
El eterno caminar de las montañas azules

Gary Snyder

Fudo y Kannon

Las montañas y los ríos de hoy son la actualización de las actitudes de los antiguos budas. Cada uno, de acuerdo con su propia expresión fenoménica, alcanza la plenitud. Las montañas y las aguas están vivas en este instante porque han estado activas desde antes de los eones del vacío. Están liberadas y realizadas porque han sido el ser antes del surgir mismo de las cosas.

Éste es el párrafo inicial del extraordinario ensayo de Dōgen Kigen titulado *Sansui-kyō* (El sutra de las montañas y las aguas), escrito en el otoño de 1240, trece años después de retornar de su visita a la China de la dinastía Song. Kigen había abandonado su hogar en Kioto a los doce años para ascender por transitados senderos a través de los oscuros bosques de cipreses *binoki* y *sugi* (similares a los cedros y secuoyas) de la montaña Hiei. Esta cordillera de 900 metros de altura en el rincón noreste de la cuenca del río

Kamo —el ancho valle ahora ocupado por la enorme ciudad de Kioto— era el cuartel general de montaña de la doctrina budista tendai. Kigen ingresó como novicio en uno de los umbríos templos de madera, pintados de rojo, que se reparten por las laderas.

Las montañas azules caminan constantemente.

En aquellos tiempos, los viajeros caminaban. El abad del monasterio zen de Daitoku-ji me mostró en una ocasión el texto manuscrito del monasterio con las «tareas anuales» del siglo XIX (había sido reemplazado por otro volumen manuscrito con algunas actualizaciones menores para el siglo XX). Son los anales a los que acuden los superiores a lo largo del año para dejar constancia de ceremonias, sesiones de meditación y recetas. Los templos vinculados a esta escuela de formación estaban enumerados de acuerdo con el tiempo que se tardaba en llegar a ellos: entre un día y cuatro semanas de trayecto. Aun desde los templos más distantes, los novicios solían regresar a sus casas por lo menos una vez al año.

Casi todo Japón son colinas escarpadas y montañas cortadas por arroyos someros de aguas rápidas que se abren a valles angostos, y algunas llanuras fluviales más anchas que conducen al mar. Las colinas están cubiertas de coníferas bajas y arbustos. En tiempos estuvieron densamente pobladas por una fronda de árboles de madera dura, así como pinos retorcidos y altos y rectos cipreses *hinoki* y *sugi*. Todavía pueden encontrarse por todo el territorio restos de una vasta red de senderos bien señalizados. Por ellos marchaban músicos, monjes, mercaderes, porteadores y, periódicamente, ejércitos.

A pie y con imaginación, de niños nos familiarizamos con un lugar y aprendemos a visualizar las relaciones espaciales. Lugar y escala espacial deben ser medidos en relación con nuestros cuerpos y

sus capacidades. Originalmente, una «milla» era una medida romana de mil pasos. Poco pueden enseñarnos los viajes en automóvil y en avión que podamos traducir con facilidad a percepciones espaciales. Saber que para atravesar la Isla de la Tortuga (Norteamérica) se necesita caminar a paso sostenido pero cómodo la jornada entera todos los días durante seis meses nos da cierta idea de la distancia. Los chinos hablaban de las «cuatro dignidades»: levantarse, acostarse, sentarse y caminar. Son «dignidades» en tanto constituyen formas de ser cabalmente nosotros mismos, en armonía con nuestros cuerpos y sus modalidades fundamentales. Creo que muchos de nosotros pensamos que sería maravilloso poder viajar de nuevo caminando, con un pequeño hospedaje o un campamento limpio aproximadamente cada dieciséis kilómetros y sin los peligros del tráfico, para recorrer un vasto territorio como toda China o toda Europa. Así es como conocemos el mundo: en nuestros propios cuerpos.

Las montañas sagradas y el peregrinaje a éstas son dos características firmemente arraigadas en las religiones populares de Asia. Cuando habla de montañas, Dōgen es perfectamente consciente de esas tradiciones previas. Hay cientos de famosas cumbres taoístas y budistas en China, y montañas asociadas con el budismo y el sintoísmo en Japón. En Asia existen diferentes tipos de montañas sagradas: los «lugares sagrados», en los que residen los espíritus o las deidades, son los más sencillos y quizá los más antiguos. A éstos les siguen las «áreas sagradas» –tal vez de decenas de kilómetros cuadrados– propias de la mitología y de las prácticas de sectas con sus correspondientes deidades taoístas o budistas; hay miles de senderos, e innumerables pequeños templos y santuarios. Un peregrino puede ascender cientos de metros, dormir en modestos hospedajes de madera, comer gachas de arroz y alguna verdura en salmuera y circular por rutas establecidas, quemando incienso e inclinándose reverentemente en un lugar tras otro.

Por último, existen unas pocas zonas sagradas previamente determinadas que siguen deliberadamente el modelo de un diagrama simbólico –un mandala– o el de un texto sacro. También éstas pueden tener grandes dimensiones. Se piensa que caminar en ese paisaje canónico propicia logros específicos en el plano espiritual (Grapard, 1982). En una ocasión recorrí con algunos amigos la antigua ruta de peregrinaje de los Omine Yamabushi (ascetas de las montañas de Omine) de Yoshino a Kumano, en la provincia de Nara. Al hacerlo cruzamos el centro tradicional del «Mandala del Reino del Diamante» en la cúspide de la montaña Omine, a más de 1.800 metros de altitud, y tras cuatro días de caminata descendimos al centro del «Mandala del Reino del Útero Materno» del santuario de Kumano («campo del oso»), en las profundidades de un valle. Era la estación de lluvias, a finales de junio, florida y neblinosa. Había pequeños santuarios de piedra –y miles de cumbres– a lo largo todo el recorrido, y a todos los saludábamos sinceramente con una inclinación. Esta proyección en el paisaje de complejos diagramas pedagógicos proviene de la variedad japonesa del budismo vajrayana, la secta shingon, y de su interacción con la tradición chamanística de las fraternidades de la montaña.

Hoy conoce un gran auge la costumbre de peregrinar a la montaña Omine desde la vertiente de Yoshino. Cientos de coloridos *yamabushi* vestidos con atuendos montañosos medievales escalan riscos, ascienden a la cima y soplan caracolas, mientras otros cantan sutras en el brumoso templo de suelo de tierra que hay en la cumbre. La práctica de las largas caminatas se había abandonado en los últimos años, y el sendero estaba tan oculto que era casi imposible encontrarlo. Seguir ese sendero por las cumbres a 1.200 metros de altitud tiene su lógica, y sospecho que durante el Paleolítico y el Neolítico fue el recorrido acostumbrado desde la costa hacia el interior. Fue el único lugar de Japón donde me topé con ciervos salvajes y monos.

En Asia oriental, «montañas» es a menudo sinónimo de naturaleza salvaje. Hace tiempo que los Estados agrarios drenaron, aterrizaron e irrigaron los valles. Los bosques y el hábitat salvaje comienzan justo donde terminan los cultivos. Las tierras bajas, con sus aldeas, mercados, ciudades, palacios y tabernas, se identifican con lugares de codicia, lujuria, competencia, comercio e intoxicación –el «mundo polvoriento». Quienes huyen de ellas en busca de pureza encuentran cuevas o construyen ermitas en las colinas, y se dedican a prácticas que conducen a la realización o, por lo menos, a una vida más sana. Con el tiempo, estas ermitas se transforman en el núcleo de conjuntos monásticos y, a la postre, en sedes de órdenes religiosas. Dice Dōgen:

Son muchos los gobernantes que han visitado las montañas para homenajear a los sabios o pedir consejo a los grandes ascetas: los tratan como a maestros, sin importarles ya el protocolo del mundo cotidiano. El poder imperial carece de autoridad sobre los sabios en las montañas.

De esta manera, las «montañas» no sólo iluminan el espíritu sino que también son –o eso se espera– independientes del control del gobierno central. Quienes huyen de la cárcel, de los impuestos y del servicio militar se unen a los ermitaños y a los monjes en las colinas (en las sierras remotas del sudoeste chino sobreviven tribus de montañeses que adoran a los perros y a los tigres, y entre hombres y mujeres hay gran igualdad, pero eso ya es otra historia). Las montañas o los territorios salvajes han servido en todas partes como refugio de la libertad espiritual y política.

Las montañas también tienen asociaciones míticas con la verticalidad, el espíritu, la altura, la trascendencia, la dureza, la resistencia y la masculinidad. Los chinos las consideran manifestaciones del *yang*: seco, duro, masculino y brillante. Las aguas son femeninas: húmedas, suaves, oscuras, el *yin*, que se asocia con lo fluido

aunque fuerte, con buscar –y excavar– en lo más hondo, con lo espiritual, lo fértil, las formas cambiantes. La iconografía del budismo popular –y vajrayana– personifica «montañas y aguas en las *rupas* o imágenes de Fudo Myō-ō (el Rey Inmóvil de la Sabiduría) y Kannon Bosatsu (el Bodhisattva que Mira las Olas). Tuerto y con un colmillo, Fudo muestra una ferocidad casi cómica, sentado o de pie sobre una laja de roca y envuelto en llamas. Se lo conoce como aliado de los ascetas de la montaña. Por su parte, Kannon (Kuan-yin o Avalokitesvara), imagen de la compasión, se inclina graciosamente hacia adelante con su flor de loto y su vasija de agua. A ambos se les considera socios en el trabajo búdico: la disciplina ascética y la espiritualidad incansable equilibrada por la tolerancia compasiva y el perdón desprendido. Montañas y aguas son una díada que reunida hace posible la plenitud; la sabiduría y la compasión son los dos componentes de la realización. Dice Dōgen:

Wenzi afirmó: «El camino del agua es tal que cuando sube hacia el cielo, se convierte en gotas de lluvia, y se hace ríos al caer al suelo» [...]. El camino del agua no es percibido por el agua, pero lo hace el agua.

Existe el hecho evidente del ciclo del agua y el de que las montañas y los ríos se forman mutuamente: las aguas se precipitan desde las alturas, excavan o depositan masas de tierra en su flujo descendente y lastran las plataformas continentales mar adentro con sedimentos hasta que acaban por provocar nuevas elevaciones. En el lenguaje común la combinación «montañas y aguas» –*shan-shui* en chino– es la forma común de referirse al paisaje. La pintura de paisaje es «estampas de montañas y ríos» (a veces a una cordillera se le llama *mai*, que significa «pulso» o «vena», como por ejemplo la red de venas en la parte anterior de la mano). No hay que ser un especialista para observar que un paisaje es obra de la excavación

de los ríos contra la resistencia de las cordilleras, y que aguas y sierras se entrecruzan en una cadencia interminable. El sentimiento chino con respecto a la tierra siempre ha incorporado esta dialéctica entre agua y roca, entre flujo descendente y ascenso rocoso, y el del dinamismo y «lento fluir» de las formas terrestres. Se conservan varios grandes rollos apaisados de pintura china premoderna cuyo nombre es algo así como «Montañas y ríos sin fin». Algunos abarcan las cuatro estaciones y parecen retratar el mundo entero.

«Montañas y aguas» es una forma de referirse a la totalidad de los procesos naturales: va más allá de las dicotomías de puro o contaminado, natural o artificial. La plenitud, con sus ríos y valles, incluye sin lugar a dudas granjas, campos, aldeas, ciudades y el mundillo polvoriento de los asuntos humanos (que en otro tiempo fue relativamente pequeño).

Esto mismo

Las montañas azules caminan constantemente.

Dōgen cita al maestro chan Furong. Veía probablemente esas montañas de Asia cuyas veredas había recorrido a lo largo de los años: cumbres entre los 1.000 y los 2.800 metros, de un azul vaporoso o verdoso, cubiertas en su mayor parte de árboles, tal vez el laberinto de escarpadas montañas de la costa meridional de China, donde había vivido y practicado trece años antes (en esas latitudes hay árboles hasta los 2.800 metros, no se trata de montañas alpinas). Había caminado miles y miles de kilómetros («La mente estudia el camino corriendo descalza»).

Si dudas de que las montañas caminan, desconoces tu propio caminar.

A Dōgen no le interesan las «montañas sagradas», ni los peregrinajes, ni los espíritus amigos, ni la naturaleza salvaje como cualidades especiales. Sus montañas y arroyos son los procesos de esta Tierra, la totalidad de la existencia, curso, esencia, acción y ausencia; entrelazan y convierten en uno el ser y el no ser. Son lo que somos, somos lo que son. Para aquellos que miran la naturaleza esencial sin pestañear, la idea de lo sagrado no es más que una ilusión engañosa y un obstáculo; nos distrae de lo que tenemos ante los ojos: una absoluta mismidad. Las raíces, los tallos y las ramas pinchan todos por igual. No existe jerarquía ni igualdad, nada hay oculto o esotérico, no hay niños dotados y otros de aprendizaje lento. No hay salvaje ni doméstico, atado ni libre, natural ni artificial. Cada totalidad en su propia y endeble esencia. A pesar de estar interconectadas, e incluso *quizás* porque están interconectadas.

Esta *mismidad* es la naturaleza de la naturaleza de la naturaleza. Lo salvaje en lo salvaje.

Así las montañas azules caminan hasta la cocina y vuelven al taller, al escritorio, a la estufa. Nos sentamos en un banco del parque y dejamos que el viento y la lluvia nos empapen. Las montañas azules bajan a la calle para meter otra moneda en el parquímetro y pasarse por la tienda de la esquina; avanzan desde el mar, llevan el cielo a cuestras un rato, y vuelven de nuevo a sumergirse en las aguas.

Sin hogar

Los budistas llaman «sin hogar» a los monjes y sacerdotes (*shukke*, en japonés, significa literalmente «fuera de la casa»). La expresión se refiere a quien supuestamente ha abandonado la vida de los que habitan un hogar y las tentaciones y obligaciones mun-

danas. Otra expresión, «dejar el mundo», significa apartarse de las imperfecciones de la conducta humana, en concreto las reforzadas por la vida urbana. No quiere decir alejarse del mundo natural. Para algunos ha significado vivir como ermitaños en la montaña o integrarse en comunidades religiosas. La «casa» se concibe como algo opuesto a «montañas» o «pureza». Ampliando la escala del mundo de los «sin hogar», el poeta del siglo V Zhianyan dijo que el ermitaño cabal debe «hacer de los cielos púrpura su choza, del mar circundante su estanque, rugir de risa en su desnudez, caminar cantando con el pelo ondeando al viento» (Watson, 1971, 82). El poeta Han-shan, de comienzos de la época Tang, es considerado como el verdadero modelo de ermitaño, porque su espacioso hogar alcanza el fin del universo:

Me establecí en la Montaña Fría hace tiempo,
parecen haber pasado ya años y años.
Errando libremente, vagabundeo por bosques y arroyos
y me detengo a mirar las cosas en sí mismas.
Los hombres no se aventuran tanto en las montañas,
Las nubes blancas se congregan e hinchan.
Los pastos tiernos me sirven de colchón,
El cielo azul es una buena manta.
Feliz con una piedra bajo la cabeza
Dejo que cielo y tierra se afanen en sus mudanzas.

En este sentido, «sin hogar» significa aquí «sentirse en casa en el universo entero». De igual forma, los pueblos independientes cuyos enclaves se conservan íntegros pueden concebir los hogares, montañas y bosques de su región bajo el mismo prisma.

Hace años asistí a las ceremonias del santuario del volcán de la isla Suwa-no-se, en el Mar de China oriental. El sendero a través de la jungla estaba sin desbrozar, así que había poca gente que llegase hasta allí. Dos de nosotros pertenecíamos al *ashtram* de Ban-

yan e íbamos como ayudantes de tres ancianos. Pasamos la mañana cortando maleza, barriendo el suelo, abriendo y limpiando la estructura de madera despintada del altar –más o menos del tamaño de un palomar– para luego colocar ofrendas de batatas, frutas y *shōchū* en el estante frente al espacio vacío, que, de hecho, enmarcaba la montaña. Uno de los mayores se encaró entonces con la cima, que había estado vomitando cenizas, y le dirigió un breve parlamento u oración personal en su dialecto. Sudorosos, nos sentamos en el suelo y, mientras los ancianos contaban viejas historias de otras jornadas en las islas, abrimos sandías con una hoz y bebimos el potente *shōchū*. Altos y lustrosos troncos verdes se arqueaban sobre nosotros, llenos del fragor de las cigarras. No fue un momento trivial. Su equivalente doméstico se consigue en cada hogar con las fotos de antepasados, ofrendas de arroz y aguardiente y una vasija con ramitas de alguna hoja perenne silvestre. La casa misma, con su vistosa cocina, el baño, el pozo y los altares de la entrada, se transforma en un santuario familiar.

Y la «casa» propiamente dicha, cuando se percibe sólo como una parte más del universo, en sí misma transitoria y hecha de agregados, es por derecho propio, una pobre cosa «sin hogar». Las casas se hacen amontonando tablones de pino, tejas de arcilla, listones de cedro, pilares de cantos rodados, ventanas rescatadas de demoliciones, pomos de puertas de supermercados, esteras de mercadillos, suelo de arenisca de algún talud de montaña y un felpudo de la ferretería, todo hecho a partir de la misma realidad que tú, yo y los ratones del campo.

Las montañas azules no son sensibles ni insensibles. Tú no eres sensible ni insensible. En este instante, no puedes dudar de que las montañas azules caminen.

No solamente los brotes de ciruelo y las nubes, o los conferenciantes y *roshi*, enseñan la verdad de las cosas tal como son, sino

también los buriles, los clavos torcidos, las carretillas y las puertas chirriantes. La verdadera condición de «sin hogar» es la madurez de confiar en nada y responder a lo que aparezca ante el umbral. Dōgen nos alienta: «Una montaña practica siempre y en todas partes».

Mayor que un lobo, menor que un alce

Me he pasado toda la vida en la naturaleza salvaje o muy cerca de ella, trabajando, o explorando, estudiándola incluso cuando vivía en la ciudad. Y sin embargo, hace unos años me di cuenta de que no me había convertido en un botánico, un zoólogo o un ornitólogo tan bueno como mucha gente del campo a la que admiro. Recordando en qué había concentrado mi energía intelectual a lo largo de los años caí en la cuenta de que había hecho de los seres humanos mi disciplina, que me había convertido en un naturalista de mi propia especie. Yo mismo había sido objeto de mi indagación. Me divierte conocer cómo cada sociedad resuelve los detalles de la subsistencia y la celebración en su propio paisaje. La ciencia, la tecnología y los usos económicos de la naturaleza no se oponen necesariamente a la celebración. De hecho, es muy fina la línea divisoria entre uso y mal uso, entre reificación y celebración.

La línea divisoria está en los detalles. Una vez asistí a la consagración de un templo japonés que había sido desmontado y transportado a través del océano Pacífico para renacer en la costa oeste de los Estados Unidos. La ceremonia de la consagración se hizo al estilo shinto e incluía ofrendas de flores y plantas. La dificultad estaba en que eran las plantas que se habrían utilizado en una ceremonia japonesa tradicional y habían sido enviadas desde Japón: no eran plantas del lugar del nuevo emplazamiento. Los ritualistas habían cumplido con las formas, pero evidentemente no habían cap-

tado la esencia. Cuando todo el mundo se había ido a casa traté de hacer las presentaciones por mi cuenta: «Edificio japonés de madera *hinoki*, te presento a manzanita y a los pinos ponderosa. Por favor, cuídate en este clima seco. Manzanita, esta construcción está acostumbrada al aire húmedo y a mucha gente. Por favor, acéptalo en tus laderas polvorientas». Los seres humanos aportan sus propias formas de entender la naturaleza y lo natural.

La diversidad humana de estilos y costumbres y las transformaciones constantes de la cultura popular constituyen un tipo de especiación en el ámbito simbólico, como si los seres humanos eligieran imitar los colores y los dibujos del plumaje de los pájaros. En concreto, las civilizaciones avanzadas han desarrollado nociones muy elaboradas de separación y diferencia, así como decenas de maneras de declararse «fuera de la naturaleza». Como pasatiempo, sería algo inofensivo. Podríamos imaginarnos al grupo de los cordados declarando: «Constituimos un salto cualitativo en la evolución que representa algo que trasciende completamente lo que hasta ahora había sido mera biología». Pero semejante apelación a un destino especial por parte de los seres humanos puede ser también interpretada, cuando menos, como un caso de multiplicación innecesaria de teorías –la navaja de Occam. Y los resultados, en lo que se refiere a la relación entre los humanos y el resto de la naturaleza, han sido perniciosos.

Existe un rollo manuscrito llamado «Montañas y arroyos sin fin» atribuido a Lu Yuan, de la dinastía Ching; hoy está en el Freer Museum de Nueva York. En el marco de un paisaje de rocas, árboles, cortados, montañas y cursos de agua, vemos gente y lo que la gente hace. Hay campesinos y chozas con techo de paja, sacerdotes y conjuntos de templos, estudiosos tras sus ventanitas, pescadores en botes, mercaderes ambulantes con sus cargas, matronas y niños. Mientras que la tradición budista del norte de la India y del Tíbet hizo del mandala –diagramas pintados o dibujados de las

posiciones de la conciencia y de las cadenas de causa-efecto— su representación visual para el aprendizaje, la tradición chan de China, y especialmente la *song* del sur, hizo algo similar —me atrevo a sugerir— con la pintura paisajística. Si se considera un rollo como una especie de mandala chino, entonces todas sus figuras representan nuestras pequeñas y diversas identidades, y los acantilados, árboles, cascadas y nubes son nuestras mudanzas y estaciones. Un cañaveral en las ciénagas junto al río, ¿qué nos dice? Cada tipo de ecosistema es un mandala diferente, una imaginación diferente. De nuevo viene a la mente el término ainu *iworu*, «campo de seres».

No todos los seres perciben las montañas y las aguas de la misma manera... Algunos ven el agua como una maravillosa floración. Los fantasmas hambrientos ven el agua como fuego furioso o pus y sangre. Los dragones ven el agua como un palacio o un pabellón... Algunos seres ven el agua como si fuera un bosque o un muro. Los seres humanos ven el agua como agua... La libertad del agua depende sólo del agua.

Un mes de julio, bajando desde el nacimiento del río Koyukuk hacia la cordillera de Brooks, en Alaska, tuve la oportunidad de vislumbrar el reino de las ovejas de Dall. Las verdes y neblinosas montañas estivales de la tundra —en las que yo era un frágil visitante— fueron todo lo hospitalarias que pueden llegar a ser con un primate lampiño. Sin embargo, los largos y oscuros inviernos no intimidan a las ovejas de Dall, que ni siquiera emigran hacia el sur. Los vientos arrastran la escasa nieve, y las flores y hierba seca del verano ártico sirven de alimento todo el año. Las docenas de ovejas estivales destacaban, blancas contra el verde: jugando, sestean-do, comiendo, embistiéndose, dando vueltas, sentadas o dormitando en sus altos y tersos lechos sobre cortados «al borde de la vida y la muerte». Las ovejas de Dall, llamadas *dibee* en atapascano, ven las montañas —podría decir Dōgen— «como un palacio, o un pabe-

llón». Pero esa frase provisional, «palacio o pabellón», es demasiado urbana, aristocrática y humana como para mostrar realmente de qué manera total y singular cada forma de vida está «en casa» en su propio «campo de Buda».

Paredes de montañas verdes entre nubes hinchidas
 puntos blancos en laderas lejanas, constelaciones
 que cambian lentamente, no estrellas, no rocas,
 «dispersas por las brisas de la medianoche»,
 jirones de nubes, luz lavanda del ártico
 sobre ovejas salvajes que pastan en calma
 las hierbas de la tundra, mantenidas en la red del clan
 y la familia por balidos y olores en la lenta
 rotación de su orden viviendo
 a medias en el cielo – viento húmedo que sube
 de la ladera norte y sabor del campo de hielo,
 ruge ahora la cocina de leña:
 Ven, tómate un té.

Y ahí abajo, en el riachuelo ártico al pie de las laderas, los tímalos de cuerpo tornasolado están –para nosotros– en su propio paraíso de hielo. Cito de nuevo a Dōgen:

Ahora bien, cuando los dragones y los peces ven el agua como un palacio, es lo mismo que cuando los seres humanos ven un palacio. No creen que fluya. Si un extraño les dijera: «lo que veis como un palacio es agua que corre», los dragones y los peces se sorprenderían, así como nosotros nos sorprenderíamos si nos dijeran: «las montañas fluyen».

Podemos comenzar a imaginar y visualizar las jerarquías y redes afincadas en el actual universo no dualista. La teoría de sistemas nos ofrece ecuaciones, pero pocas metáforas. En el «Sutra de las montañas y las aguas» encontramos lo que sigue:

No se trata solamente de que haya agua en el mundo, sino de que hay un mundo en el agua. No está sólo en el agua. Hay un mundo de seres sensibles en las nubes, hay un mundo de seres sensibles en el aire, hay un mundo de seres sensibles en el fuego..., hay un mundo de seres sensibles en una brizna de hierba.

A veces parece que la idea aceptada de «evolución» es la de una suerte de carrera entre especies rivales a lo largo del tiempo en el planeta Tierra: todas en la misma pista, algunas abandonando, otras perdiendo fuelle, otras victoriosas a la cabeza. Si intercambiamos fondo y primer plano y asumimos la perspectiva de las «condiciones» y sus posibilidades creativas, se nos revelarían multitud de interacciones a través de cientos de ojos ajenos. Podríamos decir, por ejemplo, que un alimento genera una forma de existencia. Los arándanos y los salmones llaman a los osos, las nubes de plancton del Pacífico Norte llaman a los salmones, y los salmones llaman a las focas y, por tanto, hay orcas. El cachalote es arrastrado a la existencia por la fluctuación y el latido de las praderas de calamares, y los nichos disponibles de las islas Galápagos llamaron a una diversidad de funciones y formas aviares que evolucionaron a partir de una sola rama de pinzones.

Los biólogos de la conservación hablan de «especies indicadoras», animales o aves tan característicos de una región natural y su ecosistema que su situación es índice del estado general. Los bosques primarios de coníferas pueden ser medidos por la presencia del cárabo manchado, y las grandes llanuras dijeron una vez –y repetirán– «bisonte». Por tanto, la pregunta que me he estado haciendo es la siguiente: ¿quién dice «humanos»? ¿Quién da forma a nuestra especie? Son, sin duda, las «montañas y ríos sin fin», la totalidad de esta Tierra en la que nos sentimos propiamente en casa. Las bayas, las bellotas, las semillas del cereal, las manzanas y las patatas llaman a la existencia de diestras criaturas parecidas a nosotros. Mayores que el lobo, menores que el alce, los seres huma-

nos no ocupan mucho espacio en el paisaje. Desde el aire, los trabajos de la humanidad son rasguños, lagunas y cuadrículas, y de hecho la mayor parte de la Tierra parece, a lo lejos, campo abierto. Ahora sabemos que nuestro impacto es mucho mayor de lo que aparenta.

En cuanto a los pueblos y ciudades, son –para los que saben ver– viejos troncos de árboles, grava de los ríos, charcos de petróleo, quemas y desguaces, restos de crecidas, colonias de corales, nidos de avispas, colmenas de abejas, leños podridos, capas de estratos, pilas de guano, banquetes, cenadores para el cortejo y el pavoneo, atalayas de roca y apartamentos para topillos. Y para unos pocos también hay palacios.

Descomposición

Los fantasmas hambrientos ven el agua como fuego furioso, o pus y sangre...

La vida en la naturaleza salvaje no es sólo comer moras al sol. Me gusta imaginar una «ecología profunda» que se adentre en el lado oscuro de la naturaleza: la bola de huesos aplastados en un excremento, las plumas en la nieve, las historias de un insaciable apetito. Los sistemas naturales están, en un sentido noble, por encima de toda crítica, pero también pueden considerarse irracionales, mohosos, crueles y parasitarios. Jim Dodge me contó que había visto, con horror y fascinación, cómo un grupo de orcas golpeaba metódicamente hasta matarla a una ballena gris en el Mar de Chukchi. La vida no es sólo el feudo diurno de grandes y atractivos vertebrados, sino también una cocina en las tinieblas: nocturna, anaeróbica, caníbal, microscópica y fermentante. La vida se sostiene bien a una profundidad de seis kilómetros por debajo de

la superficie del océano, se sustenta y espera en una pared congelada de roca, se aferra y alimenta a temperaturas de cincuenta grados en un desierto. Hay un mundo natural del lado de la podredumbre, un mundo de seres que se pudren y descomponen en la oscuridad. Los seres humanos han privilegiado la pureza y les repele la sangre, la contaminación y la putrefacción. El otro lado de lo «sagrado» es ver a quien amas en el averno, rezumando gusanos. Coyote, Orfeo e Izanagi no pueden evitar mirar, y pierden a su ser amado. La vergüenza, el dolor, la humillación y el miedo son los combustibles anaeróbicos de la imaginación oscura. Las energías menos familiares del mundo salvaje y sus equivalentes imaginarios nos han provisto de ecologías de la mente.

Ahí encontramos las particulares condiciones que necesita el hábitat de los dioses. Se establecen en las cumbres de las montañas, como en el Olimpo, tienen sus cámaras en las profundidades de la Tierra o son invisibles a nuestro alrededor (se rumorea que una de las deidades mayores habita completamente fuera de nuestra Tierra). Los yana decían que el Monte Lassen, un volcán de 3.000 metros en el norte de California –Waganupa en la lengua de Ishi–, es el hogar de innumerables *kukini* que avivan un fuego en el interior (el humo sale por la abertura, como en el *tipi*). Piensan seguir divirtiéndose con el juego del palo mágico hasta que los seres humanos se reformen y conviertan en «gente verdadera», con la que los espíritus quizás quieran asociarse de nuevo.

El mundo de los espíritus recorre y atraviesa el de las especies. No necesita preocuparse por la reproducción, no teme a la muerte ni es práctico. Sin embargo, los espíritus parecen tener un interés ambivalente y selectivo en la comunicación entre diferentes mundos. Jóvenes vestidas con túnicas blancas y rojas danzan para llamar a los dioses, para ser poseídas por ellos, para hablar con sus voces. Los sacerdotes que las emplean sólo pueden esperar una palabra suya. Creo que fue D. H. Lawrence el que dijo: «Bebe y di-

viértete con Baco o come pan seco con Jesús, pero no te sientes nunca sino es en compañía de algún dios».

(En cuanto al carácter *personal* de los sueños en las montañas: estaba medio dormido sobre el suelo rocoso junto al lago Tower, en la Sierra Nevada. Había cuatro bandas horizontales de roca color crema rielando en la pared de un talud, y el sueño me dijo: «Esas bandas de roca son tus hijas».)

Mientras Dōgen y la tradición Zen caminaban, cantaban un su-
tra o se sentaban a meditar, los sabios artesanos autóctonos del alma y el espíritu tocaban la flauta y el tambor, bailaban, soñaban, prestaban atención para escuchar un canto, ayunaban y alentaban el temple necesario para comunicarse con pájaros, animales o rocas. Hay un cuento en el que Coyote miraba las otoñales hojas del álamo mientras flotaban y caían livianamente al suelo. Era tan hermoso ver ese espectáculo que les preguntó a las hojas si acaso él podría hacer lo mismo. Ellas le advirtieron: «Pesas demasiado, Coyote, y tu cuerpo son huesos, vísceras y músculos. Nosotras somos livianas, el viento nos arrastra, pero tú caerías y te harías daño». Coyote no quiso escuchar, insistió en trepar por el álamo y asomándose tan lejos como pudo sobre una rama, se soltó. Cayó y murió. He aquí una advertencia: no nos apresuremos a «fusionarnos». Por otra parte, tal y como se nos cuenta, Coyote se revolverá, recompondrá su costillar, se palpará las garras, encontrará una guijarro con un puntito negro que le sirva de ojo y saldrá de allí trotando.

Las narraciones son una de las huellas que dejamos en el mundo. Todas nuestras literaturas son restos, del mismo orden que los mitos de los nativos, que sólo dejan tras de sí historias y alguna herramienta de piedra. Las demás formas de seres vivos tienen su propia literatura. Las narraciones del mundo de los venados son el rastro de los olores que se transmite de ciervo a ciervo con un arte instintivo para su interpretación. Una literatura de manchas de sangre, algo de orín, el aroma del estro, un golpe de celo, el rasgu-

ño en un tronco joven... y aquí ya no están. Puede incluso que haya una «teoría de la narrativa» entre esas criaturas, y que rumien sobre la «intersexualidad» o la «crítica de la descomposición».

Sospecho que las sociedades primigenias saben que, de alguna forma, sus mitos han sido «imaginados». No los aceptan literalmente y, sin embargo, estiman mucho tales narraciones. Sólo al ser invadidos por la Historia y doblemente engañados con valores ajenos comienza un pueblo a declarar que sus mitos son «literalmente verdaderos». Esta literalidad, a su vez, provoca cuestionamientos escépticos y el ejercicio del pensamiento crítico. Qué refinada confusión sobre el papel de los mitos supone declarar que, a pesar de que no deben ser creídos, son sin embargo ensoñaciones estéticas y psicológicas que ordenan un mundo que de otro modo sería caótico, con las cuales debemos voluntariamente comprometernos. Un buen antídoto es esta frase de Dōgen: «Deberías saber que aunque todas las cosas se han liberado y no están ligadas a nada, aceptan su propia expresión fenoménica». El «Sutra de las montañas y las aguas» se denomina sutra no ya para aseverar que «las montañas y ríos de este momento» son un texto, un sistema de símbolos, un universo referencial de espejos, sino que el mundo en su existencia actual es una representación completa, una puesta en escena que sin embargo no representa nada.

Caminar sobre las aguas

Hay muchas maneras de caminar, desde avanzar en línea recta atravesando un desierto hasta tejer un sinuoso recorrido en la maleza. Una manera de hacerlo consiste en descender de cumbres escarpadas y por laderas de taludes. Es una danza irregular, de pasos cambiantes, sobre losa y pedregal. La respiración y la vista siguen siempre esa cadencia irregular. No es nunca rítmica ni acom-

pasada, sino tensa, a pequeños saltos, con pasos laterales, eligiendo un lugar bien a la vista para colocar el pie sobre la roca, pisar firme, continuar, avanzando en zigzag e intencionadamente. El ojo alerta mirando hacia adelante, eligiendo los apoyos siguientes, a la vez que se afianza el próximo paso. Cuerpo y mente se aúnan de tal forma con ese mundo abrupto que consiguen moverse sin esfuerzo una vez que tienen algo de práctica. La montaña se iguala con la montaña.

En 1225 Dōgen pasaba su segundo año en el sur de China. En esa fecha abandonó las montañas en su viaje hacia el norte y pasó por Hangzhou, capital de la dinastía Song del sur, camino del monasterio de Wan-Shou en la montaña Jing. El único registro sobre China que nos legó Dōgen son unas anotaciones sobre las charlas del maestro Ru Jing (Kodera, 1980). Me pregunto qué hubiera dicho Dōgen sobre nuestro caminar urbano. Hangzhou tenía calles llanas, anchas y rectas, paralelas a canales. Debió conocer las casas de varias plantas, las limpias calles de adoquines, los teatros, los mercados y los numerosos restaurantes. Había tres mil baños públicos. Marco Polo, que la llamaba Quinsai, la visitó veinticinco años más tarde y la consideraba la ciudad más poblada –tenía al menos un millón de habitantes– y rica del mundo (Gernet, 1962). Aún hoy la gente de Hangzhou recuerda al gran poeta del siglo XI, Su Shi, que cuando era gobernador construyó el viaducto que cruza el Lago Occidental. En la época de la peregrinación de Dōgen, el norte de China estaba dominado por los mongoles, y cincuenta y cinco años más tarde Hangzhou también caería bajo su poder.

El sur de China de esa época exportó al Japón la pintura de paisajes y la caligrafía, las escuelas Zen *sōtō* y *rinzai* y la visión de esa gran capital del sur. La evocación de Hangzhou influyó en la evolución tanto de Osaka como de Tokio durante el periodo Tokugawa. Estas dos actitudes –por un lado, la práctica austera del Zen, con sus salas limpias y sobrias; por el otro, la posibilidad de una vi-

da de convivencia urbana con abundantes festivales, representaciones teatrales y restaurantes— son dos poderosos legados del Asia oriental al resto del mundo. Si el Zen refleja el amor por la naturaleza del Lejano Oriente, Hangzhou representa el ideal urbano. Ambos desbordan energía y vida, y puesto que la mayoría de las ciudades del mundo están hoy atrapadas en la pobreza, el hacinamiento y la contaminación, mayores son los motivos para recuperar este sueño. Como sugiere James Hillman (1989, 169), sería suicida desatender la ciudad en nuestro corazón y nuestra mente.

El «Sutra de las montañas y las aguas» prosigue:

Todas las aguas aparecen al pie de las montañas orientales. Sobre todas las aguas están todas las montañas. Se camina dentro y se camina más allá sobre las aguas. Todas las montañas caminan con los dedos de los pies sobre todas las aguas y chapotean allí.

Y Dōgen termina su meditación sobre las montañas y las aguas del siguiente modo: «Cuando estudias en profundidad las montañas, ése es el trabajo de las montañas. Tales montañas y aguas se convierten en personas sabias y maestros»; se transforman en vendedores ambulantes y cocineros de pasta, en marmotas, cuervos, tímalos, carpas, serpientes de cascabel y mosquitos. *Todos* los seres son «dichos) por las montañas y las aguas, incluso el estruendo de un tractor y el brillo de las teclas de un clarinete.

REFERENCIAS

- Gernet, Jacques, *Daily life in China: On the Eve of the Mongol Invasion*. Stanford: Stanford University Press, 1962.
- Grapard, Allan, «Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Towards a Definition of Sacred Space in Japanese Religions». *History of Religions*, Febrero, 1982.

Hillman, James, *Blue Fire*. Nueva York: Harper & Row, 1989.

Kodera, Takashi James, *Dogen's Formative Years in China*. Boulder: Prajna Press, 1980.

Watson, Burton (traductor), *The Complete Works of Chuang Tzu*. Nueva York: Columbia University Press, 1968.

G. S.

Traducción: *Carlos Altschul*. Revisión: *Nacho Fernández*.