

El
surgimiento
del
Vajrayāna

Septiembre 12

2011

Este paper intenta establecer el surgimiento del Vajrayāna como vehículo budista en la India medieval. Se examinará el concepto del adepto perfecto (siddha) y el surgimiento del esoterismo en el contexto budista y el contexto social, culminando en la síntesis del sistema iniciatorio de los tantras de la clase Yoggotantra (o Anuttara Yogatantra) la clase más compleja y elevada de los sistemas tántricos, hoy solo presente en el Vajrayāna

Federico
Andino

Contents

Vajrayāna y el contexto social.....	3
El Mahāyāna y la estrategia del patronazgo.....	4
El Vajrayāna.....	6
Los Mahasiddhas	8
Conclusión: la unión de tres grandes corrientes	10
Bibliografía	10

Vajrayāna y el contexto social

El término Vajrayāna designa a una constelación de métodos, textos y linajes de prácticas, generalmente esotéricas, que surge en la India medieval a partir del siglo VI E.C. y hasta el siglo XI E.C. se convierte en la forma principal de elaboración budista, sobreviviendo luego en el exilio. Si bien la general textos de difusión del budismo es que el Vajrayāna es el discurso contenido en los tantras budistas, esto es, a nuestro juicio, inexacto; existen textos considerados Vajrayānas bajo la rúbrica de sutras. **Consideramos que el Vajrayāna es el conjunto de enseñanzas esotéricas que requieren una iniciación (abisheka) de parte de un gurú, basándose en rituales mágicos y yógicos en interacción con una serie de deidades budistas.**

Si bien es difícil establecer el comienzo de un sistema de pensamiento esotérico que por su misma naturaleza se resiste a la exposición, siguiendo a Davidson¹, tomaremos como punto de partida de nuestro análisis la muerte de Harsha Vardhana, ocurrida en el 647 E.C., tras 41 años en su trono.

A partir de la caída del Imperio de Harsha, el poder en la India del centro y norte acelera su descentralización, proceso que había comenzado con la caída de los Guptas en el siglo VI E.C. La sucesión de reinos Gurjares (como los Pratiharas, Solankis, etc.) y de los Rashtrakutas (Gangas, Chollas, Pallavas, etc.) que entraron en conflicto con el Imperio Pāla afectaron de forma constante al budismo y a su institución en la sociedad.

A grandes rasgos, hasta la muerte de Harsha, el budismo imperante en el norte de la India era el Mahāyāna. Este budismo, con un énfasis de mayor inclusión social y participación del laico (véase, por ejemplo, el Vimalakirti Nirdesa Sutra) había logrado una participación importante dentro de la vida diaria del norte de la India. Dado que los misioneros budistas habían partido hacia el este y el oeste del Punjab y los territorios desde Asia menor hasta China tenían gran presencia Mahāyāna, lo cual hacía de los budistas los aliados naturales de los gremios de comerciantes.

¹ Davidson, Ronald M. *Indian Esoteric Buddhism*. Columbia University Press, 2003

El Mahāyāna y la estrategia del patronazgo

Los budistas podían ofrecer múltiples beneficios para los comerciantes: podían ser guías en los países cercanos, embajadores frente a sus gobernantes o funcionar como depósito, banco y centro de traducción. Esto hizo que la relación entre budistas y mercaderes fuese estrechándose hasta el punto en que la metáfora de la caravana se empezó a usar en sutras Mahāyānas. En el Gandavyuha Sutra, la diosa de la noche Vasanti explica que puede aparecer en la forma de un conductor de caravanas. De la misma forma, Ray y Davidson² ha vinculado el papel de Avalokiteshvara como protector de los marineros al comercio naval de esta época.

La situación social de una cierta estabilidad había permitido el surgimiento de viharas estables y de una cierta participación de los laicos en el camino budista, participación que se ve reflejada en el Dasabhumika Sutra, dónde el bodhisattva no solo puede ser entendido por la metáfora del conductor de caravanas, sino que ese papel será el principal modelo para la conducta del Bodhisattva y aparecerá en textos desde Matrçeta a Santideva.

Si bien el budismo Mahāyāna tuvo un mayor impulso en el estrato medio de la sociedad, los reyes utilizaron los servicios de los monjes y laicos como forma de legitimación: mediante la inscripción de pilares con fórmulas estándar de devoción, permitían al rey legitimar su influencia sin necesidad de llegar a la conquista abierta y funcionaban como departamento de propaganda conjunta mediante el *karmaplexo*³ de autoridad imperial y espiritual.

Sin embargo, el Mahāyāna siempre intento mantener una separación de sociedad y Estado que, con la caída de sus grandes patronos como Harsha le costó su poder político. Tras la caída de los grandes Imperios aglutinadores de los Guptas y los Vardhanas, un sistema de feudalismo llamado Samanta por Chattopadhyaya⁴ tomó el vacío de poder dejado por la autoridad imperial. Este sistema se basaba en pequeños reinos basados en clanes locales, principalmente Ksatriyas que tomaban mediante la fuerza militar el poder.

Frente a este nuevo surgimiento, el budismo Mahāyāna se encuentra indefenso por dos grandes motivos. En primer lugar, para un clan de guerreros Ksatriyas, los gremios de comerciantes eran una fuente de financiamiento de captura fácil. Dado que los intereses de los clanes eran más locales que internacionales, no les preocupaba el efecto que sus acciones podrían traer en el exterior; esto hacía que los ataques contra

² Davidson, op.cit

³ Andino, Federico, *La Toxicidad cultural*, USAL, 2009

⁴ Chattopadhyaya, Brajadual, *Aspects of rural settlements and rural society in medieval india*, K.P.Bagchi, 1990

los gremios fuesen constantes. Frente a esto, los gremios reaccionan mediante una estratagema que cambiaría toda la relación entre órdenes religiosas y laicas: arman a la secta Saiva de los Pasupatas, lo cual genera una lucha más abierta y radicaliza a los mismos.

Conjuntamente a esta militarización del patronazgo budista, toda la sociedad tiende a una mayor belicosidad que se ve reflejada en las artes, en la épica y en el discurso histórico, como puede encontrarse en el Rajataramgini de Kalhana. Esta militarización va a traer grandes consecuencias al modelo de patronazgo budista: si bien sería inocente pensar que los reyes budistas fueron mas pacíficos, la forma en que estaban legitimados se enfocaba en el Imperio de la ley (Dharma) y la pacificación mas que en la conquista. Si bien el budismo siempre aceptó un cierto comportamiento que se apartase de la norma (rubricado como medios hábiles, *upaya*) se esperaba que un rey budista adhiriera por lo menos discursivamente a la no violencia y el bienestar de los seres.

Sin embargo, los nuevos movimientos Saivas como los Pasupatas, Kaulas y Kapalikas toman como modelo a Shiva en su versión de Bhairava o Rudra, esto es, a una divinidad de la destrucción con un gran grado de erotismo. Esta imagen de potencia y conquista erótica y mundana es mucho mas atractiva para un rey guerrero que la imagen casi Victoriana del monje budista autocontenido, ayudando al mundo simplemente por su compasión ilimitada.

Frente al avance de la imagen erótica de la conquista (dónde la ciudad vencida era una doncella a la que Shiva seduce por la fuerza) el budismo Mahāyāna se encuentra desamparado. Dado que esta “seducción” era financiada mediante el despojo de los gremios que brindaban el patronazgo al Mahāyāna, el siglo VII y VIII E.C. fue testigo de un cierre y apropiación de gran número de establecimientos budistas. El avance musulmán y la aparición de comerciantes árabes dieron el toque final para el sistema de patronazgo civil que el Mahāyāna había tenido hasta ese momento. Solo en el Imperio Pāla de Bengal, con su versión del Vajrayāna agresiva, el budismo pudo seguir creciendo y diseminarse por Asia.

El Vajrayāna

En este contexto social de inseguridad y cambios violentos surge el Vajrayāna. Existe una serie de teorías sobre la precedencia del tantra hindú sobre el tantra budista y viceversa. Desde nuestra perspectiva, nos parece innegable el hecho de que ambos sistemas se han alimentado del otro (véanse las divinidades hindúes en el Kalacakra, por ejemplo, o el lenguaje budista dentro del Tantraloka) si bien podemos fechar con mayor exactitud el surgimiento de tantras budistas que los hindúes (desde décadas, en el primer caso hasta un siglo en el segundo). Pero nos parece muy cuestionable plantear una sola procedencia, sea esta tanto hindú como budista.

Sea cual fuese que surgiera primero, la historia de los conceptos determinados como tántricos es trazable: ya desde el primer budismo existía el uso de *dharanis* (soportes) como fórmulas mnemotécnicas y mágicas dentro del culto budista. De la misma forma, el uso de rituales e imágenes de luz tiene una explosión luego de que Asanga funde la Yogacara dentro del Mahāyāna. Sin embargo, lo que separa al budismo tántrico del Mahāyāna no es solo el nivel de su técnica esotérica, sino la forma en que se presenta en relación a la sociedad. Veamos este ejemplo de uno de los textos tántricos base, el Tantra de Mañjusri, Bodhisattva de la sabiduría:

Pero ahora versaré sobre el dos veces nacido y laico, virtuoso del Dharma quién, a través del uso de mantras y tantras, será funcionario del Estado.

Cuándo surja una gran calamidad en el mundo, nacerá el mejor de los nacidos dos veces y su nombre será pronunciado con una Va.

Será un príncipe que cantará la canción de Mañjusri por el bienestar de todos los seres.

(todos los meditadores).

Recitarán los mantras del príncipe Mañjusri, controlando su hablar.

(todos los poderosos)

Serán meditadores esotéricos, cultos e inteligentes

Estarán presentes en los Concilios de Estado dado que controlarán totalmente las acciones del gobierno.

—Mañjusrimulakalpa, LI.955a–963b

Como puede observarse en este breve fragmento, el discurso del Vajrayāna tiene otra característica que el discurso del Mahāyāna exotérico.

Este texto es característico del movimiento que va del Mahāyāna al Vajrayāna. Cuándo el Mahāyāna se empieza a diferenciar del primer budismo, podemos observar un cambio en la figura de los Bodhisattvas (concepto ya existente desde casi el comienzo del Tripitaka, pero asociado solamente a Sakyamuni y Maitreya) en la cual se desplaza

la figura del monje como el principal detentor de la iluminación por una persona mas laica, cuya figura emblemática es Vimalakirti. Pero Vimalakirti, si bien es comerciante (como corresponde a una figura en el apogeo del Mahāyāna) no se encuentra políticamente activo en su sociedad; es, en ese aspecto, como un monje.

El Sr.Va del Mañjusrimulakalpa no solo se encuentra inserto sino que la política es su profesión. Recordemos que muchos de los términos asociados con la literatura tántrica, como mandala (cuya exposición puede encontrarse en el Arthashastra para definir la teoría de estados) como Abhiseka (que puede hacer referencia a la investidura real) son términos que por lo menos tienen un significado político, cuando este no es el primario. Si bien el Sr.Va mantiene por lo menos retóricamente el ideal budista de beneficiar a todos los seres, la idea de un grupo de meditadores unidos por un único caudal de iniciación que controlen los asuntos de Estado Nos muestra que la concepción tántrica de gobierno está mas cerca de la República platónica, con su filósofo-rey y el control autárquico de los Guardianes mas que en la situación libertaria del comerciante y bodhisattva Vimalakirti.

Este cambio es aún más notable en la institución del monasterio: los abades comienzan a investirse mediante un ritual de Abisheka en el cuál reciben los votos tántricos de mano de sus maestros, junto con el Vajra, en este contexto, una vara de metal (actualmente reducida a un implemento que cabe en una palma, pero en su origen de medio metro y 5kg de peso) que simboliza el cetro del rey. Los otros símbolos de la autoridad real (una corona con los cinco Dhyani Buddhas, un trono) permiten entender que la militarización feudal de la sociedad imperante, si bien rechazada a nivel ético por el budismo en general, fue lo suficientemente influyente para generar un cambio de metáforas en el cuál el Bodhisattva pasa de ser un gentil conductor de caravana en el camino exotérico a un rey-héroe que conquista la ciudadela de Vairocana, como lo comenta Buddhaguhya, en su comentario a uno de los primeros tantras, el *Mahavairocanaabhisambodhi*⁵. Aún en los textos transmitidos hoy en día se puede encontrar la influencia de esta corriente en dos de las cuatro abishekas principales: la primera (un baño purificador) y la última (una introducción contemplativa a la naturaleza de los fenómenos).

Esta forma de institucionalización de conquista esotérica pronto se verá amenazada, por un personaje nuevo en el budismo: el *Mahasiddha*.

⁵ Hodge, Stephen (2003). *The Maha-Vairocana-Abhisambodhi Tantra: With Buddhaguhya's Commentary*. Routledge, 2007

Los Mahasiddhas

Los Mahasiddhas (lit."Aquellos que se han perfeccionado") forman un nuevo tipo de figura que aparece en el contexto religioso Indio en el Medioevo. Si bien el término es de origen Jaina, generalmente se usaba como adjetivo (por ejemplo, en Siddharta) mas que como un sustantivo. Los Mahasiddhas toman el lugar (y hasta cierto punto son indistinguibles) de otro arquetipo indio: el de los Vidhyadharas o hechiceros. Si bien surgen como personajes que en un principio no necesariamente hacen uso de rituales mágicos, especialmente en su variante Sahaja ("sin adornos", un tipo de Mahasiddha que intenta despojarse de todo lo innecesario, hasta de los rituales) pronto su poder mágico se vuelve sinónimo con el Mahasiddha, que es considerado un Vidhyadhara especialmente adepto. De esa forma, los *Siddhis* (perfecciones o dones mágicos) son clasificados en dos grupos: mundanos y ultramundanos. Los últimos son propiedad de los Mahasiddhas, mientras todo Vidhyadhara tiene alguno de los mundanos.

Lamentablemente, no tenemos mucha información histórica sobre los Mahasiddhas: la mayor parte de nuestras fuentes tiene carácter hagiográfico, con lo que no solo es religiosa sino que, siguiendo el modelo indio, tiende a ser repetitiva, dado que todos los Mahasiddhas deberían seguir el mismo camino, por lo menos en teoría. El texto principal sobre los Mahasiddhas budistas es el *Caturasiti-siddha-pravrtti* de Abhayadatta, que detalla la vida de los 84 Mahasiddhas principales. Si bien su marco histórico está hoy siendo debatido, nos inclinamos por la postura de Dowman, quién establece sus vidas entre el 750 y el 1150 E.C.⁶

Una característica importante de los Mahasiddhas es su uso de sustancias prohibidas para los monjes: su ingesta de carne y alcohol, su encuentro en los cementerios, el contacto sexual como rito. Especialmente la erotización del ritual genera, en la India medieval, una ruptura con la tradición monástica; si bien el laico y el monje podrían diferir en puntos de vista en el Mahāyāna, sus prácticas aún eran compatibles. Pero la insistencia de los Mahasiddhas en la práctica sexual o el consumo de sustancias prohibidas como camino al Nirvana lleva, en algunos casos, a la expulsión de aquellos monjes o profesores en *Viharas* monacales que practicaran estas sadhanas tántricas; tal es el caso del mas paradigmático de los siddhas, Virupa⁷.

Tales rituales los lleva a una porosidad mayor con corrientes abiertamente no budistas, como los Kapalikas y los Aghoris. De esa fuente surgen iconografías similares, tanto sea porque las deidades cumplen una función similar (Shiva y Hevajra) o porque *son* la

⁶ Dowman, Keith. *Masters of Mahamudra: Songs and Histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas*. Albany, NY: State University of New York Press, 1986

⁷ Dezhun Rimpoché. *The three levels of spiritual perception*. Wisdom,2003

misma deidad (Tara como deidad budista e hindú), lo cual conlleva una amenaza para las instituciones monásticas que ya estaban siendo socavadas por falta de patronazgo.

Pero este sincretismo rinde sus frutos, especialmente en el este de la India, dónde el Imperio Pāla, especialmente bajo los reinados de DharmaPāla y DevaPāla (770 – 810 y 810 – 850 de la E.C respectivamente) florece y genera un crecimiento de las formas esotéricas de budismo. De este reino surgen algunos de los grandes misioneros esotéricos como Atisha y los textos principales de la clase *Mahayoga-tantra*.

En este reino también encontramos el establecimiento de la figura del Mahasiddha: un Mahasiddha es un budista que busca, por sobre todo, el poder político-mágico de dominio sobre un mandala, tanto terrenal como de deidades. A ese fin, rompe todas las salvaguardas sociales y místicas: residiendo en cementerios, se alimenta de comida polucionada, tiene encuentros sexuales con consortes humanas y no humanas (o humanos, dado que hubo varios Mahasiddhas mujeres) y en cierta forma, configuran un *Übermensch*, que sigue su propia moral mas allá de la convencional, por contrapunto con el último hombre de la moralidad budista convencional (esto es, tanto Theravada como Mahāyāna). Residiendo en terrenos dónde las deidades podían ser fácilmente asimiladas, no era necesario para el Mahasiddha dejar de lado su ser tribal o sus cultos ancestrales, sino que simplemente tenía que reformularlos bajo una lógica budista.

La legitimación de un Mahasiddha dependía, no de un contexto institucional o del patronazgo de un rey, sino de su poder personal; por lo tanto, los Siddhas podían trabajar fuera de cualquier circuito de control social. Operando en los márgenes de la sociedad India, eran una amenaza constante para las instituciones a las que en teoría defendían y muchas veces tomaban acciones condenables a los ojos de sus compatriotas: véase la destrucción de cultos Shivaístas por parte de Virupa o sus discípulos.

La erotización del poder y su praxis fue quizás el mas importante de sus aportes a la praxis esotérica: la mitad de las iniciaciones tántricas de la clase mas elevada (*Anuttara yoga*) son de carácter mágico-sexual. La segunda iniciación (dónde el discípulo recibe una mezcla de los fluidos sexuales del maestro y la consorte) y la tercera (dónde el discípulo entra en congreso sexual con la misma consorte) son sus aportes al Vajrayāna, junto con las deidades y la lógica de un héroe nietzscheano.

Conclusión: la unión de tres grandes corrientes

El Vajrayāna como hoy es conocido es el resultado de tres grandes corrientes de acontecimientos: en un primer lugar, el surgimiento como estrategia adaptativa de los monasterios del concepto imperial como metáfora de la iluminación y un concepto de sociedad autárquica y feudal. En segundo lugar, de la experiencia de los Mahasiddhas como elementos desestabilizadores de esa concepción, que mediante una erotización prohibida a nivel institucional generaba un relato de la iluminación incompatible con el status quo de la sociedad general. Y finalmente la situación político-social de la India medieval en esos momentos, que genera cambios y sincretismos imposibles en la era Gupta. La unión indivisible de esas tres corrientes de hechos genera el vehículo adamantino del budismo, que al día de hoy sobrevive en el exilio de su madre India.

Bibliografía

- Dezhun Rimpoché. *The three levels of spiritual perception*. Wisdom, 2003
- Dowman, Keith. *Masters of Mahamudra: Songs and Histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas*. Albany, NY: State University of New York Press, 1986
- Hodge, Stephen (2003). *The Maha-Vairocana-Abhisambodhi Tantra: With Buddhaguhya's Commentary*. Routledge, 2007
- Andino, Federico, *La Toxicidad cultural*, USAL, 2009
- Davidson, Ronald M. *Indian Esoteric Buddhism*. Columbia University Press, 2003
- Davidson, Ronald M. *Tibetan Renaissance*. Columbia University Press, 2004
- von Schroeder, Ulrich, *Empowered Masters: Tibetan Wall Paintings of Mahasiddhas at Gyantse*. Chicago: Serindia Publications & Visual Dharma Publications Ltd., 2006
- White, David Gordon. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. University Of Chicago Press, 1998
- Michaels, Axel. *Hinduism: Past and Present*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004
- Sharma, RS . *Early medieval Indian society: a study in feudalisation*. Orient Longman Private Limited., 2001
- Nau Nihal Singh, *The royal Gurjars*. Anmol Publications PVT. LTD, 2003
- Elliot & Dawson. *The History of India As told By Its Own Historians Vol*, Oxford, 2003
- Bannerjee, Dr. Gauranganat, *India as known to the ancient world* Humphrey Milford, Oxford University Press, London, 1921
- Singhal, D.P. , *A History of the Indian People*. Methuen, London, 1983
- Hill, John E., *Through the Jade Gate to Rome: A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty, 1st to 2nd Centuries CE*. BookSurge, Charleston, South Carolina, 2009
- Andino, Federico, *La Toxicidad cultural*, USAL, 2009
- Chattopadhyaya, Brajadual, *Aspects of rural settlements and rural society in medieval India*, K.P.Bagchi, 1990