



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Colegio de Letras Hispánicas

Estudio comparativo entre la *Historia de los dos soldados de Christo, Barlaan y Iosafat* y la leyenda de Buda

Tesis que para obtener el título de
Licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas
presenta:

Itzel Ximena Ramírez Torres

Asesora: Dra. Wendy Jaqueline Phillips Rodríguez

México, D.F. Ciudad Universitaria

2013





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A las mujeres más importantes de mi vida:
mi madre y mis hermanas.*

AGRADECIMIENTOS

El primer gran agradecimiento es para mi querida maestra Wendy Phillips, uno de los grandes pilares de mi formación académica. Gracias por su ejemplo, por sus consejos, por su apoyo incondicional, por dar respuesta a mis preguntas, por contarme historias maravillosas, pero sobre todo, por hacerme soñar con dioses azules.

Gracias muy especiales a mis sinodales: Carmen Armijo Canto, Luz Aurora Fernández de Alba, Axayácatl Campos García Rojas y Karla Xiomara Luna Mariscal.

Gracias a mis maestros por compartir sus conocimientos, por enseñarme a pensar.

Gracias a mi maestra, y ahora amiga, Axel Hernández Díaz por sus consejos y por todas las oportunidades que me brindó. Gracias por ayudarme a crecer.

Gracias a mis amigos por las horas de estudio juntos, por alentarme siempre a lo largo de la carrera y de la escritura de este trabajo.

Gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México por darme las herramientas necesarias para desarrollarme plenamente.

Gracias a la Academia Mexicana de la Lengua por darme la oportunidad de desarrollarme profesionalmente.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
1. La historia de Buda. Ideas generales sobre el budismo.....	22
2. Recorrido histórico y literario de la historia de Buda: de India a España.....	31
2.1 Transmisión textual del <i>Barlaam y Josafat</i>	32
3. Análisis comparativo.....	46
3.1 Nacimiento especial.....	48
3.2 Juventud en la corte	51
3.3 Las visiones	56
3.4 Necesidad de respuestas	63
3.5 Contacto con el nuevo conocimiento	65
3.6 Obtención total de la nueva doctrina.....	74
3.7 Utilización del conocimiento.....	93
3.8 Los obstáculos a lo largo del camino de los príncipes	101
3.9 Superación de los obstáculos.....	105
3.10 La meta alcanzada	106
CONCLUSIONES.....	109
BIBLIOGRAFÍA	113

INTRODUCCIÓN

Fue a finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX que la India fue labrándose poco a poco un lugar en el ámbito del saber occidental. Fue durante este periodo que Occidente reconoció en la India a una cultura capaz de hacer aportaciones valiosas a la suya propia. El conocimiento sobre Oriente dejó de ser tan confuso y lejano y fue desvelándose que lo oriental no era sólo árabe, que ellos –los árabes– se habían encargado de difundir mucho de lo que había nacido de ese lado del mundo, pero que no eran, en sentido estricto, los creadores de lo difundido.

A manera de ejemplo baste mencionar que con el descubrimiento de la lengua sánscrita se impulsó totalmente el desarrollo de la lingüística histórica y la lingüística comparada. El primer planteamiento del parecido entre la lengua clásica de la India y lenguas como el griego, el latín y otras varias de origen germano surgió en 1786. Los estudios realizados a partir de dicho planteamiento pusieron ante los ojos de los lingüistas el impresionante conocimiento de los gramáticos hindúes que habían elaborado una gramática de primer nivel basada en métodos y principios distintos a los que habían sido pilares de la lingüística europea, heredados de los gramáticos griegos.¹

¹ Véase Alberto Bernabé Pajares, “El descubrimiento del sánscrito: tradición y novedad en la lingüística europea”, *Revista Española de Lingüística*, núm. 13, Madrid: Sociedad Española de Lingüística, 1983, pp. 41-62.

Se amplió, entonces, la visión sobre el origen de las lenguas del mundo y se subrayó que así como ciertos grupos de hombres tenían un origen común, algunos grupos de lenguas también lo tenían. Comenzó a tenerse cada vez más presente que no obstante de pensarse tan diferentes y lejanos, occidentales y orientales no lo eran del todo.

Pero más allá de esta conexión, la que debemos destacar con particularidad, pues está estrechamente ligada con nuestro tema, se da en pleno siglo XIX, en el apogeo del movimiento romántico. El Romanticismo fue un movimiento cultural que cambió para siempre la visión del mundo que Occidente poseía hasta entonces. La terrible crisis espiritual que originó el gran proceso de secularización de la filosofía ilustrada del siglo XVIII provocó que el hombre comenzara una intensa búsqueda de nuevos valores, de nuevas costumbres e incluso de nuevos patrones de conducta que lo ayudaran a encontrar un poco de estabilidad dentro de un mundo lleno de incertidumbre.²

² Véase José Ricardo Chaves, “Buda en español”, *Poligrafías. Revista de literatura comparada*, núm. IV, México: División de Estudios de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2003, pp. 10-11.

Hermann Hesse en su dedicatoria de la primera parte de *Siddhartha* (1922) al escritor francés Romain Rolland declara que en 1914 —año en que estalló la Primera Guerra Mundial— él mismo vivió tal crisis espiritual. Sus palabras nos invitan a pensar que su novela, la cual se desarrolla en tiempos de Buda y en la que aparece el Iluminado para adoctrinar al protagonista, es producto justamente de la búsqueda de una nueva sabiduría, de una nueva doctrina que ayude a comprender el mundo de mejor manera. Cabe destacar que Hesse posee ya un interés más profundo por Oriente, por la India en este caso, en contraste con los románticos decimonónicos que tenían una percepción más bien idealizada de las civilizaciones orientales.

El cristianismo en la Europa del siglo XIX sufrió la pérdida del gran poder político que desde siempre lo había acompañado y, desde luego, fue perdiendo también una gran cantidad de seguidores. Los creyentes encontraban cada vez menos sentido a las ideas y dogmas predicados por la Iglesia, pues tenían a la mano las últimas noticias sobre los más grandes descubrimientos científicos de la época. De hecho, la gran diversidad religiosa que observamos en nuestros días en Occidente tiene su antecedente justamente en este periodo, en el que se promueve una “religiosidad alterna”, como la llama José Ricardo Chaves cuando habla de la llegada del budismo a Occidente, la cual se da bajo el contexto de adoptar tal o cual disciplina o corriente religiosa –budismo, hermetismo, cábala cristiana– porque la que se poseía en ese momento ya no cubría con las necesidades básicas.³

Además del ámbito religioso, el orientalismo decimonónico impactó también en el ámbito literario, puesto que el Romanticismo, que se sentía particularmente atraído por todo lo exótico, explotó al máximo los ambientes orientales. Como dice Chaves “el romanticismo [...] hará del Oriente su lugar extraño preferido”.⁴ Cabe destacar que es justamente a finales del siglo XIX cuando algunos filólogos de diversas nacionalidades desarrollan, ya con intereses académicos serios, el tema del parentesco entre la hagiografía de un santo llamado san Josafat de India y la leyenda de Buda.

Con tales antecedentes ya para el siglo XX el budismo fue estudiado a profundidad por figuras de gran importancia en el panorama de las letras

³ Véase *ibidem*, pp. 9-20

⁴ *Ibidem*, p. 11.

hispanoamericanas, tales como Octavio Paz, gran amante de la India, y Jorge Luis Borges, amplio conocedor de las enseñanzas de Buda.

Los contactos literarios entre India y Occidente no comienzan en el siglo XVIII, sino mucho antes. La historia de Buda, por ejemplo, llegó a España durante la Alta Edad Media, lo más probable es que quienes la conocían no tenían la más remota idea de la existencia de una religión denominada budismo. Simplemente se contaba como una historia de tantas:

[Esta narración] muestra la preocupación de un rey que, cuando consigue tener un heredero, le encierra en un palacio para darle protección. El joven príncipe aprende la verdad de la vida a través de sus encuentros con un anciano, un cadáver, y un ermitaño, Barlaam. Instruido en el cristianismo por este último, supera diversas pruebas cuyos resultados hace saber a su padre. La obra llega a su término con el bautismo del príncipe aprendiz y su transformación en asceta.⁵

A grandes rasgos, esta es la historia que cuenta el *Barlaam y Josafat*, un texto que tiene su antecedente en la historia del príncipe Siddhārtha Gautama, es decir, en la historia de Buda. Cuenta Borges que el primero en notar el gran parecido entre ambas historias fue Diego do Couto, historiador portugués comentarista de Marco Polo, quien viajó a la India en 1599 junto con varios misioneros católicos.

Couto se asombraba de las similitudes y pensaba que quizás la vida de Josafat, el santo cristiano, había influido en las historias que se contaban de Buda, más no a la inversa como realmente sucedió. Para entender mejor la visión planteada por Couto

⁵ Carmen Elena Armijo, “La cuentística medieval hispánica”, Aurelio González y María Teresa Miaja de la Peña (eds.), *Introducción a la cultura medieval*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras (Manuales de Medievalia 3), 2006, p. 218

debemos recordar que en aquella época se creía que el apóstol Santo Tomás había sido el primer evangelizador de la India, por lo tanto, la historia de Josafat reflejaría la segunda conversión de los hindúes al cristianismo después de que recayeran en las creencias paganas.⁶

Conforme la historia fue pasando de civilización en civilización y de lengua en lengua fue adquiriendo, como es natural, diversos elementos propios de cada cultura, tales como creencias religiosas, códigos morales y de conducta, en fin, fue adoptando características propias de distintas idiosincrasias, pero a la vez fue perdiendo también determinados elementos que no encajaban con las ideas de tal o cual cultura que la recibía. En pocas palabras, el texto tuvo que adaptarse a los medios a los que llegó para poder sobrevivir. Así perduró a través de los años y aunque en esencia era el mismo, utilizó distintas ropas y se portó de distinta manera según el lugar y la gente con la que se encontró.

La historia de Buda tuvo que viajar desde la India durante siglos para llegar a tierras occidentales. Llegó como todo el que ha atravesado los más peligrosos y amplios mares —mares espaciales y temporales, en este caso— y que viene de tierras totalmente ajenas: con el pelo crecido y sin varias prendas de vestir que traía consigo, pero eso sí, con el mismo brillo en los ojos que tenía antes de partir de su hogar.

Hablemos ahora del ambiente bajo el cual se movió el navegante. Los contactos entre la literatura hindú y la literatura española son notables, la influencia de la primera

⁶ Véase Pedro Bádenas de la Peña (ed.), *Barlaam y Josafat. Redacción bizantina anónima*, Madrid: Siruela, 1993, p. XII.

sobre la segunda ha quedado marcada en textos muy representativos de la producción literaria clásica de los peninsulares. Desde el *Calila e Dimna*, traducido al castellano en el siglo XIII, pasando por *El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina⁷, siglo XVII, hasta llegar a las *Leyendas* de Gustavo Adolfo Bécquer, siglo XIX —aunque aquí no se termina el contacto, por supuesto—, dado que un par de ellas, *El caudillo de las manos rojas* y *La creación*, están basadas en historias fraguadas en la India.

Una vez que España tuvo en sus manos tales historias hindúes adoptó muchos y muy diversos elementos de ellas, empezando por técnicas particulares como la estructura denominada cuentos de cajón, o cuentos chinos, esto es, cuentos dentro de otros cuentos.⁸ Tal estructura está presente en el *Quijote*, por ejemplo, en el que tenemos como historia marco las aventuras de El Caballero de la Triste Figura y dentro de ella se entretajan muchas otras más.⁹

Se aprovecharon asimismo técnicas narrativas como aquella que pone a un sabio u hombre docto a charlar con su discípulo o bien con alguien que simplemente necesita consejo. De esta forma se crea un diálogo en el que se desarrollan temas políticos,

⁷ Ramón Menéndez Pidal en “El condenado por desconfiado”, *Estudios literarios*, Madrid: Espasa-Calpe, 1968, realizó un análisis profundo del recorrido que siguió la historia del brahmán Kaucika y el cazador Dharmavyadha, historia contenida en el *Mahabharata* —gran poema épico hindú— de India a España, que Tirso de Molina convirtió en la historia del asceta Paulo y el malhechor Enrico en 1653.

⁸ Como señala Lacarra: “Una de las principales aportaciones de la cuentística oriental a Occidente consistió en proporcionar unos modelos en los que se enseñaba a contar y a integrar lo narrado dentro de unas estructuras superiores. La organización de una serie de temas dentro de un marco general, mediante el cual se obtiene la unidad del conjunto, es un procedimiento muy utilizado por los pueblos orientales”. María Jesús Lacarra (ed.), *Sendebat*, Madrid: Cátedra, 1989, p. 21.

⁹ Véase Juan Miguel de Mora y Marja Ludwika Jarocka, “El futuro de la indología”, *El concepto de la divinidad en el hinduismo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 193.

morales y religiosos con un afán didáctico. Este último punto, el didactismo, fue fundamental para el desarrollo de la cuentística medieval española, ya que la idea de transmitir una enseñanza por medio de una historia, como bien sabemos, se tradujo en los *exempla* medievales castellanos.

Fueron tres las traducciones provenientes de la India que llegaron a España en el siglo XIII —o al menos tenemos noticia solamente de tres— gracias a la importante labor de la cultura árabe como gran difusora de la cultura oriental en el occidente europeo: el *Calila e Dimna*, el *Sendebar* y el *Barlaam y Josafat*.

El *Calila e Dimna* es el primer texto literario escrito en prosa castellana, se trata de una colección de cuentos, entre fábulas y apólogos, que tiene su origen en el *Pañcatantra*, la colección más famosa de fábulas de la India.¹⁰ El *Sendebar* por su parte trata de mostrar a través de veintitrés *exempla* los “engaños e los asayamientos de las mujeres” como dice parte de su título completo; es un texto que reúne saber y misoginia.¹¹ El *Barlaam y Josafat*, una historia hagiográfica, comparte diversas características con los dos textos descritos anteriormente, aunque se concibió desde otra perspectiva y con otros fines, pronto veremos cuáles.

La influencia de las tres traducciones hindúes en la cuentística medieval española fue avasalladora. Historias y motivos de ellas están presentes en textos tales como *El caballero Zifar*, *El Conde Lucanor*, *El libro de los gatos*, *El libro de los*

¹⁰ Para un estudio completo sobre el *Calila e Dimna*, véase Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra (eds.), *Calila e Dimna*, Madrid: Castalia, 1984.

¹¹ Para un estudio completo sobre el *Sendebar*, véase Lacarra, *op. cit.*

estados; por mencionar sólo algunos. Las enseñanzas que portaban, aunque tenían un origen pagano y, en varios casos, ajeno al de la península ibérica, se adaptaron — palabra clave para nuestro tema, adaptación— muy bien al entorno social y cultural de la época para moralizar, educar y, después, con el *Barlaam y Josafat*, para adoctrinar. Todo lo anterior de la mejor manera: mediante una historia que entretenía o divertía tanto a oyentes como a lectores.

El siglo XIII inicia con el total establecimiento del reinado de Sancho IV, sucesor de Alfonso X, quien tomó posesión del trono en 1284. Con él se implantaron nuevas reglas, pero también comenzó a configurarse un nuevo pensamiento político y religioso. Para difundirlo se modificó la dirección de la producción literaria que hasta entonces había generado la corte de Alfonso X y se erigió una industria propia que reflejara el nuevo sistema de valores del reino, tal como reitera constantemente Gómez Redondo en su *Historia de la prosa medieval castellana*.¹²

El *Barlaam* es el texto que reúne de mejor manera las nuevas cualidades de la monarquía, por así decirlo. Si bien comparte diversas características con las otras dos traducciones orientales, hay un elemento muy importante que lo pone aparte. Dice Gómez Redondo: “frente a la dimensión del «saber» en el *Calila* y la realidad cortesana dibujada en el *Sendebâr*, [la importancia del *Barlaam* estriba en] el modo en

¹² Fernando Gómez Redondo, “Barlaam e Josafat”, *Historia de la prosa medieval castellana*, Tomo I, Madrid: Castalia, 1998, p. 1009.

que intenta iluminar un nuevo ámbito de convivencia basado fundamentalmente en los principios de la fe”.¹³

Los tópicos, modelos, temas y propósitos de los *exempla* se vieron enriquecidos por la introducción del tema religioso, lo cual llevó a generar textos redondos, es decir, que contenían todo lo que era necesario llevar a los habitantes del reino:

El éxito de la historia de Barlaam en el siglo XIII radica en que se vio en ella un compendio de la doctrina cristiana, un tratado de moral para uso de gobernantes y, además, un relato ameno y exótico, como correspondía a su origen oriental. Precisamente eso la convierte en una cantera inagotable de ejemplos, un verdadero retablo de virtudes y piedad”.¹⁴

La hagiografía de Josafat en varias de sus versiones fue una de las mejores herramientas que utilizó el cristianismo para ganar devotos —como lo hiciera también la leyenda de Buda; ambas obras, pues, perseguían el mismo fin, ganar seguidores, pero cada una para su propia causa— o bien para reforzar las creencias de los que ya seguían el dogma cristiano.

Para entender cuan provechoso fue el *Barlaam* en el ámbito religioso hay que tener en cuenta que tuvo un gran éxito editorial durante dos etapas. La primera, como decíamos, durante el siglo XIII en el contexto del auge del *exempla* medieval y la segunda durante la Contrarreforma, siglos XVI y XVII, época en la que se usó como arma contra la Reforma protestante de Lutero.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Bádenas de la Peña, *op. cit.*, p. XXXVII.

Cuenta Borges en “Formas de una leyenda” que el cardenal e historiador italiano César Baronio incluyó a Josafat en el Martirologio romano, es decir, en el catálogo de santos y mártires, entre 1585 y 1590.¹⁵ El hecho de que el santoral cristiano conmemore la vida de San Josafat de India es sólo una prueba del impacto de la historia hindú en el mundo occidental y de lo importante que fue para la Iglesia católica. De igual forma, es una excelente prueba de que la historia no se identificaba en lo absoluto con el budismo, de lo contrario no se pondría como ejemplo del devoto cristiano al fundador histórico de una doctrina totalmente pagana.

Ahora que hemos planteado este breve panorama general tanto de los contactos entre la literatura española medieval y la cuentística hindú como del *Barlaam y Josafat*, podemos delimitar nuestra materia de estudio. Aunque está más que comprobado que el *Barlaam y Josafat* tiene como historia madre la leyenda de Buda¹⁶, son muy pocas las investigaciones que profundizan en el tema. Sucede así al menos en el ámbito de los estudios filológicos hispánicos escritos en lengua española puesto que, la mayoría de ellos, se ha enfocado en tratar de explicar algunas etapas de la transmisión textual de la

¹⁵ Véase Jorge Luis Borges, “Formas de una leyenda”, *Otras inquisiciones*, Madrid: Alianza, 2005, p. 225.

¹⁶ Véase Bádenas de la Peña, *op. cit.*, p. XI; Gómez Redondo, *op. cit.*, pp. 980-981; Robert Lee Wolff, “Barlaam and Ioasaph”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 32, No. 2, 1939, p. 131 y David Marshal Lang, “St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 17, No. 2, 1955, p. 306.

Los nombres de los protagonistas de nuestras historias corroboran la conexión entre ellas. El nombre de *Josafat* se derivó del sustantivo *Bodhisattva*, a través del árabe. Véase Fernando Baños Vallejo, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid: El laberinto, 2003, p. 19-20. *Bodhisattva* es uno de los sobrenombres de Buda, quiere decir, “el que llegará a ser el Buddha, título que significa «El Despierto»”. Borges, *op. cit.*, p. 9.

historia de la India hasta España; en explorar la influencia de determinada cultura intermedia en la narración; o bien, en analizar alguna versión particular de la misma, pero no en confrontar las dos historias —lo que nosotros veremos como el inicio, la leyenda de Buda, y el final, la *Historia de los dos soldados de Christo, Barlaam y Josafat*— de manera directa.

Resulta interesante notar que los estudios dedicados al *Barlaam* apuntan que la narración ya no posee elementos budistas, que se han diluido, lo cual lleva a que se pierda el interés por estudiar el texto a la luz de su historia madre. Dicha idea no es del todo falsa, pero tampoco es del todo verdadera.

Es un hecho que con el paso del tiempo la mayor parte de los elementos budistas en la historia se ha difuminado, sin embargo, estructuras, descripciones y temas de la leyenda de Buda siguen presentes en la historia de Josafat. Si leemos con cuidado la hagiografía podemos identificarlos y estudiarlos para descubrir cómo es que llegaron a permanecer en nuestro producto final.

A manera de justificación de este trabajo, podemos decir que el *Barlaam y Josafat* es un texto que puede ser analizado desde muy diversos puntos de vista. A lo largo de su recorrido de Oriente a Occidente, se nutrió de tantas fuentes —de tantas culturas, de tantas doctrinas— que es un gran cúmulo de conocimientos, de enseñanzas, de visiones de mundo, que simplemente no pueden quedarse encerrados dentro sus páginas. Estos elementos deben ser conocidos, estudiados y aprovechados. Leer y estudiar una historia es hacer que permanezca vigente, es hacer que no quede en el

olvido, es darle cabida en nuestro tiempo y espacio, y la historia que hoy nos ocupa merece tales honores debido a que, entre muchas otras cosas, sus enseñanzas siguen siendo fácilmente adaptables a nuestra realidad más próxima y, con esto, pueden iluminar el pensamiento del lector actual.

Ahora bien, el objetivo primordial de este trabajo es profundizar en los estudios sobre el *Barlaam y Josafat* en dos aspectos: en su transmisión textual y, como ya lo anunciamos, en lo que concierne a los elementos de la leyenda de Buda que persisten en la hagiografía española.

Una razón de peso para incluir la transmisión textual de la historia en este trabajo es que el lector tenga una visión no sólo general, sino muy clara en torno al *Barlaam*, sin tener que recurrir necesariamente a fuentes externas, para que así pueda apreciarse de mejor manera el análisis y las conclusiones del mismo.

Por lo que interesa al segundo punto de nuestros objetivos, las interrogantes que pretendemos responder mediante el desarrollo del mismo son: ¿qué elementos en concreto comparten estas dos narraciones? y ¿cómo se explica que a pesar del tiempo, del paso por culturas tan distintas entre sí y, en general, de las distintas versiones intermedias entre ellas, sigan compartiendo temas, estructuras, motivos, etc.?

Una primera hipótesis sobre los contactos entre la historia de Siddhārtha Gautama y la *Historia de los dos soldados de Christo, Barlaan y Iosafat* es que siguen compartiendo diversos elementos porque los géneros narrativos a los que cada una pertenece poseen características muy similares, es decir, se valen de diversas

herramientas literarias para construirse que se corresponden en varios puntos. Así pues, los contactos existentes entre épica y hagiografía se traducirán en contactos entre la leyenda de Buda y la historia de Josafat. Este punto podría representar sólo el inicio de la conclusión a la que se podríamos llegar mediante la confrontación directa de nuestras obras.

Para alcanzar nuestros objetivos, primero alumbraremos un poco el viaje que la historia hizo desde la India hasta España mediante el desarrollo de su transmisión textual, paso a paso; para lo cual se utilizarán todos los datos disponibles sobre los contactos que la narración tuvo con otras religiones, civilizaciones y culturas, a fin de exponerla de manera clara y sencilla. Y, después, analizaremos el camino que siguen tanto Josafat como Siddhārtha en sus respectivos textos durante su búsqueda espiritual. Debido a que ambas historias no sólo desarrollan el mismo argumento, sino que también comparten estructura, el método en este caso se ceñirá a analizar tanto el uno como la otra para así identificar las correspondencias entre nuestras narraciones y explicar sus razones más factibles.

Finalmente, el trabajo se desarrollará de tal suerte que pueda ofrecerse como un relato sencillo y claro no sólo del viaje que realizó la narración de Oriente a Occidente, sino también de la configuración de la historia misma para que pueda ser una suerte de primer acercamiento a los estudios sobre el *Barlaam y Josafat* desde la perspectiva de su conexión con la leyenda de Buda.

Con respecto a las ediciones de los textos que se compararán en este trabajo, comenzaré por describir la situación editorial en la que se encuentra el *Barlaam*. El primer problema al que me enfrenté cuando decidí trabajar con esta hagiografía española fue sin duda la falta de ediciones disponibles. Según Graciela Rossaroli y Alicia Ramadori, profesoras e investigadoras de la Universidad del Sur de Argentina, en su texto *Boletín bibliográfico del Barlaam e Josafat*,¹⁷ hasta el momento existen cuatro ediciones hispánicas modernas de la historia.

La primera se editó en 1893. Llevó por título “La estoria del rey Anemur e de Iosaphat e de Barlaam” y fue editada por la revista alemana *Romanische Forschungen*, la cual dedica sus páginas al estudio de la literatura escrita en lenguas romances, así como a la cultura que ha girado en torno a ellas a lo largo de su historia.

La segunda salió a la luz en 1929 en la revista *Romanistischen Arbeiten*, bajo el nombre *Die Legende von Baarlaam und Josaphat auf der iberische Halbinsel, Untersuchungen und Texte*. La tercera edición fue realizada en un ámbito totalmente hispano, se trató de la versión crítica de John Keller y R. W. Linker, publicada por el C.S.I.C en Madrid, en 1979. Se tituló simplemente *Barlaam e Josafat*.

La cuarta y última versión hispánica, *Edición y estudio del Barlán y Josafat*, se publicó también en Madrid, por la Universidad Complutense en 1990. Se trató de una tesis doctoral que corrió a cargo del investigador Severino Carnero Burgos.

¹⁷ Graciela Rossaroli y Alicia Ramadori, “Boletín bibliográfico sobre *Barlaam e Josafat*”, *Memorabilia. Revista de Literatura Sapiencial*, Núm. 3, Valencia: Universidad de Valencia, 1999.

Lamentablemente, las cuatro ediciones son poco consultables o por lo menos desde México, debido a su carácter local, por así decirlo, ya que, como puede observarse, se han publicado en revistas especializadas o bien, son tesis de posgrado.

Hay una versión que está mucho más al alcance que las cuatro anteriores, se trata de la *Redacción bizantina anónima* de Pedro Bádenas de la Peña.¹⁸ El estudio introductorio con el que cuenta la traducción es muy valioso, dado que no sólo explica la importancia que tuvo la obra sino que también abre camino en el tema de su transmisión textual. Es muy provechoso de igual manera que cuente con una cuidadosa localización de pasajes bíblicos y de apólogos.

Pese a la riqueza de la edición de Bádenas de la Peña, me encontré con otro texto que se ajusta mucho mejor a las necesidades de este trabajo, dado que se trata de la primera edición de la hagiografía escrita en castellano. La riqueza que se esconde tras cada oración puede ser fácilmente reconocida, uno la puede tomar para observarla de cerca con la convicción de que se tiene en las manos un texto idéntico al que tuvieron los lectores durante la primera mitad del siglo XVII. Se pueden leer las palabras tal cual las leyeron ellos. Es por eso que se eligió este texto.

El manuscrito al que me refiero es el de la versión castellana de 1608 atribuida al Doctor de la Iglesia San Juan Damasceno. Es una traducción del latín al español hecha por Juan de Arce Solórzano —escritor y reconocido traductor de la época—, publicada por la Imprenta Real de Madrid y titulada *Historia de los dos soldados de*

¹⁸ Bádenas de la Peña, *op. cit.*

Christo, Barlaan y Iosafat. La edición que utilizaré es la versión digital que ofrece la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes del manuscrito original conservado en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia.

En relación con la leyenda de Buda, utilizaremos el *Buddhacarita* de Ásvaghoṣa. Hasta el momento no contamos con ninguna traducción de dicho texto budista al español, por lo que se utilizará como apoyo principal la traducción directa del sánscrito al inglés que hizo Edward Hamilton Johnston, publicada en 1972 en Nueva Delhi y titulada *The Buddhacarita or Acts of Buddha*.

Ásvaghoṣa es un poeta hindú nacido entre el último cuarto del siglo I d.C. y el segundo cuarto del siglo II. Es considerado uno de los grandes poetas en lengua sánscrita, sólo por debajo del poeta y dramaturgo Kālidāsa (ss. IV-V d. C). El *Buddhacarita* es uno de los textos más importantes de la tradición búdica escrita en sánscrito. Se trata de un poema épico que narra los acontecimientos más importantes de la vida de Buda.

Para cerrar este apartado introductorio, es pertinente hacer un señalamiento importante a propósito de los términos provenientes del sánscrito que aparecerán en este trabajo. Todos los nombres propios y términos técnicos relacionados con el budismo y con el hinduismo que se utilicen se presentarán en sánscrito transliterados al alfabeto romano de acuerdo con el *International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST)*.

Sólo habrá una excepción a esta regla: los términos que debido a su uso cotidiano en nuestra lengua ya están incluidos, y totalmente hispanizados, en el *Diccionario de la lengua española*, elaborado por la Asociación de Academias de la Lengua Española —la edición consultada es la vigésimo segunda, publicada en 2001. De esta manera términos como Buda, karma, nirvana, samsara, gurú, aparecerán tal cual se encuentran escritos en el diccionario académico.

1. LA HISTORIA DE BUDA. IDEAS GENERALES SOBRE EL BUDISMO

Es necesario pintar un panorama general de la historia de Buda y del budismo para comprender de mejor manera diversos elementos del análisis. Es importante destacar que debido a que la historia del *Barlaam* se nutrió únicamente del llamado budismo temprano, sólo se explicarán aquí las ideas correspondientes a esa etapa.

El budismo nació en la India hace aproximadamente 2,500 años, en el siglo V a.C., aunque en la actualidad el mayor número de seguidores ya no se concentra ahí, puesto que se ha convertido en una filosofía mundial. Ahora el mayor número de practicantes budistas se encuentra en Sri Lanka, el sudeste de Asia, China y Japón.

Se trata de una doctrina no teísta, lo cual quiere decir que no se cimienta en la creencia de un dios creador, antes bien, el budismo pretende que sus seguidores se enfoquen en sí mismos —no en una figura externa, ni siquiera en la de Buda—, en buscar la liberación siguiendo la doctrina.

A diferencia del hinduismo, la religión profesada por la mayoría de los habitantes de la India, el budismo cuenta con un fundador histórico. Me refiero, por supuesto, a Siddhārtha Gautama, el hijo del rey Śuddhodana y, por lo tanto, príncipe de la ciudad de Kapilavastu, al sur de Nepal.

Cuando Borges habla de Buda hace una separación que ya en su profundidad no es tan fácil de hacer, entre el Buda legendario y el Buda histórico. Como ocurre con

cualquier leyenda, en las historias que se cuentan sobre la vida del príncipe Siddhārtha los sucesos verdaderos están muy escondidos tras los fabricados por el imaginario colectivo.

Sobre el Buda legendario se cuenta que en el momento en el que entró en el vientre de su madre, a quien escogió él mismo, la mujer soñó con un enorme elefante blanco con seis colmillos que entraba en su cuerpo por un costado. Su nacimiento ocurrió en mitad de la primavera cuando Māyā, su madre, daba un paseo por un jardín. El recién nacido llegó al mundo en el preciso instante en el que ella tomó una rama que un árbol pareció ofrecerle. Dio a luz sin ningún dolor.¹⁹

Por lo que se refiere al Buda histórico, se afirma que nació dentro de una familia aristócrata del clan de los Sākya. Vivió 80 años y predicó su doctrina durante 45. Desde muy joven fue discípulo de diversos maestros, se casó y tuvo un hijo llamado Rāhula, cuyo nombre significa ‘atadura’, en sánscrito. Debido a ciertos hechos, que se narrarán más adelante, abandonó su palacio a los 29 años.²⁰ Más allá de los datos anteriores, la historia de Buda es ya una gran bola de estambre compuesta por hilos de realidad e hilos de fantasía. Cuando uno comienza a seguir uno de ellos, otro se cruza o bien aparece uno más anudado al primero dando origen a dos caminos distintos, por lo que es muy difícil saber cuáles pertenecen a qué categoría.

¹⁹ Véase Jorge Luis Borges y Alicia Jurado, *¿Qué es el budismo?*, Madrid: Alianza, 2009, p. 10.

²⁰ Véase David Lorenzen y Benjamín Preciado, *Atadura y liberación. Las religiones de la India*, México: El Colegio de México, 2003, pp. 52-55.

De acuerdo con la historia narrada por Aśvaghōṣa en el *Buddhacarita*, cuando Siddhārtha nació, un sabio brahmán llamado Asita vaticinó que el niño sería un gran monarca o un iluminado, dicho de otro modo, que escogería entre la soberanía terrenal o el conocimiento supremo.

Su padre prefería lo primero mucho más que lo segundo, por supuesto, así que mandó construir un palacio sólo para su hijo, para guiarlo adecuadamente y que así en el futuro pudiera ser un gran monarca. Además, lo alejó del mundo a fin de que no sufriera al tener noticia de las grandes penas de la vida: la enfermedad, la vejez y la muerte; y lo rodeó de lujos y placeres para que jamás pensara en irse al bosque a buscar ese tal conocimiento supremo.

Cierto día el joven príncipe salió a dar un paseo por el reino, el primero desde su nacimiento, luego de enfrentar a su padre y externarle su infelicidad ante el encierro. Vio a un anciano: “Good charioteer, who is this man with white hair, supporting himself on the staff in his hand, with his eyes veiled by the brows, and limbs relaxed and bent?” (*Buddhacarita*, III, 28);²¹ en la siguiente salida vio a un enfermo: “Who is this man with swolled belly and body that heaves with his panting?” (*Buddhacarita*, III, 45); en la siguiente, a un muerto: “Who is being carried along yonder by four men and followed by a dejected company?” (*Buddhacarita*, III, 56); y en la cuarta, a un asceta.

²¹ A partir de ahora, dada la frecuencia con la que aparecerá, en todos los casos en los que cite la historia de Buda me referiré a la edición de Johnston: Aśvaghōṣa, *The Buddhacarita or Acts of Buddha*, Edward Hamilton Johnston (ed.), Delhi: Motilal Banarsidass, 1972. La referencia se ofrecerá en el cuerpo del texto y estará compuesta por la palabra *Buddhacarita*, el número de capítulo, anotado en números romanos, y el número de estrofa en el que se encuentre la cita.

Estas *cuatro nobles visiones* fueron percibidas únicamente por el príncipe y por su cochero, ya que los dioses actuaron en favor de la salvación y en contra de los planes del rey Śuddhodana, quien había ordenado que el reino fuera suntuosamente adornado y que estuviera libre de personas enfermas o de mal aspecto.

Cuando el joven Siddhārtha fue capaz de apreciar las características de cada uno de estos cuatro seres, reflexionó y se cuestionó en torno a ellos y en torno a lo que le había explicado su cochero al respecto. Se preguntaba por qué la humanidad parecía tan feliz si existían males tan terribles como la vejez, la enfermedad y la muerte. ¿Por qué parecían tan indiferentes? ¿Acaso era por ignorancia?

La última visión fue la decisiva, la que lo hizo renunciar a su vida en el palacio y a todo lo que lo perturbaba para entregarse al ascetismo y la meditación con el fin de encontrar respuestas, con el fin de entender por completo las otras tres visiones.

Se cambió el traje de príncipe por uno de color azafrán y se cortó el cabello con la espada de uno de sus mozos. Después se entregó fielmente a las prácticas ascéticas basadas en la mortificación del cuerpo, tales como ayunar, dormir poco, exponerse directamente a los rayos de sol o a la lluvia. También acudió a escuchar a los grandes maestros de los cuales había tenido noticia, pero parecía que ninguno ofrecía las respuestas que él necesitaba.

Su cuerpo se debilitó cada vez más y más hasta que se dio cuenta de que en tales condiciones jamás podría iluminarse. Después de un tiempo sufriendo de esta manera comenzó a pensar que no era posible que un hombre sumamente debilitado por el

hambre y la sed pudiera alcanzar una meditación plena. Sólo aquel que poseyera una mente balanceada y serena podría hacerlo.

De esta forma, optó por seguir un *camino medio*, es decir, una pauta de conducta entre el ascetismo extremo y una vida dedicada a los placeres. Se dio un baño y comió un poco de arroz. Una vez que recuperó sus fuerzas se sentó al pie del *bodhi*,²² e hizo un voto a favor de la iluminación: “I will not rise from this position on the ground till I achieve the completion of my task” (*Buddhacarita*, XII, 120).

Aunque la naturaleza se regocijó con su decisión y creó para él un entorno plenamente silente —tanto aves como bestias se abstuvieron de hacer ruido y los árboles se mecieron con suma suavidad para provocar apenas un pequeño susurro— Māra, el dios del amor y de las pasiones y, por lo tanto, enemigo de la liberación, trató de perturbarlo.

Todas las amenazas y posibles distracciones resultaron inútiles. Siddhārtha ni siquiera se inmutó. Las rocas y brasas lanzadas contra él se convirtieron en una lluvia de rayos de colores provenientes de las nubes y en una lluvia de pétalos de flores de loto rojas, respectivamente. Así sucedió con todos los obstáculos, todos fueron transformados en bendiciones.

²² *Árbol bodhi* (*bodhi tree*, ‘árbol iluminado’) o *árbol pipal* (*pipal tree*, árbol de la familia de las higueras) son los nombres que comúnmente se utilizan para denominar al famoso árbol bajo el cual Buda alcanzó la iluminación. Aunque cabe destacar también que algunos autores, como Borges y Jurado, *op. cit.*, p. 15, lo llaman Árbol del Conocimiento. Lorenzen y Preciado, *op. cit.*, p. 56, señalan que en la actualidad el *bodhi* es un lugar de peregrinación para todos los budistas del mundo.

Al ganar la batalla contra Māra, el príncipe logró una concentración plena y pudo ser consciente de sus infinitas vidas. Vio los miles de nacimientos que había tenido una y otra vez, en tal y tal lugar. Vio también el nacimiento y la muerte de todos los seres que, de acuerdo con sus actos, se encontraban más arriba o más abajo en la esfera de la existencia. Obtuvo una vista panorámica, lo vio todo, lo entendió todo. Llegó a la etapa de mayor plenitud mental, de mayor lucidez. Alcanzó la iluminación.

Ya en su cualidad de iluminado, que es el significado de la palabra *buddha* en sánscrito, decidió predicar la ley de la liberación pues sabía que el mundo estaba perdido en visiones falsas y esfuerzos vanos. Brahmā, el dios creador, bajó de la esfera celestial, lo alabó y le suplicó que salvara a la humanidad de ahogarse en el sufrimiento ahora que él se encontraba más allá del océano de la existencia.

Los cuatro dioses de las cuatro esferas le regalaron cada uno una vasija para recibir limosnas. El Buda las fundió en una sola y con el propósito de disipar la oscuridad de la ignorancia decidió ir en busca de cinco monjes mendicantes que habían sido sus compañeros, pero que lo abandonaron cuando decidió no seguir los principios de la vida ascética extrema. La historia que nos cuenta Aśvaghoṣa termina con el iluminado mirando fijamente el *bodhi* justo antes de partir.

Sobre la muerte del hijo de Śuddhodana varios textos afirman que se suscitó luego de predicar sus enseñanzas por todo el norte de la India durante 45 años y que se debió al consumo de ciertos alimentos que lo hicieron enfermar. Algunas fuentes señalan que fue carne de cerdo, otras que fueron hongos. Al morir alcanzó el nirvana,

es decir, la aniquilación absoluta del deseo y la conciencia individual y, a su vez, la liberación del ciclo de reencarnaciones. Su cuerpo fue cremado y las cenizas fueron divididas entre ocho tribus que seguían su doctrina.²³

A grandes rasgos, esta es la historia del príncipe Siddhārtha Gautama. Dejamos de lado muchos detalles por demás maravillosos incluidos en el texto de Aśvaghōṣa. Se invita al lector a no perderselos, a descubrirlos por cuenta propia.

Ahora expondremos muy brevemente la doctrina budista. Dado que el budismo es una rama heterodoxa del hinduismo, ambas doctrinas comparten varias ideas. La principal es la creencia en el *samsara*, es decir, en el ciclo de transmigración de las almas, la cual está estrechamente ligada a las acciones de cada individuo (*karma*) pues deben estar equilibradas con el *dharma*, la conducta moral ideal.

En el hinduismo, cuando se logra seguir correctamente el *dharma*, al final de la vida se alcanza la liberación o *mokṣa*. De esta forma el alma, o mejor dicho la energía propia de cada individuo, ya no reencarna, sino que se une a la divinidad, al Absoluto o *Brahman*.²⁴

Vistos los puntos de unión, veamos aquellos que hacen al budismo y al hinduismo doctrinas distintas. El principal propósito del budismo es evitar el dolor en el camino de la existencia humana, para lo cual desarrolla una serie de preceptos que,

²³ Véase *ibidem*, pp. 57-58.

²⁴ En términos muy generales, lo que los hinduistas llaman *mokṣa* los budistas lo llaman nirvana. Ambos estados representan la meta que hinduistas y budistas, respectivamente, pretenden alcanzar a lo largo de su vida; sin embargo, en el budismo no hay unión con la divinidad porque simplemente no hay divinidad. Cuando se alcanza el nirvana se obtiene la liberación del ciclo de renacimientos, del deseo y de la conciencia individual.

en su gran mayoría, son ajenos al hinduismo. Según Lorenzen y Preciado, los tres pilares del budismo temprano son: las cuatro nobles verdades y el noble óctuple sendero, la no existencia de un alma individual y el ciclo o cadena de originación dependiente.

Las cuatro nobles verdades fueron formuladas por Buda inmediatamente después de alcanzar la iluminación. La primera dice que el dolor y el sufrimiento existen. La segunda afirma que el sufrimiento tiene una causa: la ignorancia, el deseo erróneamente dirigido. La tercera dice que el sufrimiento tiene un final, es decir, que el dolor y el sufrimiento pueden desaparecer. La cuarta y última noble verdad sostiene que el camino para alejarse del sufrimiento y acercarse a la felicidad es el *noble óctuple sendero*.

El noble óctuple sendero, como su nombre lo indica, consta de ocho etapas por medio de las cuales el individuo alcanza la liberación al final de la vida. Las etapas son: creencias rectas, discurso recto, conducta recta, recto modo de ganarse la vida, esfuerzo recto, pensamiento recto, meditación recta y aspiraciones rectas.

La no existencia de un alma individual se basa en la creencia de que el individuo es transitorio, que en realidad es sólo un flujo constante sin una esencia permanente, y que no posee un alma, por lo que la creencia en un “yo” es una de las principales causas del dolor. El ego es el enemigo a vencer.

La idea del individuo como un flujo constante de conciencia está estrechamente ligada con la llamada cadena de originación dependiente pues, según la doctrina

budista, aquel flujo es una especie de cadena de doce eslabones, cada uno de los cuales es resultado del anterior y, por lo tanto, consecuencia del siguiente.

Los doce eslabones son: la ignorancia, las formaciones mentales, la conciencia, el nombre y la forma, los órganos de los sentidos, el contacto entre el órgano y los objetos de los sentidos, las sensaciones, la sed, el apego, la existencia, el nacimiento, la vejez y la muerte. Si el individuo logra romper cualquiera de estos anillos que forman la cadena, alcanzará la iluminación.²⁵

Con este breve y muy general panorama del budismo podremos leer nuestro análisis sin ningún problema.

²⁵ Véase Lorenzen y Preciado, *op. cit.*, pp. 60-61.

2. RECORRIDO HISTÓRICO Y LITERARIO DE LA HISTORIA DE BUDA: DE INDIA A ESPAÑA

Para explicar de mejor manera el viaje que realizó la historia se presenta, como apoyo visual, el esquema de transmisión textual expuesto por Bádenas de la Peña en su *Redacción bizantina anónima*,²⁶ de manera simplificada.

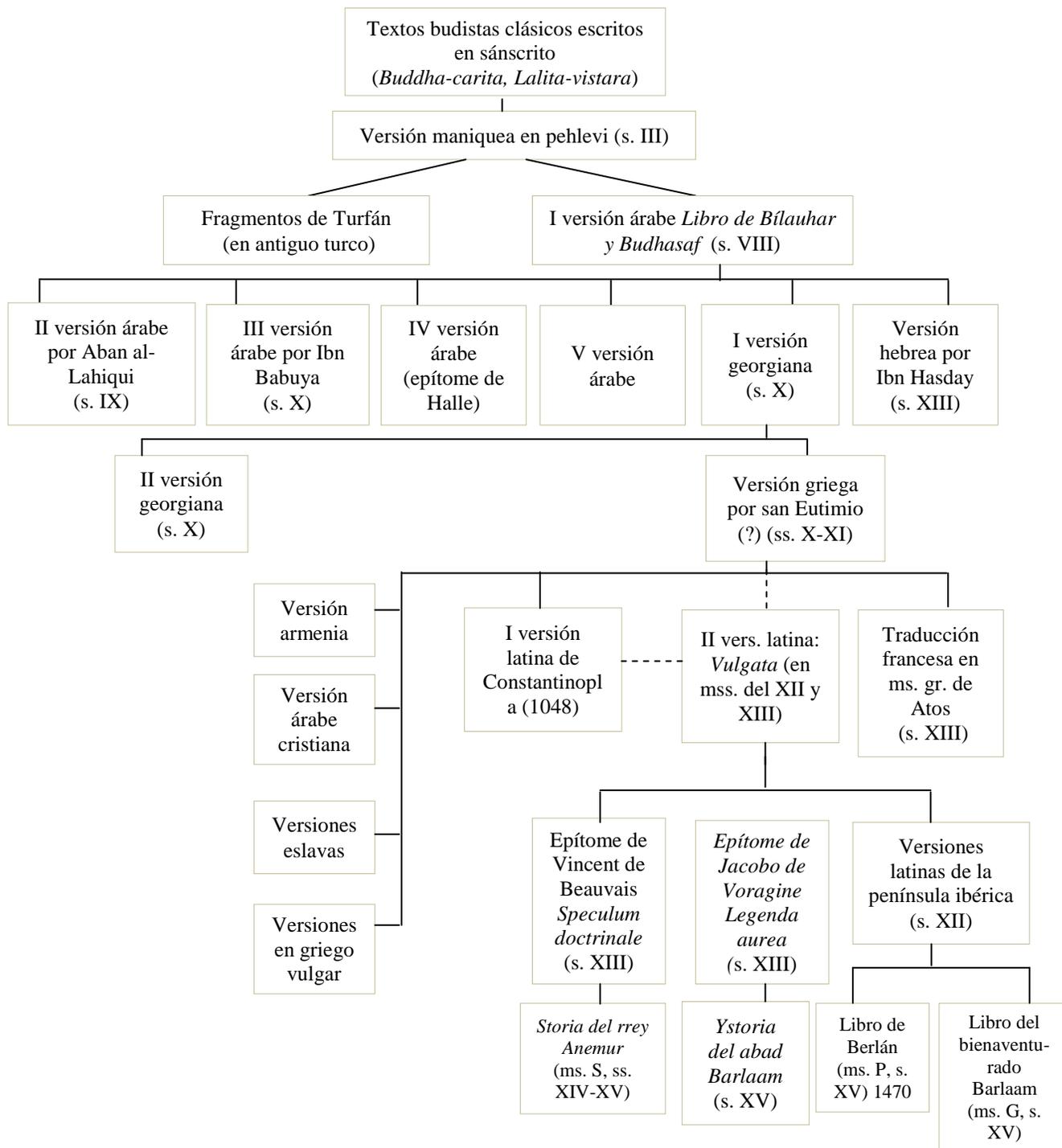
Con respecto a la explicación del recorrido de la historia, valga destacar que aunque se tomó como base a Bádenas, también se revisaron varios trabajos sobre el tema²⁷ para tratar de dar un poco más de luz a aquellos pasajes de la transmisión que todavía no están tan claros, por ejemplo, el correspondiente a la atribución de la versión griega a San Juan Damasceno.

Después de los señalamientos anteriores, veamos primero el esquema de transmisión y luego su explicación.

²⁶ Bádenas de la Peña, *op. cit.*, p. LVIII.

²⁷ Véase Patricia Cañizares, “La *Historia de los dos soldados de Cristo, Barlaam y Josafat* traducida por Juan de Arce Solorzeno (Madrid 1608)”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, Núm. 19, 2000, pp. 259-271; Fernando Gómez Redondo, *op. cit.*, David Marshall Lang, *op. cit.*; Robert Lee Wolf, *op. cit.*; Robert Lee Wolf, “The Apology of Aristides: A Re-Examination”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 30, No. 4, 1937, pp. 233-247.

2.1 Transmisión textual del *Barlaam y Josafat*:



---- Las líneas punteadas representan el origen todavía no comprobado de la segunda versión latina. Aún no se sabe si provino de la versión latina de Constantinopla o de la versión griega de Eutimio.

En la cima del esquema tenemos los textos clásicos budistas escritos en sánscrito. Se habla de dos principalmente: el *Lalita-vistara* y el *Buddhacarita*, aunque existen muchos otros.

De los textos sánscritos se hizo una versión maniquea escrita en el siglo III en la lengua media de los persas, el pehlevi. Desde esta etapa tan temprana de la historia hasta las versiones más modernas cuenta con elementos muy claros de la doctrina maniquea. Jamás se desprendieron de ella del todo a pesar de los casi quince siglos y de tantos y tantos cambios, añadiduras y pérdidas para llegar a nuestra versión castellana. Ahora veremos el porqué de la permanencia.

El maniqueísmo posee una visión dualista de la realidad, la cual está cimentada en entenderla como una eterna lucha entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas. Dicha visión dicotómica, bajo la cual se identifica lo material con el mal y lo espiritual con el bien, se enlaza perfectamente con la doctrina cristiana que promueve la negación de la vida terrena.²⁸

Para los maniqueístas esta vida es sólo una etapa del ser humano en la que debe prepararse para la vida verdadera y eterna, a la que se llega después de la muerte. Sobre este punto Bádenas de la Peña anota lo siguiente:

Los fundamentos del maniqueísmo, que identifica lo material con el demonio, el bien con el espíritu, considerando así el cuerpo como un componente material del mal y, por tanto, como una cárcel del alma, propician y, hasta cierto punto, exigen el ascetismo y

²⁸ Digo negación de la vida terrena en el sentido de no apegarse a ella, de no dejarse engañar por medio de los goces que ofrece puesto que sólo buscan que el hombre se distraiga de su principal fin, el de llegar a Dios, como lo enseña la doctrina cristiana.

misticismo como forma de liberación. Este pensamiento es el que subyace en las prédicas del monje Barlaam al príncipe Josafat. Resulta bastante verosímil, a la luz de estas evidencias, pensar que el núcleo de la versión cristiana de la leyenda deba mucho a una reutilización maniquea del tema búdico.²⁹

La semejanza doctrinal, por lo menos en este aspecto, entre las tres doctrinas permitió una amalgama perfecta. Permitió que los maniqueos vieran en el concepto de vida ascética una correspondencia con sus ideas y, después, que el cristianismo se identificara con la fusión de la idea de privilegiar lo espiritual por encima de lo material y con la idea de vivir de la forma más sencilla posible para así sólo concentrarse en el ejercicio de la perfección espiritual.

De la versión maniquea del siglo III se desprendieron ciertos fragmentos escritos en turco antiguo de los que se tienen pocos datos. También se desprendió la primera versión árabe durante la segunda mitad del siglo VIII, hecho importantísimo para la difusión del relato en Occidente.

Por medio de la versión maniquea, los persas aportaron a la historia secuencias narrativas basadas en hechos históricos de su propia cultura, por lo que su intervención en la transmisión textual puede ser rastreada con facilidad. Un claro ejemplo de sus aportaciones es cierto pasaje de la edición griega del *Barlaam* en el que se incluyó la *Apología de Arístides*, un relato escrito en el siglo II, cuyo principal propósito fue defender la religión cristiana y ponerla por sobre todas las demás.³⁰ La *Apología* se hace presente en la historia cuando el rey Avenir convoca a sus sabios a una disputa en

²⁹ Bádenas de la Peña, *op. cit.*, p. XVI.

³⁰ Quizás cabría anotar aquí que el budismo nunca ha presentado la tendencia de poner sus preceptos por encima de los de otras filosofías.

contra de los cristianos. La reunión, que tiene como objetivo defender una creencia por encima de otra, es un reflejo de la asamblea que encabezó Kavad I, el rey del Imperio sasánida, es decir, del segundo imperio persa, en el siglo V para defender las ideas del mazdeísmo o zoroastrismo ante la amenaza que representaba la secta del reformista religioso persa Mazdak.³¹ Esta asamblea se incluyó en el *Barlaam* cuando pasó por fuentes persas, después, al llegar éste a manos del traductor del texto griego, fue sustituida por la *Apología de Arístides*, debido a que su trabajo no sólo se enfocó en traducir del georgiano³² al griego, sino también en terminar de transformar la historia para que favoreciera a la doctrina cristiana.

La explicación anterior es una clara muestra de que a pesar del tiempo y del cambio de ideología que se hacía presente cada vez que el texto pasaba de cultura en cultura, la historia fue capaz de conservar por lo menos la esencia de los ambientes de los que se iba rodeando. Quizás esas esencias no puedan verse a simple vista pero basta con cavar un poco entre las letras para desvelarlas.

Siguiendo esta línea quiero incluir aquí las palabras de Robert Lee Wolff sobre el cómo y el cuándo de la incorporación de la *Apología de Arístides* al *Barlaam* por parte de San Eutimio el Ibero, cuando realizó la traducción del texto georgiano. Sus palabras ayudan a darnos cuenta de la riqueza que esconde un texto como el que hoy estudiamos y que está ahí esperando para ser descubierta:

³¹ Bádenas de la Peña, *op. cit.*, p. XVIII.

³² De Georgia, país situado en el límite entre Europa y Asia.

We should like to propose, then, as a reasonable hypothesis that about the year 978 Saint Euthymius, in his retreat on Mount Olympus in Bithynia, was engaged in transforming a rather primitively told Georgian tale into one of the richest, most sophisticated, and most dramatic of the medieval Christian romances, and had before him as he worked a copy of the *Apology of Aristides*, a powerful and persuasive work of the second century, thought until recent years to have dropped out of sight five centuries before Euthymius' time. This he inserted bodily into his narrative. Thus we are able to set up at the crossroads of two important literary documents a milestone in the history of each. This may conceivably serve as a point of departure for further study of a hitherto enigmatic early Christian apology.³³

La cultura árabe realizó su primera versión de la historia, llamada *Libro de Bíliahuar y Budhasaf*, basándose en el texto maniqueo. De esta versión el siglo VIII se realizaron cinco versiones más en árabe entre el siglo IX y el XIII. De ella también surgió la versión georgiana en el siglo X.

Hemos llegado al punto que siempre causa polémica cuando se habla de la transmisión textual de nuestra historia: la primera versión cristiana. Durante largo tiempo la tradición atribuyó al teólogo siríaco San Juan Damasceno la autoría de la versión griega del *Barlaam y Josafat*. De hecho, los primeros estudios que trataban de demostrar que no había sido él quien había realizado tal trabajo salieron a la luz muy entrado el siglo XX.

Bádenas de la Peña dice en la introducción a su *Redacción bizantina anónima* (1993) que todavía no está dada la última palabra al respecto, dicho de otra manera, da por sentado que aun no se cuenta con las pruebas suficientes para saber si el autor fue

³³ Robert Lee Wolff, "The Apology of Aristides: A Re-Examination", p. 247.

Damasceno (679-749), san Eutimio el Ibero (955-1028) o Juan de Saba³⁴, aunque la mayoría de las veces éste último nombre se omite y sólo se conservan los dos primeros como posibles. Cabe destacar que aunque el filólogo español no se atreve a dar una conclusión sobre el tema, presenta diversos argumentos que apoyan la teoría de que san Eutimio es el autor de la primera traducción al griego.

Investigaciones posteriores ya lo dan por hecho. Por ejemplo, el estudio de Patricia Cañizares publicado en el año 2000 en la revista *Cuadernos de Filología Clásica* de la Universidad Complutense.³⁵ Cañizares afirma que la supuesta autoría de Damasceno está descartada desde hace tiempo y sigue su discurso sin detenerse para dar detalles.

Personalmente pienso que sí, que debemos descartar ya la idea de que Damasceno se encargó de la versión griega de nuestro relato, dado que investigadores como Robert Lee Wolff han dado pruebas suficientes desde antes de la segunda mitad del siglo pasado. Expliquemos, pues, la polémica en torno al tema.

³⁴ Por lo general, siempre se habla de tres posibles autores de la versión bizantina; sin embargo, el nombre y características generales del tercero siempre varían mucho. Se habla de Juan de Saba, un autor anónimo cuyo trabajo como escritor floreció alrededor del año 600; de Juan Mosco, un monje de origen sirio que vivió durante el siglo VI y que escribió varias hagiografías, entre ellas una muy popular titulada *Prado espiritual*, de la que se hicieron traducciones a diversas lenguas; también a veces se sobreponen unos nombres a otros, por ejemplo, se hace una equivalencia entre San Juan Damasceno y Juan de Saba pues aquél cuando viejo se retiró a vivir a un monte que llevaba este último nombre, Saba. En este trabajo no se abordarán estas múltiples atribuciones ya que son muy vagas, por esta misma razón pasan inadvertidas en la mayoría de los estudios. Los argumentos de peso giran en torno a Damasceno y a Eutimio el Ibero.

³⁵ Patricia Cañizares, *op. cit.*, pp. 259-271.

La falsa atribución comenzó en fechas no tan antiguas, sino a partir del siglo XVI. Los manuscritos fechados a partir de ese periodo poseían la siguiente leyenda que dio origen a la confusión: “Barlaam and Ioasaph, An Edifying Story from the Inner Land of the Ethiopians, called the Land of the Indians, thence brought to the Holy City by John the Monk (an Honourable Man and a Virtuous of the Monastery of St. Saba)”.³⁶ Los manuscritos realizados antes del año 1500 no poseen ninguna alusión a Damasceno.

Wolff explica que ese “John” que aparece en la cita anterior fue identificado poco a poco con Damasceno debido no sólo a que las dos personas involucradas tenían el mismo nombre, sino también a que cuando Damasceno llegó a la vejez se retiró y murió en el monasterio de San Saba. La leyenda fue copiada una y otra vez y, por lo tanto, la confusión se extendió más y más. Gracias a este “error” la historia de Buda siguió transmitiéndose. Ya lo apunta Patricia Cañizares en su artículo, las versiones más difundidas de la historia fueron las que llevaban el nombre de Damasceno en sus primeras páginas, gracias a la popularidad del teólogo, como en el caso de la traducción de Arce Solórzano.

¿Por qué no pudo ser San Juan Damasceno el autor del *Barlaam* griego? Por varias razones. Abordémoslas una por una. Cronológicamente, las fechas de nacimiento y muerte del escritor sirio no concuerdan en lo absoluto con la fecha de publicación de la primera versión griega, la cual salió a la luz a finales del siglo X o

³⁶ Wolff, “Barlaam and Ioasaph”, p. 131.

principios de XI, es decir, casi 300 años después de la época en la que él vivió. Es verdad que muchas veces la fecha de composición dista de la fecha de publicación de los textos, no obstante, lo que salta a la vista aquí, si suponemos que fue Damasceno quien se encargó de la traducción al griego, es que durante trescientos años no hubo un solo registro de la historia. Tal situación contrasta ampliamente con la “hiperabundancia”, como la llama Bádenas, de ediciones a partir del siglo XI.³⁷

El gran defensor de la autoría damasciana fue Franz Dölger (1891-1968), un bizantinista alemán que fue criticado con dureza por la ingenuidad de sus argumentos. Alguna vez afirmó, por ejemplo, que Damasceno había escuchado la historia de Buda de boca de ciertos monjes hindúes que se la había recitado en sánscrito al tiempo que un traductor se la contaba en griego, lo cual es difícilmente comprobable.

En 1953 Dölger publicó un primer ensayo en el que defendía la atribución al teólogo siríaco, el interés de defenderla se debía a que era el encargado de editar las Obras completas de San Juan Damasceno en el Instituto de Bizantinística de Scheuern, en Baviera. Cuenta Bádenas que, aunque no era una afirmación nueva, causó mucha agitación pues se trataba de un investigador muy destacado en su área, aunque el cuerpo argumentativo del texto fue fácilmente desbaratado por varios especialistas.³⁸ Además, cabe señalar que no todas las razones que exponía eran objetivas y científicas, sino más bien meros prejuicios. Por ejemplo, uno de los ejes de su defensa postulaba

³⁷ “La carencia total de ecos que una obra como la *historia edificante* debería por lógica haber suscitado, por la belleza y frescor de sus apólogos, llevan a pensar que es realmente muy difícil que antes del siglo XI pudiera haber existido esta narración”, Bádenas de la Peña, *op. cit.*, p. XXVI.

³⁸ Entre ellos David Lang, *op. cit. Passim*

que no había existido una versión georgiana³⁹ porque el georgiano era una lengua tosca en la que era imposible escribir obras literarias valiosas. Asimismo, señalaba que San Eutimio jamás habría podido dominar el griego a tal grado que pudiera escribir una historia del estilo del *Barlaam*.⁴⁰

Existen otros muchos elementos para descartar la atribución. Bádenas menciona como una de las mejores pruebas la existencia de una *vita*, es decir, de una biografía de Damasceno escrita en árabe por Miguel de Antioquía en 1085, la cual no menciona en ninguna de sus líneas al *Barlaam* y *Josafat*, siendo que para esta época ya era un éxito editorial.

Otro punto importante se encuentra en el prólogo de la primera versión latina de 1048. En él el traductor cuenta que un hombre llamado Leo le confió el texto, el cual había sido traído de Etiopía⁴¹ por un monje del monasterio de San Saba, en Jerusalén, y traducido por San Eutimio. Líneas después afirma que Eutimio es de origen georgiano.

³⁹ Quienes están en desacuerdo con la versión de que Eutimio fue quien hizo la traducción griega hablan de una versión siríaca que habría sido traducida del pehlevi, es decir, lo que ahora se conoce como persa medio (siglo III-VII), y que luego habría dado origen a las versiones árabes y a la griega misma. Con todo, jamás se ha encontrado pista alguna de que haya existido (Véase *ibidem*, p. 307) Además, P. Peeter descartó por completo la idea al encontrar clara evidencia de huellas árabes en la versión georgiana.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 313.

⁴¹ Si todavía en la actualidad la geografía de Oriente se nos confunde un poco en la mente, imaginemos lo que sucedía en épocas anteriores. Es frecuente encontrar en textos bizantinos una clara equivalencia entre Etiopía e India, además de situarla entre Egipto y Persia, como sucede al inicio del *Barlaam* en la *Redacción bizantina anónima*, Bádenas de la Peña, *op. cit.*, p. 7: “la tierra que llaman de los indios se halla muy lejos de Egipto [...] Por la parte de Egipto está bañada por mares y por golfos navegables, pero por la del continente limita con las fronteras de Persia”. A propósito de este fragmento el filólogo español apunta en la introducción: “La localización de la India, entre Egipto y Persia es evidentemente confusa, pero no es casual. Recuérdese que la India se identifica con Etiopía ya en el lema mismo de la obra. Éste puede ser un argumento más para no atribuir la obra a San Juan Damasceno, que distingue

Valga destacar aquí la historia tan peculiar que Dölger cuenta para justificar este testimonio. Resulta que Eutimio tuvo noticia de la historia del *Barlaam* escrita por Damasceno, le gustó y quiso traducirla al georgiano. Una copia del texto le fue enviada a su hogar en el Monte Atos, no obstante, algo sucedió y no la tradujo. Únicamente la conservó entre sus pertenencias. Veinte años después de su muerte, Leo, monje georgiano también, la encontró y pensó en cuánto favorecería a la historia de su país tener entre sus filas este texto, así que viajó a Constantinopla y convenció al traductor latino de que San Eutimio era el único autor del *Barlaam* griego.⁴²

En cuanto a razones estilísticas, se afirma, por ejemplo, que las citas textuales y alusiones al Antiguo y Nuevo Testamento son mucho más abundantes en el *Barlaam* que en los textos damascianos, que la sintaxis de aquél es mucho más compleja que la de éstos e incluso que la postura ideológica que expresa nuestra historia no concuerda exactamente con la de Damasceno.⁴³ Bádenas de la Peña llega a la conclusión de que si

perfectamente entre <<El Ganges indio>> y <<el Nilo que fluye de Etiopía a Egipto>>, cf. lo. D. *Fid.* 23.38-39". *Ibidem*, pp. 305-306.

⁴² David Marshall Lang, quien se ha encargado de desmentir cada una de las afirmaciones de Dölger, nos cuenta esta historia de manera muy irónica y burlándose una y otra vez del profesor. Vale la pena citar sus palabras: "We are to imagine this patriotic monk hiding the precious manuscript under his cloak and setting forth from Mt. Athos to Constantinople, where he was lucky enough to chance on a credulous Latin looking for something to occupy his leisure. Into the innocent stranger's ear this cunning Georgian poured his story, finally persuading the Latin that it was Euthymius the Georgian who had first rendered the Barlaam romance into Greek. Leaving the manuscript for his dupe to translate into Latin, we are to visualize the Georgian monk returning to Mt. Athos, rubbing his hands at the success of his pious fraud, which was to win the Georgian nation such renown". Lang, *op. cit.*, pp. 311-312.

⁴³ Bádenas de la Peña, *op. cit.*, p. XXX.

hay algún parecido entre el *Barlaam* y los textos del Doctor de la Iglesia es porque el traductor del texto georgiano conocía su obra y tomó referencias de él.

En definitiva, no hay una conclusión concreta en torno a la autoría de la primera versión cristiana del *Barlaam y Josafat*. Es claro que San Juan Damasceno no es su autor, sin embargo, aún no hay argumentos necesarios para afirmar que sí lo sea San Eutimio el Ibero, también llamado San Eutimio de Atos. Sólo las futuras investigaciones nos lo dirán.

Pues bien, aunque Franz Dölger diga lo contrario, no hay duda de que existió una versión georgiana que fue el puente literario entre el mundo musulmán y el Imperio bizantino. Se trató pues de la primera versión cristiana, la cual se realizó durante el siglo X.

Después, la primera versión georgiana dio lugar a una segunda, de la misma época, y a la primera redacción bizantina realizada tentativamente, como ya vimos, por San Eutimio de Atos en griego, entre el siglo X y el XI. Esta edición en griego es la que Bádenas de la Peña tradujo al español, y por lo tanto, la que ofrece en su edición.

La traducción al griego fue un paso cumbre en la transmisión del relato. A partir de este punto se difundió por todo Occidente, en gran parte porque llevaba el nombre de San Juan Damasceno en la portada. De la traducción a la lengua griega se desprendieron tres ramas, principalmente:

- La primera fue la rama latina. El texto se tradujo al latín en Constantinopla en el año 1048. Se trata de es la primera versión escrita en “una lengua de

difusión general en el mundo cristiano no ortodoxo”.⁴⁴ Hubo una segunda versión en latín, pero esta vez en latín vulgar, se conoce justamente como *Vulgata* y es la versión latina más difundida de todas y de la que dependen las traducciones en distintas lenguas vernáculas. Se conserva en dos manuscritos de los siglos XII y XIII. No se sabe con exactitud si se desprendió de la versión griega o de la primera versión latina.

- La segunda rama corresponde a una traducción al francés realizada en el siglo XIII
- La tercera rama, proveniente de la redacción bizantina, corresponde a varias versiones de muy distintos tipos, como una en lenguas eslavas, una versión armenia, una versión árabe cristiana, que a su vez daría origen a otra etiópica, y una última en griego vulgar.

La redacción en latín vulgar fue tan destacada que se incluyó en dos de los más importantes epítomes latinos medievales: el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais (1190-1264) y la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine (1230-1298).

- El epítome de Vicente de Beauvais formaba parte de un texto mayor, el llamado *Speculum maius*, enciclopedia que encerraba todos los saberes de la Edad Media. Estaba dividido en tres partes, el *Speculum Naturale*, el *Speculum Doctrinale* y el *Speculum historiale*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. XXXV.

- La obra de Jacobo de Vorágine era un compendio de hagiografías, es decir, de vidas de santos que incluía unas 180 historias de santos y mártires.

Ante la presencia del *Barlaam* en ambos textos, Patricia Cañizares apunta que dan cuenta de la “relevancia que tuvo esta leyenda como soporte teológico doctrinal en el ámbito de la predicación vinculada al movimiento de las órdenes mendicantes”.⁴⁵ Uno de los motivos por los que el relato tuvo gran éxito fue porque la idea de la vida ascética como un camino para encontrar a Dios encajó muy bien, y más aún en la Baja Edad Media con la crisis previa a la Reforma. Así pues, las órdenes mendicantes comenzaron a practicar el ascetismo en las ciudades para moralizar las costumbres de la corte y del pueblo.⁴⁶

De la misma *Vulgata* se desprendieron otras varias versiones latinas que llegaron a la península ibérica en el siglo XII. Bádenas señala que la difusión y adaptación del *Barlaam* y *Josafat* hispánico tiene dos vertientes, una en la que se traduce la historia completa, como en el caso del texto castellano de Arce Solórzano, y otra en la que sólo se adaptan algunos de sus episodios.

Finalmente, en la actualidad sólo se conservan tres de los muchos manuscritos escritos en romance que circularon en España en los siglos XIII y XIV:

- El *Libro de Berlan e del rrey Josapha de India*, fechando en 1470, se conserva en la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Es conocido como el manuscrito P debido a que fue copiado por Petrus Ortiz.

⁴⁵ Cañizares, *op. cit.*, p. 261.

⁴⁶ Bádenas, *op. cit.*, p. XXXV.

- El *Libro del bien aventurado Barlaam e del infante Josafa, fijo del rrey Avenir*, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- El último manuscrito está en la Biblioteca Universitaria de Estrasburgo, se titula *La storia del rreyy Anemur e del Josaphat e de Barlaam*.

3. ANÁLISIS COMPARATIVO

Los dos principales elementos que nos permiten identificar la leyenda de Buda como el antecedente del *Barlaam y Josafat* son la estructura sobre la que están construidas y el argumento que desarrollan. Más allá de las diferencias y las similitudes en cuanto al contenido general de los textos, el núcleo argumental, que gira en torno a “la separación de un príncipe heredero del espacio cortesano al que pertenece para abrazar una dura vida de ascesis y de purificación que permite la salvación de su alma”,⁴⁷ está distribuido y ordenado de la misma manera en ambas narraciones.

Para este análisis tal estructura se divide en diez etapas esenciales, cada una de ellas representa la consecuencia de la etapa anterior y, a su vez, el motor que permite que surja la siguiente. De esta forma, los protagonistas de nuestros textos recorren un camino progresivo, jamás regresan a estados anteriores ni se detienen ante los obstáculos que van apareciendo. Ambas historias se desarrollan de manera ordenada y tranquila, por así decirlo, las intrigas se van superando una por una, por lo que no hay lugar a enredos mayores que mezclen dos tipos distintos de problemas o intrigas.

Veamos nuestras diez etapas:

1. Nacimiento especial
2. Juventud en la corte
3. Las visiones

⁴⁷ Gómez Redondo, *op. cit.*, p. 981.

4. Necesidad de respuestas
5. Contacto con el nuevo conocimiento
6. Obtención total de la nueva doctrina
7. Utilización del conocimiento
8. Los obstáculos a lo largo del camino de los príncipes
9. Superación de los obstáculos
10. La meta alcanzada

En términos generales, la estructura de nuestras dos historias puede ser fácilmente identificada con la estructura narrativa del héroe tradicional, es decir, ambas siguen el modelo heroico de los cuentos folclóricos del que habla Vladimir Propp en su *Morfología del cuento* o Joseph Campbell en *El héroe de las mil caras*, por mencionar sólo un par de ejemplos.⁴⁸

Las diez etapas que nosotros hemos identificado tanto en la leyenda de Buda como en el *Barlaam y Josafat* pueden incluirse dentro de los cuatro grupos básicos en los que el filólogo austriaco Johann Georg von Hahn concentró, a su vez, sus dieciséis fases de la vida del héroe: nacimiento, juventud, regreso y sucesos adicionales. O bien, en los tres sucesos básicos de los que habla Campbell y que, desde nuestra perspectiva, resumen todos los patrones del camino heroico tradicional que diversos estudiosos han planteado: separación, iniciación y regreso.⁴⁹ Este hecho es fundamental para entender

⁴⁸ Para un breve panorama general del arquetipo heroico tradicional, véase Fitzroy Richard Somerset (Lord Raglan), "The Hero of Tradition", Otto Rank (ed.), *In quest of the hero: the myth of the bird of the hero*, Princeton: Princeton University, 1990, pp. 142-165.

⁴⁹ Véase *ibidem*, pp. 142-143.

la configuración de nuestras historias y las conexiones entre ellas, así que a lo largo de nuestro estudio iremos desarrollando poco a poco el tema.⁵⁰

El camino que seguirá nuestro análisis será justamente el que siguen nuestros protagonistas, esto es, desarrollaremos una por una las diez etapas ya enlistadas. Comencemos.

3.1 Nacimiento especial

Un nacimiento siempre causa emoción, alegría y expectativa en cierto sentido, pero si se trata del hijo de un gran rey, quien es amado y respetado por sus súbditos, estamos hablando de emociones y expectativas que se traducen en grandes festejos y honores compartidos por todo el reino. Pero, ¿qué pasa cuando tal regocijo se ve oscurecido por un vaticinio desalentador para la mayoría de los involucrados? ¿Qué pasa cuando el futuro de un príncipe vacila entre llegar a ser un gran monarca o un asceta entregado a la vida espiritual?

Es un hecho que el funesto vaticinio toma por sorpresa a ambos reyes y que para los dos resulta totalmente aterrador escucharlo, sin embargo, la manera en la que se enfrentan a la situación, los sentimientos que nacen en ellos luego de conocerlo y las

⁵⁰ Para tener una idea más clara del tipo de estructuras heroicas de las que los folcloristas hablan, a continuación transcribimos la que propone el holandés Jan de Vries. Consta de únicamente 10 elementos: "(1) The hero is begotten; (2) He is born; (3) His youth is threatened; (4) He is brought up; (5) He often acquires invulnerability; (6) He fights with the dragon or other monster; (7) He wins a maiden, usually after overcoming great dangers; (8) He makes an expedition to the underworld; (9) He returns to the land from which he was once banished and conquers his enemies; (10) He dies". *Ibidem*, p. 143.

acciones que llevan a cabo para evitarlo difieren en varios puntos. También es distinta la dimensión que toma el asunto en las narraciones y la importancia que se le da.

Estas diferencias tienen que ver con el tipo de textos que son el *Barlaam* y *Josafat* y el *Buddhacarita*. Como ya se mencionó ampliamente en la introducción de este trabajo, el primero de ellos forma parte de la tradición del *exempla* medieval, dentro del marco de la cuentística española, la cual tenía un pleno afán didáctico que pretendía alcanzar a través de historias sencillas y breves. El *Barlaam* se ocupa de transmitir la historia para enseñar, no desgaja los temas –como éste del vaticinio, por ejemplo– porque para cumplir su cometido no necesita hacerlo, lo que importa es la historia en general, en su conjunto.

El caso del *Buddhacarita* es distinto. Pertenece a un estilo poético propio de la literatura sánscrita denominado *kāvya*, el cual se caracteriza por ser adornado, culto y elevado. El texto de Aśvaghōṣa está concebido como una forma de arte que debe satisfacer reglas muy precisas en cuanto a gramática, poética y métrica; por lo que se ocupa de desglosar las más bellas metáforas, imágenes, comparaciones y demás recursos literarios y retóricos a partir de los sucesos que se cuentan. Además no debemos perder de vista que se trata de una epopeya, por lo que cada pasaje se describe minuciosamente y se ensalza para ir creando poco a poco una composición poética que engrandezca la historia del príncipe iluminado.

En pocas palabras, nuestros textos desglosan la misma historia, pero bajo géneros, subgéneros y estilos narrativos distintos, lo cual, aunque da origen a muchas

conexiones importantes, como veremos más adelante, también da lugar a ciertos matices de orden estructural, funcional y también de forma, de contenido. Por esta razón, debemos tener presentes estos puntos a lo largo de nuestro análisis, pues así se entiende de mejor manera el hecho de que en el *Barlaam y Josafat* este primer cuadro correspondiente al nacimiento del príncipe se aborde rápidamente y que los hechos se enuncien sin detalles particulares ni cargas emotivas fuertes; mientras que en el *Buddhacarita* se aborden con mayor detenimiento las reacciones de Śuddhodana y Māyā, pues los vaticinios de los brahmanes les causan una gran crisis emocional.

Por un lado están plenamente felices por el nacimiento de su hijo, pero por el otro temen por los grandes poderes que posee. Están desconcertados, no saben si es bueno o malo que su hijo sea tan poderoso. ¿Por qué él? ¿Por qué su hijo debe ser ese gran salvador del que hablan los brahmanes? ¿Por qué esas características tan maravillosas no estuvieron presentes en reyes anteriores y en él sí?

Más que temer el hecho en sí de que su hijo se vuelva asceta, temen la separación que implica tal acción. Temen que tenga un destino fatal, temen perderlo. No sucede así con el rey Avenir, quien concentra su principal preocupación en que su hijo no se convierta al cristianismo. El texto señala que éste es el motivo cumbre por el que manda construir aquel palacio, para que no tenga noticia de tal religión. Vamos a enmarcar un poco esta idea.

A la par de poseer características propias del *exempla*, el *Barlaam y Josafat* es una hagiografía, es decir, una historia que se encarga de narrar las vidas de los santos.

El género hagiográfico fue uno de los más consumidos durante la Edad Media, fue un género fértil que gozó de tan amplia popularidad que “la palabra *leyenda*, con la acepción de ‘lectura’, llegó a identificarse por excelencia con la lectura de vidas de santos, y con ese sentido aparece todavía actualmente en el diccionario”.⁵¹

Las hagiografías siempre apostarán por resaltar el camino que los hombres piadosos siguieron para entregarse a Dios, para que de esta forma sean un modelo de la vida que uno mismo debe llevar con respecto a él. Si bien el principal propósito de los textos hagiográficos no es que todos sus lectores se vuelvan santos, sí lo es ganar fieles a partir de la historia –en este caso mediante la vida ejemplar del príncipe llegado a santo– y también a través de la evangelización, la cual es posible debido a la introducción de pasajes bíblicos o conceptos cristianos en la narración. El *Barlaam y Josafat*, entonces, hace que los pasajes destinados al tema religioso cobren la mayor importancia posible, después de todo, como hemos visto, todo gira en torno a su propósito principal.

3.2 Juventud en la corte

Como vimos más arriba al presentar los cuatro grupos básicos de la estructura de la vida del héroe tradicional que planea Johhan Georg von Hahn, la juventud forma parte

⁵¹ Vanesa Hernández Amez, *Censo bibliográfico de la hagiografía medieval castellana*, Universidad de Oviedo, Departamento de Filología Española. Consultado en línea en: <http://www.unioviedo.es/CEHC/pdf/Censo/Censo.pdf>, p. 3.

La tercera acepción de la voz *leyenda* que proporciona la vigésima segunda edición del *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española, Madrid: Espasa Calpe-ASALE, 2001, dice: ‘historia o relación de la vida de uno o más santos’.

fundamental de la misma. Los sucesos acontecidos en esta etapa previa a la edad adulta serán cruciales para el desarrollo del personaje central de la épica.

Ahora bien, es necesario hablar desde ahora de los motivos por los cuales las estructuras de nuestras historias concuerdan con la estructura folclórica del héroe. El *Buddhacarita* es un texto épico, por lo que es totalmente comprensible que siga ese esquema; sin embargo ¿qué pasa con el *Barlaam y Josafat* que es una hagiografía?

Una de las principales características del género hagiográfico es que se mueve entre otras formas narrativas medievales, es decir, posee características propias de géneros como la biografía, la épica, el *exempla* y las colecciones de milagros.⁵² La conexión que nos interesa es la que guarda con la épica, por supuesto. Los hagiógrafos comenzaron a utilizar recursos propios de los cantares de gestas en sus trabajos por dos razones: por la gran popularidad que poseía el género y por el concepto medieval de santo, tal como señala Baños:

El arquetipo de héroe se superpone al de santo, y la hagiografía recoge este ideal, representando la santidad como una verdadera batalla contra las tentaciones, contra los vicios y falsedad del mundo; o narra luchas reales contra enemigos del cristianismo, sean los sarracenos u otros. El protagonista se convierte en santo y en héroe al triunfar en esa batalla. Veremos que las cualidades propias del héroe, como la valentía, la firmeza, la dignidad, la fidelidad, pasan a formar parte de la caracterización del protagonista hagiográfico.⁵³

⁵² Véase Baños Vallejo, *op. cit.*, pp. 63-76.

⁵³ *Ibidem*, p. 66

Tiempo después el proceso se desarrolló a la inversa. La hagiografía tuvo injerencia en la épica y los grandes héroes fueron por fuerza héroes cristianos.⁵⁴ Por lo tanto, si pensamos en todas estas conexiones entre los dos géneros narrativos entendemos por qué ambas comparten estructura, porque en varios contextos héroe y santo son equivalentes y, por lo tanto, siguen el mismo camino.

Apuntado lo anterior, desarrollaremos el segundo punto del camino de nuestros héroes. Uno de los grandes ejes que se sigue tanto en el *Barlaam y Josafat* como en el *Buddhacarita* es el de los opuestos. Dicha cuestión radica justamente en que el núcleo argumental del que hablamos encierra una oposición muy marcada entre vida mundana y vida espiritual, entre la corte y el desierto o bosque.

El gran tema de nuestras historias es la búsqueda de conocimiento espiritual, una búsqueda que involucra la separación del entorno cortesano para entrar al ambiente del bosque y vivir una vida retirada y completamente dedicada al desarrollo interior. De esta forma, la narración permanecerá yendo de un espacio a otro, abordando temas y tópicos propios de cada ambiente, dado que cada polo tendrá su manera peculiar de ser presentado ante el lector, así como también sus personajes representativos.

La oposición de estos espacios y de las cualidades y defectos de los que los textos los revisten se anuncia desde el inicio de los mismos. El primer plano que se describe es el de la corte, el cual es visto como un espacio totalmente negativo, en el que abundan las riquezas materiales y la pobreza espiritual. Los grandes representantes

⁵⁴ *Idem.*

del espacio cortesano son los respectivos reyes de cada historia, quienes están plenamente convencidos de que el mejor futuro para sus hijos es permanecer en la corte y gobernar el reino que les heredarán.⁵⁵

La construcción de un palacio para uso exclusivo de cada príncipe, una vez que dejan la infancia, es la primera medida que los reyes toman para evitar lo pronosticado en los vaticinios. Avenir lo construye lejos de la ciudad y lleva ahí a numerosos criados para que atiendan a su hijo, no sin antes ordenarles que no le hablen de los males de la vida. Quiere que su hijo sea plenamente feliz, así que ordena que se le llene de placeres y cosas alegres.

La segunda medida que Avenir toma es comenzar una verdadera cacería en contra de los monjes cristianos y de los seguidores del cristianismo en general. Si ya desde el inicio de la historia encontramos descripciones de crueles castigos y matanzas en contra de sus adversarios, luego del nacimiento de Josafat los ataques se incrementan considerablemente.

Śuddhodana, por su parte, construyó un palacio independiente sobre el suyo y jamás permitió que Siddhārtha tuviera acceso a la parte de abajo. El príncipe pasaba el tiempo escuchando música agradable y disfrutando de la compañía de mujeres muy bellas, quienes cantaban y bailaban para él.

⁵⁵ Cabe destacar que el llamado “menosprecio de corte y alabanza de aldea” es un tópico de la literatura medieval en general, de esta forma puede pensarse que la polarización de la narración, de la que ya hablamos en el capítulo dos durante la descripción de la versión maniquea de la historia, fue uno de los tantos elementos que contribuyó a que los receptores de la narración en Occidente la sintieran cercana y así se difundiera más ampliamente.

Hasta este momento la descripción de los reyes en nuestras historias difiere en varios puntos. Śuddhodana es un gran monarca que ha llevado a su reino a la gloria por medio de la virtud, por eso es plenamente amado y respetado, ha logrado vencer las pasiones y ha tomado las virtudes como armas de guerra para derrotar a sus enemigos: “He ever quenched straitway with the water of gifts the thirst of expectant suppliants, and with the battle-axe of good conduct, instead of by fighting, he broke down the swollen pride of his foes” (*Buddhacarita*, II, 40).

Avenir no es querido por todos sus súbditos. Según el *Barlaam*, muchos de ellos practican el cristianismo y sólo fingen ser adoradores de los ídolos por miedo al monarca. No posee ninguna virtud, su corazón es duro como una roca y el texto adelanta que si sigue conduciéndose de tal manera a lo largo de su vida, sólo logrará que su alma se condene.

El cambio de personalidad tan marcado entre un rey y el otro tiene una función específica que está estrechamente ligada a las pretensiones que tiene el *Barlaam* con respecto al impacto que quiere causar en el lector. No desarrollaremos este tema por ahora, puesto que necesitamos situarnos en un punto más avanzado del camino de los príncipes para explicarlo mejor; sin embargo, era importante destacarlo desde aquí para apreciar cómo se va gestando una oposición que es una pieza fundamental en el desarrollo de nuestra hagiografía.

La última fase de la estancia en la corte es aquella en la que los príncipes cuestionan el encierro en el que viven y enfrentan a sus padres para que los dejen salir

a conocer el mundo. Logran su cometido, cada uno bajo circunstancias particulares, y se enfrentan a las famosas visiones que se encargarán de dar la primera gran sacudida a nuestros relatos.

Al término de esta segunda etapa queda establecido ya el argumento de ambas historias, los espacios que se usarán, incluyendo los atributos de cada uno, y sobre todo se apunta el rumbo que tomarán. Hasta el momento las historias van casi de la mano, no hay grandes transformaciones en estas etapas, veamos en la siguiente.

3.3 Las visiones

Sucede algo interesante cuando leemos los pasajes sobre las visiones en nuestras historias. A momentos parece que estamos leyendo el mismo texto y no, por un lado, una hagiografía española publicada en el siglo XVII y, por el otro, un texto sánscrito del siglo I d. C., aproximadamente. Decíamos que se trata del mismo argumento pero desarrollado de manera distinta, sí; sin embargo, cuando se narra la primera visión, correspondiente a la enfermedad, encontramos casi las mismas palabras para describir las causas que la originan.

Josafat sale por primera vez a las calles del reino de su padre y de pronto ve a un leproso y a un ciego, en seguida pregunta a su cochero y a sus acompañantes quiénes son esos hombres y por qué lucen tan mal. Es la enfermedad, le dicen, y entonces pregunta “Suele esto acontecer a todos los hombres?” a lo que responden: “no a todos,

sino a aquellos a quien por abundancia de malos humores se trastorna la salud” (*Barlaam*, p. 9).⁵⁶

La visión de la enfermedad es la segunda para Siddhārtha, antes de ello tuvo conocimiento de la vejez y de la muerte que están muy unidas porque, como señala el texto, el final de la vejez es la muerte. En la segunda salida el príncipe ve a un hombre pálido, débil y jadeante. Pregunta a su cochero de qué se trata y así responde el auriga: “Good Sir, it is the mighty misfortune called disease, developed in full force from the disorder of the humors” (*Buddhacarita*, III, 42).

Las descripciones de las otras tres visiones son similares en los textos pero ninguna otra se iguala tanto a la descripción que se hace sobre la enfermedad. A primera vista pareciera que un fragmento es la traducción directa del otro. Además resulta muy interesante que en los dos textos se encuentre la misma palabra: *humores* en el *Barlaam* y *Josafat* y *humors* en el *Buddhacarita*.

En el contexto occidental podríamos decir que el texto hace referencia a la teoría de los cuatro humores, la cual tuvo sus orígenes en las antiguas civilizaciones de Grecia y Roma y que fue suscrita y ampliada por Hipócrates. Esta teoría, que tuvo vigencia en toda Europa prácticamente hasta mediados del siglo XIX, sostenía que los

⁵⁶ Tal como lo hicimos con la historia de Buda, a partir de este momento, dada la frecuencia con la que aparecerá, en todos los casos en los que cite el *Barlaam* y *Josafat* me referiré al manuscrito de 1608: Juan de Arce Solórzano (trad.), *Historia de los dos soldados de Christo, Barlaam y Iosafat*, escrita por San Juan Damasceno, reproducción digital a partir del original, impreso en la Imprenta Real de Madrid en 1608, conservado en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia. Consultado en línea en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-los-dos-soldados-de-christo-barlaam-y-iosafat/>. La referencia se ofrecerá en el cuerpo del texto y estará compuesta por la palabra *Barlaam* y el número de página en la que se encuentre la cita.

seres humanos están constituidos por cuatro humores o líquidos: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema, y que la salud dependía directamente del equilibrio de cada uno de éstos en el cuerpo.⁵⁷

Por su parte, en el texto de Aśvaghōṣa *humors* podría hacer referencia a los tres *doṣas* o ‘humores’ que, según la medicina tradicional hindú, circulan por el cuerpo humano: *vāyu* o *vāta*, ‘aire’ o ‘viento’; *pitta*, ‘bilis’ y *kapha* o *śleṣman*, ‘flema’. El *Caraka Saṃhitā*, considerado uno de los textos más sobresalientes de la medicina clásica de la India, señala que uno de los tres humores predomina en el cuerpo desde que el ser humano es concebido; sin embargo, aquellos que poseen un equilibrio entre éstos poseen una salud plena. Por su parte, aquellos que sufren un desequilibrio entre los humores serán propensos a la enfermedad.⁵⁸

Ahora bien, ¿por qué es importante para este trabajo desglosar brevemente el tema de los humores? Porque son precisamente estas pequeñas conexiones las que permitieron que la historia fuera adoptada por Occidente, que poco a poco comenzara a verse como propia, que comenzara a ser adaptada, primero, según la forma de ver el mundo de los occidentales en general y, después, de los españoles en particular.

Son varias las hipótesis que apuntan que Hipócrates y Platón conocieron las teorías de la medicina hindú y las tomaron para plantear algunas de las suyas propias;

⁵⁷ Véase Raymond Klibansky, *Saturno y la melancolía. Estudios de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid: Alianza, 1991, p. XX.

⁵⁸ Véase Juan Miguel de Mora y Marja Ludwika Jarocka, *Ayurveda. Apuntes para una historia de la ciencia en la India antigua*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 78-79.

además, a finales del siglo XVIII los médicos británicos también aprovecharon el conocimiento hindú en la materia para enriquecer sus avances médicos.⁵⁹

No es asunto de nuestro trabajo ahondar en este tipo de conexiones ni reunir la documentación necesaria para apoyar una u otra teoría, no obstante, gracias a los fragmentos antes citados podemos llegar a dos conclusiones. La primera es de orden general, por así decirlo, y tiene que ver justamente con el tema de la influencia de la India en Occidente ya que las dos citas textuales de nuestras obras podrían ser evidencia de ello con respecto a la teoría hindú de los humores en la medicina occidental, puesto que el *Caraka Samhitā* fue compuesto en el periodo prebúdico, es decir, aproximadamente en el siglo VII a.C.,⁶⁰ mientras que las primeras teorías de los humores en la medicina griega salieron a la luz en el siglo V a. de C., primero con Empédocles y después con Hipócrates. Pese a que no contamos con herramientas suficientes para comprobar esta influencia es importante ir teniendo en cuenta estas posibles conexiones para futuras investigaciones.

La segunda conclusión es de orden particular y muy afín a lo que este trabajo trata de mostrar, en cierto sentido. Los fragmentos nos permiten darnos cuenta de que la India y España, Oriente y Occidente, por lo menos en el este contexto específico,

⁵⁹ Juan Miguel de Mora, eminente indólogo reconocido a nivel mundial, explica a lo largo de su libro *Ayurveda, Ibidem, passim*, algunas posibles conexiones entre la medicina occidental y la hindú y cómo es altamente probable, si se toman en cuenta las fechas de composición de sus textos más representativos y los contactos históricos de sus civilizaciones, que en muchos aspectos ésta haya influenciado a aquélla.

⁶⁰ Véase *ibidem*, p. 72.

compartían una visión similar con respecto a la causa de la enfermedad en los seres humanos. Ambas culturas la explican de la misma forma.

Vayamos más allá de si una cultura influyó a la otra en esta teoría en específico. Suciedera como sucediera, en algún momento ambas estuvieron plantadas en un sitio por demás similar respecto a este tema. De tal suerte que cuando el fragmento del auriga hablando de las causas de la enfermedad con el príncipe llegó a oídos ajenos del terreno hindú, hacía sentido la explicación de los humores. Bajo nuestra perspectiva, ésta es la razón por la cual el pasaje permaneció casi intacto.

Tales pequeños contactos son los que hicieron que la historia tuviera éxito. Como este que describimos en los últimos párrafos, hubo muchísimos a lo largo de la transmisión de la historia de Buda de Oriente a Occidente. Quizás al leer la hagiografía española ya no son tan transparentes, pero si leemos con cuidado encontraremos pequeñas pistas que nos conduzcan a ellos para desarrollarlos y entender el porqué de su permanencia. Sigamos adelante con nuestro análisis sobre las demás visiones.

En el *Buddhacarita*, entre la tercera y cuarta visión, es decir, entre el encuentro con la muerte y el monje meditando, existe un pasaje extenso en el que se narra cómo el rey envía a Siddhārtha a una bella arboleda llena de bailarinas muy bellas dispuestas a seducirlo. Al llegar al lugar todas quedaron enamoradas de él: “For the glory of the brilliant signs of his person, as of ornaments born on him, made the women deem him to be the god of love in bodily form. Some opined from his benignity and gravity that

the moon had come down to earth in person with his rays veiled” (*Buddhacarita*, IV, 4-5).

A partir de este punto, el tema del poder de las mujeres sobre los hombres, debido a su capacidad para seducirlos y conducirlos hacia las pasiones, será ampliamente desarrollado en el texto. Además, la intervención femenina será uno de los principales caminos que el rey y su corte tomen para desviar la atención del príncipe de su objetivo principal.

Siendo así, el capítulo titulado *The Women Rejected* nos dejará ver el repudio de Siddhārtha hacia aquellas mujeres que se entregan totalmente a las pasiones, aquellas que, fingiendo embriaguez, lo tocan y juntan sus cuerpos al de él. Al darse cuenta de su apatía por ellas se le ofrece un listado de nombres y anécdotas de grandes sabios y hombres de alta posición que se han entregado a las pasiones por medio de las mujeres; sin embargo, el príncipe permanece firme: no está interesado en los objetos de los sentidos porque son transitorios, después de conocer la enfermedad, la vejez y la muerte, lo sabe de cierto. Más adelante, en el punto 3.8 de este análisis, abordaremos las pruebas y obstáculos a los que se enfrentan ambos príncipes.

La última visión, en el caso de Siddhārtha, sucede cuando decide salir a dar un paseo por el bosque, ahí se aparece frente a él un ser celestial, que no es visto por nadie más, vestido con ropa de mendigo, cuyo principal propósito es alentarle a practicar el desapego y con ello la vida ascética:

O bull among men, I am a *sramana*, who in fear of birth and death have left the home

life for the sake of salvation. Since the world is subject to destruction, I desire salvation and seek the blessed incorruptible stage. I look with equal mind on kinsman and stranger, and longing for and hatred of the objects of sense have passed from me (*Buddhacarita*, V, 17-18).

Esta es la visión decisiva. Después de hablar unos instantes con aquel ser divino, el Bodhisattva tiene conciencia sobre el *dharma* y decide abandonar el palacio. Este es el primer encuentro de nuestro protagonista con la nueva doctrina, con un ser que lo ilumina y que contribuye a su despertar espiritual e intelectual.

En el *Barlaam y Josafat* no existe una cuarta visión como tal. Todo se reduce a la inquietud del príncipe debido a las visiones y a la información ofrecida por uno de sus maestros sobre el cristianismo.

En general, las primeras salidas al reino y las visiones que se obtienen con ellas representan una ruptura con los acontecimientos que han venido dándose en ambas narraciones, principalmente por dos razones. En primer lugar, porque dan muestra de un cambio en la actitud de los príncipes debido a la madurez adquirida naturalmente al llegar a la edad adulta. Hasta este momento habían tenido una participación pasiva en las historias puesto que todo era controlado por los reyes, se cuestionaban el encierro, pero no se lo externaban a sus padres. No obstante, al alcanzar la juventud dan las primeras señales de independencia, se enfrentan a la situación y en particular a la figura de gran autoridad que representan sus padres, para después liberarse por méritos propios del cautiverio en el que vivían. Y en segundo lugar, porque el conocimiento de la vejez, la enfermedad, la muerte y una doctrina distinta a la que conocían los lleva a romper todos los esquemas que han seguido no sólo sus padres, sino también el reino

entero.

Por otra parte, las visiones de igual manera representan el primer asomo del destino, el cumplimiento de los vaticinios que los reyes tanto se habían obstinado en evitar. Aun dejando que los príncipes tengan contacto con el exterior, los reyes se ocupan de cada detalle en las calles para que no se expongan a nada desagradable, pero es imposible porque los mismos dioses se empeñan en que así suceda.

Es pertinente destacar desde ahora un elemento que juega un papel fundamental para que los príncipes avancen poco a poco por el camino que conduce a la espiritualidad y al conocimiento: la intervención divina. Los dioses son quienes crean las cuatro nobles visiones en el *Buddhacarita*, dado que Śuddhodana había ordenado que nadie de aspecto desagradable y capaz de perturbar a su hijo apareciera por el camino. Son ellos también quienes hacen que el auriga de Siddhārtha se confunda y, desobedeciendo al rey, conteste sus preguntas sobre dichas visiones. Es Dios, el dios cristiano, quien lleva la doctrina a Josafat mediante el sabio anacoreta Barlaam.

3.4 Necesidad de respuestas

Las visiones crean una gran necesidad en nuestros protagonistas, los llevan a formarse nuevas interrogantes y a darse cuenta de que ellos mismos no pueden encontrar respuestas, que necesitan un estímulo externo para organizar sus pensamientos.

A estas alturas, en la etapa de la búsqueda de la doctrina que responda las preguntas originadas por las visiones, nuestros textos ya han tomado cada uno un

camino diferente. En el *Buddhacarita* sigue haciéndose la separación tajante entre la corte y el bosque, la primera como representante de la oscuridad de pensamiento y el segundo como símbolo del verdadero conocimiento. Es por este motivo que Siddhārtha tiene que salir del ámbito cortesano si quiere encontrar una corriente de pensamiento que satisfaga sus necesidades.

En el *Barlaam y Josafat* la oposición también permanece; sin embargo, se abre el contacto entre ambos planos a través de la llegada de Barlaam a la India para adoctrinar al príncipe. El viejo sabio es el primer puente que permitirá la conexión entre el pensamiento profesado en la corte, que corresponde a la adoración de los ídolos, y el profesado en las soledades, el cristianismo. Por medio de él llegará al reino, y en particular al palacio de Avenir, la doctrina cristiana, la cual poco a poco tomará fuerza hasta permear todo el ambiente, hasta llegar a transformarlo por completo.

La etapa del camino de Siddhārtha y Josafat en la que nos encontramos corresponde a la separación de la que habla Campbell cuando elabora su propia estructura de la vida del héroe folclórico, la cual, para él, inicia justamente con una separación. El príncipe de Kapilavastu se separa mental y físicamente del entorno en el que creció, es decir, rompe con los preceptos que hasta entonces había seguido y además abandona la corte. El hijo de Avenir, por su parte, experimenta la separación únicamente de manera intelectual, pues, como acabamos de ver, recibe la nueva doctrina dentro del palacio de su padre.

3.5 Contacto con el nuevo conocimiento

Bajo la perspectiva de nuestras historias, hablar del conocimiento supremo es hablar de la figura del maestro, y siendo precisamente la búsqueda de ese tipo de conocimiento el gran motor de las narraciones, el culto al maestro espiritual es otro de los grandes ejes que pueden seguirse a lo largo de la lectura de nuestras obras. Para analizar este punto es pertinente esbozar un pequeño panorama general de la figura del maestro dentro de la tradición en la que se gestó la historia de Buda, el hinduismo.

Una de las principales características del hinduismo es el culto al gurú. Se tiene la creencia de que el conocimiento supremo sólo puede ser transmitido de un hombre a otro, por lo tanto, la figura del maestro es de vital importancia en la vida de un hinduista pues representa el camino para alcanzar el principal objetivo de la vida: la liberación.

Siendo el conocimiento supremo lo que está de por medio, la relación entre el gurú y su discípulo, *śiṣya*, es la más fuerte entre todas las relaciones humanas. El vínculo entre gurú y *śiṣya* sobrepasa cualquier tipo de relación entre personas porque el maestro, el maestro espiritual, no sólo ayuda a alcanzar la liberación, sino que es capaz de representar para su discípulo a las figuras más importantes en la vida de un ser humano: el padre, la madre e incluso Dios.

La palabra sánscrita *guru* se traduce como ‘maestro’, sin embargo, el término posee un grupo de acepciones que no tienen una correspondencia exacta con algún término de las lenguas occidentales. Está compuesta de dos sílabas: la primera, *gu*,

significa ‘ignorancia’ y la segunda, *ru*, ‘disipador’, así pues *guru* se refiere a aquel que disipa la ignorancia. *Guru* también significa ‘pesado’ o ‘grave’, lo cual hace alusión al singular peso que poseen quienes han alcanzado el conocimiento supremo.⁶¹

Mlecko explica en su artículo titulado *The guru in Hindu tradition* que si la palabra significa muchas cosas es porque el gurú es en sí muchas cosas. La complejidad de explicar su significado no sólo radica en este punto, sino también en que se trata de una entidad que no tiene una contraparte exacta en Occidente: “For the guru is a teacher, counselor, father-image, mature ideal, hero, source of strength, even divinity integrated into one personality”.⁶²

Desde la llamada época védica (1500-700 a. C)⁶³, periodo en el que se compusieron los *Vedas*, es decir, los textos sagrados más antiguos del hinduismo, el maestro tuvo un sitio importante dentro del pensamiento religioso. Es en el *R̥g Veda*, un texto con 1028 himnos que desarrolla diversos temas, en el que se expone la importancia de contar con un gurú, sin embargo, es hasta los *Upaniṣad*, textos sagrados del final de la época védica, que aparecen las bases del carácter imprescindible del gurú.⁶⁴

⁶¹ Véase Joel D. Mlecko, “The Guru in Hindu tradition”, *Numen. International Review for the History of Religions*, Vol. 29, Fasc. 1, Brill, 1982, pp. 33-34.

⁶² *Ibidem*, p. 34.

⁶³ Sobre la discusión de la datación de la época védica, véase Lorenzen y Preciado, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁴ Véase Óscar Figueroa, *Pensamiento y experiencia mística en la India. El Amritanubhava de Jñanēshvar: un caso ejemplar*, México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, pp. 275-276.

Los *Upaniṣad* son un punto clave en el desarrollo del pensamiento religioso y filosófico del hinduismo. Mientras que en la época védica la divinidad se buscaba en las manifestaciones de la naturaleza, en los *Upaniṣad* el Absoluto se busca dentro del hombre mismo. De esta forma, se introduce un nuevo concepto, el del *tat tvam asi*: ‘tú eres eso’, en sánscrito.

“Tú eres eso” porque hay una chispa de Absoluto en cada uno de los seres.⁶⁵ ‘Tú eres Dios’ se interpreta también. Así, el conocimiento de la divinidad también involucra el conocimiento propio, si nos conocemos a nosotros mismos lo conoceremos a Él, al ser supremo. Según los *Upaniṣad* el conocimiento sobre el *ātman*, el alma individual, sólo puede ser plenamente adquirido cuando un hombre superior, un gurú, lo expone:

Maravilloso es quien explica y competente quien entiende aquello que muchos, ni siquiera oyéndolo, lo pueden comprender. Maravilloso es el conocedor adecuadamente instruido. Cuando es enseñado por un hombre inferior no puede ser bien comprendido aunque se lo piense de muchas maneras. Si no es explicado por otro, no hay camino [que lleve ahí]. El [*atman*] es incomprensiblemente más sutil que lo que es de tamaño sutil. Ese pensamiento no puede ser obtenido por la razón; expuesto por otro es de fácil comprensión.⁶⁶

⁶⁵ Una imagen recurrente para ilustrar la idea de la existencia del ser supremo en cada uno de los seres vivos es ver al *Brahman* como un gran fuego con todo y esas pequeñas chispas que saltan fuera de él, las cuales representan las almas individuales que tarde o temprano regresarán a ese fuego del que se originaron.

⁶⁶ Daniel de Palma (ed.), *Upaniṣads*, Prólogo de Raimon Panikkar, Madrid: Siruela, 1995, p. 125 (*Kaṭha Upaniṣad*, 1.2.7). Los corchetes son del traductor.

Para llegar al conocimiento supremo necesitamos que alguien que ya lo conozca nos guíe hacia él. Quizás puede haber varias fuentes que lo ofrezcan, no obstante, “el conocimiento aprendido del maestro es el mejor para avanzar”.⁶⁷

En general la doctrina expuesta en el *Vedānta*⁶⁸ le da poca importancia al estudio realizado por uno mismo, de hecho, ni la confrontación personal ni directa con los textos sagrados lleva al conocimiento supremo, se necesita del gurú.⁶⁹ Cabe destacar que la voz sánscrita *upaniṣad*, según Mlecko, significa ‘sentado frente a alguien’ aunque comúnmente se traduce como ‘sentado junto al maestro’ o ‘sentado cerca del que enseña’.

Hago hincapié en la importancia de los *Upaniṣad* porque a partir de ellos la gran mayoría de las tradiciones y corrientes de pensamiento de la India se cimentarán en una relación estrecha entre maestro y discípulo, lo cual dará paso a que tiempo después el culto al gurú se convierta en un elemento temático en el pensamiento hindú.⁷⁰

La mayoría de los elementos que describimos en los párrafos anteriores con respecto al culto al maestro están presentes tanto en el *Buddhacarita* como en el *Barlaam y Josafat*, aunque en dimensiones distintas. En el primero no solamente aparece un solo sabio como maestro, aparecen varios, sin embargo, ninguno de ellos adquiere las profundidades necesarias para representar la figura del gurú como tal, esto

⁶⁷ *Ibidem*, p. 71 (*Chāndogya Upaniṣad*, 4.9.3).

⁶⁸ Como también se le conoce a los *Upaniṣad*, dado que, como decíamos, representan ‘el final de los *Vedas*’.

⁶⁹ Véase Mlecko, *op. cit.*, p. 35

⁷⁰ Véase Figueroa, *op. cit.*, p. 277.

sucede así porque quien poco a poco se va perfilando como el maestro en la epopeya es, evidentemente, el mismo Siddhārtha.

En el *Barlaam*, el culto al maestro alcanza su máximo esplendor, con lo cual se logra el cumplimiento de dos metas que la narración persigue: contar con un personaje que represente la doctrina cristiana, es decir, que sea la figura de lo que un verdadero cristiano debe ser para así proporcionarle al lector un modelo a seguir; y tener un figura de autoridad que a la par de evangelizar al protagonista, evangelice al propio lector –lo cual está ligado directamente con el fin de ganar fieles. Es necesario analizar estos puntos de manera más detallada, empecemos con nuestro texto épico.

La relación entre Siddhārtha y los gurúes que lo instruyen a lo largo de su búsqueda espiritual está marcada por la ruptura. A lo largo del relato, Siddhārtha se ocupa celosamente de encontrar una doctrina que lo ayude a alcanzar el propósito específico que tiene. Va conociendo y profundizando en las distintas doctrinas que el medio le ofrece para luego dejarlas atrás porque que no brindan respuestas satisfactorias a sus cuestionamientos sobre la existencia humana y, sobre todo, no le muestran el camino a seguir para liberarse del ciclo de las reencarnaciones.

A pesar de que ninguno de los cuatro maestros que conoce antes de alcanzar la iluminación – Bhṛgu, Śreṇya, Arāḍa y Udraka– cumple propiamente con la figura del gurú ante el hijo de Śuddhodana, sí son piezas fundamentales para su desarrollo espiritual. Los encuentros con ellos le ayudan a formarse un juicio propio, a entablar un diálogo consigo mismo, a escucharse, a organizar sus pensamientos. En general, los

diálogos con su padre, con su criado, con Śreṇya y con los gurúes sirven para que Siddhārtha aclare cada vez más sus ideas. Mediante los preceptos que ellos exponen, el protagonista, aceptándolos, adaptándolos o bien rechazándolos, va construyendo su propio conocimiento.

Como lo hemos mencionado antes, el budismo es una rama heterodoxa del hinduismo así que comparten ciertos preceptos como la creencia en la reencarnación y en la liberación de las almas por medio del seguimiento adecuado del *dharma*; pero también se contraponen en otros tantos. Bajo esta perspectiva, el *Buddhacarita* es una excelente guía para conocer algunos de esos contrapuntos pues, guardando las proporciones debidas, podríamos decir que los miembros de la corte, los ascetas y los gurúes representan la doctrina clásica hinduista, mientras que Siddhārtha representa la nueva doctrina, lo que llegará a ser el budismo temprano. Tanto el eje de los opuestos como el del culto al gurú se entremezclan en este punto.

Un ejemplo claro de los contrastes entre hinduismo y budismo expuestos en el *Buddhacarita* tiene lugar durante el diálogo con el rey Śreṇya. El monarca utiliza principalmente dos argumentos para tratar de convencer a Siddhārtha de que regrese al palacio con su familia, ambos corresponden a esquemas propios del hinduismo tradicional. El primero de ellos es que los objetivos que el hombre debe seguir a lo largo de la vida son: el *dharma*, la riqueza y el placer,⁷¹ y el segundo es que no es tiempo para que se ocupe de buscar la liberación pues determinadas acciones deben

⁷¹ Se trata de lo que los hinduistas llaman el triple fin de la vida.

llevarse a cabo en determinada etapa de la vida. Retirarse al bosque es propio de la vejez, no de la juventud, según el hinduismo:

Therefore, lover of the mendicant's stage of life, enjoy the pleasures, before old age comes again on you, the pattern of your race, and confounds your beauty; in due time, lover of *dharma*, you will perform *dharma*. The aged truly can obtain *dharma* and age has no capacity for enjoying the pleasures. And therefore they attribute the pleasures to youth, wealth to middle age, *dharma* to old (*Buddhacarita*, X, 33-34).

En general, la idea de que no es momento para retirarse a las soledades en busca de la liberación es una de las principales armas usadas contra la doctrina de Siddhārtha. Aparece en boca de su padre, de su criado y también en boca de algunos de los sabios que tratan de instruirlo. Abramos un pequeño paréntesis para ponernos un poco más en contexto.

El hinduismo tiene muy bien medidas las etapas de la vida del hombre (*āśrama*). Son cuatro y cada una dura veinticinco años. La primera es la *brahmacārya* que va de los cero a los veinticinco años y corresponde a la vida de estudiante. La segunda es la *gṛhastha* que va de los veinticinco a los cincuenta, es la etapa en la que se debe ser padre de familia. La tercera se llama *vānaprastha*, se refiere al habitante de la selva y va de los cincuenta a los 75 años. La cuarta y última se llama *saṃnyāsa*, va de los 75 años en adelante y hace referencia a aquel que sólo se encamina hacia la liberación.⁷²

Como podemos apreciar, los menesteres de la salvación y de la vida retirada en el bosque son propios de las edades avanzadas, por lo que a sus veintinueve años Siddhārtha tendría que estar en casa siendo un padre de familia. Por si esto fuera poco,

⁷² Véase Lorenzen y Preciado, *op. cit.*, pp. 98-101.

recordemos que unos días antes de su partida había nacido su primogénito, Rāhula. Cerremos el paréntesis y sigamos con el análisis de la interacción de Siddhārtha con los sabios maestros que conoce.

Podría decirse que el capítulo dedicado al encuentro con Arāḍa, el tercer maestro al que visita, es propiamente el capítulo sobre el gurú en el *Buddhacarita*. Desde su conversación con el rey amigo de su padre, Siddhārtha había expresado el deseo de encontrarse con el sabio brahmán Arāḍa ya que se había enterado de que él exponía la doctrina de la salvación.

En este apartado podemos ver una relación entre gurú y discípulo mucho más marcada que en los encuentros anteriores. Tanto el príncipe como Arāḍa están bien posicionados en sus papeles; el maestro ve en el príncipe a un verdadero discípulo y Siddhārtha reconoce en aquél a un gran maestro. Gracias a las cualidades del Bodhisattva, Arāḍa se da cuenta de que es el contenedor adecuado para vaciar sobre él el conocimiento más profundo con respecto al *dharma*. Así, la enseñanza comienza con el tema que más le interesa a Siddhārtha, la posibilidad de liberarse de la vejez, de la enfermedad y de la muerte. El sabio expone su doctrina, la cual, al igual que las otras compartidas por los dos primeros maestros, enriquece la suya propia sin que se vuelva la más convincente para él.

Por lo que toca al *Barlaam* y *Josafat*, el culto al maestro, el desarrollo que tiene como personaje y la importancia que adquiere en el texto se irá analizando poco a

poco, pues requiere de una atención particular debido a que se trata de la figura más importante de nuestra hagiografía después de Josafat.

En el apartado 3.2 señalamos que desde el inicio de nuestras historias se presenta una oposición muy bien delimitada entre la corte y el bosque y que cada ámbito posee características y representantes específicos. Pues bien, Barlaam representa la vida retirada y entregada a Cristo y con ello, el desierto.

Cuando es hora de que el maestro espiritual haga su aparición en nuestra hagiografía, el espacio narrativo que hasta este momento había sido ocupado por la corte se desplaza hacia el desierto, dado que la introducción del nuevo personaje se lleva a cabo mediante la descripción de su entorno más próximo. De esta manera, se da pie a la plena confrontación de los espacios y de los personajes. Ya se nos había presentado el polo negativo, ahora se nos presenta el positivo.

A lo largo de la narración se apunta repetidamente que Barlaam es una especie de salvador, una gran luz que disipará las tinieblas de la ignorancia en las que se halla sumido Josafat y, asimismo, que no hay ser más bondadoso ni sabio que él.

Contrarias a las descripciones de la santa vida del anacoreta cristiano se encuentran las de la vida llena de placeres, soberbia y herejía del rey Avenir quien, según la perspectiva cristiana del *Barlaam*, realiza ofrendas y rituales demoniacos dedicados a los dioses que adora⁷³ y, por si fuera poco, asesina a los hombres que adoran a Cristo para que no sigan convirtiendo a las personas de su reino. Siendo así,

⁷³ Se entiende que a los dioses venerados en la India. La afirmación cobra más sentido si pensamos que el hinduismo es una religión ampliamente ritualista.

Avenir es visto como el prototipo de hombre malvado, mientras que Barlaam, como prototipo de hombre bondadoso:

Huvo en aquel tiempo un monge, dotado de divina prudencia, y adornado de santas palabras, y obras, que avia llegado a la suma perfecta de la profetsion monastica. Pero de donde huviessse venido, ni de que gente fuesse, no puedo decirlo aora. En un desierto de la tierra de Senaar, avia hecho su morada, era hombre viejo, sacerdote, y llamavase Barlaan (*Barlaam*, p. 22).

Conforme la historia avance, el narrador irá tejiendo una especie de encrucijada entre los tres personajes principales: Josafat, Barlaam y Avenir. Los dos últimos se levantan como grandes pilares cuya característica primordial en este contexto es que son la antítesis del otro, mientras que Josafat permanecerá en constante lucha en medio de ambos durante gran parte del relato.

3.6 Obtención total de la nueva doctrina

Dado que, según los propios textos, el conocimiento que busca cada uno de nuestros príncipes es el más alto que pueda alcanzarse jamás, la manera en la que se presenta es sumamente especial. Y realmente no podría ser de otra forma ya que alcanzarlo significa ganarse el cielo, en el caso de Josafat, y alcanzar el nirvana, en el caso de Siddhārtha.

En el *Barlaam*, el conocimiento supremo es ofrecido como una hermosísima y muy peculiar piedra preciosa que: “aprovecha a los ciegos de coraçon para darles vista, para abrir las orejas a los sordos, y dar voz a los mudos, y salud a los enfermos,

sabiduría a los necios; para hazer huyr los demonios, y dar largamente al que la possevere, todo lo q es bueno y amable” (*Barlaam*, p. 22).

Esta descripción es ofrecida por Barlaam a uno de los mozos de Josafat luego de explicarle que es necesario que lo conduzca hacia donde se encuentra el joven para mostrarle la gema, la cual es tan especial y aporta tanto bienestar a todo aquel que la posee que no puede caer en manos de cualquier persona, además de que sólo puede ser observada por aquellos que tienen una vista pura y un cuerpo casto. Ahora bien, si una persona que no cumple con dichas cualidades llega a poseerla, le hará perder la razón y la vista.

Conforme Barlaam instruye a su discípulo, se desvela poco a poco que la joya maravillosa que le había prometido es Cristo. Según la hagiografía, la fuente de extraordinaria belleza e inagotable bienestar es la religión, es el acogimiento de la doctrina cristiana en lo más profundo del corazón.

Valga la pena destacar que la metáfora entre la piedra preciosa y Jesucristo es común en la tradición cristiana: “Más preciosa es que las piedras preciosas”,⁷⁴ “Recibid mi enseñanza, y no plata; y ciencia antes que el oro escogido. Porque mejor es la sabiduría que las piedras preciosas”,⁷⁵ “También el reino de los cielos es semejante a un mercader que busca buenas perlas”.⁷⁶

⁷⁴ *La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*, antigua versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera, México: Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960. *Pr.*, 3:15.

⁷⁵ *Ibidem*, *Pr.*, 8:10-11.

⁷⁶ *Ibidem*, *Mt.*, 13:45.

Véase Bádenas, *op. cit.*, p. 309, nota 2.

Por lo que respecta al *Buddhacarita*, el texto no posee una comparación relacionada con el conocimiento supremo tan particular como en el *Barlaam*; no obstante, ambos textos se unen al caracterizarlo como disipador de tinieblas, luz del entendimiento y cura contra el sufrimiento.

Oscuridad frente a luz, ceguera frente a visión y sufrimiento frente a alivio son contrastes usados constantemente en nuestras historias para describir la situación de la existencia humana antes y después de alcanzar al conocimiento supremo. Una vez más, se valen de los opuestos para darse a entender mejor.

El conocimiento disipa las tinieblas de la ignorancia, por lo tanto, una vez que Siddhārtha lo posea se convertirá en un gran sol que iluminará el mundo: “For he will give up the kingdom in his indifference to worldly pleasures, and, through bitter struggles grasping the final truth, he will shine forth as a sun of knowledge in the world to dispel the darkness of delusion” (*Buddhacarita*, I, 69).

De la misma manera, el *Barlaam* señala que Cristo salva de las tinieblas del engaño. El mismo engaño que cegaba al rey Avenir, por lo que sus decisiones y acciones no eran sensatas e incluso iban en contra del destino. Sobre el encierro de Josafat, se apunta lo siguiente: “...y si acontecía enfermar alguno de los criados, luego le mandava echar de alli, dando en lugar del, otro alegre y sano, porque no viesse su

Como información adicional, Gómez Redondo señala que existe una conexión notable entre la piedra preciosa y el santo grial, es decir, aquella copa o plato que usó Cristo en la última cena y que también, según se cuenta, fue usada por José para contener un poco de la sangre de Jesús. De esta forma, tanto la piedra como el grial son el propio Jesucristo. Véase Gómez Redondo, *op. cit.*, p. 993, nota 245.

hijo cosa enorme, ó desapacible. Esto disponia atsi el Rey, que viendo, al fin no avia; y oyendo, no entendia” (*Barlaam*, p. 11).

La realidad última –para el budismo vista como el conocimiento y por extensión como Buda también y para el cristianismo como Jesucristo y su doctrina– es lo que sacude la mente de los hombres y los hace ver lo auténtico, lo trascendental.

Para terminar con la idea de la ignorancia vista como oscuridad y del conocimiento visto como luz, vale la pena destacar que algunos textos tántricos, es decir, provenientes de una escuela de pensamiento dentro del hinduismo denominada tantrismo, señalan que la sílaba *gu* dentro de la palabra *guru* significa ‘oscuridad’, mientras que *ru*, ‘aquello que la elimina’ o, propiamente, ‘luz’. De esta manera un *guru* sería aquella persona que lleva de la oscuridad hacia la luz, es decir, que otorga la luz de la sabiduría o que va en contra de la oscuridad de la ignorancia.⁷⁷

No queda más que recalcar el carácter imprescindible del maestro para dar el salto de la oscuridad a la luz. En el siguiente fragmento el sabio Barlaam cuenta que él también tuvo un maestro que lo salvó de la oscuridad de la ignorancia:

Disponiendo yo desta manera mis cosas conmigo mismo, y corriendo mis faltas, oí las palabras de un sabio Doctor, que esto me aconsejava. Salid (dize) de la vanidad del mundo, porque su figura passa brevemente, y luego no será: y salid, no para bolver, y no sin hazienda, sino q lleveys caudal y espensas a la eterna vida (*Barlaam*, pp. 73-74).

Ya vimos que el conocimiento que los gurúes ofrecen no es cualquier tipo de conocimiento, se trata del conocimiento supremo, el cual trae beneficios igualmente

⁷⁷ Véase Figueroa, *op. cit.*, p. 279.

altísimos. Vimos también, en el contexto del *Barlaam y Josafat*, que no cualquier persona podía tener acceso a aquel conocimiento, a aquella piedra preciosa. Pues bien, concentrémonos en este último punto, en el tema de la iniciación al conocimiento.

El motivo del maestro poniendo a prueba al candidato a discípulo está presente en nuestros dos textos. El maestro tiene que asegurarse de que el discípulo cuente con el conocimiento y las características necesarias para recibir la enseñanza, para que la entienda, y también de que después de que la obtenga posea la capacidad de dirigirla correctamente hacia su propósito. Hablamos, pues, de un rito de iniciación al conocimiento, de esta forma, llegamos a la etapa del héroe folclórico que Joseph Campbell llama, justamente, iniciación.

Raimon Panikkar dice, en su introducción a los *Upaniṣad*, que la doctrina de la iniciación está presente en muchas culturas antiguas y que sigue vigente en la actualidad hasta en las sociedades secularizadas. La tradición muestra que se necesita cumplir con requisitos previos y con una preparación adecuada para acercarse a las “actividades del espíritu”, como él las llama.⁷⁸ Bajo la afirmación de Panikkar, podría estudiarse la posibilidad de que este pasaje estuviera presente en la mayoría de las versiones de la historia de Buda, dado que los ritos de iniciación son tan antiguos como la humanidad.

⁷⁸ De Palma, *op. cit.*, p. 12. Los *Upaniṣad* señalan lo siguiente a propósito del tema: “El supremo misterio del vedānta, manifestado en época antigua, no debe ser dado al no tranquilo ni tampoco a quien no es hijo o discípulo”. *Ibidem*, p. 156 (*Śvetāśvatara Upaniṣad*, 6, 22).

Con respecto a la actitud del discípulo ante las pruebas, no debe ser pasiva, al contrario, el alumno debe involucrarse totalmente para demostrar sus capacidades, debe ganarse el privilegio de ser instruido:

Podríamos recordar aquí la clásica noción de *adhikârin*, la persona que está capacitada para ser enseñada porque ha mostrado su disposición y preparación. Tan difícil es aprender como enseñar [...] El *adhikârin* es quien ha sido iniciado y se ha hecho digno de aprender.⁷⁹

En los casos particulares de nuestros príncipes, cada uno dentro de su propio ambiente, está sujeto a la aprobación del gurú, se lleve a cabo una prueba como tal o no, como sucede en el *Barlaam*:

pero q prueba, ó examen, es el q quieres hacer de mi, para conocer la firmeza de mi animo? Respondio el viejo: Ya te he examinado, y he conocido q eres prudente, d firme entendimiento, recto: y seguro animo, y oxala confirme y fortifique esto el fin de tus obras (*Barlaam*, pp. 85-86).

El sabio Barlaam mantiene un diálogo con Josafat hasta que en determinado punto de la conversación le indica que sí es apto para recibir el conocimiento. En el *Buddhacarita* la prueba jamás se lleva a cabo, Siddhārtha muestra tal decisión y claridad de pensamiento que Arāḍa no la considera necesaria: “Although the doctrine is only taught after an interval of time, when the student has been well tested, your depth of character and your resolution are such that I need not put you to an examination” (*Buddhacarita*, XII, 9-10).

⁷⁹ Véase *ibidem*, p. 13.

En la historia de Josafat, las cualidades con las que el discípulo debe contar se adaptan a los valores que la tradición cristiana promueve, de ahí que el discípulo deba tener “el cuerpo casto, y en ningún modo manchado con pecado carnal” (*Barlaam*, p. 23); mientras que en la de Buda, las cualidades buscadas se enfocan más en el carácter del joven y en la firmeza de su pensamiento. No necesariamente unas cualidades son mejores que otras, simplemente son distintas.

Habíamos señalado antes que pese a que Siddhārtha se reúne con tres maestros distintos, el encuentro con Arāḍa es el más destacado. En él podemos ser testigos del encuentro propiamente dicho entre gurú y *śiṣya*. La prueba de iniciación al conocimiento se presenta solamente con este gurú, este y muchos otros detalles muestran que Arāḍa es la figura más representativa para el desarrollo intelectual y espiritual del príncipe.

Para redondear la idea anterior, sería interesante destacar la etimología de la palabra *discípulo*. Tal como lo señala Panikkar, no solamente denota a aquél que aprende una doctrina o ciencia bajo la ayuda de un maestro, sino también a aquel que discierne, asimila y distingue.⁸⁰ El proceso de aprendizaje y enseñanza, entonces, es visto como una retroalimentación continua, ya que no sólo el gurú es el que explica y habla propiamente, también el *śiṣya* debe enriquecer el proceso con sus disertaciones sobre lo que va aprendiendo.

⁸⁰ Véase *ibidem*, p. 13.

El método formal de enseñanza que ambos textos muestran es totalmente dialéctico, el discípulo se cuestiona, hace preguntas y el gurú trata de responderlas. El ciclo se repite hasta que el alumno haya adquirido todo el conocimiento.

Dicho lo cual, ahora vamos a analizar a profundidad la manera en la que los maestros transmiten el conocimiento y, a su vez, la manera en la que los príncipes lo reciben. Como lo hemos señalado varias veces, las dos historias plantean una oposición entre la doctrina establecida y la nueva doctrina. Desarrollemos brevemente este contrapunto.

Por doctrina establecida entenderemos, en el caso de la historia de Buda, al hinduismo. En el caso de la historia de Josafat entenderemos todas las creencias ajenas al cristianismo, ya que el texto se encarga de hacer una clasificación minuciosa de los distintos sistemas de creencias que se seguían en ese momento para oponerlos a la fe cristiana. Dicho recuento ocurre durante el debate que se organiza en el palacio del rey Avenir con el propósito de que el falso Barlaam, Teodas, se retracte de la doctrina cristiana y así Josafat regrese a servir a los dioses que su padre tanto adora. El texto plantea tres “géneros de religión”: gentiles, judíos y cristianos. Los gentiles, a su vez, se dividen en tres ramas: caldeos, griegos y egipcios. Desde el punto de vista de nuestra hagiografía, todas las religiones ajenas al cristianismo se oponen, para mal, a ésta. Varios párrafos están dedicados a criticar sus preceptos, sus valores morales, su manera de ver el mundo, en fin. Se descalifica a todas.

La postura que el narrador toma ante las distintas religiones es, en general, de incredulidad y escándalo ante sus preceptos, “quién que tuviera entero juicio dixera esto?” (*Barlaam*, p. 143), y ante la manera de ser de los dioses que siguen: “de Hercules dizen, que era borracho, y loco, que mató a sus hijos, y q finalmente murio abrazado en fuego. Pues como puede ser Dios borracho, carnicero de sus hijos, ni quemado? y como favorecerá a nadie, pues no pudo valerse a si mismo” (*Barlaam*, p. 144).

Fuera de dicho esquema que únicamente se presenta, como decíamos, durante aquella disputa, el *Barlaam* se enfoca en ir en contra de la idolatría dado que tal práctica es propia de la corte del rey Avenir. Numerosas son las críticas que se hacen a los ídolos, siempre oponiéndolos a las cualidades de Jesucristo, por ejemplo, se dice que son personificaciones meramente demoniacas: “los que reverencias no son dioses, sino estatuas de demonios, que encierran dentro grandes maldades” (*Barlaam*, p. 133).

En el capítulo V se explica cómo es que surgieron todas las religiones que se enlistaron más arriba. El texto cuenta que, al proliferarse la raza humana, las personas empezaron a olvidarse de Dios: “unos pensaron, que todas las cosas se hazian a caso, sin providencia y gobierno, como sino huviera ningun Señor” (*Barlaam*, p. 30). Cuando la humanidad se olvidó del único y verdadero Dios, se sintió con la libertad de crear nuevos dioses, o bien, de encontrarlos en los sitios más insospechados. Algunos vieron a su Dios en el sol, otros pensaron que la fortuna era quien gobernaba el mundo,

en fin, así nacieron los múltiples dioses que el *Barlaam* y *Josafat* rechaza rotundamente.

Luego de dejar muy en claro su postura en torno a los ídolos y con el propósito de ejemplificar cuán necio e ignorante es el hombre que los adora, se nos presenta la simpática historia de una filomena que engaña a un hombre que la había atrapado para comérsela. La pequeña ave le propone un trato, si la deja en libertad, ella a cambio le expondrá tres preceptos muy valiosos que le servirán para toda su vida. El hombre promete soltarla en cuanto escuche dichas sentencias. El ave las enuncia: “nunca te fatigues por las cosas que no se pueden alcanzar; ni te arrepientas de las cosas perdidas que no puedes recuperar; ni creas jamás cosas increíbles” (*Barlaam*, p. 48). La filomena pudo volar enseguida alrededor del hombre. Antes de emprender su camino quiso probarlo, quería saber si realmente estaba dispuesto a poner en práctica los consejos que acaba de compartirle. De esta forma, le dijo en tono burlón que había perdido un gran tesoro al dejarla en libertad puesto que ella tenía dentro de su cuerpo una piedra preciosa del tamaño de un huevo de avestruz.

Como era de esperarse, el hombre lo creyó todo y se entristeció mucho. Pidió al ave que aceptara ir a su casa, que serían amigos y que podría irse cuando quisiera. Con esto, la pequeña filomena se dio cuenta de que aquel hombre no tenía remedio, de que no sólo era ignorante sino también obstinado. Veamos el regaño que, llena de indignación y enojo, hace el ave al hombre:

Aora he conocido claramente que eres necio, pues aviendo oydo pronta y atentamente lo que te dixere, no te ha aprovechado nada: dixete q no te pesasse de la cosa perdida, siendo irrecuperable. Aconsejéte q no procurasses alcançar las cosas incomprensibles, y has aora procurado cogermene, no pudiendo en el buelo seguirme. Mandete tambien, que no creyesses cosas increíbles, y ves aqui te has persuadido a q tengo dentro de mi cuerpo una piedra preciosa, q sobrepuja todo mi grandor, y no supiste entender, que yo todo no podia en manera alguna llegar al grandor del huevo de abestruz, y atsi no era posible tener dentro de mi piedra tan grande (*Barlaam*, pp. 48-49).

¿Por qué es importante resaltar un pasaje como éste en nuestro análisis? Porque justamente éste es uno de los principales recursos que usa Barlaam para adoctrinar: contar historias que contengan una enseñanza relacionada con la doctrina que acaba de exponer. Esto, por supuesto, se conecta directamente con la tradición del *exempla* medieval, tradición a la que el *Barlaam* se adscribe.

Todos los elementos de los que el sabio se vale para plantear la doctrina cristiana causan un fuerte efecto en el hijo de Avenir, quien escucha atentamente las historias y las hace suyas de inmediato: “Todas tus palabras (dixo Iosafat) son tan buenas y maravillosas, que las he creydo, y creo, aborreciendo de todo coraçon la servidumbre de los idolos” (*Barlaam*, p. 51). El hecho de que el adoctrinado haga hincapié en lo provechoso de la enseñanza de su maestro afianza todavía más el mensaje que el lector recibe de la historia.

Ya que abordamos el tema de los ejemplos narrativos que ilustran los preceptos que Barlaam le comparte a Josafat durante el adoctrinamiento, debemos destacar la delicadeza con la que después de que las historias se cuentan se desglosa cada uno de sus elementos para explicar qué simbolizan específicamente dentro de ellas. Así ocurre

en la primera parte del texto, en los capítulos dedicados a las enseñanzas del sabio Barlaam al príncipe.

De esta forma, encontramos explicaciones como la siguiente: “a media noche sonó ruydo: El esposo viene, salilde al passo. Por la media noche se entiende la incetidumbre que ay desde dia” (*Barlaam*, p. 44). No basta con la enseñanza que uno puede extraer al leer las historias, sino que el objetivo de Barlaam es hacer visible absolutamente todo el conocimiento de ellas para mejor provecho de Josafat y, por supuesto, de los receptores de la hagiografía.

Si Josafat acepta por completo la doctrina cristiana, Siddhārtha no actuará de la misma forma frente al hinduismo. La manera en que cada uno de los príncipes actúa frente a las distintas doctrinas que se les ofrecen depende directamente del impacto que los maestros tienen en ellos. A estas alturas del análisis ya tenemos una visión clara de la actitud de los príncipes frente al conocimiento que es proporcionado por sus respectivos maestros.

Es importante analizar este aspecto porque se trata justamente de la etapa de transición entre ser alumno y comenzar a ser maestro. Empezar a aplicar los conocimientos adquiridos, ser capaz de transmitirlos y adoptar incluso las formas particulares de enseñanza que el maestro tiene. Se trata de un momento decisivo en el que Josafat ya ha aceptado la doctrina y poco a poco comienza a ponerla en práctica, mientras que Siddhārtha sigue en un proceso de selección y elaboración. Veamos.

Desde las primeras palabras que Barlaam le dirigió a Josafat a propósito de Jesucristo, éste quedó fascinado y quiso saber cada vez más y más. Se convenció de que la verdad última estaba en voz del sabio y la aceptó en su ser. Se bautizó, comenzó a ayunar y a hacer penitencia y comenzó a esparcir la semilla del cristianismo de acuerdo a los mandatos de su maestro.

Siddhārtha no se conformó con lo que le ofrecían y, al ver que no había una doctrina para él, decidió ser él mismo quien la elaborara. Aparece aquí, entonces, la idea del gurú interno, la cual está presente en la tradición hindú como una opción para todo aquel que no encuentre un maestro apto para sí.

En un cuento clásico hindú titulado *El falso maestro*, los discípulos de cierto gurú se desilusionan de él al darse cuenta de que no lleva a la práctica aquello que enseña. Únicamente se enfoca en moldear la conducta de sus seguidores, pero no se ocupa de la suya propia. El pequeño cuento termina con un consejo hacia los discípulos: “Si no encuentras un verdadero maestro al que seguir, conviértete tú mismo en maestro. En última instancia, tú eres tu discípulo y tu maestro”.⁸¹ Y así lo hizo Siddhārtha.

Un pasaje clave para este tema dentro del relato de Aśvaghoṣa se da cuando nuestro protagonista dialoga con el rey Śreṇya, ya que es la primera vez que reconoce que él mismo, el príncipe de Kapilavastu, ha formado una doctrina, “my doctrine”, dice: “But as for what you said to me, O king, about the pursuit of the three objects of

⁸¹ Ramiro Calle (comp.), *101 Cuentos clásicos de la India*, Madrid: EDAF, 2010, p. 63.

life in their entirety, that they are the supreme end of man, my doctrine on this point is that they are calamity too” (*Buddhacarita*, XI, 58).

Ya con el pleno reconocimiento de que está formando una nueva corriente de pensamiento y después de haber practicado la vida ascética tal como era enseñada por los más sabios gurúes, Siddhārtha Gautama plantea el *camino medio*, el cual, como decíamos en nuestra pequeña introducción al budismo, trata de aprovechar lo mejor de la doctrina ascética sin caer en austeridades que únicamente llevan a una condición física lamentable.

Siguiendo con la línea de análisis en torno al culto al gurú, es momento de abordar una faceta fundamental que los gurúes desarrollan ante sus discípulos, la de padre. En la más antigua tradición hindú, luego de superar la prueba de iniciación, los discípulos iban a vivir a la casa de sus gurúes puesto que la imitación era muy importante en el proceso de aprendizaje. Al estar juntos todo el tiempo, el gurú podía tener una fuerte influencia en la vida del *śiṣya*, dado que podía moldear cada aspecto de ella teniéndolo siempre a su lado.⁸²

La estancia en la casa del gurú duraba aproximadamente doce años, durante los cuales convivía con la familia de su maestro, con sus hijos, con su esposa, por lo tanto, con el paso del tiempo se volvía uno más de aquéllos, uno más de sus hijos. Pero todavía hay una razón de mayor peso para ver al maestro como un padre: la obtención de un nuevo nacimiento a través del conocimiento.

⁸² Véase Mlecko, *op. cit.*, pp. 34-35.

El primer nacimiento corresponde al biológico, el que se experimenta al salir del vientre materno, el segundo se obtiene al alcanzar la verdad última. El *Atharva Veda* explica que al término de los tres días de la ceremonia de iniciación, el gurú traía al alumno un nuevo nacimiento, de esta forma, el discípulo se convertía en *dvija*, ‘doblemente nacido’.⁸³

Vale la pena comentar que en la tradición hindú, los brahmanes, es decir, los sacerdotes e intelectuales en general que representan al estamento más alto de la sociedad, son llamados comúnmente “los doblemente nacidos”. Y comúnmente también por este motivo se los compara con las aves pues, al salir el huevo de la madre, experimentan un primer nacimiento y después, al salir ellas mismas del huevo, experimentan el segundo.⁸⁴

En la tradición cristiana, así mismo, está presente la idea del renacimiento una vez que se ha conocido su doctrina, leamos el siguiente pasaje bíblico:

Jesús y Nicodemo

Había un hombre de los fariseos que se llamaba Nicodemo, un principal entre los judíos.

Este vino a Jesús de noche, y le dijo: Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro; porque nadie puede hacer estas señales que tú haces, si no está Dios con él.

Respondió Jesús y le dijo: De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios.

Nicodemo le dijo: ¿Cómo puede un hombre nacer siendo viejo? ¿Puede acaso entrar por segunda vez en el vientre de su madre y nacer?

⁸³ Véase *ibidem*, p. 37.

⁸⁴ Aunque sólo se les llama así a los brahmanes, los *kshatryas*, la clase guerrera, y los *vaysas*, los comerciantes, también eran instruidos por gurúes y también se convertían en *dvijas*.

Respondió Jesús: De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios.

Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es.

No te maravilles de que te dije: Os es necesario nacer de nuevo.⁸⁵

Un hombre puede nacer aunque ya esté muy viejo, es más, el segundo nacimiento es tan trascendente que la verdadera vida comienza después de experimentarlo. Dice el

Barlaam:

Y dexando esto aora, dime bienaventurado varon, quantos años tienes? [...] El viejo respondió: Soy, segun pienso, de quarenta y cinco años [...] Como (replico Iosafat) me dizes esto? pareces de mas de setenta años [...] Dixole Barlaan: Si desde mi nacimiento quieres saber mis años, bien los has juzgado de mas de setenta, pero yo no cuento por años de vida, los que he ganado vivia sirviendo al pecado, y a la carne, estaba muerto en lo interior; y los años de muerte; no es justo llamarlos de vida (*Barlaam*, p. 89).

El nacimiento de la carne y luego el nacimiento del espíritu. ¿Cómo se va del primero al segundo? A través del maestro. El maestro, entonces, se convierte en el padre espiritual. Luego de bautizarlo, Barlaam se refiere así a su discípulo: “Asi que ya no eres siervo, sino hijo, y heredero de Dios, por Christo, y el Espiritu santo. Por lo qual (amado hijo) has de procurar, que te halle siempre el Señor, limpio, y inmaculado, obrando sobre el buen fundamento de la fe” (*Barlaam*, p. 99).

Josafat se llena de alegría y acepta a su maestro como padre para después deshacerse en elogios hacia él: “ó padre espiritual, el mejor de los maestros, y autor de todo mi bien” (*Barlaam*, p. 108). El príncipe es el hijo que Barlaam ha concebido a través de la doctrina: “Amado hermano, hijo dulcissimo, que yo por el Evangelio he

⁸⁵ *La Santa Biblia, op. cit., Jn., 3:1-7.*

engendrado” (*Barlaam*, p. 109). A partir del bautismo de Josafat será muy recurrente el trato entre ellos como padre e hijo.

La conexión entre maestro y discípulo en el *Barlaam* y *Josafat* es muy fuerte por el tipo de relaciones que se establecen entre ambos personajes. No sólo se habla de maestro y discípulo, sino también de padre e hijo e igualmente se establece una relación fraternal puesto que ambos son hijos de Dios. Están más que unidos.

En relación con el *Buddhacarita*, no hay en él señal alguna del tema del maestro como padre espiritual puesto que Siddhārtha no acepta plenamente a ninguno de los sabios con quienes se entrevista como gurús. Con todo, es interesante saber, como se dijo antes, que la doctrina religiosa de la India antigua y la doctrina cristiana hablan del mismo renacimiento experimentado luego de obtener el conocimiento supremo.

El desarrollo de la faceta del maestro como padre de su discípulo en el *Barlaam* y *Josafat* nos lleva a retomar un punto muy importante dentro del eje de los opuestos que ya habíamos abordado en el apartado 3.2: la rotunda oposición entre Avenir y Barlaam. Éste es sin duda el punto cumbre de su rivalidad, dado que Josafat ha aceptado formalmente, es decir, ya sin esconderse de su padre, la doctrina cristiana, por lo que este último lo presiona constantemente para que regrese al antiguo camino de adoración a los ídolos.

Pese a todo y contra todo, el príncipe está plenamente convencido de que quiere entregarse a Dios, así que ambos hombres, rey y príncipe, se enfrentan a cada instante. Sus discusiones son cada vez más fuertes, cada uno tiene un punto de vista distinto al

del otro y están dispuestos a defenderlo hasta morir. Además, ninguno parece tener problemas con romper relaciones con el otro, así que no hay nada que perder.

En el caso particular de Josafat, es la propia doctrina cristiana la que le dice que si alguien pretende alejarlo de la religión, se aparte totalmente de aquella persona sin importar, incluso, si se trata de su propio padre: “estanos mandado cortar esta amistad, y obligacion, y no obedecer en manera alguna a los que nos apartan de Dios, sino huyr destos, y aborrecerlos, aunque sea el que esto mande, el padre, la madre, el Rey, y el mismo dueño, y señor que fuere” (*Barlaam*, p. 132).

La rivalidad entre el monarca y el viejo sabio es más fuerte en este punto porque Josafat se desdice de su padre biológico al ver que sigue obstinado en la adoración a los ídolos, por lo tanto, la única figura paterna que conserva a partir de este punto es Barlaam:

Ya de oy mas no te llamaré padre, sino que huyre de la serpiente, si viere que tienes invida a mi bien, y que con violencia me quieres llevar a la perdicion: y si conmigo procedieres enemiga y tiranamente, como has dicho, que otra cosa ganarás, sino en lugar de padre, ser llamado tirano y homicida (*Barlaam*, p. 126).

La relación de gran amor y respeto que Josafat tenía con Avenir al principio de la historia se quebranta totalmente, mientras que con su maestro se hace más estrecha cada vez.

Esta es la oposición más importante de toda la narración, dado que marca la pauta de la transformación y crecimiento espiritual de Josafat. Se plantean dos caminos, dos estilos de vida y dos corrientes de pensamiento. Uno negativo y otro

positivo. Avenir representa el modelo de conducta que lleva a la condenación del alma, mientras que Barlaam, el modelo perfecto que, según la narración, uno debería imitar. Tienen que hacerse notar todos los elementos negativos de tal manera que los positivos surjan como una suerte de camino de salvación, y así el receptor de la historia lo siga.

Resulta interesante observar cómo en la historia de Buda tanto su padre como su madre están presentes a lo largo de ella, el uno y el otro son figuras trascendentales para él, figuras de autoridad de igual importancia. Si bien la reina Māyā murió cuando su hijo era un bebé,⁸⁶ inmediatamente fue remplazada por su hermana Gautamī, quien crió a Siddhārtha como a su propio hijo. Es Gautamī quien pronuncia un discurso muy triste cuando ve que su hijo jamás regresará al palacio.

En contraste, Josafat se quedó sin madre también desde bebé, sin embargo, nadie asume el rol materno. Bajo el eje de la oposición entre su maestro y su padre, podríamos decir que quizás la ausencia de una madre sustituta se deba a la fuerza que debía poseer dicha oposición.

Conforme hemos avanzado en la revisión de los sucesos en torno al culto al maestro hemos visto que la manera de venerar a los maestros espirituales, así como todo lo que representan para sus discípulos, según la tradición hinduista, corresponde más directamente con lo expuesto en nuestro texto castellano del siglo XVII que con el mismo *Buddhacarita*.

⁸⁶ Rescatemos las palabras de Aśvaghōṣa en torno a este episodio: “when the queen Māyā saw the vast power of her son, like of a divine seer, she was unable to bear the joy it caused her; then she went to Heaven to dwell there” (*Buddhacarita*, II, 18).

Muchos de los elementos del culto al gurú, propios de la cultura de la India que aparecen en el *Barlaam y Josafat*, ni siquiera se presentan con claridad en el texto sánscrito de Aśvaghōṣa, lo que prueba que no pudieron emerger de él, no hubo influencia, o al menos no en gran medida. Esto es, en materia del culto al maestro espiritual, Oriente y Occidente, India y España, comparten varias visiones. Estamos ante un punto de contacto sobresaliente ya que las similitudes, por pequeñas que sean, trazan puentes, puentes de comunicación y de identificación.

3.7 Utilización del conocimiento

Esta etapa del camino de los príncipes me recuerda una frase de Samuel Johnson que dice “las semillas del conocimiento deben ser plantadas en soledad, pero cultivadas en público”. Evidentemente, nuestros príncipes no obtuvieron el conocimiento solos, sin embargo, la esencia primordial de la frase, que tiene que ver con la idea de compartir lo aprendido, funciona para describir este pasaje.

¿De qué sirve el conocimiento estancado en una sola mente? Siempre es mejor compartirlo, encender con él otras mentes. Éste es el momento del viaje en el que los príncipes se vuelven maestros. El joven Josafat ha aprendido muy bien los pasajes más sobresalientes del Evangelio, ya ha sido bautizado y ahora pretende, bajo su perspectiva, ayudar a encontrar el camino de la salvación a todos aquellos que están lejos de él, pero principalmente a su padre.

Después de adoctrinar a sus criados más cercanos, lo cual no conlleva ningún

problema pues acogen la enseñanza con gusto, Josafat se concentra en acercar a Avenir a la doctrina cristiana. Él será su discípulo más importante pues, como hemos visto, el rey es presentado como el mismísimo demonio, entregado a la idolatría y a las pasiones.

Durante todo el adoctrinamiento y las múltiples reuniones que maestro y discípulo tienen en el palacio, Josafat mantiene en secreto su devoción, o por lo menos ante su padre, no sólo por seguridad propia, sino también para proteger a su maestro. Únicamente asume el rol de maestro una vez que el suyo se ha ido, una vez que Barlaam se ha retirado nuevamente al desierto tras cumplir su ministerio: convertirlo al cristianismo. Cuando se ve solo frente a su padre, Josafat lo encara y acepta libremente que se ha vuelto cristiano:

Viendo el santo mancebo, que ya este negocio no convenia estar en rincon oculto, sino puesto sobre candelero en parte alta, para ser manifestado a todos, lleno de fortaleza, y confianza, dixo: No he de negar, padre y señor, lo q ha passado: huy las tinieblas, corri a la luz, dexé el error, sugeteme a la verdad, y aparteme de los demonios, haziendo concierto con Christo, hijo de Dios Padre, y con el Espiritu santo, que hizo todas las cosas que son: y crió al hombre del polvo de la tierra, y con su aliento le dio vida, y le dio para morada el parayso de los deleytes; el qual quebrantando su mandamiento, y condenandose por ello a muerte, y sugetandose a la potestad del demonio, y principe de las tinieblas, no fue desamparado del Señor (*Barlaam*, p. 123).

Leemos a un hombre plenamente convencido de sus creencias y que, por lo tanto, posee la fuerza y el valor para afrontar las consecuencias y para tratar de convencer a su oponente de que la doctrina heredada por aquel sabio a quien tanto repudia es la verdadera. Su tono es de confesión, pero en ningún momento vacila, al contrario, no

sólo expone su nueva condición, sino que también la comparte, habla de la trinidad, de la creación del hombre por obra de Cristo, en fin.

La primera reacción de Avenir ante la fatal noticia de que su hijo predica la ley que él más aborrece es de total desilusión, pero muy pronto se convierte en cólera, en ira. Si en el punto anterior habíamos visto que Josafat se desdecía de su padre, ahora es éste último quien niega al príncipe como hijo. Se encuentra destrozado porque aquel mancebo al que tanto procuró desde pequeño lo ha traicionado. Sus palabras son muy fuertes, reflejan una ira tan profunda que lo lleva a decir lo peor que un padre puede decirle a su propio hijo:

Oxala nunca hubieras nacido, ni llegado a ver la luz del Sol, para ser tan gran blasfemo contra los dioses, y estimar tan poco el amistad, y consejos paternas, pero no te burlarás mucho de los invencibles dioses, ni se gozarán largo tiempo los que le son contrarios, ni prevaleceran mucho sus maldades; y sino me fueres obediente, y te mostrares arrepentido y humilde a los dioses, te he de matar con variedad de crueles torme'tos, no tratandote como hijo, sino como enemigo, y apostata (*Barlaam*, p. 128).

Ahora que Josafat es el maestro, Barlaam queda fuera y la oposición que analizamos en el punto anterior se da justamente entre padre e hijo. Avenir decide dividir el reino y entregarle una parte a su hijo para que cada quien se conduzca conforme a sus creencias. La mitad gobernada por Josafat comienza a tener una etapa sumamente próspera, sus habitantes se deshacen de aquellos ídolos hechos de oro, y con lo obtenido dan de comer a los pobres, y construyen una iglesia para adorar a Cristo. Todos se encuentran muy felices porque por fin pueden practicar el cristianismo sin temor a represalias. Es así como Josafat empieza a predicar con el ejemplo.

Aunque Barlaam ya no se encuentra con él, lo tiene muy presente e incluso cita sus palabras cuando se encuentra adoctrinando: “porque la gula alaga temporalmente, pero despues, es su paga mas amarga que hiel, (como dize mi maestro) y mas aguda que cuchillo de dos cortes” (*Barlaam*, p. 133).

La misma gente del reino reconoce a Josafat como alguien capaz de instruirlos seriamente en materia religiosa: “Acudian de todas partes muchos al Rey Iosafat, queriendo aprender del la religion, y derribavan todos los templos de los idolos, sacadas las riquezas dellos, y guardadas, edificavan templos a Dios” (*Barlaam*, p. 181).

Avenir tiene noticia de la prosperidad y felicidad que inundan el reino de su hijo. Primero lo mira con incredulidad, pero poco a poco comienza a pensar que quizás sí está equivocado y que Cristo sí es el único camino, según la doctrina que Josafat defiende. De la duda pasa a la certeza, acepta a Jesucristo y, finalmente, se pone en las manos de su hijo para conocer toda la enseñanza: “Lo que sientes desto, amado hijo, me lo avisa luego. Enseñame lo que me conviene hazer, y encaminame en lo que es necesario” (*Barlaam*, p. 184).

La oposición entre padre e hijo desaparece para dar paso ahora a una inversión de papeles. Avenir es el padre biológico de Josafat, sin embargo, éste es el padre espiritual de aquél,⁸⁷ dado que renace después de aceptar a Jesucristo como único dios:

Vino luego el Obispo que arriba hemos dicho, a dotrinar al Rey Avenir, y bautizóle en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu santo; y sacole Iosafat de pila, siendo

⁸⁷ “serás hecho engendrador del q te engendró” (*Barlaam*, p. 80), le dice Barlaam a su discípulo cuando lo alienta a convertir a su padre al cristianismo.

padrino de la espiritual generacion de su padre carnal [...] el Rey renacido por agua y Espiritu santo (*Barlaam*, p. 189).

La transición se ha completado. Josafat es el maestro ahora, sabe la doctrina, cree en ella y es capaz de transmitirla a la perfección, además ahora es el padre espiritual de su padre biológico. Es capaz de convertir a todo el reino sin ayuda de nadie, de guiarlos de la oscuridad de la idolatría a la luz de la doctrina de Jesucristo. Está a un paso de alcanzar su objetivo principal.

Si Avenir ya está convertido al cristianismo en este punto, es probable que cualquier receptor no cristiano lo hubiera estado desde varios puntos atrás. Y es que el *Barlaam y Josafat* echa mano de innumerables recursos para envolver al oyente y formarlo en las largas filas de creyentes del Evangelio. Por ejemplo, podemos destacar los apartes en el texto como una de las principales herramientas para cumplir este propósito, dado que así es como el narrador externa sus opiniones, a través de pequeños comentarios puestos entre paréntesis.

La importancia de estas glosas radica en que todos están encaminados a intervenir directamente en el pensamiento del lector y mantenerlo del lado de los cristianos, por así decirlo. En los pasajes en los que podría haber una interpretación a favor de la idolatría o de cualquier elemento contrario a la fe cristiana, el narrador interviene para hacer las matizaciones necesarias: “mandó que de todas partes acudiessen a la festividad del nacimiento deste hijo: y atsi acudieron todos, trayendo (con temor del Rey) las cosas que para los sacrificios eran convenientes” (*Barlaam*, p. 10).

La gran mayoría de las glosas están llenas de emotividad. Son comentarios propios de una persona que vive en carne propia la religión que el texto defiende, por lo que hace suya la historia. No solamente está presente para contarla, sino que también se involucra totalmente con ella. Por ejemplo, en el siguiente fragmento el narrador deja escapar una pequeña queja de dolor al contar el destino que tuvo Adán, el primer hombre creado por Dios, según los textos bíblicos: “y aviendo gozado de aquella dichosa conversacion y vida, vino a caer (ay de mi!) en esta otra miserable y trabajosa, siendo finalmente condenado a muerte” (*Barlaam*, p. 29).

En general, como hemos visto, el ambiente recurrente en el *Barlaam* es el del contraste, es decir, los temas, los personajes, los espacios, todo, denota contrastes. Por ejemplo, está lleno de frases sentenciosas que denotan oposición: “el que no gustó la dulzura de las cosas que son, no podrá aprender la naturaleza de las que no son” (*Barlaam*, p. 6). Se trata de un juego constante entre las palabras y el sentido de las mismas para resaltar las oposiciones.

Ahora bien, Josafat ha logrado convertir a su padre, pero ¿qué pasa mientras tanto en la historia de Buda? Encontramos diferencias funcionales importantes. Sucede que Siddhārtha Gautama nació para ser el maestro. No sólo *un* maestro, sino *el* maestro. Desde el inicio del texto se plantea que su futuro será preeminente, por lo que la primera aparición de la palabra *guru* en el texto es para referirse a él: “When the Guru was born for the salvation of all creatures, the world became exceeding peaceful, as though, being in a state of disorder, it had obtained a ruler” (*Buddhacarita*, I, 27).

Desde que es un bebé, el príncipe posee características específicas que lo señalan como un gran maestro. Los sabios brahmanes las observan y le revelan al rey que quien ha nacido como su hijo será el líder de aquellos quienes son superados por el sufrimiento del mundo. Vemos aquí el motivo folclórico, presente en el camino del héroe, de mostrar cualidades elevadas que denotan un futuro preeminente desde temprana edad.

Si bien la estructura narrativa de nuestros textos es la misma, la función y los valores que representan cada una de las etapas en ambos son distintos. Mientras Josafat sigue ese camino para llegar a Dios, Siddhārtha lo sigue para encontrarse a sí mismo. Una de las diferencias narrativas más importantes entre los textos es justamente la que tiene que ver con el punto de mayor importancia de la historia, esto es, con aquel elemento a partir del cual giran todos los demás en nuestras historias.

En nuestra hagiografía el protagonista es Josafat, pero el eje es Dios. En la historia que nos cuenta Aśvaghōṣa, el príncipe es el protagonista y es él también el origen de todo. Éste es, justamente, uno de los puntos de contraste más destacados entre el género épico y el hagiográfico: el primero se ocupa de la grandeza del hombre y el segundo, de la grandeza de Dios.⁸⁸ Dicho contraste se apreciará mucho mejor, evidentemente, cuando abordemos el último punto del camino de nuestros príncipes. Por lo pronto sigamos hablando del crecimiento de Siddhārtha.

⁸⁸ Véase Baños Vallejo, *op. cit.*, p. 70.

Hemos sido testigos del ir y venir del joven príncipe de un maestro a otro, lo cual sólo es el desarrollo de su camino hacia la iluminación para luego posicionarse como el maestro por excelencia. Los dos primeros discípulos más o menos reconocibles de Siddhārtha son el consejero de su padre y el *purohita*, es decir, el sacerdote de la familia. La misión de ambos hombres es ir al bosque y convencer al príncipe de que regrese al palacio; sin embargo, cuando él comienza a exponerles sus motivos quedan completamente asombrados por su sabiduría y comienzan a hacerle todo tipo de preguntas sobre el *dharma*,⁸⁹ sobre la liberación, sobre si hay o no algo después de la muerte, dejando de lado su labor de convencimiento.

Al segundo grupo de discípulos los conoce bajo el entorno del último gurú que visita, Udraka. Se trata de cinco monjes mendicantes quienes al ver su dedicación al practicar austeridades, dado que pensaba que quizás ese era el camino para terminar con la existencia cíclica, con la muerte y el nacimiento, deciden mantenerse cerca de él:

The mendicants saw him there and, desiring liberation, approached him, as the objects of senses come to a lordly man, whose good merit has earned him wealth and freedom from disease. Thereon they served him reverently, abiding as pupils under his orders, and were humble and compliant because of their good training, just as the restless senses serve the mind (*Buddhacarita*, XII, 92-93).

Los cinco mendicantes son quienes lo abandonan cuando decide seguir el camino medio, luego de seis años de practicar un ascetismo extremo. Como la etapa más importante de Siddhārtha como maestro se une con el final de la historia contada por

⁸⁹ Recordemos que *dharma* es la conducta moral ideal.

Aśvaghōṣa y, por lo tanto, con el último punto de nuestro análisis, este bloque se guardará para ese último punto.

3.8 Los obstáculos a lo largo del camino de los príncipes

Baños Vallejo señala que uno de los puntos de contacto más destacados entre el género épico, el hagiográfico e incluso el caballeresco es justamente el llamado camino de las pruebas. Héroes, santos y caballeros tienen que pasar por una serie de pruebas para lograr sus objetivos.⁹⁰ Nuestros príncipes no son la excepción, por lo que tienen que superar varios obstáculos a lo largo de su búsqueda espiritual. Veamos cuáles.

Ser maestros de sus respectivas doctrinas no era el principal objetivo de los protagonistas de los textos aquí analizados. Entenderlo todo con respecto a la condición humana para formular una doctrina plena y entregarse enteramente a Dios son los fines primordiales de Siddhārtha y de Josafat, respectivamente.

Pese a que varios de sus compañeros lo abandonan tras empezar a ejercer el camino medio, tal como se señaló más arriba, el Bodhisattva sigue adelante. Toma un baño, bebe agua fresca, se sienta bajo el famosísimo árbol y se promete a sí mismo: “I will not rise from this position on the ground till I achieve the completion of my task” (*Buddhacarita*, XII, 120). Y es justo aquí cuando inicia el capítulo titulado *Defeat of Māra*, es decir, ‘la derrota de Māra’.

⁹⁰ Véase Baños Vallejo, *op. cit.*, p. 68.

Māra es la principal enemiga de Siddhārtha. Se trata de la representación demoniaca de la muerte,⁹¹ quien intenta evitar a toda costa que el príncipe cumpla su propósito y alcance la iluminación. Ásvaghoṣa la describe como el dios del amor y el monarca de las pasiones, las cuales son sus principales armas.

Māra comienza el ataque hacia el Bodhisattva con el argumento de que debe seguir su dharma de príncipe, pero al ver que él ni siquiera se inmuta, lo amenaza con lanzarle una flecha que lo hará esclavo de sus pasiones, si no deja de meditar. Él sigue renuente, así que comienza una lucha entre todas las pasiones y visiones que el demonio puede causar y el tranquilo príncipe, que es auspiciado por los dioses para que permanezca meditando.

Si hay una línea que ambos textos siguen a la hora de hablar de los obstáculos que tienen que sortear los príncipes es la de las pasiones, y más en específico las pasiones carnales, lo cual es un tópico literario de la literatura ejemplar. Habíamos dicho que la idea del poder de las mujeres para seducir y conducir a los hombres hacia los fines que ellas quisieran permeaba profundamente en el *Buddhacarita*, pues bien, de igual forma, juega un papel importante en el *Barlaam y Josafat*.

En el capítulo IX el mago Teodas aconseja a Avenir que rodee de mujeres a su hijo para que, después de haber dormido con alguna de ellas, le obedezca y deje de practicar el cristianismo. Josafat la pasa muy mal atormentado por aquellas mujeres:

⁹¹ Véase Lorenzen y Preciado, *op. cit.*, p. 55.

“Señor Dios onnipotente, misericordioso [...] no me dexes corromper con maldades, y manchar mi cuerpo, el qual he prometido dartelo casto” (*Barlaam*, pp. 160-161).⁹²

Pese a que este pasaje en la vida de Josafat es muy significativo dado que permanece firme ante las pruebas que la vida le va poniendo antes de alcanzar su objetivo principal, la gran prueba, la que define todo, es la que se encuentra en el penúltimo capítulo del texto. En él Josafat tiene que luchar contra el mismo diablo.

Se encontraba en el desierto, sin comida, sin agua, muriendo de cansancio y de calor, pero con la esperanza de volver a ver a su maestro Barlaam. Entonces el diablo le trae a la memoria el recuerdo de su padre, de sus amigos y de todos sus seres queridos, quienes se encuentran sufriendo por su ausencia.⁹³

Después de intentar con los recuerdos de las épocas felices en el palacio y sin lograr nada, el diablo prefiere fabricar visiones totalmente amenazantes, como la de un cuchillo sobre la cabeza del casi santo que lo intimida con su filosa punta. Después viene una descripción que vale la pena resaltar porque prácticamente es igual a la de Ásvaghoṣa con respecto a las visiones que Māra produce ante Siddhārtha. Dice el narrador del *Barlaam*: “otra vez tomaba figura de diversas bestias, y regañando contra

⁹² Lope de Vega en su versión de la hagiografía, titulada *Barlán y Josafat* (1611), lleva al punto máximo el tema de la intervención femenina en el camino del santo a través de Leucipe, una mujer libertina y atea que, a lo largo de toda la obra, trata de convencer a Josafat de que se case con ella para que así pueda alcanzar la salvación al tomar el sacramento del matrimonio.

⁹³ Este pasaje nos recuerda las tentaciones que Cristo experimentó en el desierto. Baños Vallejo señala que muchos de los modelos de los textos hagiográficos medievales se tomaron de la Biblia, específicamente del Nuevo Testamento, que fue el paradigma principal para los episodios sobre las Pasiones. Véase, *op. cit.*, p. 10.

el, dava crueles silvos, y bramidos: despues se transoformaba en dragon, aspid, y basilisco” (*Barlaam*, p. 200). Y ahora el texto sánscrito dice:

Then as soon as Māra thought of his army in his desire to obstruct the tranquility of the Sākyā sage, his followers stood around him, in various forms and carrying lances, trees, javelins, clubs and swords in their hands; having the faces of boars, fishes, horses, asses and camels, or the countenances of tigers, bears, lions and elephants, one-eyed, many-mouthed, tree-headed, with pendulous bellies, and speckled bellies; without knees or thighs, or with knees vast to pots, or armed with tusks or talons, or with skulls for faces, or with many bodies, or with the half their faces broken off [...] with bristling faces and frowning visages, suckers of the vital essence and suckers of the mind (*Buddhacarita*, XIII, 18-24).

Nuevamente aterrizamos en la estructura folclórica del héroe. El pasaje de la batalla contra el mal, representado como una criatura monstruosa, es parte de dicha estructura. Ya lo vimos con el camino del héroe que propone Jan de Vries, citado en una nota al pie de página al inicio de nuestro análisis comparativo. Es la número seis de sus diez etapas y se titula *He fights with the dragon or other monster*.⁹⁴

La maldad y el deseo puestos como enemigos de nuestros príncipes. Para India es Māra, para España es el diablo. Es verdad que Ásvaghoṣa ahonda mucho más en la descripción de las criaturas monstruosas que el dios de la muerte crea; sin embargo, ambos pasajes se corresponden perfectamente. Entre Māra y el diablo hay extensas diferencias, por supuesto, pero su caracterización y la función que cumplen es la misma.

⁹⁴ Véase Somerset (Lord Raglan), *op. cit.*, p. 143.

3.9 Superación de los obstáculos

Māra y el diablo quedan atrás, como quedaron atrás todas las condiciones adversas que los textos planteaban desde el principio. La superación de las pruebas da lugar a cambios drásticos en nuestros protagonistas pues van de príncipes a ascetas.

El texto que mejor plantea este cambio de estado es el *Buddhacarita*, ya que dibuja un magnífico cuadro contrastante en voz de Gautamī, la madre adoptiva de Siddhārtha. Como cualquier madre que pierde a su hijo, se haya destrozada, así que expresa su pena al pensar que el príncipe, quien hasta antes de su partida poseía las características propias de la realeza, ahora se encuentre pidiendo limosnas en el bosque. Valga la pena la extensión de la cita:

His feet are soft with a beautiful network spread over the toes, tender as the fibre of a lotus or a flower [...] Shall they tread on the hard ground of the jungle? His powerful body is accustomed to sitting or lying on the palace roof and has been adorned with priceless clothes, aloes and sandalwood. How will it fare in the forest in the heat, the cold and the rains? He is ennobled by race, goodness, strength, beauty, learning, majesty and youth, and so fitted to give, not to ask. Is he to practise begging alms from others? He has been sleeping on a spotless golden bed and awakened at night by the strains of musical instruments. How then shall he lie in accordance with his vows on the ground with only a piece of cloth interposed? (*Buddhacarita*, VIII, 55-58).

Con todo, Siddhārtha se adapta muy bien a la vida en el bosque porque nació para ello. Es probable que el *Barlaam y Josafat* no se ocupe tanto de resaltar este cambio de estado de príncipe a asceta porque el cristianismo no mira con buenos ojos ningún tipo de riqueza material. Durante todo el adoctrinamiento que Barlaam le proporciona al

joven príncipe, le aconseja que dé todas sus riquezas a los pobres puesto que “con dificultad los que tienen dineros entrarán en el Reyno de los cielos” (*Barlaam*, p. 76).

3.10 La meta alcanzada

Llegamos al último punto del camino de nuestros príncipes, en el que todos los esfuerzos, los votos, el empeño en poseer el conocimiento y todas las dificultades que pasaron han valido la pena.

Cuando Siddhārtha Gautama alcanza por fin el nirvana, la etapa de mayor plenitud mental, expone toda su doctrina. Los dioses lo reconocen como el dueño y señor del conocimiento y le piden que salve al mundo del sufrimiento ahora que ha alcanzado su meta, ahora que está del otro lado del océano de la existencia. De esta forma, el ahora iluminado asume el papel de gurú: “Then remembering his former promise, he formed a resolution for the preaching of tranquility” (*Buddhacarita*, XIV, 97).

Al principio piensa en ir a compartir su doctrina con Arāḍa y Udraka puesto que cree que ellos son los únicos capaces de aceptarla, pero pronto recuerda que ya han muerto, por lo que dirige la mirada hacia los cinco mendicantes. Los últimos fragmentos del *Buddhacarita* son muy importantes para el tema del maestro:

Then, wishing to preach tranquility in order to dispel the darkness of ignorance, as the rising sun the darkness, Gautama proceeded to the blessed city, which was beloved of Bhīmaratha, and whose various forests are ornament by the Varāṇasī. Then the sage, whose eye was like a bull's, whose gait like a rutting elephant's, desired to go to the

land of Kāśi, in order to convert the world, and turning his entire body like an elephant, he fixed his unwinking eyes on the *bodhi* tree (*Buddhacarita*, XIV, 107-108).

Siddhārtha Gautama, el Buda, está a punto de iniciar un viaje con el fin de predicar su doctrina por todo el mundo. Ésta es la última imagen del texto, el triunfo del gurú. Todas las criaturas festejaron que el príncipe alcanzara su meta, sonaron tambores celestiales y los animales y plantas se regocijaron.

Ahora es el gurú, el gurú que tendrá la capacidad de guiar hacia la verdad suprema porque al alcanzarla no solamente se volvió parte de ella, sino que se transformó por completo en esa verdad. De esta manera, se lleva a cabo una identificación entre el gurú y el estado de conciencia última: “el guru (*sic*) es ante todo una realidad sagrada o un principio divino, y no un individuo”.⁹⁵ Después de la iluminación, Siddhārtha ya no era Siddhārtha, ya no era el príncipe, era el conocimiento mismo.

Josafat también alcanzó una condición preeminente, logró ser un santo pese a que éste no era su objetivo, sino simplemente ser un buen cristiano para pasar la eternidad junto a Dios. Con todo, su condición es menor a la de Buda, ya que el iluminado es puesto por encima de los dioses mismos, es decir, guardando las proporciones debidas, Siddhārtha se equipara más con Cristo que con Josafat.

Existe un logro secundario, pero importante, que Josafat alcanzó en la última parte de nuestra hagiografía. Logra terminar con las eternas oposiciones con las que se estuvo jugando durante todo el texto, con lo que cobra sentido el hecho de que en el

⁹⁵ Figueroa, *op. cit.*, pp. 278-280.

Barlaam y Josafat se hiciera tanto hincapié en el contraste entre el ambiente cortesano y el del desierto. La enseñanza es clara: el poder de la religión cristiana es tan grande que fue capaz de fundirlos en uno solo.

Pues bien, luego de la muerte del sabio Barlaam y de su hijo espiritual Josafat, quien murió 35 años después de aquél luego de entregarse a las más duras prácticas ascéticas, los cuerpos de maestro y discípulo fueron llevados de regreso al reino de Josafat. Los sepultaron en la iglesia que él mismo había mandado construir en la India, coronándose como santos tiempo después debido a que de ahí en adelante concedieron muchos milagros a sus devotos. Así termina la *Historia de los dos soldados de Christo, Barlaan y Iosafat*.

CONCLUSIONES

A través del desarrollo punto por punto de la transmisión textual del *Barlaam y Josafat* pudimos ofrecer al lector una visión sencilla pero clara del camino que la historia de Buda siguió para llegar a España transformada en una hagiografía cristiana. Una clara localización de los contactos que la historia tuvo con varias civilizaciones y culturas puede abrir un camino de investigación más profundo en torno a cada uno de ellos.

Con respecto a los elementos de la leyenda de Buda que persisten en nuestra hagiografía, a lo largo de nuestro análisis pudimos observar cómo nuestros textos desarrollan el argumento que comparten siguiendo una misma estructura, es decir, los sucesos de la vida de nuestros príncipes se cuentan siguiendo un mismo esquema básico, que nosotros dividimos en diez etapas y que analizamos tan detenidamente como fue posible.

En cuanto a la razón de estas conexiones, habíamos planteado como hipótesis que los textos siguen teniendo elementos en común porque los géneros narrativos a los que cada uno pertenece utilizan diversas herramientas narrativas que guardan correspondencias entre sí. Después de realizar nuestro análisis pudimos comprobar que los puntos de contacto entre épica y hagiografía, efectivamente, se traducirán en puntos de contacto entre las historia de nuestros príncipes.

También pudimos dar cuenta de que el principal elemento común el género épico y el hagiográfico que hace posibles los contactos tan fuertes y claros entre nuestras historias es el desarrollo del arquetipo del héroe folclórico, el cual permea sobremanera en la estructura y en el contenido general de ambos textos.

La presencia de motivos compartidos en las narraciones analizadas tales como el nacimiento especial, la infancia preeminente, el ritual de iniciación, la lucha contra seres monstruosos, entre muchos otros, obedece justamente a esta forma de crear historias de corte hagiográfico y épico que, sin importar que tengan bases históricas, es decir, que provengan de una historia real, como sucede en este caso dado que Siddhārtha realmente existió, se moldearán para ajustarse a modelos arquetípicos tradicionales, específicamente al del ciclo del héroe.

La *Historia de los dos soldados de Christo, Barlaan y Iosafat* y el *Buddhacarita* siguen tan conectados a pesar de siglos de transmisión de la historia de Oriente a Occidente y de las intervenciones directas de diversas culturas en la narración principalmente porque son historias que se construyeron a partir de patrones y motivos folclóricos a lo largo de los años.

El *Buddhacarita*, como poema épico, se centra en exaltar la vida de un personaje heroico, Siddhārtha Gautama, y para ello se vale del arquetipo del héroe, que es compartido por muchas culturas desde la antigüedad. Ese modelo arquetípico está compuesto de elementos folclóricos, por lo que podemos pensar que mientras la historia pasaba de Oriente a Occidente dichos elementos tradicionales eran fácilmente

reconocidos dado que tenían correspondencias claras en varias culturas, por lo que la aceptación y adaptación de la historia era por demás exitosa. Además, podemos pensar también que la transformación de épica a hagiografía no fue de todo difícil debido a la equivalencia que héroe y santo tenían en diversos contextos en el occidente medieval.

Ahora bien, además de los elementos compartidos que están vinculados al tema del desarrollo del arquetipo heroico, podemos destacar dos que no están sujetos a ese modelo, pero que de igual forma persisten en la hagiografía porque encontraron correspondencias en el imaginario colectivo occidental.

El primero de ellos es la visión tan parecida con respecto al concepto de enfermedad presentada en los dos textos, ya que en ambos se sostiene que se origina debido a desajustes entre los humores que el cuerpo humano posee. Al hablar de la teoría de los humores, nuestras dos historias hacen referencia a conocimientos sobre medicina tradicional propios de la cultura a la que pertenecen y, aunque no tenemos evidencia de si existe algún tipo de influencia de la cultura hindú en la española, dado que la primera habla de la teoría de los humores mucho antes que la segunda, hallamos una conexión importante. Una visión de mundo muy similar en ese aspecto.

El segundo elemento gira alrededor del culto al maestro. El culto al gurú está presente en el texto de Aśvaghoṣa pero a un nivel básico, por así decirlo, sin embargo, tales elementos por básicos que sean se mantienen en la hagiografía y no sólo eso, sino que al ampliarse adquieren características muy parecidas a las del culto al maestro dentro del hinduismo. Aunque no todas las ideas y conceptos sobre el maestro

espiritual hayan salido propiamente del texto sánscrito, resulta muy fácil notar que la India y España van casi de la mano al caracterizar y honrar a aquel que transmite el conocimiento espiritual.

Todos los puntos de contacto que hemos analizado a lo largo de este trabajo, presentes por una u otra razón, nos permiten entender, a grandes rasgos, cómo se configuró una historia sobre la vida ejemplar de un santo cristiano que partió de la leyenda del fundador histórico del budismo. Estos dos últimos muestran que no se trataba de pensar mucho en una transformación de la narración como tal, sino más bien de quedarse con aquello que tenía sentido y que era provechoso para los fines específicos de la nueva versión. Así, aquellos pasajes o motivos que tenían sentido al ser escuchados, es decir, que encajaban de alguna u otra manera con la forma de ver la vida de la cultura a la que pertenecían, se quedaban, la mayoría de las veces después de un pequeño proceso de adaptación.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía directa:

Aśvaghōṣa, *The Buddhacarita or Acts of Buddha*, Edward Hamilton Johnston (ed.), Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

Arce Solórzano, Juan de (trad.), *Historia de los dos soldados de Christo, Barlaan y Iosafat*, escrita por San Juan Damasceno, reproducción digital a partir del original, impreso en la Imprenta Real de Madrid en 1608, conservado en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia. Consultado en línea en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-los-dos-soldados-de-christo-barlaan-y-iosafat/>, visto por última vez el 7 de julio de 2012, a las 2:30 hrs.

Bibliografía indirecta:

ARMIJO, Carmen Elena, “La cuentística medieval hispánica”, Aurelio González y María Teresa Miaja de la Peña (eds.), *Introducción a la cultura medieval*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras (Manuales de Medievalia 3), 2006, pp. 215-166.

BÁDENAS DE LA PEÑA, Pedro (ed.), *Barlaam y Josafat. Redacción bizantina anónima*, Madrid: Siruela, 1993.

BAÑOS VALLEJO, Fernando, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid: El laberinto, 2003.

BERNABÉ PAJARES, Alberto, “El descubrimiento del sánscrito: tradición y novedad en la lingüística europea”, *Revista Española de Lingüística*, núm. 13, Madrid: Sociedad Española de Lingüística, 1983, pp. 41-62. Consultado en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-descubrimiento-del-sanscrito-tradicion-y-novedad-en-la-linguistica-europea--0/html/>, visto por última vez el 20 de octubre de 2011, a las 12:00 hrs.

BORGES, Jorge Luis, “Formas de una leyenda”, *Otras inquisiciones*, Madrid: Alianza, 2005, pp. 221-229.

BORGES, Jorge Luis y Alicia Jurado, *¿Qué es el budismo?*, Madrid: Alianza, 2009.

- CACHO BLECUA, Juan Manuel y María Jesús Lacarra (eds.), *Calila e Dimna*, Madrid: Castalia, 1984.
- CALLE, Ramiro (comp.), *101 Cuentos clásicos de la India*, Madrid: EDAF, 2010.
- CAÑIZARES, Patricia, “La *Historia de los dos soldados de Cristo, Barlaam y Josafat* traducida por Juan de Arce Solorzeno (Madrid 1608)”, *Cuadernos de Filología Clásica*. Estudios Latinos, Núm. 19, 2000, pp. 259-271.
- CHAVES, José Ricardo, “Buda en español”, *Poligrafías. Revista de literatura comparada*, núm. IV, México: División de Estudios de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2003, pp. 9-20.
- PALMA, Daniel de (ed.), *Upaniṣads*, Prólogo de Raimon Panikkar, Madrid: Siruela, 1995.
- FIGUEROA, Óscar, *Pensamiento y experiencia mística en la India. El Amritanubhava de Jñanēshvar: un caso ejemplar*, México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando, “Barlaam e Josafat”, *Historia de la prosa medieval castellana*, Tomo I, Madrid: Castalia, 1998, pp. 980-1009.
- KLIBANSKY, Raymond, *Saturno y la melancolía. Estudios de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid: Alianza, 1991.
- HERNÁNDEZ AMEZ, Vanesa, *Censo bibliográfico de la hagiografía medieval castellana*, Universidad de Oviedo, Departamento de Filología Española. Consultado en línea en: <http://www.unioviedo.es/CEHC/pdf/Censo/Censo.pdf>, visto por última vez el 5 de marzo de 2012 a las 17:00 hrs.
- LACARRA, María Jesús (ed.), *Sendebār*, Madrid: Cátedra, 1989.
- LANG, David Marshall, “St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 17, No. 2, 1955, pp. 306-325.
- LORENZEN, David y Benjamín Preciado, *Atadura y liberación. Las religiones de la India*, México: El Colegio de México, 2003.

- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, “El condenado por desconfiado”, *Estudios literarios*, Madrid: Espasa-Calpe, 1968.
- MLECKO, Joel D., “The Guru in Hindu tradition”, *Numen. International Review for the History of Religions*, Vol. 29, Fasc. 1, Brill, 1982, pp. 33-61.
- MORA, Juan Miguel de y Marja Ludwika Jarocka, “El futuro de la indología”, *El concepto de la divinidad en el hinduismo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 191-199.
- , *Ayurveda. Apuntes para una historia de la ciencia en la India antigua*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- ROSSAROLI, Graciela y Alicia Ramadori, “Boletín bibliográfico sobre *Barlaam e Josafat*”, *Memorabilia. Revista de Literatura Sapiencial*, Núm. 3, Valencia: Universidad de Valencia, 1999. [<http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/M4/bolbli3.htm>]
- Santa Biblia, la: Antiguo y Nuevo Testamento*, antigua versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera, México: Sociedades Bíblicas en América Latina,
- SOMERSET, Fitzroy Richard (Lord Raglan), “The Hero of Tradition”, Otto Rank (ed.), *In quest of the hero: the myth of the bird of the hero*, Princeton: Princeton University, 1990, pp. 142-165.
- WOLFF, Robert Lee, “The Apology of Aristides: A Re-Examination”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 30, No. 4, 1937, pp. 233-247.
- , “Barlaam and Ioasaph”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 32, No. 2, 1939, pp. 131-139.