

**BREVE INTRODUCCIÓN A LA CULTURA  
ORIENTAL.**

**Subcontinente Indio y Extremo Oriente de Asia**

**Prof. Julio López Saco  
Escuela de Historia, UCV  
Escuela de Letras, UCAB**

- **1. Índice**
  
- **2. La Civilización del Indo y la presencia aria**
  
- **3. El nacimiento del Budismo en India**
  
- **4. Orígenes y esencia del Hinduismo**
  
- **5. La Ruta de la Seda: vínculo entre Oriente y Occidente**
  
- **6. El pensamiento chino clásico: confucianismo y daoísmo**
  
- **7. Inicio de la cultura en Japón. Shintoísmo y pensamiento japonés**
  
- **8. Bibliografía de referencia**

## **2. La civilización del Indo y la presencia aria**

Las noticias más antiguas sobre India aparecen en fuentes grecorromanas como Estrabón, Nicolao de Damasco, Ctesias de Cnido, Plinio y Megástenes. Este último, un embajador del rey Seleuco I Nikator, es una fuente invaluable para el conocimiento de la dinastía Maurya que, con su principal rey, llamado Asoka, unifica por primera vez casi todo el territorio indio. Un poco más tarde, entre los siglos IV y VIII, se destacan las notas y comentarios, de índole descriptiva, con variadas informaciones etnográficas y geográficas, de monjes y peregrinos budistas chinos, como Faxian y Xuanzang, que viajan a las fuentes del budismo (el valle medio del río Ganges) en busca de reliquias, maestros y textos. En el siglo XIII Marco Polo, y en el XV, genoveses y portugueses, ofrecen datos relativamente fidedignos de la región geográfica del subcontinente. No será hasta el siglo XVIII cuando ingleses, franceses y alemanes, comiencen a mostrar un erudito interés por la cultura india, en específico por la religión védica, la poesía, la lengua y la historia.

La civilización del Indo, cuyos fundamentos se encuentran en una serie de precedentes neolíticos, fechados hacia el 7000 a.C., como la cultura Mehrgarh, la cultura de Kulli y la de Nal, se considera la más antigua civilización en la región. Descubierta hacia los años veinte del pasado siglo a partir de las primeras misiones arqueológicas en la zona, y ubicada cronológicamente entre el IV milenio y mediado el II a.n.e., en lo que hoy es el noroeste de India, Afganistán y Pakistán, puede definirse como una cultura urbana pre-aria, es decir, anterior a la llegada del componente nobiliario y guerrero ario. Esta cultura floreció en torno al río Indo, eje fluvial que sirvió de medio de comunicación y transporte de mercancías en el intercambio comercial llevado a cabo entre las estribaciones del Himalaya y las ciudades del valle medio y bajo del Indo, como Dholavira, Chanju-daro y, sobre todo, Harappa y Mohenjo-Daro, las más conocidas y las mejor excavadas. Aunque definida como una cultura con un predominio de una clase media urbana, una especie de burguesía mercantil, la civilización del Indo no deja de centrarse en torno a una economía agropecuaria típicamente neolítica, en base del trigo y la cebada, así como de la ganadería ovina, caprina y bovina. No obstante, en las ciudades se conjugaría la presencia del comercio y la artesanía. Se ha constatado, a través de textos académicos, concretamente de la ciudad de Ur, un comercio de ultramar, a larga distancia, entre estas urbes y la región mesopotámica, Persia y la península arábiga, que consistía en el intercambio de algodón, perlas, plata y sellos cerámicos del

Indo por metales, en particular el cobre. Estas importantes ciudades, que presentan una arquitectura funcional y racional, fueron construidas en virtud de criterios astrológicos, dividiéndose en dos grandes sectores: el oeste, en donde se ubicaba la ciudadela, amurallada, plausiblemente, el centro de poder, y el este, en donde se agrupaban los barrios residenciales en función de la reunión de agrupaciones profesionales. Al contrario de lo que se creía hasta hace poco, que el grupo dirigente estaría conformado por una monarquía sacerdotal de tipo oriental, es decir, una teocracia, el poder debió concentrarse en una suerte de oligarquía mercantil en las ciudades. El componente étnico predominante, fruto de la mezcla de protoaustralianos, pigmeos, poblaciones neolíticas agrarias mediterráneas, grupos mongoloides y armenios, era claramente de tez oscura, y pasó a ser denominado, una vez que se produjo la llegada aria, como etnia drávida.

El fin de la civilización del Indo pudo producirse por variados motivos, tanto de tipo climático como socio-históricos. Entre los primeros se mencionan las crecidas del Indo, que provocarían inundaciones que arrasarían las cosechas, arruinarían el comercio y producirían hambrunas, como la deforestación, debido a necesidades constructivas y al empleo de la madera y los ladrillos, que generaría sequías y la disminución del limo fértil, con la consabida pérdida de terreno útil y el subsiguiente declive comercial. Entre los segundos, cabe destacar la desaparición repentina, provocada por la súbita y vehemente invasión del componente ario védico, según establece el Rig Veda, y la degeneración del sistema socio-político, aunado a una migración pacífica de elementos indoeuropeos traídos por los arios en varias oleadas. En cualquier caso, algunos elementos culturales relevantes presentes entre los habitantes del Indo, en especial el concepto de reencarnación, clave, en unión al de karma, para entender el proceso de la rueda de la causalidad o samsara, y el modo funerario de la cremación, que ha llegado, prácticamente incólume, hasta nuestros días.

Las migraciones de los arios, que traen consigo elementos lingüísticos indoeuropeos y los textos llamados vedas, debieron llegar en varias oleadas y compuestos por diversas tribus, hecho que dio lugar a una nueva religión, la védica, una nueva escritura, el sánscrito y, en fin, una novedosa forma de vida, que se verá reflejada en la sociedad de castas. Estos grupos arios, es decir, nobles, conformaban una minoría guerrera, de carácter semi-nómada, que pudieron proceder de Anatolia central, donde se constata su presencia como clase dirigente en el reino de Mitanni, gobernando una población hurrita. Autodenominados como no constructores o destructores de ciudades, se

diferencian de los habitantes del Indo llamándolos purusa o dasa, siervos, casi esclavos. La sociedad que constituyen es patriarcal, practicante, en principio, de la actividad ganadera y el pastoreo y, ulteriormente, reconvertida en agricultora de la cebada y el arroz. Su núcleo social básico es la familia; los patriarcas de cada familia, acompañados de los hombre libres de las tribus, conformaban una asamblea que elegía al rey tribal, una especie de *primus inter pares* llamado raja. Además, existía una aristocracia guerrera, llamada ksatra, y un grupo sacerdotal (purohita). Este tipo de sociedad es la antesala de la famosa jerarquización social fundamentada en grados de pureza religiosa que se ha denominado sociedad de castas, aunque hoy en día los términos que suelen emplearse para referirse a la distribución social son los de varna o color (símbolo de cada grupo) y jati o nacimiento. Las castas, cuyo origen se encuentra en las agrupaciones profesionales, conforman grupos endogámicos, presentan un origen fundamentado en un antepasado común, y tienen tradiciones, costumbres y alimentos propios. Las cuatro castas mayores en la antigüedad india, divididas en linajes y familias, eran cuatro: brahmanes, sacerdotes, médicos y enseñantes; ksatriyas, guerreros, nobles y terratenientes; vaisyas, comerciantes, agricultores libres y artesanos (estas tres son las llamadas de arios libres o nacidos dos veces, dvija); y sudras, agricultores siervos, parias, intocables, también llamados chandalas, dalits, socialmente necesarios pero fuera del sistema: se trata de profesionales como los carniceros, los basureros, curtidores, talabarteros, etc.

La religión védica, estructurada en virtud de esas colecciones de himnos que traen consigo los arios, llamados vedas, presenta la particularidad, como todas las religiones indoeuropeas, de mostrar un predominio significativo de dioses masculinos, especialmente, Indra, Mitra y Varuna, que reinan sobre principios absolutos, abstracciones y personificaciones de poderes y potencias vitales. Además de estas divinidades, son también relevantes Soma, personificación de un líquido usado en las libaciones en los sacrificios, y Agni, un elemento del sacrificio, concretamente el fuego, pero también una personificación divina. Se trata, en este caso específico del vedismo, sustrato del hinduismo, el budismo y el jainismo, de una religiosidad sin imágenes de dioses ni templos, y con un cierto henoteísmo latente. Retomará en su seno la incineración y el renacimiento pre-ario; esto es, ideales y costumbres propias de los habitantes de la civilización del Indo.

Los vedas (sabiduría, percepción sobrenatural), son cuatro colecciones de himnos de tradición oral y secreta, que fueron transmitidos de maestros a discípulos. Sólo los

sacerdotes serán los capacitados para transmitir esta tradición, considerada revelada. Estos textos son: Rig Veda, Sama Veda, Yajur Veda y Atharva Veda. En términos generales, el pensamiento védico tiene como fundamento el sacrificio, entendido como un culto esotérico que busca satisfacer las ambiciones de los socialmente más poderosos; es decir, de los brahmanes. Esta característica le confiere a la cultura india de esta época de la antigüedad un doble carácter: aristocrático y teocrático, en un momento en que el sacerdote se convierte en puente directo con lo divino. El sacrificio, así, será considerado también un acto social. De entre toda la literatura india, considerada sruti o revelada, frente a la smriti o recordada, son, sin duda, los Vedas los más importantes, en especial el Rig Veda. Los vedas son para el hindú, en términos generales, una revelación atemporal, de autoría no humana, eterna, y que porta, en sí, todos los conocimientos. Son la verdad revelada, no nacen en un momento concreto de la historia, sino que son obra divina. Para cualquier creyente los Vedas son una revelación eterna, pero para los investigadores occidentales, que aplican el rigor filológico e histórico a los textos, son una colección de himnos y oraciones, transmitidos por los sabios arios, llamados rishis, y compilados a lo largo de un amplio período temporal, que reflejan e ilustran acontecimientos sociales y religiosos. Como ya dijimos, únicamente los brahmanes son los guardianes de esta tradición y los capacitados para transmitirla, siendo los responsables de la preservación ritual oral de los textos. En la práctica ritual, la comida sacrificial se compartía con los miembros del grupo y con numerosos seres sobrenaturales o devas. A través del sacrificio los dioses pueden ser aplacados, se pueden recibir sus beneficios, en forma de cabezas de ganado o descendencia, o se puede realzar la posición social o la pureza religiosa del que lo efectúa. Las escuelas teológicas o ramas que se especializan en el aprendizaje de ciertos textos de los Vedas conforman el mecanismo principal para su clasificación, pues un Veda puede tener varias escuelas que se relacionen con él. Estas escuelas aseguran la transmisión precisa de generación en generación gracias a la ayuda de reglas para su recitación, aunque el significado de los textos se fuese perdiendo para los recitadores a medida que la lengua se alejaba de sus orígenes védicos más arcaicos. Los himnos de los Vedas, aquellos que los sabios escucharon y posteriormente recitaron a sus discípulos, quedaron bajo la custodia de las familias brahmines. Transmitirlos de padres a hijos se convirtió en su tarea y fin, de modo que quedaron directamente vinculados, en el contexto de la sociedad védica, con el lenguaje, la comunicación y el recitado de los himnos, así como con el manejo de fórmulas de culto (mantra).

Los cuatro vedas son, en realidad, cuatro colecciones distintas del veda primitivo, una denominación ofrecida al conjunto de material poético oral anterior a su agrupación en colecciones. Dicho material estaría compuesto por himnos, poemas filosóficos, fórmulas mágicas y canciones populares, con un contenido fundamentalmente religioso. Los Vedas, que incluyen las cuatro tradiciones mencionadas, se dividen, a su vez, en varias categorías de texto: Samhita, Brahmana, Aranyaka y Upanisad. El Veda, como sustrato más arcaico de la literatura védica, se refiere a la parte samhita.

El Rig Veda, el más notable, es una colección de diez libros (mandala), con 1028 himnos dedicados a varias divinidades, compuestos en sánscrito védico y que pueden datarse hacia el año 1200 a.C. Contiene himnos para lograr el favor divino, y en él el sacrificio, o sus elementos constitutivos, se emplean como divinidades, particularmente en el caso de Agni y Soma. Los himnos, generalmente, por consiguiente, de carácter propiciatorio, fueron compuestos por rishis, hombres inspirados por lo divino, cuyos nombres perviven en la tradición brahmánica, por más que hayan sido figuras semimíticas, como Kanva o Pippalada. Se compusieron oralmente y fueron transmitidos de padres a hijos en el seno de familias brahmánicas especializadas. Pero hubo un momento en que la tradición dejó de ser productiva y dejaron de componerse nuevos poemas, estableciéndose, paulatinamente, un canon fijo de himnos, aunque ligeramente variable según las escuelas surgidas de aquella tradición familiar. En el Rig Veda encontramos verificada la homología cósmica, fundamento de la religión india, que implica la vinculación entre el cuerpo, el Universo y el sacrificio, manifestado en la idea del hombre cosmológico de cuyas partes constitutivas se forma el Universo y que explica el surgimiento de la sociedad y de las diferencias sociales: Purusa Sukta. El Rig Veda es el texto más antiguo de los cuatro mencionados y el más relevante, sin duda, para comprender la sociedad y las creencias de los primeros indoarios. En los últimos mandalas los dioses, presentes en el texto como potencias exteriores a los que es oportuno propiciar, como Indra o Surya, o como formas imprecisas, caso de Prajapati o señor de la creación, y Visvakarman o creador de todo lo que existe, comienzan a esfumarse ante la importancia del sacrificio, que empieza y acaba en sí mismo, observándose una incipiente tendencia hacia el monoteísmo que luego protagonizará Brahma.

El Rig Veda fue conservado oralmente aunque ya los habitantes del subcontinente indio utilizaban la escritura hacía bastantes siglos, aunque, fundamentalmente, en menesteres de carácter cotidiano. La reticencia a conservar este texto por escrito se debía a su poder

mágico y a que dicha potencialidad no debía caer en manos inescrupulosas. Los que lean y reciten, en lugar de memorizar, el Veda, son, prácticamente, corruptores. Es por esto que fue memorizado, de modo que fuese tarea imposible encontrar en él rastro físico alguno. La formación de la colección del Rig Veda, el libro religioso por excelencia de la casta sacerdotal, pudo estar concluida hacia 800 a.C., aunque su fijación definitiva por escrito no debió acontecer, en cualquier caso, antes del 600 a.C.

El Rig Veda, como el Atharvaveda, suele ser considerado como una colección histórica, a diferencia de los otros dos, considerados como de intención estrictamente ritual y litúrgica. Como el Rig Veda contiene el modo de ver las cosas de varias generaciones de cantores, encierra, en sí mismo, diversos estratos de pensamiento. En él se puede seguir una evolución religiosa desde el animismo más arcaico hasta fórmulas organizativas más avanzadas. Los problemas genésicos iniciales que el texto plantea, se traducen en una visión politeísta, pues cada cuestionamiento es explicado por la acción de un dios. Por todo ello, las divinidades védicas aparecen íntimamente relacionadas con las realidades físicas de las que derivan: Sûrya-sol, Agni-fuego, Vâyu-viento, aunque otras, como Prajâpati, señor de las criaturas, o Varuna, no parecen derivar de fuerza natural alguna. La interconexión de todos los elementos naturales, no obstante, sugiere cierto sincretismo de todas las divinidades, lo que pudiera hacer pensar en una concepción proto-monoteísta. Los himnos del Rig Veda son, esencialmente, invocaciones a los dioses, algunos de ellos muy arcaicos, y que aparecen también reflejados en el Avesta, lo cual es reflejo de la época en que indios e iraníes aun no se habían diferenciado como poblaciones diferentes. Entre estas deidades arcaicas, compartidas con el mundo iraní, se encuentran Yama, dios de la muerte, Mitra, cuyo culto llegó al imperio romano y caló, especialmente, entre los militares, y el culto a Soma (Haoma). A un período todavía más arcaico corresponde la concepción del cielo como padre de los dioses: Dyaus pitâ (el Zeus griego). En cualquier caso, los dioses védicos no son eternos, pues han tenido un comienzo: surgen del cielo y la tierra o de otros dioses. Además, tampoco son, en origen, inmortales. Tal condición la obtienen otorgada por Agni o Savitar, o por beber Soma. Su descripción física es bastante antropomorfa, aunque su vaguedad descriptiva, lejana de la humanización griega, dificultó enormemente su desarrollo gráfico e iconográfico. El adorador, en definitiva, está sometido a la voluntad de estos dioses. Oraciones y diversos sacrificios tienen la intención de ganarse el favor y la bondad divinos, aunque también es verdad que la fuerza y poderío de los dioses depende del recitado de los himnos, los sacrificios y las oblações líquidas. De aquí



surgirá la idea de que el sacerdote “controla” la actuación divina y, por consiguiente, el brahmán puede ser visto como un dios entre los hombres, con todas las prerrogativas, religiosas y sociales, del caso.

El número de dioses en el Rig Veda es de treinta y tres, once por cada región (cielo, tierra y aire), un número no absoluto, sino simbólico. En los fragmentos más recientes del texto encontramos divinidades abstractas, algunas meras deificaciones de nombres abstractos (Manyu, cólera), o abstracciones de nominaciones que indican alguna operación o atributo. El proceso de deificación indica que originariamente fueron atributos o propiedades de uno o varios dioses que acabaron independizándose. Junto a las deidades encontramos también entidades semidivinas, entre las que destacan Apsaras y Gandharvas, e, incluso, hombres, entre los que se destaca Manu, el primer sacrificador y el antepasado por antonomasia del grupo humano.

En definitiva, el Rig Veda presenta, fundamentalmente, una religión politeísta de grandes dioses, más o menos personalizados y antropomorfizados, yuxtaponiendo un rígido ritualismo y concepciones mágico-supersticiosas a un comienzo de especulación filosófica un tanto sutil, que se verá desarrollado posteriormente, en todo su esplendor, en las Upanisads.

En términos generales, el pensamiento védico pervive popularmente en algunas colecciones literarias significativas: los brahmanas, exposición de los rituales, compuestos por los brahmanes, y de carácter cosmogónico, compuestos entre 1000 y 800 a C.; las Upanisads, enseñanza íntima, aquella impartida por un maestro o gurú a sus discípulos, textos especulativos (compuestos, los trece antiguos, entre 700 y 500 a.C.), en los que se reflexiona filosóficamente acerca de la creación del mundo, y donde también encontramos la descripción de la energía audible (Om), sílaba que inicia la potencia energética que prefigura la trimurti hinduista, esto es, los dioses Brahma, Siva y Visnú; y los Purana, manuales de mitología, en especial del hinduismo, estructurados en 18 libros, y compuestos en los primeros siglos de nuestra era.

### **3. El nacimiento del Budismo en India**

El surgimiento y desarrollo del budismo en India a partir del siglo VI a.C. y su posterior migración hacia el este, marcará uno de los períodos de la historia asiática más apasionantes. Las propias fuentes budistas y jainistas nos sirven de base para establecer el marco histórico preciso de los primeros siglos de desenvolvimiento de la nueva

doctrina. Durante la sexta centuria antes de Cristo el control político principal se centraba en una región cercana al Ganges, el reino de Magadha, en manos de la dinastía Sisunaga. Al norte pervivían, no obstante, una serie de pequeños estados aristocráticos o principados, como la confederación vjri, compuesta por los videha, licchavi y los propios vjri, los malla y, sobre todo, los sakya, estos últimos patria del Buda histórico. Desde antiguo se ha venido afirmando que estas noblezas septentrionales estaban constituidas por familias indígenas prearias porque la colonización aria védica parecía haber sido de menor intensidad en India oriental y las estribaciones del Himalaya, implicándose con ello que el Buda Sakyamuni no era ario, algo que se nos antoja improbable a tenor del hecho fehaciente de que el budismo aflora y se asienta desde el brahmanismo védico. En este sentido, autores como D.D. Kosambi, no dudaron en mantener la opinión, bien fundada, acerca del carácter védico de estas familias aristocráticas. El siglo siguiente vivió la consolidación de un competidor de Magadha, el reino de Kosala, cuya expansión se organizó en torno a Benarés y el Himalaya. Entre ambos estados de tendencia centralizadora consiguieron eliminar la independencia de los pequeños reinos norteños.

Las estructuras políticas de mayor extensión que el anterior tribalismo, representadas por los casos singulares de Magadha y Kosala, se orientaban hacia un ordenamiento territorial firme en la época en la que el budismo se estaba consolidando. Kosala, con el rey Prasenajit, controlaba un amplio espacio, que abarcaba de Taxila a Rajgir, a través de varios jefes tribales y unos pocos reyes vasallos. En este marco político claramente tendente a la unidad, la economía de la región del Ganges comenzaba a desarrollar nuevas prácticas y técnicas comerciales aprovechando las rutas mercantiles caravaneras norteñas, uttarapatha y meridionales, daksinapatha, especialmente en el transporte de algunas mercancías como el hierro. Los habitantes de Kosala y Magadha habían sido previamente tribus identificadas con sus oficios; la palabra Magadhi se identificó con “comerciante”, y es bastante probable que en el hecho de que Magadha, origen del reino Maurya de Asoka, protector y difusor del budismo, fuese una región largamente recorrida por el Buda, pueda estar el fundamento de una identificación y adhesión de los comerciantes a esta doctrina, encargados, al lado de misioneros y peregrinos, de transportarla fuera de los límites indios.

El nuevo impulso comercial, que propicia el empleo de monedas, consolidó la roturación de nuevas tierras, beneficiada por más y mejores aperos de labranza aprovechando el hierro de Magadha. Estas condiciones favorecieron la aparición de

grandes terratenientes y algunos campesinos libres. Los latifundios estaban, mayoritariamente, en manos nobles o de los guerreros, ksatriyas. Se puede observar, así, un cambio esencial en el criterio de riqueza: la posesión de tierra frente a la del ganado, que representaba el medio de identidad de los arcaicos arios migrados hacia el subcontinente. El florecimiento económico, acompañado de la nueva estructuración política, provocó, irremediablemente, el despegue de la vida urbana, en la que los gremios artesanales y centros profesionales y de parentesco movieron los resortes de la economía ciudadana. Las ciudades crecieron alrededor de antiguas aldeas especializadas en ciertas artesanías, como carpintería o tejido de telas, y en torno a los centros comerciales.

La decisiva importancia del comercio pudo resultar esencial en la proliferación de mercaderes seguidores de la fe budista, como se refleja en el conocido ejemplo del rico mercader Anathapindika, que compró un parque para erigir en él un monasterio y entregárselo al Buda. Desde sus inicios, el budismo adoptó un carácter intelectualizante en sus enseñanzas, racional en sus ideas y un lenguaje notablemente urbano, probablemente porque su desarrollo original en el valle del Ganges coincidió con la zona de ubicación de los reinos fuertes de la época, especialmente el ya mencionado Magadha, caracterizado por su predominio urbano y la presencia significativa del comercio y la agricultura como actividades primordiales. Este factor pudo propiciar que la fe arraigase con especial profundidad entre los miembros vaisya. No obstante, aunque los dirigentes de los gremios en las ciudades poseían un predominio económico, su posición social no era acorde con el mismo, lo que puede explicar que su decidido acercamiento a las sectas heterodoxas, en especial el budismo, responda también a una postura de resentimiento social respecto a las otras castas socialmente más privilegiadas. La doctrina búdica se difundió, por lo tanto, entre las comunidades mercantiles, artesanales y los grupos de agricultores, entre las clases más populares, y muy poco, entre los brahmanes, a los que criticaba por su dogmatismo, rigidez y control social, y los Ksatriyas, a los que la renuncia a la violencia y el respeto por los seres vivos no debía gustar por principio. El budismo pronto calaría también entre los nobles, convirtiéndose, de esta manera, en una religión de renuncia de las clases urbanas adineradas, que trasladarían consigo la doctrina en sus empresas comerciales.

Ajatasatru, gobernante de Magadha, trasladó el foco de sus dominios a la ciudad de Pataliputra, actual Patna, que acabará siendo el eje del futuro Imperio Maurya encabezado por Chandragupta. El principal de los reyes mauryas, Asoka, será,

precisamente, el gran beneficiador y protector del budismo, que bajo este reinado adquirirá su mayoría de edad. El rígido centralismo que este gobernante acabará por imponer en el siglo III a.C., y que supondrá la casi completa unificación de India excepto algunas regiones del sur, no será obstáculo para la nueva fe que, por el contrario, conocerá en este momento su mayor relanzamiento a partir del concilio de Pataliputra en 245 a.C., que motivaría una actividad evangelizadora indetenible. Muchos monjes fueron enviados como misioneros al sur del subcontinente y a diversas regiones del Himalaya, Cachemira, y, fundamentalmente a Gandhara, emplazamiento centro-asiático entre Afganistán y Pakistán, en el eje Kabul-Peshawar, y en la zona del Sind pakistaní, un área que ya conocía desde el siglo IV a.C. una poderosa influencia macedónica-helenística que se unía al rastro de una anterior presencia persa aqueménida. Esta confluencia cultural, a la que se une el budismo, y que se manifiesta en el arte greco-búdico de Gandhara, estilísticamente helenizante pero de temática budista, será primordial en la confección de una “cultura” budista de amplio espectro, que, unida a los novedosos desarrollos mahayánicos, le servirán para triunfar plenamente en el Lejano Oriente. El crisol centro-asiático será así, como veremos más adelante, el referente del rico budismo que, a través de las grandes rutas comerciales, especialmente terrestres, penetrará en territorio chino y mirará a la cara a su ancestral y tradicional cultura.

El budismo es, a la vez, una religión y una filosofía que debe entenderse, ser comprendida, analizada y asimilada. En este sentido cumple el papel de un método, de un camino que es necesario recorrer, y que, por lo tanto, hay que sentir y practicar. Su vitalidad, tolerancia, maleabilidad y flexibilidad, en especial con los enfoques mahayánicos, le proporciona todo lo imprescindible para triunfar en su peregrinaje y para abrirse a una asimilación de las nuevas culturas que encuentre a su paso, pero también a una adaptación, si es menester, a las costumbres locales. Su agudo proselitismo no es agresivo y se asemeja más a un ofrecimiento que a una obligación, lo que motiva un interés inusitado y un rápido aprecio por todo aquello que pueda mostrar y enseñar. Como una filosofía de compasión, sumamente vitalista, su finalidad, indicar el camino de la salvación, es eminentemente práctica; la meditación sobre las enseñanzas tradicionales del Buda, supone la plena concentración y la disciplina mental, cuyo logro es incluso más significativo que las acciones directas. Desde esta óptica, el budismo está lleno de psicología, ya que venciendo al pensamiento se liberan las contradicciones y se llega a la Verdad, al Absoluto.

La iniciación en la nueva fe es generada por saddha, la confianza que se fundamenta en el conocimiento, en que existe una meta que alcanzar. Esta seguridad conduce a la predisposición a experimentar una etapa nueva, diferente, entendida como el Absoluto. Esa orientación empírica se lleva a cabo por medio de la guía del ejemplo búdico, de la doctrina y de la comunidad, la sangha, cuyos miembros ya conocen cuales son los frutos de su materialismo práctico. Entendido de esta manera, el budismo es una vivencia personal, auto-elegida y no impuesta, que implique la obligación de obedecer. Su moral es natural en tanto se basa en el conocimiento individual que proporciona la experiencia propia; es así profundamente humano, ya que al seguidor del Buda no se le conmina a creer en dogmas precisos, sino que lo que crea el adepto será aquello que le dicte su propia experiencia. La verdad no está en lo que se oiga sino en el conocimiento directo que se experimente. Como una mezcla de idealismo metafísico, por el desprecio de aquello que creemos real, y de mística, el carácter humanizante del budismo intenta conciliar todas las tendencias contradictorias del espíritu humano. A través de él, el hombre encuentra el estado de sí mismo donde está la Verdad, entendida como Nirvana, que no es, por lo tanto, algo externo, sino interna y profundamente humano, tal como la escuela Chan predicará permanentemente. A partir de un referente mítico muy recurrente, el budismo pregona que el hombre, como alma celeste caída a tierra, debe recuperar su antiguo estado de perfección perdido y alcanzar la inmortalidad, que no significa perpetuar la individualidad sino trascenderla. Haber perdido la virtud de la inmortalidad, propia de las divinidades, es el origen primario del sufrimiento y por eso el ser humano está desdichadamente vinculado a la cadena de renacimientos. En su perenne pragmatismo busca la paz y la felicidad humana, que se adquiere renunciando al yo individual a través de una serie de conductos morales, y disolviendo la relación con el mundo. Se trata de liberar al hombre de la esclavitud de los sentidos y las falsas percepciones, que permanentemente engañan con ilusiones vanas.

El sufrimiento, patente en la vida y en el mundo, tiene como base que lo explica un sentido de justicia metafísica y de responsabilidad personal según los actos (karma) que se hayan realizado con anterioridad. La inestabilidad fenoménica, incluyendo nuestro ego, cuerpo, mente, sensaciones, sentimientos, procura insatisfacción, sufrimiento, y por lo tanto, dolor (dukkha). No creer en la inseguridad y transitoriedad de todo y aferrarse al flujo continuo vislumbrado como un círculo sin principio ni fin, del que no parece posible escapar, implica padecimiento y sufrimiento; el deseo de existir, que genera la ilusión de la posesión, “mi vida y yo mismo”, lo provoca constantemente. Esta

verdadera ignorancia, causante del dolor, debe ser suprimida, y por eso, el ser humano debe limpiar su mente. El budismo entiende que todo es impermanente, también la identidad personal, por lo que anula toda clase de subjetividad. Todo es cambio, toda la realidad devenir, incluyendo el hombre, que es un simple conjunto de estados de conciencia; por todo ello, no hay ser, sino acontecer, todo es acción, pero sin ningún agente de cambio. Entender estas apreciaciones, a través del control de la mente y de la erradicación de las emociones que ocultan nuestra auténtica naturaleza, es el camino a seguir para alcanzar la plena Iluminación, es la esencia de la práctica budista. En este sentido, la sencilla filosofía que el Buda muestra, busca ejercer un efecto de mitigación sobre el devenir humano, encadenado a la existencia sufriente.

Lograr el cese del deseo, y por ende del sufrimiento, es, pues, la meta a conquistar. ¿Cómo conseguirlo?; a través del Camino del Medio, que evita la tolerancia y la relajación de los sentidos, y también el ascetismo radical mortificante y doloroso. De este modo se puede influir sobre la cadena karmática y romperla definitivamente. La vía que conduce al fin del padecimiento es el Óctuple Sendero, ocho factores independientes pero también virtudes que hay que cultivar conjuntamente. Con la práctica de una conducta saludable basada en la moralidad, la contemplación y la sabiduría, el hombre se libera de las impurezas del mundo y puede alcanzar el estado nirvánico. Se trata de perfeccionar la espiritualidad y así dominar el destino sabiendo reconocer todo lo que pervierte. El esfuerzo correcto, que logra la superación del sufrimiento, es, evidentemente, un patrimonio de la humanidad, no de determinadas castas ni dependiente de riquezas personales.

El budismo es una doctrina poco interiorista, ve hacia fuera, hacia los demás, lo que la hace atractiva a muchos, y por consiguiente, muy popular. Esta característica será un elemento primordial de su éxito allende su lugar de nacimiento, especialmente en China. Con sus prácticas meditativas se aquieta la mente para conseguir la calma perfecta, de manera que se pueda ver y entender la verdadera imagen, que es la Realidad Absoluta, la Budeidad. Su carácter empírico y vivencial supone que conocer lo verdadero es fundamentalmente experimentarlo.

La fe del Tathagata se nos muestra como una peculiar forma de conocer al hombre y el mundo en el que vive, a través de una simple trilogía: dukkha, sufrimiento, anicca, transitoriedad e impermanencia y anatta, no-egoísmo, con la cual se adquiere la Verdad. Este sendero propuesto no es ni realista ni tampoco nihilista, como tantas veces ha sido etiquetado, sino un camino equilibrado. Negar al individuo tiene un fundamento

evidente: el hombre no es más que una serie de sucesivos momentos de conciencia que, desde ciertas ópticas, “aparenta” identidad. Lo racional y lo lógico pertenecen a un mundo absolutamente limitado y limitante, porque tendemos a dejarnos llevar por las manifestaciones tangibles y los elementos observables, creyendo erróneamente, que son la realidad, cuando son sólo imágenes mentales. La verdad humana es la liberación de la ilusión perniciosa de la auto-identificación con los cinco agregados o skandhas que conforman los factores vitales humanos. El final del sendero es la salvación nirvánica, donde ningún rastro aparece, donde toda conciencia de ser o de no ser desaparece y donde no hay transformación. El budismo se plantea como un sistema vitalista, práctico, psicológico y ético, donde la conciencia moral es fundamentalmente amor más que un rígido sistema filosófico-religioso, y donde la abstracción adquirida con la meditación profunda, jhana, libera el pensamiento personal, auto-educándose y conociendo la Verdad Última. La esencia es el desarrollo de una mente limpia y clarividente, así como la compasión universal; el camino moral y ético es la Enseñanza, el Dharma, que es el maestro, el guía hacia lo que no se define, que es, verdaderamente, lo que da sentido a todo. A través del Dharma se abandonan y eliminan el deseo, la ilusión y el odio.

El budismo, como religión misionera que, sin perder su unidad en los preceptos básicos, ha logrado crear y desarrollar diversidad de mensajes que dependen de las particularidades locales y de las diferentes épocas por las que la doctrina transitó, no generó, en realidad, un orden completamente nuevo, sino que únicamente pretendió restaurar el antiguo. El Buda, un verdadero símbolo que honrar, una representación del poder redentor de la Budeidad, presente en todos, pero camuflado bajo el engaño de la ilusión, reabrió una antigua vía o sendero oscurecido, semi-tapiado, que señala que el budismo es original pero no realmente novedoso. Sin embargo, en su afán por renovar y reformar los estados de espíritu, logra superar al antiguo brahmanismo y hacerse intemporal.

La vía búdica es práctica y contemplativa, alcanzándose su comprensión cuando el hombre la verifica en sí mismo, la vivencia. La meta definitiva, Nirvana, como extinción, es tanto erradicación ética como metafísica; en definitiva, negación del egoísmo, práctico y teórico. La practicidad de la doctrina transmite grandes dosis de tolerancia, verdadera liberalidad, una necesidad de respetar y apreciar, conociéndola, cualquier otra fe, característica que es relevante también en la mentalidad china. Si en el gran país amarillo una persona puede compartir y valorar el confucianismo, el taoísmo y el budismo a la par en algunos aspectos, un budista en India puede llegar a ser un hindú

que conozca y aprecie a Mahoma. Esta flexibilidad vital y un escaso dogmatismo, pudieron haber exacerbado el sentir multicultural del chino y su abierta liberalidad en materia religiosa. Aunque la fe del Tathagata reconoce y estima otras doctrinas, aconseja las propias, pero sin un afán expresamente exclusivista ni autoritario. Este carácter abierto será el que mejor y más profundamente cunda en China. Su capacidad camaleónica, la ausencia de rígidos dogmatismos y la creación de numerosos desarrollos particulares, que lo han tildado injustamente de tendente a la disgregación, adaptados a las diferentes sensibilidades de los distintos pueblos y culturas, hacen de ella una religión exitosa, altamente competitiva, en especial, a lo largo del primer milenio de nuestra era. En este alto grado de competitividad se enmarca poderosamente el acercamiento del budismo a la naturaleza, como ocurre con las religiones del Lejano Oriente, aunque esta visión e identificación pudiera ser entendida más como una debilidad que como una virtud, porque para la doctrina primitiva la contemplación de la naturaleza podía generar apego y debilidad, induciendo así a los sentidos que generan las falsas percepciones que nos perturban. En cualquier caso, la vida del Buda está teñida de relaciones y comparaciones naturales, y muchas de sus grandes acciones se localizaron en un entorno natural, boscoso y ligero. Su asombroso nacimiento, enmarcado entre la vegetación de Lumbini, y su meditación bajo el árbol bodhi, donde alcanza el Despertar, son sólo dos ejemplos significativos. En el budismo mahayánico, específicamente la versión chan, el entorno tiene un profundo significado, y existe una particular vinculación con la naturaleza, humana y medio-ambiental. Es probable que esta apreciación haya acercado la doctrina a la cultura china, minimizando un tanto la extrañeza que generó en esas tierras. Aunque no parece plausible una directa influencia en la visión naturalista extremo-oriental, específicamente taoísta, la comprensión y valoración del entorno natural no parecen exclusivamente propias de China y Japón. En este marco esencial, la doctrina búdica nunca fue inmutable e inmovilista, sino evolutiva y tendente a la expansión. El Dharma necesita crecer, auto-renovarse y, por lo tanto, abrazar nuevos territorios y pueblos, lo que va a contribuir, entre otros factores, a propiciar su largo camino por Asia central y el Lejano Oriente.

En definitiva, el budismo empieza siendo un código moral natural, experimental, que no parte de un conductivismo providencial y que surge como una reacción contra el dogmatismo y el elitismo brahmánico. Se concibe esencialmente como un camino de liberación que elimina, o mejor, trasciende la exclusividad sacerdotal brahmánica y combate la rigidez ascética india de su época, en especial la jainista. Aunque como una



corriente más, logra destacarse y triunfar, y fuera de sus fronteras naturales se hace más intelectual y flexible, perdiendo su sencillez y rigidez más primitiva, y asimilando en su seno las costumbres locales que encuentra en su discurrir expansivo y migratorio hacia Asia central, y desde aquí, al Extremo Oriente, y hacia el sudeste asiático. La importancia del Buda radica en trascender las corrientes de pensamiento de su época, tanto las optimistas, que veían el desarrollo vital a través de la naturaleza, los placeres y el materialismo, como las pesimistas, que argumentaban que la imperfección de cuerpo y mente requería un perfeccionamiento por medio de métodos de auto-mortificación severos y una vida ascética dura. El budismo enseña, pues, y en esa sobriedad radica su fundamento, una doctrina moderada posible y accesible a todos los seres humanos.

Tras la muerte del Buda la comunidad comenzó a escindirse. Se estableció la necesidad de ordenar las enseñanzas del maestro y evitar, de este modo, su pérdida o alteración. Era preciso defender el budismo de las críticas de otras tendencias o escuelas proporcionándole un verdadero armazón conceptual que lo hiciese altamente competitivo, un sistema regularizado de filosofía y un medio coherente y de factible comprensión de la doctrina. La inexistencia de una autoridad única centralizada dejó el campo libre a una previsible manifestación cismática debida a las divergencias sobre la interpretación de la doctrina, la autenticidad o no de algunas escrituras o a las particularidades regionales, proceso que en el fondo traería como consecuencia el auge y madurez del pensamiento budista en general. Las disparidades entre aquellos rigoristas o puristas y los vanguardistas más flexibles acabarían ayudando al crecimiento doctrinario. En el primer concilio o reunión de discípulos, realizado cerca de Rajagriha, la capital de Magadha, en la llamada Caverna de las Siete Hojas, se encontraron Mahakashyapa, Ananda, Upali y el propio rey Ajatasatru, con la intención de codificar las enseñanzas para consolidar y asegurar la supervivencia de la orden religiosa. La génesis del segundo concilio, en Vesali, es la existencia de ciertas diferencias respecto a determinados preceptos. La comunidad había caído en un fuerte ascetismo, desvinculándose un tanto de la sociedad y estableciéndose como algo cercano a una clase especial, lo que iba en contra del espíritu universalista de la doctrina. En esta época, el budismo estaba establecido en una serie de organizaciones independientes, regionales, cada una alrededor de algún discípulo relevante, lo que motivaba sutiles diferencias doctrinales y rituales entre los grupos. Se empezó a vislumbrar la necesidad de una reforma frente a las posturas rígidas y altamente conservadoras de los budistas más antiguos, que propiciaría la diferencia entre ortodoxia

y heterodoxia revisionista, aunque nunca en los términos occidentales de repudio y violencia. La división, en esencia, no sería más que la respuesta a una necesidad de crecimiento de la religión, de expansión, madurez y progreso. En el mencionado concilio de Vesali, hacia 450 a.C., los monjes más jóvenes y con ideas de renovación dieron lugar a dos fraternidades: Sthaviravada, la enseñanza antigua, primordial y ortodoxa, muy apegada al Vinaya monástico, y Mahasanghika o sangha universal, con doctrinas más democráticas y con una visión más flexible, que posteriormente se adhirió a la corriente Mahayana. En el concilio de Pataliputra de 245 a.C., bajo el especial designio y patronazgo de Asoka, se desarrollan tres escuelas de pensamiento o vadas en el seno de la fraternidad Sthaviravada: puggalavada, vibhajjavada y, sobre todo, la escuela Sarvastivada de Cachemira, que extenderá su influencia por toda Asia central. En esta reunión comienzan a codificarse en pali las enseñanzas más antiguas, aunque todavía no por escrito. En el concilio celebrado en el año 150 en Jalandhara (Jullundur, Punjab), presidido por el rey kushan Kaniska, se produjo el triunfo definitivo de la versión mahayánica, más universal, salvífica, flexible y proselitista que las doctrinas llamadas hinayánicas.

El Canon Pali es el más antiguo de los escritos búdicos, y es, en esencia, el mismo para las diferentes escuelas. Las diversas discordancias, fruto de los primeros avatares del budismo en una tradición oral, nunca implicaron, no obstante, diferencias dogmáticas o clericales entre las escuelas, sino únicamente de interpretación y de matices específicos, ya que la enseñanza esencial del Buda siguió siendo el punto de partida y referencia general. Los desarrollos intelectuales posteriores, filosóficos, metafísicos o religiosos, siempre mantendrán el núcleo básico de los textos primarios, cuyo fundamento es aquello que los discípulos del Sakyamuni recordaban de lo que éste había dicho a lo largo de su vida. Este canon, sistematizado por escrito hacia el 80 a.C., en Sri Lanka, durante la época del rey Vattagamani, era conocido como “Tres Cestas” (Tipitaka), ya que se trataba de manuscritos escritos en hojas secas de palmera. Se componía de Vinaya-Pitaka, cesta de la disciplina monástica, Dharma o Sutra-Pitaka, sermones y discursos del Buda, y Abhidhamma-Pitaka, cesta que recoge estudios analíticos de los principios búdicos. Es, por lo tanto, un compendio de discusiones sobre la doctrina a partir de las experiencias humanas. El estilo de las escrituras se fundamentaba en repeticiones, versos, listas numéricas, que reproducían y recordaban la tradición oral del budismo, transmitido en los primeros tiempos a través de escuelas de recitadores. Los textos que son el fundamento del Mahayana empiezan a conformarse en sánscrito desde

el siglo I a.C., como desarrollos posteriores del mensaje transmitido originalmente por el Buda, como ocurre con el Sutra del Loto, el Saddharma-pundarika o el Sukhavati Vyuhā, apología del paraíso de Amitabha, que tanto interés y despliegue popular tendrá en China. La literatura sánscrita del Mahayana se compone de textos paralelos que provienen de la misma fuente que el Canon Pali, en concreto, el Canon Magadhi. Además de las escrituras ya mencionadas, entre sus obras se destacan el Lalitavistara “La Historia del Juego del Buda”, una biografía con elementos míticos que enfatiza la fe como la esencia de la religión, y los Avadanas, leyendas de bodhisattvas donde se encuentra el Divyavadana o “Avadana Celestial” del ciclo de Asoka.

La tradición oral de los escritos búdicos se refleja en el uso reiterado de aforismos, apelativos, fáciles de memorizar y en ocasiones acompañados con comentarios explicativos, y en la repetición de frases en determinadas ubicaciones del texto, un método dialéctico demostrativo de las enseñanzas y palabras del Buda. Las repeticiones enumerativas, que tuvieron un significado teórico, resultaron en un modo de sentencias que prevaleció entre los chinos budistas como un modelo a seguir, si bien se ejecutó de varias maneras. A través de símiles y parábolas se buscaba ilustrar, enseñar y convencer al oyente, pero sin sentido de obligación, y por el uso de fábulas y leyendas, como las de los Jataka, se perseguía ejemplarizar. Se empleaba al budismo, por consiguiente, como un paradigma a imitar pero sin afán exclusivista. Debemos recordar que la falta de fe no es ofensiva para la doctrina, pues se consideraba que los que todavía no la habían desarrollado se debía a que aún no habían evolucionado totalmente. El budismo primitivo Hinayana, textual y poco místico, presenta rasgos racionalistas y eminentemente monásticos, con una ética fuertemente puritana, donde el conocimiento y la salvación individual son el punto de partida. Mientras la sabiduría prajna, sólo puede ser alcanzada por el sabio-monje, al laico únicamente le resta hacer los méritos suficientes que le permitan alcanzar mejores renacimientos posteriores. Este reduccionismo religioso impedía la esencia ecuménica de salvación que posteriormente la doctrina planteará como objetivo.

Esta vertiente, considerada como la Vieja Escuela de Sabiduría, Pequeño Vehículo, representa la forma que Sariputra le dio a la enseñanza del Buda, convirtiéndose, tras el florecimiento mahayánico, en la versión conservadora y rígida, más apegada a la letra, de la nueva fe. Esta escuela entiende que la salvación se puede conseguir a través de los métodos de contemplación, la meditación sobre las Nobles Cuatro Verdades (bhavana), y la continencia o disciplina moral. Se trata de una liberación de carácter individual y

que busca producir hombres santos e ideales, sabios, los arhats, que serían, en este mundo, lo más perfecto, puesto que se han liberado del deseo de los sentidos. El primer paso en este sentido es la eliminación de la ilusión de individualidad, limitante de nuestro Ser Divino; el siguiente, es procurar que la mente se haga uniforme y entre en un estado de calma para trascender los estímulos sensoriales y así contemplar la sabiduría. Pero la práctica de reglas de conducta moral, como poseer poco, renunciar a la familia y apreciar la pobreza, así como el trance meditativo, no destruye por completo la creencia en el yo individual; sólo la sabiduría lo logra, y es por su mediación que podemos llegar a la Realidad Última, al Absoluto, a nuestra propia naturaleza incondicionada, recuperando, de esta manera, nuestra divina situación primigenia. En principio, entender y seguir el camino de la doctrina implicaba la necesidad de ser monje, abandonar la sociedad y vivir con algunas restricciones una vida apartada de la cotidianidad. Si no se seguía este sendero monástico no se alcanzaba Nirvana. Esta rigidez y exclusivismo no impidió, sin embargo, el desarrollo del budismo como fuerza social, ya que tanto laicos como religiosos debían preocuparse por los demás, y la comunidad monástica dependía de la caridad seglar para alimentarse y cubrir ciertas necesidades materiales básicas. Aunque los seguidores laicos no buscaban, ni podían llegar a Nirvana por no pertenecer a la sangha, se les prometía un renacimiento más favorable y se les instaba a mejorar sus futuras vidas adquiriendo méritos con acciones ventajosas.

Con la separación de la comunidad, las nuevas interpretaciones de la doctrina original crearon otros desarrollos de gran amplitud, el Gran Vehículo o Mahayana, mientras los seguidores y adeptos más apegados a la literalidad continuaron vinculados a la rigidez de los comienzos. Con los novedosos florecimientos intelectuales el budismo se flexibiliza y se hace menos ambicioso y exclusivista, porque tanto monjes como legos aspirarán principalmente a un mejor renacimiento que a Nirvana, dando lugar a la aparición del Buda venidero, Maitreya y facilitando el camino al hacerlo menos largo y difícil para todo fiel o creyente que deseara seguir el sendero de la Budeidad. Este es el inicio del nuevo budismo mahayánico, su forma moderna, completada con aportaciones del brahmanismo hinduista ortodoxo y del zoroastrismo iranio. Para llegar a todos, monjes o laicos, sufre una suerte de democratización convirtiéndose en una religión esencialmente más amplia. Buda adquiere tintes divinos y su adoración se concreta al comenzar a representársele antropomórficamente en medios pictóricos y escultóricos. A través de los tres cuerpos del Buda, trikaya, se convierte en una especie de Dios eterno y

multiforme, y provoca el desarrollo de una devoción hacia un conjunto de seres sobrenaturales que vienen a representar aspectos benévolos del Buda primigenio. Su enseñanza se vuelve secundaria frente a las nuevas especulaciones metafísicas; se hace menos dogmática y más mundana para acercarse al hombre medio. Aparece una literatura popular para educar a los fieles, referente a las historias de las vidas anteriores del Sakyamuni, los Jatakas y los Avadanas, y las preocupaciones morales se generalizan, en especial, en lo tocante a la ley del karma. Se transforma la noción de santidad: ya no es suficiente la liberación personal, sino que debe contemplarse una salvación universal. En consecuencia, se rechaza, como profundamente egoísta, el Nirvana personalizado del arhat y se introduce un amplio desarrollo de la noción del bodhisattva, liberador universal que, altruísticamente, ayuda a los demás a seguir el camino de la Iluminación, ya que cada hombre es un futuro Buda.

El desarrollo Mahayana se presenta como una especie de reforma religiosa que aspira a hacer declinar el faccionismo en el budismo y a vitalizar la fe. Con una preeminencia filosófica y mística, devocional y teológica, genera un sistema cultural que provoca que la doctrina salte los márgenes del monasticismo y abrace ámbitos mundanos considerados seculares. Desde un fondo psicológico primitivo, esta corriente establece una religión más flexible, al igual que hizo el hinduismo desde el idealismo upanishádico. Por todo esto, un más especulativo e interpretativo Mahayana, se oficializa como un credo que debe ser predicado y difundido a todos los miembros de la sociedad, miserables o ricos, y no como una doctrina reservada a priorizar las prácticas religiosas que aseguren sólo la salvación de los clérigos. El Gran Vehículo focaliza más sus inquietudes en los creyentes laicos y enriquece, con sus interpretaciones y modificaciones, la doctrina, confiriéndole un aspecto filosófico esencial. Esta nueva vertiente del budismo se arraiga en la idea del conocimiento oculto, en la predicación original del Buda, que se veló en un principio, hasta que pudiese ser entendida y asimilada por sus seguidores. Desde esta óptica, se subraya ese concepto de shunyata o insustancialidad mundana, según la cual la verdad suprema, percible de modo intuitivo, es la principal frente a la aparente que todos creemos poseer. Según estos parámetros, Mahayana auspicia un carácter eminentemente trascendental de sus personajes, tanto budas como bodhisattvas, creando un panteón a partir de los budas de meditación dhyani budas, que tienen, como ya sugerimos, reflejos espirituales y terrestres.

Con los nuevos desarrollos, las escrituras y textos son tratados de forma más libre y creadora, desechándose la interpretación excesivamente literal hinayánica, muy formalista. Se intenta superar la necesidad de compilar comentarios y trabajos exegéticos, estableciéndose un enfoque multidimensional para retornar al espíritu original del budismo. En este sentido, Mahayana aparece como una reforma purista que valora práctica y fe por encima de la rigidez teórica Hinayana, aún a sabiendas del riesgo que suponía que la libertad de sus desarrollos filosóficos pudiesen alejarse un tanto de la letra del canon o pareciesen desviarse por derroteros tendentes a divagaciones muy alejadas de las enseñanzas primordiales. Estamos, de este modo, ante una nueva definición del carácter búdico: el budismo no es una epistemología, una ilustración académica rígida o una simple especulación teórica, sino un modo de vida y un camino de salvación que debe ser cómodo y accesible para todos en cualquier parte. El lenguaje empleado será, de esta manera, más cotidiano y asequible, al menos en obras y composiciones como los ya mencionados Jataka y los Avadana, leyendas de discípulos del Buda o de creyentes muy piadosos.

El criterio de “compatibilidad” con gustos y temperamentos particulares de cada región, que subyace en esta cotidianidad búdica, es esencial para comprender el éxito de la fe en territorios y culturas tan propias y poderosas como la china. El Mahayana rejuvenece el budismo, le confiere mayor complejidad y le ofrece nuevos bríos a través de la actuación y compromiso de religiosos y laicos; los primeros para ordenar y transmitir con gran rigor las doctrinas religioso-filosóficas, y los segundos, para propagarlas entre las diferentes sociedades, en especial en manos de ricos mercaderes.

También la vertiente del Gran Vehículo supera las limitaciones hinayánicas prodigando una fuerte tendencia monista y totalista, con la que completa la no-dualidad: existen dos verdades, una Absoluta y otra relativa y convencional, y los fenómenos son irreales pero poseen una significación. De este modo, se obtiene una fórmula casi impensable: Nirvana se identifica con Samsara. En el reino de la Verdad Absoluta, paramartha, el dharmakaya es vacío, pero en el de la verdad relativa o samvritti, el Absoluto se manifiesta a todos a través del nombre y la forma.

#### **4. Orígenes y esencia del Hinduismo**

El término hindú surge por vez primera como un concepto geográfico de origen persa, para referirse a la población que habitaba más allá del río Indo, escrito Sindhu en

sánscrito. *Hindu* fue aplicado por los británicos, hacia fines del siglo XVIII, para referirse a la gente del Hindostán, región del noroeste de India. Sólo más tarde, el vocablo se hizo equivalente a indio no musulmán, ni jaina, cristiano o sij, con lo cual se empleó para definir un conjunto de creencias y prácticas religiosas. El hinduismo no posee fundador histórico, ni un sistema unificado y homogéneo de creencias en forma de código, credo o decálogo de principios básicos, así como tampoco contiene un sistema único de salvación ni una autoridad centralizada ni estructura burocrática alguna. Aunque en muchas ocasiones se caracteriza al hinduismo como politeísta, dada la proliferación de innumerables divinidades que constituyen objetos de adoración, lo cierto es que tales dioses no dejan de ser facetas o manifestaciones mismas del poder sagrado. La presencia sobrenatural puede revelarse tanto en un objeto o una cosa como en una persona. Los que a través de sus acciones muestran haber llegado a una conciencia profunda del yo, se consideran mahatmas o almas grandes; otros, por el contrario, manifiestan la presencia de lo divino a través de la posesión, siendo el dios quien habla a través de ellos. Muchos hindúes se entregan al culto a una divinidad en concreto, elección que deriva de la tradición familiar. Ello no significa que no se reconozca la existencia de otras, a las que también, si bien con menor reverencia, se les rinde culto. La divinidad, reconocida como Brahman o Devi, se muestra bajo muchos nombres y aspectos, pero todos son, en último término, expresiones de la Unidad subyacente original. Entre las diversas fórmulas que tienen los hindúes para responder a la presencia divina encontramos las ofrendas a los dioses y la propiciación de los espíritus. Gran parte de la población hindú posee un santuario propio que, habitualmente, preside el lugar más puro de la casa, la cocina, donde se colocan estatuillas de dioses e imágenes de santos favoritos, a los que cada día ofrecen comida, agua, incienso y luz. No obstante, algunos hacen visitas más o menos regulares al templo más cercano para encontrarse con su dios, aunque la mayoría sólo acude en épocas de festivales, que es cuando ayunan, se atienen a las prescripciones alimenticias dictadas tradicionalmente, visitan a los parientes e intercambian regalos.

Un rasgo llamativo y esencial del hinduismo es que la práctica tiene precedencia sobre la creencia, lo que supone que es más importante lo que se hace que en lo que se cree. Suscribirse al dharma no es aceptar un corpus de creencias, sino la ejecución de deberes rituales definidos según la estratificación social. Los límites de lo que puede o no hacer un hindú vienen determinados por el grupo social endogámico al que pertenece, su casta, configurada en función de un orden jerárquico, y por el sexo. El comportamiento,

expresado según valores y estructuras hindúes, precede, pues, a las creencias; dicho de otro modo, la ortopraxis antecede a la ortodoxia. Lo que convierte a una persona en hinduista son las prácticas rituales que lleva a cabo y las reglas a las que se le somete, por lo tanto, lo que hace. En este sentido, los quehaceres obligatorios del cabeza de familia brahmán son: la deuda respecto de los sabios, por los estudios védicos recibidos como alumno célibe, la deuda ritual en referencia a los dioses o devas, como patrón familiar, y la deuda de sangre que consiste en engendrar hijos para efectuar las ofrendas funerarias a los antepasados.

El hinduismo tuvo orígenes múltiples, procedentes de tradiciones diferentes, como las tradiciones de la ortopraxis brahmánica, las de los renunciantes y aquellas populares o locales, si bien ha sido la ortopraxis brahmánica la que ha ejercido el rol de ideología maestra. Dentro de estas tradiciones brahmánicas existen tres particularmente relevantes en la autorrepresentación hindú, las tradiciones vaisnava, orientadas hacia el dios Visnú y sus encarnaciones o avatares, como Rama o Krishna, las tradiciones saiva, orientadas hacia la deidad Siva, y aquellas sákta dirigidas hacia la Diosa o Devi. Otras tradiciones, referidas a las revelaciones secundarias, propician la adoración de otras divinidades muy populares, además de las mencionadas, concretamente, Surya y Ganesa. Las tradiciones de los renunciantes proclaman la importancia de los valores del ascetismo y la búsqueda constante de la trascendencia del mundo, mientras que los valores de los cabeza de familia brahmanes se encaminan en las metas esenciales, presentes en el Mahabharata, considerado el quinto veda, de responsabilidad mundana, esto es, el deber ético-moral, el éxito y lucros mundanos, el manejo de las ciencias, y el placer erótico y también estético (kama). Las tradiciones populares, menos preocupadas por el ascetismo que por realidades cotidianas como el crecimiento de los cultivos para alimentarse o el alejamiento de las enfermedades, se desarrollan en el seno de las castas inferiores y buscan apaciguar las divinidades más cálidas, habitualmente femeninas, por medio de ofrendas de sangre y alcohol. En cualquier caso, las divinidades locales se identifican con las grandes divinidades de la tradición brahmánica, y los mitos locales también se integran en los grandes mitos panhindúes.

Dos de los períodos históricos esenciales del hinduismo se destacan, en primer lugar, el épico y puránico, entre el año 500 a.C. y el siglo VI, momento en que se componen los grandes poemas épicos de Mahabharata y Ramayana, así como la mayoría de los Puranas, que se mencionaron más arriba. Es la época del surgimiento de muchos e importantes reinos, en especial el Gupta, y de las grandes tradiciones del vaisnavismo,



saivismo y saktismo; en segundo término el período moderno y contemporáneo, desde 1500 hasta la actualidad, que corresponde al advenimiento de dos grandes imperios, el mogol y el británico, así como al origen de India como estado-nación. En esta etapa continúan las tradiciones pero sin el patrocinio principesco, y se produce la eclosión del hinduismo como factor de unificación nacionalista y como destacada religión mundial. Centraremos nuestras siguientes líneas en el primer período, porque es el que ofrece una más clara visión de lo que el hinduismo representa y porque supone el establecimiento escrito de la literatura hindú más conocida en el ámbito cultural occidental.

La épica, inserta en el marco de las tradiciones literarias en lengua sánscrita, refleja, de modo palpable, el teísmo devocional hindú. A lo largo del primer milenio se produjo un significativo aumento de la devoción hacia divinidades propias de ciertas escuelas o grupos concretos, en particular aquellas relacionadas con Visnú y Siva, en detrimento del sacrificio védico, más ortodoxo y arcaico. La veneración devocional, a través de la ceremonia del puja, expresa el amor hacia una deidad personal, lo que acabará por convertirse, con el paso del tiempo, en la acción religiosa primordial del hinduismo hasta nuestros días.

El Mahabharata, un poema épico de más de cien mil versos, y que aun hoy ejerce gran magnetismo en el pensamiento indio a través de la danza, las festividades populares, el teatro o las artes plásticas, no sólo es un compendio de divinidades, rituales y teologías hindúes, leyendas y yoga, sino también un texto ejemplar para la tradición de Visnú. La obra empezó a elaborarse hacia el siglo VI a.C., aunque su redacción definitiva sólo ocurrió entre los siglos III y IV de nuestra era. Aunque se percibe como una unidad que se extiende a todo el subcontinente, la estructura literaria incluye narraciones que, en origen, debieron ser leyendas autónomas, aunque posteriormente serían compiladas en una obra general, hoy recensionada en dos colecciones, una para el norte de India y otra para el sur. Se considera al sabio Vyasa, avatar de Visnú, cuyo nombre significa, precisamente, compilador, el autor y redactor legendario del poema. En su tarea sería ayudado por el dios Ganesha, hijo de Siva y de su consorte Parvati. El Mahabharata dio lugar a interpretaciones y textos secundarios que ensalzan determinado personaje o pasaje considerado esencial. Posee libros insertos, entre los que se destacan el Descendimiento del Ganges, el Harivamsa y, fundamentalmente, Bhagavad Gita o Canto del Señor, cuya trascendencia radica en su carácter de revelación sagrada para los seguidores de Krishna. Este último, texto esencial para la devoción y filosofía del vedanta, debate, a través de un diálogo entre Arjuna y su cochero, en realidad Krishna

disfrazado, sobre la inmortalidad del alma frente a la corporal, así como de la necesidad de no desperdiciar los frutos de las buenas acciones karmáticas. El origen del gran texto Mahabharata se encuentra entre la aristocracia ksatriya, de modo que en el poema se perciben diferentes niveles de significados que transitan entre las metáforas de los combates épicos en el nivel humano, y aquellas del conflicto entre el yo inferior y superior en el plano trascendente del mundo material y fenoménico. Cuando los brahmanes se apropiaron de la trama argumental, el poema se convirtió en una enciclopedia religiosa llena de dioses consejeros, y también en un quinto veda, puesto que explica en detalle aspectos socio-rituales fundamentales para el hindú.

La historia que narra puede remontarse al siglo X o IX a.n.e., y ubicarse geográficamente en la llanura del Ganges, en donde el rey de la localidad de Hastinapura (Delhi), divide el territorio, ante las disputas por el derecho al trono, entre dos clanes emparentados, aunque rivales, los Pandava y los Kaurava. Tras un destierro de los primeros, que pierden el reino en una partida de ajedrez, y ante la negativa de los últimos en devolverlo, se produce una gran batalla durante 18 días, que acaba instituyendo al nuevo soberano, de los pandava, como monarca del mundo.

Ramayana, por su parte, se fundamenta en la presencia y acciones de un heroico rey transformado en divinidad, que vive una historia de amor principesca y moralizante con un carácter de divina revelación. Los dos protagonistas principales, Rama, un avatar de Visnú, y representante, como encarnación solar, de la ley cómica, y Sita, su esposa, representan el alma universal e individual, respectivamente. Ramayana recoge material legendario y tradicional muy antiguo y, probablemente, oral. Sus casi veinticinco mil versos son atribuidos a un único y legendario autor, llamado Valmiki, cuya leyenda lo muestra como un personaje de casta inferior dedicado al bandidaje en su juventud, pero posteriormente recuperado como una persona reflexiva y purificada. Esta gesta épica, repleta de leyendas, ha sido catalogada como el triunfo del bien sobre el mal, y del orden sobre el caos, así como un ejemplo palpable de justicia y de estado utópico. Desde un punto de vista histórico, el conflicto entre Rama y el demonio Ravana de la isla de Lanka (Sri Lanka), cumbre de la narración, sería el equivalente a una descripción de las luchas locales entre agricultores sedentarios del valle del Ganges y las sociedades cazadoras y recolectoras montañosas más primitivas. Rama y Sita son los paradigmas ideales del papel que cada sexo juega en las parejas hindúes: él, honrado, valiente, responsable de sus deberes éticos, y dedicado a su esposa, mientras que ella, modesta, virtuosa, recatada, ofrecida de lleno a su marido y señor. La aventura descrita en

Ramayana comienza con el matrimonio de Rama, heredero del reino de Ayodhya, en Uttar Pradesh, y la princesa Sita. La envidia de sus hermanastros y las intrigas cortesanas provocan su exilio durante catorce años. Es durante este período cuando comienzan los encuentros con los demonios capitaneados por Ravana, que rapta a Sita y la lleva hasta su hogar en la isla. Ayudado por Hanumán y su ejército de monos, Rama recupera a su esposa, mata al demonio y es, finalmente, consagrado rey.

Como ocurre con Mahabharata, Ramayana es también una fuente inagotable de inspiración para la cultura india hasta los tiempos presentes, pues muchos textos dramáticos, musicales y poéticos utilizan pasajes selectos del poema. Además, un gran número de danzas en honor del héroe principal, como las ofrecidas en el festival Ramlila, así como procesiones de distinta índole, están adaptadas de la epopeya. Ambos textos siguen hoy desempeñando un papel destacado en el hinduismo moderno, y perviven como una tradición oral que se recita en muchas poblaciones de India.

En términos generales, el hinduismo es entendido, en occidente, básicamente como un sistema religioso, definido, en consecuencia, como un sistema unificado, aunque algunos autores contemporáneos defienden la existencia de una multiplicidad de tradiciones hindúes, llegando a hablar de muchos hinduismos. Muchos lo defienden como la tradición eterna, en referencia a la idea de que el origen de la religión va más allá de la historia del hombre, que las verdades sobre las que se levanta son fruto de la revelación divina y han sido recogidas y conservadas, a través de los siglos, en el Veda. Una versión popular entre los hindúes, en particular entre los partidarios del nacionalismo indio, consideran que el hinduismo es la única religión verdadera de India, pues en él la verdad divina fue revelada a los arios. Por todo ello, podemos concluir diciendo que el hinduismo es un desarrollo de la cultura aria, pero de una manera dinámica, habiendo sufrido la influencia y, a la par, habiendo influido, en las culturas no arias de India, es decir, dravídicas, y en las culturas tribales de carácter local.

## **5. La Ruta de la Seda: vínculo entre Oriente y Occidente**

El trabajo siempre esmerado de investigadores pioneros y el empeño de osados aventureros en poner al descubierto la región de Asia central fue una labor que desde el siglo XIX ha ido descartando o ubicando con mayor exactitud ciertos tópicos relativos a las “Rutas de la Seda” y a las inhóspitas regiones centroasiáticas: la localización de la zona fuera del marco de las importantes culturas colindantes y su papel de lugar de

paso, una tierra de errantes nómadas sin rasgos culturales definidos, asentamientos permanentes ni historia propia. Sin embargo, el rol cultural desempeñado por el territorio centro-asiático fue inequívoco, y hasta podríamos decir, estelar: su geografía le ha conferido la etiqueta de sitio estratégico y de centro receptor y difusor, de cruce de caminos, de auténtico crisol que fusionó corrientes culturales que después progresaron hacia otras regiones, entre ellas China. Las ciudades o comunidades-oasis, de gran relevancia estratégica y mercantil-caravanera, ejercerán de centros de encuentro y de ulterior partida, de obligados núcleos de reunión y acopio en función del relieve circundante y los temibles desiertos adyacentes. El alto grado de aislamiento y de insularidad geográfica son factores primordiales para entender el papel de la región centro-asiática como zona de un modelo cultural rico al que contribuyeron varias culturas y el paso de tribus nómadas, que hicieron que el territorio jugase el rol de “transmisor civilizador”. Este desempeño comercial y cultural propició las continuadas luchas entre los diferentes reinos por la posesión y control de la región y sus importantes rutas. Durante mucho tiempo, primero chinos y tibetanos, y luego, turcos, árabes y persas, rivalizaron por asegurar su presencia y dominio en este ámbito. A través de una destacable red de caminos, veredas y carreteras, que cruzaban estos lugares, se movilizaban gentes de todo tipo y condición: mercaderes, mercenarios, monjes, normalmente budistas, peregrinos y embajadores. Este conglomerado de vías ha recibido el nombre de Ruta de la Seda, un legendario término acuñado por el noble alemán von Richthofen en el siglo XIX, aunque también se le ha concedido el sobrenombre de Ruta de los Sutras porque el budismo ha sido, a lo largo del primer milenio, la corriente cultural más destacada que ha avanzado por los senderos terrestres, influyendo la mentalidad de los pobladores centro-asiáticos y del Lejano Oriente. Desde esa época, los caminos y lo que implican, se han hecho míticos, puesto que a través de la Sogdiana, el Pamir, la cuenca del Tarim y el Gansu, han sido capaces de ir generando, en su largo recorrido intercontinental, centros de cultura donde los intercambios mercantiles y de ideas proliferaban ininterrumpidamente, mientras que, en reciprocidad, acercaban pueblos y civilizaciones distintas.

La seda fue, obviamente, el producto más floreciente de intercambio, aunque no el único. Se trataba de un material refinado propio de los miembros de la corte, que atrajo, en función de sus veleidades y características peculiares, a los grupos de patricios romanos, incidiendo en la intensificación de un comercio que también abundaba en otras mercancías consideradas exóticas y suntuosas: ámbar, perlas, esmaltes, lacas,

pieles, lapislázuli o cinamomo. La belleza de la seda, su alto grado de exotismo, unido a su extraño, poco conocido origen y su misterioso y mítico sistema de elaboración, así como la facilidad de transporte y su empleo como factor de exhibición y refinamiento, hizo de ella el prototipo estelar de los intercambios comerciales por las grandes rutas. Estas relaciones comerciales entre oriente y occidente, que tenían como objeto los intercambios de productos de lujo, responden a un inusitado desarrollo de la capacidad de consumo de los dos grandes centros de poder de ese tiempo, en especial la Roma imperial de época de Augusto. En la ciudad eterna la seda llegará a ser un lujo innecesario pero imprescindible en la confección de la indumentaria imperial, que proporcionaba prestigio social y destacaba la *potestas* del soberano. El momento álgido del comercio de seda ocurrió, como dijimos, en época de Augusto, durante la *Pax Romana*, el intervalo temporal de mayor esplendor de la cultura romana. Así pues, parece dar la impresión de que para el imperio romano, y para occidente en particular, las relaciones mercantiles tuviesen la misión de servir de acceso a bienes de prestigio relacionados con el desarrollo de las formas de mando. No debemos olvidar que el comercio a larga distancia es algo aislado y coyuntural, relacionado estrechamente con las culturas urbanas. La organización básica de este sistema mercantil parece depender de la tradición del don y el regalo por el que, desde China, se distribuirían los productos entre los aristócratas guerreros de las estepas, pasando a sogdianos y habitantes de la Bactriana, que los transmitirían a mercaderes de Palmira o Alejandría a través de los intermediarios partos, siguiendo algunas rutas adyacentes importantes como las de India del noroeste. Pero además de servir como corredor mercantil, la ruta será, fundamentalmente, un inestimable puente cultural, un medio de intercambio y fusión intelectual, religiosa, estética y filosófica. Con los diferentes productos viajarán las ideas, que contactarán con otras doctrinas, modos de pensar y de vivir la fe.

Las primeras fuentes escritas occidentales de la historia de Asia central que arrojan anotaciones sobre contactos con estos territorios considerados inhóspitos y exóticos, se remontan a Heródoto, que menciona noticias tomadas de otras fuentes previas minorasiáticas y del Mar Negro, referentes a rutas que alcanzan las altas mesetas del Pamir y a la gran riqueza de la región del valle del río Indo. Algunas de sus coloridas descripciones son relativas a India y otras, más lúgubres, como la que traduce la costumbre de la antropofagia con carne de ancianos, parecen corresponderse con Asia central y su reputación de región salvaje. Antes de estas reseñas del considerado

fundador de la Historia, la visión del oriente asiático pertenecía por completo a la mentalidad mitológica, con una concepción geográfica que se remontaba, como mínimo, a Homero y Hesíodo. Allende el ámbito mediterráneo, los ignotos territorios orientales estaban poblados de extraños y fantásticos seres, que conformaban un auténtico bestiario de individuos semi-humanos o híbridos zoomorfos. Después de Heródoto, la Indika del médico de Cnido, Ctesias y ciertos periplos pseudo-históricos, forjaron la imagen tradicional de India en la literatura de viajes griega, en especial en el género paradoxográfico. Las conquistas de Alejandro Magno, que con asombrosa rapidez difuminan el imperio persa, pudieron facilitar un relativo mejor conocimiento, desde un punto de vista antropológico y etnográfico, de las regiones centro-asiáticas, algunas de las cuales hoy son territorio chino, donde las influencias helenísticas entrarían en contacto con aquellas indias, especialmente budistas, e iránias zoroástricas. Un ejemplo muy renombrado de los efectos de estos encuentros culturales es el arte greco-búdico de Gandhara, estilísticamente heleno y temáticamente budista. En este mismo marco referencial al que aludimos debemos incluir a Flavio Arriano, autor de insignes obras históricas entre las que sobresale la *Anabasis Alexandri*, para la cual se documentó a partir de las informaciones de Aristóbulo y Ptolomeo, dos de los compañeros de aventuras de Alejandro el Grande. En una época muy anterior a Alejandro, sólo el viajero y comerciante cario Escílax de Carianda (siglo VI a. C.), presumiblemente conoció los territorios más allá de Persépolis como miembro de una expedición persa comandada por Darío I para reconocer el área del Indo antes de lanzarse a su conquista. No será hasta finales del siglo III a.C. cuando con la fundación del imperio chino y su ulterior expansión territorial se nos facilite la presencia de informes escritos sistemáticos que superen las noticias de los paradoxógrafos y complementen los datos arqueológicos disponibles. Este acontecimiento histórico, en específico bajo la dilatada dinastía Han, fue un decisivo factor que influyó para que por las grandes rutas terrestres transitaran ambos mundos a través de Asia central. El proceso chino, acompañado por la consolidación del imperio en Roma al otro lado del orbe conocido, hizo rentable en términos económicos y factible en un sentido geográfico, la viabilidad económica de las carreteras terrestres y sus diversas ramificaciones hasta entrado el siglo X, propiciando, además, los contactos culturales y la racionalización de las limitantes y utópicas ideas que la mitología, las ignorancia y los tópicos habían establecido.

Pero también en esta época hubo otros importantes centros de poder a lo largo de la gran ruta que no debemos relegar al olvido: varios reinos indogriegos, legado de Alejandro Magno, que se extendían por el valle del río Oxus hacia el norte de India, la dinastía Maurya de Asoka, que ocupó territorios del actual Pakistán y Afganistán, el reino de los partos de Irán, los Yüetzi de las fuentes chinas, probablemente tribus escitas, en el corredor del Gansu, y que serían la fuente de los Kushan de Kanishka, y otra serie de pequeños estados independientes, en especial en la cuenca del Tarim, que coincidían con las numerosas comunidades-oasis de la región. En particular, los pueblos nómadas denominados Yüetzi, que provenían de las zonas de pastizales del occidente chino, acabaron instalándose, bajo la presión de los Xiongnu (Hunos), en Bactriana, donde ya moraban desde el siglo I a.C. los escitas Saces o Saka tras su victoria sobre los partos. La historia antigua de los Kushan, herederos directos de estos nómadas, nos es conocida a través del Hou Hanshu o Anales de la dinastía Han tardía, que presenta a estos pintorescos pueblos como fervientes budistas, de la Geografía de Estrabón y de la de Ptolomeo. Los intereses chinos en el gran área centro-asiática, en los llamados “territorios occidentales”, tanto desde un ángulo militar, en defensa contra los nómadas Xiongnu, como desde una óptica comercial, en especial en busca del preciado jade, muy valorado desde una óptica estética y ritual funeraria, y de los caballos de Fergana, son los factores que galvanizan la consolidación y pervivencia de las rutas terrestres. Las grandes vías fundamentales de la Ruta estaban trazadas en época Qin, pero era necesario un momento histórico adecuado para ponerlas en funcionamiento. La estabilidad política y el desarrollo económico, que permitieron una mentalidad aperturista entre los chinos, absortos tradicionalmente en conservar su legado civilizatorio en el seno de un idealizado mundo cerrado, “sinocéntrico”, que se evidencia con los gobernantes Han, hacen viable el uso continuado de esas rutas. La presencia de los nómadas esteparios Xiongnu, al norte de la Gran Muralla, que desestabilizaban las zonas comerciales e impedían el normal desarrollo del intercambio de productos, fue el indicador para que el emperador Wendi, que reinó en el siglo II a.C., intentase comprar la paz de las fronteras con la entrega de cereales y seda a los hunos y solicitase ayuda a otros reinos mediante el envío de embajadas hacia occidente. La cantidad de la preciada seda que los bárbaros acabarían manejando fue tan voluminosa que las piezas sobrantes serían vendidas en los importantes mercados de las regiones del Asia occidental, como la lejana Kashgar o la mítica Samarcanda. De este modo, la valía del tributo en seda acabaría siendo esencial en el funcionamiento de las vías de intercambio. No obstante, fue el gran emperador Wu

Di (140-87 a.C.), el que propició un giro de ciento ochenta grados al pasar de una política defensiva a otra mucho más ofensiva a través de una serie de medidas de política exterior que facilitaban un proceso de expansión territorial que respondía, a su vez, a imperiosas necesidades internas: el mantenimiento y la continuidad del control sobre las confederaciones nómadas, relativamente frenadas por la Gran Muralla. La expansión china hacia occidente a partir de los siglos II y I a.C. puso en directa relación a la corte imperial con la cuenca del Tarim y sus ricos valles de llanura de loes arcilloso, muy ventajoso para la agricultura, y con sus ciudades-oasis, verdaderos núcleos mercantiles y cosmopolitas donde habitaban agricultores sedentarios y comerciantes, que terminaron por convertirse, en función de su posición geo-estratégica, en lugares de encuentro y confluencia de pueblos e ideas. Las comunidades-oasis, que enlazaban el Gansu occidental con la cuenca de los ríos Sir Daria y Amu Daria, por ambos lados del temido desierto de Taklamakan, y hacia el Pamir en dirección este, reunían tanto poblaciones indoeuropeas, sogdianos, kucheanos y khotanos, como altaicas, hunos, turcos y uigures, así como sino-tibetanas. Estos núcleos urbanos fueron pioneros en ver florecer fuera de India las primeras comunidades budistas financiadas por ricos mercaderes laicos, embellecidas con pinturas y esculturas alusivas a la leyenda del Buda y la doctrina del budismo. Las ricas explotaciones de jade, mineral apreciado en China por sus bondades plásticas y religiosas, y los famosos ejemplares equinos de la región, fueron un factor económico atrayente para los grandes gobernantes, pero también las virtudes civilizadoras de la zona, derivadas de su carácter de crisol y transmisor cultural, empezaron a ser consideradas como muy valiosas.

La embajada diplomática de Zhang Qian al Asia central en 139 a.C., con la finalidad de conseguir aliados firmes y de confianza contra los belicosos Xiongnu, que habían constituido una confederación, puso a los chinos en contacto con regiones ricas y prósperas como Sogdiana, Bactriana, Fergana y Persia, e incluso Asia menor (llamada Diaozhe), fuertemente helenizadas y con influencias culturales iránicas. La misión de Qian despertó el deseo chino por esos productos y propició las expediciones militares y diplomáticas para mantener relaciones teóricamente amistosas, pero, sobre todo, para ubicar bajo su dominio directo la cuenca del Tarim a través de guarniciones y protectorados militares, como la muy conocida de Yang Guang. La expansión así consentida intentaba fortalecer el poder central imperial y su prestigio, además de aumentar las expectativas económicas chinas. La toma de contacto con estas regiones occidentales, hoy en el límite de la región autónoma uigur de Xinjiang, provoca la



llegada de los influjos religioso-filosóficos nestorianos, zoroástricos y fundamentalmente budistas a China. Esta nueva amplitud territorial, bajo dominio militar y administrativo, abrió el campo a la colonización y a esos nuevos componentes culturales, poco o nada conocidos, amen de significar un desahogo de las presiones sociales del momento. Gracias a ella el budismo chocará con el popular taoísmo y con un confucianismo que se había adaptado a las necesidades de un Estado fuertemente burocratizado. No fue sino hasta fines del siglo I, con las campañas del general Ban Zhao, que se sometió a verdadero vasallaje a todas estas regiones a través de guarniciones, colonias agrícolas y comisarios imperiales Han: Khotan y Kashgar cayeron en el año 74 y Yarkand hacia 88. La instalación de guarniciones, torres de vigilancia, y el control de las rutas mercantiles favorecieron a los mercaderes e impulsaron la creación de grandes mercados en las ciudades fronterizas. En el seno de la política interna de Wu Di ciertas medidas imperiales ayudaron notablemente a asegurar la ruta y a consolidar el comercio transcontinental, como la obligación de los comerciantes a integrarse en la administración, con lo que actuaban en nombre de la corte imperial, y la institución del papel moneda, herramienta ahora esencial en los intercambios.

Parece innegable, a tenor de los vestigios arqueológicos descubiertos y las noticias en las fuentes escritas, que en Asia central ha habido varias rutas comerciales desde antiguo, de modo que como lugar de paso siempre existieron compradores y vendedores. Además de la aparición de seda china en Bactriana en fechas muy anteriores a las que se han manejado al hablar de la Ruta de la Seda, hacia 1500 a.C., Zhang Qian, en su famoso periplo, encontró bambú chino, que había llegado mucho antes que él a través de Tíbet o India. En cualquier caso, la Ruta de la Seda abriría, de modo definitivo, las puertas para que los comerciantes chinos llegaran a la región de los oasis, uniendo así el valle del río Amarillo con el Mediterráneo oriental, pasando por el Gansu, las ciudades-oasis del Xinjiang, Pamir, Transoxiana, Irán, Irak y Siria, conformándose India como el punto medio del camino, parada obligada de monjes peregrinos en busca de textos y reliquias en las fuentes originarias de la corriente religioso-filosófica budista. No obstante, no fue hasta finales del siglo I cuando los chinos tomaron verdadera conciencia de la actividad comercial romana con los pueblos partos (arsácidas, 255 a.C.-226), auténticos intermediarios casi monopolistas, junto a los persas sasánidas (226-651) del comercio a larga distancia, que serían los introductores de la codiciada seda en las manos de las familias nobles romanas. El frustrado viaje de

un personaje llamado Gan Ying hasta las mismas puertas del imperio romano encaja en estas nuevas perspectivas chinas. El momento en que más floreció el comercio fue, sin duda, cuando se establecieron relaciones diplomáticas y cuando los romanos empezaron a apreciar la seda y otros lujos orientales. Aun para el primer siglo de nuestra era la seda era difícil de encontrar en Roma, y sólo los más ricos podían comprar algunas tiras para coserlas a sus túnicas de algodón o lino en lugares preferentes. De hecho, pues, podemos asumir que la gran ruta, en términos mercantiles y culturales fue, durante un tiempo, el verdadero centro del mundo. Paradójicamente, la dispersión que la ruta propicia, traerá consigo uno de los gérmenes de la decadencia Han, que tan fructífera será para que el budismo comience su período de popularización: la creación de grandes y ricas familias, muchas de ellas de mercaderes, que acabarán concentrando las tierras y generando grandes tensiones entre los campesinos, como la famosa insurrección, de tintes taoístas, conocida como los Turbantes Amarillos, desarrollada en Shandong y Henan en 184. El establecimiento de un comercio regular fue posible, de este modo, gracias a la consolidación de cuatro grandes civilizaciones a fines del siglo I, sólidas, prósperas y militarmente poderosas, que confluyen en sus intereses en una región céntrica y difusora, el Asia central: en occidente, el imperio romano de la época de la dinastía Julio-Claudia, en extremo oriente, el imperio chino Han, en Asia central el reino pro-budista Kushan, y entre todos ellos, los partos como especializados mediadores. Los chinos conocían bastante más del imperio romano de lo que pudiera parecer. En época Han el imperio que lideraba Roma era conocido en las fuentes como Da Qin o Gran China, y se sabía de la existencia de varias ciudades del oriente romano, como Antioquía y Alejandría. Por su parte, en 166 Marco Aurelio, Andoun para los chinos, envió una embajada para establecer relaciones comerciales directas sin la mediación persa, pero la distancia y ciertas dificultades intrínsecas a la tarea impidieron la normalización de los acuerdos suscritos.

El itinerario de las vías que conforman la Ruta de la Seda, cuyo conocimiento más o menos preciso debemos a los datos de Ptolomeo y a las narraciones de los grandes peregrinos chinos budistas Faxian y Xuanzang, unía, tras recorrer más de siete mil kilómetros superando obstáculos geográficos muy notables, grandes montañas, valles, ríos y desiertos, Roma, Alejandría y Antioquia con Chang'an. A través de desiertos, mesetas, estepas y altas montañas, la ruta constituía un viaje de dimensiones ciclópeas para cualquier aventurero. El centro neurálgico, punto de encuentro y encrucijada de las diferentes mercancías e ideas era Asia central, el crisol civilizador desde donde se

difundirían unas y otras hacia el oriente chino, por un lado, y el occidente helenístico e iranio, por el otro. Después de atravesar la “puerta de jade” o Ru Men Guan, la ruta norte (bei dao), discurría, bordeando el temible desierto de Taklamakan y pegada al Tienshan, desde Hami, el antiguo Turquestán chino, a través de Turfan, Karashar, Kucha, Aksu, hasta Kashgar, y la meridional (nan dao), seguía por Dunhuang, Miran, Niya, Khotan, Yarkand, uniéndose a la vía septentrional en Kashgar, verdadero cuartel general mercantil y centro de acopio. Desde este punto continuaba a Kokand, Tashkent, la mítica Samarcanda y Bujara, y de aquí a Mery, atravesando Persia, con paradas en Ecbatana y Ctesifonte, hasta llegar a la costa mediterránea. Desde Yarkand salía una vía secundaria hacia India a través del Karakorum con destino a Bombay, y otra que, desde Peshawar y Amritsar, atravesando el Hindukush, continuaba, ya en la gran llanura indogangética, hacia Agra y Benarés, hasta finalizar en Calcuta. En paralelo, existía un camino muy septentrional, conocido como Ruta de las Estepas, que desde Mongolia exterior (la futura Mongolia, con capital en Ulan Bator), e interior comunicaba los centros siberianos con la cuenca del Baikal, y a través del paso de Dzungaria llegaría a los Urales y la estepa meridional rusa. Este itinerario fue, primordialmente usado por los grupos bárbaros, hunos o avaros, en sus desplazamientos al oeste.

Prácticamente todos estos grandes núcleos mercantiles eran eminentes centros religiosos budistas, si bien también proliferaban iglesias nestorianas y cenáculos zoroástricos, e intensos focos de intercambio comercial de caravanas de caballos o camellos, así como singulares babeles de lenguas y grupos étnicos diversos, hoy todavía existentes muchos de ellos. En estrecha relación con el significado mercantilista de la Ruta de la Seda hubo, por consiguiente, un apasionante tráfico cultural, y religioso en particular, durante varios siglos, que condujo a monjes en peregrinación, muchos de ellos con relicarios portátiles con la figura del buda sedente, tanto cristianos y mazdeístas, como maniqueos y, por supuesto, budistas, a una búsqueda de nuevas experiencias, textos, reliquias de sus dioses o santos y maestros de las escrituras. Estos viajeros fueron propiciando la elevación de monasterios y templos por el camino, la mayoría de ellos santuarios en grutas y bellamente decorados con pinturas o esculturas, como los muy renombrados casos de Bamiyán, Mogao, en Dunhuang, Longmen y Yungang, que se convertirían en auténticos centros del saber y de aprendizaje. La mayoría de estos recintos monásticos y santuarios, así como los ornamentos de los mismos, eran financiados por mercaderes laicos ricos que buscaban con su acción ganar mérito para futuras buenas reencarnaciones. En China, los grandes monasterios, como el del monte Wudai, se

convirtieron en pequeños estados casi autónomos y en lugares de recogida de indigentes, artesanos, mercaderes, bandoleros o campesinos que se querían librar de las fuertes corveas estatales, hecho que motivó, en especial en época de la cosmopolita dinastía Tang (618-907), una gran proscripción de carácter socio-económico y político más que cultural, propiciando la laicización de muchos monjes, considerados parásitos por la ideología estatal confuciana porque rompían la tradición de la piedad filial por su celibato, no pagaban impuestos, y no servían militarmente al estado, y la confiscación de los bienes y tesoros del monasterio. Muchos funcionaron, no obstante, como hospicios y hospitales. El budismo, en específico, impuso fuertes lazos espirituales e intercambios filosófico-religiosos entre India, Asia central, China y Japón, acercando de este modo varios contextos histórico-culturales y geográficos distintos. En todos los casos Persia y la región centro-asiática jugaron un decisivo papel en la mezcolanza religiosa, cuyos fundamentos acabarían conquistando, y hasta colonizando, grandes territorios de Asia oriental y del sudeste.

La interrupción de la gran ruta con la consolidación otomana y la apertura de canales marítimos alternativos, condicionaron las normas que regían las antiguas transacciones mercantiles y provocaron la definitiva decadencia de los itinerarios terrestres. El moderno interés historiográfico por redescubrir las interioridades de la mítica vía y por conocer las viejas leyendas tejidas a su alrededor, ha dado pie ya a la recuperación del atractivo histórico de la región por mediación de grandes expediciones arqueológicas, sesudos estudios y monografías diversas.

## **6. El pensamiento chino clásico: confucionismo y daoísmo**

El despertar de la reflexión moral y política se produce con Confucio, figura capital de la antigüedad y patrón de la Escuela de los Letrados (rujia). A partir de Confucio, del cual sólo nos quedan algunas traiciones más o menos auténticas y una pequeña recopilación de dichos, el Lunyu, se inicia una reflexión moral que parece provocada por la crisis de la sociedad noble y la decadencia de los ritos. Ligado a los medios tradicionalistas de escribas y analistas, debió sentirse escandalizado por los ataques a los usos y normas antiguos, de ahí su interés por el retorno a la corrección ritual en las conductas y en el empleo de los términos, lo que daría pie a un ulterior desarrollo de un ritualismo arcaizante. En estos ambientes se haría necesario un esfuerzo por definir al hombre de bien (junzi), con independencia de las situaciones adquiridas. Sin desplegar

una doctrina particular o un sistema personal, su enseñanza se debía basar en la memorización y glosa de textos antiguos, de los que sacaba lecciones prácticas, ordenadas a desarrollar las cualidades morales de los alumnos y hacerlos aptos para los servicios públicos o los cargos políticos. Esta enseñanza, fundamentada en las letras, la lealtad, la confianza y la puesta en práctica de los conocimientos adquiridos, pretendía convertir a los discípulos en funcionarios del Estado. Bajo la proposición de formar hombres de bien, Confucio concedía gran importancia a los ejercicios de compostura ritual, principio de perfeccionamiento que permitía el dominio de gestos, sentimientos y acciones. Es así que el papel asignado al estudio es indicativo de la perfectibilidad humana; es decir, que las posibilidades del hombre de acceder a la alta cultura, aunque las condiciones de nacimiento no lo hubieran destinado a ello, se podían hacer efectivas a través del estudio minucioso. Su moral nace, por consiguiente, de una permanente reflexión sobre los hombres, y no obedece a ningún imperativo abstracto. Es una moral práctica y activa, pues se tienen en cuenta las circunstancias particulares y el carácter de cada discípulo. La sabiduría puede adquirirse únicamente gracias a un esfuerzo de los pequeños momentos y de toda una vida, a través el control de los menores detalles de la conducta, la observación de las reglas de la vida en sociedad, el respeto a los demás y el sentido de la reciprocidad. Confucio no persigue una ciencia abstracta del hombre sino un arte de la vida que abarca moral, psicología y política. La virtud es fruto de un esfuerzo propio, personal, y deja de ser, así, una cualidad intrínseca de los linajes nobles. Frente al ánimo de competencia de la alta nobleza de su época, opone la probidad, la confianza y el buen entendimiento, que habían presidido desde siempre las relaciones humanas: identifica, de este modo, cultura personal y bien público.

Para él existen diferentes tipos de hombres: el sabio o shengren, que posee la sabiduría como algo innato, y es creador de cultura; el noble o junzi, noble en el sentido moral del término, es decir, el hombre que se da cuenta de su imperfección y se esfuerza por aprender, y el hombre vulgar o pequeño (xiaoren), que ni se preocupa por aprender, ni siquiera cuando no le salen bien sus asuntos.

Confucio no es un fundador, ni de una religión ni de una escuela filosófica. Recibe una tradición religiosa y sobre ella ejerce la influencia de sus reflexiones y, a su manera, la transmite. Su doctrina se sostiene sobre una base religiosa, pero en muchos aspectos ofrece, básicamente, una reflexión práctica, moral y política, por lo que es posible hacer de ella una lectura ética y filosófica.

La religiosidad mágica y el culto a los antepasados, propios de época Shang, momento desde el cual el reino se considera divino, pues el dios del Cielo aconseja por la adivinación al soberano, de modo que el poder político estaba unido, y condicionado, por el poder espiritual a través del Mandato del Cielo, se convertirán, bajo el proceso de racionalización confuciano, en el fundamento de una religión nacional y ancestral. El carácter comunitario de la arcaica religión se pierde en manos de una burguesía intelectual, un grupo elitescos que propicia que la religión se haga atea, puesto que los fenómenos ahora se explican como debidos a fuerzas naturales abstractas, y no a dioses o espíritus, que quedan relegados al culto popular en manos del taoísmo. El confucianismo, por consiguiente, se basa en el racionalismo y la humanización, conformándose como una forma de conducta, un modo de vida. El perfeccionamiento humano a través de las virtudes, como el amor, la justicia, la sabiduría o la piedad, debe producirse en todas las relaciones humanas, tanto privadas, familiares, como públicas, es decir, sociales, con el predominio del varón y el más viejo sobre los demás: padre-madre, padre-hijo, hermano mayor-hermano menor, rey-ministros. El hombre que así actúa, especialmente el soberano, es un hombre moral, una verificación exacta individual del orden moral universal, mediador entre la Tierra y el Cielo; un ser humano cultural que expresa en sí mismo la tradición y el dominio de las pasiones y que, por este motivo, se convierte en un modelo, un arquetipo, cercano a las concepciones estoicas. El confucianismo propone, de este modo, un mundo ciertamente utópico, fundamentado en la felicidad y en la perfección.

Confucio atribuye al olvido y relegación de las antiguas costumbres e instituciones de los Zhou, la causa de los males que entiende presentes en su época. Es por esto que su proyecto se caracteriza por el ideal de restauración. Habla de la Edad de Oro mítica pretérita como un modelo de sociedad al cual aspirar, y desea guiarse a través de un régimen político fundado en el poder espiritual, que racionaliza y purifica. La idea fundamental de este modelo es que el comportamiento recto y el cumplimiento ritual son los mecanismos eficaces para lograr la armonía en el mundo y la paz social. Comportamiento y virtud del rey son la clave del orden cósmico, como intermediario entre Cielo y Tierra, pues ha recibido del Cielo ese mandato (ming), para conducir al pueblo por el dao del Cielo, tarea que debe hacer a través de la virtud o de. Así pues, la idea política confuciana esencial es el gobierno mediante la virtud, opuesto al gobierno por la fuerza, basado en la legislación penal y en los castigos y sanciones. La virtud para

Confucio es ren (solidaridad humana que surge de la consanguinidad y de observar en el otro un semejante), pero también indulgencia y honestidad (shu y zhong), que implican la comprensión del otro, ponerse en su lugar y tratarlo igual como uno mismo desearía ser tratado. El origen de la virtud de ren es la virtud familiar básica, es decir, la piedad filial (xiao).

El ritualismo será, también, un elemento particular de la doctrina confuciana y del confucianismo en general. A pesar de su origen religioso, el ritual llegó a ser muy desacralizado y a ser practicado como un conjunto formulario de normas sociales de etiqueta, cuya función y sentido era regular las formas y conservar la estructura de la convivencia humana, expresándola de modo simbólico. No obstante, a diferencia de otros pensadores confucianos, el rito para Confucio es, primordialmente, el sacrificio en el templo ancestral, si bien insiste en el aspecto formal y la actitud externa. Lo que rechaza abiertamente es el trato cercano con los espíritus, las prácticas mágicas, los fenómenos paranormales y lo que ello supone para el hombre: la pérdida de control sobre sí mismo.

Las transformaciones sociales y económicas que empiezan a florecer en el siglo V a.C. y la tendencia del poder central a apoyarse en la clase de pequeños nobles explican la proliferación de sectas, clientelas y escuelas de todo tipo. Muchos intentan sobresalir en aquellas artes que puedan asegurarles el mecenazgo de los más poderosos, en una época, los Reinos Combatientes, en que los jefes de los diferentes reinos buscan fórmulas, estratagemas y técnicas de cualquier tipo que les permitan consolidar su poder e imponerse a sus rivales, especialmente aquellas artes vinculadas con los intereses del estado, tanto las de carácter civil como militar. Es en este ambiente en donde surgen eminentes maestros en esas artes y técnicas, que agrupan a su alrededor varios discípulos. Se desplazan entre los reinos ofreciendo sus enseñanzas y asesoría y, en ocasiones, son acogidos en las cortes principescas como consejeros de estado. La practicidad de esta serie de enseñanzas, y sus estrechos vínculos con las preocupaciones socio-políticas y económicas de ese tiempo, son la causa del carácter ecléctico de las mismas. En resumidas cuentas, no estamos hablando de sistemas o construcciones filosóficas desinteresadas, sino de corrientes de pensamiento en las que, en numerosas ocasiones, no existen demarcaciones netas.

El período de desórdenes y trastornos sociales de la etapa de los Reinos Combatientes, iba a ser un buen caldo de cultivo para el desarrollo de las corrientes religiosas. Para

aquellos que luego se llamarían taoístas (daojia), la salvación de cada quien no residirá en la acción colectiva sino en el retiro y la práctica de una serie de procedimientos que permitan abstraerse del mundo y dominarlo. El taoísmo será, al lado del confucianismo, una de las principales tradiciones espirituales autóctonas de China. En términos genéricos, suele distinguirse un taoísmo filosófico (daojia, no unitario, un pensamiento ético-político, enmarcado, eso sí, en consideraciones metafísicas, antropológicas y cosmológicas), y otro religioso (daojiao); el primero correspondería al pensamiento reflejado en el Laozi, el Zhuangzi, y en otros textos derivados de éstos, denominados Liezi y Huainanzi, mientras que el segundo, popular, mágico, místico, natural e individualista, correspondería a varios movimientos religiosos definidos que se suelen remontar a la secta de los Maestros Celestiales de Zhang Daoling, en el siglo II, y a las prácticas encaminadas a la búsqueda de la inmortalidad, entre las que se encuentran las técnicas meditativas, de introspección interior, un método de visualización de los dioses internos del cuerpo, la alquimia, externa (waidan), que emplea una serie de sustancias o drogas, en concreto el oro y el cinabrio, como mecanismo para que la energía vital humana se mantenga en consonancia con la cósmica, pues si se pierde, se genera la enfermedad y la desarmonía, e interna (neidan), que conlleva técnicas de control de la respiración con la intención de llegar al vacío y fundirse con el Universo, la magia, la adivinación, las disciplinas higiénicas y alimentarias, sexuales y gimnásticas, que persiguen, todas ellas, preservar, acrecentar y alimentar el principio o la potencia vital para afinar el cuerpo y hacerlo invulnerable a través de un embrión original o del crecimiento interior de un cuerpo inmortal.

El sentido original del taoísmo es difícil de determinar, y varía según los autores. Para algunos su origen habría estado en el ámbito socio-político, como un rechazo del ordenamiento feudal y clasista del confucianismo, aunque para otros estaría en un nivel místico, como un camino de evolución de la religiosidad china en el momento en que la antigua religión agraria entró en crisis en el período de los Zhou posteriores. Así, mientras el confucianismo, social, colectivo, racional, práctico y urbano, recogía las tendencias racionalistas y comunitarias del espíritu chino, el taoísmo, natural, individual y mágico, encaminó las tendencias místicas y las necesidades de la religión personal, especialmente en el marco campesino. Podría haber, en este sentido, una relación del taoísmo con el arcaico wuismo, de donde habrían aprendido las técnicas del éxtasis y, por consiguiente, con el chamanismo arcaico.



Los Maestros Celestiales (Tianshi) conforman la escuela o movimiento que inicia el taoísmo religioso en sentido estricto, en el siglo II. Uno de los elementos esenciales de esta doctrina, a veces conocida como la Secta de las Cinco Medidas de Arroz, por el pago que debían realizar aquellos que decidían incorporarse, es la consideración del Daodejing como libro sacro y la creencia en el próximo advenimiento de una nueva era en la que se rendiría culto litúrgico al Dao como una divinidad absoluta. Este movimiento está marcado por sus tendencias organizativas y teocráticas: su comunidad se basaba en una estructura militar jerarquizada, en la que los monjes eran, a un tiempo, también guerreros. El sobrino del fundador Zhang Daoling, llamado Zhang Lu, fue el encargado de organizar un estado teocrático en Sichuan, celeste e independiente, administrado según el modelo de la burocracia de los Han, pero con una inspiración igualitaria y comunitaria. A la par que se organizaba este “estado” particular, surgió un movimiento centrado en la idea de Gran Paz (Taiping), muy influyente en las formas de taoísmo posterior. Según los principios de este movimiento, el Cielo Amarillo sustituiría al Azul en el gobierno del mundo y sucedería, así, una época de Gran Paz, lo que se haría efectivo en el año 184. Como modo de preparar su advenimiento se predicaba el arrepentimiento de los pecados y la penitencia respectiva. Sus adeptos, caracterizados por un pañuelo amarillo sujeto a la cabeza, recibirían el nombre de Turbantes Amarillos. Aunque la revuelta de los Turbantes Amarillos, a la que se había unido Zhang Lu con sus fieles celestiales, fue derrotada, esta serie de alteraciones significaron el final de la dinastía Han, pues fue el momento preciso en que los generales del ejército imperial aprovecharon para restarle el poco poder que le quedaba al emperador. Una vez que los Maestros Celestiales consiguieron el apoyo imperial, en 215, el taoísmo ya nunca más volvió a ser un movimiento revolucionario, pues siempre buscó el soporte del Estado y ofreció apoyo al orden político establecido, atribuyendo al emperador de turno la labor de instaurar la época de gran paz ansiada.

Es bastante probable que uno de los principales propósitos originarios del taoísmo haya sido el deseo de sustituir los usos chamánicos, la posesión y trato con las entidades espirituales, como mecanismo para enfrentarse a las enfermedades y calamidades, lo que le conferiría, según sus seguidores y fieles, un carácter terapéutico. A la posesión y el éxtasis del brujo el taoísta quiere oponer la meditación como forma de contactar con el mundo invisible. A través del procedimiento alquímico se establecía la hipótesis de que el hombre poseía en su propio cuerpo los mismos elementos que el Cosmos, factor que hace comprensible que en el imaginario taoísta sea significativa la presencia de una

jerarquía de funcionarios celestiales que, en perfecto paralelismo y analogía con la burocracia terrenal imperial, gobernaban el mundo invisible, cósmico y también corporal. Naturalmente, esta idea de la burocracia celestial, debido a su superioridad sobre la terrenal, representaba la noción de la superioridad del poder taoísta sobre el poder terrenal.

El taoísmo religioso es una religión que podríamos considerar revelada. Sus escrituras, fuente esencial de la doctrina y la práctica taoísta, colocaban en lenguaje humano los textos divinos, inherentes al Cosmos, que eran dados a conocer únicamente a unos pocos elegidos, para que éstos y sus seguidores ocuparan el lugar que les correspondía según el orden celestial inmutable. Todo el conjunto de las escrituras taoístas serían posteriormente recopiladas, en época Song (960-1279), en una colección, un canon, de fuerte inspiración budista, denominado Daozang.

Sobre los cimientos de las tradiciones mágicas y bajo la influencia de otras corrientes de pensamiento, se desarrolla la filosofía taoísta, que establece un ideal de vida natural, autónoma y libre, que se opone a las constricciones de la moral, el ritual y de la organización política propia de los adeptos de las corrientes confucianas. Los conflictos sociales y políticos, y todas las miserias humanas, son consecuencia de la artificialidad de la cultura, de la tendencia humana a categorizar, limitar, definir, catalogar, jerarquizar, que se impone a la naturaleza y la altera, debilitando el principio vital que indica la necesaria armonía y equilibrio con el fluir natural. Vivir plenamente, y en armonía con el entorno natural, significa recuperar la simplicidad, la sencillez prístina originaria y perfecta del ser en estado bruto, conformarse al ritmo de la vida cósmica e imitar el comportamiento natural, de plantas y animales. Hay que ser como el Gran Todo, la Gran Unidad, el Supremo Uno (Dao, Taiyi): silencio, quietud, perfecta indiferencia, no actuar modificando el discurrir natural, lo que significa que debe descartarse cualquier pensamiento discursivo, porque el lenguaje y la institución social son obstáculos en la unión con la Gran Unidad. Las distinciones son arbitrarias, las fases polarizantes, como vida y muerte, son fases de una misma realidad, y las oposiciones de los lenguajes son vanidosas e ilusorias. La única realidad verdadera es el principio trascendente e inmanente de la espontaneidad cósmica, que es dao. Encontrar el camino y volver a la fuente originaria supone evitar que las acciones que se ejecuten no sean espontáneas, aprender a vivir frugalmente, sin perturbarse por la riqueza o los anhelos de fama, y trascender las pasiones; hay que dejarse llevar por la corriente y dejar libre la mente a la espontaneidad y la intuición. El adepto debe recrearse en el

origen de las cosas, creando un vacío de pensamiento en el que ya no se perciben las cosas por los sentidos ni por la mente, sino por el aliento cósmico que causa los seres y la vida, dao.

Para el taoísmo filosófico, inspirado, fundamentalmente, en el Daodejing y el Zhuangzi, la agricultura, los trabajos en el campo, simbolizan la podredumbre y la muerte, ya que la ingesta de cereales impide la inmortalidad. Rechaza las invenciones, artificiales y artificiosas, porque corrompen la naturaleza, así como lo cocido, y se pregona lo natural, mientras que para los confucianos, no obstante, civilización y cultura proporcionan reglas objetivas, rituales, de etiqueta, así como la perfección moral del hombre, con la que se llega al conocimiento. Desde este punto de vista dao sería, meramente, la razón humana, práctica, el modo como el hombre debe proceder en sociedad, en una tendencia positiva “humanista”. Esta visión naturalista, entendida como salvaje por los confucianos, instala a los taoístas como hombres primitivos y bárbaros, que viven en el caos, la confusión, en la indiferenciación de la vía mística que implica la unión con dao.

El retorno a la Unidad Primordial (entendido como una verdadera unión mística) o Gran Todo Indiferenciado de buena parte de la literatura taoísta es, además de filosófica, una preocupación “política”: dao como supremo regidor del mundo en su versión trascendente y como participante activo en su visión immanente a todo. En Zhuangzi, Huainanzi o Liezi, las primeras edades de la humanidad son idílicas, donde el hombre vive espontáneamente en armonía. Los rasgos civilizatorios y culturales que van surgiendo por las invenciones de los héroes-sabios acaban siendo perniciosos porque falsean y alteran el libre juego de las fuerzas cósmicas. Estos artificios y convenciones desmejoran la simplicidad inicial a pesar de que, podría pensarse, el hombre va creciendo culturalmente (aunque no espiritualmente), con sus novedades técnicas. El problema radica en que esos adelantos impiden al hombre seguir en consonancia con la naturaleza y le apartan de la misma, pues sus inventos generan, con el tiempo, defectos en las sociedades que las hacen degenerar: abusos, desigualdades, rencores, conflictos. En ocasiones, esta evocación salvaje se observa complementaria al marco paradisiaco, con sus bondades inherentes, en el que el hombre vivía en las primeras edades. La sociedad del hombre primitivo es la del caos indiferenciado antes de la creación: un mundo, a pesar de todo, construido, “organizado”, con Cielo y Tierra, puntos cardinales, pleno de signos con sentidos que le permiten al individuo y al grupo ubicarse en el tiempo y el espacio, y donde el hombre vive armónicamente con los animales,

armonizando con lo divino en un todo indiferenciado perfecto, antes de la adquisición de las artes llamadas civilizatorias. Para los confucianos, sin embargo, es la jerarquía social y el conocimiento del matrimonio los que confieren humanidad frente al salvajismo en el seno de una comunidad jerárquica gobernada de manera perfecta por reyes-sabios, que son el parangón de las virtudes. La ausencia del matrimonio es la ausencia de la filiación paterna y del vínculo socio-religioso. En último caso, no obstante, la visión taoísta-naturalista no juzga contrariamente el progreso técnico en sí mismo, que puede ser útil, sino sus consecuencias: las diferencias sociales y económicas, las guerras, las jerarquías y, con ello, la regresión de los signos de humanidad.

El hombre sabio taoísta (shengren), hombre perfecto y verdadero, espiritual, debe olvidarse de sí mismo y adaptarse a la realidad, pacificar la mente y, así, captar con pureza la realidad. Es, fundamentalmente, el conductor de dao, no interviniendo, en el sentido de contrariar el curso de la naturaleza. El sabio debe emular los modelos que operan en el mundo natural y traerlos a los humanos, ya que la naturaleza es la normativa básica. Por su mediación, y a través de la tradición que escenifican, podemos conocer el Universo y las bases cosmológicas, aunque también hay, en función de la diversidad literaria, otros mecanismos: la adivinación de época Shang y el papel del rey como puente con los ancestros, además de la auto-cultivación, que acercaría al hombre a lo divino o espiritual. Las acciones del sabio están de acuerdo, por lo tanto, con la armonía que guía los movimientos de Cielo y Tierra, yang y yin. Siguiendo los modelos cósmicos, revelados en diagramas, juegos, objetos rituales funerarios, construcciones, monedas y escritos, son responsables del orden del mundo. El verdadero sabio debe “completar” el mundo como una posibilidad soteriológica de sustitución del individuo o re-uniión con dao, puesto que la persona nace repleta de dao pero, con facilidad, lo pierde a través de la socialización y sus avatares. Esta Persona Espiritual y Genuina (pero siempre con cuerpo físico), interioriza dao y posee habilidad extrema para viajar libremente por el Universo. El sabio restaura, por consiguiente, la armonía más profunda que subyace entre la existencia humana, el mundo y dao.

En definitiva, el conocimiento taoísta no es el producto de una ciencia reflexiva y analítica del detalle o del conjunto de las cosas; es, más bien, una connaturalidad con ellas y una actitud capaz de reaccionar ante los cambios y de adaptarse de modo intuitivo a las vicisitudes y circunstancias sin fin de los acontecimientos. La aceptación

de la transformación y el cambio confluyen en la actitud del sabio que logra la indiferencia absoluta respecto a la salud, la enfermedad, la vida o la muerte.

## **7. Inicio de la cultura en Japón. Shintoísmo y pensamiento japonés**

Únicamente después del final de la Segunda Guerra mundial, las investigaciones sobre la historia antigua de Japón, gracias a las excavaciones arqueológicas que han proliferado en los últimos cincuenta o sesenta años, han venido a conferir una nueva perspectiva a los orígenes del pueblo y la cultura japonesa. Los especialistas han reconocido la división de la prehistoria en dos significativas etapas: el Paleolítico, entre 50000 y 12000 a.C., y el Neolítico, entre 11000 a.C. y 300 de nuestra era. Dentro de este segundo gran período, el que aquí interesa reflejar, se admiten dos etapas diferentes: el período Jômon (11000-300 a.C.), y el período Yayoi (300 a.C.-300).

La vida de los habitantes Jômon estaba sostenida por una economía natural mixta, de caza y pesca, hecho que se deduce de los cúmulos de conchas halladas en las zonas del litoral marítimo, arrojadas cerca de las viviendas tras las comidas durante varios miles de años. Las viviendas eran en forma de cueva vertical con troncos cruzados, arbustos y hojas de árboles para protegerse de las lluvias. No obstante, conocían formas de usar el fuego y se servían de vasijas de barro cocido, decoradas con diseños en forma de sogá. Se supone que un máximo de cuatro o cinco personas convivirían bajo un mismo techo. Son muy numerosas, en los asentamientos jômon, las agrupaciones de habitáculos reunidos en ciertos lugares dotados de condiciones climáticas óptimas, lo que puede hacer pensar que entre los habitantes jômon había cierta propensión a una vida y comportamiento gregario y comunitario.

Los enterramientos jômon se caracterizan por introducir el cadáver acurrucado en el interior de una tinaja, sin presencia de objetos personales que sirvieran como ajuar o accesorios funerarios y pudiesen, en consecuencia, ser un referente de los espíritus de los muertos. Parece probable que los hombres y mujeres jômon tuviesen una mentalidad fundamentada en un animismo elemental. No hay presencia, en último caso, de huellas, rastros o vestigios claros que delaten la existencia de ritos de sacrificios animales o humanos.

La antigua sociedad jômon fue superada por una nueva civilización de origen continental chino, extendida por Corea y la zona norte de Japón, denominada Yayoi. Este paso transicional se caracterizó por su rapidez y cierta brusquedad. Entre las

novedades que aportó la nueva cultura se encuentran el avance técnico de la artesanía, además de la manipulación de los utensilios de bronce, particularmente espadas, lanzas, espejos y campanas. La distribución geográfica de estos útiles se fue extendiendo desde el occidente hasta la región oriental (kantô), incluyendo la zona central del país. No obstante, la mayor contribución de la nueva cultura fue la introducción del cultivo del arroz, verdadera revolución del mundo agrícola. El cultivo arrocerero fue, en origen, una explotación agrícola que se había venido realizando en el continente asiático, en especial en las regiones del litoral meridional del mar de China y en algunas islas del Pacífico. El cultivo llega al archipiélago japonés cuando parte de los cultivadores, empujados por la ola expansiva del imperio chino Han, trata de encontrar tierras aptas. Los cenagales y terrenos pantanosos en Japón, esparcidos en las zonas costeras y las cuencas fluviales, fueron un espacio de recalada obligada. La rápida y amplia distribución de la producción agrícola estimuló la transformación de la vida económica e influyó en la mentalidad religiosa. Este hecho condujo a que los hombres yayoi se hicieran más sensibles a los cambios atmosféricos que sus antepasados cazadores, recolectores y pescadores. Es el momento en que, seguramente, nacieron nuevos conceptos que explican los fenómenos de la naturaleza como consecuencia del dominio que sobre ellos ejercían múltiples demiurgos. Es así como desde esta temprana época se comienza a establecer que la pérdida de las cosechas de arroz dependía, en esencia, de la acción de los espíritus que habitaban dentro de los propios cereales. Adorando a estos espíritus y aplacando sus iras se alejarían las calamidades y las cosechas serían abundantes y prósperas. Surge la costumbre de celebrar la festividad de la cosecha en otoño, tiempo de la recolección, para agradecer a los espíritus de los arrozales, mientras que en la primavera, al comienzo de la plantación, se adoraba a los espíritus que renacían en los nuevos brotes, organizando la fiesta del trasplante del arroz. Debemos deducir que se produce un avance decisivo hacia una nueva concepción religiosa relacionada directamente con la vida agrícola: la fe en los espíritus de los cereales, fundamento de la primitiva religión de Japón. La arqueología muestra como en esta época, también, empiezan a surgir ejemplos de inhumaciones de cadáveres junto con utensilios personales, como aperos de labranza y cuchillos.

A la vez que se generalizó el cultivo del arroz, los hombres comenzaron a cambiar su hábitat, trasladándose desde los valles altos, las mesetas y las zonas más silvestres, hasta las regiones anegadas más bajas. Estas nuevas condiciones propician la aparición de las viviendas elevadas y de los hórreos (hazekura), para evitar la humedad y asegurar buena

ventilación para los cultivos allí guardados. El cultivo del arroz implica una planificación y la necesidad de realizar comunalmente ciertas labores, tales como el regadío o la desecación de zonas pantanosas. Con esta nueva conciencia la demografía aumenta, y la generalización de la convicción de que era necesario realizar el trabajo de modo colectivo, afirma los vínculos de solidaridad, creciendo, en consecuencia, las agrupaciones en forma de comunidades aldeanas. En este estadio, los espíritus de los cereales empiezan a ser adorados como dioses protectores de la comunidad.

Con el paso del tiempo, se rompió el equilibrio entre las comunidades, debido a que algunas progresaron y otras no. Algunas se hicieron muy grandes, como Karako, en Nara, y Kugahara, en Tokio. En la obra china de la época Han, concretamente del siglo I, denominada la Leyenda de los Japoneses, se atestigua la presencia de más de cien “naciones” o Kuni, brotes de un estado primitivo o aldeas-estados, en Japón occidental. Se trata, sin duda, de comunidades aldeanas, más o menos grandes, dominadas y dirigidas por su jefe o cacique comunitario. Las diferentes escisiones y unificaciones entre estas comunidades tribales de dieron con mucha intensidad entre los siglos I y III, generándose grandes contiendas intertribales, que dieron lugar a la sobrevivencia hegemónica de algunas de las más fuertes, y con el más elevado nivel cultural, en el norte de Kyûsyû. Se destacaron Mansura, Ito y Tohma, además de la nación tribal conocida como Yamatai, gobernada por la reina Himeko. Este reino estableció diferencias de rangos sociales entre sus componentes, es decir, entre nobles y plebeyos, con la presencia, por una parte, de esclavos y aldeanos dedicados a la caza, pesca y agricultura y, por la otra, de los nobles o taijin. La reina Himeko no estableció su nación, no obstante, conquistando a las tribus vecinas, ni creó un país unificado o una monarquía hereditaria. Es probable que el reino estuviera dotado de una suerte de poder político federado que ejercían en conjunto los jefes de las tribus autónomas. Lo que pudo alzar a la reina hasta la corona fueron sus poderes adivinatorios, que promoverían la solidaridad de los diversos grupos tribales y el respeto reverente por ella.

Entre los siglos IV y V, una nueva cultura procedente del continente chino se extiende hacia el este de Japón, asentándose en la parte oriental, en específico en la meseta de Yamato, alrededor de la actual Nara. Aquí surge un poderoso centro constituido en virtud de una federación de caciques, denominado el poder de Kinki, conformándose una plataforma de alto nivel cultural que compite con el Japón occidental. Aunque haya ocurrido la primacía de Yamatai o el de la meseta de Yamato o, incluso, el sincretismo entre ambos, lo cierto es que aquí se encuentra el origen del Japón. En esta época se

constata en los enterramientos la presencia de nuevos objetos accesorios funerarios, como vasijas de bronce, puntas de flecha, arpones y utensilios de adivinación, además de aquellos útiles de empleo cotidiano, como azadas, hoces, enseres rituales, avíos militares y corazas, lo que implica un incremento de la religiosidad y la generalización del cultivo del arroz. Es en este momento cuando aumenta el empleo de las herramientas de hierro, que permitiría facilitar las labores del campo y un incremento de la productividad y de la rentabilidad del trabajo. Los terrenos se convierten ahora en propiedades colectivas y comunales de una aldea. Los miembros de cada comunidad se sienten más ligados a la tierra común, además de más unidos espiritualmente, lo que suscita entre ellos la conciencia de unas relaciones mutuas basadas en la unidad de raza y de linaje. Este es el mecanismo de creación de una comunidad local compacta, el denominado clan (uji), integrado por hombres vinculados étnica y espiritualmente. Los miembros del clan, que compartían colectivamente sus labores, también compartían las mismas convicciones religiosas, respetando y venerando a los espíritus de determinados antepasados como sus lares propios, llamados kami, que protegían a toda la tribu por igual. Estas primeras manifestaciones de un culto a los ancestros o veneración a los dioses tutelares, tenía por objeto venerar a los respectivos lares protectores y celebrar fiestas propiciatorias en su honor. Poco a poco, este credo religioso se sistematizó como una doctrina teológica que, una vez provisto con regulaciones y diversas fórmulas rituales y devocionales, evolucionó hasta configurar el shinto primitivo, auténtico prototipo de la espiritualidad japonesa, a la que más tarde volveremos a referirnos.

Dentro de la comunidad familiar surgió la división de clases, y nació en el interior del clan una jerarquía que culminaba en el honorable jefe, que gobernaba con autoridad paternal a los demás miembros de la comunidad y poseía propiedades exclusivas. Las distinciones de clase pudieron trasladarse también a la diferenciación entre clanes, de modo que los más débiles, sin poder subsistir por sí solos, se verían obligados a fusionarse con los más fuertes. La fusión de clanes suponía que los más poderosos no destruían la tradicional estructura del clan más débil, sino que se entablaban nuevas relaciones de convivencia, aunque fueran de parentesco ficticio. Los clanes más débiles tenían que pagar tributos a las familias de la clase superior. Estos pagos consistían en ciertos productos según sus propias habilidades, lo que motivó la conformación de especialidades contributivas, que llegaron a convertirse en profesiones y cargos hereditarios. De este modo, surgen los ministros del culto, los armeros, tejedores, militares, etc.



En estos siglos, los clanes poderosos mantienen, por lo tanto, el poder patriarcal. Su dominio y megalomanía de poder se traduce en el hecho de que en esta época comienzan a construirse numerosos monumentos funerarios gigantescos, que son un símbolo del poder socio-político. Estas grandes tumbas horizontales, tanto en mesetas como en regiones llanas, serán de forma cuadrada o en forma de ojo de herradura. Esta proliferación de grandes tumbas, llamadas kofun, constituye, desde una óptica arqueológica, el período de los grandes túmulos, que se dilata hasta el siglo VII. Los túmulos aparecen concentrados en unas pocas regiones, en el valle de Kyoto y en la meseta de Nara, lo que implica que aquí se reunieron clanes prominentes que ejercían un poder político superior. Según los relatos mitológicos, que perviven en los primeros documentos escritos de Japón, del siglo VIII, Kojiki o Crónica de relatos antiguos, y Nihon-shoki o Crónicas de Japón, los primeros brotes compactos de un estado federal integrado por clanes empezaron a concentrarse en la mitad oeste del archipiélago. El sistema mitológico, unificado en la teogonía oficial, se convirtió en el sustrato medular de la teología shintoísta y sirvió también de apoyo al poder estatal de la corte de Yamato. El ministro supremo de los actos rituales unificadores comenzó a ocupar una elevada posición, con lo que relegaba a un plano inferior a otros clanes y a los demás miembros de los mismos. El emperador, por su condición de jefe supremo de las ceremonias religiosas, suplanta a los demás clanes poderosos, recibe el prestigioso nombre de Gran Señor, y empuña las riendas del poder político en solitario. Las leyendas de las crónicas son las que verifican y justifican la labor de Yamato unificando Japón. Entre esos mitos se destacan la conquista de la región Yamato por el emperador legendario Jimmu, la cesión de Izumo y la conquista de Kumaso. Estas tres narraciones legendarias coinciden en revelar el avance hacia la unificación. La más importante es la primera: la entrada en Yamato de Jimmu, primer emperador mítico del Japón, supone la presencia de dioses terrestres y otros celestiales; mientras los terrestres serán los ancestros del emperador, los dioses del país parecen ser los clanes más poderosos avasallados por la corte imperial de Yamato. Así pues, la narración se podría interpretar simbólicamente como el dominio y anexión de las poderosas tribus por parte de la familia imperial. En todos los casos, es destacable mencionar que se les arrebató a los jefes tribales locales su tradicional privilegio litúrgico, siendo absorbido por el derecho unitario que ejercería el Estado de Yamato, heredero de la tradición mítica oficial. La familia imperial, amparada en un significativo poder económico, con la posesión de campos arroceros y silos de almacenamiento, muy superior a los demás clanes nobles, y

gracias a su absoluta autoridad patrimonial sobre los cultos religiosos, acabó por someter también a las poderosas tribus locales esparcidas por las regiones más alejadas. La corte imperial dominaba por derecho hereditario sobre los demás clanes poderosos dentro del régimen estatal, pero, en realidad, la sociedad de Yamato no será más que una confederación tribal de clanes poderosos que servían a la corte mediante la distribución del trabajo hereditario, sin perder su espíritu de independencia. Puede decirse que la familia imperial no era más que uno de los clanes de primera categoría. Lo único que situó al emperador por encima de las demás familias fuertes fue su autoridad religiosa como sacerdote hereditario del Shinto, y no el poder militar ni la hegemonía económica. En este prestigio honorífico y religioso reside el papel jugado por la familia imperial hasta la actualidad. La autoridad suprema del emperador no penetró directa y profundamente en los estratos populares, sino que los gobernaba indirectamente a través de jefes de clanes, incorporados al régimen administrativo de la corte. El sistema de clanes independiente impedía un sistema o régimen impositivo para el Estado centralizado.

Las creencias de los primeros habitantes de Japón eran animistas y chamanísticas. La presencia de piedras fálicas y estatuillas femeninas prehistóricas pudieran testimoniar la existencia de arcaicos cultos a la fertilidad. El shintoísmo nació de la superposición a los cultos primitivos de la sacralización de la monarquía y de la aristocracia a través de las genealogías divinas. Además, a partir del siglo III aparecen las primeras formas de un culto vinculado al cultivo del arroz, lo que será esencial para entender el shintô primitivo. Sin ritual ni templo en sus orígenes, surge directamente de los diversos mitos y de la vida cotidiana de los hombres en perfecta simbiosis con la naturaleza. La fuerza de ésta y el miedo a su poder se manifiestan a través del shintô, como un mecanismo a través del cual el hombre intenta vincularse con la naturaleza y conocer sus procedimientos. Con el paso del tiempo, esta espiritualidad naturalista fomentará la construcción de la identidad y la permanencia del japonés, permitiéndole asimilar nuevas influencias culturales, espirituales o intelectuales. Los habituales tifones y las erupciones volcánicas, así como el inmenso poder de las aguas, en un país que es geográficamente un archipiélago de islas, inspiraron la certidumbre de la presencia de una energía interna del mundo y de una efímera fragilidad de las formas, sometidas al implacable paso del tiempo. El hombre mismo es visto como parte del Cosmos, sin individualidad real que le separe de la unidad primordial. La interpenetración de lo viable y lo invisible favoreció la aparición de aventuras y relatos legendarios de todo un

conjunto de espíritus, los kami. Como poderes benéficos o maléficos, están albergados en plantas, árboles, piedras, animales, siendo venerados por grandes cuerdas de las que cuelgan votos y plegarias. El gran número de divinidades shintô son objeto, a partir de los siglos VII y VIII de cultos, ofrendas y ceremonias en santuarios y templo, construidos siguiendo las formas de la naturaleza, con la presencia de pórticos o torii, en rojo, que indican la entrada. En los santuarios públicos, las gentes se entremezclan y realizan fiestas cotidianas, llamadas matsuri, vinculadas a los ritos agrarios. No obstante, en cada casa puede haber altares shintô domésticos, en los que se veneran los espíritus de los antepasados o de un determinado kami familiar, haciéndoseles rituales y ofrendas de arroz, frutas e incienso. Los sacerdotes que sirven en los templos tienen una función más ritual que sacra. Mensajeros de los hombres y los kami, se encargan de ejecutar los ritos de purificación con agua, sal y arroz. Las prácticas más características del shintô son, en definitiva, los ritos de purificación, cuyo objetivo es el estado de claridad, alegría y retorno a la armonía original con los dioses y con el mundo.

El shintoísmo es el culto, en esencia, a innumerables divinidades, kamis, algunos entendidos como dioses, la mayoría como seres antropomorfos y, muchos otros, como espíritus venerados localmente. Estos *numina* inspiran un sentimiento de lo sacro anterior a toda representación mítica o doctrinal. La mayoría de los kamis están vinculados con fenómenos naturales o con actividades agrícolas. Las almas de dioses, hombres y cosas se parecen. Se trata, así, de cargas de energía espiritual, mayormente benéfica, aunque no siempre. A pesar de que el shintô ha evolucionado hacia la sistematización doctrinal y hacia la interiorización, la primacía del rito, la debilidad y diversidad de las representaciones de lo absoluto y también del más allá, le confieren un carácter arcaico muy diferente al de las religiones que consideramos de salvación. La energía sagrada de los orígenes, que se transmite de generación en generación, a través de comunidades e instituciones, y es reactualizada continuamente por mediación del ritual, procura y favorece beneficios espirituales, pero también materiales. La originalidad de esta religiosidad deriva de la relevancia concedida a las nociones de fuerza vital y de purificación. Los grandes kamis, y todo el Universo en general, poseen la fuerza generadora o energía vital, producida y mantenida por los vínculos que unen a los seres, que están en perpetuo crecimiento y cambio. El problema radica en que el hombre contrae impurezas, que no son fácilmente distinguidas de las faltas, culpas y crímenes, de ahí la imperiosa necesidad de la purificación limpiadora de las manchas, objeto esencial de la práctica shintoísta.

Una dirección significativa hacia la que el shintô se movió fue la que condujo a la veneración del emperador de Japón, y de los pasados soberanos, como kami. Esta tendencia está íntimamente cercana al culto del Estado. Este matiz de culto nacional que toma el shintô se veía reflejado en la ceremonia de la Gran Purificación, ritual en el que la nación, dos veces al año, debe limpiar el territorio nacional de cualquier corrupción acumulada. En épocas modernas, en especial durante los años previos a la Segunda Guerra mundial, el shintoísmo adquirió el preponderante rol de ideología oficial del Estado, en vinculación con una fuerte tendencia ultranacionalista y expansionista que, a la postre, conduciría a la nación nipona a participar activamente en la susodicha conflagración.

Según la tradición, fue en 522 cuando unos embajadores del reino coreano de Paekche, regalaron al emperador japonés una estatua en bronce del Buda, así como un conjunto de textos sagrados. Sólo unos años más tarde, hacia fines del siglo VI, el emperador Shôtoku Taishi proclamó el budismo como religión oficial del Estado. Tras un período de ciertos conflictos se produjo una especie de sincretismo con el shintoísmo, momento en que el budismo impregnaba ya los diversos estratos sociales. Así, mientras el primero establece vínculos con los antepasados y la serie de poderes invisibles de la tierra, presidiendo los acontecimientos privados u oficiales vitales, el budismo define y establece, normativamente, la observancia ritual, a través de invocaciones y disciplina interior que permitan alcanzar el Despertar. La difusión del budismo en Japón, donde no había todavía una escritura codificada, se hizo en chino. Esto significa que los sutras contribuyeron a la implantación de la cultura china a través de la lengua hablada y escrita que, durante cierto tiempo, siguió siendo la expresión de la clase aristocrática cultivada. Además del budismo, en esta época llega a Japón, desde el continente chino, la idea imperial y el sistema burocrático, aunado a los textos legislativos y literarios chinos, así como el confucionismo, que servirá de base ideológica del poder establecido. El budismo acabará siendo la argamasa que une al emperador, la nobleza y el clero, de modo que es pertinente su concepción como factor de cohesión de la sociedad japonesa. El panteón budista, además, será una excelente fuente de inspiración de artistas plásticos, escultores y pintores. En este sentido, Amida será el más célebre de los Budas, pues es considerado el protector del género humano, al que acoge sin reservas en el Paraíso Occidental. La llegada a la tierra de Amida, Buda de la luz, supone la liberación de la ignorancia y del miedo. Algunas de estas estatuas y pinturas representan a los principales monjes, fundadores de las diferentes escuelas y hermandades.

Colocadas en templos y monasterios, sirven como objetos de meditación y para ser, eventualmente, veneradas por los peregrinos.

Fue en la localidad de Nara, en el siglo VIII, donde se desarrollaron las seis escuelas de enseñanza principales del budismo, en base a textos indios en sánscrito y sutras caligrafiados por monjes y letrados japoneses en chino clásico. Una de las más célebres de estas seis escuelas es Ritsu, fundada en 754 por un monje chino. El monje Kukai funda, a comienzos del siglo IX, y tras viajar a China, el templo de Kongobu-ji que será el centro de la escuela Shingon, secta importante del budismo esotérico, consagrada al estudio de los textos sagrados. A partir de la escritura esotérica, derivada del sánscrito, este monje inventó los caracteres kana, signos silábicos que dieron origen a la escritura japonesa. Compuso un poema en el que cada signo aparecía una sola vez, otorgándole a la forma poética, de este modo, la noción de no permanencia del mundo visible, propia y característica del budismo. Estos caracteres kana originaron un significativo cambio cultural, pues las mujeres de la aristocracia Heian se apropiaron del lenguaje cotidiano y, a través de esta nueva escritura, lograron componer textos que constituyeron las novelas que fundaron la literatura japonesa. Mientras monjes, diplomáticos y científicos, en virtud de mantener la elegancia, siguieron expresándose en chino. Las mujeres, habitantes del palacio, y sujetas a la etiqueta, lograron descifrar las intrigas que observaban en la corte, y las relataban en escritos plagados de poéticas y muy sutiles observaciones. Sin duda la más relevante de estas novelas es Romance de Genji, escrita entre el siglo X y XI por Murasaki Shikibu, una crónica de la vida cotidiana y de los amores de un príncipe, inspirada en los verdaderos amoríos del príncipe heredero de la época.

Quizá el arte más profundamente influido por el budismo es el que se refleja en los jardines, destinados a ser contemplados desde unas terrazas de madera. Como juegos de reflejos, de transparencias y de relaciones espacio-tiempo, son el eco de una concepción budista del mundo. Aunque los jardines se relacionan íntimamente con el budismo, también lo hacen con el culto shintoísta, que venera los árboles, las aguas, las piedras, lugares todos ellos donde habitan los kami. Los jardines son el paradigma de la estética y de la ética japonesas. Detrás de su elaboración hay un conjunto de técnicas y rituales que deben seguirse al pie de la letra. Algunos jardines se realizaban con flores y con algunos pinos, además, también con la presencia armoniosa de las piedras y la habitual participación del agua, en forma de riachuelos o cascadas.

El pensamiento tradicional japonés presenta varias características generales muy notables. La idea de la fuerza continua y cambiante de las cosas es una de ellas. Se trata de ideales que sustituyen las mutaciones recurrentes del pensamiento chino por los cambios constantes de la energía vital en devenir. Mientras la natura occidental y el concepto de naturaleza chino son, fundamentalmente, esencia, en Japón es su espontaneidad, de ahí su adaptabilidad al cambio, que contrasta con la búsqueda china de lo inmutable. Por otra parte, el pasado es representado, pero no es normativo, porque es simbolizado por el presente, lo que constituye una suerte de presente eterno. Este engranaje del tiempo en presentes eternos se debe, en esencia, a la no permanencia budista, pero desemboca, así mismo, en un secularismo optimista reforzado por el confucionismo. En su especificidad, el pensamiento japonés no valora ni el absoluto ni el individuo, sino el mundo en general, al que no niega, por supuesto, trascendencia. La sacralización mundana acontece a través de la sutil interferencia entre lo invisible y lo manifiesto. Las normas no proceden de esta interconexión, sino del conocimiento del metabolismo universal. En un auto-desarrollo imparabile, el mundo está recorrido por una energía transmitida desde los orígenes a través de los linajes, comunidades e instituciones, y es reactualizado por el rito y debidamente registrado por las genealogías y la historia oficial. La persona, conjunto de relaciones cósmicas y sociales, está en deuda con el Universo y con la propia sociedad, deuda que se puede saldar participando activamente en el seno social. Para lograrlo, la persona tiene que pasar, en términos budistas, confucianos y shintoístas, de la ignorancia a la consciencia, de la impureza a la pureza, pasos esenciales, entendidos en sentido intuitivo y activo. Explicando la experiencia, el pensamiento se encamina hacia prácticas espirituales, éticas, estéticas, lúdicas y profesionales. Como no se busca la perfección, el pensamiento se abre decididamente a los sincretismos, convirtiéndose en un pensamiento activo y coherente entre las palabras y las acciones.

La idea de libertad en Japón nunca fue un cuestionamiento socio-político, sino de liberación interior respecto a los deseos y las pasiones. Del mismo modo, la paz podía ser ausencia de guerra, pero también y, fundamentalmente, paz espiritual compatible con actividades guerreras que podían servir, incluso, de ascesis. En definitiva, la fusión de las tres enseñanzas con el ente estatal no significó que éstas fuesen contaminadas por la frialdad de éste, sino la participación en una misma, y única, sacralidad cósmica fundamental.

## 8. Bibliografía de referencia

### India

Agud, Ana, (1995), *Pensamiento y cultura en la Antigua India*, editorial Akal, Madrid.

Boisselier, J., (1998), *La sabiduría de Buda*, editorial Temas Clave, Barcelona.

Calle, R., (2004), *La India: vida, mitología y arte*, edit. Jaguar, Madrid.

Conze, Edward, (1997), *El Budismo. Su esencia y su desarrollo*, Breviarios F.C.E., México.

Coomaraswamy, A.K., (1997), *Hinduismo y Budismo*, ed. Paidós-Orientalia, Barcelona.

de Angelillo, M., (2007), *India*, RBA libros, Barcelona.

De Palma, D., (1998), *Jâtaka. Veintitrés nacimientos del Buddha Gotama*, Miraguano edic., Madrid.

Díez, F., (2005), *El legado de la India: historia, filosofía y cultura*, edit. Mandala & Lapicero, Madrid.

Gavin, F., (1998), *El Hinduismo*, edit. Cambridge Univ. Press, Madrid.

Knott, Kim, (1999), *Introducción al Hinduismo*, Acento edit., Madrid

López Saco, J., (2007), *La leyenda del Iluminado. Aproximación mítico-simbólica al Buda*, edit. Comala.com, Caracas

Piggot, S., (1966), *Arqueología de la India prehistórica hasta el año 1000 a.C.*, F.C.E., México

Prevosti i Monclús, A. (coord.), (2005), *Pensamiento y religión en Asia oriental*, edit. UOC, Barcelona.

Román, M.T., (2004), *Sabidurías orientales de la antigüedad*, Alianza editorial, Madrid.

Wilkins, W.J., (1998), *Mitología Hindú*, col Olimpo, Edicomunicación, Barcelona.

### China

Cheng, A., (2002), *Historia del pensamiento chino*, edit. Bellaterra, Barcelona.

López Saco, J., (2005), “El periplo del budismo en China: un proceso de transformación, aculturación y sinización”, *Iter Humanitas* nº 4, UCAB, pp. 9-53.

López Saco, J., (2006), “Origen y significado de la Ruta de la Seda en la antigüedad”, en *Altagracia*, nº 2, pp. 116-123.

López Saco, J., (2008), *La antigüedad china. Reflexiones de Historia Antigua de Oriente*, edit. Comala.com, Caracas

Maillard, Ch., (2000), *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, ed. Akal, Madrid.

Maspero, H., (2000), *El Taoísmo y las religiones chinas*, ed. Trotta, Madrid.

Muñoz Goulin, J., (2002), *La Ruta de la Seda*, Acento edit., Madrid.

Pernot, F., (2007), *La Ruta de la Seda: desde Asia hasta Europa*, edit. Parragón, Madrid.

Whitfield, S., (2000), *La vida en la Ruta de la Seda*, edit. Paidós-Orígenes, Barcelona.

Xinzhong, Y., (2001), *El Confucianismo*, edit. Cambridge Univ. Press, Madrid.

## **Japón**

Delay, N., (2000), *Japón. La tradición de la belleza*, edit. BSA, Barcelona.

Falero, A.J., (2006), *Aproximación a la cultura japonesa*, edic. Amarú, Salamanca.

Kondo, A.Y., (1999), *Japón. Evolución histórica de un pueblo (hasta 1650)*, ed. Nerea, Hondarribia.

Lavelle, P., (1998), *El pensamiento japonés*, Acento edit., Madrid.

Peinado, V.M., (2005), *Mitología japonesa*, Avalancha edit., Madrid.

Rubio, C. / Moratalla, R.T., (2008), *Kojiki. Crónicas de antiguos hechos de Japón*, edit. Trotta, Madrid.

Suzuki, D.T., (2002), *El zen y la cultura japonesa*, RBA edit., Barcelona.