



Buda en español

José Ricardo Chaves

*Instituto de Investigaciones Filológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México*

El siglo XIX fue un período crucial para Occidente: es el inicio de un proceso de creciente diversidad religiosa, que continuó a lo largo del siglo XX hasta la actualidad. Un factor importante en tal proceso fue el romanticismo que, como movimiento intelectual, literario y artístico, influyó a lo largo de toda la centuria victoriana.

Es posible concebir al movimiento romántico, al menos en sus orígenes, como una reacción ante la filosofía ilustrada del siglo XVIII, para la que la religión y el mito tienen, en el mejor de los casos, un valor cultural, pero no trascendente. La Ilustración impulsó un creciente proceso de secularización de las costumbres y las instituciones europeas y americanas, que se expresó en una transformación tecnológica, científica e industrial. Si bien esta secularización se tradujo en una relativa mejora de las condiciones materiales de vida, también es cierto que, a nivel ideológico y específicamente religioso, significó una incertidumbre creciente. El romanticismo intentó combatir tal incertidumbre por la recuperación y/o creación de una religiosidad alterna, que pasaba por la literatura y el arte, pero que no se circunscribía a estos ámbitos.

Las instituciones cristianas tradicionales (católicas y reformadas) resultaron para muchos cada vez menos atractivas como opciones religiosas, al grado que algunos autores no dudan en hablar de una descristianización de la Europa decimonónica. A esto se agrega que, como consecuencia de los cambios institucionales y democráticos, esas iglesias habían perdido parte de su poder político por el que lograron imponer sus creencias a la sociedad, de manera autoritaria, durante siglos. Además, los descubrimientos científicos (geológicos, paleontológicos, cosmológicos, etc.) deterioraron gravemente las explicaciones religiosas convencionales.

La merma de poder político y de prestigio intelectual de las iglesias cristianas permitió el afloramiento de una serie de heterodoxias religiosas hasta entonces más o menos subterráneas, lo que nos permite entender el auge ocultista del siglo XIX, sobre todo durante su segunda mitad. Lejos de buscar el enfrentamiento con la ciencia, como lo hacían las religiones cristianas, el ocultismo tratará de hacer de ella una aliada y buscará incorporar el método científico en su propia cosmovisión. De hecho, el objetivo explícito de muchos ocultismos es construir un puente entre la ciencia y la religión. Ahora bien, que lo puedan lograr o no es otro asunto.

Así, durante el siglo XIX, no sólo se tornan visibles corrientes religiosas hasta entonces subterráneas (como el hermetismo y la cábala cristiana), sino que también surgen nuevos afluentes (como el espiritismo y la teosofía). También se incorporan paulatinamente nuevas fuentes religiosas "orientales," siendo la más novedosa el budismo, el que, en las primeras décadas del siglo, todavía no tenía una identidad propia con respecto al hinduismo, del que no se le diferenciaba.

Budismo y discurso orientalista

Como afirma Philip C. Almond, "at the beginning of the nineteenth century the Buddhist tradition did not exist as an object of discourse in the West. In the Western imagination, Buddhism is the most recent of the major world religions, its construction and interpretation reaching back a mere century and a half" (1988, 139). Antes de ahondar en la construcción textual del budismo que Occidente realiza, conviene tener presente que el discurso decimonónico sobre el budismo es parte de un discurso mayor sobre el Oriente, el llamado orientalismo, sobre el que haré ciertas precisiones. Siguiendo a Edward W. Said, hay que decir que el orientalismo "es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que éste ocupa en la experiencia de Europa occidental" (1990, 19), y sobre todo de Inglaterra y Francia en el siglo XIX, las grandes potencias coloniales en territorios asiáticos y "orientales."

Hay un significado general del término orientalismo, que supone una distinción ontológica y epistemológica entre Oriente y Occidente, que más adelante veremos para el caso específico del budismo, distinción que asumió una gran cantidad de escritores y pensadores para elaborar sus teorías y textos literarios, políticos y sociales. Así, el orientalismo es una institución occidental que se relaciona con Oriente por medio de declaraciones, posturas y descripciones, para colonizarlo y decidir lo mejor para él. Se trata, pues, de un discurso occidental para dominarlo y reestructurarlo. En consecuencia:

El valor, la eficacia, la fuerza y la veracidad aparente de una afirmación escrita acerca de Oriente dependen (...) muy poco de Oriente como tal y no pueden instrumentalmente depender de él (...) todo el orientalismo pretende reemplazar a Oriente, pero se mantiene distante con respecto a él: que el orientalismo tenga sentido es una cuestión que depende más de Occidente que de Oriente, y este sentido le debe mucho a las técnicas occidentales de representación que hacen que Oriente sea algo visible y claro, que esté 'allí' en el discurso que se elabora sobre él. Y estas representaciones, para lograr sus efectos, se apoyan en instituciones, tradiciones, convenciones y códigos de inteligibilidad, y no en un Oriente distante y amorfo. (Said 1990, 42).

Esta forma de ver el orientalismo nos lleva a pensar, para el caso particular del budismo, que importa no sólo la manera en que se construye la imagen de una alteridad religiosa, sino también la forma en que el discurso así elaborado ilumina el contexto cultural en que fue creado, esto es, las preocupaciones culturales del Occidente decimonónico. De esta manera, buena parte del orientalismo nos dice más de Occidente, su creador, que de Oriente, su criatura.

Podemos distinguir variados usos del orientalismo. A partir del romanticismo, hay un orientalismo académico, de base filológica, ávido por establecer la corporalidad textual de ese Oriente variado y fantasmático. Algunas veces este orientalismo académico va de la mano de la política colonial de los gobiernos. Hay también un orientalismo artístico y decorativo, que tiene que ver con el descubrimiento e incorporación de formas estéticas no occidentales (por ejemplo, el arte japonés) al canon europeo, y la inclusión de objetos para decoración de interiores. Este orientalismo artístico, que empieza en las clases altas, va descendiendo de estrato social, esto es, se populariza.

Un último uso orientalista que quiero mencionar es el literario, que fue tan fuerte durante todo el siglo XIX que incluso llegó a convertirse en una especie de subgénero literario. Sobre esto escribe Said:

Creo que es perfectamente legítimo hablar del orientalismo como de un género literario representado por las obras de Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitzgerald y otros. (...) En este género de obras inevitablemente aparece siempre una mitología fluctuante de Oriente, un Oriente que no deriva sólo de actitudes contemporáneas y de prejuicios populares, sino también de lo que Vico llamó la presunción de las naciones y de los eruditos. (1990, 78)

Este orientalismo literario va a recibir un enorme impulso de parte del romanticismo, que, con su gusto exotista, hará del Oriente su lugar extraño preferido. Sin embargo, para los románticos, el Oriente no tendrá sólo el encanto del exotismo geográfico y cultural, sino también la fascinación religiosa, al ser visto como la cuna del mito, la magia y la religión. No es extraño, entonces, que uno de los teóricos del romanticismo, Friedrich Schlegel, siguiendo a Herder, diga en su *Diálogo sobre la poesía* que "en Oriente debemos buscar lo más altamente romántico" (1994, 124). Fue Herder quien había iniciado la revaloración de Oriente como expresión de la naturaleza en su manifestación primordial de vida y espíritu, lugar de la mitología y la poesía originarias.

El “descubrimiento” europeo del budismo se dio en la primera mitad del siglo XIX, en parte como consecuencia de los intereses imperialistas de Francia e Inglaterra, que se dieron cuenta de las particularidades religiosas de sus colonizados. Para los europeos, no fue fácil distinguir al principio entre budismo e hinduismo, pues se tendía a asimilar el primero al segundo, en parte porque las fuentes de los europeos habían sido hindúes, quienes no veían con muy buenos ojos a los heréticos budistas, por lo que estos prejuicios prevalecieron. La idea hindú de presentar a Buda como una encarnación o avatar del gran dios Vishnú hizo dudar a los primeros europeos sobre si el budismo no sería una secta hindú más, o algo muy distinto, como después se ha venido a reconocer (Buda como un anti-Veda). El caso es que a principios del siglo XIX el budismo no tenía un perfil propio, a pesar de los relatos de viajeros, misioneros, comerciantes y diplomáticos que habían fluido a Europa desde Marco Polo. Retrospectivamente, es posible distinguir aquellos primeros intentos y ubicarlos dentro de un discurso occidental sobre el budismo, pues en su época permanecían indiferenciados en la vasta nube de “Oriente.” Sólo cuando se comenzó a diferenciar el fenómeno religioso de las colonias fue posible identificar o, mejor, construir cierta identidad del budismo, desde Occidente.

Durante las primeras cuatro décadas del siglo XIX el budismo fue algo exterior geográficamente hablando, localizado afuera, allá, en la colonia, en otro lugar, para después pasar a ser un objeto textual manipulable desde la metrópoli, tras un proceso de textualización del budismo en lenguas occidentales, esto es, recolección, traducción y edición de textos, provenientes sobre todo del pali, del sánscrito, del chino y del tibetano. Este budismo textual, erudito, permitió de una vez por todas zanjar las incógnitas sobre el carácter histórico de Buda, es decir, Sidarta Gautama, el buda histórico, puesto en duda por algunos, incluyendo su lugar de origen, que se identificó como la India, y no Egipto, ni Persia ni Mongolia, como pensaban otros.

La elaboración de este budismo textual produjo un “constructo” ideal que generaba admiración y rechazo al mismo tiempo (alabanza de su ética, repudio de su metafísica atea) y a partir del cual se rechazaba al budismo vivo y contemporáneo de las colonias, al que se le veía degenerado, en decadencia, regenerable por el evangelio cristiano. Se daba así una justificación ideológica a las empresas misioneras cristianas.

Dije anteriormente que el discurso orientalista se levanta sobre una supuesta distinción ontológica y epistemológica entre Occidente y Oriente. Ella se manifiesta en diversas oposiciones como vivacidad e indolencia, razón e imaginación, masculino y femenino, progreso y estancamiento, acción y contemplación, optimismo y pesimismo, para citar unas cuantas, y en las que el primer término, positivo, corresponde a Occidente, y el segundo, negativo, a Oriente. Una vez identificados Buda y el budismo, a nivel religioso se establece el contraste con Cristo y el cristianismo y, para sorpresa de algunos europeos, se encuentran con una figura que, como pocas, rivalizaba con la del nacido en Belén, por sus virtudes de ética y sabiduría. Además, el influjo civilizador del budismo en Asia era comparable al del cristianismo en Europa y América, con la diferencia, que enaltece al primero, de que sus métodos de expansión fueron sin violencia, y que, donde se instaló, fue religión tolerante hacia las demás, sin pretender exclusividad.

Es interesante notar que, dada la antipatía victoriana al hinduismo, una vez que se identificó al budismo como algo aparte, se comparó a ambos aplicando criterios occidentales para su propio beneficio, y se favoreció al segundo; por ejemplo afirmaciones como éstas: el budismo es al hinduismo lo que la Reforma es al catolicismo, o lo que el cristianismo es al judaísmo, o bien, Buda es visto como el Lutero de la India. Este tipo de juicios positivos se dan en Inglaterra en momentos de brotes anticatólicos, con lo que este tipo de comparaciones sirve para matar dos pájaros de un tiro: al ave hindú de la colonia y al ave católica de la metrópoli. Vemos aquí ejemplos de afirmaciones orientalistas que hablan más del emisor occidental que del aludido Oriente. Este camuflado objetivo anticatólico en Gran Bretaña se aprecia también en que, cuando se trata de hablar mal del budismo, entonces se recurre a su importante institución monástica para presentarla como decadente y retardataria, semejante a las órdenes católicas.

Este creciente entusiasmo, a pesar de todo, por el budismo, que experimenta Europa en países como Inglaterra, Francia y Alemania, llega también a Estados Unidos,¹ y, menos, a España e Hispanoamérica, considerados territorios naturales del catolicismo. En esta zona lingüística y cultural, la recepción del budismo va a ser más tardada y sin el respaldo de un aparato erudito y filológico propio. El discurso orientalista español trataba del Oriente mediterráneo, egipcio, musulmán, árabe, pero no del budista.

Budismo y teosofía²

El budismo que se vislumbra en la España finisecular no procede tanto de fuentes académicas sino sobre todo ocultistas, y especialmente teosóficas. Entre las diversas corrientes del ocultismo decimonónico, una de las más importantes es la teosofía de H.P. Blavatsky, que justamente se distingue de las otras corrientes esotéricas de su época por la incorporación sincrética de elementos hindúes y budistas. Esto hará que, desde cierto punto de vista ocultista “ortodoxo,” se la considere como una desviación de la tradición occidental, considerada de corte más bien hermético, cristiano, neoplatónico y cabalístico, y no budista ni hindú. El gran número de miembros de diversas organizaciones teosóficas, así como su importante influjo en los medios artísticos y literarios, hizo de la teosofía la corriente ocultista más importante del siglo XIX, sólo comparable en éxito al logrado por el espiritismo y con el que a veces se la confunde de manera errónea. Curiosamente ambas corrientes habían nacido en los Estados Unidos, el espiritismo a finales de los 40, la teosofía en los 70, y de ahí se habían propagado a Europa, a la India, a Australia y a América Latina. La recepción entre los adherentes era distinta, variando sobre todo el nivel educativo, más alto entre los teósofos. También el nivel social de sus miembros variaba, más popular el de los espiritistas; más clasemediero y elitista, el de los teósofos. Amado Nervo, el modernista mexicano, lo expresa muy bien en una de sus crónicas, al decir que “Los espíritus medianos consultan las mesas de pino. Los espíritus superiores se emboscan en la teosofía” (2000, 244).

A finales del siglo XIX hay un auge teosófico y espiritista en España, al tiempo que un esplendor orientalista, por lo que se tiende equivocadamente a homologar ambos

fenómenos. Tanto el ocultismo como el orientalismo son construcciones occidentales, pero son distintas entre sí. A veces tienen zonas en común, como en el caso de la teosofía, pero mantienen identidades separadas. El ocultismo (que incluye a la teosofía, entre otras corrientes) forjó su identidad enfrentado al poder político y religioso, en tanto herejía, mientras que el orientalismo es un discurso elaborado por el poder, desde el poder y para el poder. Ambos se aprovechan de los mayores espacios de libertad cultural, política y religiosa que el siglo XIX permite, pero son distintos. El ocultismo, sobre todo el teosófico, suele apropiarse de fragmentos del discurso orientalista y usarlo a su favor, mientras que los orientalistas, sobre todo los académicos, buscan alejarse del ocultismo.

Por otra parte, Hispanoamérica adopta las ideas espiritistas y teosóficas desde las últimas décadas del siglo XIX, en especial por vía de España y Francia, la primera, dada la lengua y la historia compartidas; la segunda, dado su prestigio intelectual, artístico y literario durante el siglo XIX, como bien se aprecia en la francofilia de los escritores modernistas de fin de centuria. A diferencia de España, que había tenido contacto colonial con Oriente en tanto metrópoli, el trato de Hispanoamérica con Oriente había sido más esporádico, más de igual a igual, de colonia a colonia, y recientemente, de república incipiente a colonia. No se había generado la necesidad ni la curiosidad de un discurso orientalista para control político y cultural, ni había la infraestructura académica y filológica para sostenerla, por lo que, cuando, a finales de siglo, aparece un endeble discurso orientalista, no surge del dominio imperial de la metrópoli sobre la colonia asiática, sino del influjo cultural metropolitano europeo sobre la región hispanohablante, ella misma excolonia. A falta de una relación más sistemática con Oriente, el incipiente discurso orientalista hispanoamericano de tipo literario tiende mucho a la mimesis metropolitana. Sin orientalismo propio en América Hispana, y sin orientalismo budista en España, la recepción (y la construcción) de Buda en castellano aparece filtrada por el ocultismo finisecular, sobre todo por la teosofía.

Budismo y modernismo literario

Las primeras referencias y usos concretos de Buda y el budismo que he encontrado están en la literatura modernista de fines del XIX, tanto en la poesía como la narrativa.³ Veremos a continuación algunos autores (un español, un mexicano, un uruguayo, un costarricense y un colombiano) que se refieren al budismo en su trabajo literario.

El primero de ellos es Juan Valera, crítico, narrador y poeta español, quien no fue inmune al encanto orientalista en la literatura y escribió textos valiosos como sus *Leyendas del Antiguo Oriente* o su última novela *Morsamor*, con lo que se convirtió en uno de los pioneros de este subgénero en español, como él mismo reconoce en la introducción de sus *Leyendas...*, tras afirmar que, por desear dar vuelo a su fantasía, se ha refugiado en Oriente:

Otra razón nos impulsa también a escribir estas leyendas. Deseamos divulgar un poco la literatura oriental antigua y empezar a emplearla en nuestra moderna literatura española. En Francia y en Inglaterra y en Alemania, el renacimiento oriental, de que

hemos hablado, deja, tiempo ha, sentir su influjo en el arte y en la poesía. En España aún no se nota nada de esto. (1958, 901)

El caso de *Morsamor* (1899) es más importante, en lo que al budismo se refiere, que sus *Leyendas...*, que tratan más bien sobre orientales mediterráneos, no de la India. Aquella es una novela que se desarrolla en la época de esplendor imperial portugués, con colonias en el orbe asiático, como Goa en la India o Ceilán. Cuando los portugueses llegan a este último reino, debido a las ideas religiosas del lugar, piensan que seguramente sus habitantes fueron cristianos antiguamente, gracias a las predicaciones del apóstol Tomás en la India, y que después su cristianismo se había degradado. A continuación, el narrador aclara:

La verdad era que lo que creían los portugueses cristianismo viciado era la religión fundada por Sidarta, príncipe de los sakias de Kapilavastu, y predicada en Ceilán algunos siglos antes de Cristo. La moral de esta religión no podía ser más santa ni más hermosa, pero su metafísica era errónea y desconsoladora. En el amor y en la compasión por el infeliz linaje humano, sin distinción de casta ni de jerarquías, estribaba aquella moral, pero no tenía un Dios misericordioso. Su Dios, si tal podía llamarse, era el ser único infinito e indeterminado en quien todo cuanto es y en quien todo cuanto puede ser se contiene. El término de la aspiración, la suprema bienaventuranza de religión tan extraña era romper el límite que nos separa del todo, y perdiendo tal vez la conciencia individual, hundirnos en la inmensidad de la sustancia única, acabada ya la serie de transmigraciones del alma y gozando de inefable reposo. A tales dogmas, sin embargo, el amor y la compasión prestaban, como ya hemos dicho, una moral muy pura. (1984, 197)

En este solo párrafo podemos ver varios de los tópicos más comunes de la interpretación decimonónica del budismo: la comparación entre budismo y cristianismo (primero: asombro ante ciertas similitudes éticas; segundo: rechazo de su metafísica); el ateísmo budista y, en consecuencia, su pesimismo; por último, el nirvana visto como absorción y reposo (más en una dirección hindú que budista).

Este tipo de caracterizaciones del budismo procede en buena medida del orientalismo académico, y habla de las lecturas eruditas de Valera, pero en su novela no es tanto este budismo oficial el que domina, sino el procedente de la teosofía de Blavatsky, a quien menciona explícitamente en la narración. De hecho, tanto vocabulario como trama se apoyan en la interpretación occidental del budismo que la teosofía hace. Hay, pues, en la novela de Valera, una yuxtaposición de fuentes académicas y ocultistas sobre budismo, en la que dominan estas últimas.

Se encuentra en este texto el tópico teosófico de una geografía especial, aislada del mundo moderno (o en vías de modernización), en donde reside una élite espiritual que conserva una sabiduría intemporal en tiempos de degradación, tópico que más adelante cuajaría en la novela de James Hilton *Lost Horizons* (1933), con la invención de "Shangri-La." Pues bien, en Valera ya está planteado este "país de los mahatmas," como él llama a este espacio aislado y privilegiado espiritualmente. Ahí es donde *Morsamor* llega y donde tiene la oportunidad de conversar con los sabios budistas, y de ahí es de donde escapa, cuando rechaza sus enseñanzas. Esta utopía himaláyica, que

tanto influiría en la percepción occidental del Tíbet y del budismo tibetano a lo largo del siglo XX (López 1999), tiene en Varela a uno de sus primeros expositores.

Nirvana: la fascinación de una palabra

Un segundo autor que se refiere a Buda es el poeta, cronista y narrador mexicano Amado Nervo. En su prosa poética titulada *El castillo de lo inconsciente*, Nervo presenta a un héroe en búsqueda de la realización espiritual, quien atraviesa una serie de pruebas iniciáticas, llega a un sitio donde se enfrenta a un guardián que lo separa de su meta y que lo cuestiona al respecto. Así se describe el objetivo espiritual:

Ésta es la ciudad del Nirvana de que habla el Buda. Éste es el albergue del silencio interior; éste es el sosegado sueño del yo. Aquí toda individualidad se diluye como la gota en el agua en el mar... Aquí el maya tenaz desaparece: aquí todo es idéntico con el Todo; la relación de tu ser con el universo acaba... El ser y el no ser son una misma cosa.... (2000, 233)

Tenemos en esta nerviana presentación del nirvana budista su asimilación a la idea de extinción del yo, de la individualidad (“tu personalidad naufragará eternamente en este océano de la total amnesia”), lo que genera temor. Esta reacción se confirma en el desenlace de la historia, cuando el héroe debe decidir sobre si traspasa el umbral definitivamente o da marcha atrás. Se decide por retroceder, no sin quejarse de su “miserable apego al yo, cadena que nos ligas con tantos eslabones al mundo de la ilusión.”

Notemos en este párrafo cómo se mezcla el nirvana budista con la teoría hindú de *maya*, el carácter ilusorio, carente de sustento ontológico propio, impermanente del mundo “exterior”. Nervo, de profunda extracción cristiana, se siente atraído por el espiritismo y la teosofía, corrientes que estudia y practica cuando puede. Su conocimiento del budismo también procede del ocultismo de la época, muy en la línea del escritor francés Edouard Schuré, autor de un *bestseller* religioso-literario del fin de siglo XIX, *Los grandes iniciados*, en el que Buda forma parte de una cadena de sabios, místicos y profetas, en la que también están Krishna, Moisés, Orfeo y Jesús. Nervo había leído a Schuré e incluso lo menciona en una de sus crónicas (“Moisés”).

Otro autor fascinado por la noción de nirvana es el uruguayo Julio Herrera y Reissig (1875-1910). Su cuento titulado “Aguas del Aqueronte” menciona la palabra “nirvana” doce veces en trece páginas, “Budha” cinco veces, y “budhista,” dos. Muy en una línea de estética decadente, Herrera y Reissig establece diversas correspondencias entre la idea de nirvana y otras como muerte, mujer, sueño y morfina, lo que queda manifiesto en el título, con su referencia al río subterráneo considerado por los griegos como límite entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Predomina aquí la visión de nirvana como aniquilamiento, tal como habíase señalado para el caso de Nervo:

Era un sueño flavescente, vago, que flotaba en sus presentimientos como un crepúsculo panteísta, lleno de besos de hermana. Morir en su concepto significaba volver al seno de una patria definitiva, sumergir infinitamente su larga desesperación en los opios familiares con que se halla tejido el regazo del Padre Budha. (2000, 11)

La mujer, y la sexualidad con ella asociada, aleja del nirvana místico, pero brinda otro, de naturaleza corporal: “¡Desde esta *pelota de cieno* me iré a incrustar en los pezones de Nirvana, lotos de sueño infinito!” (13); o bien: “Nirvana me ha seducido. ¡Desde los paraísos espectrales llega hasta mí con silenciosa armonía la ebriedad triste de sus inmensos ojos inmóviles!...” (18).

El nirvana también se vincula con los efectos de la morfina, de la que el personaje del cuento es adicto, “fúnebre saboreador del Néctar de la Muerte”: “¡Debes saber que la serpiente bendita de las planicies del Ganges, aquella que velaba los largos sueños de Budha, brinda para los selectos que ansían desprenderse de las torturas del barro humano este licor *nonchalant!*” (17-18). En su experiencia morfímana, el protagonista exclama: “¡Nirvana, Nirvana! ¡Recógeme en tu seno! ¡Ábreme la pagoda de tu lecho ocioso! ¡Qué suave es tu paraíso!” (21), mientras escucha “las quejas cavernosas del perro de Budha que aullábale a la Muerte” (20).

En Herrera y Reissig, por otra parte vinculado también al ocultismo y al espiritismo, Buda y su universo retórico aparece en una perspectiva decadente, muy propia del modernismo, que combina erotismo, drogas y un vago misticismo concebido como aniquilación, como deseada liberación del sufrimiento.

Nirvana en versión positiva

Otro autor modernista que se refiere a Buda y al budismo es el costarricense Rogelio Fernández Güell, poeta y ensayista, en su libro *Psiquis sin velo. Tratado de filosofía esotérica*, que es sobre todo un texto sobre historia e ideas del espiritismo, floreciente en esos tiempos. El libro, publicado en la ciudad de México en 1912, aunque escrito en Baltimore mientras fungía como cónsul de México, está dedicado a Francisco I. Madero, su compañero de creencias, tanto por el lado del espiritismo como por el de la masonería.

En la primera parte del libro primero, cuando hace una exposición del espiritismo en la Antigüedad, al hablar de la India, Fernández Güell se refiere a Buda, en la perspectiva sincrética ya vista de Edouard Schuré de vincularlo con una serie de maestros a lo largo de la historia, cada uno dando una versión apta para cada raza y cultura de, en el fondo, la misma enseñanza espiritual. Relata la historia y leyendas del Buda, sus diferencias con los hindúes. Recoge la comparación europea de Buda como un Lutero, y no puede faltar la comparación con Cristo: “De aquella eminentísima figura (la de Buda) han hecho la codicia de los unos y la ignorancia de los otros, un dios, atribuyéndole palabras y milagros contrarios á sus propias enseñanzas. Mas, restaurándole, por decirlo así, en su figura humana, Budha aparece circundado de legítima gloria, como digno precursor del Cristo” (1912, 36-37).

Cierra su presentación de Buda refiriéndose al nirvana:

Se le condena por su interpretación del *Nirvana*, creyéndose que él buscaba la libertad del alma en su extinción completa. A este respecto están muy divididas las opiniones de los filósofos. Mas Budha no habló nunca de la *nada* (...) El espíritu que ha logrado dominar sus pasiones y desterrar sus deseos, queda libre de la rueda de nacimientos y muertes, y entra en el *Nirvana*, estado de tranquilidad inefable, último grado de

progreso, absoluto olvido de las miserias humanas. ¿Goza, sufre, está en inmortal quietud? Esto no se sabe. Lo único que puede afirmarse es que *existe*, que ha recobrado su primordial pureza, que está en el seno del Sumo Bien. (...) Sólo hemos querido demostrar que Budha jamás predicó la anihilación del espíritu, sino simplemente su libertad. (1912, 37)

A diferencia de Amado Nervo y de Juan Valera, que rechazan la noción de nirvana en tanto la asimilan a aniquilamiento de la individualidad, o que, como Herrera y Reissig, paradójicamente la adopta, desde una perspectiva decadente, por la misma razón disolutiva, Fernández Güell la acepta, pero viéndola más en consonancia con la tradición budista, como un “estado de tranquilidad inefable, último grado de progreso, absoluto olvido de las miserias humanas,” “primordial pureza,” y al final remata su exposición aclarando que “Budha jamás predicó la anihilación” sino la libertad.

Más allá de los diversos significados que cada escritor da a la palabra nirvana, que de esta manera comenzó a formar parte del idioma castellano, lo cierto es que todos quedan hechizados con ella, como si fuera cierto lo dicho años después por Borges:

Afirmar que la fascinación ejercida por el budismo sobre las mentes y las imaginaciones occidentales procede de la palabra *nirvana* es una exageración evidente que encierra una partícula de verdad. Parece imposible, en efecto, que esa palabra tan sonora y tan enigmática no incluya algo precioso. Los literatos europeos y americanos la han prodigado raras veces en la acepción originaria; bástenos recordar a Lugones, que la usa para significar la apatía o la confusión. (1991, 84)

En tres de los autores finiseculares señalados (Valera, Nervo y Fernández Güell) es claro el filtro ocultista (espiritista y teosófico) a la hora de presentar y evaluar a Buda y sus doctrinas. Tal filtro también está vigente en Herrera y Reissig, aunque más atenuado por la impronta decadentista. Conviene tener en cuenta esto a la hora de hacer un recuento de la recepción inicial del budismo en lengua española, la que continuaría dándose en nuevos autores, ya más entrado el siglo XX, como Octavio Paz, Jorge Luis Borges y Severo Sarduy. Mas restringiéndonos por ahora al momento modernista, en el cambio de siglos del XIX al XX, cabe decir que otros autores percibieron este amarre occidental del budismo con los ocultismos propios de la época como algo negativo y despreciable.

Rechazo nihilista de Buda

Uno de los escritores de extracción católica que rechazaron el budismo finisecular fue el colombiano José Asunción Silva, poeta y narrador, quien, en su novela *De sobremesa* (1895), al hablar de la crisis religiosa finisecular, escribe:

¿Dudas todavía del renacimiento idealista y del neo-misticismo, espíritu que inquietas el futuro y ves desplomarse las viejas religiones?... Mira: del oscuro fondo del Oriente, patria de los dioses, vuelven el budismo y la magia a reconquistar el mundo occidental. París, la metrópoli, les abre sus puertas como las abrió Roma a los cultos de Mitra y de Isis; hay cincuenta centros teosóficos, centenares de sociedades que investigan los misteriosos fenómenos psíquicos. (1977, 211)

Esta yuxtaposición del budismo con otras manifestaciones religiosas finiseculares de tipo ocultista y oriental se repite más adelante en el texto, y de una manera mucho más despreciativa y tajante, como corresponde a un espíritu nihilista y desesperanzado como el de Silva:

Neomisticismo de Tolstoi, teosofismo occidental de las duquesas chifladas, magia blanca del magnífico poeta cabelludo, de quien París se ríe; budismo de los elegantes que usan monóculo y tiran florete; culto a lo divino, de los filósofos que destruyeron la ciencia; culto del yo, inventado por los literatos aburridos de la literatura; espiritismo que crees en las mesas que bailan y en los espíritus que dan golpecitos; grotescas religiones del fin del siglo diez y nueve, asquerosas parodias, plagios de los antiguos cultos, ¡dejad que un hijo del siglo, al agonizar éste, os envuelva en una sola carcajada de desprecio y os escupa a la cara! (1977, 226)

De estos dos párrafos de Silva, interesa destacar la asociación por él establecida entre budismo, teosofía, espiritismo y orientalismo, no porque intrínsecamente haya un vínculo entre ellos, sino por el momento cultural en que se tornan visibles, el fin del siglo XIX, un período de desconfianza e incredulidad ante las religiones cristianas, al tiempo que de conocimiento de otras formas de religiosidad.

Fue en este humus sincrético cuando Buda y el budismo hicieron su aparición en lengua española, sin un perfil propio todavía, sin un conocimiento directo de las fuentes textuales y sin una asimilación conceptual y/o práctica más rigurosa por parte de los interesados, como sólo ocurrirá décadas después, ya bien entrado el siglo XX. Aparecieron vinculados al naciente ecumenismo religioso de fin de siglo XIX, al ocultismo y a la teosofía, pero también a la literatura, al arte, a las drogas y al aniquilamiento.

El interés por el budismo no fue, en el ámbito literario en español, sólo una moda modernista, una curiosidad religiosa exquisita de entresiglos, pues continuó vigente a lo largo del siglo XX, como se aprecia en los casos de Borges, Paz y Sarduy, cuyas lecturas y aproximaciones búdicas fueron más finas que las de sus ancestros poéticos, pues contaron con mejor información y acceso directo a fuentes textuales y a los países mismos mediante viajes. En sus nuevas lecturas, Borges privilegia al Zen, más cercano a su temperamento escéptico, mientras que Paz y Sarduy se sienten atraídos por el tantrismo y sus posibilidades sexuales y eróticas. En su crítica del lenguaje, Paz se interesa por Nagaryuna y su escuela Madiamika, más nihilista/nominalista que sustancialista, mientras que Sarduy se inclina por el barroco budismo tibetano. Pero esto será tema de nuevos escritos. Por ahora, baste señalar la cuna modernista que acogió al naciente Buda en la lengua de Cervantes.

Notas

¹ Para el caso estadounidense, véase el excelente libro de Tweed (2000). A diferencia de Europa, Estados Unidos recibió migración asiática por el Pacífico, lo que generó un budismo práctico entre ciertos sectores de inmigrantes, y no sólo un budismo intelectual de eruditos, poetas y teósofos.

² Me refiero aquí a la teosofía moderna, es decir, al conjunto de doctrinas expuestas por H.P. Blavatsky en el último cuarto del siglo XIX por medio de libros como *Isis Unveiled* y *The Secret Doctrine*. Ya en el siglo XX las enseñanzas blavatskianas sufrirían importantes modificaciones (algunos dirían deformaciones), a manos tanto de sus supuestos continuadores (Annie Besant, C.W. Leadbeater y, en general, la Sociedad Teosófica con sede en Adyar, India), como por sus lectores cismáticos (Rudolf Steiner y la “antroposofía”, neorrosacruces como Max Heindel, o la Escuela Arcana de Alice Bailey, para citar sólo tres casos).

³ Desde luego hay antecedentes curiosos, como sería el caso de la leyenda de Barlaam y Josafat, una adaptación cristiana de la historia del Buda, muy influyente en la Edad Media, en la que se diluye cualquier elemento específicamente budista, por lo que no vale para nuestros propósitos inmediatos.

Obras citadas

- Almond, Philip C. 1988. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borges, Jorge Luis y Alicia Jurado. 1991. *Qué es el budismo*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Fernández Güell, Rogelio. 1912. *Psiquis sin velo. Tratado de Filosofía Esotérica*. México: Tipografía y Litografía de Müller Hnos.
- Herrera y Reissig, Julio. 2000. *Agua del Aqueronte y otros cuentos narcóticos*. Madrid: Celeste Ediciones.
- López Jr., Donald S. 1999. *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lubac, Henri de. 1952. *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*. París: Aubier.
- Nervo, Amado. 2000. *El castillo de lo inconsciente. Antología de literatura fantástica*. Estudio introductorio, selección y notas de José Ricardo Chaves. México: Conaculta.
- Said, Edward W. 1990. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufo S.A.
- Silva, José Asunción. 1977. *Obras completas*. s.l.e. Biblioteca Ayacucho.
- Tweed, Thomas A. 2000. *The American Encounter with Buddhism, 1844-1912. Victorian Culture & the Limits of Dissent*. s.l.e. The University of North Carolina Press.
- Valera, Juan. 1984. *Morsamor*. Edición a cargo de Leonardo Romero Tobar. Barcelona: Plaza y Janés.
- . 1958. *Obras completas I*. Madrid: Aguilar.
- Welbon, Guy Richard. 1968. *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*. Chicago: University of Chicago Press.