozado su vida de rey. Su hermano responde que no ha disfrutado ni un momento al pensar en su muerte próxima e inevitable. Entonces, el rey aprovecha para hacer un elogio de los monjes, quienes viven en continuo control de sus mentes, conscientes de la inevitabilidad de la muerte. Ante esta revelación, Vītaśoka toma refugio en la tres joyas. En ese momento el rey le confiesa que todo ha sido un engaño para volverlo favorable hacia el *saṃgha*. Eventualmente, su hermano se convierte en un fiel devoto y renuncia al mundo para alcanzar el estado de arhat.

A mi parecer, este relato hace hincapié en dos temas del discurso budista: la función y eficacia del rey como autoridad política a la vez que como promotor religioso y la superioridad doctrinal del budismo como religión dominante en comparación con otros grupos religiosos. Aśoka representa el primer tema, y en Vītaśoka se desarrolla y debate el segundo. Este personaje, gracias a su interacción con practicantes religiosos, y a su defensa de

ellos en contraste con los monjes budistas, da pie para que el texto polemice en contra de aquellos y a favor de estos últimos.

Se afirma en la leyenda que la animadversión del hermano del rey hacia los monjes es resultado de su asociación con los *tīrthyas*, ascetas que sembraron en él la desconfianza hacia aquellos que “se deleitan en el placer y rechazan el esfuerzo” (Vaidya, 272.006). Esta postura se refuerza cuando Vītaśoka conoce a un *ṛṣi*, un brahmán que realiza prácticas ascéticas extremas en el bosque. Este le confiesa que a pesar de sus austeridades, aun siente pasión cuando observa a los animales del bosque apareándose. Tras comparar al *ṛṣi* con los monjes, el príncipe llega a la conclusión de que si el asceta, aun con todo su esfuerzo, sigue teniendo deseo sensual, entonces los monjes, llevando una vida relajada y autocomplaciente, deben ser incapaces de alcanzar la liberación (Vaidya, 272.015).

Al señalar y criticar la laxitud de los monjes budistas, Vītaśoka se coloca en una posición de enemistad hacia ellos, y por lo tanto pone en peligro el equilibrio entre la orden y el poder político, al mismo tiempo que abre la posibilidad a otros grupos religiosos para intervenir y tener influencia dentro de la corte. El príncipe representa una amenaza para la soberanía del rey, pero aun más para el *saṃgha*, al privilegiar a un grupo religioso distinto al patrocinado por la cabeza del imperio. Su desconfianza lo lleva al extremo de declarar que “el rey Aśoka ha sido completamente engañado para hacer que venere a esos *śramaṇas* del clan de los Śākyas” (Vaidya, 272.021).

Ante la posible amenaza que representa la desconfianza del príncipe, el rey diseña un plan para eliminar sus sospechas y volverlo favorable hacia los monjes. Es de notarse que al describir al rey como el cerebro de la estratagema se le llama *upāyajña*, ingenioso o conocedor de los medios. Ahora bien, hemos sostenido la idea de que en estas leyendas, en el concepto de *upāya* convergen el uso mundano de la palabra y el específicamente budista. En este sentido, al caracterizar al rey como un experto en los medios didácticos y políticos, la

leyenda conjuga ambas funciones: al mismo tiempo que asegura la esfera de influencia budista dentro del imperio, Aśoka dirige a su hermano hacia el conocimiento de la impermanencia. La estrategia que usa el rey es sumamente controversial por dos razones: hace uso de la intriga y la mentira; y utiliza el miedo como el factor estimulante de la conversión.

En una acción paralela a la toma del poder, Aśoka conspira con los consejeros para engañar a su hermano y hacerle creer falsamente que está condenado a muerte. La utilización de la intriga y la mentira como instrumentos en el diseño de la estrategia de conversión apuntaría hacia un conflicto con los preceptos de conducta del *saṃgha*, y plantearía una disociación entre los medios utilizados y el objetivo perseguido. Se puede argumentar que como Aśoka no es un monje sino un rey, no está sometido a los preceptos y su condición le permite hacer uso de estos medios libremente. Sin embargo, la abstención de la mentira es uno de los preceptos adoptados incluso por los seguidores laicos, entre los cuales se cuenta a Aśoka.

Sin embargo, no se percibe en el relato ningún conflicto respecto de la utilización de estos medios. Se puede decir que incluso se elogia al rey por su ingeniosa puesta en escena, aunque esté construida sobre una mentira. En relación con este debate, Liz Wilson se pregunta si podemos considerar que los buddhas mienten. Ante este cuestionamiento responde: “es más útil ver el camino budista en primer lugar como una terapia de salvación y únicamente de forma secundaria como una búsqueda de la verdad” (p. 115). Si bien Aśoka no es un buddha sino un laico, dentro de la narrativa cumple la función de un maestro budista que conduce conscientemente a su aprendiz hacia el entendimiento de algo en particular. Al igual que en la afirmación de Wilson, su objetivo no es mostrarle la verdad (la cual él mismo no ha experimentado) sino guiarlo hacia una posición mental correcta en relación con la comunidad

budista y con las enseñanzas del Buddha. De esta forma, el *upāya* utilizado por el rey se justifica en tanto que tiene un funcionamiento eficaz en la persecución de su objetivo.

Consideremos ahora la motivación del convertido para abrazar la fe budista. La estrategia de Aśoka consiste en declararlo rey por un lapso de siete días pero con la consciencia de que va a morir al término de ese tiempo. Aunque continuamente está rodeado de música, gritos de regocijo, reverencias y mujeres del harén, Vītaśoka se encuentra sumido en un estado de miedo que no le permite disfrutar de todo ello: “rodeado por los dardos de la muerte no escuché los maravillosos cantos, ni vi las danzas, ni mi mente deseó alimento; apresado por la aflicción de la muerte, no pude dormir todas las noches pensando en mi muerte” (Vaidya, 273.025).

La idea de una ilusión que es bella por fuera pero temible en su interior (las guirnaldas en la cabeza de Māra, la prisión hermosa de Aśoka, el bello cuerpo de la cortesana) se vuelve a repetir en la conversión de Vītaśoka. En este relato se presenta en la persona del monarca, cuya vida está sumida en el goce interminable de los placeres de los sentidos: la música, la danza, la comida, el sexo. Pero el rey, al igual que todos los demás seres, se encuentra amenazado por la muerte. Esta revelación sume a Vītaśoka en un estado tal de agitación que todos esos componentes del placer se le presentan únicamente como formas de la muerte.

Ahora bien, los estados de agitación mental, y específicamente el miedo, se han señalado como componentes determinantes dentro de los relatos de conversión budistas, incluyendo la narrativa paradigmática de la renuncia del Buddha al mundo. Brekke (2002) afirma que “el miedo está en el centro de la motivación religiosa. Sin el miedo, ni los dioses ni los hombres se dan cuenta de la necesidad del esfuerzo religioso” (p. 74). Pero el miedo como instrumento de conversión únicamente es útil si conduce a la eliminación de sí mismo: “la habilidad para inducir miedo debe verse en conjunción con la habilidad para mitigar el miedo y aliviar las mentes de las personas afligidas” (p. 92).

La inducción del miedo en Vītaśoka cumple entonces dos funciones: hacerle entender la inevitabilidad de la muerte en su propia persona, y mostrarle que, a pesar de que no realizan prácticas ascéticas extremas, los monjes no se apegan a los placeres mundanos debido a que están conscientes no sólo de la muerte en esta vida, sino del proceso interminable de muerte y renacimiento:

Constantemente perturbado por el miedo a la muerte en un solo nacimiento, los placeres de los sentidos no complacieron tu mente; ¿cómo podría haber entonces gozo por la comida y otros placeres en la mente de los monjes, quienes meditan en el miedo a la muerte en cientos de futuros nacimientos? (Vaidya, 274.004)

Aunque la estratagema implica que a través del miedo Vītaśoka va a alcanzar cierta comprensión de la muerte, el propósito central del conversor no es éste, sino acallar sus críticas hacia los monjes haciéndole notar el esfuerzo que realizan. A diferencia del caso de Aśoka, la conversión de Vītaśoka no tiene el objetivo de utilizar al converso para lograr un objetivo determinado, sino que está diseñada para neutralizar el potencial que éste tiene para criticar a los monjes, obstaculizar su influencia dentro de la corte y limitar de esta manera su esfera de acción en el imperio. El mismo Aśoka, tras la conversión de su hermano, le confiesa lo siguiente: “ En realidad nunca te rechacé, únicamente utilicé esta estratagema para que te volvieras favorable a la enseñanza del Buddha” (Vaidya, 274.021). De esta manera, la estrategia se construye como una especie de castigo para sancionar la desconfianza hacia el *saṃgha* y neutralizar el peligro que representa un enemigo político poderoso para la libertad de acción e influencia del budismo como religión dominante.

5. Conclusiones

Como lo indica el título de esta investigación, he intentado exponer la relación entre las estrategias de conversión y los procesos de sometimiento en una serie de relatos del *Divyāvadāna* que giran alrededor de la figura del rey Aśoka. Aunque al discutir la idea de conversión religiosa comúnmente nos referimos a una transformación radical de la persona que sufre la conversión, esta posición no pasa de ser una ingenua idealización del fenómeno. En ese sentido sostengo que en estas leyendas la conversión budista implica, más que un cambio personal o una toma de conciencia religiosa, un traslado del compromiso o lealtad del individuo hacia la Triple Joya (*triratna*), sin que ese traslado incluya necesariamente la reflexión y comprensión de los principios doctrinales budistas, o la convicción de abrazar la fe budista.

Es muy significativo que los personajes que se convierten al budismo en estos relatos no son seres ordinarios, sino personas que poseen grados elevados de autoridad dentro de sus respectivos ámbitos. Tenemos por un lado a Māra, el dios que gobierna sobre el reino del deseo, controlando con su poder a los seres y determinando su muerte. Por otro lado están Aśoka, el rey del imperio Maurya, y Vītaśoka, su hermano, ambos representantes del sistema monárquico, quienes poseen una soberanía total sobre todos los seres que habitan Jambudvīpa.

Si consideramos que cualquier conversión religiosa, incluso la más superficial, conlleva un cambio de lealtad, entonces entenderemos que la toma de compromiso de un agente de autoridad tiene más implicaciones que la de ser únicamente un fenómeno aislado que comienza y termina en la persona del converso, y que por lo tanto acarrea consecuencias que van más allá del individuo, extendiéndose tanto hacia su esfera de influencia como hacia aquellos que están dentro de ella.

He intentado destacar la figura de Aśoka, debido a que las leyendas se construyen alrededor de su persona a la manera de una biografía. Aunque difícilmente se podría negar la existencia histórica de una relación favorable entre este emperador y la comunidad budista, también sería una posición ingenua el aceptar que las fuentes budistas presentan un retrato fiel de ese personaje y un recuento confiable de su vida. Es por eso que he tratado a esta figura en un nivel puramente literario, no sin antes señalar que su cristalización como personaje literario no es accidental, sino que se deriva de la profunda influencia que su reinado tuvo sobre la vida política, social y religiosa de la época.

Su figura fue utilizada por distintas comunidades budistas para proyectar los modelos ideales de interacción entre la monarquía y la comunidad budista. Sin embargo, no hay que perder de vista que lo que nosotros percibimos como una idealización y una construcción literaria, para los budistas que los componían y consumían estos relatos eran hechos reales del pasado que marcaban épocas decisivas dentro de la historia de su tradición. Esto se evidencia al hacer una revisión general del conjunto de composiciones literarias asociadas a la figura del rey Aśoka, y comprobar que tiene una presencia importante dentro de la historia literaria budista.

Estos relatos, contruidos alrededor de un discurso modelador de las relaciones entre la orden budista y el poder político, manifiestan una postura abiertamente crítica de la autoridad mundana. De acuerdo a las leyendas del *Divyāvadāna*, esta autoridad únicamente puede ser completamente legítima cuando se encuentra al servicio de la autoridad religiosa budista. Nos encontramos ante dos categorías generales de autoridad que a lo largo de las leyendas son enfrentadas, comparadas y contrapuestas. Por un lado está la autoridad mundana, representada por Māra, Aśoka y Vītaśoka y por otro la autoridad religiosa simbolizada por el patriarca Upagupta, por el monje Samudra y por Aśoka en su papel de fiel devoto budista.

Ambas autoridades están inscritas dentro de sus respectivas tradiciones de transmisión y ejercicio del poder. La autoridad budista se fundamenta en la transmisión del Dharma de un patriarca a otro desde el Buddha hasta Upagupta, manteniendo de esta manera la enseñanza en su estado más genuino, sin adiciones ni tergiversaciones. Upagupta, como monje y patriarca de la comunidad budista, es el encargado de conservar la pureza del Dharma, la cual está presente incluso en monjes de menor rango como Samudra.

Se considera que, ya que es equivalente a la verdad (*satya*), este Dharma es eterno y no decae; está siempre al alcance del que aspira a él y tiene una eficacia extraordinaria. Las leyendas dejan en claro que, en tanto que es sobre este principio perfecto que se basa la autoridad del budismo, esta autoridad es infalible y por lo tanto no está sujeta a duda ni cuestionamiento. La orden de monjes, con Upagupta a la cabeza, es el depositario de esa autoridad sin rival que, por derecho propio, está capacitada para tener el control.

Por otra parte, la soberanía sobre el mundo se presenta como una autoridad transitoria y falible que acarrea males no solamente a los que se encuentran bajo su poder, sino también a quienes la ejercen. Tanto Māra como Aśoka oprimen con violencia a sus súbditos, pero también están sujetos a la inevitabilidad de la muerte. Su autoridad se fundamenta en el control de la realidad externa, y por lo tanto está condicionada por esa misma realidad, que ante los ojos budistas es impermanente y dolorosa. La postura budista es muy clara: la soberanía mundana está contaminada en todas sus manifestaciones.

Pero también se reconoce que la existencia de ese tipo de autoridad es inevitable y hasta necesaria para mantener el orden social. Ante esta posición paradójica, el budismo se reconcilia con la autoridad mundana colocándola por debajo de sí, y formulando la idea de que toda soberanía externa y transitoria tiene validez únicamente cuando se encuentra al servicio de los intereses de la autoridad del Dharma budista, y por lo tanto de aquellos que lo representan en el mundo.

Es aquí donde la conversión de las figuras de autoridad adquiere importancia. Y es justamente por que se trata de personajes poderosos por lo que la conversión adopta el carácter de sometimiento, humillación y conquista. Las leyendas desarrollan la idea de que dioses y reyes poderosos no pueden persuadirse por medio de la razón, sino que requieren de métodos extremos de convencimiento.

Hemos visto que las estrategias didácticas budistas (*upāya*) son lo suficientemente flexibles como para permitir la utilización de recursos drásticos tales como el engaño y el despliegue de superpoderes, y que en las leyendas del *Divyāvadāna*, al igual que en muchas otras composiciones budistas, no existe un conflicto entre el uso de estos medios y su prohibición en los códigos normativos, sino que, muy por el contrario, se justifican plenamente como métodos eficaces e incluso indispensables dentro de ciertos contextos.

En las leyendas se acentúa más la motivación del conversor que la del converso. Māra, Aśoka y Vītaśoka no son convertidos al budismo porque sean objeto de la compasión de sus conversores, sino porque su cambio de lealtad asegura un beneficio concreto a la comunidad budista. Es por eso que en los relatos no se desarrolla el aspecto interno de la conversión, sino que se hace hincapié en los métodos externos que sirven como instrumentos de convencimiento: el engaño, los superpoderes y la intimidación; Upagupta obliga a Māra a someterse por medio de la fuerza, Samudra conquista a Aśoka a través del asombro y éste último domina a su hermano sembrando el miedo en él. Ninguno de los tres abraza la fe budista por convicción propia o por el entendimiento de sus principios doctrinales, sino por que la estrategia de conversión en cada uno de sus casos no les deja otra alternativa. En otras palabras, los tres son forzados u orillados a aceptar la superioridad de esa doctrina.

En este sentido sostengo que en estas leyendas el uso de los medios de enseñanza va más allá de su función meramente doctrinal y entra en el plano de lo concreto; las estrategias no están diseñadas únicamente para convertir, sino que con ellas se busca además obtener un

beneficio práctico para la comunidad budista: la conversión de Māra asegura la supresión de los obstáculos mentales y materiales que entorpecen la labor de los monjes; la de Aśoka consolida la posición privilegiada de la comunidad budista dentro del imperio Maurya, así como su expansión más allá de sus fronteras; y la de Vītaśoka elimina la oposición de miembros de la familia real contra el *saṃgha*, así como la posibilidad de influencia de otros grupos religiosos dentro de la corte.

En el marco de las leyendas el propósito práctico de las conversiones no solo no se cuestiona o trata con recelo, sino que muy por el contrario se justifica a cada momento: la autoridad mundana, en tanto que es transitoria, debe someterse voluntariamente o a la fuerza ante la autoridad del Dharma budista; esto implica que las estrategias de conversión, que comúnmente son entendidas como recursos para atraer partidarios a la religión budista, en las leyendas tienen el propósito principal de dominar y subyugar a los agentes de autoridad, y así adquirir control sobre sus respectivas esferas de influencia.

6. Bibliografia

Abhidharmakośabhāṣyam. Ver Vallée Poussin, L. de la, trad.

Bareau, A. (1955). Les conciles Bouddhiques et la sociologie. En *Les premiers conciles Bouddhiques* (pp. 134-144). Paris: Presses Universitaires de France.

Bhattacharji, S. (1992). *Buddhist hybrid sanskrit literature*. Calcutta: The Asiatic Society.

Bhattacharyya, A. (1995). The saga of Indian coins. En *A pageant of Indian culture: art and archaeology* (pp. 59-72). New Delhi: Abhinav Publications,

Boyd, J. (1975). *Satan and Māra. Christian and Buddhist symbols of evil*. Leiden: E.J. Brill.

Brekke, T. (2002). *Religious motivation and the origins of Buddhism. A social-psychological exploration of the origins of a world religion*. London: Routledge.

Brekke, T. (2003). Conversion in Buddhism? En R. Robinson y S. Clarke (Eds.), *Religious conversion in India. Modes, motivations, and meanings* (pp. 181-191). New Delhi: Oxford University Press.

Collins, S. (1998). The perfect moral commonwealth? Kingship and its discontents. En *Nirvana and other Buddhist felicities. Utopias of the Pali imaginaire* (pp. 414-496). Cambridge: Cambridge University Press.

- Cowell, E. B. (Ed.). (1957). *The Jātaka or stories of the Buddha's former births. Vol. 1.*
London: Luzac.
- Dasgupta, S.N. y De, S.K. (1962). *A history of sanskrit literature. Vol 1. Classical Period.*
Calcutta: University of Calcutta.
- Davids, T. W. Rhys. (1955). *Buddhist India.* India: Susil Gupta.
- Deegalle, M. (2006). *Popularizing Buddhism. Preaching as performance in Sri Lanka.* New
York: Sunny Press.
- Dhammika, S. (Trad.). (1994) *The edicts of king Asoka.* Kandy: Buddhist publication Society.
- Dīgha Nikāya.* Ver Walshe, trad.
- Divyāvadāna.* Ver Vaidya, ed.
- Drekmeier, C. (1962). The response to orthodoxy. En *Kingship and community in early India*
(pp. 89-115). California: Stanford University Press.
- Dutt, S. (1960). *Early Buddhist monachism.* Calcutta: Asia Publishing House.
- Ehman, M. (1975). *The Saddharmapuṇḍarika-Sūtra.* En Prebish, C. (Ed.), *Buddhism. A
modern perspective* (pp. 102-107). Pennsylvania: Pennsylvania State University.

- Frauwallner, E. (1956). *The earliest Vinaya and the beginnings of buddhist literature*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Gard, R. (1962). The Sangha: Buddhist society and the laity. En *Buddhism* (pp. 203-243). New York: George Braziller.
- Gokhale, B. (1966). Early Buddhist kingship. *The Journal of Asian Studies*, 26, 15-22.
- Gokhale, B. (1969). The early Buddhist view of the state. *Journal of the American Oriental Society*, 89, 731-738.
- Gonda, J. y Scharfe H. (1989). Policy. En *Handbuch der Orientalistik. Abt. 2 Indien* (pp. 202-227). Leiden: Brill.
- Gurugé, A. W. P. (1993). *Aśoka the righteous: A definitive biography*. Colombo, Sri Lanka: The Ministry of Cultural Affairs and Information.
- Harvey, B. (2000). Mahāyāna emphases and adaptations. En *An introduction to Buddhist ethics* (pp. 123-149). Cambridge: Cambridge University Press.
- Keith, A. B. (1956). *A history of sanskrit literature*. London: Oxford University Press.
- Kern, H. (1974). Outlines of ecclesiastical history. En *Manual of Indian Buddhism* (pp.101-134). Delhi: Motilal Banarsidass.

Lamotte, E. (1988). *History of Indian Buddhism: from the origins to the Śaka era*. Webb-Boin, S. (Trad.). Paris: Peeters.

MacQueen, G. (1981). The conflict between external and internal mastery. An analysis of the “Khantivādi Jātaka”. *History of Religions*, 20, 242-252.

McFarlane, S. (2000). Buddhism. En Holm, J. Y Bowker, J. (Eds.). *Making moral decisions* (pp. 17-40). London: Continuum.

Majjhima Nikāya. Ver Ñāṇamoli y Bodhi, trads.

Mookerji, R. (1962). *Asoka*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Ñāṇamoli, B. y Bodhi, B. (Trads.). (2001). *The Middle Length Discourses of the Buddha. A translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.

Proudfoot, W. (1987). *Religious experience*. California: University of California Press.

Przyluski, J. (1923). *La légende de l'empereur Açoka (Açoka-Avadāna) dans les textes indiens et chinois*. Paris: Paul Geuthner.

Przyluski, J. (1926). Les fêtes saisonnières et le Concile. En *Le concile de Rājagṛha. Introduction a l'histoire des canons et des sectes Bouddhiques* (239-366). Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

- Pye, M. (2003). *Skilful means. A concept in mahayana Buddhism*. London: Routledge.
- Ray, R. A. (1994). *Buddhists saints in India. A study in Buddhist values and orientations*.
New York: Oxford University Press.
- Saddhatissa, H. (Trad.). (1985). *The Sutta Nipāta*. London: Routledge.
- Scharfe, H. (1989). The king and his court. En *The state in Indian tradition* (pp. 26-126). New
York: Brill.
- Schroeder, J. (2004). *Skillful means. The heart of Buddhist compassion*. Delhi: Motilal
Banarsidass.
- Smith, V. (1964). *Asoka, the Buddhist emperor of India*. Bombay: The Oxford University
Press.
- Snow, D. y Machalek, R. (1984). The sociology of conversion. *Annual Review of Sociology*,
10, 167-190.
- Strong, J. (1983). *The legend of king Aśoka. A study and translation of the Aśokāvadāna*. New
Jersey: Princeton University Press.
- Strong, J. (1992). *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and
Southeast Asia*. Princeton: Princeton University Press.

- Tachibana, S. (1992). Classification of Buddhist morality. En *The ethics of Buddhism* (pp. 57-58). London: Routledge.
- Tambiah, S.J. (1978). The Buddhist conception of kingship and its historical manifestations: A reply to Spiro. *The Journal of Asian Studies*, 37, 801-809.
- Thapar, R. (1963). *Aśoka and the decline of the Mauryas*. Oxford: Oxford University Press.
- 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
- Vallée Poussin, L. de la. (Trad.). (1988). Leo Pruden (Trad.). The World. En *Abhidharmakośabhāṣyam* (pp. 365-550). Vol. 2. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Waardenburg, J. (1999). Joachim Wach. En *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research* (487-526). New York: Walter de Gruyter.
- Walshe, M. (Trad.). (1995). *The Long Discourses of the Buddha. A translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Wilson, L. (1996). *Charming cadavers: Horrific figurations of the feminine in Indian Buddhist hagiographic literature*. Chicago: University of Chicago Press.

Winternitz, M. (1977). *History of Indian literature. Vol. 2. Buddhist literature and Jaina literature*. Ketkar, S y Kohn, H. (Trads.). New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Yamazaki, Gen'ichi, Kingship in ancient India as described in literary sources and inscriptions. En N. Karashima (Ed.), *Kingship in Indian history* (pp. 17-36). New Delhi: Manohar Publishers.