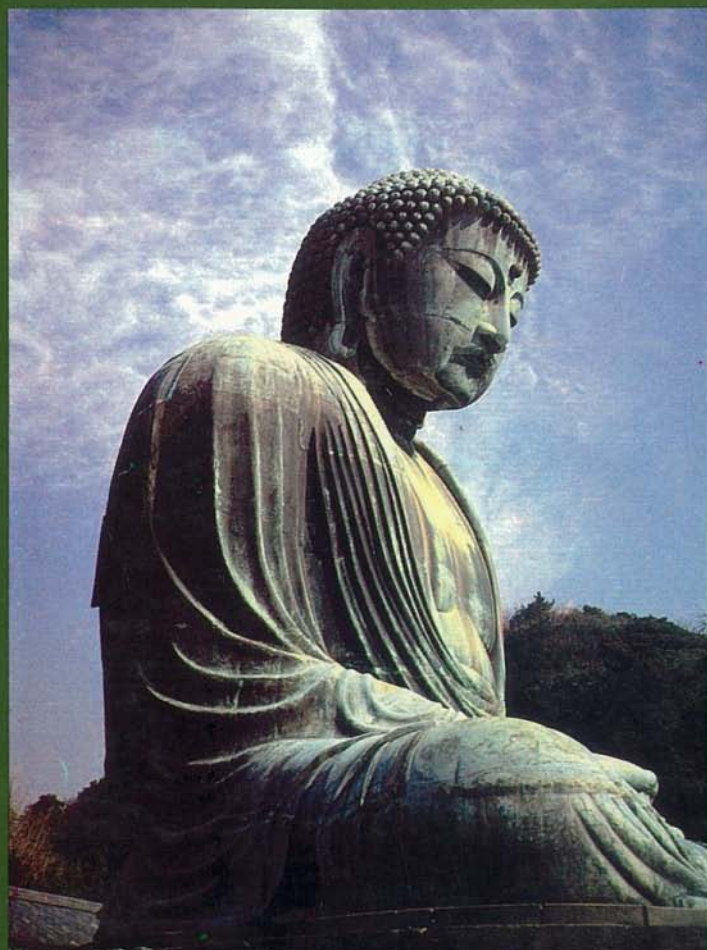


Número 5

abril 1993 a septiembre 1993



# *Revista de Estudios Budistas*



Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas



# Revista de Estudios Budistas

México · Buenos Aires

Número 5

abril 1993 a septiembre 1993

# Revista de Estudios Budistas

---

Número 5

abril 1993 a septiembre 1993

## *Directorio*

### *Directores:*

Carmen Dragonetti (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina.  
Fernando Tola (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

### *Consejo consultivo:*

André Bateau 1921-1993 (El Colegio de Francia)  
Luis Óscar Gómez (Universidad de Michigan)  
Bimal K. Matilal 1935-1991 (Universidad de Oxford)  
Katsumi Mimaki (Universidad de Kioto)  
Lambert Schmithausen (Universidad de Hamburgo)  
Ernst Steinkellner (Universidad de Viena)  
Akira Yuyama (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

### *Editor: Sergio Mondragón*

*Consejo editorial:* Benjamín Preciado, Marco Antonio Karam, Guillermo Quartucci

*Asistente editorial:* Adriana Segovia

Oficinas: Dr. Barragán 482, Colonia A. S. Narvarte, C.P. 03010, México, D.F. Tel. 530-01-36. FAX: 538-13-86.

Toda correspondencia internacional, a los directores y/o al editor, dirígala a: *Revista de Estudios Budistas*, 2741 Sunset Boulevard, Los Angeles, California, 90026, USA.

La *Revista de Estudios Budistas* se publica dos veces por año, en abril y octubre. El precio de cada ejemplar es de N\$20.00 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números), N\$35.00 m.n.; Estados Unidos, Centroamérica y Antillas, 20 US ds.; Sudamérica y Europa, 23 US ds.; Asia, África y Oceanía, 25 US ds.

Las opiniones expresadas son responsabilidad de sus autores. Esta revista es publicada por la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, A.C., con sede en México. Apartado Postal # 19332, C.P. 03901 México, D.F. Registros en trámite.

# Sumario

## Artículos

- Budismo Chino: pasado y presente: *Cheng-Mei Ku* 7
- El humor budista: su función, su expresión y su valor: *Richard A. Gard* 25
- El robo en la moral budista: *Marcel Hofinger* 49
- El significado de los números infinitos en el *Sūtra del Loto (Saddharmapundarikasūtra)*: *Fernando Tola y Carmen Dragonetti* 67

## Historia

- El impacto del Budismo sobre la cultura china desde una perspectiva histórica: *Erik Zürcher* 85

## Términos y conceptos budistas: "Buddhatā"

- La Naturaleza de Buda (en japonés: *busshō*; en sánscrito: *buddhatā*): *Junjiro Takakusu* 107

## Abstracts 121

## Textos

- Sasajātaka*. El Jātaka de la liebre: *Introducción, traducción y notas por F. T. y C. D.* 127

## Notas breves

- Junjiro Takakusu: *Minoru Hara* 137
- Los Jātaka: etapas de Buda en la vía de las transmigraciones: *Sylvain Lévi* 142
- El Institute for Advanced Studies of World Religions 155
- Colecciones de arte budista del Museo Guimet 157
- El Buddhist Forum de la Universidad de Londres 160

## Reseñas

*Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan successors*, de David L. Snellgrove: *David Seyfort Ruegg* 163

*La Palabra de Buda, Compendio de la Enseñanza del Buda, realizado con textos seleccionados de las Escrituras Budistas originales en lengua pāli*, selección, introducción y notas por el Venerable Nyānatiloka Mahāthera: *F. T. y C. D.* 174

*El Sūtra del Loto en caracteres kana conservado en el Myōichi Memorial Hall de la Reiyukai de Tokio*: *F. T. y C. D.* 176

*The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, de Paul Harrison: *F. T. y C. D.* 177

Aclaración 179

## Noticias

*Keiji Nishitani (1900-1990)* 181

Visita del Dalai Lama a Argentina 184

Anna Seidel 186

XI<sup>th</sup> Conference of the International Association of Buddhist Studies 189

International Conference on Sanskrit and Related Studies 190

La Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas en 1992 191

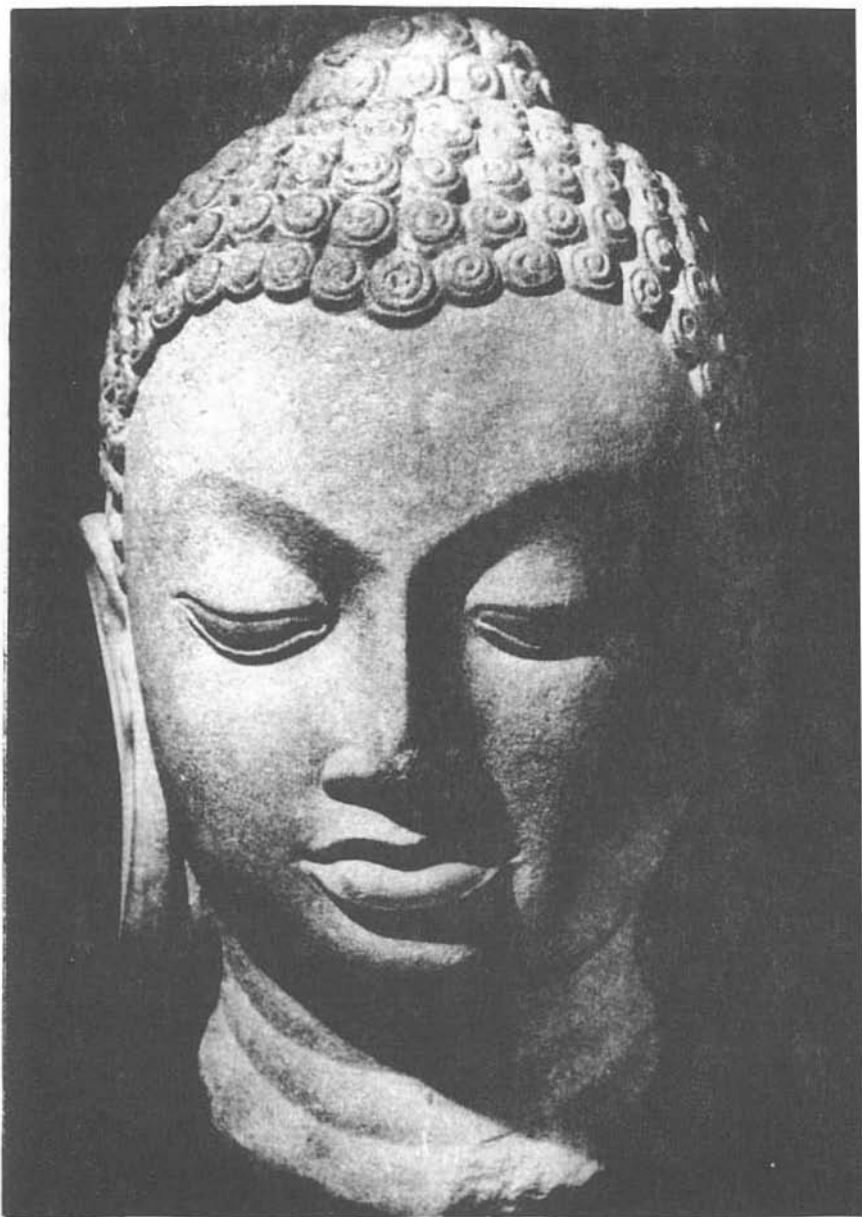
Actividades de la FIEB en 1992 192

Colaboradores 195

Acotaciones a las ilustraciones 201

*Ponudo*: Buda. Japón. 1252 d.C. Bronce. Altura 13 m. Templo Kotoku-in, Kamakura. (Japón). Fotografía de Kenichi Negishi, del Departamento de Difusión de Reiyukai.

Agradecemos la colaboración fotográfica de Eduardo Frías, así como la ayuda de Joel Phillips Carbajal, Gilda Melgar y Blanca Luz Pulido para este número de REB.



*Cabeza de Buda*



*Buda sentado*

# Budismo Chino: pasado y presente\*

Cheng-Mei Ku

## El restablecimiento del Budismo Mahāyāna por Yinshun

La práctica presente del Budismo Chino en Taiwán está dominada por una secta budista Mahāyāna desarrollada en China, la secta de la Tierra Pura. En la doctrina budista Mahāyāna, el concepto de "Tierra Pura" se refiere a la condición en la cual vive un Buda o un Bodhisattva. Estos budistas del Mahāyāna literalmente creen que, gracias a su fe, pueden alcanzar una tierra pura de Buda en el futuro. Se dice, por ejemplo, que la Tierra Pura del Buda Maitreya está en el cielo Tushita. Muchos budistas chinos creen que pueden encontrarse con el Buda Maitreya. El culto del Buda Maitreya fue alguna vez muy popular en China después del siglo V d.C. La práctica actual del culto de la Tierra Pura en Taiwán es el culto del Buda Amitābha, que se desarrolló relativamente más tarde que el culto del Buda Maitreya. Sin embargo, el culto del Buda Amitābha es la forma predominante del Budismo Chino desde el si-

\* El presente artículo es la traducción española de "Chinese Buddhism - Past and Present", de Cheng-Mei Ku, aparecido en *Dialogue and Alliance*, Vol. 4, No. 2, Summer 1990, pp. 31-41. Agradecemos a *Dialogue and Alliance* por habernos autorizado a traducirlo al español y publicarlo en *REB*.



glo VII d.C. Ambos cultos ponen el acento en la recitación del nombre de Buda. Se cree que por medio de la recitación constante del nombre, las plegarias de los creyentes serán oídas y la salvación se realizará gracias a la misericordia de Buda.

Debido a la importancia que el culto del Buda Amitābha otorga a la salvación futura, la Tierra Pura del Buda Amitābha se concibe como una tierra pura celestial, y no como una tierra pura en este mundo. El Reverendo Yinshun, un erudito budista contemporáneo, discípulo del reverendo Taixu, no está de acuerdo con esta interpretación y la critica tan duramente como lo hizo su maestro. Señala que debido al énfasis que se hace en la salvación en el otro mundo, el espíritu de la práctica mahayánica, es decir la Bodhisattvacaryā, se ha perdido completamente.<sup>1</sup> En muchos de sus trabajos, Yinshun sugiere que la práctica actual del culto de la Tierra Pura es, de hecho, una distorsión del Mahāyāna, resultado de la persecución política a principios de la dinastía Ming. Siguiendo a su maestro, ha venido promoviendo la práctica mahayánica original de la Tierra Pura desde el final de la década de 1950 en Taiwán.

El restablecimiento de Yinshun del Budismo Mahāyāna ha sido considerado una reacción radical frente a la práctica actual del Budismo Chino y del Saṅgha Budista (Federación Budista), que presiden el Reverendo Baishen y sus sucesores en Taiwán. Según Yang Huinan, un erudito budista contemporáneo, Baishen (un discípulo del Reverendo Yuanyin, que fue contemporáneo de Taixu) y su grupo habían estado haciendo a un lado a Yinshun desde los años sesenta, debido a su desacuerdo con la interpretación de aquél de la práctica de la Tierra Pura.<sup>2</sup>

Baishen y su grupo siguen a Yuanyin básicamente en la creencia en que la recitación del nombre de un Buda es muy importante, especialmente en el momento de la muerte. Yuanyin ha sugerido incluso que ésta es, de hecho, la única

vía para alcanzar la salvación personal. De este modo, uno no necesita hacer nada más que realizar esta recitación al practicar el Budismo.<sup>3</sup>

Semejante práctica de la Tierra Pura es, según el punto de vista de Yinshun, una distorsión de la práctica mahayánica de la Tierra Pura transmitida por famosos monjes budistas, como el Reverendo Huiyuan en el siglo IV d.C. y el Reverendo Tanran del periodo de los Wei del Norte.<sup>4</sup> Yinshun afirma en su libro *The New Discourse of the Pure Land* que debido al excesivo énfasis puesto en la Tierra Pura celestial en la práctica del actual Budismo de la Tierra Pura, se tiende a buscar la propia salvación como la meta. Como resultado de esto, la práctica más importante del Mahāyāna, es decir, la Bodhisattva-caryā, se deja completamente de lado. El mismo libro, además, afirma que en vista de que el texto budista del Mahāyāna dice que una Tierra Pura de Bodhisattva está en el mundo humano, una Tierra Pura de Buda o de Bodhisattva puede ser alcanzada sólo en este mundo buscando el bienestar de los seres humanos.<sup>5</sup>

La comprensión del concepto de Tierra Pura es, por lo tanto, enteramente diferente de la de Yuanyin y sus seguidores. Yinshun considera que la Tierra Pura es un estado mental que un Buda o un Bodhisattva busca adquirir, mientras que Yuanyin y sus discípulos consideran que es un "cielo". Yinshun alega que esto hace del Budismo de la Tierra Pura una religión que venera a un dios y la llama un teísmo.<sup>6</sup>

La crítica de Yinshun a la práctica actual del Budismo Chino debe ser tomada en cuenta considerando la naturaleza de la práctica del Budismo Mahāyāna. En caso de que el Budismo no debiera ser seguido de acuerdo con la práctica actual de la Tierra Pura, semejante práctica debería ser seriamente reconsiderada. Antes de mostrar cómo la práctica de la Tierra Pura fue distorsionada durante

la dinastía Ming, daré alguna idea acerca de la doctrina budista, el Budismo Mahāyāna en general y el Budismo Mahāyāna en China. Esto ayudará a los lectores a entender por qué considero significativa la crítica de Yinshun.

## **La doctrina budista**

El Budismo como religión no invoca el poder de Dios o de dioses, sino más bien el poder o la sabiduría de la humanidad. De este modo, el Budismo provee un conjunto de disciplinas morales y mentales para que una persona explore su poder y sabiduría en este mundo. En la doctrina budista, una persona es siempre considerada como el creador de su propia vida, en tanto puede decidir qué tipo de vida ha de llevar en este mundo –miserable o feliz.

El fundador del Budismo, Shākyamuni, llevó a cabo una serie de esforzadas meditaciones sobre la naturaleza de la vida humana y de este mundo. Como resultado, descubrió que una correcta comprensión de la naturaleza de la vida humana y de este mundo es el fundamento básico por excelencia que conduce a una vida feliz. Con una correcta comprensión de la vida humana y de este mundo, uno puede “despertar” para asumir la así llamada práctica budista, es decir, el Noble Óctuple Camino, con miras a alcanzar la meta. El Noble Óctuple Camino es un conjunto de disciplinas morales y mentales que contiene prácticas tales como correcta comprensión, correcto pensamiento, correcta palabra, correcta acción, correcto género de vida, correcto esfuerzo, correcta atención y correcta concentración.<sup>7</sup>

Como la correcta comprensión es el principio básico, Buda Shākyamuni enseñó la doctrina de las Cuatro Nobles Verdades como la base para adquirir el conocimiento de la realización propia. En la primera Verdad, Buda habló de la naturaleza impermanente de la vida y de este mundo;

en la segunda, mostró la causa del sufrimiento humano; en la tercera, proveyó la vía correcta para alcanzar la perfecta Iluminación; y en la cuarta, habló acerca de la experiencia de la perfecta Iluminación o *nirvāṇa*.<sup>8</sup>

Aunque toda la práctica del Budismo está basada en la correcta comprensión de la naturaleza de la vida humana y de este mundo, si no hay una creencia religiosa en la definida relación entre el karma y la reencarnación, el Budismo no puede ser considerado como una religión. Los budistas creen que uno es responsable de las consecuencias, ya sea un castigo o una recompensa, de cualquier cosa que haga: una acción, una palabra, un pensamiento. Así es como se entienden los conceptos de karma y de reencarnación.<sup>9</sup>

### **El Budismo Mahāyāna**

A lo largo del desarrollo del Budismo, las enseñanzas y las prácticas se complicaron mucho debido a desacuerdos entre las sectas a propósito de la doctrina y la práctica. El Budismo Mahāyāna, por llegar tardíamente a la historia del Budismo, pone un particular énfasis en la práctica de la Bodhisattva-caryā como una característica principal de la escuela. De acuerdo con los mahayanistas, como cada hombre es un Buda en potencia o tiene la potencialidad de alcanzar la perfecta Iluminación o la Perfección de la Sabiduría, cada quien puede, en consecuencia, practicar la Bodhisattva-caryā o Carrera del Bodhisattva. La práctica de la Bodhisattva-caryā fue dividida en diez etapas, de acuerdo con el nivel de realización de cada quien.<sup>10</sup> Así, el término "Bodhisattva" se refiere no sólo al principiante en la práctica de la Bodhisattva-caryā, sino también a aquellos que ya han adquirido la Perfección de la Sabiduría. Aquellos que han adquirido el poder de la sabiduría son comúnmente considerados como maestros o buenos amigos

(*sumitra*) de aquellos que están todavía luchando con sus ataduras.

Los mahayanistas mantuvieron que independientemente de la forma en que cada quien practique su Bodhisattva-caryā, ya sea como principiante o como maestro, la práctica debería observarse en este mundo secular. Esto significa que un budista practicante debería practicar el Budismo en su familia, sociedad y nación. En consecuencia, aun como maestro, un Bodhisattva debería ir a una taberna o a un burdel para conducir a otros hacia la Iluminación. Si una persona tiene que observar la práctica budista de ese modo, podemos entonces entender por qué los mahayanistas produjeron obras como el *Vimalakīrtinirdeśasūtra* o el *Gaṇḍavyūha* del *Avatamsaka*.

Vilamakīrti es el personaje principal del *Vimalakīrtinirdeśasūtra*. Está presentado como un laico y descrito como una personificación de la práctica de la Bodhisattva-caryā. Al mismo tiempo que es presentado como un practicante budista ordinario que tiene a su alcance todo tipo de placeres mundanos, también es descrito como un maestro espiritual o un “Bodhisattva” que conduce a otros hacia la Iluminación. Así, de acuerdo con el texto, “aun si Vimalakīrti es un laico, sin embargo, él lleva la vida de Shramaṇa (monje), él observa la práctica budista en su casa. Goza de su mujer, de sus hijos y de otros placeres en este mundo secular, y en el goce de todo esto, él observa la Brāhmaṇa-caryā (disciplina para monjes)”.<sup>11</sup> Cuando el texto llega a hablar de él como un maestro espiritual, dice que “cuando Vimalakīrti va a un burdel, él conduce a la Iluminación a aquellos que gozan de su deseo carnal; cuando va a una taberna, él conduce a la Iluminación a aquellos que han perdido la cabeza; cuando va con los ancianos, les hace disfrutar el dharma; cuando va con los laicos les hace tomar conciencia de su codicia...”<sup>12</sup>

La práctica de la Bodhisattva-caryā en el caso del *Vimalakīrtinirdeśasūtra* muestra muy claramente que no

importa cómo uno la practique, ya sea como una persona común o como un maestro espiritual, uno tiene que observarla en este mundo secular y tomar este mundo como su tierra pura, para conducir hacia la Iluminación a aquellos que todavía están luchando con sus ataduras mundanas. El texto dice, por lo tanto, que Vimalakīrti puede ir de un lado a otro libremente con el propósito de conducir a la Iluminación a los seres vivos. La Tierra Pura de Vimalakīrti se realiza en su familia y en su sociedad. Así también sucede con la Tierra Pura del Buda Maitreya. Según el *Sūtra de la Reencarnación del Buda Maitreya*, él nacerá en este mundo para conducir hacia la Iluminación a los seres vivos, y cuando el Buda Maitreya conduce a los seres vivos hacia la Iluminación, les enseña las prácticas de *dāna* (hacer donaciones), del *śīla* (prácticas morales y mentales) y la de renacer en el cielo de los dioses Tushita.<sup>13</sup> Por consiguiente, una Tierra Pura de Bodhisattva o una Tierra Pura de Buda no puede ser buscada fuera de este mundo o en el futuro.

Sin duda, el *Vimalakīrtinirdeśasūtra* no es el único texto budista del Mahāyāna que pone el énfasis en la importancia de la Bodhisattva-caryā en este mundo secular. El *Gaṇḍavyūhha* es otro ejemplo popular que muestra la enseñanza del Mahāyāna. Los mahayanistas creen que un Bodhisattva puede mostrar su Tierra Pura a cualquiera en cualquier tiempo y cualquier lugar, pues ya ha adquirido cierto tipo de poder y sabiduría a lo largo de su prolongada práctica del Budismo. Se dice comúnmente que un Bodhisattva puede ir de un lado a otro libremente, que ha adquirido el poder o la sabiduría de realizar acciones mágicas y de mostrar perfecta elocuencia.<sup>14</sup> Se dice que un Bodhisattva es capaz de aparecer como una monja, como una persona laica o aun como una prostituta, con el propósito de conducir hacia la Iluminación a los seres vivos.<sup>15</sup> Sumitra, un Bodhisattva mencionado en el *Gaṇḍavyūha* del *Avatamsaka* es, por lo tanto, presentado como una prostituta que trabaja

en un burdel conduciendo hacia la Iluminación a aquellos que gozan viéndola, abrazándola, besándola o incluso haciendo el amor con ella.<sup>16</sup>

La práctica de la Bodhisattva-caryā del Mahāyāna es un indicador muy importante de cómo la práctica del Budismo debería ser secularizada, y de cómo el Budismo no debería ser considerado como una religión que sólo se preocupa por la salvación personal. En este énfasis de secularización del Budismo, los mahayanistas afirman incluso que no hay diferencia entre la acumulación de mérito mundano y la acumulación de sabiduría religiosa.<sup>17</sup> Un texto budista mahāyāna, el *Upāsakashīlasūtra*, establece incluso que “en la práctica de las seis Prajñāpāramitās (Perfección de la Sabiduría), uno puede ganar riqueza y larga vida”.<sup>18</sup> Bajo este tipo de creencia, los mahayanistas ciertamente consideran que la búsqueda del valor secular es tan importante como la búsqueda de la sabiduría religiosa. Por consiguiente, el mismo texto dice nuevamente que “tenemos que prestar atención a los asuntos y las opiniones mundanas”.<sup>19</sup>

Puesto que los mahayanistas consideran las actividades diarias como medios para practicar el Budismo, no es de sorprender que hayan concebido una ideología política de la monarquía o soberanía universal (propia del *cakravartin*) para aquellos que quisieran convertirse en un rey budista ideal. Tampoco sorprende que hayan establecido un conjunto de prácticas morales para observar los seis valores normativos. Para promover el ideal budista de la monarquía, compusieron textos como el *Daśacakrasūtra*, el *Satyānirgrānṭhavyākaraṇasūtra* y el *Karuṇāpūṇḍarikasūtra*, para mostrar cómo un rey budista ideal debería gobernar una nación.<sup>20</sup> Y para promover prácticas morales hacen hincapié en la idea de hacer ofrendas a los padres, a la esposa y al hijo, a maestros espirituales, a amigos, a mayores y a esclavos.<sup>21</sup> Los mahayanistas hacen énfasis particularmente en la práctica de la piedad filial. Dado que la piedad

filial es altamente considerada como una manera de practicar el Budismo Mahāyāna, los mahayanistas establecieron, incluso de manera oficial, el decimoquinto día del séptimo mes como el día en que cada uno debe realizar su propio acto de piedad filial. Este día es llamado el festival de Ullambana, por el *Ullambanasūtra* traducido por Dharmaraksha durante la dinastía Jin Occidental (265-316 d.C.).<sup>22</sup>

## El Budismo Mahāyāna en China

La idea de la Bodhisattva-caryā fue introducida en China a fines del siglo II d.C., pero la doctrina no fue difundida sino hasta el comienzo del siglo V d.C., cuando el emperador de los Liang del Norte (412-445), Juqu Mengxun (*floruit* 412-433) adoptó el ideal budista de la soberanía universal del Mahāyāna. El rey Kanishka III del Imperio Kushana fue el primero en promover el ideal budista del soberano universal. No sólo usó textos budistas del Mahāyāna como el *Satyaniṅgrānṭhavyākaraṇasūtra*, para promover el ideal budista de la monarquía, sino que también usó objetos de arte, como esculturas, *stūpas* o murales para revelar la idea de la monarquía universal propia del Budismo.<sup>23</sup> Como resultado de esto, el ideal budista de la monarquía fue adoptado por muchos reyes indios y de Asia Central como una gran tradición política, después de la muerte de Kanishka III, a fines del siglo III d.C. Así, después de que Juqu Mengxun de los Liang del Norte hubo conquistado Dunhuang y el corredor Hexi, siguiendo el ejemplo de los reyes de India y de Asia Central adoptó también la ideología política budista del reino como su ideal. Juqu Mengxun fue el primero dentro de la tradición china en promover el ideal budista del reino. En su corto reinado de los Liang del Norte, hizo exactamente lo que había hecho Kanishka para promover la tradición. Mientras muchas cuevas en Dunhuang



y otras esculturas y murales revelaban su ideología política, gran cantidad de importantes textos Budistas del Mahāyāna fueron traducidos bajo su patrocinio, para servir al mismo propósito.

Después de Mengxun, muchos emperadores budistas adoptaron también la tradición política budista. El periodo durante el cual esto ocurrió duró alrededor de 300 años, desde el comienzo del siglo V d.C. hasta el siglo VIII d.C. Durante este periodo el arte budista floreció y los textos budistas del Mahāyāna fueron traducidos y difundidos. Como consecuencia de la difusión del Budismo Mahāyāna en este largo periodo, éste se estableció firmemente en la tradición de la cultura china. Por ejemplo, la historia de Vimalakīrti fue pintada en las cuevas de Longmen, Dunhuang y en otros lugares; las escuelas o sectas budistas chinas se desarrollaron según su comprensión del Mahāyāna. Un famoso poeta de la época Tang, Wangwei, por haber disfrutado del Vilamakīrtisūtra, se autodenominó "Weimojie", que significa Vilamakīrti; y el festival de Ullambana fue finalmente adoptado como una ocasión para la práctica de la piedad filial por parte de los chinos. El Ullambana, como festival budista, es celebrado aún hoy por muchos chinos.<sup>24</sup>

El florecimiento del Budismo Mahāyāna en China duró, de hecho, cerca de mil años, hasta que empezó su decadencia a fines del siglo XIV, tanto por la persecución política como por la represión neoconfuciana al comienzo de la dinastía Ming (1368-1644).

Las persecuciones políticas y las represiones confucianas del Budismo ocurrieron muy a menudo en la historia de China, bajo aquellos emperadores que protegieron el Confucianismo o el Taoísmo como su ideología política. A pesar de esto, las persecuciones y represiones que ocurrieron antes no fueron tan fatales como las que tuvieron lugar a principios de la dinastía Ming, como afirma Yinshun en su artículo "The Rise and Decline

of Chinese Religions and Confucianism".<sup>25</sup> Yinshun advierte que la prohibición del Budismo en ciudades y aldeas cortó de raíz la práctica de la Bodhisattva-caryā, y el Mahāyāna se volvió una religión de la salvación personal y de búsqueda de bienes mundanos —la práctica observada en Taiwán hoy en día.<sup>26</sup>

La proscripción de la práctica del Mahāyāna en ciudades y aldeas no sólo implicó que la práctica no pudiera ser secularizada, sino también que una Tierra Pura de Buda o de Bodhisattva no pudiera manifestarse en las actividades cotidianas durante esa época. Bajo semejante persecución política, la práctica del Mahāyāna fue, naturalmente, deformada.

Aunque Yinshun trata de explicar la persecución política y la represión del Budismo en el periodo del emperador Taichu, el fundador de la dinastía Ming, en realidad no da claramente cuenta de toda la cuestión. Menciona que la proscripción estaba asociada con la proscripción del culto de Maitreya, especialmente con el culto del Loto Blanco, que floreció en aquel tiempo. Pero él no explica por qué el culto de Maitreya y el del Loto Blanco fueron proscritos. Tampoco menciona por qué los neoconfucianos también participaron en la represión del Budismo.<sup>27</sup>

El desarrollo del culto de Maitreya en China había sido muy complicado. El culto del Loto Blanco fue considerado un culto de Maitreya fundado antes de la dinastía Ming. Según Zhiming Zheng, la proscripción de las actividades del Budismo en la dinastía Ming se debió al hecho de que el propio fundador de la dinastía Ming fue alguna vez miembro del Loto Blanco, antes de vencer a los mongoles.<sup>28</sup> Como ex monje budista, el emperador Taichu, aprendiendo de la historia de las revueltas chinas, no mostró ninguna simpatía por los budistas. Dio por sentado que todos los practicantes del Budismo Mahāyāna eran rebeldes potenciales contra su recién fundado gobierno.<sup>29</sup>

El culto de Maitreya fue politizado apenas se empezó a

difundir el Budismo Mahāyāna en China, en el siglo V d.C. Según Tsukamoto Zenryu, muchos movimientos revolucionarios budistas en el siglo V ya habían usado el nombre del culto de Maitreya o del Mahāyāna para rebelarse contra el gobierno Wei del norte,<sup>30</sup> porque el *Sūtra de la Reencarnación del Buda Maitreya* (sobre el cual estaba basado el culto) establece que el Buda Maitreya nacerá para fundar un reino universal.<sup>31</sup> De hecho, el politizado culto de Maitreya también había sido usado muy frecuentemente, aun después del siglo V, en revueltas. Los líderes de estas revueltas se proclamaban a sí mismos los nuevos reyes (o soberanos universales) en la práctica del culto de Maitreya. El fundador de la dinastía Ming se había basado en la misma idea para vencer a los mongoles en nombre del Loto Blanco.

Como antiguo practicante budista y miembro del Loto Blanco, la aprehensión del fundador de la dinastía Ming se reflejaba en los decretos dictados por él. No sólo usó la persecución política para reprimir al Budismo y a los budistas, sino que también utilizó a los neoconfucianos en su corte. El resentimiento neoconfuciano hacia los budistas y el Budismo fue, en efecto, un fenómeno indudable, especialmente después de la dinastía Sung (960-1206). El crecimiento del movimiento neoconfuciano en la dinastía Sung animó un fuerte sentimiento antibudista, encabezado por uno de los fundadores del movimiento, Chuxi. Según Peng Guo, un erudito budista chino contemporáneo, a pesar del fuerte ataque del neoconfucianismo al Budismo, la práctica del Mahāyāna todavía estaba muy extendida en aquel periodo.<sup>32</sup> Así, la deformación de la práctica del Budismo Mahāyāna, bajo la represión neoconfucianista, fue postergada hasta el comienzo de la dinastía Ming.

El resentimiento neoconfucianista y el constante ataque al Budismo eran comprensibles después de los Sung. Puesto que el Budismo fue protegido por muchos emperadores

chinos después del siglo V d.C., el Budismo llegó a ser una religión y una cultura dominantes durante casi mil años. Durante este largo periodo, no sólo los estudios confucianos perdieron su dominio: también los eruditos budistas habían perdido el control del poder en la corte imperial. Así, es comprensible que los neoconfucianos, cuando fueron protegidos por el fundador de la dinastía Ming, criticaran y atacaran al Budismo como una religión bárbara e impráctica, y que tomaran acción para perseguir a los budistas.<sup>33</sup>

## Conclusión

Si la práctica contemporánea del Budismo Mahāyāna es verdaderamente la de la distorsionada versión Ming, esto es, si no es la auténtica forma del Mahāyāna que los chinos habían aceptado antes, el movimiento de restablecimiento de Taixu y Yinshun es significativo y necesario. Las concepciones acerca de la renovación del Budismo que ambos hombres sostenían no son realmente nada nuevo. La recomendación dirigida a los budistas por Taixu, fundador del reciente movimiento de renovación, en el sentido de participar en las actividades de la sociedad, de la nación o aun del mundo, está de hecho establecida en textos como el *Vimalakīrtinirdeśasūtra*.<sup>34</sup> Pero debido a la ignorancia de los actuales practicantes de la verdadera naturaleza del Budismo Mahāyāna, el concepto de ambos hombres acerca de la secularización del Budismo no ha sido apreciado.

El movimiento de restablecimiento del Mahāyāna presidido por ambos hombres tiene más de 60 años. Durante este tiempo ha encontrado todo tipo de oposición. Por ejemplo, la oposición organizada por el actual Saṅgha en Taiwán, que dirigen Baishen y otros. Más aún, la oposición viene no sólo del Saṅgha budista o de los propios practicantes,

sino también de eruditos del Budismo, ya sea historiadores o analistas de doctrina. Muchos eruditos, bajo la influencia del neoconfucianismo, todavía ven al Budismo bajo una luz tendenciosa. Por ejemplo, en la exposición que realiza del Budismo en su famoso libro *History of Chinese Political Thoughts*, Gongchuan Xiao afirma que “el Budismo es una religión y no un pensamiento político, su visión pesimista y ultramundana de la vida es similar al pensamiento de Lao-Zhuang. [En consecuencia,] no se espera contribución alguna [del Budismo] al pensamiento político”.<sup>35</sup> La opinión del profesor Xiao acerca del Budismo Chino debería ser rechazada, puesto que el pensamiento político budista fue adoptado por muchos emperadores chinos desde el siglo V d.C. De hecho, remplazó el pensamiento político confuciano o taoísta. Como muestra el presente ensayo, nuestra comprensión general del Budismo Chino sigue siendo pobre. Aunque muchos eruditos budistas como Yungton Tang, Cheng Yu o Yinshun han trabajado mucho sobre el Budismo Chino, su investigación sigue siendo muy a menudo fragmentaria. De esta manera, todavía hay mucho que hacer para alcanzar una mejor comprensión del Budismo Chino como un todo. En efecto, debería emprenderse urgentemente una revisión del Budismo Chino, no sólo porque es importante para la comprensión misma del tema, sino que es también pertinente para la comprensión de la cultura como un todo.

*Traducción de Vera Waksman*

## Notas

<sup>1</sup> Yinshun Shih, *The New Discourse on the Pure Land*, Hong Kong, Right Understanding Publication, 1952, 23 y 29.

<sup>2</sup> Huinan Yang, "The Characteristic of the Practice of Other Wordly Buddhism in Taiwan and Sectarian Conflicts", en *Contemporary*, vol. 31, Taipei, p. 74.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 77, nota 56 al pie.

<sup>4</sup> *The new Discourse on the Pure Land*, p. 46.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>7</sup> Véase Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Londres, The Gordon Fraser Gallery, Ltd., primera edición, 1959, pp.1-51.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 16-29.

<sup>10</sup> Véase el *Avatamsaka*, traducido por Buddhahadra de la dinastía Jin Oriental, *Taishō*, vol. 9, núm. 278, pp. 542-543. Las diez etapas de la práctica de la Bodhisattva-caryā son las realizaciones de la práctica del Budismo por el Buda histórico. Incluyen realizaciones como: 1) la alegría; 2) la purificación; 3) la comprensión; 4) el esplendor; 5) la confrontación; 6) la remembranza; 7) el no retorno; 8) la inmovilidad; 9) la sabiduría, y 10) la Budidad.

<sup>11</sup> El *Vimalakīrīnirdeśasūtra*, traducido por Kumārajīva a principios del siglo V d.C., *Taishō*, vol. 14, núm. 475, p. 539.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> El *Sūtra de la Reencarnación del Buda Maitreya*, *Taishō*, vol. 14, núm. 453, p. 422.

<sup>14</sup> Véase el *Vimalakīrīnirdeśasūtra* y otros textos budistas del Mahāyāna.

<sup>15</sup> Véase el *Saddharmapuṇḍarikasūtra*, traducido por Kumārajīva, *Taishō*, vol. 9, núm. 261, p. 57.

<sup>16</sup> El *Gandhavyūha* del *Avatamsaka*, traducido por Buddhahadra, *Taishō*, vol. 9, núm. 278, pp. 716-717.

<sup>17</sup> El *Upāsakashilasūtra*, traducido por Dharmakṣema en el siglo V d.C., *Taishō*, vol. 24, núm. 1488, p. 1045.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 1034.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 1045.

<sup>20</sup> Se dice que el *Daśacakrasūtra* fue traducido durante la dinastía Liang del norte (412-433) y está incluido en el *Taishō*, vol. 13, núm. 41, pp. 681-721. El *Satyairganthavyākaraṇasūtra* fue traducido varias veces en China para promover la doctrina budista del *cakravartin* (soberano universal). Por ejemplo, cuando el emperador Xiaoming de la dinastía Wei del Norte estaba promoviendo la doctrina del *cakravartin* en la corte, se encargó una nueva traducción del texto a Bodhiruci en el año 520. El *Karuṇapūṇḍarikasūtra* fue traducido por Dharmakṣema para la promoción de la doctrina del *cakravartin* durante la dinastía Liang del norte, *Taishō*, vol. 3, núm. 157.

<sup>21</sup> Véase el "*Upāsakashilasūtra*", *Taishō*, vol. 24, núm. 1488, p. 1047.

<sup>22</sup> Véase el "*Ullambasūtra*" traducido por Dharmakṣema durante la dinastía Jin Occidental (265-316), *Taishō*, vol. 16, núm. 685, p. 779.

<sup>23</sup> Véase mi libro *The Tradition and Development of the Buddhist Cakravartinship*, que será publicado por el Institute of East Asian Philosophies en un futuro próximo.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Yinshun Shih, "The Rise and Decline of Chinese Religions and Confucianism", en *Contemporary Buddhist Scholastic Works*, vol. 90, pp. 197-204.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Zhiming Zheng, *The Origin of the Wushen Loomu Cult*, Taipei, Literature, History and Philosophy Publication, 1985, p. 43.

<sup>29</sup> *Ibid.* Véase también Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, p. 100.

<sup>30</sup> Tsukamoto Zentyu, *The Chinese Buddhist History*, Tokio, Sansei Publication, 1979, vol. 2, pp. 143-185.

<sup>31</sup> El *Sutra de la Reencarnación del Buda Maitreya*, traducido por Dharmarakṣa, *Taishō*, vol. 14, núm. 453, pp. 421-423.

<sup>32</sup> Véase Peng Guo, *Buddhism in the Sung and Yuan*, Taipei, Fujian People's Publication, 1981, pp. 73-101.

<sup>33</sup> Véase Gongchuan Xiao, *History of Chinese Political Thoughts*, Taipei, Chinese Cultural University Press, 1981, vol. 2, pp. 535-547. Esta sección discute la promoción del neoconfucianismo de Xiaoju Fang (1357-1402) y el ataque al Budismo a principios de la dinastía Ming.

<sup>34</sup> Yinshun Shih, *The New Discourse on the Pure Land*, y Taixu Shih, "From the Pāli Buddhist Teaching to the Practice of the Bodhisattva-caryā", pp. 343-345.

<sup>35</sup> Véase *History of Chinese Political Thoughts*, vol. 1, p. 6.



*Imágenes de Buda*



Foto: Stella Smead



Patos y lotos

# El humor budista: su función, su expresión y su valor\*

Richard A. Gard

## Introducción

El tema del humor ha sido generalmente descuidado en los estudios religiosos.<sup>1</sup> Aunque el humor sea un importante elemento en la vida budista, los estudiosos del Budismo suelen ignorarlo. Sin embargo, necesitamos del humor en la teoría y en la práctica, en el salón de clase y en la vida social: para ver con claridad a través de una ventana debemos limpiar los dos lados.

El artículo "Humour" escrito por John Reid en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Nueva York, 1928) describe el humor sólo en el contexto occidental, no hace referencia a su papel religioso y opina que:

El humor suele ser irreverente, dañino para los aspectos más refinados de la vida emocional y espiritual. Los sueños que abrigan

\* El presente artículo es la traducción española de la ponencia "Buddhist Humor: Its Function, Expression, and Value" presentada por el doctor Richard A. Gard en la Novena Conferencia de la *International Association of Buddhist Studies* realizada en Taipei (Taiwán) del 26 al 28 de julio de 1989.

los hombres de cosas mejores y más elevadas se marchitan bajo su toque burlón [...] Éste podría debilitar la búsqueda de un ideal elevado, porque ve la futilidad aparente del esfuerzo hacia él. Podría conducir a descuidar el lado más serio y noble de la vida, y en su degradación trata los hechos y las experiencias más solemnes como motivos de risa.<sup>2</sup>

El reciente artículo "Humour and Satire" de Joseph W. Bastien en *The Encyclopedia of Religion* (Nueva York y Londres, 1987) es más tolerante. Dicho artículo comienza así:

Tradicionalmente, las religiones han utilizado el humor y la sátira para reunir a la gente y disolver sus diferencias. Las imágenes grotescas de las iglesias medievales no estaban destinadas a desacralizar lo sagrado sino a eliminar parte de la rigidez y pomposidad de los asistentes a la iglesia. La risa de los tontos era una plegaria a un Dios que despreciaba el orgullo entre su pueblo. Hoy en día, algunas formas de religión se han vuelto demasiado serias como para permitir la risa en los vestíbulos de sus recintos sagrados. Cada una ha desarrollado normas de decoro, mantenidas cuidadosamente para evitar ocasiones de risa.<sup>3</sup>

El artículo prosigue describiendo el humor y la sátira en las formas de religión cristianas, de África Occidental, de los indios americanos y las griegas. Aunque el Hinduismo y el Judaísmo se mencionen al pasar, no se hace ninguna referencia al Budismo.

Sabemos que el humor es un antídoto, que agudiza el ingenio contra la adversidad en la vida judía;<sup>4</sup> tiene una expresión naturalista en la literatura taoísta y una función antropomórfica en la mitología hindú y shintoísta. El humor proporciona un equilibrio iglesia-gente en los festivales católicos y en el drama; pero en la teología protestante, el humor resulta generalmente excluido (a pesar de Sören

Aabye Kierkegaard, 1813-1855, y Reihold Niebuhr, 1892-1970), aunque se usa en las homilías y en la práctica pastoral. ¿Cuál es la naturaleza y la función del humor en el Islam? Y además, ¿qué sabemos realmente acerca del humor budista?

Podríamos comenzar con nuestro tema refiriéndonos al Budismo Zen. Investigadores como Daisetz Teitarō Suzuki (1870-1966),<sup>5</sup> Reginald Horace Blyth (1898-1964)<sup>6</sup> y R. Conrad Hyers<sup>7</sup> han escrito que la esencia del Zen descansa en la percepción y el cultivo de la vida en todas partes y en todo, y que se expresa a través del espíritu cómico. Ellos podrían decir en broma que el principio cósmico se manifiesta en la práctica cómica. En realidad, los devotos del Zen utilizan habitualmente numerosas palabras para rechazar la verbosidad con el objeto de reírse.

Aunque la vida monástica del Ch'an chino y del Zen japonés proporcione numerosos ejemplos del humor budista, éstos son regionales y principalmente anecdóticos. El tema ya está sólidamente establecido en los textos budistas y en la experiencia de toda Asia. Tal como lo resume Shwe Zan Aung en relación con la tradición pāli,

La risa se considera sólo una expresión de sentimientos placenteros. Hay seis clases de risa reconocidas en las obras budistas: 1) *sita*: una sonrisa que se manifiesta en la expresión y el semblante; 2) *hasita*: una sonrisa que consiste en un leve movimiento de los labios, lo suficiente como para revelar las puntas de los dientes; 3) *vihasita*: la risa que emite un sonido leve; 4) *upahasita*: la risa que va acompañada de movimientos de la cabeza, los hombros y los brazos; 5) *apahasita*: la risa que va acompañada de lágrimas y 6) *atihāsita*: un estallido de risa acompañado de movimientos hacia adelante y hacia atrás de todo el cuerpo, desde la cabeza hasta los pies. La risa es, así, una forma de expresión corporal (*kāyaviññatti*), que puede ir acompañada o no por la expresión vocal (*vaci-viññatti*). Las dos primeras clases se permiten en personas educadas, las siguientes

dos en el hombre promedio y las dos últimas en las clases inferiores de seres.

La risa es causada por una u otra de las trece clases de pensamientos alegres [...] hay una cierta cantidad de reflexión, comparación, discriminación, etc., cuando nos reímos.<sup>8</sup>

En pocas palabras, el humor en el Budismo no sólo es una expresión natural sino una parte esencial del entrenamiento para la Iluminación (*Bodhi*).

## Elementos del Budismo

El humor budista se expresa mediante uno o más elementos que son comunes a todos los movimientos y escuelas del pensamiento y la práctica budistas. Aquí hemos seleccionado tres elementos, a fin de considerarlos (se presentan en términos pāli/sánscrito, para indicar las tradiciones Theravāda/Mahāyāna): *Ti-ratana/Tri-ratna* (Tres Componentes Valiosos, literalmente “tres joyas, tesoros, etc.”); *Tilakkhaṇa/Tri-lakṣaṇa* (tres características interdependientes de la existencia condicionada, fenoménica) y *Pañña/Prajñā* (sabiduría trascendente), en interdependencia con *Karuṇā/Karuṇā* (compasión universal). Estos tres conjuntos de elementos budistas se explican brevemente como sigue.

El Budismo se centra fundamentalmente en los *Ti-ratana/Tri-ratna*, y está tradicionalmente guiado por ellos. Son los siguientes: 1) Buda (el Iluminado), a quienes los budistas veneran como su Maestro y al que consideran como el supremo Ideal humano; 2) el *Dhamma/Dharma* (su Enseñanza), que los budistas aprenden como principios fundamentales y que aplican como prácticas básicas, y 3) el *Saṅgha* (la Comunidad), al que los budistas mantienen

consuetudinariamente como su orden monástica, y al que amplían hasta incluir a los devotos laicos.

La existencia fenoménica, totalmente condicionada, está caracterizada por los *Ti/lakkhaṇa/Tri-lakṣaṇa*, que son:

1) *Annica/anīya* (siempre cambiante e impermanente);

2) *Dukkha/duḥkha* (imperfecto y condicionado en uno o más aspectos):

2.1) *Dukkha-dukkhatā/duḥkha/duḥkhatā* (el estado casi de dolor físico y angustia mental “sufrimiento” ordinario);

2.2) (vi) *Pariṇāma-dukkhatā/duḥkhatā* (el estado causado por el deterioro o por un cambio incontrolado hacia lo peor), y

2.3) *Saṅkhāra-dukkhatā/saṃskāra-duḥkhatā* (el estar condicionado por diversos factores o no ser libre), y

3) *Anattā/anātman* (insustancial, relativa o relacionalmente existente).

Los principios y las prácticas, el pensamiento y la conducta budistas son interpendientes y se los ejemplifica como las virtudes supremas de *Paññā/Prajñā* (conocimiento comprensivo o sabiduría, que trasciende todos los factores condicionantes) y *Karuṇā/Karūṇā* (compasión universal que todo lo abraza). Estas dos virtudes se interrelacionan como “afuera-adentro” y son esenciales para alcanzar la Iluminación. (Una acotación interesante: la palabra inglesa “virtud” significa “eficacia, habilidad inherente o poder para alcanzar”, así como “excelencia moral”, por lo tanto “por virtud de”.)

## **Funciones del humor budista**

Las funciones del humor budista, arraigadas en estos tres conjuntos elementales, son diversas. Aquí podríamos presentar brevemente tres funciones principales:

1) Edificar, dar vida y enseñar el *Dhamma/Dharma*; por lo tanto, una función pedagógica.<sup>9</sup>

2) Humanizar a una persona perversa, ayudar a eliminar los factores condicionantes del *Ti-lakkhaṇa/Tri-lakṣaṇa*, para correlacionar *Paññā/Prajñā* y *Karuṇā*; por lo tanto, una función terapéutica.

3) Eliminar la discordia, efectuar la armonía del grupo o "alisar las plumas erizadas" de manera que se pueda retomar el vuelo natural; por lo tanto, una función socializante o social.

De estas maneras, el humor budista puede inducir, facilitar y desembocar en la Iluminación, tanto en las connotaciones epistemológicas como metafísicas del concepto budista. El humor es el preludeo al *Nibbāna/Nirvāṇa* como el estado último de la beatitud. Experiencialmente, el Budismo comienza y termina con una sonrisa compenetrada de conocimiento.

## Expresiones del humor budista

### I. Diversos medios

Como las funciones del humor budista varían y con frecuencia están interrelacionadas, los medios a través de los cuales éste se expresa en el pensamiento y en la vida cotidiana son igualmente diversos; a saber, en el drama, las artes pictóricas y la literatura, tanto oral como escrita.

#### I.1. El drama

Un ejemplo notable del humor budista en el drama asiático es el uso del *kyōgen* japonés en relación con el *Nō-gaku* (el teatro *Nō*). El *kyōgen*, que tuvo su origen en China durante el siglo VIII, pudo haber tenido o no influencia

budista, pero la alegre diversión que proporcionaba en los festivales teatrales y religiosos de la corte —en particular como interludios cómicos (a manera de distensión) entre las obras de teatro *Nō*, o como papeles dentro de ellas— servía efectivamente a propósitos budistas. Patrick Godfrey O'Neill ha resumido las características del *kyōgen*:

*Kyōgen*. Una forma de drama cómico que evolucionó, al igual que el *Nō*, en la tradición primera del *sarugaku* (o *sangaku*), floreció desde mediados del siglo XIV y aún hoy se representa. Más específicamente, se trata de las obras cómicas que existen como piezas independientes y que se representan tradicionalmente entre dos obras separadas de *Nō*. La relación entre *kyōgen* y *Nō* es de desarrollo complementario, pero el *Nō* en el sentido más amplio incluye al *kyōgen*.

La palabra *kyōgen* también se usa para referirse a los papeles cómicos dentro de una obra individual de *Nō*, de los cuales el más común es el que se conoce como *aikyōgen* (*kyōgen* de entreacto).

[...] El *kyōgen* se complementa y contrasta con el *Nō* perfectamente, porque es lo opuesto del *Nō* en casi todos los sentidos.

Es directo y hablado, toma como material a la gente ordinaria y a su mundo real y, en lugar de idealizar los caracteres como el *Nō*, [el *kyōgen*] capta su debilidad y los presenta descarnadamente, pero por lo general con sutileza y compasión. Así, sus sacerdotes carecen de principios, son ignorantes y avaros; sus mujeres son dominantes y tramposas; sus sirvientes cobardes, estúpidos y deshonestos; sus señores vanos y de escaso ingenio; y sus demonios débiles y lamentables.

También es, por encima de todo, divertido. Su humor procede básicamente de que se concentra en aspectos de sus personajes que están muy lejos de aquellos que normalmente se presentan al mundo exterior, pero son vistos con tolerancia y buen humor, como parte de nuestro mundo imperfecto, en el cual hay que aceptar que no todo es como parece o como debería ser idealmente.<sup>10</sup>



## I.2. Las artes pictóricas

El humor budista suele representarse en dibujos y bocetos, pinturas y otras artes pictóricas asiáticas. Aquí bastará con presentar dos ejemplos de Japón.

Los *Chōjū giga* o *Chōjū jimbutsu giga* (Rollos de animales y humanos jugueteando), son un grupo de pinturas en tinta sobre *e-makimono*, de los cuales hay cuatro rollos sobrevivientes que pertenecen al templo de Kōzan-ji en el noreste de Kioto, y unos cuantos fragmentos aislados que se encuentran en el Museo Nacional de Tokio y en colecciones privadas.<sup>11</sup> Han sido tradicionalmente atribuidos a un monje llamado Toba Sōjō (1053-1140 d.C.); por lo tanto, se llaman popularmente los “Rollos de Toba”; pero ahora parece que hubo más de un artista durante su evolución en los periodos Heian (794-1185) y Kamakura (1185-1333). Ann Yonemura (1947-) ha descrito con gran capacidad los cuatro rollos:

Entre los rollos Kōzanji, el rollo A, que mide 30.6 por 1,148 centímetros (12 por 462 pulgadas), es el más famoso, y consiste enteramente en caricaturas de animales que se comportan como monjes y laicos. Los monos, liebres y sapos participan en deportes como la natación, la arquería y en luchas cuerpo a cuerpo, y en diversiones como bailar. Al final de cada rollo, un mono disfrazado de monje budista recita ante un sapo entronizado como un Buda. El rollo B, que mide 30.7 por 1,189 centímetros (12.1 por 436.2 pulgadas), consiste por entero en pinturas de diversos animales, reales o mitológicos, todos en un escenario panorámico más o menos continuo. El rollo C, que mide 31.3 por 1,133 centímetros (12.3 por 446 pulgadas) comienza con una secuencia de juegos entre monjes y laicos. En esta secuencia están incluidos juegos como el *go* y el *backgammon*, así como confrontaciones tales como el juego de tirar de la cuerda con el uso de cuerdas atadas a las orejas, al cuello o a la cintura; una competencia de miradas; una pelea de

gallos y una pelea de perros. La segunda parte del rollo C presenta juegos y competencias entre monos, liebres y ranas, incluyendo una competencia mágica entre monos y ranas. El rollo D, que mide 31.2 por 933 centímetros (12.3 por 367.3 pulgadas), pinta a clérigos y a laicos dedicados a diversas actividades, entre ellas una competencia de milagros entre sacerdotes y monjes itinerantes, conocidos como *yamabushi*, varios rituales, juegos y diversiones.

[...] A diferencia de otras pinturas en rollo que han sobrevivido de los periodos Heian y Kamakura, los rollos *Chōjū giga* no tienen texto. El significado de las competencias y juegos dentro de los rollos ha sido tema de mucha discusión. Hay evidentes muestras de intenciones satíricas en la representación de las actividades de los monjes y sacerdotes, y en la imitación de las actividades humanas por parte de animales. Se ha sugerido también que existe una relación con leyendas chinas o indias, o con otros temas budistas o seculares que prevalecieron en el periodo Heian tardío.<sup>12</sup>

El segundo ejemplo del humor budista en las artes pictóricas japonesas se refiere al Maestro Zen Gibbon Sengai (1750-1837). Luego de un largo periodo de entrenamiento que incluyó la caligrafía y el dibujo con tinta (*sumi-e*), así como peregrinajes, Gibbon fue elegido abad del Shōfuku-ji en Hakata, en Kyūshū (el cual pertenece ahora al Myōshin-ji en Kioto). Durante su retiro Gibbon dedicó particularmente su pincel a representar el Zen en forma humorística, sin caricatura, mostrando cómo corregir las propias faltas y errores y cómo alcanzar la Iluminación (*satori*). D. T. Suzuki presentó este relato con comentarios personales, en su último borrador del libro editado y publicado póstumamente como *Sengai. The Zen Master* (Londres, Nueva York, 1971).<sup>13</sup>

### I.3. Literatura

El humor budista queda ampliamente evidenciado en la literatura de Asia, oral y escrita, incluyendo las obras no budistas. Los ejemplos que presentaremos más adelante pueden emplear el ingenio y la agudeza, los juegos de palabras, la sátira y, en ocasiones, la ironía, pero generalmente no usan el sarcasmo, el ridículo, ni las bromas que podrían ser parodias o resultar psicológica o físicamente injuriosas y, en general, ni mofas, burlas o salidas graciosas que pudieran ser impertinentes, frívolas o irrespetuosas.

I.3.1. Humor en los textos canónicos budistas y en cuentos (como los *Jātaka*). Daremos varios ejemplos de ellos en las secciones II.1, III.1, III.2 y IV.1.

I.3.2. Humor en la poesía. Un ejemplo muy bien conocido sería el *senryū* japonés (literalmente “sauce de río”), un *haiku* satírico.<sup>14</sup> En lugar de presentar un *senryū* que podría echar por tierra cualquier intento de traducción afortunada, presentaré cuatro “tercetos” que escribí en 1971, mientras vivía en Bangkok. Cada uno está compuesto por tres líneas de tres palabras cada una.

*Monk walks dignified  
With straight back  
From hard bed.*

El monje camina solemne  
con la espalda derecha  
por la cama dura.

*Wat library books  
Safe and pure  
Untouched by readers.*

Libros de la biblioteca Wat  
seguros y puros  
no tocados por lectores.

Bhikkhus pair off Confessing their transgressions Like moral mirrors.	Los <i>bhikkhus</i> de dos en dos confesándose sus faltas como espejos morales.
Bhikkhu smiles knowing I cannot understand But will later.	El <i>bhikkhu</i> sonríe, sabiendo: no puedo comprender pero después lo haré.

I.3.3. El humor en las historias populares. Las historias populares asiáticas, principalmente orales, que destilan la sabiduría de generaciones, abundan en alegorías, temas y puntos doctrinales budistas para ser recordados y ejemplificados en la vida diaria. Algunas historias tienen un origen budista y se han transformado en folklore común; otras, propias de determinadas localidades culturales, han sido libremente adaptadas para la enseñanza del *Dhamma-Dharma* de Buda. La historia que sigue está ambientada en China, pero el incidente podría haber sucedido en cualquier parte.

Un próspero comerciante de una aldea tenía una esposa celosa. Cada tanto, él visitaba la capital del distrito; salía de casa de muy buen humor y regresaba muy contento. Su esposa tenía cada vez más sospechas: ¿tendría él una amante en la ciudad? Durante su último viaje, el comerciante, deseoso de complacer a su mujer, le llevó un espejo enmarcado envuelto como regalo, que escondió cuidadosamente en un ropero para dárselo a ella como una sorpresa al día siguiente. Pero la esposa se había dado cuenta de que él había traído un paquete al regresar a casa de la ciudad, y decidió encontrarlo. Lo cual efectivamente hizo, en el ropero; sintió el marco bajo la envoltura y pensó que bien podría ser un retrato de la amante del marido. Abrió el paquete, se miró en el espejo y exclamó con considerable alivio: "¡Oh! ¡Esa vieja bruja! No tengo nada de qué preocuparme".

Moraleja, budista o lo que sea: no juzgues a otros por ti mismo.

## II. El humor en el *Ti-ratana/Tri-ratna*

### II.1. Buda (Buddha)

Los textos canónicos budistas tempranos a veces se permiten vistazos personales, humorísticos, sobre Buda. Por ejemplo, tenemos el que da el *Nandaka-sutta* del *Aṅguttara-Nikāya* en pāli:

Cierta vez, cuando el *Bhagavant* estaba residiendo cerca de *Sāvathī*, en el bosque del príncipe Jeta, en el parque de *Anāthapiṇḍika*, el venerable *Nandaka* (el jefe de aquellos que exhortaban a los monjes) dio un discurso sobre el *Dhamma* a los monjes en el salón de reuniones; los instruía, los animaba, los incitaba y los alegraba.

Ahora bien, en la tarde el *Bhagavant* se levantó de su retiro y se acercó al salón de reuniones; y, habiendo llegado, permaneció fuera de la puerta, en espera de que el discurso terminara. Y cuando supo que el discurso había terminado, tosió y tocó a la puerta.

Entonces los monjes le abrieron la puerta al *Bhagavant*, y él entró al salón y se sentó en el asiento indicado. Cuando se hubo sentado, el *Bhagavant* le habló así al venerable *Nandaka*:

“Seguramente, *Nandaka*, este discurso sobre el *Dhamma* que predicaste a los monjes fue muy largo. Me dolía la espalda de estar afuera en la puerta, esperando que el discurso terminara.”

Una vez que él hubo hablado así, el venerable *Nandaka*, sintiéndose avergonzado, le dijo así: “No, señor, nosotros no sabíamos que el *Bhagavant* estaba afuera en la puerta. Si lo hubiéramos sabido, señor, no habríamos hablado tanto”.

Entonces el *Bhagavant* supo que el venerable *Nandaka* estaba avergonzado y así le dijo: “¡Muy bien hecho! ¡Muy bien hecho, *Nandaka*! Esto es lo correcto para vosotros, jefes de familia que por la fe habéis salido de vuestro hogar para llevar la vida sin hogar,

cuando estéis sentados, congregados con miras a hablar sobre el *Dhamma*. Cuando estéis reunidos, Nandaka, sólo hay dos caminos: o bien el discurso sobre el *Dhamma* o mantener el Noble (Ariya) silencio".<sup>15</sup>

## II.2. El Dhamma/Dharma

No siempre el profundo conocimiento de las enseñanzas de Buda que tiene el Saṅgha se comunica con éxito a los laicos. La primera vez que oí la siguiente historia japonesa fue a finales de 1940, contada por mi amigo el profesor Enshō Ashikaga de la Universidad de California, en Los Ángeles.

Hace mucho tiempo, durante un festival budista, un vendedor de arroz puso su puesto. Un monje Zen, que vestía una capucha de mimbre y mantenía el voto de silencio, se acercó al vendedor de galletas y señaló con un dedo hacia una de las galletas redondas de arroz. El vendedor, que sabía que era inútil pretender hablar con el monje, levantó tres dedos. Entonces, el monje levantó dos dedos. El vendedor rápidamente sacó la lengua, se tiró hacia abajo con su dedo índice el párpado inferior de uno de sus ojos y con el pulgar de la otra mano se levantó la nariz.

Entonces el monje se fue, diciendo para sí mismo: "¡Qué hombre más instruido! Yo señalé una de las galletas redondas de arroz, preguntando cuál es la naturaleza del mundo. Él respondió levantando tres dedos, queriendo decir que hay tres mundos (*sangai*; cf. *trayo dhātavaḥ*): 1) el mundo del deseo; 2) el mundo de la forma; 3) el mundo sin forma. Entonces le pregunté si en el mundo está implicada alguna dualidad. Él silenciosamente explicó la doctrina *yūishiki* (Vijñānavāda), de que los tres mundos existen sólo en la mente; sin la mente, los tres mundos no existen".

Mientras tanto, el vendedor de galletas dijo para sí: "¡Qué monje tan estúpido! Él me preguntó el precio de una galleta de arroz. Yo le mostré tres dedos, que quiere decir tres *sen*. Él trató de regatear por

dos *sen*. Yo le dije en silencio que “¡De ningún modo se lo daré a ese precio!”

### II.3. El Saṅgha

También hay historias populares acerca de la conducta de los monjes en el *Saṅgha*. R. H. Blyth tradujo la siguiente historia del *Hyaku Monogatari* (“Cien historias”) japonés:

El sacerdote de cierto templo de la montaña atrapó vivo un faisán. Tenía muchas ganas de comérselo, pero no sabía nada acerca de cómo cocinar semejante cosa, y cuando estaba empezando a desplumar al pájaro, dio la casualidad de que llegó un maestro. El sacerdote estaba tan atribulado que puso al pájaro en un manto suyo y lo escondió, como si nada hubiera pasado. Mientras estaban hablando, el faisán salió con el manto en la cabeza, exactamente frente al maestro.

El maestro estaba bastante alarmado, pero dijo, juntando sus manos: “¿Podría saber qué significa esto?” El sacerdote contestó con una cara muy seria: “Bien, es algo muy extraño, pero de pronto este faisán se hizo religioso. Intenté impedirlo pero no pude y me vi obligado a cortarle el pelo y ponerle mi viejo manto”.

El maestro pensó que esto era notable y regresó a casa diciendo: “Su actitud como sacerdote es realmente digna de alabanza”.<sup>16</sup>

## III. El humor en el *Ti-lakkhaṇa/Tri-lakṣaṇa*

### III.1. Anicca/Anitya

El cambio es inherente a todo; incluso los pájaros y los animales saben del paso del tiempo. La siguiente historia, que se atribuye a Buddha, se cuenta en el *Vinaya* canónico *pāli* y está incluida en el *Jātaka* no canónico (núm. 37):

[...] En tiempos antiguos, oh monjes, en una ladera del Himavat (los Himalayas), creció una enorme higuera de Bengala. Cerca de ésta vivían tres amigos: una codorniz, un mono y un elefante. Ellos vivían sin respeto ni deferencia de unos por otros, no teniendo una vida en común. Ahora bien, oh monjes, estos amigos tuvieron el siguiente pensamiento: "Si tan sólo supiéramos cuál de nosotros es el más viejo, lo respetaríamos, reverenciaríamos, veneraríamos y honraríamos, y viviríamos constantemente bajo sus consejos".

Por lo tanto, oh monjes, la codorniz y el mono le preguntaron al elefante: "¿Qué es lo más lejano que puedes recordar, señor?" "Señores, cuando yo era un jovencito, solía caminar encima de esta higuera de Bengala; las puntitas de sus brotes tocaban apenas mi cuerpo. Eso es lo más lejano, señores, que puedo recordar".

Luego, oh monjes, la codorniz y el elefante le preguntaron al mono: "¿Qué es lo más lejano que puedes recordar, señor?" "Señores, cuando yo era un jovencito, solía sentarme en el suelo y comerme las puntitas de los brotes de esta higuera de Bengala. Eso es lo más lejano, señores, que puedo recordar".

Por último, oh monjes, el mono y el elefante le preguntaron a la codorniz: "¿Qué es lo más lejano que puedes recordar, señora?" "En aquel espacio abierto, señores, crecía una enorme higuera de Bengala. Yo comí uno de sus frutos y arrojé la semilla en este lugar. De ella brotó esta higuera de Bengala. También en aquel entonces, señores, yo era la mayor".

Entonces, oh monjes, el mono y el elefante le dijeron a la codorniz lo siguiente: "Tú, señora, eres la mayor de nosotros. Serás respetada, reverenciada, venerada y honrada, y bajo tus consejos viviremos continuamente".

Por lo tanto, oh monjes, la codorniz consiguió que el mono y el elefante asumieran los Cinco Preceptos y se condujeran de acuerdo con ellos. Ellos vivieron en el respeto y la deferencia mutuos y tuvieron una vida en común. Luego de la muerte, después de la disolución del cuerpo, ellos renacieron en un lugar de beatitud, en un lugar de felicidad. Esto, oh monjes, fue llamado la Vida Santa de la Codorniz... 17



### III.2. Dukkha/Duḥkha

El hecho de estar condicionado se aplica a toda la existencia material y experiencial, incluyendo las relaciones entre los seres conscientes. Cuando esta situación se ve como insatisfactoria o se considera un problema, su solución exige aplicar el conocimiento apropiado. En pocas palabras, una pregunta confusa necesita una respuesta correcta. Por ejemplo, el caso número 15 de la “cuerda de arena”, tal como la relata el *Mahāummagga-Jātaka* (núm. 546) y se vuelve a contar en el *Ummaga Jātaka* singalés (cap. 7):

15. “La arena”. Otro día, para probar al sabio, ellos le enviaron este mensaje a los aldeanos: “El rey desea divertirse en el columpio, y la vieja cuerda está rota; ustedes tienen que hacer una cuerda de arena, o si no quieren, van a pagar una multa de mil monedas”. Ellos no sabían qué hacer y recurrieron al sabio, quien vio que éste era el lugar para una contrapregunta. Éste tranquilizó a la gente, mandó buscar a dos o tres oradores inteligentes y los exhortó a que fueran a decirle al rey: “Mi señor, los aldeanos no saben si la cuerda de arena tiene que ser gruesa o delgada; mándales un pedazo de la cuerda vieja, de un largo como de cuatro dedos; así, ellos la mirarán y tejerán una cuerda del mismo grosor”. Si el rey contestaba: “En mi casa nunca hubo una cuerda de arena”, ellos habrían de responder: “Si su majestad no puede hacer una cuerda de arena, ¿cómo podrían hacerla los aldeanos? Así hicieron, y el rey se sintió complacido de que al sabio se le hubiera ocurrido esa salida ingeniosa.<sup>18</sup>

### III.3. Anattā/Anātman

Las prácticas de asistencia social budistas se basan en el hecho metafísico de que todo existe en forma relacional: ninguna entidad es totalmente independiente o aislada en el mundo fenoménico. Así, el egoísmo indica ignorancia metafísica así como una moralidad subdesarrollada. Esta

enseñanza y práctica budista se presenta en forma humorística en la siguiente historia que escuché varias veces mientras viajaba por las áreas rurales de Birmania, Camboya, Laos y Tailandia durante los años cincuentas y sesentas.

Cierta día, lejos de la ciudad, dos monjes iban caminando juntos para visitar a un amigo en un monasterio lejano. Uno era un monje joven que había tomado hacía poco sus votos finales para el *Sangha*; el otro era mayor, y tenía experiencia en la ejemplificación y en el estudio del *Dhamma* de Buda. Ambos llegaron a un río que estaba crecido a causa de las lluvias recientes. A la orilla se encontraba una muchacha de la aldea, que no podía atravesar el río. Ella saludó respetuosamente a los monjes, y les dijo que iba camino a visitar a su abuela en la próxima aldea. La muchacha le pidió al monje joven, que parecía ser fuerte y saludable, que la cruzara en su espalda.

El monje joven respondió que, a pesar de la difícil situación en que ella se encontraba y de la petición que hacía, él había prometido como monje que no tocaría a una mujer bajo ninguna circunstancia. Entonces, el monje de más edad se arrodilló, le dijo a la muchacha que se montara en su espalda, se subió el manto, vadeó el río y la dejó del otro lado. Ella le agradeció y siguió su camino. Los dos monjes a su vez continuaron el viaje.

Al cabo de un rato, el monje joven se dirigió al mayor y le dijo: "Oh, venerable, ¿cómo pudiste cargar en tu espalda a esa muchacha joven y bella? Tú, que has hecho el voto de no tocar a una mujer?" El mayor no dijo nada y siguió caminando. Más adelante en el camino, el monje joven volvió a decir: "Oh, venerable, sus piernas desnudas estaban alrededor de tu nuca; su cabello, largo y flotante, tocaba tu cabeza rasurada; tus manos iban agarrando sus tobillos delgados. ¿Por qué quebrantaste tus votos monásticos?" El mayor no dijo nada y siguió caminando.

Luego de haber recorrido una distancia corta, el monje joven dijo: "¡Oh, venerable! Ella..." Entonces, el mayor se detuvo, se volvió hacia el monje joven y le dijo: "Yo dejé a la muchacha en la orilla del río. ¡Te aconsejo que hagas lo mismo!"

#### *IV. Humor en la correlación entre Paññā/Prajñā y Karuṇā*

La interdependencia de *Paññā/Prajñā* como sabiduría trascendental y *Karuṇā* como compasión que todo lo abarca es un principio operativo esencial del *Dhamma/Dharma* de Buda. Ambos conceptos son esenciales como los dos lados de una hoja de papel, ambos se apoyan mutuamente: ninguno puede funcionar sin el otro. *Paññā/Prajñā* debe aplicarse, cumplirse y ejemplificarse mediante *Karuṇā* y *Karuṇā* es dirigida, adquiere relevancia y es efectiva por medio de *Paññā/Prajñā*.

Existen numerosas historias populares que ilustran la necesidad de establecer una correlación entre *Paññā/Prajñā* y *Karuṇā* en la vida monástica y laica. Las tres historias que escogimos aquí dramatizan la dependencia de *Karuṇā* respecto de *Paññā/Prajñā*: la primera ha sido tomada del *Ārāmadūsaka-Jātaka* en pāli (núm. 46; cf. núm. 268), y las otras dos del folklore budista japonés.

##### *1. Los monos estúpidos*

Una vez, cuando Brahmadatta era rey de Benares, se hizo una proclama para que se realizara un festival en la ciudad; y a las primeras notas convocatorias del tambor festivo, el pueblo se desbordó para celebrar la festividad.

Ahora bien, en aquellos días una tribu de monos estaba viviendo en el jardín del rey; y el jardinero del rey pensó: "Están de fiesta en la ciudad. Haré que los monos rieguen por mí, y me voy a divertir con los demás". Dicho esto, se dirigió al rey de los monos y, refiriéndose primero a los beneficios de los que su majestad y sus súbditos disfrutaban por residir en el jardín, en términos de flores y frutos y brotes tiernos para comer, terminó diciendo: "Hoy hay fiesta en la ciudad, y voy a ir a divertirme. ¿Podrían ustedes regar los arbolitos mientras estoy afuera?"

“¡Claro que sí!”, dijo el mono.

“No vayan a dejar de hacerlo”, dijo el jardinero; y se fue habiéndole dado a los monos los odres de agua y las cubetas de madera para que hicieran el trabajo. Entonces los monos tomaron los odres de agua y las cubetas de riego y salieron a regar los arbolitos. “Pero debemos tener cuidado de no desperdiciar el agua”, observó su rey; “cuando estén regando, primero saquen cada árbol y miren el tamaño de las raíces. Entonces, échele más agua a aquellos cuyas raíces se hunden profundamente, y sólo un poco a los de raíces delgadas. Cuando esa agua se haya acabado, nos será difícil encontrar más”.

“Claro que sí”, dijeron los otros monos, e hicieron lo que él les había ordenado.

En esta coyuntura, un sabio, viendo a los monos en su tarea, les preguntó por qué sacaban árbol tras árbol y lo regaban según el tamaño de sus raíces.

“Porque tales son las órdenes del rey”, contestaron los monos.

La respuesta de los monos hizo que el sabio reflexionara acerca de cómo, cualquiera que sea el deseo de hacer el bien, el ignorante y el tonto sólo logran hacer daño. Y recitó la siguiente estrofa:

El conocimiento corona  
el esfuerzo con éxito,  
la ignorancia hace fracasar a los ignorantes,  
testigo es el mono  
que mató a los árboles del jardín.

Con esta reprimenda al rey de los monos, el sabio salió del jardín con sus seguidores.<sup>19</sup>

## *2. El monje que ayudó al bambú en crecimiento*

Una vez vivía un monje ermitaño en una humilde choza con techo de paja y piso de pura tierra. Un día se dio cuenta de que había un brote de bambú que crecía en el suelo. Y, como lo regaba todos los días, el brote pronto alcanzó el techo de paja. El monje pensó: “Debo hacer

un hueco en el techo para el bambú". Así que encendió la vela que le servía para estudiar y quemó el techo para hacer un agujero. El techo se incendió y destruyó toda la choza, incluyendo al bambú.

Lección: Un hueco hecho con santa intención fue totalmente dañino.

### 3. *El monje que arrancaba hierbas piadosamente*

En cierto monasterio, la huerta se llenó de maleza. Así que el abad le ordenó a un piadoso monje que la arrancara por completo. El monje empezó a trabajar pero, antes de arrancar una mala hierba, se arrodillaba con reverencia, juntaba sus manos, se inclinaba hacia ella y le pedía perdón por privarla de la vida.

Al cabo de un tiempo, el abad fue a inspeccionar el progreso del trabajo del deshierbe, y vio al monje realizando *gasshō* ante cada hierba. El abad le gritó: "¡Monje estúpido! ¡Equilibra tu compasión universal con un poco de sentido común, o nunca acabarás tu trabajo!"

## El valor del humor budista

Una evaluación del humor budista debería comenzar naturalmente con una sonrisa, de preferencia una sonrisa compenetrada de conocimiento, una sonrisa dentro del contexto budista.

Uno de los rasgos impresionantes de los monjes y monjas asiáticos en el *Saṅgha* es su rostro sonriente. Aparentemente, todos tienen *sita* y *upahasita*, y con frecuencia *vihasita*, pero rara vez *apahasita*. Sonreír a la manera budista podría ser parte de su entrenamiento monástico; al menos, se trata de una costumbre derivada de abarcar y ejemplificar el *Dhamma/Dharma* de Buda.

Más difícil resulta determinar cuándo los laicos budistas se ríen con una intención budista. Después de todo, se puede sonreír en cualquier lengua o cultura. Un buen ejemplo del humor budista y su influencia sobre un grupo sería el de los tibetanos. Se sabe que son budistas devotos, que sonríen con facilidad y que se ríen de buena gana. Ahora tienen poco de qué reírse pero, al igual que los judíos, han aprendido a sobrevivir en la adversidad con buen humor. Encontrar refugiados tibetanos en un camino de montaña en Nepal es una experiencia muy grata y memorable.

En la vida budista ha sido desde hace mucho un axioma que las actividades budistas deberían servir al *Ti-ratana/Tri-ratna*, de una manera o de otra. Este principio y esta práctica también se aplican al humor budista. La revisión que hicimos antes de las funciones principales y de las diversas expresiones del humor budista indica que el humor ayudó a Buda a guiar a sus discípulos y ha ilustrado el *Dhamma/Dharma* en las situaciones de la vida cotidiana, manteniendo la armonía dentro del *Saṅgha* y mejorando la relación entre el *Saṅgha* y los laicos.

Si el humor budista fuera estudiado con más frecuencia y profundidad por los investigadores, éste podría ayudar a la introducción de los principios y de las prácticas budistas entre los no budistas interesados. ¿Qué tienen, o deberían tener en común las diversas religiones del mundo? El humor. ¡El elemento común de ellas es lo que hace reír!

La sociedad actual necesita por todas partes más sonrisas, especialmente sonrisas a través de las lágrimas. El humor es un tema demasiado serio como para que los estudios religiosos y filosóficos lo descuiden o se lo dejen a la industria del entretenimiento. Mucha gente tiene una gran experiencia en sonreír y en reír, y recibiría con beneplácito el humor budista si éste fuera más conocido para ella.

Se trata de una herencia asiática que puede enriquecer y deleitar a todos.

Traducción de Mariela Álvarez

## Notas

<sup>1</sup> Entre las introducciones al tema, que no son numerosas, véase M. Conrad Hyers (ed.), *Holy Laughter. Essays on Religion in the Comic Perspective*, New York, The Seabury Press, 1969. Incluye bibliografía. Ver en especial: "Introduction" del editor, pp. 1-7 y, entre los catorce ensayos: 1. "The Comic Profanation of the Sacred", de M. Conrad Hyers, pp. 9-27; 8. "Humour and Faith", de Reinhold Niebuhr, pp. 134-149; 9. "The Traditional Roots of Jewish Humor", de Israel Knox, pp. 150-165; y 12. "Zen Humour", de R. H. Blyth, pp. 198-207.

Para un acercamiento no occidental (China, Corea, Japón), véase R. H. Blyth, *Oriental Humour*, Tokio, The Hokuseido Press, 1959.

<sup>2</sup> John Reid, "Humour", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), New York, Charles Scribner's Sons, 1928. Volumen VI, pp. 872a-873a.

<sup>3</sup> Joseph W. Bastien, "Humour and Satire", en *The Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan Publishing Company; London, Collier Macmillan Publishers, 1987, vol. 6, pp. 526a-528b, cita de p. 526a.

<sup>4</sup> Las publicaciones sobre el humor judío son muy numerosas. Para una introducción en inglés, véase Nathan Ausubel (ed.), *A Treasury of Jewish Humor*, Garden City, New York, Doubleday & Company Inc., 1951.

<sup>5</sup> Hay numerosos ejemplos del humor Zen en las publicaciones en inglés de D. T. Suzuki, que con frecuencia no están consignados en los índices. Para una guía completa de ellos véanse los diversos libros y artículos de R. H. Blyth.

<sup>6</sup> Por ejemplo, R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics*, vol. 5, *Twenty-five Essays*, Tokyo, The Hokuseido Press, 1962.

<sup>7</sup> M. Conrad Hyers, *Zen and the Comic Spirit*, Philadelphia, The Westminster Press, 1973, 1974.

<sup>8</sup> *Compendium of Philosophy, being a translation made for the first time from the original Pali of the Abhidhammañātha-Sāṅgaha*. Ensayo introductorio y notas de Shwe Zan Aung, revisado y editado por Mrs. Rhys Davids, London, 1929. Cita del ensayo introductorio, pp. 22-23. He puesto en cursiva los términos en pāli para darles mayor énfasis.

<sup>9</sup> Por ejemplo, véase *Ten Jātaka Stories, each illustrating one of the ten Pāramitā with Pali text*. Introducción y traducción al inglés de I. B. Horner, London, Luzac & Company, Ltd., 1957.

<sup>10</sup> P.G. O'Neill, "Kyōgen", en la *Kodansha Encyclopedia of Japan*, Tokyo, Kodansha, 1983, vol. 4, pp. 324a-329a; incluye bibliografía. Cita de las pp. 324b y 328b.

<sup>11</sup> Para una reproducción, véase *Chōjū Giga, Scrolls of animal Caricatures*, adaptado

por Shigetaka Kaneko del texto en japonés por Hideo Okudaira, Honolulu, East-West Center Press, 1969.

<sup>12</sup> Ann Yonemura, "Chōjū Giga", en *Kodansha Encyclopedia of Japan*, vol. 1, pp. 298b-299a; incluye bibliografía. Cita de la p. 299a.

<sup>13</sup> Daisetz T. Suzuki, *Sengai. The Zen Master*, London, Faber and Faber, 1971.

<sup>14</sup> *Senryu. Japanese Satirical Verses*, traducción y comentario de R. H. Blyth. Tokyo, The Hokuseido Press, 1949. R. H. Blyth, *Japanese Humour*, Tokyo, Japan Travel Bureau, 1957. De esta última obra, véanse en especial: capítulo VI, *Senryu I*, pp. 110-129; capítulo VII, *Senryu II*, pp. 130-150. R. H. Blyth, *Japanese Life and Character in Senryu*, Tokyo, The Hokuseido Press, 1960.

<sup>15</sup> *Anguttara-Nikaya* (vol. IV), IX. *Navaka-piaka*, 1. *Sambodhavagga*, 4. *Nandakassuta*. Traducido por E. M. Hare en *The Book of Gradual Sayings*, vol. IV, London, The Pali Text Society, 1978, pp. 237-240. Reimpreso en Richard A. Gard (ed.), *Buddhism*, New York, George Braziller, Inc.; London, Prentice Hall Inc., 1961, cita de pp. 58-59.

<sup>16</sup> R. H. Blyth, *Japanese Humor*, pp. 167-168: "Religious Awakening in a Pheasant".

<sup>17</sup> *Buddhist Parables*. Traducción del original en pāli por Eugene Watson Burlingame, New Haven, Yale University Press; London, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1922. Véase en especial el capítulo IV: Parábolas referentes a las vidas anteriores de Buda según su versión más antigua y según su versión ulterior; 16. "La perdiz, el mono y el elefante". *Respeto por los mayores*. A. Versión canónica: *Vinaya* II, 161-162, pp. 59-60 citadas. B. Versión no canónica: *Jātaka* 37, i, 217-220, pp. 60-62.

Compárese *Jātaka Tales*. Selección y edición con introducción y notas de H. T. Francis y E. J. Thomas, Cambridge, Cambridge University Press, 1916. "El más viejo de los animales" (*Tittira-Jātaka* 37), pp. 34-35 y nota de p. 36.

También *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births*. Traducido del pāli por diversas personas, bajo la responsabilidad editorial del profesor E. B. Cowell. Vol. I, traducido por Robert Chalmers, London, publicado para la Pali Text Society por Luzac & Company, Ltd., 1957, núm. 37. *Tittira-Jātaka*, pp. 92-94 y nota de p. 95.

<sup>18</sup> *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births*. Citado en la nota anterior, vol. VI, traducido por E. B. Cowell y W. H. D. Rouse, London, publicado para la Pali Text Society por Luzac & Company, Ltd., 1957, núm. 546. *The Mahā-ummagga-Jātaka*, p. 156 citada. Compárese *Ummagga-Jātaka* (La historia del túnel), traducido del singalés por T. B. Yatawara, London, Luzac & Company, Ltd., 1898, pp. 31-32: "La Decimoquinta cuestión o la prueba de la sogá de arena". Y también *Ummagga Jātaka* (La historia del túnel), traducido del singalés por David Karunaratne, Colombo, M. D. Gunasena & Co., Ltd., 1962. Capítulo 7, p. 33: "El problema de la sogá de arena."

<sup>19</sup> *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births*, vol. I, citando en la nota 17, núm. 46. *Arāmadāsaka-Jātaka*, pp. 92-94 citadas y nota de la p. 95. Compárese en *Jātaka Tales*, selección, edición, introducción y notas de H. T. Francis y E. J. Thomas, Cambridge, 1916, "Los monos estúpidos" (*Arāmadāsaka-Jātaka* 46), pp. 34-35 y nota de p. 36. Cf. también *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births*, ya citado, vol. II, traducido por W. H. D. Rouse, núm. 268. *Arāna-dīsa-Jātaka*, pp. 237-239 y nota 1.





Asura

# El robo en la moral budista\*

Marcel Hofinger

**I**n-te-lec-ción o sa-bi-du-ría (*prajñā*), mo-ral-i-dad (*śīla*) y con-centra-ción (*samādhi*) son los tres me-dios que con-stitu-yen el ca-mi-no que con-duce a la li-bera-ción del do-lor, al *nirvāṇa*. La mo-ral es la re-nun-cia a to-dos los ac-tos ma-los, ya sean del do-mi-nio cor-poral (*kāya-duṣcarita*), del do-mi-nio vo-cal (*vāg-duṣcarita*) o del do-mi-nio men-tal (*mano-duṣcarita*).

En la mo-ral bu-dista, el ro-bo (sán-scri-to, *steya*; chi-no, *t'eou tao*; ti-be-ta-no, *rkun ma*) es una de las fal-tas más gra-ves. Ocu-pa el se-gun-do lu-gar en-tre los cin-co pe-ca-dos a los que re-nun-cia el fiel la-ico: a-se-si-na-to (*prāṇātipāta*), ro-bo, a-mor ilí-ci-to (*kāmamithyācāra*), men-ti-ra (*mṛṣāvāda*) y em-bri-a-gue-z (*madyapāna*). Pa-ra los re-li-gio-sos, el ro-bo es el se-gun-do de los pe-ca-dos de ex-clu-sión (*pārājika*), jun-to con el cri-men, el a-mor pro-hi-bi-do y cer-tas men-ti-ras. El ro-bo se en-cuen-tra en el mis-mo lu-gar en la lis-ta de los "diez ma-los ca-mi-nos del Ac-to" (*daśākuśalakarmapatha*).

En to-das las ca-te-go-rías de ob-ras bu-dis-tas, la no-ción de ro-bo es-tá pre-cis-a-da por el si-nó-ni-mo *adattādāna*, "to-mar

\* El presente artículo es la traducción al español de "Le Vol dans la Morale Bouddhique", publicado en *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr. Etienne Lamotte*, Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 177-189. Esta traducción y publicación están autorizadas por Publications de l'Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain. Agradecemos a esta institución y a su directora, doctora A. Duhoux-Tihon, por habernos concedido dicha autorización.

aquello que no es dado" (pāli, *adinnādāna*; chino, *pou yu ts'iu*; tibetano, *ma byin par len pa*). En esta definición se fundan las colecciones de las Reglas monásticas (*Vinaya*), las compilaciones de la enseñanza de Buda (*Sūtra*), y la filosofía (*Abhidharma*).

## La disciplina monástica

Aunque las nociones morales y ciertos esbozos de pensamiento filosófico no falten en los códigos de disciplina monástica (*Vinaya*), éstos contienen esencialmente decretos. Allí, los actos malos son considerados ante todo como faltas a la regla. Los *Vinaya*, por lo tanto, tratan el robo desde este punto de vista jurídico. El *adattādāna* es un pecado porque viola una prohibición; los castigos que acarrea son esencialmente penas eclesiásticas, que se aplican a los ladrones según la gravedad de sus faltas.

El *Pratimokṣa* cuenta detenidamente las circunstancias en las cuales la pena de exclusión fue pronunciada por Buda contra los religiosos culpables de robo.<sup>1</sup> El episodio ocurre en Rājagṛha. El *bhikṣu* Dhanika había encontrado muchas veces su choza de ramas destruida por recolectores de leña. Hijo de alfarero (lo llamaban Dhanika Kumbhakāraputra), se construyó una casa de ladrillos, pero así destruía a los seres que viven en la tierra; por eso Buda hizo derribar esta construcción ilícita. Entonces, para construirse una cabaña sólida, se procuró madera de construcción diciendo al guardián de la reserva real que el rey se la había donado. El rey —Bimbisāra según la mayoría, Ajātaśatru según el *Vinaya* de los Sarvāstivādin—<sup>2</sup> hizo comparecer a Dhanika. Para defenderse, el religioso pretextó una autorización que, en el momento de su llegada al trono, el rey había dado a los śramaṇa-brāhmaṇa para utilizar los vegetales, maderas y aguas incluso sin que les fueran dados. El rey responde que

esta autorización sólo se refería a los bienes sin propietario, que por lo tanto el *bhikṣu* ha robado y que merece una pena criminal; sin embargo, no se decide a castigar a un religioso y lo deja partir. El caso armó un escándalo y provocó murmuraciones contra la comunidad. Es entonces que Buda condena el robo.

El decreto de Buda no es más que una aplicación a la comunidad monástica de la ley real, que sustituye la pena criminal prevista por el decreto laico por la pena de exclusión, que será pronunciada en las mismas condiciones. Buda, además, consultó al *bhikṣu* Kāludāyin, quien había sido ministro de justicia.<sup>3</sup> Se incurre en la pena de exclusión (*pārājika*) si se ha tomado aquello que no ha sido dado, con la intención de robar, y que pertenece a otro, y de acuerdo con la ley real sobre el robo, se es pasible de ser arrestado, de ser condenado a muerte, encarcelado o desterrado, de ser tratado de ladrón, de tonto, de ignorante.<sup>4</sup> Cada término está comentado en los *Vinaya*. La regla vale para los objetos que se encuentran en una aldea (*grāma*) y para aquellos que se encuentran en la selva (*araṇya*); los mismos textos explican qué es lo que se debe entender, precisan que el robo (*steṇa*) implica la intención de apropiarse de la cosa de otro. Pero además, para que la pena de exclusión sea aplicada, es necesario que el robo sea de una importancia tal que la pena criminal sea prevista por la ley laica; es decir, que el objeto robado tenga un valor igual o superior a cinco *māsaka* (cinco sapeques, *ts'ien*),<sup>5</sup> a un cuarto de *kārṣāpaṇa*,<sup>6</sup> a un *pāda*, que vale cinco *māsaka*.<sup>7</sup> La ley es severa, pero el *Vinaya* de los Mahāsāṃghika se ocupa de explicar que las penas previstas han sido progresivamente agravadas en razón de los abusos cometidos.<sup>8</sup>

La definición precisa del robo se extrae de una larga exposición. Según su manera habitual, los *Vinaya* recurren al procedimiento numérico, colocando en grupos de tres, luego cuatro, cinco, seis y siete, las condiciones y las

modalidades del *adattādāna*. En definitiva, esta definición se puede enunciar como sigue: el robo, pecado de exclusión (*pārājika*), consiste en tomar, hacer tomar por un tercero o enseñar a tomar un objeto de un valor de por lo menos cinco *māsaka* que no ha sido dado; es necesario que la cosa tenga un propietario y que uno lo sepa, que se la tome con la intención de apropiársela y no de tomarla prestada, que se la levante y se la saque del lugar donde se encuentra. El *Vinaya* de los Sarvāstivādin agrega que hay que estar sano de espíritu para caer bajo el peso de la ley.

### *Casística*

Al decreto y a la exposición de los elementos constitutivos del robo sigue una casística minuciosa que sanciona todos los falsos pretextos y todas las maneras posibles de esquivar la ley. Se encuentra también la solución de casos precisos en que el acto de *adattādāna* es imperfecto o incluso inocente. Es seguro que estas listas sólo han podido constituirse poco a poco a lo largo del tiempo.

Algunos datos son muy interesantes. Nos enteramos de que los religiosos gozaban de una franquicia de derechos aduaneros.<sup>9</sup> Algunos abusaban fraudulentamente de este privilegio para provecho de un laico, atravesando la frontera cargados con los bienes de algún mercader. Ése es, dicen los textos, un pecado de robo.

Los *Vinaya* consideran también como robo algunos casos sobre los cuales, más tarde, las escuelas tendrán opiniones divergentes: robo de los bienes de un relicario (*stūpa*) o de la comunidad (*Samgha*), robo de los bienes de un *bhikṣu* fallecido, robo de tesoros enterrados en el suelo.<sup>10</sup>

Los textos distinguen cuidadosamente el acto consumado (que lleva a la Exclusión) del acto inconcluso y determinan para cada robo el momento preciso en que el culpable

incurre en *pārājika*. El acto inconcluso constituye una "infracción grave" pero de menor importancia, llamada *sthūlātyaya*. Sólo se incurre en Exclusión si todas las condiciones del robo expuestas más arriba se cumplen. En el caso contrario, o bien la falta es menos grave, o bien no hay falta. Así, el código de disciplina traza una suerte de catálogo de los pecados de robo, de las circunstancias atenuantes y de las excusas. El *bhikṣu* que sustrae un objeto de valor creyendo erróneamente que tiene un dueño, no cometería un pecado de Exclusión sino una infracción grave (*sthūlātyaya*). Lo mismo ocurriría si, aunque se reunieran todas las condiciones del robo, el objeto valiera menos de 5 *māsaka*, o también si un robo grave fuera cometido por un religioso que no ha sido ordenado.<sup>11</sup>

Menos grave todavía es el pecado del *bhikṣu* que roba un objeto de poco valor creyendo erróneamente que tiene un propietario: comete una falta calificada de "mala acción" (*duṣkṛta*). Algunos *Vinaya* se ocupan de faltas que conllevan la "Exclusión temporaria" (*saṃghāvaśeṣa*), de "debilidades que conllevan penitencia" (*pātayantika*), y de la "transgresión de la disciplina" (*vinayātisāra*).<sup>12</sup>

En numerosos casos, por último, quitar sus bienes a otros no implica ninguna falta. Entre los motivos de excusa hay que señalar principalmente la falta de intención (es el caso del tomar prestado) y el error.

Por otra parte, desde el punto de vista del pecado cometido, no se hace diferencia entre el robo cometido por la fuerza (*bala*), en secreto, o con astucia (*chala*), aunque el *Vinaya* de los Sarvāstivādin distingue explícitamente el saqueo del robo simple.<sup>13</sup>

## La doctrina

### *Definición de robo*

La enseñanza de Buda contenida en los *āgama* (pāli: *nikāya*) define el robo en varios lugares: tomar, con la intención de robar, aquello que no es dado (lo cual, por consiguiente, es diferente de las limosnas), aquello que es propiedad de otros, los medios de vida de otro que se encuentren en una aldea o en la selva. En el comentario del *Dīghanikāya*, especialmente,<sup>14</sup> Buddhaghosa desarrolla esta enseñanza que se dirige no sólo a los religiosos sino a todos.

La filosofía budista expondrá de manera más completa y más sistemática los factores constitutivos del robo.

El *Abhidharmakośa* fija cinco factores: intención expresa de robar, noción del bien de otro, preparativo del robo (por la fuerza o en secreto), ausencia de error, ejecución del acto para apropiarse del bien de otro.<sup>15</sup> La misma definición se vuelve a encontrar, con algunas variantes, a través de toda la literatura budista.

Para el Gran Vehículo, citemos el *Mahāprajñāpāramitāsāstra*: “Tomar aquello que no es dado, saber que un objeto pertenece a otro (*paraparigrhūtasamīñā*), concebir la intención de robar (*steyacetanāsamutthāpana*), tomar el objeto (*dravyagrahaṇa*) y abandonar el lugar primitivo [diciendo]: este objeto me pertenece: esto es un robo”.<sup>16</sup> Tomar un bien que no tiene dueño no constituye un robo; pero si el objeto tiene dueño, poco importa que se encuentre en una aldea o en la selva.<sup>17</sup>

El *Satysiddhiśāstra*, en el capítulo de las “diez malas acciones”, dice que hay robo (*tao*) cuando se toma un objeto que pertenece a otro, que el ladrón sabe que pertenece a otro, con la condición de que el ladrón tenga la intención

de robar (*kie tao*), que robe (*kie tao*) y que se lleve el objeto.<sup>18</sup>

### *Proceso del acto de adattādāna*

Entre los tratados del Pequeño Vehículo, la *Mahāvibhāṣā* y el *Abhidharmakośa*, más tarde el *Saddharmasmṛtyupasthāna* y, entre los del Gran Vehículo, el *Mahāprajñāpāramitāsāstra* son las principales obras que analizan el proceso externo o interno del robo.

La *Mahāvibhāṣā* distingue: 1) los preparativos (*prayoga*): el ladrón produce el pensamiento del robo, va a un determinado lugar, hace planes y toma el objeto en sus manos; 2) la esencia del robo (*mūla*): está constituida por la notificación corporal (*kāyavijñapti*), así como por la no notificación (*avijñapti*) en el momento en que el ladrón se lleva el bien de otro; 3) lo consecutivo del robo (*prṣṭha*): está constituido por los conflictos que se siguen o por el goce del objeto robado y todos los actos que esto implica.<sup>19</sup>

El *Abhidharmakośa* atribuye los preparativos del robo a tres pasiones: concupiscencia (*lobha*), odio (*dveṣa*), error (*moha*). Los preparativos del robo (*prayoga*) nacen de la concupiscencia cuando se codicia el objeto del robo, cuando se roba para apoderarse luego de otro objeto, para adquirir honores, para defenderse o para defender a sus amigos. Nace del odio cuando se roba para saciar la hostilidad y también puede nacer de la aberración: el rey, según la autoridad de los legistas, se apodera de los bienes de los malhechores; los Brahmanes dicen que todas las cosas han sido dadas a los Brahmanes por Brahmā... y sin embargo, cuando los Brahmanes quitan, tienen la noción del bien de otro. El robo provocado por una visión falsa es también un robo nacido de la aberración.<sup>20</sup>

En el *Saddharmasmṛtyupasthāna*, el acto de robo com-



prende también toda una serie de acciones que constituyen los “preparativos” y lo “consecutivo” del *adattādāna*: las conspiraciones u otras acciones preparatorias, que revelan la premeditación; después del robo, la complacencia en el acto cometido, la repetición de ese acto, el hecho de vanagloriarse de él o de enseñar a otros a robar.<sup>21</sup>

El *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, después de haber definido el robo, agrega: “El resto, a saber, las estratagemas, las conspiraciones y hasta el hecho de poner la mano sobre un terreno que no está abandonado, son auxiliares del robo (*steyopakāra*)”.<sup>22</sup>

### *Aparición del robo en el mundo*

La cosmogonía budista intenta explicar cómo el *adattādāna* entró dentro del comportamiento humano. El Vinaya de los Mahāsāṃghika establece de la manera siguiente la genealogía de los fenómenos que derivan sucesivamente uno del otro: nacimiento del mundo, del alimento, del deseo, de la degeneración, de la rarefacción, de las necesidades crecientes y, por último, del robo y de los otros *dharmas* malos.<sup>23</sup> El *Dīrghāgama* y el *K'ie che king* explican también cómo, a consecuencia de la degeneración gradual, los hombres, que originalmente tenían arroz para cosechar sin trabajar, adquirieron poco a poco la noción de propiedad y delimitaron sus arrozales. A consecuencia de esto se produjeron robos, agravados por disputas. Así, los hombres debieron procurarse un amo para que impartiera justicia.<sup>24</sup>

## Fundamento moral y gravedad

La condena del robo no es sólo asunto del derecho penal o de la regla monástica. Se funda en la razón y su explicación se encuentra ya en los *Āgama*. La malicia del *adattādāna* reside en el hecho de que hace daño a los seres: “[El ladrón] habrá destruido los medios de vida de otro; es por esto, oh *bhikṣu*, que hay que evitar tomar aquello que no nos es dado”.<sup>25</sup> El *Mahāprajñāpāramitāsāstra* desarrolla el mismo argumento. Lo más grave del *adattādāna* es quitar el bien de otro (*tao*), porque todos los seres viven de sus bienes. Despojar al hombre de sus riquezas es quitarle su vida externa: ésta se mantiene, en efecto, gracias a los alimentos, vestidos, mantas, etc.<sup>26</sup> Por esta razón, “un robo cometido en épocas de carestía es de una gravedad particular, en razón de los sufrimientos que causa a otro”.<sup>27</sup>

Es una vez más, en razón del mal causado a otro, que el Bodhisattva, que profesa la benevolencia hacia todos los seres, debe abstenerse de robar. En su caso, el poco valor del objeto robado –menos de cinco sapeques– no disminuye la falta.<sup>28</sup>

Según algunos, la malicia del acto puede ser menor si el acto cometido sirve para ayudar al prójimo en necesidad.<sup>29</sup> Por otra parte, no hay ni falta, ni robo, según el *Yogācārabhūmiśāstra*, si un Bodhisattva toma de los ladrones el producto de su hurto a fin de evitarles los sufrimientos que se seguirían para ellos. Se sobreentiende que este Bodhisattva devolverá los objetos robados a sus legítimos propietarios.<sup>30</sup>

Los robos han sido clasificados, según su gravedad, en tres categorías. El *Saddharmasmṛtyupasthānasūtra* distingue: 1) la categoría inferior, es decir, el robo desde el punto de vista de la ley real; 2) la categoría media, el robo sin que haya “campo de mérito” (*puṇyakṣetra*); 3) la categoría supe-

rior: el robo de un objeto, aunque fuera mínimo, que pertenezca a Buda, a la Ley, a la Comunidad.<sup>31</sup>

Por otra parte, la gravedad del robo cometido con violencia no parece ser mayor a la del robo simple. Hemos visto que el *Vinaya de los Sarvāstivādīn* llamaba a estas dos maneras de robar "saqueo" (*kie*) y "robo (simple)" (*tao*).<sup>32</sup> El *Mahāprajñāpāramitāsāstra* divide el *adattādāna* en hurto (*t'eou*) y saqueo (*kie*).<sup>33</sup> Ninguna de estas obras realiza una diferenciación en cuanto a la malicia del robo en estos dos procedimientos.

Algunos filósofos negaron la inmoralidad del robo. A partir de la metafísica del Acto, conscientes del hecho de que el mundo y todos los objetos son el producto común del conjunto de los actos realizados, deducían que las cosas son el bien de todos. Harivarman concede que las cosas son el producto de los actos comunes, pero afirma que la causa puede ser fuerte o débil: el hombre cuya causa de Acto es fuerte en relación con algún objeto, que ha aplicado su esfuerzo a este objeto, ha adquirido la propiedad de él.<sup>34</sup>

### *Casos particulares*

Existen numerosos puntos de vista divergentes entre las escuelas en diferentes épocas acerca del carácter inmoral o la gravedad de ciertos actos. Los desacuerdos recaen tanto sobre cuestiones de hecho como sobre cuestiones de derecho. ¿Tiene o no un propietario algún objeto específico? ¿Acaso Buda, una vez que ingresó en el *nirvāna*, podía todavía poseer algo? ¿Quién era el dueño de los bienes de un religioso cuando éste moría? El dueño de un campo, ¿es propietario de lo que se encuentra enterrado en él? En este último caso, la ley civil era tal vez imprecisa, pues quizás variaba de una región a otra.

1) *Los bienes de Buda y del Saṃgha*. No todos piensan que el robo de un estandarte, etc. cometido donde nació Buda o donde halló el camino sea una falta mayor. Según el *Vinaya de los Mahāsāṃghika*, tales hurtos llevan a la Exclusión (*pārājika*), aun si el objeto robado es de poco valor.<sup>35</sup> Esta opinión severa está expresada en el *Tathāgatagarbhasūtra* y en el *Saddharmasmṛtyupasthāna*, que clasifica estos robos, aun cuando fueran mínimos, en la categoría superior.<sup>36</sup> En cambio, de acuerdo con el *Vinaya de los Sarvāstivādin*, apoderarse de bienes cuyo dueño no pertenece a la especie humana constituye solamente una infracción grave (*sīhūlātyaya*);<sup>37</sup> lo mismo ocurre si alguien se apodera de una reliquia de Buda.<sup>38</sup> Más aún, si este robo es cometido con piedad y de buena fe, no conlleva ninguna falta. Para el *Abhidharmakośa* y para la *Vibhāṣā*, despojar un *stūpa* (un relicario) es tomar una cosa que no ha sido dada por Buda; en efecto, en el momento del *nirvāṇa*, el *Bhagavat* aceptó todos los dones. Significa, entonces, robar a Buda aunque éste ya no esté en condiciones de recibir más.<sup>39</sup> La *Vibhāṣā* cita otras cuatro opiniones erróneas acerca de estos robos: la persona perjudicada sería el rey o el donante o el guardián o, en último término, los dioses, protectores del *stūpa*. El *Saddharmasmṛtyupasthāna* considera también que el que roba objetos pertenecientes a Buda o al Saṃgha es necesariamente culpable con respecto a Buda o al Saṃgha.<sup>40</sup> El *Mahāparinirvāṇasūtra*, por su parte, sostiene una opinión opuesta: robar los bienes de Buda no es un pecado contra Buda.<sup>41</sup>

2) *El robo de los bienes de un bhikṣu fallecido*. Estos bienes pertenecen de todos modos a la Comunidad. La *Vibhāṣā* y el *Kośa* resuelven esta cuestión de la misma manera. Si el acto eclesiástico (*karman*) se ha realizado, la herencia pertenece al Saṃgha de la parroquia (*sīmā*) del muerto o al Saṃgha al cual ha sido atribuido. Si el *karman* no ha sido realizado,

la herencia pertenece a todos los discípulos según el *Kośa*, o a todos los Saṃgha ortodoxos según la *Vibhāṣā*.<sup>42</sup>

3) *Los bienes enterrados en el suelo*. El *Vinaya* pāli enumera, entre los objetos que está prohibido tomar, aquellos que están en la tierra, pero no precisa a quiénes pertenecen.<sup>43</sup> El *sūtra* tardío de Harivarman dice, por el contrario, que tomar un tesoro escondido en el suelo no es un pecado: el rey no tiene ningún derecho de propiedad sobre lo que está bajo tierra.<sup>44</sup> Ahora bien, el *Abhidharma* de los Sarvāstivādin, *Kośa* y *Vibhāṣā* consideran al rey como el propietario de lo que está bajo tierra, aun cuando el terreno tenga otro dueño que paga el impuesto sobre la tierra.<sup>45</sup> El único caso en que el hecho de cavar la tierra y tomar lo que en ella se encuentra no constituye una falta, es aquel en que el terreno está situado “entre dos reinos” y no tiene soberano.

## La retribución

El bhikṣu castigado con la exclusión no sólo sufría esta pena disciplinaria extremadamente grave. La Exclusión traía aparejados, además, efectos nefastos en la progresión hacia el *nirvāṇa*. El *Vinaya* mismo enseñaba, por lo tanto, que el robo causa daños que afectan la transmigración.<sup>46</sup>

El *Sūtrapīṭaka* contiene una teoría un poco más elaborada. Los *Āgama* asignan al robo dos retribuciones diferentes a lo largo de los renacimientos ulteriores. El ladrón renacerá entre los *preta* (“difuntos, ánimas”) y los animales, dice el *Ekottarāgama*,<sup>47</sup> o incluso en los tres malos destinos.<sup>48</sup> Y si renace entre los hombres será pobre y estará privado de todo.<sup>49</sup> Para el *Samyuktāgama*, el mal destino en cuestión es el infierno y, del mismo modo, la pobreza será la suerte del ladrón en una futura existencia humana.<sup>50</sup>

Con el *Abhidharma* aparece la teoría de la triple retri-

bución. En cuanto al robo, ésta se aplica de la siguiente manera: 1) fruto de la Retribución –literalmente, de cocción o de maduración (*vipākaphala*)–: los ladrones renacen en los infiernos, entre los *preta* y los condenados; 2) fruto del Derrame (*niṣyandaphala*): estando agotado el fruto de la retribución, cuando el ladrón renazca entre los hombres, será pobre, y 3) fruto de la Regencia o de Soberano (*adhipatiphala*): el robo cometido en otra época produce por sí mismo innumerables obstáculos, humedad, granizo, barro, etc. Tal es la exposición de la *Vibhāṣā*.<sup>51</sup> El planteamiento del *Abhidharmakośa* se aparta un poco. Fruto de Retribución: el infierno; fruto de Derrame: pobreza; fruto de Regencia, debido a la práctica frecuente del robo: lluvias, piedras, polvaredas, etc., que deterioran las plantas, el suelo, etc.<sup>52</sup> Si hay desacuerdo entre las escuelas, éste recae sobre las causas respectivas de cada fruto del Acto.

Por otra parte, algunos sūtras y el *Mahāprajñāpāramitāśāstra* enumeran diez castigos del robo.<sup>53</sup> La lista de este último es la más elaborada y toma en cuenta la doctrina completa de la retribución de los actos: 1) El propietario del objeto está siempre irritado. 2) El ladrón siente grandes preocupaciones. 3) Actúa a destiempo y sin calcular. 4) Se asocia con gente malvada y se aleja de la gente honesta. 5) Viola las reglas de la moralidad (*kuśalanimitta*). 6) Es castigado por el rey. 7) Las riquezas no entran en su casa. 8) Siembra las causas y condiciones (*hetupratyaya*) de los actos que engendran la pobreza (*dāridrya*). 9) Después de morir, cae en el infierno (*niraya*). 10) Si renace entre los hombres y se esfuerza penosamente por adquirir bienes, el conjunto de las cinco (es decir, de las riquezas codiciadas por las cinco clases) será presa del rey, de los ladrones, del fuego, del agua o del heredero pródigo; aun los tesoros escondidos en la tierra estarán perdidos”.<sup>54</sup>

Hemos visto que la malicia del robo puede ser disminuida

si el acto sirve para ayudar al prójimo en la necesidad.<sup>55</sup> El mismo *sūtra* prevé incluso una retribución disminuida cuando el robo es cometido por el bien de los padres, de enfermos, de Pratyekabuddha, de Arhat, o en razón de una enfermedad o de una hambruna. Lo mismo ocurre cuando, después de su falta, el ladrón se arrepiente de todo corazón y actúa, de una manera u otra, contra el robo.<sup>56</sup>

Paralelamente a la retribución del robo, vemos enunciar a menudo las ventajas a la renuncia al robo. A los encadenamientos “robo-infiernos” y “robo-pobreza” responden los contrarios “renuncia al robo-buenos destinos, paraíso” y “renuncia al robo-riqueza”. Se encuentra también una lista de las diez ventajas del no robo, que corresponde a la de los diez castigos<sup>57</sup>: 1) gran retribución; 2) aquello que se posee no es poseído en común con otros; 3) ni con las cinco clases; 4) se es respetado por todos; 5) no se corre el riesgo de ser detenido al viajar; 6) no se tiene temor al circular; 7) uno da limosnas de alegría; 8) uno encuentra tesoros sin buscarlos; 9) los bienes obtenidos no son dispersados; 10) después de la muerte se renace con buenos destinos.

El derecho y la doctrina budistas relativos a la abstinencia del robo está completamente impregnados por los temas del dogma: el Acto, la transmigración, la retribución a través de las existencias sucesivas y el *nirvāṇa*. Por lo demás, este derecho y esta doctrina no son originales: son coherentes con el *dharmā* brahmánico, con todo el conjunto de las tradiciones y las leyes de la sociedad india. La propiedad, inmueble o mueble, el robo, los fraudes de todo tipo, los controles, los castigos, los deberes y los derechos del rey, todo estaba minuciosamente previsto por la tradición (la *smṛti*), los *dharmasāstra* (la *Manusmṛti*, por ejemplo) y por los legistas y los tratados como el *Arthāśāstra*. La idea de no daño, a la cual se refiere la ideología de los budistas, no es específicamente budista, sino que subyace en

todo el derecho penal, en el que la noción de no violencia es dominante. Sería un error hacerse una idea exacta del pensamiento budista en materia de robo aislándolo del contexto general védico y brahmánico en el cual, por otra parte, la religión está íntimamente presente en la ley.

Traducción de Vera Waksman

## Notas

En todas las referencias que siguen: T. = *Taishō Issaikyō*, (ed.) J. Takakusu y K. Watanabe, Tokio, 1924-1929 (55 vols.; 2184 obras); k. = *kiuan*, seguido del número de orden del rollo, luego del de la página y, eventualmente, de la columna (a, b o c).

<sup>1</sup> *Suttavibhaṅga*, II, 1 (Dhaniya), ed. H. Oldenberg, *Vinaya-Piṭaka*, vol. III, Londres, 1881, trad. de I. B. Horner, *The Book of the Discipline*, vol. I, Londres, 1938; *Vinaya de los Mahāsāka*, T. 1421, k. 1, pp. 5 y ss.; *Vinaya de los Mahāsāṅghika*, T. 1425, k. 2, pp. 635 y ss.; *Vinaya de los Dharmaguptaka*, T. 1428, k. 1, pp. 572 y ss.; *Vinaya de los Sarvāstivādin*, T. 1435, k. 1, pp. 3 y ss.; *Vinaya de los Mūlasarvāstivādin*, T. 1442, k. 2, pp. 635 y ss.; *Samantapāsādikā*, T. 1462, k. 4, pp. 694 y ss.; k. 8, pp. 728 y ss., etcétera.

<sup>2</sup> T. 1435, k. 1, p. 3c.

<sup>3</sup> *Suttavibhaṅga*, II, 1. 6.

<sup>4</sup> *Suttavibhaṅga*, II, 1. 6; *Vinaya de los Dharmaguptaka*, T. 1428, k. 1, p. 573b y *passim*.

<sup>5</sup> *Vinaya de los Mūlasarvāstivādin*, T. 1442, k. 2, pp. 637a.

<sup>6</sup> *Vinaya de los Mahāsāṅghika*, T. 1425, k. 3, pp. 242c y 243a.

<sup>7</sup> *Suttavibhaṅga*, II, 1. 6.

<sup>8</sup> T. 1425, k. 3, p. 242b-c. Cf. también el *Vinaya de los Mahāsāka*, T. 1421, k. 1, p. 6a. La *Sarvāstivādinavibhāṣā*, T. 1440, k. 2, p. 516c, anota que Buda fija la prohibición según la ley de cada reino.

<sup>9</sup> Cf. T. 1425, k. 3, p. 252; T. 1428, k. 1, p. 574. Cp. T. 1442, k. 4, p. 643.

<sup>10</sup> Cf. más adelante sección "La Doctrina", párrafos 2 y 3 de *Casos particulares*.

<sup>11</sup> T. 1435, k. 52, p. 380.

<sup>12</sup> Véanse, por ejemplo, T. 1425, k. 3, pp. 246 y ss.; T. 1435, k. 52, pp. 379 y ss.

<sup>13</sup> T. 1435, k. 1, p. 4b: "jo kie jo tao".

<sup>14</sup> *Sumaṅgalavilāsini* I, p. 71, T. W. Rhys-Davids, E. Carpenter y W. Stede (eds.), 3 vols., Londres, 1886-1932.

<sup>15</sup> T. 1558, k. 16, pp. 86 y s.; L. de la Vallée-Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, París-Louvain, 1923-1931. IV, pp. 155 y ss.

<sup>16</sup> T. 1509, k. 13, p. 156a; É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, II, Louvain, 1942, pp. 795 y ss.



- 17 T. 1509, k. 13, p. 156a; É. Lamotte, p. 796. Véase también el *Yogācārabhūmīśāstra*, T. 1579, k. 9, p. 630.
- 18 T. 1646, k. 8, p. 304c.
- 19 T. 1545, k. 113, p. 583.
- 20 T. 1558, k. 16, p. 85. L. de la Vallée-Poussin, *Kośa*, IV, p. 146.
- 21 T. 721, k. 1, pp. 2-4.
- 22 T. 1509, k. 13, p. 156; traducción de É. Lamotte, *Traité*, II, p. 795.
- 23 T. 1425, k. 2, p. 239.
- 24 T. 1, k. 22, p. 148 y T. 24, k. 10, p. 361.
- 25 *Ekottarāgama*, T. 125, k. 7, p. 576b; misma justificación en T. 125, k. 44, p. 786.
- 26 T. 1509, k. 13, p. 156. Cf. É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, II, pp. 796 y s. Cf. *Kośa*, T. 1558, k. 17 = L. de la Vallée-Poussin, *Kośa*, IV, p. 188.
- 27 T. 1509, k. 13, p. 156; véase también el *Saddharmasmyrupasthāna*, T. 721, k. 1, p. 2, que disculpa parcialmente el robo cometido en razón de una hambriera apremiante.
- 28 *Brahmajālasūtra*, T. 1484, k. 2, p. 1004.
- 29 *Saddharmasmyrupasthāna*, T. 721, k. 1, p. 2.
- 30 T. 1579, k. 41, p. 517.
- 31 T. 721, k. 1, pp. 4-5.
- 32 Véase más arriba el último párrafo de la sección "La disciplina monástica" y la nota número 13.
- 33 T. 1509, k. 13, p. 156.
- 34 *Satyasiddhiśāstra*, T. 1646, k. 8, p. 304.
- 35 T. 1425, k. 3, p. 249.
- 36 T. 821, k. 2; T. 721, k. 1, p. 5.
- 37 T. 1435, k. 1, p. 6.
- 38 T. 1435, k. 52, p. 380. La misma opinión en el *Mahāparanirvāṇasūtra*, T. 374, k. 7, p. 405. Por el contrario, robar rollos de *sūtra* por un valor de cinco sapeques constituye un pecado de Exclusión (T. 1435, *ibid.*).
- 39 T. 1558, k. 16, p. 87 = L. de la Vallée-Poussin, *Kośa*, IV, p. 156; *Mahāvibhāṣā*, T. 1545, k. 113, p. 585.
- 40 T. 1646, k. 8, p. 304.
- 41 T. 374, k. 7, p. 405.
- 42 *Kośa*, T. 1558, k. 16, p. 87; *Vibhāṣā*, T. 1545, k. 113, pp. 584-585.
- 43 *Suttavibhāṅga*, II, 4.2.
- 44 *Satyasiddhiśāstra*, T. 1646, k. 8, p. 304.
- 45 *Kośa*, T. 1558, k. 16, p. 87; *Vibhāṣā*, T. 1545, k. 113, pp. 584-585.
- 46 *Vinaya de los Mahāsāṃghika*, T. 1425, k. 3, p. 244.
- 47 T. 125, k. 7, p. 576.
- 48 T. 125, k. 44, p. 785.
- 49 T. 125, k. 43, p. 781.
- 50 T. 99, k. 37, p. 274. Dos retribuciones más en el *Avataṃsakastīra* (T. 278, k. 24, p. 549), según el cual después de la caída en los tres malos destinos, los ladrones nacidos entre los hombres serán pobres, siempre insatisfechos, incluso si poseen bienes. Texto idéntico en T. 279, k. 35, p. 185. Cf. también el *Mahāraṇikūta*, T. 310, k. 35, p. 197; T. 397, k. 34, p. 238, etc. Robo que conlleva la pobreza: véase también T. 80, p. 192.

<sup>51</sup> T. 1545, k. 113, p. 588.

<sup>52</sup> T. 1558, k. 17, p. 90; L. de la Vallée-Poussin, *Kośa*, IV, pp. 185-187.

<sup>53</sup> Véase un *Sukasūtra*, T. 81, k. 2, p. 899; *Nandikasūtra* (*Kanjur, Mdo XXXVI*, 31 = FEER, *Fragments extraits du Kanjour*, Paris, 1883, p. 243; *Mahāprajñāpāramitāsūtra*, T. 1509, k. 13, p. 156; véase también T. 721, k. 57, p. 337; T. 397, k. 50, p. 327; T. 1486, pp. 1025 y ss.

<sup>54</sup> Traducción de É. Lamotte, *Traité*, II, p. 798.

<sup>55</sup> T. 721, k. 1, p. 2. Véase el tercer párrafo de la sección "Fundamento moral y gravedad".

<sup>56</sup> Una teoría análoga resulta del *Bhāṣajyavasū* (*Avadāna* de Bhadrīka, Dulva, ff. 544-546), en donde se ve a un mendigo robar una torta en tiempos de hambruna y luego, al encontrar a un *pratyekabuddha* en la miseria, renunciar a este alimento y dárselo al religioso. No solamente el ladrón no recibirá ningún castigo, sino que ya no conocerá ni la pobreza ni ningún mal destino y alcanzará el estado de Arhat. Cf. M. Hofinger, *Le Congrès du Lac Anavatapta, Sthavirāvadāna*, Lovaina, 1954, pp. 126-128 y 270-272.

<sup>57</sup> *Mahāvaiṣṭhīyamahāsaṃnipātasūtra*, T. 397, k. 50, p. 238.





*Monju-Bosatsu (Bodhisattva Mañjuśrī)*

# El significado de los números infinitos en el Sūtra del Loto (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*)\*

Fernando Tola  
y Carmen Dragonetti

En el *Sūtra del Loto* se encuentran diversos adjetivos, sustantivos bajo la forma de compuestos, comparaciones, expresiones, etc., que denotan grandes números y están empleados en relación con seres y cosas de diversa clase.<sup>1</sup> Estos grandes números son de tal magnitud que de hecho expresan casi la infinitud. Los adjetivos que significan grandes/infinitos números son muy numerosos. Entre ellos tenemos, por ejemplo: *agaṇanīya*, *agaṇīya* (incontable), *asaṃkhyā*, *asaṃkhyeya* (incalculable), *aparimita*, *aprameya* (inmedible), *apramāṇa* (sin medida), *ananta* (infinito) y *acintya* (inimaginable). Podemos mencionar como los más representativos entre los compuestos, comparaciones y expresiones que significan grandes/infinitos números a los siguientes: (compuesto) *bahu... koṣṭinayutaśatasahasra*<sup>2</sup> (“muchos centenares de millares de diez millones de cien mil millones de...”); (comparación con la arena del río Ganges): *aśitigaṅgānadīvālikāsama* (“iguales a las arenas de

\* La versión inglesa del presente artículo, con algunas modificaciones y bajo el título “The meaning of the infinite numbers in the Lotus Sūtra”, fue publicada en el *Hokke-Bunka Kenkyū* o *Journal of the Institute for the comprehensive Study of Lotus Sūtra*, Rissho University (Tokio, Japón) en 1992.

ochenta ríos Ganges”); (comparación con átomos, VII, p. 158, verso 5): *evāprameyā bahukalpakoṭyaḥ parinirvṛtasya sugatasya tasya/paramāṇu sarve na bhavanti lakṣyās tāvad bahu kṣīṇa bhavanti kalpāḥ* (“innumerables son los numerosos diez millones de Periodos Cósmicos transcurridos desde que se extinguiera aquel Bien Encaminado. Los átomos en su totalidad no pueden ser contados y así son los Periodos Cósmicos transcurridos desde entonces”) y (expresión) *kalpāna koṣṭinayutā gaṇenta ekaika no cāntu labheya teṣām* (VII, p. 192, verso 77)<sup>3</sup> (“contándolos uno por uno no encontrarías el fin de los diez millones de cien mil millones de aquellos Periodos Cósmicos”).

No pensamos que estos grandes/infinitos números sean sólo ejemplos de exageraciones propias de una exuberante imaginación literaria y que, por lo tanto, no deba dárseles mayor importancia en cuanto a interpretación del *Sūtra* y sus doctrinas se refiere. Por el contrario, consideramos que estas palabras, comparaciones, expresiones, etc., proporcionan al *Sūtra* elementos importantes que incrementan su riqueza de pensamiento. Todas estas palabras, etc. que indican grandes/infinitos números poseen un sentido secundario o implícito al lado de sus meras nociones numerales. Frecuentemente, el sentido secundario o implícito tiene mayor peso que la noción numeral en sí misma. En este artículo trataremos tres de esos sentidos secundarios o implícitos: 1) en muchos casos estas palabras, etc., sirven para exaltar a las personas, a las cosas o a procesos a los cuales se les aplica. Podemos considerarlos como medios retóricos o poéticos de la clase de la *hipérbole*; 2) a veces, estas palabras, etc., reflejan importantes teorías o enseñanzas indias y/o budistas, con las cuales se establecen así estrechas relaciones; 3) en otras ocasiones el uso de estas palabras etc. nos permite ver claramente algunos cambios fundamentales en la Enseñanza Budista o en algunos de sus elementos doctrinarios, como la *bodhi* (Iluminación) o el *nirvāṇa*.

En este artículo nos referiremos a varios ejemplos que ilustran los tres mencionados efectos que se derivan de las palabras, etc., que expresan grandes/infinitos números.

### Uso hiperbólico o exaltador de las palabras, etc., que expresan números grandes/infinitos

En los párrafos que siguen empezamos dando algunos ejemplos del uso hiperbólico o exaltador de las palabras, etc., que significan números grandes/infinitos. En cada caso señalamos uno o dos de los sentidos secundarios o implícitos que poseen estas palabras etc. Desde luego, otros sentidos secundarios o implícitos podrían ser encontrados y tomados en cuenta.

1) Séquitos de los reyes de los Nāgas, p. 4., líneas 10-11, *sārdham bahunāgakoṣīsatasaahasraparivāraiḥ* (“con séquitos de muchos centenares de millares de diez millones de *nāgas*: serpientes”); de los reyes de los Kinnaras, p. 4, línea 13 (igual expresión); de los reyes de los Garuḍas, p. 5, línea 4 (igual expresión); de los reyes de los Asuras, p. 5, línea 2 (igual expresión); de los reyes de los Gandharvas, p. 4, línea 15 (igual expresión sin “diez millones”). Estos reyes y sus séquitos estaban presentes en la Gran Asamblea de Buda en Rājagriha.

2) Seres que asistieron a la Asamblea de Buda en Rājagriha, p. 15, verso 48; *aḥam vimāśca bahuprāṇakoṭya iha sthitāḥ* (“yo y estos muchos diez millones de seres parados acá”).

El gran/infinito número de estos séquitos y seres indican la extraordinaria magnitud de la Asamblea de Buda en Rājagriha y, por consiguiente, su importancia y la gran atracción ejercida por la Enseñanza de Buda sobre todos los seres.

3) Los Maruts que junto con otros dioses le rue-

gan a Buda que enseñe su doctrina, p. 55, verso 115: *marudgaṇānāṃ ca sahasrakotyaḥ* (“un millar de diez millones de cohortes de Maruts: dioses de la tempestad”): La importancia del acontecimiento y el interés de los dioses en que Buda predique su Doctrina.

4) Dioses, Nāgas, Yakshas, Rākshasas, que aspiran a obtener la Iluminación, p. 35, verso 31: *devāśca nāgāśca sayakṣarākṣasāḥ koṭīśahasrā yathā gaṅgavālikāḥ* (“Dioses, Nāgas, Yakshas, Rākshasas –millares de diez millones, numerosos como las arenas del Ganges”): Universalidad del mensaje de Buda y la gran atracción que la meta de la Iluminación ejerce sobre todos los seres.

5) Discípulos de Buda, p. 24, verso 68: *tahi śrāvakāṇāṃ gaṇanā na vidyate te cāpramāṇāḥ sugatasya śrāvakāḥ* (“no existe cálculo posible de los discípulos, los discípulos del Bien Encaminado no tienen medida”); monjes y monjas, p. 26, verso 85: *bhīkṣū bahū tatha pi ca bhīkṣuṇīyo... analpakās te yatha gaṅgavālikā* (“muchos monjes e igualmente monjas, numerosos como las arenas del Ganges”); Bodhisattvas, p. 10, verso 13: *bodhisattvā yatha gaṅgavālikā* (“Bodhisattvas numerosos como las arenas del Ganges”); p. 20, línea 12: *viṃśatibodhisattvakotyaḥ* (“veinte veces diez millones de Bodhisattvas”); p. 24, verso 70: *bahubodhisattvā yatha gaṅgavālikāḥ* (“Bodhisattvas numerosos, como las arenas del Ganges”). Cf. p. 4, líneas 10-11; p. 4, línea 13; p. 4, línea 15; p. 5, línea 2; p. 5, línea 4 y p. 15, verso 48. El gran/infinito número de estos seguidores de Buda es una indicación de la amplia difusión del Budismo en todos sus niveles.

6) Seres salvados por los Bodhisattvas, p. 3, líneas 2-3: *bodhisattvasahasraṇi... bahuprāṇīkoṭīnayautasahasrasaṃtārakāḥ* (“con millares de Bodhisattvas, salvadores de muchos centenares de millares de diez millones de cien mil millones de seres”): El sentido secundario o implícito es la gran actividad, compasión y eficiencia de los Bodhisattvas.

7) Seres que recibieron la enseñanza de Buda, p. 9, verso

7) *buddhāṃśca paśyāmi... praśāsamānān bahusattvakoṭīḥ* (“veo a Budas enseñando a numerosos diez millones de seres”).

8) Seres conducidos a su perfección espiritual por los Budas, p. 49, verso 73: *ekasmi yāne paripācayanti acintiyā prāṇisahasrakotyah* (“en el Único Vehículo hacen madurar a inimaginables millares de diez millones de seres”).

Los dos últimos casos muestran la grande y eficiente actividad de los Budas y la extraordinaria difusión del Budismo.

9) Budas del futuro, p. 52, verso 98: *anāgatā pi bahubuddhakoṭyo acintiyā yeṣu pramāṇu nāsti* (“los numerosos, impensables diez millones de Budas futuros que carecen de medida”).

10) Tathāgatas del pasado, p. 49, verso 71: *ye cāpyabhūvan purimās tathāgatāḥ parinirvṛtā buddhasahasranekeṭatitam adhvānam asaṃkhyakalpe teṣāṃ pramāṇaṃ na kadāci vidyate* (“no existe en modo alguno un número límite para aquellos que han sido en el pasado, en incalculables Periodos Cósmicos, los muchos millares de Budas, los anteriores Tathāgatas, completamente extinguidos”).

11) Budas que fueron vistos y respetuosamente servidos por los ocho hijos de Chandrasūryapradīpa, p. 22, líneas 1-2: *paścād bahūni buddhakoṭīnayaśatasahasrāṇi drṣṭāni satkṛtāni ca* (“a partir de entonces, por ellos (=los ocho hijos) numerosos cientos de millares de diez millones de cien mil millones de Budas fueron vistos y respetuosamente servidos”).

12) Budas bajo los cuales los Tathāgatas han seguido la carrera de Bodhisattva, p. 29, líneas 4-5: *bahubuddhakoṭīnayaśatasahasracārūāvino* (“han seguido la Carrera en vida de numerosos cientos de millares de diez millones de cien mil millones de Budas”).

13) Seres a los cuales les ha sido predicha la Budidad, p. 26, verso 82: *āśvāsayitvā... prāṇakoṭyo bahavo acintiyāmaḥ...*



*bhāviṣyatha buddha mamāntareṇa* (“reconfortando... a muchos inconcebibles diez millones de seres: ‘seréis Budas después de mí’”). Cf. p. 27, verso 93; p. 29, líneas 4 y 5.

Los últimos cinco casos prueban que Shākyamuni no es el único Buda, que ha habido un número ilimitado de ellos; que la posibilidad de obtener la condición de Buda es muy grande, y que de hecho muchos la han obtenido o la obtendrán.

14) *Stūpas*: monumentos funerarios, construidos por los creyentes, p. 14, verso 44: *stūpāna paśyāmi sahasrakotya analpakā yathariva gaṅgavālikāḥ* (“veo a millares de diez millones de *stūpas*, numerosos como las arenas del Ganges”).

15) Banderas y sombrillas adornando los *stūpas*, monumentos funerarios, p. 14, verso 45: *chatradvajās teṣu sahasrakotyaḥ* (“millares de diez millones de sombrillas y banderas”): magnificencia de los *stūpas*.

16) *Stūpas*: monumentos funerarios en honor de las reliquias de Chandrasūryapradīpa, p. 26, verso 84: *stūpāna koṣṭinayutā anantakā* (“infinitos diez millones de cien mil millones de *stūpas*”): prestigio de Chandrasūryapradīpa.

17) Ofrendas entregadas en honor de los Budas, como vestimentas, p. 13, verso 37: *vastrāṇa koṣṭsata te dadanti sahasrakotīsataṃmūlya* (“dan centenares de diez millones, de un valor de cien millares de diez millones”).

Los cuatro últimos ejemplos (además del sentido secundario o implícito ya indicado) muestran la gran difusión del *Dharma* budista en todo el mundo y la profunda fe y devoción de los donantes.

18) Tiempo dedicado a la meditación por los Bodhisattvas, p. 13, verso 35: *dhyāyanta varṣāṇa sahasrakotya* (“meditando millares de diez millones de años”). Cf. p. 159, líneas 3-7: importancia de las prácticas de meditación y constancia de los Bodhisattvas en sus esfuerzos.

19) Tiempo durante el cual Chandrasūryapradīpa enseñó la Doctrina budista, p. 25, verso 76: *prabhāṣate tajjina agrā-*

*dharmān paripūrṇa so antarakalpaśaṣṭim* (“el Vencedor expuso las Supremas Leyes durante sesenta Periodos Cósmicos Intermedios completos”); tiempo durante el cual Varaprabha enseñó la Doctrina budista, p. 26, verso 86: *aśūiso antarakalpapūrṇā tahi śāsane bhāṣati agradharmān* (“él expuso el *Dharma* supremo de acuerdo con aquella disciplina durante ochenta Periodos Cósmicos Intermedios completos”). Cf. p. 21, líneas 17-18 y líneas 1-2: constancia y gran compasión de ambos Tathāgatas.

20) Tiempo necesario para que se produzca la aparición de un Buda, p. 25, verso 80: *sudurlabhā bhonti jinā maharṣayaḥ kalpāna koṣṇayutāna atyayāt* (“muy difíciles de encontrar son los Vencedores, los Grandes Rishis, aunque transcurran diez millones de cien mil millones de Periodos Cósmicos”); obtener la Budidad no es tarea fácil.

21) Duración de la Carrera del Bodhisattva, p. 30, verso 4: *tasyām cīrṇāya caryāyām kalpakotyo acintyā* (“realizando esta Carrera durante inconcebibles diez millones de Periodos Cósmicos”). Cf. los textos citados en los números 11, 12, 18. La Carrera de Bodhisattva requiere de un largo espacio de tiempo para ser realizada.

22) Duración del *Dharma* predicado por los Tathāgatas, como por ejemplo, Padmaprabha, p. 67, líneas 7-8: *padmaprabhasya tathāgatasya parinirvṛtasya dvātriṃśadantarakalpān saddharmaḥ sthāsyati* (“la verdadera doctrina del Tathāgata Padmaprabha, una vez extinguido, durará treinta y dos Periodos Cósmicos Intermedios”); por Rashmiprabhāsa, p. 146, verso 9, *saddharma viṃśāntarakalpa sthāsyati* (“su Verdadera Doctrina durará veinte Periodos Cósmicos Intermedios”); por Jāmbūnadaprabhāsa, p. 151, líneas 11-12: *viṃśatiṃ cāsyāntarakalpān saddharmaḥ sthāsyati* (“su Verdadera Doctrina durará veinte Periodos Cósmicos Intermedios”); por Tamālapatrachandanagandha, p. 154, línea 2: *catvāriṃśaccāntarakalpān saddharmaḥ sthāsyati* (“su Verda-

dera Doctrina durará cuarenta Periodos Cósmicos Intermedios”).

23) La falsa doctrina, adversa a la Verdadera Doctrina enseñada por Padmaprabha, Rashmiprabhāsa, Jāmbūnada-prabhāsa y Tamālapatrachandanagandha, tiene la misma duración que la Verdadera, p. 67, línea 8; p. 146, verso 9; p. 151, línea 12 y p. 154, líneas 2-3 (en donde encontramos expresiones similares a las citadas en el párrafo anterior).

La gran/infinita duración de la conservación de la Verdadera Doctrina muestra su resistencia, su capacidad para sobrevivir gracias a su valor intrínseco; la gran/infinita duración de la falsa doctrina, opuesta a la Verdadera, indica cuán difícil es la aparición de los Budas, que son los únicos capaces de enseñar la verdad y que pueden poner fin a una errónea comprensión y a la distorsión del *Dharma* predicado por Budas anteriores.

24) Tiempo durante el cual los seres fueron atormentados por el sufrimiento antes de ser salvados por Buda, p. 91, verso 97: *paridahyamānā bahukalpakotyās* (“sufriendo durante numerosos diez millones de Periodos Cósmicos”): la gran magnitud del sufrimiento humano.

25) Ejemplos y argumentos, p. 9, verso 8: *dr̥ṣṭāntahetūnāyutāna koṭibhiḥ* (“con diez millones de cien mil millones de ejemplos y argumentos”); p. 12, verso 27: *dr̥ṣṭāntahetūnāyutair anekaiḥ* (“con numerosos miles de millones de ejemplos y argumentos”); p. 14, verso 41, la misma expresión: el gran o infinito número de argumentos y ejemplificaciones empleados por los Budas (p. 9) y por los Bodhisattvas (p. 12 y p. 14) para hacer más clara y comprensible la Doctrina muestra su gran poder intelectual y demostrativo.

26) Maravillas reveladas por el rayo de luz emitido por Buda, p. 10, verso 12: *śṛṇomi paśyāmi ca iha sthīto idṛśakāni... anye viśeṣeṇa sahasrakotyāḥ* (“oigo y veo, parado aquí, tales maravillas y otras miles de millones más”): magnitud del milagro del rayo de luz emitido por Buda,

que revela la visión del universo con sus infinitas maravillas; poder sobrenatural de Buda.

**Referencias implícitas  
a otras teorías indias/budistas.  
Número ilimitado de los mundos**

Como dijimos al comienzo, las palabras, comparaciones o expresiones que significan grandes/infinitos números establecen implícitamente conexiones con otras teorías indias/budistas bien conocidas. Por ejemplo, en el capítulo séptimo del *Sūtra del Loto* se hacen varias referencias a la ilimitada cantidad de mundos. En la p. 163, líneas 6-7, se menciona el número de mundos en cada región en forma general: *daśasu dikṣvekaikasyāṃ diśi pañcāśallokadhātukoṣṭhāyutaśatasahasrāṇi prakampitānyabhūvan* (en las diez regiones del espacio, en cada una de ellas, los cincuenta centenares de millares de diez millones de cien mil millones de mundos temblaron”) y en las páginas siguientes (p. 167, líneas 10-11; p. 171, líneas 4-5; p. 174, líneas 6-7 y 8) la misma expresión es usada para indicar en forma individual el número de mundos en cada región del espacio. En la p. 157, líneas 1-2, la infinitud de los mundos es también señalada: *tat kiṃ manyadhve bhikṣavaḥ śakyam teṣāṃ lokadhātūnām anto vā paryanto vā gaṇanayādhighantum / ta āhuḥ / no hīdam bhagavan no hīdam sugata* (“¿Qué pensáis, oh monjes? ¿Es posible llegar mediante el cálculo al fin, al límite de los sistemas de mundos?” Ellos dijeron: “No, señor; no, Bien Encaminado”). Cf. p. 6, línea 7; p. 8, línea 6; p. 9, verso 4; p. 14, verso 44; p. 15, verso 49; p. 16, versos 53, 55, etc., en donde se encuentran referencias al número infinito de mundos y/o universos (o sistemas de mundos), y por consiguiente, a lo ilimitado del espacio.

No es necesario decir que el gran/infinito número de

mundos exige un espacio ilimitado, en el cual estos mundos puedan ser ubicados.

Esta concepción cosmológica del *Saddharmapundarika* de un espacio sin límites, en el cual se ubica un número igualmente infinito de mundos, está de acuerdo con la concepción del espacio como una entidad carente de límites —concepción común a hindúes y a budistas.<sup>4</sup> La conexión así establecida entre los pasajes del *Sūtra del Loto*, en que se menciona el número infinito de mundos y la concepción general india y sus implicaciones, da a dichos pasajes una gran profundidad y enriquece su contenido.

### El gran/infinito número de Periodos Cósmicos

Al número infinito de mundos y a la infinitud del espacio corresponde el número infinito de Periodos Cósmicos que han existido en el pasado. Encontramos en muchos pasajes del *Sūtra* (p. 17, líneas 8-9; p. 156, líneas 1-2; p. 375, líneas 9-10; p. 431, líneas 6-7) la siguiente expresión o expresiones similares: *atīte 'dhvanyasaṃkhyeyaiḥ kalpair asaṃkhyeyatarair vipulair aprameyair acintyair aparimitair apramāṇais tataḥ pareṇa parataraṃ yadāsīt tena kālena tena samayena* (“en un tiempo pasado, hace innumerables Periodos Cósmicos, más que innumerables, numerosos, incalculables, inconcebibles, infinitos, ilimitados, cuando era antes, mucho antes que eso, en ese entonces, en esa ocasión...”). En la p. 484, líneas 4-5, tenemos otra expresión del gran o infinito número de Periodos Cósmicos del pasado: *asaṃkhyeyakalpakakośīnayaṭaśata-sahasrasamudānūtām anuttarāṃ saṃyaksambodhim* (“la Suprema Perfecta Iluminación que alcancé después de innumerables centenares de millares de diez millones de cien mil millones de Periodos Cósmicos”). Cf. p. 13, verso 35; p. 17, líneas 8-9; p. 25, versos 57 y 76; p. 26, verso 86; p. 21, líneas 1-2 y 17-18.

Es bien conocido que el no comienzo, el *anādīva*, es

uno de los principios fundamentales del pensamiento de la India, que se manifiesta en muchas teorías y enseñanzas.<sup>5</sup> El gran/infinito número de Periodos Cósmicos del pasado exige la existencia de un tiempo en el pasado igualmente grande e infinito. El principio del no comienzo hace posible la existencia del tiempo necesario para que los infinitos Periodos Cósmicos puedan seguirse uno al otro.

Como en el caso del gran/infinito número de mundos y de la infinitud del espacio, tenemos también en este caso una conexión entre la idea del gran/infinito número de Periodos Cósmicos y otra concepción importante en la cultura de la India: la del *anādīva* o no comienzo; y esta conexión da a todos los pasajes en los que se menciona el número infinito de Periodos Cósmicos un significado más hondo y más rico.

Las referencias al gran/infinito número de Periodos Cósmicos pasados son muy numerosas en el *Sūtra*. No ocurre lo mismo con los Periodos Cósmicos futuros. Las referencias a los Periodos Cósmicos del futuro no son numerosas; sólo existen unas cuantas, por ejemplo, en la p. 207, verso 22: *anantakalpasmi anāgate 'dhvani dṛṣtvāna buddhān bahavo hyanantān* ("viendo durante un Periodo Cósmico infinito del tiempo futuro a numerosos, infinitos Budas"). En la p. 52, verso 98, sin mención de tiempo, se hace referencia al gran o infinito número de Budas del futuro, cuya existencia exige un gran o infinito número de Periodos Cósmicos en los cuales ellos pueden aparecer, a menos que se admita que todos nacieron al mismo tiempo, lo que es poco aceptable.

## **Cambios fundamentales en las doctrinas budistas. Duración de la vida del Tathāgata<sup>6</sup> después de obtener la Iluminación**

El uso más interesante de los grandes/infinitos números en el *Sūtra del Loto* es el que se relaciona con la duración de la vida (*āyuspramāṇa*) de los Tathāgatas. En este caso, el empleo de tales números revela un cambio fundamental en una doctrina budista también fundamental.

Todo ser humano, sin distinción de raza, condición social, sexo u ocupación puede alcanzar la Iluminación (*bodhi*), convertirse en un Tathāgata, en un Buda (*buddha*), y con ello tener el privilegio de acceder a la forma de vida y a las experiencias extraordinarias que la misma condición de Tathāgata comporta consigo, si se somete a la disciplina intelectual y moral que el Mahāyāna o Vehículo de los Bodhisattvas (*bodhisattvayāna*) ofrece con tal fin y que constituye la llamada carrera del Bodhisattva (*bodhisattvacaryā*). Tal disciplina se encuentra expuesta en el *Sūtra del Loto*, así como en otros *sūtras* mahāyānistas, en forma no sistemática de acuerdo con el estilo de los *sūtras*, y fue ulteriormente objeto de exposición sistemática en obras como el *Sūtrasamuccaya* atribuido a Nāgārjuna (siglo II d. C.), el *Bodhicaryāvatāra* y el *Śikṣāsamuccaya* de Shāntideva (siglo VIII d. C.).<sup>7</sup>

La carrera del Bodhisattva (como lo hemos indicado en los incisos 21, 11, 12 y 18 de este artículo) abarca un tiempo casi infinito, que cubre sucesivas e innumerables existencias o reencarnaciones en la condición humana. En ella el aspirante a Buda debe dar pruebas de gran energía, de inauditos esfuerzos, de profundos empeños para hacer realidad en sí mismo las perfecciones (*pāramitā*) intelectuales y morales que distinguen al Bodhisattva y para acumular los méritos que le permitirán alcanzar los

logros hacia los cuales tiende todo su ser. Dos signos marcan esta Carrera: por un lado, el Conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, el Conocimiento (*prajñā*) de la Realidad Suprema, el Conocimiento de la Vaciedad Universal y, por otro lado, la Compasión (*karuṇā*), una compasión capaz de llevar al autosacrificio, ilimitada, heroica,<sup>8</sup> que busca, por encima de todo, el bien material y el bien espiritual, en esta vida y en las otras, de todos los seres que se arrastran en el *samsāra* doloroso y sórdido.

La realización exitosa de la carrera del Bodhisattva se corona con la obtención de la Iluminación: el Bodhisattva se ha convertido en un Tathāgata, un Buda, un ser “que despertó espiritualmente” y, como tal, obtiene un Mundo de Buda (*buddha-kṣetra*), de extraordinaria belleza y sobresalientes cualidades, donde todo es esplendor, luz y felicidad, según las poéticas descripciones del *Sūtra del Loto* y otros *sūtras*. En este mundo el nuevo Tathāgata, con su personalidad y conciencia individual plenas, puras y llevadas a la perfección gracias a sus méritos y al desarrollo espiritual que ha alcanzado en su larga búsqueda, vive predicando el *Dharma* a infinitos seguidores, encaminándolos a su vez hacia su propia iluminación, dedicado por entero al bien de los otros, postergando, por compasión hacia ellos, su propio ingreso en el *Nirvāṇa*. La existencia del Tathāgata en su Mundo de Buda dura un tiempo cuasi infinito: millones de millones de Periodos Cósmicos completos, hasta que, “habiendo hecho lo que tenía que hacer”, ingresa en el supremo *Nirvāṇa* final y sin retorno, que constituye el objetivo último del Budismo en el curso de su larga historia.

El *Sūtra del Loto* nos cuenta la historia de varios Tathāgatas y en cada una de estas historias encontramos el mismo esquema, el mismo curso de vida a que nos hemos referido en las líneas que anteceden y la misma gran/infinita duración de la vida de los Tathāgatas en sus Mundos de



Buda. Mencionemos a algunos de ellos: Padmaprabha, pp. 65-66, cuya vida dura doce Periodos Cósmicos intermedios completos, p. 66, línea 12: *padmaprabhasya tathāgatasya dvādasāntarakalpā āyuspramāṇam bhaviṣyati* ("la duración de la vida del Tathāgata Padmaprabha será de doce Periodos Cósmicos intermedios"); Rashmiprabhāsa, pp. 144-145 (con igual duración de vida), p. 144, línea 7; Shashiketu, p. 148 (con igual duración de vida), p. 148, línea 15; Jāmbūnadaprabhāsa, pp. 150-151 (con igual duración de vida), p. 151, línea 11; Tamālapatrachandanagandha, pp. 152-154, cuya vida dura veinticuatro Periodos Cósmicos Intermedios, p. 154, línea 1: *caturviṃsatim... asyāntarakalpānāyuspramāṇam* ("Y la duración de su vida será de veinticuatro Periodos Cósmicos Intermedios").<sup>9</sup>

La infinita duración de la existencia de los Tathāgatas en sus Mundos de Buda, una vez obtenida la Iluminación, entraña una profunda transformación en el mensaje budista. Para el Budismo Primitivo y para el Budismo Hīnayāna la aspiración era alcanzar la Iluminación e ingresar en el *Nirvāṇa* tan pronto como fuera posible. El intervalo entre la Iluminación y la Nirvanización estaba limitado por los años que transcurrieran entre el momento en que se produjo la Iluminación y el momento de la muerte. Esto fue lo que sucedió con Shākyamuni, el fundador del Budismo, de acuerdo con los textos más antiguos: alcanzó la Iluminación y cuarenta años después, en el momento de su muerte, se extinguía en el *Nirvāṇa*.

En el Budismo Mahāyāna la situación es totalmente distinta. Entre la Iluminación y el *Nirvāṇa* se ha insertado el infinito: el Tathāgata en su Mundo de Buda vive la plenitud de una existencia cuasi eterna. El *Nirvāṇa*, la completa extinción "como la de una llama de fuego", ha quedado relegado a un futuro que por ser tan lejano es casi inexistente. La Iluminación, en el Mahāyāna, ha pasado a un primer plano.<sup>10</sup> Los *sūtras* del Mahāyāna que

contienen, según la tradición, la forma última y definitiva de la enseñanza de Buda, ofrecen a los creyentes el destino más magnífico y más afín a las aspiraciones humanas.

Las palabras, comparaciones o expresiones que indican números casi infinitos, aplicadas a la existencia de los Tathāgatas después de obtener la Iluminación, constituyen una clara señal de esa transformación fundamental. Probablemente tal cambio fue uno de los factores que permitieron la rápida aceptación del Budismo por tantos pueblos de diversas culturas, y que explican la formidable fuerza de atracción que tuvo y sigue teniendo.

### **Efecto secundario o implícito de los grandes/infinitos números tomados en su conjunto**

Nos hemos ocupado, en los párrafos que anteceden, del sentido secundario o implícito de los grandes/infinitos números y de su efecto en relación con cada uno de los casos en que son utilizados. Pero esos mismos números, considerados en su conjunto, tienen también un efecto global en el *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*. Esos números comunican a todos los hechos narrados en el *Sūtra del Loto*, a todos los personajes que intervienen en él, una dimensión de grandeza, una estatura grandiosa. Nada en el *Sūtra* es pequeño, escaso, reducido, mediocre; todo, por el contrario, es ilimitado, inconmensurable, de proporciones cósmicas, grandioso, adecuado así a la grandeza de las doctrinas que en el *Sūtra* se exponen, que están inspiradas en un *espíritu de generosidad* y que constituyen un *mensaje de carácter universal* que a nadie, por ningún motivo, excluye de la posibilidad de alcanzar el estado supremo de Buda.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. Shiro Yoshioka, *Index to the Saddharmapuṇḍarikasūtra*, Informations núm. 3, July 31, 1989. *Gleanings 2: Sūtras of the Innumerableness/Inmeasurableness*, Tokio, The Society for Studies of the Lotus Sūtra.

<sup>2</sup> El compuesto *koṭinayutaśatasahasra* equivale al siguiente número: 10 000 000 (*koṭi*, diez millones) x 100 000 000 (*nayuta*, cien millones) x 100 (*śata*, cien) x 1 000 (*sahasra*, mil), lo cual hace un total del número 1 seguido de 23 ceros. Esto da una idea de la enormidad de las cifras que se mencionan en el *Sūtra del Loto* y nos permite considerar tales números como números infinitos. Cuando este compuesto se aplica a los *kalpas*, periodos cósmicos, y es expresado en años, el número crece enormemente, ya que cada *kalpa* contiene más de un billón de años.

<sup>3</sup> Otros ejemplos pueden ser fácilmente encontrados en el *Index of the Saddharmapuṇḍarikasūtra*, editado por Yasunori Ejima y otros, Tokio, The Reiyukai, 1985 y ss., bajo las palabras *agaṇaniya*, *asaṅkhyeya*, etc., y especialmente *koṭi* y *nayuta*. Además, casi en cada página del *Sūtra* es posible encontrar referencias a grandes/infinitos números. El mencionado *Index* da también los equivalentes tibetanos y chinos de todas las palabras citadas.

<sup>4</sup> Cf. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, pp. 180-181, sobre la concepción cosmológica budista en general; F. Tola y C. Dragonetti, "La Infinitud en el pensamiento de la India", en *Hitos* 3, Buenos Aires, 1979, pp. 37-39.

<sup>5</sup> Cf. F. Tola y C. Dragonetti, "Anāditva or Beginninglessness in Indian Philosophy", en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, India, 1980, pp. 1-20.

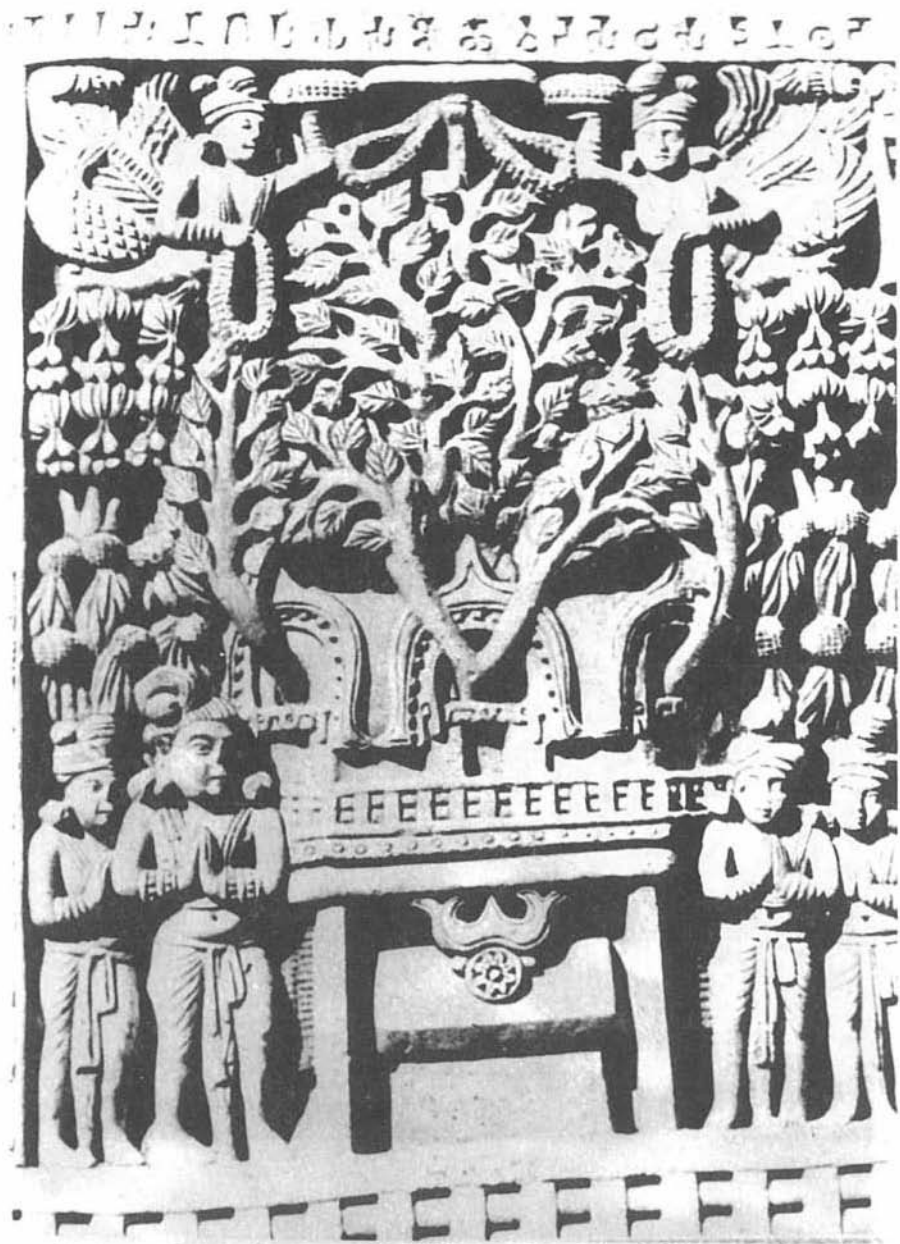
<sup>6</sup> Cf. Z. Ito, "A Study on the Meaning of Tathāgata's āyus-pramāṇa in the *Saddharmapuṇḍarikasūtra*", en *Hokke Bunka Kenkyū*, núms. 11 y 12.

<sup>7</sup> Cf. el artículo de Bhikkhu Pāsādika incluido en este mismo número de *REB*. Para una exposición amplia y detallada sobre el Bodhisattva y la Carrera del Bodhisattva, consúltese la obra clásica de Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.

<sup>8</sup> Cf. *Saddharmapuṇḍarikasūtra* I, versos 13-43 y Tsugunari Kubo, *Hokekyō Bosatsu Shisō Kiso*, Tokio, Shunjū-sha, 1987, pp. 103-141.

<sup>9</sup> Si consideramos que un *antarakalpa*, periodo cósmico intermedio, dura 336 000 000 años, la duración de la vida de los cuatro Tathāgatas anteriormente mencionados ha sido de 4 032 000 000 años y la del quinto de 8 064 000 000 años.

<sup>10</sup> Cf. Jikido Takasaki, *An Introduction to Buddhism*, Tokio, The Tōhō Gakkai, 1987, pp. 163-167.



*La iluminación (Bodhi)*



*Gandharva*

# El impacto del Budismo sobre la cultura china desde una perspectiva histórica\*

Erik Zürcher

## I. El marco geográfico y sus consecuencias

### *Transmisión a través de Asia Central*

Desde los primeros tiempos, los chinos tuvieron clara conciencia del hecho de que el Budismo, a diferencia de las tradiciones autóctonas del Confucianismo y del Taoísmo, era una doctrina (*chiao*) o un método (*fa*) de salvación que había sido introducido en China desde el exterior, desde regiones muy lejanas de las fronteras culturales de China. Esto hizo que los creyentes budistas concibieran la idea de la India como un país sagrado, un centro de autoridad espiritual fuera de China (lo cual, incidentalmente, constituyó una importante innovación en el pensamiento chino). Para los opositores al Budismo éste

\* El presente artículo es la traducción española de "The Impact of Buddhism on Chinese Culture in an Historical Perspective", publicado en *The Buddhist Heritage*, The Institute of Buddhist Studies, Tring, U.K. 1989, pp. 117-128. Agradecemos al Profesor Zürcher, autor del artículo, y al Profesor T. Skorupski, Director del Instituto y Editor de la obra, por habernos autorizado a realizar la traducción del artículo y a publicarla en *REB*.

era un argumento para estigmatizar la doctrina extranjera como *Fremdkörper* (“cuerpo extraño”) “bárbaro”, adecuada al nivel intelectual de nativos primitivos y, en consecuencia, incapaz de llegar a formar parte de la civilización china. Así, el factor de la distancia geográfica entre China y la tierra natal del Budismo creó una duradera y básica polarización: desde el comienzo, ser un budista (y todavía más explícitamente, hacerse monje) implicaba la voluntad de aceptar patrones de creencia y de comportamiento cuyo origen no chino nunca se olvidaba, del mismo modo en que las actitudes antibudistas han estado unidas siempre a un claro sentido de la superioridad y la exclusividad chinas, y consecuentemente reforzaron la tradición del sinocentrismo.

De hecho, la situación geográfica en la cual tuvo lugar la difusión del Budismo en China, desde el siglo I hasta comienzos del siglo VIII, es mucho más compleja de lo que podría sugerir la oposición “China *versus* India”. El Budismo había llegado a China a través de Asia Central, después de haberse expandido por los reinos de los oasis que habían surgido a lo largo de la “Ruta de la Seda” desde el comienzo de nuestra era, y su propagación fue profundamente afectada por las condiciones dominantes tanto en la zona de tránsito como en ambos extremos de la ruta transcontinental de caravanas.

La Ruta de la Seda constituía el enlace entre una configuración de estados en permanente cambio y los imperios. En su primera fase —que coincide con los dos siglos iniciales de difusión del Budismo en China hasta fines del siglo III—, las zonas occidentales estaban dominadas por tres importantes poderes políticos: el Imperio *Kushana* (Indo-Escita, o *Yüeh-chih*) que, desde su base en el noroeste de la India, dominaba las tierras fronterizas indo-iránicas desde el actual Bukhara hasta Afganistán, y los poderes secundarios de Partia y Sogdiana. Desde esta área general, las influencias culturales de varios centros se difundieron a lo largo

de la Ruta de la Seda, dando lugar a civilizaciones híbridas en los numerosos reinos de los oasis que llegaban, hacia el este, tan lejos como Lou-lan (Kroraimna en los documentos karoshthī), que estaba sólo a unas cuatrocientas millas de la frontera con China. Además de establecer un cierto comercio con los oasis y de realizar una ventajosa exportación de jade, los reinos de Asia Central deben haberse enriquecido sobre todo con el comercio continental de tránsito, transportando seda, laca, utensilios de hierro fundido de este a oeste y piedras preciosas, cristalería, especias aromáticas y caballos en la dirección opuesta. En los primeros siglos de nuestra era, estos reinos se convirtieron en centros independientes del Budismo, probablemente como resultado de las actividades misioneras de monjes itinerantes que viajaban con las caravanas de comercio, y fue a partir de estos centros, tanto como desde la India y las tierras fronterizas indo-iránicas, que el Budismo se extendió hacia China.

En el otro extremo de la Ruta de la Seda, el proceso pudo haber sido estimulado por la periódica expansión del poder chino que penetraba profundamente en Asia Central, pero no deberíamos sobreestimar la importancia de esto para nuestro tema. Las olas de expansión imperial china eran esporádicas y nunca duraderas: dos periodos de supremacía militar china en el siglo I a. C. y a comienzos del siglo II d. C.; un periodo de dominación Toba-Wei a fines del siglo V y control militar chino en la primera mitad de la dinastía T'ang. En cierta forma el dominio chino puede haber facilitado el desplazamiento, pero en general nuestras fuentes muestran que el ingreso del Budismo se realizó bajo la forma de un proceso continuo, que también tuvo lugar en periodos en los que no había tal dominio chino en las "regiones occidentales".

Sin embargo, siempre fue un flujo mínimo a través de un simple canal alimentado por muy diferentes fuentes. En la India y sus regiones adyacentes, el Budismo se había exten-



dido característicamente por “difusión por contacto”: una vez que una *sīmā* local (circuito de limosnas) se había establecido y crecido hasta su tamaño óptimo (correspondiente al número de monjes mendicantes que pudieran ser mantenidos por una comunidad local productiva), los monjes se mudaban para establecerse en nuevos *vihāras*, en territorios adyacentes. Así, el Budismo se extendió ramificándose a partir de un número cada vez más grande de centros, ocupando el territorio de manera homogénea. En China, distancia extrema y geografía física se combinaron para producir un tipo de difusión muy diferente. En primer lugar, fue un proceso sumamente lento: el Budismo “se infiltró” y tardó unos cuatro siglos en expandirse en todas las principales regiones de China y en penetrar en todos los niveles sociales. No fue absorbido *in toto*, ramificándose en China desde un territorio adyacente, sino de manera fragmentada y gradual. Esto ha llevado a una cierta regionalización del Budismo chino, particularmente en su fase formativa. En general, los centros del norte y el noroeste permanecieron en contacto directo con las regiones occidentales. Durante muchos siglos, los misioneros extranjeros más prominentes fueron principalmente activos en el norte, y fue también allí donde se realizó la mayoría de las versiones chinas de las escrituras budistas. El hecho de que el Budismo fuera protegido por las dinastías “bárbaras” —los conquistadores no chinos que dominaron la mitad norte de China desde comienzos del siglo IV hasta el año 589 d. C.— fue uno de los resultados de este factor geográfico, que produjo una clara conciencia del origen foráneo del Budismo. En la parte sur de China, que por aquella época estaba dominada por una serie de dinastías locales sin comunicación directa con las regiones occidentales, se desarrolló un tipo de Budismo de carácter mucho más chino, menos preocupado por la traducción, la organización monástica y el ritual, y más concentrado en el estudio de los escritos religiosos y en la in-

interpretación de las ideas budistas en términos de la filosofía y la religión tradicionales de China. Después de la reunificación del imperio bajo los Sui (589 d. C.), estas dos corrientes principales del Budismo chino se amalgamaron; su mezcla inauguró el surgimiento de escuelas típicamente chinas y la edad de oro del Budismo bajo las dinastías Sui y T'ang (589-906 d. C.).

Otra importante consecuencia fue el hecho de que China absorbiera durante siglos el Budismo desde diferentes centros que representaban varios tipos de Budismo. Esto es más notable durante el periodo más antiguo: se sabe que entre los dieciocho misioneros extranjeros activos en China en los siglos II y III d. C., cuatro eran indios, cuatro indoes-citas, tres partos, cuatro sogdianos y tres kotaneses. Esta diversidad de orígenes, así como el hecho de que el proceso duró siglos, durante los cuales en varias regiones fuera de China evolucionaron nuevas escuelas y movimientos, dio como resultado un cuadro muy complicado. Desde el comienzo los chinos se enfrentaron al Budismo no como a un sistema homogéneo y absolutamente consistente, sino más bien como a una desconcertante masa de enseñanzas diversas (y en ocasiones mutuamente contradictorias): miles de escrituras tanto de origen Hinayāna como Mahāyāna; reglas monásticas de cinco escuelas diferentes; una gran variedad de tratados escolásticos; textos sectarios y rituales tantrás. Fue precisamente esta diversidad la que estimuló a los líderes religiosos chinos a explorar nuevas vías para eliminar las contradicciones y reducir el mensaje budista a una verdad básica que trasciende todas las diferencias. Se aplicaron varios métodos para "volver a hacer del Budismo un todo": subrayando el concepto de "revelación graduada" y de "niveles de verdad", que se transformó en el fundamento de los grandes y altamente originales sistemas escolásticos del Budismo chino medieval; concentrándose en la devoción (como en el Budismo de la Tierra Pura) o, en una reacción

más radical, rechazando la validez de toda la enseñanza de las escrituras y reduciendo el Budismo a un directo, mudó e intuitivo camino a la Iluminación (como en el caso del Budismo *Ch'an*).

Finalmente, el factor de la distancia extrema tuvo también consecuencias lingüísticas. Se sabe que, a lo largo de la historia, sólo unos pocos chinos tuvieron algún conocimiento apreciable de sánscrito. Por otra parte, los misioneros que venían a China rara vez hablaban chino de manera fluida. La producción de textos budistas en chino era típicamente el trabajo de un "equipo de traducción": el maestro extranjero recitaba el texto y hacía, la mayoría de las veces con la ayuda de un intérprete bilingüe, una traducción muy tosca, que después se transcribía para ser revisada y "pulida" por asistentes chinos. Es fácil ver las posibilidades de interpretación errónea inherentes a semejante procedimiento. Los conceptos budistas perdieron mucho de su sabor original una vez expresados en términos chinos. La barrera lingüística siguió siendo un gran obstáculo para la comprensión directa del Budismo tal como se había desarrollado fuera de China, y la comunicación directa con centros de enseñanza indios o, de hecho, con cualquier centro budista fuera de China era demasiado casual como para cambiar el cuadro general.

Sin embargo, la situación lingüística también tuvo su lado positivo. En algún lugar en el siglo III a. C., mucho antes de la introducción del Budismo, el lenguaje escrito se había divorciado del idioma hablado y había cristalizado en un común "chino literario *standard*". Cuando las primeras escrituras fueron traducidas al chino en el siglo II d. C., los traductores y sus ayudantes chinos se sirvieron naturalmente de ese instrumento, aun cuando el medio social en el cual operaban y el contenido de los escritos los llevara a ciertas adaptaciones. No obstante, una vez traducidos a ese peculiar lenguaje —una especie de chino semiliterario que a

su vez se transformó en un idioma chino escriturario, standard alrededor del siglo V d. C.—, la particular naturaleza de la escritura ideográfica china (que trasciende todas las diferencias de los dialectos locales) hizo posible que todos los textos traducidos pudieran ser leídos en cualquier parte de China, y ser interpretados de diferentes maneras, sin una guía externa.

### *La ruta marítima*

Hasta el periodo de profundo cambio social y económico que la transformó en los siglos IX y X, China estaba orientada hacia el continente, y las relaciones marítimas desempeñaban un papel marginal. La difusión del Budismo de manera generalizada tuvo lugar antes del periodo en que las potencialidades económicas de la costa sur de China fueran explotadas. Hasta el siglo X, el comercio de ultramar que unía la actual Cantón con los puertos del sudeste de Asia, India y el Golfo Pérsico, parece haber sido ampliamente monopolizado por negociantes extranjeros, en particular árabes y persas, y durante muchos siglos la difusión del Budismo a lo largo de esa ruta tuvo un papel secundario. El hecho de que, desde fines del siglo VII, la conexión marítima que unía la costa sur de China con Sumatra, Tāmralipti y Sri Lanka llegara a ser más importante se debe a un factor negativo: las conquistas árabes que obstruyeron la ruta por tierra a China, con el resultado de que los peregrinos chinos eligieron ir por mar. Fue una fase final, cuya conclusión natural fue la desaparición del Budismo en India y Asia Central —desaparición que puso fin a los nuevos impulsos y a las actividades de los misioneros extranjeros en China.

## II. Budismo y cultura china: obstáculos y canales de aceptación

1) En general, la expansión del Budismo más allá de los confines de su tierra de origen y en otras regiones no indianizadas de Asia dio origen a dos diferentes tipos de difusión que he denominado tipo *a* (Budismo aceptado como una parte integrante de un amplio complejo de préstamos culturales: indianización o chinización) y tipo *b* (Budismo introducido como tal en una civilización compleja y altamente desarrollada).

En el caso del tipo *a*, el Budismo es aceptado en el contexto de un cambio cultural total (a menudo como el resultado de una política consciente seguida por la élite dirigente), y la introducción del Budismo se inserta dentro de un amplio complejo que incluye reformas políticas y económicas, la introducción de ciencias y artes de origen extranjero, y en algunos casos incluso el arte de escribir. Claros ejemplos de esto son la aceptación del Budismo como elemento integral de un proceso de indianización en partes del sudeste asiático, y la adopción del Budismo (en sus formas chinas) como un elemento básico en la chinización de Corea y Japón. En el caso del tipo *b*, el Budismo se enfrenta, desde el comienzo, a una civilización altamente desarrollada, dominada por sistemas de ideología y/o religión preexistentes, bien articulados, y por ideas y normas políticas y sociales claramente delineadas, especialmente en el nivel de la élite culta. En tales casos, no puede tratarse de un cambio cultural total introducido desde arriba; el Budismo no puede reemplazar sino que debe tratar de encontrar su lugar (al principio sólo marginal) en la civilización que lo recibe, a la sombra de la ideología dominante y de sus instituciones. No es impuesto, sino que se filtra desde abajo. En el caso del tipo *a*, el

Budismo está claramente asociado desde el principio a la élite dirigente y a su política; en consecuencia, el proceso puede ser repentino y espectacular. Con el tipo *b*, lo que ocurre es lo contrario: la difusión comienza desde abajo, y puede tardar siglos antes de llegar hasta arriba. China pertenece claramente al tipo *b*: el Budismo comenzó a penetrar en China alrededor de principios de nuestra era como un credo marginal “exótico” que operaba en el nivel social más bajo y que, durante cerca de tres siglos, se difundió entre la población hasta alcanzar por fin el nivel de la minoría dominante —la clase del funcionario-erudito, la élite aristocrática y la corte—, a mediados del siglo IV.

2) Ya dentro de esa élite, el Budismo se enfrenta a enormes obstáculos: la visión del mundo esencialmente pragmática y secular de la tradición confuciana; la “teología política” del Mandato del Cielo; una concepción totalitaria de la autoridad imperial también en la esfera religiosa; la función central de la familia (y el código moral basado en ella), y una franca actitud sinocéntrica hacia cualquier cosa extranjera o “bárbara”. Más allá de nivel de la ideología confuciana dominante, el Budismo se enfrentaba también a la oposición manifestada por su principal competidor religioso, el Taoísmo —credo que, si bien con otra orientación, también perseguía fines que eran concretos y tangibles: la armonía con las fuerzas de la naturaleza y la prolongación de la existencia corporal.

3) De esta forma, existieron poderosas fuerzas contrapuestas, tanto doctrinales como institucionales. Estas últimas estaban dirigidas principalmente contra la existencia del *saiṅgha* (comunidad monacal budista) como cuerpo no terrenal, económicamente parasitario y políticamente independiente. Bajo esta presión, el Budismo se vio forzado a adaptarse: doctrinariamente, definiendo su función frente

a la ideología confuciana e insistiendo sobre su “beneficio práctico” para el Estado y la sociedad; socialmente, subrayando la importancia de los laicos y de las actividades caritativas; e institucionalmente, integrando el *sangha* dentro del sistema político como una organización corporativa de expertos en rituales. Hacia el final del periodo medieval (siglos IX-X d. C.), estos procesos habían seguido su curso: el Budismo había encontrado un lugar definido aunque modesto dentro del mundo chino, y se expresaba por medio de ideas religiosas, prácticas rituales y estructuras institucionales que adquirieron un carácter completamente chino. Esto marca también el final del Budismo como una gran fuerza creativa en la civilización china.

4) A pesar de estas presiones, el Budismo se transformó en un factor muy importante en la cultura china, tanto espiritual como materialmente. Las fuerzas contrapuestas eran hasta cierto punto equilibradas por factores positivos que estimulaban su difusión:

a) Uno de éstos era el policentrismo político, que incluía a las dinastías no chinas, en la temprana China medieval: régimen “bárbaro” en amplias partes del norte de China en el periodo de desunión (311-589 d. C.). Por varios motivos, algunas de las casas no chinas gobernantes patrocinaban al Budismo; en los círculos cortesanos de China del sur, la situación del Confucianismo (la ideología de la unificación imperial; por lo tanto, la doctrina que había fallado) sufre un momentáneo retroceso.

b) En la China medieval, el Confucianismo constituye todavía la ideología de una élite extremadamente pequeña, y la masa de la población todavía no ha sido “confucianizada”. En el nivel social más bajo, el Budismo no encuentra una fuerte resistencia por parte de la religión popular. Así, se infiltran en la base de la sociedad ideas budistas (karma y reencarnación, divinidades benignas y feroces, devocio-

nalismo); prácticas budistas (caridad, exorcismo, rituales realizados por el bienestar de los antepasados muertos), e instituciones budistas (asociaciones laicas, haciendas monásticas con la fuerza laboral de los “siervos del templo”, el monasterio como centro de actividades comerciales y como proveedor de educación elemental, y el convento como refugio para las mujeres sobrantes).

c) Aun en el nivel de la élite culta, algunas ideas e ideales budistas se identifican con conceptos tradicionales: la vida monástica y la tradicional “condición de erudito en retiro”; el rechazo budista del mundo y la vuelta taoísta a la naturaleza y, en algunos círculos, una alta apreciación de los aspectos estéticos del Budismo (en particular en la pintura y la arquitectura). La tendencia fue reforzada por el surgimiento, dentro del *saṅgha*, de una vanguardia de “monjes-sabios” extremadamente cultos —una *intelligentsia* alternativa que proporcionó respetabilidad a la Iglesia.

d) En la corte, el Budismo por lo general es patrocinado (o al menos mantenido) no sólo por razones de piedad imperial, sino también, y algunas veces fundamentalmente, como una protección mágica para la dinastía, el Estado y la sociedad.

### III. Los principales periodos

1) *La fase embrionaria*, desde la primera aparición del Budismo en China (mitad del siglo I d. C.) hasta alrededor del año 300 d. C. Ésta es una etapa pobremente documentada, durante la cual el Budismo sólo desempeña un papel marginal en la principal corriente de la vida intelectual y religiosa.

2) *La fase formativa*, desde alrededor del 300 al 589 d. C. Una fase que es políticamente contemporánea al periodo



de desunión política y de dominio “bárbaro” en el norte de China. Se asiste a una penetración del Budismo, tanto en el norte como en el sur, en las élites dominantes, y al desarrollo del Budismo cortesano. La traducción en gran escala de los textos budistas continúa, auspiciada por los soberanos; también tienen lugar ocasionales movimientos antibudistas. Hacia el final de este periodo estaba preparado el terreno para el surgimiento de “escuelas” budistas chinas autóctonas.

3) *La fase del crecimiento independiente*, contemporánea a la segunda era de unificación imperial (dinastías Sui y T'ang, 589-906 d. C.), la “alta Edad Media” de la historia china. Se forman sectas chinas autóctonas o escuelas, y algunas formas indias del Budismo (en particular Yogāchāra y Tantra) son transplantadas a China. La prosperidad de la iglesia budista es una característica notable, junto con una creciente tendencia de parte de las autoridades estatales por frenar su crecimiento; en 845 d. C. se promueve una severa represión que se suele considerar como el comienzo de la gradual decadencia del Budismo en China.

4) *El Budismo en la China imperial tardía (o “premoderna”)*, desde el siglo X al XIX. En la urbanizada y burocratizada sociedad burguesa, pasa a ser de primer orden la condición del revivido y expandido Neoconfucianismo. El Budismo no declina en términos cuantitativos, pero gradualmente pierde el apoyo de la élite culta, y se reduce cada vez más a una religión popular. Sólo el Budismo *Ch'an* continúa teniendo un limitado atractivo para los círculos intelectuales.

5) *El Budismo en la era moderna, desde alrededor de 1880 hasta el presente*. El intento de revivir y promover el Budismo sigue siendo un movimiento pequeño y bastante elitista. En el siglo XX, y especialmente desde la década

de 1920, el Budismo está cada vez más expuesto a la presión combinada del nacionalismo, la modernización y el marxismo-leninismo.

#### IV. Estratificación

Es imposible hacer una generalización acerca del "Budismo chino" o acerca de su impacto en la cultura china *in toto*. Este impacto ha tenido lugar en varios niveles, y en cada nivel tanto lo que fue absorbido como la respuesta han sido diferentes. Podemos distinguir por lo menos cuatro niveles (en términos de estratificación social, educación y articulación doctrinal).

1) *Budismo popular*, marcado por una fuerte tendencia al sincretismo, al devocionalismo y al simple ritualismo. No se basa en estudios de las escrituras; el credo es propagado en gran parte de manera oral, y en el nivel de la aldea, está centrado alrededor del templo o santuario local, con su propia tradición religiosa, y asistido por monjes del pueblo semiletrados (y que a menudo no están aún ordenados). Usualmente la vida religiosa se organiza en asociaciones laicas. En ocasiones toma la forma de movimientos sectarios, a veces de naturaleza mesiánica. En este nivel, el Budismo persistió hasta los tiempos modernos.

2) *El Budismo de la élite clerical*, concentrado en los grandes monasterios patrocinados por la élite, que constituyen los principales centros de actividad escolástica y de "alta cultura budista". En este ambiente se desarrollan las mayores "escuelas" del Budismo medieval chino. Además del Budismo *Ch'an* y del más popular *Ching-t'u* ("Tierra Pura"), el impacto de las tradiciones de estas escuelas fuera de la esfera monástica ha sido muy limitado. En tiempos del imperio tardío, este sector decayó muy severamente, en términos de creatividad, productividad y *status* social.

3) *El Budismo de los laicos cultos*, relacionados con la élite clerical mencionada más arriba, pero que en general no se relaciona con ningún movimiento escolástico en particular. Los principales auspiciantes de la Iglesia budista están motivados por una mezcla de devocionalismo e interés artístico y literario. Incluso durante la época medieval, los laicos devotos cultos sólo constituyen una pequeña parte de la élite dominante en su conjunto. En conjunción con la élite clerical, el Budismo laico en este nivel ha declinado profundamente en tiempos del imperio tardío, cuando la burguesía urbana se convierte en el principal portador de la ideología confuciana que todo lo invadía.

4) *El Budismo de la corte*, un fenómeno persistente desde comienzos del siglo V, está generalmente marcado por una actitud ambigua: por un lado, existe un grado variable de patronazgo (el Budismo como protección mágica; donaciones a templos específicos auspiciados por el Estado; actividades de traducción apoyadas como "buenas obras" para el beneficio kármico de la dinastía) y, por otro lado, existe una política de vigilancia constante del clero, colocándolo bajo control burocrático y frenando su crecimiento.

## V. Actitudes del Estado

La relación entre el Estado y el *sangha* es un tema básico en la historia del Budismo chino. Una vez más, tenemos que diferenciar, distinguiendo varios niveles de respuesta. Si los relacionamos con los cuatro estratos mencionados en el inciso IV, surge el siguiente esbozo:

1) La actitud frente al Budismo popular estaba marcada, en general, por una atmósfera de desconfianza, dirigida contra las "incontrolables" actividades sociales y económicas del

clero dentro de la población, y el crecimiento no deseado del *saṅgha*. En ocasiones, también se sospechó que el *saṅgha* realizaba actividades subversivas, particularmente en lo concerniente a la aparición de movimientos sectarios heterodoxos. Oficialmente, se hizo una distinción entre las instituciones monásticas oficialmente reconocidas y la vasta mayoría de templos pequeños y santuarios que, formalmente hablando, no tenían derecho a existir (aun cuando por lo general eran tolerados).

2) *La institución clerical* estaba generalmente patrocinada, o al menos se le concedía el derecho de existir (excepto en raros casos de represión antibudista). Estaba asociada de alguna manera con el Estado y la dinastía (sacerdotes de la corte; rituales realizados en la corte; auspicios de actividades de traducción); pero por otra parte, el patronazgo se limitaba a una esfera de acción bien definida (véase punto 4, *infra*).

3) *El Budismo laico* o del tipo “respetable” (es decir, tal como era practicado por miembros de la élite culta), era completamente tolerado aunque no alentado. Aun la severa represión del 845 sólo estaba dirigida contra el *saṅgha*. Nunca en la historia china, antes del periodo moderno, el Budismo como credo ha estado sometido a prohibiciones o persecuciones.

4) *El Budismo cortesano*, hasta cierto punto, se consideraba indispensable, como un refuerzo espiritual para el bienestar de la dinastía. Sin embargo, estaba limitado a la realización de rituales específicos y a cierto tipo de auspicios, y siempre permaneció en una posición marginal. No hubo intentos de incorporar elementos budistas dentro del “núcleo” de la ideología estatal, el concepto de regla imperial y el alto rango de los rituales que servían para confirmar la

condición de Hijo del Cielo como un portador del Mandato Celestial. La tradición central siempre permaneció cerrada a las influencias budistas, ya que incluso durante el apogeo del Budismo en China, este país nunca mostró ninguna tendencia a convertirse en un estado budista.

## **VI. El impacto duradero del Budismo en la cultura china**

### *La decadencia del Budismo en la época imperial tardía*

Para el historiador, la decadencia del Budismo en China a partir del siglo IX como fenómeno histórico complejo es tan fascinante como su aparición y expansión más de medio milenio antes. Puede resultar útil contrastar ambos procesos, o mejor dicho, la configuración de las circunstancias bajo las cuales tuvieron lugar.

En términos generales, puede decirse que los siguientes factores básicos desempeñaron un papel importante, y quizás incluso decisivo, en la difusión inicial y el primer florecimiento del Budismo en la China medieval:

1) *El Estado débil.* Desde la dinastía Han tardía, el Estado burocrático había sido completamente sustituido por un sistema semifeudal dominado por las grandes familias aristocráticas que competían por el poder político y el prestigio. En el norte, la inestabilidad del Estado se agravaba, además, por el dominio "bárbaro", bajo el cual las élites militares no chinas se mantenían en una posición precaria, desgarradas entre la necesidad de mantener su identidad como minoría extranjera dominante y, a la vez, adaptarse a las instituciones chinas. El Budismo aprovechó esta situación, pues el Estado débil había

perdido el poder de ejercer un control efectivo, y también porque podía ser usado por soberanos no chinos como un medio para reforzar su propia posición frente a la población china.

2) *El retroceso temporal sufrido por el Confucianismo como ideología del Estado.* En los primeros tiempos medievales, el lazo directo entre la carrera burocrática y la educación confuciana (un rasgo característico del gobierno Han) se había perdido. La élite culta se volcó en su mayoría hacia otras fuentes de inspiración, como las especulaciones ontológicas (“Enseñanza Oscura”), el misticismo de la naturaleza y el Taoísmo religioso. En esta atmósfera intelectual, el Budismo podía llamar la atención, por lo menos, de una parte de la élite culta, compitiendo con el Taoísmo religioso por la protección de la aristocracia. Las conversiones realizadas dentro de la élite contribuyeron al prestigio del *saṅgha*, y desembocaron en la formación de un estrato superior de “*intelligentsia* clerical” (de origen aristocrático, en parte): un sistema eclesiástico que constituyó la columna vertebral de la Iglesia budista.

3) *La escasa resistencia ideológica dentro de la población.* En tiempos medievales, lo que quedaba del Confucianismo estaba confinado al estrato superior de la sociedad. Tanto la religión popular como el Taoísmo religioso en los niveles más bajos de la sociedad estaban localizados, fragmentados y debilitados desde el punto de vista de su organización. El monasterio budista y las instituciones budistas laicas pudieron desarrollarse en ese nivel sin encontrar serias resistencias.

En la época imperial tardía, la situación había cambiado en estos tres puntos esenciales más allá de lo reconocible:

a) El Estado dirigista, mantenido por una burocracia centralizada, había llegado a desarrollar instrumentos de

control que le permitieron limitar la dimensión del *sañgha*, desgastar su autonomía y reducir su condición a la de un grupo profesional sin privilegios especiales. En su apogeo, el Budismo había dependido en gran medida de la protección de la élite medieval, la de las familias aristocráticas. El último periodo T'ang marca el final de esa oligarquía, y el Budismo, en consecuencia, decae. La nueva élite, la de la "nobleza" urbana o de la "clase del funcionario-erudito" se volcó al Confucianismo y negó su apoyo al Budismo, ya que su interés se concentraba en la sala de examen (para el ingreso en la burocracia) más que en el *sañgha*.

b) El resurgimiento del Confucianismo está estrechamente vinculado con el surgimiento de esta clase del funcionario-erudito. De alguna manera, el Neoconfucianismo, con toda su variedad, puede ser considerado como la ideología característica de esa élite burocrática. La función concreta del Confucianismo se intensificó enormemente por el sistema de examen: una vez más, los estudios confucianos constituyeron un requisito previo para tener acceso a una carrera y a un *status*. En tiempos de la dinastía T'ang, la institución clerical todavía ofrecía un modo de vida alternativo viable (o una carrera intelectual), especialmente para los jóvenes talentosos que no pertenecían a la aristocracia. Los exámenes del Estado confuciano en la época imperial tardía, que ofrecían el acceso a la élite dirigente en una escala mucho más amplia, plantearon un desafío frente al cual el Budismo no tenía respuesta.

c) La resistencia ideológica dentro de la población. Especialmente en la época de los Ming, el Confucianismo se convirtió en un poderoso movimiento misionero interno, con el objetivo último de confucianizar por completo a la sociedad, y que usaba como instrumentos propios una gran variedad de canales (escuelas; propagación a gran escala de costumbres confucianas; la codificación de reglas

de comportamiento bajo la forma de "instrucciones" para la familia y el clan; agrupaciones de aldeas y sistemas de control ideológico mantenidos por las autoridades locales). De esta manera, un tipo de Confucianismo "activista", simplificado, se filtró en la masa de la población con el respaldo tanto de hombres de letras neoconfucianos como de autoridades del gobierno, a menudo con una fuerte inclinación antibudista. La confucianización en gran escala de la sociedad fue, sin lugar a dudas, uno de los factores más poderosos en la decadencia del Budismo durante el largo "verano indio" del imperio chino.

### *Asimilación*

No cabe duda de que el Budismo ejerció una polifacética y duradera influencia sobre la cultura china. Sin embargo, además del Budismo popular, que a pesar de su naturaleza sincrética y su pobreza doctrinal ha mantenido su identidad budista, debe subrayarse que en la mayoría de los casos los elementos budistas han sido asimilados, o dicho de otro modo, han sido absorbidos dentro de la corriente principal de la cultura china y, en el proceso, han perdido la mayor parte de su naturaleza específicamente budista.

Esto se observa muy claramente en la formación de la propia ideología neoconfuciana, pues es generalmente admitido que en la construcción de su propio sistema ontológico y metafísico, los fundadores del Neoconfucianismo de los siglos XI y XII absorbieron, de hecho, gran cantidad de conceptos básicos derivados de la filosofía escolástica budista y del intuicionismo *Ch'an*. El Budismo, entonces, actuó como un catalizador en la producción de su mayor rival: la síntesis neoconfuciana. La gran tradición del Budismo chino se desvanece al integrarse en el Confucianismo, de una manera que nos recuerda la absorción del Budismo indio en su última etapa por el Hinduismo.



El mismo tipo de asimilación se encuentra prácticamente en todos los sectores de la civilización china: la "forma prosimétrica" de la literatura popular china, que debe su origen a la mezcla de prosa y *gāthās* (versos) en los textos budistas; la pagoda, que se ha convertido en una estructura completamente china que sirve para alejar las malas influencias también fuera del contexto budista; y el uso universal de la imprenta (una técnica que originalmente se desarrolló como un medio de reproducción de textos budistas e imágenes sagradas), para mencionar sólo algunos ejemplos. El Budismo actuó sobre la civilización china de la misma forma en que cualquier buen Bodhisattva lo haría: enriqueció su entorno de innumerables maneras, tanto espirituales como materiales, y quizás justamente el perder su identidad hizo que sus beneficios fueran aún más efectivos.

*Traducción del inglés de Vera Waksman*



*Maitreya en meditación*



*Basūsennin (Vasū)*

# La Naturaleza de Buda\*

(en japonés: *busshō*; en sánscrito: *buddhatā*)

Junjiro Takakusu

## Idea general

¿Cuál es la Naturaleza de Buda? El problema es de una importancia capital, especialmente en las escuelas de China y de Japón, pues la actitud que adoptan acerca de esta cuestión determina el Vehículo del que dependen. ¿Admiten que la Naturaleza de Buda existe en todos los seres? Entonces pertenecen al Gran Vehículo. ¿Lo rechazan? Pertenecen entonces al Pequeño Vehículo. El punto de partida de las controversias es un texto del *Mahāparinirvāṇasūtra*,

\* El presente artículo es la traducción al español de "Busshō, 'Naturaleza de Buda'", del profesor Junjiro Takakusu incluido en *Hōbōgirin, Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources Chinoises et Japonaises, Deuxième Fascicule*, Tokyo, Maison Franco-Japonaise, 1930, pp. 185-187. Agradecemos al doctor Hubert Durt, director del Institut du Hōbōgirin y editor del *Hōbōgirin*, por habernos concedido su amable permiso para traducir al español el citado artículo e incluir la traducción en REB. Las notas que acompañan la traducción son todas de REB. En ellas se indican los términos técnicos del original que, por razones de comprensión, hemos tenido que traducir en forma diferente; hemos señalado en cada caso el correspondiente término sánscrito. No hemos podido incluir en la traducción los caracteres sinojaponeses que el autor agrega a las palabras japonesas que introduce en su artículo, pero las palabras japonesas permiten encontrar esos caracteres en cualquier diccionario japonés. Cuando el autor menciona alguna dinastía, autor o concepto budistas, pone el nombre en japonés y al lado, entre paréntesis, el nombre en chino. Los nombres de los *sūtras* budistas que el autor cita están en sánscrito. El término *Taishō* indica el *Taishō Shinshū Daizokyo (The Tripiṭaka in Chinese)*, editado por J. Takakusu y K. Watanabe.

*Taishō* (sūtra) 375 XXV, que dice expresamente: “Todos los seres, sí, hasta los Icchantika, tienen la Naturaleza de Buda”. Y también (*ibidem*, XXVI): “La Naturaleza de Buda reside en todos los seres, permanente e inalterable”. Surge claramente de estos pasajes que el *Mahāparinirvāṇasūtra* admite la existencia universal de la Naturaleza de Buda en los seres a través de todas las transmigraciones, lista para desarrollarse en cuanto se ofrece la ocasión. Tal es el origen de la doctrina de la Naturaleza de Buda en las escuelas del Gran Vehículo. Otro texto, no menos célebre, se encuentra en el *Avataṃsakasūtra*, *Taishō* (sūtra) 279 XXXIX: “La Naturaleza de Buda es la esencia,<sup>1</sup> muy profunda y verdadera; ella es calma, extinguida, desprovista de características,<sup>2</sup> como el Espacio”.

La repartición en tres Vehículos o en un Vehículo, en Gran Vehículo temporal y Gran Vehículo verdadero, depende de la interpretación dada a la Naturaleza de Buda.

### Doctrina de Vasubandhu

En la India es Vasubandhu quien se ocupó particularmente de elucidar la cuestión de la Naturaleza de Buda. Escribió acerca de este tema un tratado especial, *Taishō* (shāstra) 1610 II, donde identifica la Naturaleza de Buda y la Matriz de Tathāgata<sup>3</sup> apoyándose en el *Śrīmālāsūtra*, que dice (*Taishō* [sūtra] 310 CXIX; otra traducción, *Taishō* [sūtra] 353): “Oh Bienaventurado, la Naturaleza de Buda es la Matriz de Tathāgata”. Según Vasubandhu, la Asídad<sup>4</sup> o el Cuerpo de Esencia<sup>5</sup> que son inmanentes en el interior de los seres son la Naturaleza de Buda. Ella no disminuye cuando sólo existe en estado de *causa*, es decir, cuando aún no ha “despertado” y no aumenta por el hecho de haber llegado al estado de *efecto*, es decir, al estado del Despertar.<sup>6</sup> Ella

es por consiguiente la Naturaleza original, verdadera y que no cambia. La doctrina de la Naturaleza de Buda, universal, presente en todos los seres, es enseñada para producir la eliminación de los cinco defectos (*kashitsu*, en japonés)<sup>7</sup> y para adquirir los cinco méritos (*kudoku*, en japonés).<sup>8</sup> ¿Cuáles son los cinco defectos que hay que eliminar? 1) Bajeza de espíritu; 2) orgullo; 3) falso apego; 4) difamación de la verdadera Ley; 5) creencia en el alma.<sup>9</sup> ¿Cuáles son los cinco méritos que hay que adquirir? 1) Espíritu de buena voluntad; 2) conducta respetuosa; 3) sabiduría; 4) conocimiento; 5) gran compasión. Para explicar la Naturaleza de Buda, Vasubandhu la divide en tres estados: 1) Estado innato en la Naturaleza-propia (*jishōju*, en japonés),<sup>10</sup> tal como existe en los profanos;<sup>11</sup> 2) estado de extracción (*inshutsu*, en japonés): se pasa del estado de discípulo<sup>12</sup> a esta etapa por medio de las prácticas meditativas;<sup>13</sup> 3) estado de fruto obtenido (*shitokka*, en japonés):<sup>14</sup> esta etapa no se alcanza sino cuando se ha superado la instrucción.<sup>15</sup> De esta manera, para Vasubandhu todos los seres, estén dentro o fuera de la comunidad budista, poseen sin excepción idéntica Naturaleza de Buda.

### Doctrinas de las escuelas del Pequeño Vehículo

Vasubandhu pasa revista de ellas en el mismo tratado *Taishō (shāstra)* 1610 I: Para la escuela del Vibhajyavāda, todos los seres, profanos o santos,<sup>16</sup> tienen como base el Vacío (*kū*, en japonés y en chino); dicho de otra manera, todos salen del Vacío. El Vacío es entonces la Naturaleza de Buda, y también el Mahāparinirvāṇa. La Naturaleza de Buda debe entonces necesariamente existir en todos los seres. Pero para las escuelas de los Abhidharmika (*Bidon*, en japonés) y del Sarvāstivāda, no todos los seres poseen la Naturaleza de Buda por el hecho del nacimiento (*shōtokubusshō*, en ja-

ponés); es solamente por las prácticas meditativas que tienen la Naturaleza de Buda (*shutokubusshō*, en japonés). Estas escuelas tienen, en efecto, una repartición de los seres en tres grados: 1) aquellos que por determinación no tienen la Naturaleza de Buda (*jomubusshō*, en japonés): nunca llegarán al *Nirvāṇa*; es a ellos a quienes se llama *icchantika*; 2) aquellos que están indeterminados en cuanto a la Naturaleza de Buda (*fujōumu*, en japonés): podrán alcanzarla si se ejercitan, si no, nunca la tendrán; 3) aquellos que por determinación tienen la Naturaleza de Buda (*joubusshō*, en japonés): son los budistas<sup>17</sup> de los tres Vehículos, *Shrāvakas*,<sup>18</sup> *Pratyekabuddhas*<sup>19</sup> y *Bodhisattvas*. El *Shrāvaka* llega a la Naturaleza de Buda cuando alcanza el grado de Receptividad intelectual frente al dolor;<sup>20</sup> el *Pratyekabuddha*, cuando llega a la etapa del *Dharma* supremo;<sup>21</sup> el *Bodhisattva* sólo llega después de haber pasado por las diez transformaciones,<sup>22</sup> al llegar a la etapa Sin Regresión.<sup>23</sup> La escuela *Sarvāstivāda* niega la existencia universal de la Naturaleza de Buda; la considera como el resultado de las prácticas meditativas.

## Doctrinas de las escuelas del Gran Vehículo

### *Escuela Nehan (en japonés) (Nirvāṇa [sūtra])*

Desde que *Dōshō* (Tao-cheng), bajo los primeros *Sō* (Song), en el siglo V, había predicado la existencia universal de la Naturaleza de Buda, incluso en los *icchantika* y en las mismas piedras, la escuela del *Mahāparinirvāṇasūtra* centró su atención en este problema. Una gran colección de comentarios de este *sūtra*, *Taishō* (texto de origen chino) 1763 XIX, compilada en 509, muestra que, según los comentadores *Hōyō* (Fa-yao) y *Sōshū* (Seng-tsong), la

Naturaleza de Buda es el crecimiento espontáneo de un Buda que ha rechazado las pasiones,<sup>24</sup> el acto<sup>25</sup> y el dolor.<sup>26</sup> Se la llama Naturaleza de Buda en tanto que existe en el estado de captividad terrestre. Cuando se manifiesta, integra el Cuerpo de Esencia,<sup>27</sup> pero mientras permanece oculta, viaja a través de los cinco destinos.<sup>28</sup> Según otro maestro, Sōryō (Seng-leang), *ibidem* XVIII, la Naturaleza de Buda está presente en todos; pero sólo aquellos que la ven llegan a la Iluminación,<sup>29</sup> mientras que los demás permanecen en el error; es como la piedra preciosa en las cejas: si se muestra, constituye un adorno, si queda oculta, causa una enfermedad. Sin embargo, ya sea que esté patente o latente, su valor intrínseco no crece ni decrece. Proclama entonces que la Naturaleza de Buda inmanente de los seres no cambia nunca (*fukai*, en japonés). La escuela del Nehan admite entonces la inalterabilidad de la Naturaleza de Buda.

*Escuela Jiron (en japonés) (Daśabhūmikaśāstra)*

Eon (Huei-yuan), muerto en 592, quien es una de las autoridades de esta escuela, trata la cuestión de la Naturaleza de Buda en *Taishō* (texto de origen chino) 1851 I. Buda significa Iluminado. Naturaleza significa causa-semilla (*shuin*, en japonés), porque es la Matriz de Tathāgata;<sup>30</sup> significa también Sustancial (*tai*, en japonés), porque ella es 1) lo Sustancial de Buda en el estado de causa, es decir, la Mente de Conocimiento Verdadero de Buda<sup>31</sup> (*shinshikishin*, en japonés, expresión que designa la Conciencia Inmaculada);<sup>32</sup> 2) lo Sustancial de Buda en el estado de efecto, es decir, el Cuerpo de Esencia<sup>33</sup> de Buda; 3) la naturaleza de Iluminación idéntica y única (*dōichikakushō*, en japonés) como causa y como efecto; 4) es también lo Sustancial porque contiene la Forma,<sup>34</sup> propia de todas las Esencias.<sup>35</sup>



Eon (Huei-yuan) considera varios aspectos de la Naturaleza de Buda. Aunque lo Sustancial no cambie, su Actividad<sup>36</sup> (*yu*, en japonés) sigue a los factores<sup>37</sup> (*zuien*, en japonés); si está en las pasiones,<sup>38</sup> pasa por el nacimiento y la muerte, pero si está en estado puro, alcanza el *Nirvāṇa*. Puede ser el Conocedor (*nōchishō*, en japonés), es decir, la Conciencia Inmaculada,<sup>39</sup> y también lo Cognoscible (*shochishō*, en japonés) y, en el estado final, puede ser la Naturaleza de Buda del Cuerpo de Esencia<sup>40</sup> o la Naturaleza de Buda del Cuerpo de Goce.<sup>41</sup>

*Escuela Tendai (en japonés) o T'ien-t'ai (en chino)*

Esta escuela clasifica la Naturaleza de Buda en tres estados, en tanto que es la causa-semilla que permite volverse Buda (*sanimbusshō*, en japonés): 1) la Naturaleza de Buda como causa propiamente dicha (*shōimbusshō*, en japonés): ella es la que posee las tres verdades y que se mantiene en el Medio;<sup>42</sup> 2) la Naturaleza de Buda como causa de comprensión (*ryōimbusshō*, en japonés), en tanto comprensión de la Iluminación; 3) la Naturaleza de Buda como Factor<sup>43</sup> (*enimbusshō*, en japonés), en tanto que está constituida por todos los méritos,<sup>44</sup> que son los factores del segundo estado que antecede. [Además de estos tres estados, algunas autoridades del Tendai enumeran otros dos: 4) la Naturaleza de Buda en el estado de fruto (*kabusshō*, en japonés), es decir, de Iluminación y 5) la Naturaleza de Buda en el estado de fruto del fruto, (*kakabusshō*, en japonés), es decir, de *Nirvāṇa*, pues la Iluminación es el conocimiento que, en tanto causa, permite dar cuenta del ideal del *Nirvāṇa* como fruto, *Taishō* (texto de origen chino) 1718 X.] De los tres estados clásicos, *Taishō* (texto de origen chino) 1783 I, compara el primero a una pepita de oro enterrada en la tierra; el segundo,

al conocimiento de esta pepita por parte de aquel que sabe el lugar donde está, y el tercero, al desbrozamiento que permite alcanzarla y tomarla. Los tres estados se encadenan en un ciclo continuo: los factores ayudan a la comprensión que conduce a la Naturaleza de Buda propiamente dicha. Esta última produce a su vez factores, o bien pone en marcha la comprensión que guía (*dō*, en japonés) a los factores, *Taishō* (texto de origen chino) 1716 V c. El primer estado es innato (*shōtoku*, en japonés, adquirido desde el nacimiento); el segundo y el tercero se adquieren por las prácticas meditativas<sup>45</sup> (*shutoku*, en japonés); pero las prácticas meditativas mismas tienen su origen en el nacimiento. Las prácticas meditativas liberan la Naturaleza en su conjunto, y la Naturaleza hace madurar las Prácticas; de hecho, los dos términos son inseparables. De este modo, no solamente la Asídad o Esencia<sup>46</sup> es la Naturaleza de Buda, sino que también la Naturaleza de Buda es la naturaleza de todos los seres, animados o inanimados, y hasta del reino mineral. Si la Naturaleza de Buda es la Esencia, no existe ya, en efecto, distinción entre seres animados e inanimados; distinguirlos es obra de la Ignorancia.<sup>47</sup> En la Naturaleza de Buda ya no hay diferencia entre las diez direcciones del espacio, ni entre los tres tiempos. Esto constituye su característica esencial.<sup>48</sup> Si distinguimos a los seres animados de los seres inanimados, no resultará solamente de ello que los seres inanimados no tendrán la Naturaleza de Buda, sino que los seres animados no la tendrán tampoco, y sin hablar del reino vegetal, es nuestra propia Naturaleza de Buda la que se pondría en duda.

*Escuela Saeron (en japonés) (Mādhyamika)*

Kichizō (en japonés) (Ki-tsang), *Taishō* (texto de origen chino) 1853 III, expone la actitud de esta escuela acerca

de la cuestión de la Naturaleza de Buda. Es una actitud puramente crítica, como en todos los otros puntos: la escuela no se dedica más que a refutar las otras teorías. La idea central es que el Camino del Medio (*chūdō*, en japonés), es decir, la verdad que no es ni una ni doble, es la Naturaleza de Buda.

### *Escuela Kegon (en japonés) (Avatamsaka)*

Es una escuela de idealismo puro, en estrecha relación con la escuela Yuishiki (en japonés) (Vijñaptimātra): se aleja entonces mucho del Tendai y del Sanron en la cuestión acerca de la Naturaleza de Buda. En su comentario del *Avatamsaksūtra*, *Taishō* (texto de origen chino) 1735 XXX, Chōkan (Tch'eng-kuan) recuerda que el *Nirvāṇasūtra* niega a las murallas y a las piedras la posesión de la Naturaleza de Buda, y que el *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, *Taishō* (*shāstra*) 1509, reserva el nombre de Naturaleza de Buda a la que se encuentra en los seres animados, y concede a los seres inanimados la posesión de una Naturaleza de Esencia solamente; concluye de esto que los seres inanimados no poseen la Naturaleza de Buda, y agrega que si los seres inanimados poseyeran la Naturaleza de la Iluminación y pudieran terminar convirtiéndose en Budas, lo inanimado se transformaría en animado y lo animado en inanimado, lo cual constituiría una opinión<sup>49</sup> falsa. Así, la Naturaleza de Buda es propiedad exclusiva de los seres animados; no obstante, la escuela Kegon, gracias a su doctrina de la compenetración, admite que la Naturaleza de Buda es inmanente en todos los seres, en el estado de causa o de efecto, con todas sus características;<sup>50</sup> dicho de otra manera, con el conjunto de sus virtudes plenas y perfectas.

### *Escuela Yuishiki (en japonés) (Vijñaptimātra)*

Esta escuela establece una clasificación de los seres en cinco familias (*shō*, en japonés; sánscrito, *gotra*), que son: 1) los Bodhisattvas por Determinación<sup>51</sup> (*bosatsujōshō*, en japonés); 2) los Shrāvakas<sup>52</sup> por Determinación (*shōmon-jōshō*, en japonés); 3) los Pratyekabuddhas<sup>53</sup> por Determinación (*dōkkakujōshō*, en japonés); 4) aquellos cuya pertenencia a uno de los tres Vehículos precedentes<sup>54</sup> no está Determinada (*sanjōfujōshō*, en japonés); 5) aquellos que nunca formarán parte de ninguna de estas cuatro familias (*mushō*, en japonés). Esta concepción particular lleva a la escuela Yuishiki a tomar también una actitud original acerca de la cuestión de la Naturaleza de Buda. No admite la presencia universal de la Naturaleza de Buda; solamente dos familias la poseen, la primera y la cuarta; las otras no la poseen y no tienen ninguna posibilidad de adquirirla por medio de las prácticas meditativas.<sup>55</sup> Esta doctrina es la que hace que la escuela sea catalogada como “Gran Vehículo temporario” (*gonkyō*, en japonés). Por otra parte, esta escuela reconoce dos especies de Naturaleza de Buda,<sup>56</sup> una teórica o noumenal (*ribusshō*, en japonés) y otra práctica (*gyōbusshō*, en japonés). La Naturaleza de Buda teórica es la Asidad en tanto Recipiente<sup>57</sup> de todas las esencias;<sup>58</sup> la Naturaleza de Buda práctica es la Semilla sin impureza,<sup>59</sup> en la Conciencia-depósito<sup>60</sup> que conduce a la Naturaleza de Buda a su completa realización. La enseñanza del *Mahāparinirvāṇasūtra* que atribuye a todos los seres la posesión de la Naturaleza de Buda es interpretada por esta escuela como aplicada a la Naturaleza de Buda teórica. *Taishō* (*shūtra*) 1530 II, declara expresamente: “En otras escuelas, se enseña que todos los seres poseen la Naturaleza de Buda y se convertirán en Budas, pero ése no es más que un medio<sup>61</sup> para llevar rápidamente a la Iluminación a una parte de los seres, a aquellos que no están seguros de su Vehículo”.

Esta doctrina que se funda en los tres Vehículos se opone a la idea del Vehículo único; provocó, por consiguiente, violentas controversias en Japón entre la escuela Tendai y la escuela Hossō (Dharmalakṣaṇa) que es la de Yuishiki; basta aquí con señalar la controversia entre Tokuchi y Saichō en el siglo IX, y entre Chūzan y Ryōgen en el siglo X.

### *Escuela Shingon (en japonés) (Tantra)*

El universo, animado e inanimado, es la manifestación de los seis grandes elementos, a saber: tierra, agua, fuego, aire, espacio, Conciencia.<sup>62</sup> En consecuencia, todos los seres animados o inanimados poseen la Naturaleza de Buda. Buda tiene dos cuerpos, Cuerpo de Esencia<sup>63</sup> nouménico (*rihoss-hin*, en japonés), y Cuerpo de Esencia de Conocimiento (*chihoss-hin*, en japonés). El primero es universal y consiste en los seis elementos, sin que ninguno interfiera con el otro; el segundo es individual y adornado por los tres misterios<sup>64</sup> del cuerpo, de la voz, del espíritu, que son intercambiables en sus funciones. Así, no hay ser, en el mundo del espíritu y en el mundo de la materia, que no posea la Naturaleza de Buda.

### *Escuela Jōdo (en japonés) (Tierra Pura)*

El Gran Voto de Amida es el centro de esta escuela: gracias a este Voto, todos los seres adquieren la capacidad de convertirse en Buda; la cuestión de saber si poseen la Naturaleza de Buda desde el nacimiento carece de interés, puesto que cada uno puede adquirirla. Prácticamente, esta escuela admite, entonces, la existencia universal de la Naturaleza de Buda.

Acerca de la historia de las doctrinas y de las controver-

sias relativas a la naturaleza de Buda en India, en China y en Japón, véase la importante obra de M. Tokiwa Daijō, *Busshō no kenkyū*, Tokyo, 1930, 626 pp.

Traducción del francés de Vera Waksman

## Notas

<sup>1</sup> En el original, *Essencité*. Corresponde al sánscrito *dharmatā*; esencia o verdadera naturaleza de las cosas, la no sustancialidad, la vaciedad.

<sup>2</sup> En el original, *Caractères*. Corresponde al sánscrito *lakṣaṇa*: marca o característica esencial.

<sup>3</sup> Corresponde al sánscrito *tathāgarbha*: embrión, esencia de Buda (Tathāgata) inherente a todos los seres.

<sup>4</sup> Corresponde al sánscrito *tathatā*: la realidad verdadera, inalterable.

<sup>5</sup> Corresponde al sánscrito *dharmakāya*: cuerpo del *Dharma* —uno de los Tres Cuerpos de Buda, concebido como su Doctrina (*dharma*) o como lo Absoluto.

<sup>6</sup> En el original, *Éveil*. Corresponde al sánscrito *bodhi*, que literalmente significa “el despertar” y metafóricamente la Iluminación.

<sup>7</sup> Corresponde al sánscrito *doṣa*.

<sup>8</sup> Corresponde al sánscrito *puṇya*.

<sup>9</sup> En el original, *Prise de Soi*. Corresponde al sánscrito *āmagraha*: apego a uno mismo, creencia en la existencia de un yo sustancial y eterno.

<sup>10</sup> Corresponde al sánscrito *svabhāva*.

<sup>11</sup> Corresponde a *prthagjana*, en sánscrito: literalmente “gente común”, y designa a los que no se han adherido a la doctrina budista.

<sup>12</sup> En el original, *Catéchumène*. Corresponde al sánscrito *śaikṣa*: discípulo que se encuentra aún en la etapa de recibir instrucción.

<sup>13</sup> En el original, *Exercices*. Corresponde al sánscrito *bhāvanā*: meditación, práctica o ejercicio de meditación.

<sup>14</sup> Corresponde al sánscrito *phalaprāpti*: obtención del “fruto”, del resultado deseado.

<sup>15</sup> En el original, *Hors-Catéchisme*. Corresponde al sánscrito *asaikṣa* (pāli: *asekha*): literalmente, “que ya no está en instrucción, que ya no necesita más entrenamiento religioso”.

<sup>16</sup> Corresponde al sánscrito *ārya* (pāli: *ariya*). literalmente significa “noble” y es una forma de referirse a las personas que se han adherido a la doctrina budista, por oposición a los “profanos”, a la gente ordinaria (véase la nota 11).

17 *Sainis* en el original (véase la nota 16).

18 En el original, *Auditeurs*. Corresponde al sánscrito *śrāvaka* (pāli *sāvaka*), que literalmente significa "auditor, oyente" y designa a los primeros discípulos de Buda y a la primera etapa del Budismo.

19 En el original, *Buddha-pour-soi*. Corresponde al sánscrito *pratyekabuddha* (pāli: *paccekabuddha*) y designa a aquellos que han obtenido por sí mismos la Iluminación y se nirvanizan sin transmitir a otros la enseñanza de la verdad.

20 En el original, *Patience-de-douteur*; expresión en la cual "*Patience*" corresponde al sánscrito *kṣānti* (pāli: *khaṇṭi*), que con frecuencia indica en el contexto budista "un estado relacionado con el conocimiento: no es la 'resignación' en el sentido cristiano, que se inclina y humilla ante un poder que no se discute; está más cerca de la 'tolerancia' en un sentido filosófico, que manifiesta por igual respeto o escepticismo; es [...] más bien una disposición previa que hace que uno esté listo para admitir la verdad como tal, sea cual sea" (Traducción del *Mahāyāna-Sūratāmkāra* por S. Lévi, París, 1911, p. 123, nota 52). El *śrāvaka* llega a la Naturaleza de Buda cuando adquiere esta especial receptividad intelectual que le permite captar la verdad del sufrimiento que Buda descubrió.

21 En el original, *Essence-au-bou-du-monde*. Corresponde al sánscrito *lokottara-dharma* (pāli: *lokuttaradhamma*) o *paramadhama*: la meta suprema, el *Nirvāṇa*.

22 En el original, *Déflexions*. Corresponde al sánscrito y pāli *pariṇāmana*, que literalmente significa "cambio" y en sentido figurado "desarrollo de las condiciones o cualidades necesarias para el completo perfeccionamiento espiritual".

23 Corresponde al sánscrito *avaivartika*: no expuesto a retroceder, a decaer, en el camino de la perfección espiritual.

24 Corresponde al sánscrito *kleśa*, traducido muchas veces por "impureza" y que generalmente designa la pasión o atracción (sánscrito: *rāga*), el odio o la aversión (sánscrito: *dveṣa*) y el error (sánscrito: *moha*).

25 Corresponde al sánscrito *karma*.

26 Corresponde al sánscrito *duḥkha*.

27 Véase la nota 5.

28 Corresponde al sánscrito *gati*: destinos o formas de existencia en que pueden darse las reencarnaciones: como hombre, como dios, como animal, como difunto, como ser infernal.

29 Véase la nota 6.

30 Véase la nota 3.

31 En el original, *Esprit de Notation Vraie de Bouddha*, expresión en la cual *Esprit* corresponde al sánscrito *citta*, literalmente: "mente", y *Notation* corresponde al sánscrito *vijñāna*, que generalmente se traduce por "conciencia", "conocimiento", "cognición".

32 En el original, *Notation Immaculée*, que corresponde al sánscrito *amalavijñāna*: conciencia pura.

33 Véase la nota 5.

34 En el original, *Formel*, que corresponde al sánscrito *rūpa*: forma (naturaleza).

35 Corresponde al sánscrito *dharma* (en plural), que indica todos los elementos constitutivos de lo existente.

36 Corresponde al sánscrito *prayajana*.

37 Corresponde al sánscrito *prayaya*: condiciones determinantes (en este caso de la mencionada actividad).

38 Véase la nota 24.

39 Véase la nota 32.

<sup>40</sup> Véase la nota 5.

<sup>41</sup> Corresponde al sánscrito *sambhogakāya*, otro de los Tres Cuerpos de Buda (véase la nota 5): cuerpo espiritual, de exaltadas cualidades, con el que los Budas se manifiestan en sus Mundos de Buda ante los Bodhisattvas a quienes predicán la doctrina.

<sup>42</sup> La verdad de la vaciedad (*śūnyatā*, en sánscrito), la verdad de lo convencional (*prajñapti*, en sánscrito) y la verdad del camino del medio (*madhyamā*, en sánscrito), que no es existencia ni inexistencia.

<sup>43</sup> En el original, *Facteur*, que corresponde al sánscrito *pariyaya*: condición determinante.

<sup>44</sup> Véase la nota 8.

<sup>45</sup> Véase la nota 13.

<sup>46</sup> Véase la nota 1.

<sup>47</sup> En el original, *Insience*. Corresponde al sánscrito *avidyā*.

<sup>48</sup> Véase la nota 2.

<sup>49</sup> En el original, *Vue*, que corresponde al sánscrito *dṛṣṭi*: punto de vista, opinión.

<sup>50</sup> Véase la nota 2.

<sup>51</sup> Corresponde al sánscrito *niyama*, que en este contexto designa a la naturaleza inalterable, fija, de todo ser vivo o cosa.

<sup>52</sup> Véase la nota 18.

<sup>53</sup> Véase la nota 19.

<sup>54</sup> De los Bodhisattvas, de los Shrāvakas y de los Pratyekabuddhas.

<sup>55</sup> Véase la nota 13.

<sup>56</sup> Véase la nota 4.

<sup>57</sup> Corresponde al sánscrito *āśaya*: base, fundamento, sustentáculo.

<sup>58</sup> Corresponde al sánscrito *dhammas*. Véase la nota 1.

<sup>59</sup> En el original, *Genie-sans-Écouteinent*. Corresponde al sánscrito *anāśravabhīja*: semilla sin impureza.

<sup>60</sup> En el original, *Notation du Tréfonds*. Corresponde al sánscrito *ālayavijñāna*: conciencia-depósito, aspecto subliminal de la conciencia en la que se acumulan las huellas de toda experiencia pasada.

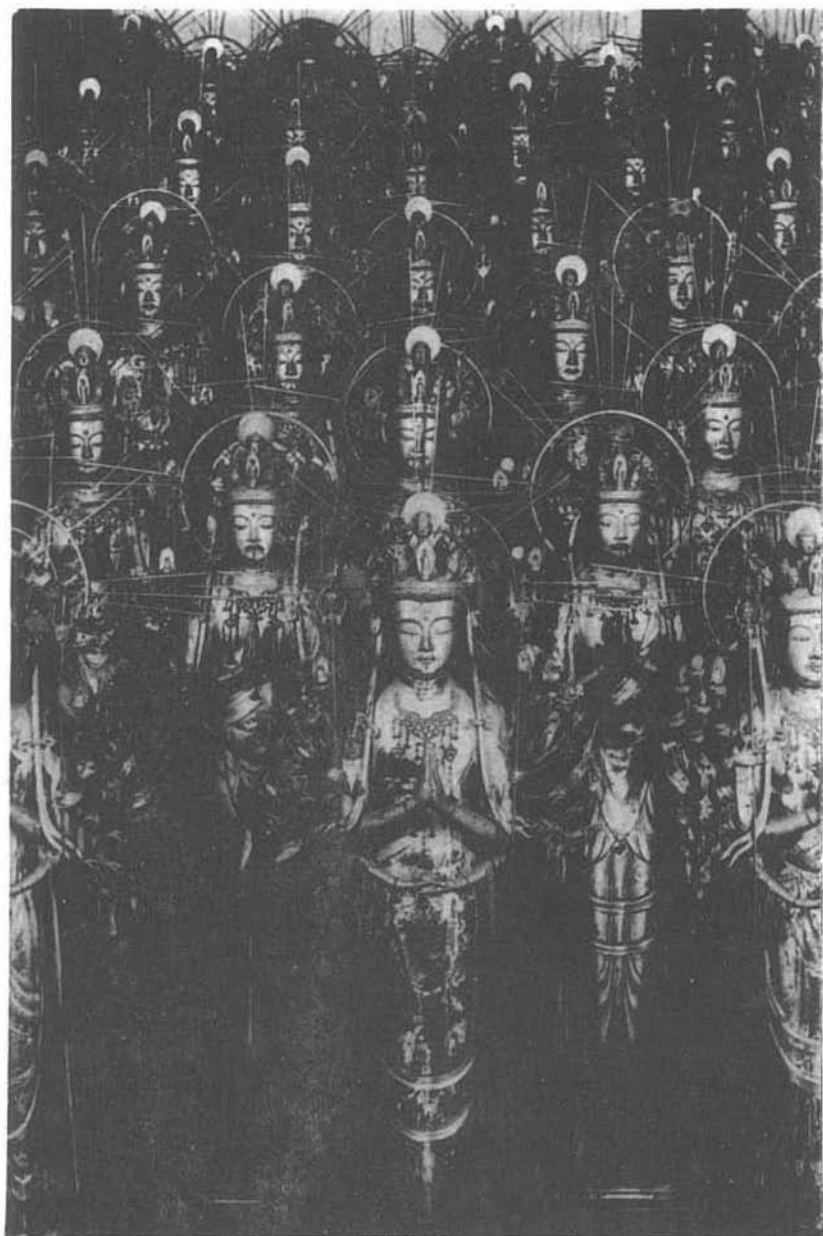
<sup>61</sup> Corresponde al sánscrito *upāya*, método o manera hábil y provisional de presentar una enseñanza.

<sup>62</sup> En el original, *Notation*. Corresponde al sánscrito *vijñāna*: conciencia.

<sup>63</sup> Véase la nota 5.

<sup>64</sup> *Esotériques* en el original. Corresponde al sánscrito *tantra*, que entre sus múltiples significados tiene el de "enseñanza esotérica, misterio".





*Imágenes del Bodhisattva Avalokiteshvara*

## Abstracts

**Cheng-Mei Ku**, *Budismo Chino: pasado y presente*: The article informs about the revival of Mahāyāna Buddhism promoted in Taiwan by Rev. Yinshun, disciple of Rev. Taixu. This revival movement considers that the Bodhisattva's Pure Land is in this human world and that it can be actualized in this world by seeking the welfare of human beings and by participating in the activities of the society, nation and even the world. After a brief remark on Buddhist Teaching in general, the article links this revival movement with ancient Buddhist texts such as *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* and *Gaṇḍavyūhasūtra*, where similar ideas are expounded. Then it briefly analyzes the history of Māhāyāna Buddhism in China, reaching the conclusion that the deformation that Mahāyāna Buddhism has suffered in China, including Taiwan, was originated by the consequences of the persecution and repression of Buddhism during the Ming dynasty. It concludes referring to the opposition encountered in Taiwan by this revival movement and refuting the idea maintained by some scholars that Buddhism has no political thought.

**Richard A. Gard**, *El humor budista: su función, su expresión y su valor*: The article begins with some remarks about humour in general terms and about its religious function, specially in Zen Buddhism. Then it indicates the principal categories of Buddhist thought, the diverse functions that humour has in Buddhism and the different means that serve to the expression of humour (drama, pictorial arts, literature, etc.). The article proceeds giving

several examples of humorous tales, taken from Buddhist Literature in relation to Buddha, the Doctrine, the Saṅgha and the three elements of the *Ti-lakkhaṇa* as well as in relation to *Pañña* and *Karuṇā*. It ends with some reflections about the value of humour in Buddhism and the role it can play in human and religious relations.

**Marcel Hofinger**, *El robo en la moral budista*: The article begins indicating the place occupied by theft in Buddhist ethics. Then it deals with the way in which theft is treated in the *Vinaya* and in the *Nikāya* texts and their commentaries as well as in the philosophical treatises like the *Abhidharmakośa*, the *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, the *Satyasiddhishāstra*, etc. The analysis of theft in these texts is done by the article from several points of view: its definition, the corporal and mental processes that are necessary in order that a theft be accomplished, the moral basis for the condemnation of theft; several particular cases of theft are also studied, as for instance that of the *saṅgha's* property. The article ends with references to the different punishments received by the thief in this life and in other lives, as enumerated by the *Sūtrapiṭaka*, the *Abhidharma*, the *Mahāprajñāpāramitāśāstra*. The article concludes expressing that the Buddhist law and doctrine concerning theft are imbued with the great themes of Buddhist thought: the theory of the Act, transmigration *Karman*, *nirvāṇa*, etc. and that the Buddhist position towards theft cannot be isolated from the Vedic and Brahmanic context where theft was treated with amplitude in the *dharma* literature.

**Fernando Tola y Carmen Dragonetti**, *El significado de los números infinitos en el Sūtra del Loto (Saddharmapuṇḍarīkasūtra)*: The article starts from the idea that the nu-

merous adjectives, compound nouns, comparisons, expressions denoting great/infinite numbers, that are employed in the Lotus Sūtra, are not mere examples of exaggerations proper to an exuberant literary imagination, but that on the contrary these adjectives, etc., are very important elements in the Sūtra. Then the authors study three implicit functions of these adjectives, etc.: 1) they are used to extol persons, things, processes, etc., to which they are applied; 2) they reflect important Indian and/or Buddhist theories or teachings with which tight relations are established and 3) they clearly reveal some fundamental changes in Buddhism, giving a good number of examples for each of these functions. In relation to the third function the article examines the new chronological position of *Nirvāṇa* in Mahāyāna (in regard to Hīnayāna and as pointed out by the use of these great/infinite numbers, etc.) and the remarkable doctrinary change that this new chronological position implies.

**Erik Zürcher, *El impacto del Budismo sobre la cultura china desde una perspectiva histórica*:** The article starts with a study of the geographical setting and of the channels through which Buddhism came in China: Central Asia and the South China coast. Then it analyses how Buddhism was introduced in China as a marginal 'exotic' creed which began operating at grassroots level, slowly reaching the dominant minority. It indicates the obstacles that Buddhism has to face in its diffusion in China and the main periods into which its history in China can be divided. Finally the article studies the attitudes of Chinese state towards Buddhism and the long-term impact of Buddhism on Chinese culture.

**Junjiro Takakusu, *La Naturaleza de Buda*:** After a brief remark about the importance in Buddhism of the concept of Buddha-Nature, the article informs about the opinion

on this matter maintained by Vasubandhu, the Hīnayāna schools and the Sino-Japanese Mahāyāna schools: Nehan (based on the *Mahāparinirvāṇasūtra*), Jiron (based on the *Daśabhūmikāśāstra*), Tendai, Sanron (*Mādhyamika*), Kegon (based on the *Avataṃsakasūtra*), Yuishiki (*Vīñaptimātra*), Shingon (*Tantra*) and Jōdo (Pure Land). In each case the article indicates the texts of the Chinese Buddhist Canon (Taishō edition) on which the explanations are based.



*La Primera "Puesta en Movimiento" de la Rueda de la Ley ( El Primer Sermón de Buda)*



*El Mahākapi-Jātaka*

# Sasajātaka

## El Jātaka de la Liebre

### Nota introductoria

La traducción de *El Jātaka de la Liebre* (con parte de su comentario) que presentamos la hemos realizado con base en el texto pāli de la edición de V. Fausboll: *The Jātaka, together with its Commentary, being Tales of the anterior Births of Gotama Buddha*, London, Luzac y Cía. (para la Pali Text Society), 1962, vol. III, pp. 51-56.

La narración del *Jātaka* está precedida por aquella parte del comentario que relata en qué circunstancias Buda narró el hecho que constituye el *Jātaka* y está seguida por aquella parte que identifica a los personajes del *Jātaka* con los discípulos de Buda.

Sobre la ubicación de los *Jātakas* en el Canon Pāli, véase el artículo de S. Lévi publicado en *REB* II, 3, "Las sagradas escrituras del Budismo".

Existe una traducción inglesa completa en tres volúmenes de los *Jātakas*: *The Jātaka or Stories of the Buddha's former Births*, E. B. Cowell (editor), London, Luzac y Cía. (para la Pali Text Society), 1969.

D. Andersen, en su *Pāli Reader* (reedición india: New Delhi, Award Publishing House, 1979), editó 28 *Jātakas* en Pāli (vol. 1) con un glosario completo de los mismos (vol. 2).



La señorita I. B. Horner editó el texto pāli y la traducción inglesa de diez *Jātakas*: *Ten Jātaka Stories*, London, Luzac y Cía., 1957.

Sobre los *Jātakas* en general, se puede consultar, además del artículo de S. Lévi, parte del cual reproducimos en la Sección *Notas breves* de este número de *REB*, las siguientes obras:

M. Winternitz, *A History of Indian Literature* (traducción inglesa de la edición alemana), New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1972, vol. II, pp. 113-156.

A. Foucher, *Les Vies antérieures du Bouddha*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, con resúmenes de numerosos *Jātakas* e ilustraciones originales de J. Auboyer.

K. R. Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983, pp. 77-84.

Hajime Nakamura, *Indian Buddhism, A Survey with bibliographical notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, pp. 46-48.

### Traducción

## El Jātaka de la Liebe

### La donación

*El Maestro*,<sup>1</sup> cuando se encontraba en Jetavana,<sup>2</sup> narró este Jātaka acerca de la donación<sup>3</sup> de todas las cosas necesarias para el monje.<sup>4</sup> Un terrateniente, en Sāvatti, habiendo hecho a la Comunidad,<sup>5</sup> con Buda a la cabeza, una donación de todas las cosas necesarias para el monje, levantando una tienda en la puerta de su casa, invitando a la Comunidad de monjes con Buda a la cabeza, haciéndolos sentar en los

*excelentes asientos preparados especialmente para ellos en la tienda decorada, dándoles abundante alimento de variados y escogidos sabores, y reiterándoles su invitación durante siete días con las palabras: "Vuelvan de nuevo mañana, vuelvan de nuevo mañana", el séptimo día les regaló a los quinientos monjes con Buda a la cabeza todas las cosas necesarias para el monje.*

*El Maestro, al concluir la comida, expresó su satisfacción y dijo: "Upāsaka,<sup>6</sup> tū debes sentir alegría y contento, pues esta donación es una tradición de los antiguos sabios, pues los antiguos sabios sacrificando su vida en aras de los mendicantes que a ellos se acercaban, incluso les daban su propia carne". Ante el ruego del terrateniente, el Maestro contó esta historia del pasado:*

En tiempo pasado, cuando Brahmadata reinaba en Benares, el Bodhisattva,<sup>7</sup> que había renacido en matriz de liebre,<sup>8</sup> vivía en el bosque. Por un lado, el bosque colindaba con el pie de una montaña; por otro lado, con un río; por otro lado, con una aldea límite de la región. Otros tres animales eran sus compañeros: un mono, un chacal y una nutria. Estos cuatro sabios que vivían juntos, después de conseguir su alimento cada uno en el lugar en que solían encontrarlo, se reunían al atardecer. La sabia liebre, a título de instrucción, les enseñaba el Dharma<sup>9</sup> a sus tres amigos: "Hay que dar donaciones, hay que guardar la disciplina moral, hay que cumplir la obligación del uposatha".<sup>10</sup> Ellos, después de recibir la instrucción, se iban cada uno al matorral que les servía de madriguera y permanecían ahí. Así, después de transcurrido cierto tiempo, un día el Bodhisattva, contemplando el cielo, viendo la luna, dándose cuenta de que el día siguiente era día de uposatha, les dijo a los otros tres: "Mañana es uposatha; vosotros tres, cumpliendo con la disciplina moral, observad el uposatha."

Para el que está establecido en la disciplina moral, dar una limosna produce gran fruto. Por eso, cuando llegue un mendicante, comed después de haberle dado de la comida que vais a comer vosotros". Ellos aceptaron diciendo: "Está bien", y permanecieron en sus lugares de residencia.

Al día siguiente, en la mañana temprano, la nutria, de entre aquellos animales, saliendo con la idea de buscar comida, llegó a la orilla del Ganges. Ahora bien, un pescador había sacado siete salmones,<sup>11</sup> y después de atarlos con una cuerda de junco, de llevarlos a la orilla del Ganges, y de cubrirlos con arena, se había ido Ganges abajo capturando peces. Y la nutria, oliendo el olor a pescado, removiendo la arena, viendo a los pescados y sacándolos, gritando tres veces: "¿Tienen dueño estos pescados?",<sup>12</sup> no viendo a ningún dueño, mordiendo la cuerda de junco, los depositó en el matorral que le servía de madriguera y pensando: "Los comeré en su momento", se recostó reflexionando sobre su disciplina moral.

A su vez el chacal, saliendo en busca de alimento, viendo en la choza de un cuidador de campo dos varillas con carne asada, una iguana y una vasija con leche cuajada, gritando tres veces: "¿Tiene esto un dueño?", no viendo a ningún dueño, poniendo en su cuello la cuerda que servía de agarradera a la vasija con leche cuajada, agarrando con la boca las dos varillas con carne asada y la iguana, las llevó y las depositó en el matorral que le servía de cubil y pensando: "Las comeré en su momento", se recostó reflexionando sobre su disciplina moral.

El mono, a su vez, entrando en la espesura del bosque, tomando una rama cargada de mangos, la depositó en el matorral que le servía de madriguera y pensando: "Los comeré en su momento", se recostó reflexionando sobre su disciplina moral.

Entonces el Bodhisattva,<sup>13</sup> después de haber salido con la idea de comer unas hierbas, mientras estaba recostado

en su matorral, pensó: “No es posible dar hierbas a los mendicantes que vengan a mí; no tengo ni sésamo ni arroz. Si un mendicante viene a mí, le daré carne de mi propio cuerpo”.

Por la fuerza de la disciplina moral de la liebre, el trono de Sakka,<sup>14</sup> hecho de piedras preciosas ornamentales, se tornó incandescente.<sup>15</sup> Y Sakka, reflexionando, al ver la causa de ello,<sup>16</sup> pensando: “Pondré a prueba a esta noble liebre”, yendo primero al lugar donde residía la nutria, bajo la apariencia de un brahmán<sup>17</sup> se paró ante ella. Y cuando la nutria le dijo: “Brahmán, ¿para qué estás ahí parado?”, Sakka contestó: “Sabia amiga, si obtuviera algún alimento, yo observaría el *uposatha* y llevaría a cabo la conducta de un samán.”<sup>18</sup> La nutria diciéndole “Muy bien, te daré algo de comer”, dirigiéndose a él dijo la primera estrofa:

Tengo siete salmones  
sacados del agua a la tierra;  
esto es lo que yo tengo, oh brahmán,  
después de disfrutarlo, quédate en el bosque.

Diciendo: “Que sea así muy pronto, después los probaré”, el brahmán, yendo a donde estaba el chacal, cuando éste le dijo: “¿Para qué estás ahí parado?”, le contestó de la misma manera que a la nutria. El chacal diciéndole “Muy bien, te daré”, dirigiéndose a él, dijo la segunda estrofa:

Me he traído la comida de la noche  
de un cuidador de campo vecino:  
dos varillas con carne asada,  
una iguana  
y una vasija con leche cuajada;  
esto es lo que yo tengo, oh brahmán,  
después de disfrutarlo, quédate en el bosque.

Diciendo: “Que sea así muy pronto, después los probaré”, el brahmán se fue a donde estaba el mono, y cuando éste le dijo: “¿Para qué estás ahí parado?”, le contestó de la misma manera que a la nutria. El mono diciéndole: “Muy bien, te daré, dirigiéndose a él dijo la tercera estrofa:

Frutos de mango, agua fresca,  
sombra fresca y deliciosa,  
esto es lo que yo tengo, oh brahmán,  
después de disfrutarlo, quédate en el bosque.

Diciendo: “Que sea así muy pronto, después los probaré”, el brahmán, yendo a donde estaba la sabia liebre, cuando ésta le dijo: “¿Para qué estás ahí parado?”, le contestó de la misma manera que a la nutria. Al escucharlo, el Bodhisattva<sup>19</sup> dijo lleno de alegría: “Brahmán, has hecho bien en venir a mí en busca de comida. Hoy haré una donación no realizada antes por mí. Tú ciertamente estás dotado de disciplina moral, no privarás a nadie de la vida.<sup>20</sup> Ve, querido amigo, y cuando hayas recogido leños y los hayas colocado en el fuego, avisame. Yo, sacrificándome a mí mismo, me arrojaré en medio del fuego. Una vez que mi cuerpo esté cocido, tú, comiendo mi carne, podrás llevar a cabo la conducta de un samán”. Y dirigiéndose al brahmán dijo la cuarta estrofa:

La liebre no tiene sésamo,  
ni granos ni arroz.  
Después de disfrutar mi carne  
cocida por este fuego,  
quédate en el bosque.

Sakka, al escuchar las palabras de la liebre, creando con su poder una hoguera, le avisó al Bodhisattva. Éste, levantándose de su lecho de hierbas, yendo ahí, diciéndole: “Si hay insectos entre mis pelos, que ellos no mueran”,

sacudiendo tres veces su cuerpo,<sup>21</sup> dando todo su cuerpo a manera de donación, saltando, feliz como un cisne real en un estanque de lotos, se arrojó a la hoguera. El fuego no pudo quemar ni siquiera la raíz de un pelo en el cuerpo del Bodhisattva, que estaba como si hubiera penetrado en una gruta de nieve. Entonces, dirigiéndose a Sakka, dijo: “Oh brahmán, el fuego que tú has encendido, excesivamente frío, no puede quemar ni siquiera la raíz de un pelo en mi cuerpo. ¿Qué es esto?”

“Sabia liebre, yo no soy un brahmán; yo soy Sakka y he venido para ponerte a prueba.”

“Sakka, espera por favor; si todo el mundo en su integridad me pusiera a prueba en lo que a donación respecta, no vería en mí ningún deseo de no dar: así fue el rugido de león<sup>22</sup> que lanzó el Bodhisattva. Entonces Sakka diciéndole: “Sabia liebre, que tu generosidad sea celebrada durante un periodo cósmico completo”,<sup>23</sup> pulverizando la montaña, tomando el polvo de la montaña,<sup>24</sup> pintando la imagen de la liebre en el orbe de la luna,<sup>25</sup> llamando al Bodhisattva, colocándolo sobre la tierna hierba, en aquel matorral, en aquel bosquecillo, partió hacia su propia residencia celestial.

Aquellos cuatro sabios, en unión y en armonía, cumpliendo con las normas de la disciplina moral y llevando a cabo la práctica del *uposatha*, siguieron su camino cada uno de acuerdo con su *karman*.<sup>26</sup>

*El Maestro, habiendo impartido esta enseñanza, habiendo ilustrado las Verdades,<sup>27</sup> relacionó esta historia del pasado con el presente: “En esa ocasión la nutria era Ānanda,<sup>28</sup> el chacal era Moggallāna, el mono era Sariputta y la sabia liebre era yo”.<sup>29</sup>*

*Introducción, traducción y notas*  
por Fernando Tola y Carmen Dragonetti

## Notas

<sup>1</sup> Shākyamuni. Buda.

<sup>2</sup> Literalmente: "El Bosque de(l) (Príncipe) Jeta" (pronúnciese la J a la manera inglesa, como en *judge*). Era un parque o bosque en la ciudad de Savatthī, capital del reino de Kosala en el noroeste de la India, una de las seis grandes ciudades de la India en la época de Buda.

<sup>3</sup> La donación, inspirada en los sentimientos de generosidad y de solidaridad hacia los demás, es una de las acciones morales más recomendadas por el Budismo desde sus primeras etapas. Para el Budismo Mahāyāna constituye la primera de las "perfecciones" (*pāramitā*) en el camino del Bodhisattva.

<sup>4</sup> "Las cosas necesarias para el monje" son, en el inicio del Budismo, las siguientes: manto, escudilla, lecho y asiento, medicinas.

<sup>5</sup> El *Saṅgha*, la congregación de los monjes y monjas budistas, errantes y mendicantes.

<sup>6</sup> Devoto laico.

<sup>7</sup> La palabra *Bodhisattva* (ser que aspira a la Iluminación, *bodhi*) designa en este caso a Buda en una de sus existencias pasadas, cuando aún se esforzaba por reunir méritos con el fin de alcanzar la Iluminación.

<sup>8</sup> El reino animal es uno de los cinco niveles de existencia en que es posible renacer. Buda, en la existencia anterior a que el presente *Jātaka* se refiere, se había reencarnado como liebre.

<sup>9</sup> La Doctrina budista.

<sup>10</sup> Esta palabra designa las prácticas que los budistas debían realizar en los días que preceden a cada una de las fases de la luna: exposición de la doctrina, confesión de las faltas cometidas, etcétera.

<sup>11</sup> En el texto, *rohitā macchā*: literalmente, "peces rojos".

<sup>12</sup> De acuerdo con la disciplina moral budista, "tomar lo que no (le) es dado" a uno constituye un robo, a menos que se trate de algo que no tiene dueño.

<sup>13</sup> El texto se refiere a la liebre con la palabra *Bodhisattva* (véase la nota 7).

<sup>14</sup> Indra, rey de los dioses.

<sup>15</sup> Signo de que algo extraordinario está sucediendo o va a suceder.

<sup>16</sup> La decisión de la liebre de sacrificarse para cumplir con la obligación moral de la donación.

<sup>17</sup> Miembro de la casta más alta en la jerarquía social hinduista.

<sup>18</sup> En este caso, asceta budista.

<sup>19</sup> La liebre.

<sup>20</sup> No matar constituye la primera norma de la moral budista, que rechaza la violencia en todas sus formas.

<sup>21</sup> La liebre, con esta acción, quiere evitar que otros seres vivos mueran cuando ella se arroje en la hoguera.

<sup>22</sup> En los textos, la palabra de Buda recibe frecuentemente el epíteto de "rugido de león", para expresar su excelcitud.

<sup>23</sup> Lاپso de tiempo infinitamente largo.

<sup>24</sup> Para usarlo como material de pintura.

<sup>25</sup> En la India se pensaba que las manchas en la luna configuraban la imagen de una liebre.

<sup>26</sup> Con los efectos, resultados o frutos de las acciones realizadas por ellos en su actual existencia y en las anteriores.

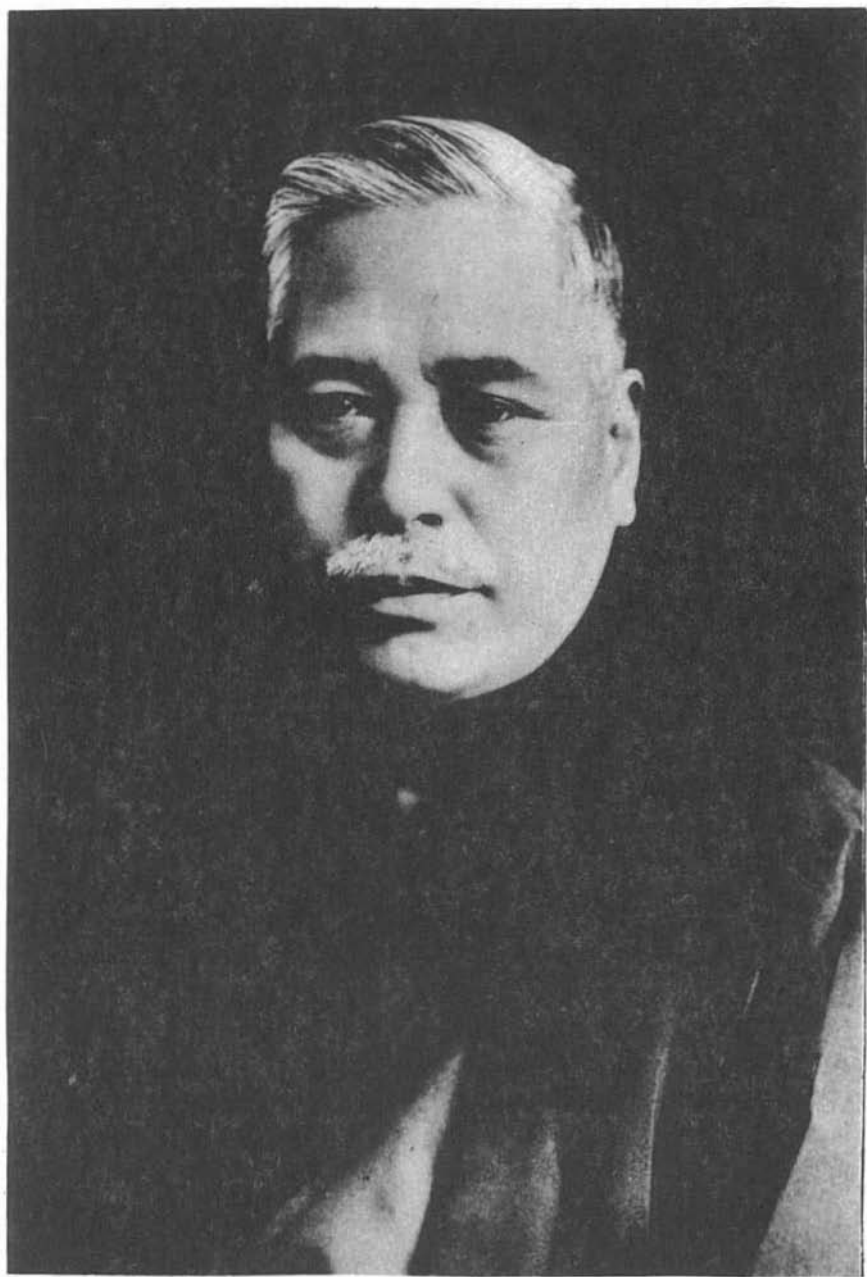
<sup>27</sup> Propias de la doctrina budista.

<sup>28</sup> Ānanda, Moggallāna y Sariputta eran tres de los principales discípulos de Buda.

<sup>29</sup> Buda Shākyamuni.







*Junjiro Takakusu* |

## Notas Breves

### Junjiro Takakusu

#### Datos biográficos

Nació el 17 de mayo de 1866 en Hiroshima, hijo mayor de Kanzo Sawai, y recibió el nombre de Umetaro. En 1885 ingresó al Futsu-Kyoko, que fue inaugurado en aquel año por el templo Nishi-honganji en Kioto, de donde egresó en 1889. A la edad de 23 años se casó con Shimoko Takakusu y fue adoptado por la familia Takakusu, razón por la que cambió su nombre. En febrero de 1890 viajó a Oxford y estudió ahí con el gran indólogo F. Max Müller (1823-1900). Anteriormente, Bunyiu Nanjio (1849-1927), el autor del famoso *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka* (Oxford, 1883, reimpresión en San Francisco, 1975) había sido discípulo de Müller. Luego de terminar sus estudios en Inglaterra en 1894 (M. A. en Oxford), Takakusu fue a Kiel, Berlín y Leipzig para continuar estudiando pāli, tibetano y mongol (obtuvo un doctorado en filosofía en Leipzig). Volvió a Japón en enero de 1897 y fue nombrado profesor asistente de sánscrito en la Universidad Imperial de Tokio en junio del mismo año. Formó parte del Departamento de Lingüística (noviembre de 1898) y fue promovido después a profesor (octubre de 1899). Obtuvo el título de doctor en literatura en la Universidad Imperial de Tokio en 1900, al mismo tiempo que era nombrado director de la Escuela de Lenguas Extranjeras (actualmente, la Universidad de Lenguas Extranjeras de Tokio), puesto que

conservó hasta 1908. En 1901, cuando se inauguró el nuevo Departamento de Sánscrito en la Universidad Imperial de Tokio, fue designado primer profesor de sánscrito, puesto que mantuvo hasta 1927, cuando se retiró. Fue sucedido por N. Tsuji (1889-1979). En su segunda visita a Inglaterra (1903-1905) se le concedió el doctorado en literatura de Oxford. En 1912 fue elegido miembro de la Academia Imperial de Japón. Fundó un colegio privado de mujeres, el Musashino Joshi Gakuin (Colegio de Mujeres Musashino) en 1924, y fue su primer director. Después de retirarse obtuvo el título de profesor emérito de sánscrito de la Universidad Imperial de Tokio y en 1931 fue presidente de la Universidad de Toyo, una universidad privada de Tokio, hasta 1934. En 1938-1939 fue invitado a la Universidad de Hawaii, donde dictó una serie de conferencias sobre el Budismo. En 1944 fue condecorado con la Orden de la Cultura por el gobierno japonés, en reconocimiento a sus distinguidos servicios como investigador. En cuanto a honores de ultramar que podemos enumerar, además de los ya mencionados, están el de Miembro Correspondiente de la British Academy y el título de Doctor Honoris Causa en Filosofía de la Universidad de Heidelberg. Falleció el 28 de junio de 1945.

### **Obra académica**

Después de haber mencionado los principales hechos de la vida de Takakusu, debemos considerar sus contribuciones académicas, enumerando sus publicaciones en orden cronológico.

Durante su primera estadía en Oxford, trabajó en la traducción al inglés de un texto budista, *Amítāyur Dhyāna Sūtra* (*El Sūtra de la Meditación en Amítāyus*), que luego fue incluido en el volumen *Buddhist Mahāyāna Texts* de la serie *Sacred Books of the East* 49 (Oxford, 1894, reimpresso

en Delhi, 1965, 1968, 1972), obra editada bajo la dirección de su maestro Max Müller. También continuó y completó la traducción de la crónica de viaje de I-tsing, que había sido emprendida primeramente por K. Kasahara, quien fue a Oxford con B. Nanjio, pero desgraciadamente falleció a la mitad de su trabajo. Esta traducción se publicó con el título *A Record of the Buddhist Religions as practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695) by I-tsing* (Oxford, 1896). Desde Tokio, Takakusu publicó una selección de lecturas pāli, titulada *A Pāli Chrestomathy. With notes and glossary giving Sanskrit and Chinese equivalents*, en 1900. En francés publicó una traducción del *Suvarṇasaptati*, un comentario de las *Sāṃkhyakārikā* conservadas en el Tripiṭaka Chino (*La Sāṃkhyakārikā, étudiée à la lumière de sa version chinoise*, Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, Hanoi), en 1904. Con sus alumnos M. Nagai y K. Mizuno, publicó en la Pali Text Society el libro *Samantapāsādikā, Buddhagosa's commentary on the Vinaya Piṭaku*, en siete volúmenes (Londres, 1924-1938). Su última y póstuma publicación en idioma occidental fue *The Essentials of Buddhist Philosophy* (Universidad de Hawai, 1947, reimpresso en Delhi, 1975), basada en su curso dictado en la Universidad de Hawai en 1938-1939. Además de estos libros, publicó también una serie de importantes artículos en el *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, *Journal of the Pali Text Society*, *T'oung Pao* y otros.

Mientras contribuía de esta manera a los Estudios Budistas en idiomas occidentales, introdujo al mismo tiempo en Japón algunos clásicos sánscritos al traducir importantes textos al japonés. Así, una traducción completa de la *Bhagavadgītā* fue publicada en 1918, y una traducción selecta de himnos del *Rigveda* en 1921. Tradujo asimismo el *Nāgānanda* de Harṣa en 1923. Además de estas traducciones escribió, en colaboración con su discípulo T. Kimura, un libro titulado *Indo Tetsugaku Shukioshi* (Historia de la filosofía y religión indias) en 1914, obra que fue en su país,

durante muchos años, un libro clásico de consulta sobre el tema.

También fue muy activo coleccionando libros y manuscritos del extranjero. A la muerte de F. Max Müller, sugirió al señor Iwasaki que adquiriera la biblioteca de su maestro, y la instaló en la Biblioteca de la Universidad de Tokio. Desgraciadamente, la "Max Müller Collection" fue prácticamente destruida durante el gran terremoto de 1923. En ocasión de su segunda visita a Europa en 1904, Takakusu llevó a Tokio el *Tripiṭaka* mongol de Manchuria, y en 1912, llevó unos doscientos manuscritos sánscritos provenientes de Nepal. Hizo ingresar asimismo a la Biblioteca de la Universidad de Tokio 365 manuscritos sánscritos y el *Tripiṭaka* Tibetano (edición Nartang), que estaban, originariamente, en posesión de Ekai Kawaguchi. Un catálogo de estos manuscritos sánscritos fue compilado por S. Matsunami y publicado en 1965 (*A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965).

Su estrecha amistad con el sabio francés Sylvain Lévi lo llevó a comenzar con él la compilación del *Hōbōgirin* (*Hōbōgirin, dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, Tokyo-Paris, 1929). La obra está todavía en marcha como un proyecto conjunto de la Academia Francesa y la Casa Franco-Japonesa, bajo la dirección editorial de H. Durt. Se han publicado ya varios fascículos del *Hōbōgirin*.

Fue también un gran organizador de enormes proyectos. Bajo su dirección fueron planeadas y llevadas a cabo tres monumentales empresas: la *Traducción japonesa de 108 Upanishads* (9 volúmenes), la *Edición Taishō del Tripiṭaka budista en chino* (100 volúmenes) y la *Traducción japonesa del Tripiṭaka pāli y sus comentarios* (60 volúmenes). La primera fue completada en tres años (1920-1922). Él mismo contribuyó ampliamente para esto, traduciendo la *Upanishad Bṛhadāraṇyaka* y otras. Sin embargo, su contribución

más importante fue la publicación del *Tripitaka Taisho* en 100 volúmenes. Bajo la dirección conjunta de Takakusu y K. Watanabe, este monumental proyecto comenzó en 1924 y fue concluido en 1934. Takakusu fue condecorado por la Academia Francesa con la medalla Stanislas Julian en 1929 por este monumental logro. La tercera fue comenzada en 1935 y terminada en 1941.

## Personalidad

Como se ha subrayado más arriba, Junjiro Takakusu fue un gran estudioso de reputación internacional, pero debe hacerse notar que también fue un piadoso creyente del Budismo de la secta Shin (de la Tierra Pura) en la vida privada. Inspirado por su entusiasmo religioso, fundó el colegio privado de mujeres mencionado más arriba, Musashino Joshi Gakuin, en los suburbios de Tokio. Su intención de promover la educación de las mujeres con ideas budistas se vio así materializada. Más adelante, este colegio fue ampliado y desarrollado, y después de la Segunda Guerra Mundial fue elevado al rango de universidad. Hoy en día, es una de las universidades para mujeres más importantes de Tokio. Junjiro Takakusu fue un hombre de gran energía y dedicación al trabajo, puestas al servicio de su actividad académica; ellas permiten explicar la magnitud y sobresaliente calidad de su obra, que convirtieron a Takakusu en uno de los representantes más eximios de los estudios indológicos y en especial de los Estudios Budistas en el Japón.

*Minoru Hara*  
Profesor Emérito de la Universidad de Tokio

*Traducción del inglés de Vera Waksman*

# Los Jātaka: etapas de Buda en la vía de las transmigraciones\*

Sylvain Lévi

**E**n el momento del triunfo decisivo, cuando desde las alturas del cielo hasta las profundidades de los abismos el universo aplaudía la derrota suprema del demonio, Buda saludó al alba naciente con un himno entusiasta:

De nacimientos en nacimientos,  
en el ciclo de las existencias,  
yo he corrido, sin paz ni tregua,  
buscando a quien hace la casa.  
¡Qué sufrimiento nacer  
y renacer de nuevo, siempre!

Hacedor de la casa, ¡te he visto!  
¡Ya no me harás nueva casa!  
¡He quebrado todas las vigas,  
he destruido hasta el techo de la casa!  
Nada altera ya mi razón.  
¡No más deseos! ¡Todos a la nada!

\* La presente nota es la traducción al español del artículo de S. Lévi, "Les Jātaka, étapes du Bouddha sur la voie des transmigrations", publicado en *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation XIX, Conférences faites au Musée Guimet, 1905*, pp. 1-60. No hemos reproducido en esta ocasión los ejemplos de *Jātaka* dados por S. Lévi en su artículo. El presente trabajo de S. Lévi ha sido incluido en el libro *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, Paul Hartmann Éditeur, 1937.

Este canto de victoria abre a Buda la última etapa de su carrera. Poseedor de las verdades sublimes, a partir de este momento va a revelarlas al mundo y a propagar la Buena Ley, antes de apagarse en la beatitud del *Nirvāna*. Pero, al llegar al final, seguro de una conquista que ya no puede escapársele, vuelve su mirada con legítimo orgullo para medir la ruta recorrida y los obstáculos superados. No sólo evoca en su memoria las seducciones del palacio paterno en Kapilavastu, multiplicadas por un afecto inquieto, que no perdía la esperanza de desmentir predicciones demasiado claras y de retener al joven príncipe en su trono hereditario; no sólo vuelve a ver los cuatro encuentros decisivos que le mostraron a un viejo, un enfermo, un muerto y un monje y que le revelaron su vocación ineluctable y su huida fuera del harem sumido en el sueño en donde abandonaba a una joven esposa y a un niño recién nacido, y su vagar en busca de un maestro que pudiera enseñarle la salvación, y sus largas mortificaciones estériles, y el éxtasis liberador en el que había descubierto el camino. Su visión lo llevaba más lejos, a la perspectiva infinita del pasado. En las tinieblas de la noche final, repentinamente iluminado por el esplendor de la verdad absoluta —la Bodhi—, en su primera vigilia había conocido las existencias pasadas. Los siglos transcurridos, miles de miles, se habían abierto delante de él; asistía, en una especie de estupor, a la prodigiosa gestación que prepara a un Buda.

Todos los seres, lo sabemos,<sup>1</sup> son los herederos y los continuadores de su propio *karman*; la suma total de nuestros destinos anteriores se condensa en nuestra vida presente, y aumentada por este nuevo factor, ésta formará también nuestras existencias por venir. El Budismo, como las otras religiones de la India, admite sin discusión este dogma fundamental. Enseña también, por otra parte, que el yo es una ilusión, un error; la fórmula esencial, repetida y desarrollada hasta el cansancio, declara que nada de lo que existe



tiene personalidad. La serie de los fenómenos se desarrolla como una suerte de transmisión mecánica, que no deja lugar al juego de la persona. La personalidad aparente no es más que una combinación pasajera de elementos destinada fatalmente a disolverse. A propósito de esto, se ha acusado a menudo al Budismo de contradicción interna; sus adversarios hindúes y sus críticos occidentales le reprochan negar la personalidad y admitir, sin embargo, la retribución. No quiero entrar aquí en el detalle de una controversia espinosa, complicada aún más por los refinamientos de una escolástica inagotable.<sup>2</sup> Tampoco intento constituirme en el abogado o el campeón del Budismo. Buda podría sencillamente conformarse con responder que simplemente ha querido instituir una regla moral de vida para alcanzar la supresión del dolor, y que no ha pretendido construir un sistema completo de filosofía. Por otra parte, la contradicción que se señala tiene más que ver con las concepciones propias de los críticos que con el fondo de la doctrina. Buda no exige tanto al individuo que trabaje por el bien; cuanto menos personal sea el acto, mayor será el mérito. La idea del *Nirvāṇa*, a la que tiende toda la doctrina lo expresa claramente. El santo que se ha liberado de todas las pasiones, de todos los deseos, no espera una recompensa por ello; los dioses, que sólo son superiores a los hombres por la abundancia misma de sus goces, estarían mal calificados para retribuir a sabios que han despreciado esos goces. El único fruto lógicamente digno de semejante mérito es la extinción. El acto realizado sin un objetivo interesado es, si se puede decir así, neutralizado; no desprende una fuerza que pueda provocar un nuevo agrupamiento de los elementos, una vez disociados por la muerte.

Buda podía gozar de esta beatitud desde hacía mucho tiempo; no necesitaba imponerse una larga espera. Millones de años antes de su nacimiento en Kapilavastu, ya era digno de entrar en el *Nirvāṇa*; desde hacía mucho tiempo

poseía las cualidades requeridas, y la ocasión necesaria se había presentado más de una vez. En efecto, no realiza su salvación quien quiere; es necesario también vivir en el tiempo de un Buda y poseer en ese momento preciso la condición de hombre: una mujer, un dios, una rana, pueden acumular buenas acciones; sus méritos contarán más tarde, y les valdrán tal vez, en un futuro indeterminado, renacer como hombres en el momento oportuno; la una con su sexo, el otro en el cielo y el tercero en su pantano están excluidos del *Nirvāna*. Hay que tener mucha suerte, y si la metáfora no resulta blasfematoria, es necesario haber logrado muchos puntos a su favor para realizar esta condición esencial en el momento preciso en que aparece un Buda. Los Budas son raros; el intervalo que los separa no es periódico; puede oscilar entre miríadas y millones de años: otro riesgo más que hay que correr. Antes de Buda Shākyamuni, otros Budas habían aparecido. ¿Por qué entonces no cumplió su salvación en tiempos de Kāshyapa, que lo precedió, o de Kanakamuni, que precedió a Kāshyapa, o de Krakucchanda, que precedió a Kanakamuni, o incluso de sus predecesores? ¿Le faltaba por aquel entonces alguna de las condiciones necesarias? Buda mismo nos responde: ¡No! Gracias a la omnisciencia que acompaña naturalmente a la Bodhi, conocía el secreto de sus antiguas existencias; y se puso a contarles a sus discípulos sus múltiples nacimientos. Estas historias, que no tienen equivalente en ninguna literatura, son designadas, entre los budistas, con el nombre técnico de *jātaka*.

La palabra *jātaka* es una formación secundaria derivada de la palabra *jāta*, participio de la raíz verbal *jan*, que significa “nacer”. Sin abusar de la gramática comparada, se puede recordar que este verbo aparece sin profundas alteraciones en nuestras lenguas clásicas; sin ser un gran erudito, se puede conocer (gi)gno(mai), gen(os) en griego, (co)gna(tus) y (a)gna(tus) en latín. *Jāta* significa “nacido”, y *jātaka*, “historia de nacimiento”. Los *jātaka* son exclusiva-

mente el relato de los nacimientos de Buda. Sin embargo, Buda no conoce solamente sus propios nacimientos; conoce también los nacimientos pasados de todas las criaturas y, llegado el caso, los cuenta. Estos relatos forman una clase especial que lleva el nombre de *avadāna*; la palabra significa, literalmente, “una acción de brillo”. *Jātaka* y *avadāna* reunidos constituyen entonces, en episodios aislados, una historia general de los seres antes de la época de Buda. Haré aquí a un lado, hasta donde sea posible, los *avadāna* que ampliarían excesivamente el círculo de mis observaciones y que merecen un estudio aparte, puesto que nos hablan sobre la sociedad que gravita alrededor de Buda; me limitaré a los *jātaka* que tienen a Buda como figura central; y si no siempre tiene en ellos el primer papel, siempre tiene el más bello.

Existen *jātaka* en todas las lenguas que el Budismo ha empleado: en sánscrito, en prácrito, en pāli; el birmano, el siamés, el chino y el tibetano conservan, además, una gran cantidad que ya no tenemos en su redacción original. Los encontramos en todo tipo de obras, intercalados a manera de episodios o de ilustraciones; el *Mahāvastu*, por ejemplo, está completamente atiborrado de *jātaka*. La obra se presenta como una biografía de Buda Shākyamuni; pero cada uno de los episodios requiere, como una explicación necesaria, el recuerdo de una existencia anterior, que prepara y justifica el acontecimiento actual. Por otra parte, existen también colecciones especiales, yo diría casi canónicas, a tal punto está consagrada su autoridad. Para los budistas de lengua sánscrita, que han ocupado la mayor parte de la India, el Asia Central y el mundo chino, de estas colecciones es la *Jātaka-mālā*, “La Guirnalda de los *Jātaka*”; contiene 34 historias, redactadas en prosa y en verso mezclados, en una lengua clásica, culta sin pedantería, trabajada sin afectación. La fecha en que fue escrita no se conoce con precisión; el autor, Ārya Shūra, vivió en los

primeros siglos de la era cristiana. La Biblia pāli, el *Tipiṭaka*, admitido como el canon de la iglesia budista en Ceilán, en Birmania, en Siam y en Camboya, posee un conjunto muy parecido a la *Jātaka-mālā*; es el *Cariyāpiṭaka*, en el que Buda mismo cuenta 35 de sus existencias pasadas, clasificadas desde el punto de vista de las diversas perfecciones que ha manifestado. Pero existe en pāli otro conjunto mucho más importante, por su extensión y por los materiales que lo componen; se lo llama el *Jātaka* por excelencia. Pretende relatar 550 *jātaka*, pero el total es vago a causa de la clasificación adoptada; por razones de orden aparente, los compiladores han incluido varias veces el mismo relato, o en ocasiones han incorporado, por el contrario, varios relatos bajo una sola rúbrica. Indicaré aquí el principio de su clasificación, por muy técnicos que parezcan los detalles, pues es sobre estos mismos principios que han sido organizadas todas las grandes colecciones religiosas de la India, incluidos los *Vedas*.

Cada relato tiene como núcleo versos tradicionales, escritos en un dialecto evidentemente antiguo; es ésta la parte sólida y estable del relato que se comunicaba de generación en generación. La historia que servía de marco y de explicación a estos versos quedaba libre a la fantasía de los narradores y sólo fue redactada más tarde. La doctrina ortodoxa afirma que la redacción en prosa pāli conservada en el *Tipiṭaka* es una versión ejecutada en los primeros siglos de la era cristiana, según un texto ceilandés, hoy perdido, y que era la versión en lengua indígena de un original pāli introducido en Ceilán al mismo tiempo que los versos o *gāthā*. Sea cierta o no esta sospechosa teoría, la prosa es sin lugar a dudas posterior a las *gāthā*. Por lo demás, los compiladores consideraban a tal punto las *gāthā* como el elemento orgánico de los *jātaka* que han justamente clasificado a éstos de acuerdo con el número de *gāthā* que contienen, sin siquiera contar los otros versos

introducidos por añadidura en la narración. Los *jātaka* de una *gāthā* forman una primera sección, en un número de 150; los de dos *gāthā*, una segunda sección de 100; los de tres y cuatro *gāthā*, dos secciones de 25 *jātaka* cada una, y así sucesivamente. Los *jātaka* que tienen más de 80 *gāthā* se reúnen en la última sección.

El procedimiento de exposición es siempre el mismo; el narrador refiere más o menos brevemente las circunstancias que han provocado el relato de Buda; luego viene el relato mismo; finalmente, a modo de conclusión, Buda une el pasado con el presente, señalando la identidad de los personajes bajo sus diferentes roles. Va de suyo que, para los ortodoxos, los *jātaka* son realmente la palabra de Buda, al menos en cuanto a las *gāthā*; fueron, como los otros textos del canon, "cantados en coro" en el concilio que siguió inmediatamente a la muerte de Buda y que fijó la enseñanza auténtica del Maestro. Una crónica de la iglesia ceilandesa que data aproximadamente del siglo IV d. C. refiere incluso un retoque tendencioso de la colección. En el Concilio de Vaishālī, reunido cien años después del *Nirvāna*, los monjes cismáticos que formaban la mayoría y que constituyeron "la Gran Iglesia" (*Mahāsāṃghika*) "rechazaron una porción de los *jātaka* y sustituyeron otras". Es simplemente una manera de constatar la diferencia entre las dos tradiciones; cada una de las sectas rivales reclamaba naturalmente para ella un certificado de autenticidad, y para estar más segura de obtenerlo, ella misma se lo otorgaba. A fin de cuentas, nos encontraríamos en dificultades si tuviéramos que asignar a estos relatos una antigüedad exacta, sin el testimonio de los documentos artísticos. Subsiste aún en el Indostán, al sur de Allahabad, un monumento en ruinas que se puede fechar, sin vacilaciones, alrededor del año 200 antes de la era cristiana: el *stūpa* de Bharhut, que consiste esencialmente en un hemisferio de tierra y de ladrillos rodeado por una especie de empalizada de piedras; los pilares y los travesaños

de esta empalizada están decorados con bajorrelieves tomados de la leyenda budista; no están destinados solamente a embellecer el santuario, sino que forman parte de él. El fiel que venía a visitar el *stūpa* comenzaba por rodearlo, a fin de demostrarle su respeto; durante este rito ambulatorio, las imágenes piadosas que se ofrecían a su vista lo ayudaban a santificar su pensamiento y alimentaban su devoción. Las escenas representadas son en su mayoría *jātaka*; el original arte de los escultores ha sabido expresar y condensar tan bien en cada medallón todos los episodios sucesivos de la misma historia que éstos han podido ser reconocidos, en gran parte, desde el primer examen. Por lo demás, los mismos artistas han procurado más de una vez grabar en sus bajorrelieves el tema representado: *Isimigo-jātaka*; *Uda-jātaka*; *Biḍāla-jātaka*, etc. Las esculturas de Barhut no nos presentan la eclosión de este arte; éste reproduce sin ninguna duda formas y procedimientos aplicados anteriormente a la madera, y cuyos ejemplares están irrevocablemente desaparecidos desde hace mucho tiempo. Muchos siglos más tarde encontramos, lejos de la India, en la isla de Java, en el templo de Boro-budur, el mismo sistema de decoración empleado con una profusión inaudita. Los *jātaka* se despliegan allí en un largo friso, como una ilustración regular y continua de los textos clásicos. El *stūpa* de Barhut da muestras inequívocas de la popularidad de los *jātaka* en la iglesia budista dos o tres siglos antes de Cristo.

Si consultamos los *jātaka*, sabremos ahora, por el testimonio del mismo Buda, las razones que lo decidieron a prolongar tanto su permanencia en el ciclo de las existencias, cuando habría podido salirse de él desde el principio. Debemos remontarnos en el tiempo, tan lejos que el total de años supera la imaginación, hasta la época de Buda Dīpañkara. En aquel tiempo vivía un brahmán instruido, piadoso, que se había retirado del mundo. En su ermita se entera de que Dīpañkara viene a visitar la ciudad más

próxima y se apresta a acudir allá. Pide unirse a los habitantes que preparan apresuradamente sus calles para el cortejo del santo. Encargado de reparar un lugar cenagoso, es sorprendido por la llegada de Dīpañkara sin haber tenido el tiempo de terminar su trabajo. Se apresura entonces a extender en el suelo los harapos y la corteza que lo visten, sus trenzas ascéticas que ha rápidamente desatado y su cuerpo mismo, para servir de puente al Maestro. Formula al mismo tiempo un piadoso deseo: "¡Que Buda con sus discípulos camine sobre mí! ¡Que no caminen en el barro y esto será por mi bien! Después le viene a la mente este pensamiento: "Si quisiera, podría hoy mismo apagar en mí la llama de las impurezas; sólo tendría que ingresar como novicio en la comunidad, y entraría entonces en Rammanagara. Pero no es propio de mí alcanzar así, como un desconocido, el *Nirvāṇa* después de haber apagado en mí las impurezas. ¿No debo más bien, como Dīpañkara, poseedor de las diez fuerzas, marchar resueltamente a la suprema Bodhi, embarcar a la multitud en la nave de la Ley, transportarla más allá del océano de las transmigraciones, y solamente entonces entrar en el *Nirvāṇa* total? Esto es, por cierto, lo que es digno de mí". Su decisión está tomada; su elección está hecha. Dīpañkara, por su omnisciencia de Buda, ha conocido el voto así formulado; lo confirma y predice a su adorador que algún día será Buda bajo el nombre de Gautama: "¡Así, llegado a la otra orilla, haz llegar a los otros; liberado, libera; consolado, consuela; después de alcanzar el *Nirvāṇa* completo, haz que otros lo alcancen!" (*Mahāvastu* I, 239, 12, y cf. el *Pūrṇaavadāna* en E. Burnouf, *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien*, Paris, 1876, pp. 209 y ss.).

A partir de este momento, el futuro Gautama, Siddhārta o Shākyamuni es una criatura de la Bodhi; es un *Bodhisattva*, pues la Bodhi es su esencia misma. Para una promoción tan alta, la santidad ordinaria no es todavía suficiente, no es bastante realizar un compromiso en

presencia de un Buda vivo, o de sus reliquias, ni haber dejado el siglo, ni poseer los cinco Conocimientos y las ocho Plenitudes; hace falta una cantidad de energía, de celo, de vigor que no puede expresarse más que por comparaciones. Es preciso que pueda decirse: "¡Si el universo entero fuera una sola masa de agua, la cruzaría con la fuerza de mis brazos para llegar a la otra orilla! ¡Si el universo entero fuera una enorme espesura de bambúes, con mis puños y mis pies abriría un pasaje para alcanzar el otro extremo!", etc. La preparación de un gran hombre, y Buda es el Gran Hombre por excelencia (*Mahā-puruṣa*), impone a la naturaleza un largo trabajo, es necesario que el candidato designado por la Bodhi aprenda por múltiples y dolorosas experiencias todos los malos poderes de los que ya no solamente debe desprenderse, sino que debe mantener controlados y quebrar por algún tiempo en beneficio de la humanidad entera. Es necesario que practique, sin abandonarse un minuto ni cansarse, las diez perfecciones cardinales: el Don, la Moral, la Paciencia, el Coraje, la Contemplación, la Sabiduría, los Procedimientos, el Voto, la Fuerza, el Saber. Desde entonces, bajo cada Buda, el futuro Shākyamuni reaparece: bajo Buda Kauṇḍinya, es el rey Vijitāvin, y se muestra tan generoso que su pueblo inquieto lo exilia; se retira al Himalaya, y en su ermita sigue distribuyendo a los otros ascetas las primicias de sus frutos. El dios Shakra, para ponerlo a prueba, le muestra un infierno mágico en donde la limosna es castigada; Vijitāvin no se deja convencer, y acepta el infierno si es necesario antes que renunciar a la limosna. Bajo Buda Maṅgala, alberga y trata suntuosamente a la comunidad entera, que cuenta con millones de monjes. Bajo Buda Sumana, es Atula, rey de los Nāga, y renueva su generosidad para con la comunidad budista. Bajo Buda Revata, es el brahmán Atideva; bajo Shobhita, es el brahmán Ajita. Resulta inútil continuar esta enumeración de apariencias



histórica, pero de carácter puramente escolástico. Los *jātaka* tienen algo mejor que ofrecernos. Algunos monjes, deseosos de una ordenación sabia, han podido combinar por sí mismos un sistema seguido de una cronología con materiales surgidos de la fantasía. El *jātaka*, por naturaleza, es una obra de circunstancia, surgida del azar de los incidentes cotidianos. Ordenarlos cronológicamente equivale a escribir seriamente una historia de los animales a partir de las fábulas. Como la fábula, y más que ella todavía, el *jātaka* es:

Una gran comedia de cien actos diversos  
cuyo escenario es el universo.

La mayor parte de los *jātaka* ocurre en la época “en que Brahmadata reinaba en Benares”; en Europa decimos: “viejo como Herodes”. El Bodhisattva aparece allí en los roles más variados; es sucesivamente asceta, rey, sabio, cortesano, brahmán, príncipe, noble, mercader, propietario, esclavo, alfarero, descastado, cornac, leñador, ladrón, encantador, jugador, albañil, herrero, actor, estudiante, orfebre; a veces es dios, Brahmā, Shakra, divinidad de un árbol; o bien es un simple animal, mono, ciervo, león, pato, elefante, pájaro, águila, caballo, toro, pavo real, serpiente, lagarto, pez, rata, caballo, cuervo, chanco, perro, gallina, rana, liebre, milano, gallo. Como vemos, Buda no tiene el prejuicio de la nobleza; muestra, con un ejemplo reconfortante, que en todos los niveles de la creación se puede realizar en uno mismo la perfección y servir a los intereses colectivos del universo. Los materiales más dispares se funden armoniosamente en este conjunto de textos incoherente y siempre abierto. Se ha señalado ya, bajo arreglos diversos, la historia tan popular de Rāma, que ha dado a la India su epopeya clásica, el *Rāmāyaṇa*. Hace muy poco tiempo se hacía notar todavía un paralelo rigurosamente exacto de “El tesoro del

rey Rhampsinite”, cuento popular de Egipto recogido a orillas del Nilo por el griego Herodoto. Hasta las fábulas más difundidas en Occidente se encuentran en el conjunto de los *jātaka*. Es una experiencia bastante curiosa ver aparecer a Buda entre los antecesores de nuestro La Fontaine.

Todos estos relatos, los *jātaka*, bajo sus diversas formas, nos permiten comprender, mejor que una exposición teórica, la inspiración y la originalidad del Budismo. Probablemente no fue el Budismo el que los creó; circulaban de boca en boca, de pueblo en pueblo, para alegría de los humildes y diversión de los ignorantes. Los religiosos cantaban las hazañas de los dioses, los rapsodas cantaban las hazañas de los héroes; el pueblo tenía para distraerse las historias de la gente común y las historias de los animales. Inventado en todas sus partes, el *Libro de la Selva* esperaba a su Homero; el Budismo se lo dio. Indiferente a los prejuicios de casta y de nacimiento en los que la sociedad hindú había creído asentar sus más sólidos cimientos, impaciente por abrir a todos la vía de la salvación y por extinguir en todas partes el dolor, el Budismo naciente buscó a la multitud, y no temió hablar su lenguaje. Se apoderó de estos cuentos, de estas fábulas que el sabio despreciaba; las animó con las dos fuerzas más poderosas que el hombre puede poner al servicio de un ideal: el arte y la fe, y las transfiguró por su aspiración. Con esos retazos sueltos compuso una magnífica epopeya, la Epopeya de la Transmigración, variada como ésta, infinita como ésta, abundante en personajes y en incidentes, pero enteramente agrupada alrededor de un héroe único que la domina, la penetra y la ilumina. El genio hindú había sentido por instinto la fraternidad de los seres y la solidaridad del universo; Buda se la explicó en imágenes. Mediante estos pequeños dramas, creados sin pretensión por la imaginación de cuentistas anónimos, Buda reveló el drama de la conciencia humana en lucha contra el mal que la oprime y que amenaza

con vencerla, impaciente por escapársele, reducida sólo a sus fuerzas, sin auxilio que esperar, sin ayuda que implorar. Cuando Buda, en el momento de la Iluminación, canta sus estrofas de triunfo, no entona acciones de gracias. No tiene nadie a quién agradecerle. En el último asalto del demonio Māra, los dioses espantados, ¿acaso no huyeron? Y como el demonio lo desafiaba a producir testigos para probar su caridad, él se conformó con responder: "No tengo aquí un testigo vivo. Pero no quiero contar los actos de caridad de todos mis nacimientos; pido solamente a la Tierra, la Tierra grande y sólida —aunque no sea un ser vivo— que dé testimonio de las limosnas siete veces céntuples que ofrecí en mi última existencia, cuando era Vishvāntara". Y sacando su mano derecha de debajo de su manto, la extendió hacia la Tierra y dijo: Digo que en mi última existencia, cuando yo era Vishvāntara, di limosnas siete veces céntuples. ¿Eres mi testigo o no? Y la Gran Tierra, con cien rugidos, con mil rugidos, con cien mil rugidos, dijo: Soy tu testigo. Y el ejército de Māra huyó y se dispersó (*The Jātaka*, V. Fausboll (ed.), vol. I, p. 74).

En ese momento solemne, Buda quiere expresamente afirmarlo y probarlo frente al universo: a nadie debe nada, todo lo debe a sus acciones pasadas, a sus existencias transcurridas. Es el héroe y el vencedor de la transmigración.

*Traducción del francés de Vera Waksman*

## Notas

<sup>1</sup> Cf. *La transmigration des âmes dans les croyances hindoues*, conferencias en el Museo Guimet en 1903-1904, pp. 85-118.

<sup>2</sup> Me limito a remitir, para una exposición de orden técnico, a los artículos de L. de la Vallée Poussin: "La Négation de l'Âme et la Doctrine de l'Acte", *Journal Asiatique*, septiembre-octubre de 1902 y noviembre-diciembre de 1903.

## El Institute for Advanced Studies of World Religions

El Institute for Advanced Studies of World Religions, IASWR, fue fundado en octubre de 1970 por el doctor C. T. Shen como una fundación educacional sin fines de lucro. El doctor Shen es de origen chino, radicado en Estados Unidos, de religión budista, y autor de varias obras sobre Budismo. Las oficinas del instituto estuvieron primeramente en Scarsdale, Westchester, Nueva York. De 1972 a 1989 el IASWR tuvo sus oficinas y bibliotecas en la State University of New York en Stony Brook, en la Melville Memorial Library. En julio de 1991 el IASWR se trasladó a su sede definitiva, especialmente construida para él, la Woo Ju Memorial Library, en Road 2, Route 301, Carmel, N. Y. 10512, tel. (914) 225-1445.

El propósito del instituto es proporcionar información y servicios a las personas, instituciones y organizaciones dedicadas a la enseñanza y estudio de las religiones del mundo o a la práctica de formas religiosas de vida. Para cumplir sus fines el instituto mantiene una biblioteca de investigación, que cuenta en la actualidad con materiales en 32 idiomas asiáticos y 11 no asiáticos, representados en más de 70 500 volúmenes, 932 revistas, 53 000 manuscritos y monografías en microfilm y cerca de 500 mapas, entre otros materiales. La biblioteca del IASWR es especialmente rica en materiales budistas, entre los que es necesario señalar las valiosas ediciones chinas, japonesas y coreanas del *Tipiṭaka* chino; las ediciones del *Kanjur* y del *Tanjur* tibetanos en reimpresiones modernas o microfilms; las ediciones del *Tipiṭaka* pāli en alfabetos del sudeste asiático (Birmania, Cambodia, Laos, Tailandia, Vietnam), devanāgarī, ceilandés y latino.

El Departamento de Servicios de Información (Information Services Department) del IASWR tiene ficheros actualizados sobre las investigaciones que se están realizando o se proyectan realizar sobre las diferentes religiones, en especial sobre el Budismo. Recopila y edita monografías de carácter bibliográfico como material de apoyo para las personas dedicadas a los estudios de las religiones de Asia o a los estudios comparativos de religiones. Entre las publicaciones del instituto merece especial mención la *Buddhist Text Information*, que se edita desde 1974 y que proporciona información sobre las publicaciones que existen en el mundo sobre temas relacionados con el Budismo. El mencionado departamento mantiene también ficheros sobre las organizaciones e instituciones religiosas de Asia.

Por su parte, el Departamento de Recursos en Microfilms del Instituto (Microfilm Resources Department) ha desempeñado una importante función. Este departamento reproduce en microfichas numerosos textos de difícil adquisición, poniéndolos a disposición de los estudiosos de todo el mundo a precios bajos. El número de microfichas producidas y distribuidas a nivel internacional por este departamento supera el número de 120 000 por año. De estas microfichas, un 70.5% corresponden a textos tibetanos, un 23.5% a textos sánscritos, un 2% a textos camboyanos, un 1% a textos chinos y el resto a textos en otros idiomas. Entre estas publicaciones hay que señalar la reproducción del *Tanjur* según la edición Sde-dge: ésta comprende 3 235 microfichas, que corresponden a los 213 volúmenes que conforman la edición impresa en Delhi en 1982-1985, que es la utilizada para la producción de las microfichas.

El doctor C. T. Shen es el actual presidente del IASWR y el doctor Richard A. Gard, especialista en Budismo y que fuera presidente durante muchos años de la institución antes que el doctor Shen, es actualmente consultor de la misma.

Para mayor información sobre este instituto, sus actividades y sus publicaciones, dirigirse al mismo, a la dirección señalada al principio de esta nota.

## Colecciones de arte budista del Museo Guimet\*

El Museo Guimet (6, Place d'Iéna, 75116 Paris) fue originariamente una colección privada de obras de arte, entre las que predominaban las de origen oriental, reunida por Émile Guimet (1836-1918), importante industrial de Lyon. Émile Guimet constituyó con su colección un museo de historia de las religiones, que donó a la ciudad de Lyon. Posteriormente, en 1885, su colección fue trasladada a París para constituir el actual Museo Guimet, ubicado en un edificio que fue construido especialmente para tal efecto y que fue inaugurado en 1888. Émile Guimet creó asimismo una biblioteca en el museo, a la cual donó 13 000 volúmenes de su propiedad. Además inició la edición de varias publicaciones e instituyó un ciclo anual de conferencias públicas. El Museo Guimet surgió desde su fundación como un museo propiamente dicho y además como un instituto de estudio e investigación, al servicio tanto de eruditos y especialistas como del público en general.

A partir de su creación, la colección de arte del Museo

\* La presente nota sobre el Museo Guimet ha sido redactada especialmente sobre la base de la información dada por Jeannine Auboyer en su folleto *Musée Guimet, Paris*, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1988, donde se podrá encontrar mayor información al respecto. En *REB* 4 se publicó una nota recordatoria de Jeannine Auboyer, que fuera directora del Museo Guimet.

Guimet ha sido enriquecida constantemente con donaciones particulares y especialmente con las soberbias esculturas originales del Museo de Indochina del Trocadero, que fueron trasladadas al Museo Guimet en 1937, así como con las colecciones asiáticas del Museo del Louvre que igualmente fueron trasladadas al Museo Guimet en 1945. En esa ocasión, el Museo Guimet, a su vez, entregó las piezas de arte no asiático al Museo del Louvre. La reunión en el Museo Guimet de las mencionadas colecciones asiáticas francesas lo convirtió en uno de los más ricos del mundo en el dominio del arte oriental, especialmente budista.

Conjuntamente con el enriquecimiento de sus colecciones de arte, los administradores del museo se preocuparon por el incremento de su biblioteca; crearon un archivo fotográfico y una sonoteca (archivo musical), construyeron un salón de conferencias y agrandaron sus locales. Jeannine Auboyer fue una activa administradora del museo.

Las colecciones expuestas en el Museo Guimet están repartidas en tres amplios pisos. En la planta baja se encuentran piezas de arte budista procedentes del sudeste asiático: país Khmer (Cambodia), Vietnam, Tailandia, Laos, Birmania, Tíbet, Indonesia. El impresionante conjunto de las esculturas Khmer es el más importante fuera de Cambodia, tanto por su número como por su calidad. Ellas permiten estudiar los diferentes estilos del hermoso arte Khmer desde los siglos VI-IX, época anterior a la fundación de Angkor, hasta los siglos IX-XIII, época de la fundación de Angkor. En el segundo piso están ubicadas las colecciones indias, que van desde el tercer milenio a. C. hasta el siglo XIX. Están representados en estas colecciones el arte budista de Amarāvati y el arte greco-budista de Gandhāra, al lado de piezas budistas provenientes de Afganistán ("Tesoro de Begrām") y de regiones del Asia Central. También el arte budista chino está presente en este piso del museo, y en él destacan una imagen de Buda proveniente de las grutas

de Yungang, un *dvārapāla* (guardián) musculoso y de actitud amenazadora, y un bronce representando la “conversación mística de dos Budas”. El tercer piso está reservado a la cerámica china (colecciones Michel Calmann y Grandier), a los objetos y pinturas traídos por la misión Paul Pelliot del Asia Central (Xinjiang y Gansu) y al arte de Japón y de Corea. También el Budismo revela su presencia en muchas de las piezas exhibidas en este piso.

La biblioteca del Museo Guimet posee unos cien mil volúmenes dedicados en su mayor parte a estudios del arte oriental. Los archivos fotográficos están constituidos por más de cien mil documentos, entre los cuales se cuentan aquellos referentes a diversas misiones arqueológicas en Asia, como las de Chavannes, Pelliot, etc. La sonoteca acumula registros sonoros de los diferentes estilos musicales del Asia. Las publicaciones del Museo Guimet están reunidas en los *Annales du Musée Guimet*, que se reparten en varias series: *Grande Bibliothèque d'Art*, *Bibliothèque d'Études*, *Bibliothèque de Diffusion et de Vulgarisation*, *Recherches et Documents d'Art et d'Archéologie*. Bajo los nombres conjuntos de Musée Guimet y Musée Cernuschi aparecen cada año “cuadernos” relativos al arte bajo el nombre de *Arts Asiatiques*. Finalmente, hay que mencionar las conferencias públicas y gratuitas que organiza el museo, así como las sesiones de música y danzas orientales que ahí se realizan, organizadas por diversas instituciones relacionadas con el Museo Guimet.

Con sus exhibiciones, publicaciones y actividades, el Museo Guimet ha contribuido y contribuye eficazmente a la difusión del conocimiento del arte oriental, en especial del arte budista, que durante tantos siglos y en tan dilatadas y diversas regiones ha producido obras de belleza extraordinaria, en las que se refleja el mensaje espiritual que Buda y los maestros que lo siguieron legaron a la humanidad.



## El Buddhist Forum de la Universidad de Londres

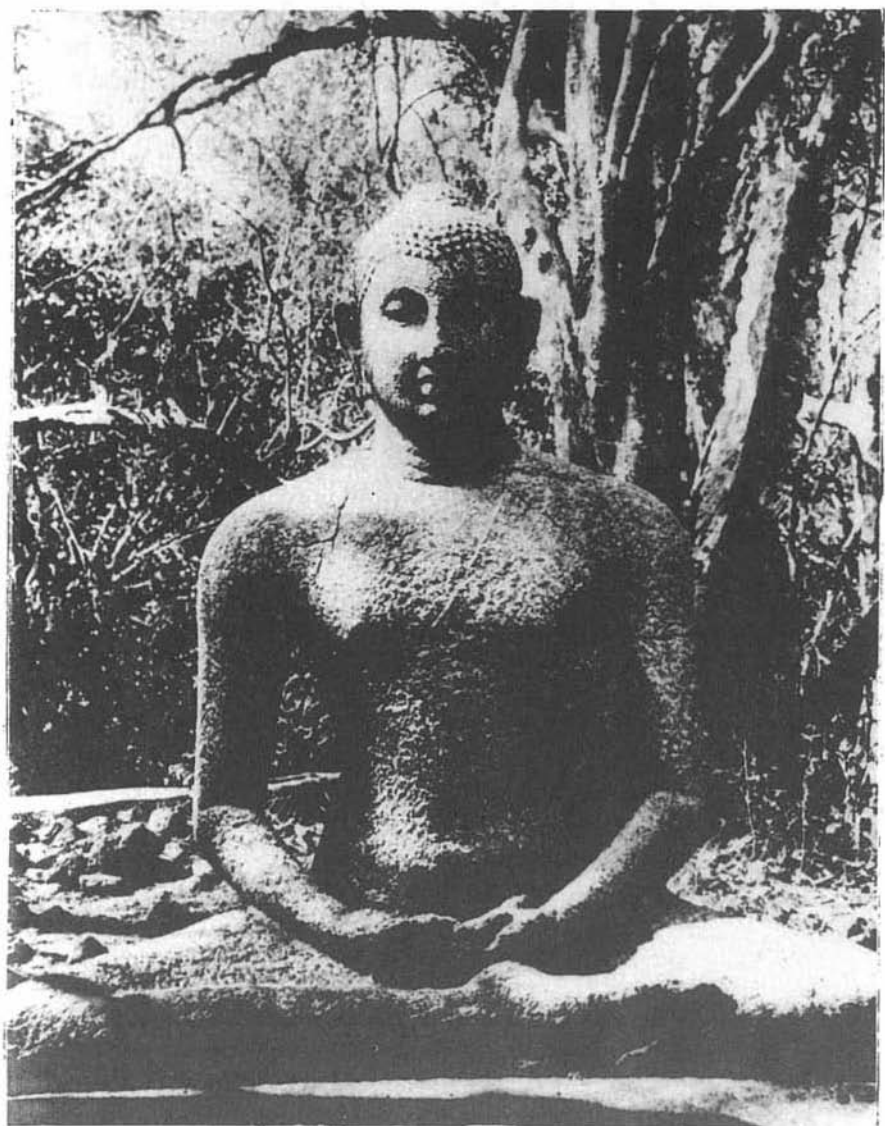
El Buddhist Forum es un seminario que se realiza en la School of Oriental and African Studies (Escuela de Estudios Orientales y Africanos) de la Universidad de Londres. Este seminario ha tenido lugar regularmente todos los años desde 1987, el segundo miércoles de cada mes. En él se estudia al Budismo desde diversos puntos de vista: histórico, filosófico, religioso, filológico, artístico y arquitectónico. El seminario está abierto a toda persona interesada en los Estudios Budistas. Propicia el intercambio de ideas y opiniones, e invita a los participantes a presentar trabajos sobre los temas que están estudiando y que puedan ofrecer nueva información o enfoques originales de interpretación.

Se han publicado ya dos volúmenes que contienen trabajos presentados en el Buddhist Forum: *The Buddhist Forum, Volume I, Seminar Papers 1987-1988*, y *The Buddhist Forum, Volume II, Seminar Papers 1988-1990*, ambos publicados en Londres por la School of Oriental and African Studies, University of London, 1990 y 1991, respectivamente. Estos dos volúmenes han sido editados por el doctor Tadeusz Skorupski, Lecturer in Buddhist Studies de la indicada institución.

Proporcionamos a continuación el contenido de ambos volúmenes, para que se pueda apreciar la amplitud y variedad de los temas tratados en el seminario. Volumen I: R. F. Gombrich, "Recovering the Buddha's Message" y "How the Mahāyāna began"; K. R. Norman, "Pāli Philology and the Study of Buddhism"; A. Huxley, "How Buddhist is Theravāda Buddhist Law"; T. H. Barrett, "Kill the Patriarchs!";

T. H. Barrett, "Exploratory Observations on some Weeping Pilgrims"; I. Astley-Kristensen, "Images and Permutations of Vajrasattva in the *Vajradhātumaṇḍala*". Volumen II: T. H. Barrett, "Devil's Valley to Omega Point: Reflections on the Emergence of a Theme from the Nō" y "Buddhism, Taoism and the Rise of the City Gods"; L. S. Cousins, "The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools"; P. T. Denwood, "Some Formative Influences in Mahāyāna Buddhist Art"; G. Dorje, "The rNying-ma Interpretation of Commitment and Vow"; Ch. E. Freeman, "Saṃvṛti, Vyavahāra and Paramārtha in the *Akṣayamatīnirdeśa* and its Commentary by Vasubandhu"; D. N. Gellner, "Monk, Householder and Priest: What the Three Yānas Mean to Newar Buddhist"; C. Hallisey, "Councils as Ideas and Events in the Theravāda"; S. Hookham, "The Practical Implications of the Doctrine of Buddha-nature"; R. Mayer, "Observations on the Tibetan Phur-ba and the Indian Kīla"; K. R. Norman, "Theravāda Buddhism and Brahmanical Hīnduism: Brahmanical Terms in a Buddhist Guise".

La dirección de la School of Oriental and African Studies, University of London, es la siguiente: Thornhaugh Street, Russell Square, London WC1H, OXG, Inglaterra.



*Buda sentado en meditación*

## Reseñas

*Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan successors*, de David L. Snellgrove. London, Serindia Publications, and Boston, Shambala Publications, 1987 (Distributed by La Haule Books Ltd., Jersey), XXIV, 640 pp., 88 P1., 5 maps.\*

Hace treinta años el profesor Snellgrove publicó su *Buddhist Himalaya*, un libro que abrió nuevas perspectivas al combinar de una manera original y fructífera el análisis de los textos, la observación en el campo y la atención prestada tanto al ritual como a la iconografía. En algunos aspectos, la presente publicación es una versión muy aumentada y puesta al día de aquel libro anterior.

Después de un prefacio en el cual narra en detalle las dificultades y penurias de los Estudios Budistas y Tibetanos en las universidades hasta años recientes, el libro se inicia en la

Parte I con cinco capítulos sobre los orígenes del Budismo en India. Ya que este material ha sido tratado *in extenso* por otros autores, y en particular por Étienne Lamotte en su magistral *Histoire du Bouddhisme Indien*, cuya traducción inglesa se está publicando actualmente, su tratamiento aquí es conciso. La Parte II contiene capítulos sobre la transformación del Budismo en una religión panasiática, la imagen de Buda, los Bodhisattvas y las tres Puestas en Movimiento de la Rueda de la Doctrina. Este último capítulo está dedicado: 1) a la filosofía de las escuelas Śrāvākayānistas (a menudo mal llamadas en otros lugares Theravāda, un término mucho más limitado que se refiere sólo a una de las muchas tradiciones-escuelas del Budismo, o Hinayāna, también un término

\* La presente reseña es la traducción española de la reseña publicada en el *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1989, 1, pp. 172-176. No incluimos en la traducción la nota sobre transliteración del tibetano que contiene la reseña en inglés. Agradecemos al profesor D. Seyfort Ruegg y a la Royal Asiatic Society por habernos autorizado a publicar en *REB* la traducción española de dicha reseña.

más limitado y más restringido que designa al Vehículo opuesto al Mahāyāna o Bodhisattvayāna, que es por supuesto reconocido al menos en principio por los Śrāvakayānistas; 2) a la filosofía de la Prajñāpāramitā y la Escuela Madhyamaka, y 3) a la filosofía del Vijñānavāda o Cittamātra. El tratamiento de estos movimientos filosóficos es bastante selectivo, sin duda por falta de espacio, y no siempre adecuado filosóficamente. Así, la discusión del Vijñānavāda deja sin aprovechar (e incluso sin mencionar en la bibliografía) el importante trabajo hecho por Erich Frauwallner y sus discípulos; y el muy útil esbozo de Jacques May sobre la historia y la filosofía de esta escuela, publicado en *Études Asiatiques* 25, 1971, pp. 265-323, es también omitido en la bibliografía.

En la p. 105 probablemente sería mejor entender los últimos cinco *vijñānas* (del visual al táctil) como cogniciones (o percepciones) más que como "conciencias".

En cuanto a la "autoconciencia" (de la conciencia, *svasamvedana*), se trata de una doctrina fundamental de esta escuela altamente escolástica y no tiene nada que ver con

la "realización espontánea" (p. 438).

En lo que concierne a la forma de la tradición Vijñāpiti continuada por la secta Jonangpa tibetana, debe quedar claro que ella no corresponde en realidad a la escuela india clásica de "sólo-la-mente" (como se sugiere en la p. 489), sino que representa más bien un notable intento de síntesis con el Madhyamaka y es por eso a veces conocida como *nam rig gi dbu ma* o bien *dbu ma chen po*.

Para *tathāgatagarbha*, Snellgrove considera correctamente que "esencia de budidad" es una traducción satisfactoria (por ejemplo, en pp. 79 y 112). Pero encuentra que "matriz" es también aceptable en algunos contextos (p. 112); este reseñador, sin embargo, no conoce ningún contexto en la tradición indotibetana en que esta interpretación y traducción sean en realidad apropiadas (han sido importadas, injustificadamente y en forma por completo inconveniente, por algunos autores de la tradición sinojaponesa, en la cual sí encuentran una justificación). La traducción de *gotra* por "redil de Buda" o "co-

rral de Buda" (pp. 66, 110-111, 113) es ciertamente sugestiva, teniendo en cuenta que expresa con claridad el valor semántico de este término multivalente, y encuentra fundamento en el uso de *gotra* en védico ("establo de vacas"). Con todo, esta traducción desconoce seriamente el valor biológico ("linaje"), y hace a un lado por completo el mineralógico ("mina, mineral"). Estos dos valores del término *gotra* han sido debidamente anotados por Edgerton en su *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* de 1953, y han sido investigados en un artículo de este reseñador aparecido en *BSOAS* 39, 1976, pp. 341-363. (Por razones que no son claras, el valor mineralógico ha sido omitido no solamente en R. L. Turner, *Comparative Dictionary of the Indo-aryan Languages* de 1966, sino también en los *Ad-denda* publicados por J. C. Wright en 1985.)

La Parte III —la más extensa del volumen— es en realidad una monografía sobre Budismo tántrico, un tema en el cual Snellgrove ha sido reconocido como especialista por muchos años. Esta parte ofrece al lector un extenso y detenido intento por comprender este im-

portante componente del Budismo en el sur de Asia y en el Tibet. Se señala "cuán extraordinario *tour de force* implicaba la conversión de los rituales tántricos para el uso budista ortodoxo. No hay ninguna duda acerca de que se convirtieran así, pues generaciones de serios estudiosos, traductores y comentaristas tibetanos, para no mencionar a hombres devotos de religión, dan testimonio de este hecho" (p. 117). Snellgrove establece una distinción entre los Tantras que pueden ser relacionados con *sūtras* del Mahāyāna (p. 147 ss.) y aquellos con conexiones no budistas (p. 152 ss.), a pesar de que fácilmente se concede que sólo algunos Tantras pueden ser ubicados con confianza en alguna de esas dos categorías (p. 180; cf. p. 278). Snellgrove cita al *Sarvathāgata-Tattvasamgraha*, un Tantra Yoga, como típico de la primera categoría, y ubica a los *Anuttaratantras*, como el *Hevajra*, en la segunda categoría (p. 180). En la p. 181, nota 115, Snellgrove también realiza una diferenciación entre Tantras desarrollados dentro de una comunidad exclusivamente budista, Tantras compuestos en "el idioma sánscrito budista

normal", y aquellos que fueron primeramente registrados en "círculos de yoguins" y "escritos primeramente en dialectos locales". Además, recuerda (p. 152, nota 66) la distinción de R. Tajima entre aquellos Tantras que son un desarrollo del pensamiento mahāyānista, y por lo tanto tienen un esoterismo ortodoxo fundado en el *Vinaya* con Nālandā como su centro, y aquellos Tantras formados en un molde más bien popular, hacia el fin del siglo VIII, que declinaron hacia un esoterismo de la mano izquierda (*vāmācāra*) y estaban centrados en Vikramasīlā; pero el autor prudentemente agrega que él mismo pone en tela de juicio tan clara división, así como los lugares precisos de origen. Snellgrove no hace ninguna mención de otra comparable división sugerida por S. Tsuda (que falta en la bibliografía, en la que sin embargo es incluida la obra de Tsuda sobre el *Samvarodayatantra*): *A critical Tantrism*, en *Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko*, 36, 1978, pp. 167-231. En este estudio Tsuda ha opuesto diametralmente el *Vairocanābhisambodhi* y el *Tatvasaṃgrahatantra*, al considerar que contienen dos ideas

o "lógicas" antitéticas: el primero, la idea mahāyānista de la acumulación gradual de dos clases de mérito (moral e intelectual), o la lógica de la acción (*karman*) y su resultado, y el segundo, la idea tántrica de una unión esencial de la existencia individual con la realidad última, o la lógica de la práctica yóguica que contiene la idea del rápido logro de la Iluminación. La monografía de Tsuda también contiene una discusión del "yoga sexual" y del "Budismo del cementerio" en el *Hevajatantra*. Habría sido interesante conocer la opinión sobre la historia del Tantrismo de Y. Matsunaga: *Mikkyōkyōten seiritsushiron* (Kyoto, 1980, resumida por J. W. de Jong, en *Acta Indologica* 6, 1984, pp. 91-113).

Snellgrove discute el complejo problema de la continuidad entre Budismo Tántrico y no Tántrico, y lo que no es menos importante, la conflictiva cuestión de la relación entre algunas de las ideas de los Tantras budistas y lo que este reseñador denominaría "el sustrato religioso indio" (cf. "Sur les rapports entre le Bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibétain", en *Journal Asiatique*, 1964, pp. 77-95).

En pp. 149-150, se refiere a la presencia en el Budismo de los "grandes dioses del Hinduismo"; pero en p. 157 escribe, en relación con la mutua identificación en el Hinduismo y en el Budismo de divinidades del sustrato indio común, que ellas "no son más hindúes que budistas". A este reseñador le parece que la última formulación es mucho más exacta que la primera; a menudo, en verdad, lo que encontramos es la presencia en el Budismo de un número de deidades—usualmente clasificadas como "mundanas" (*laukika*)— en oposición *estructural* pero no *secular* con las figuras transmundanas (*lokottara*); por ejemplo, a los nobles (*ārya*), específicamente budistas y, por supuesto, a los *buddhas*. Desde el punto de vista estructural, entonces, la relación no es ni una relación de préstamo sincretista ni una relación de conflicto secular—"Budismo *versus* Hinduismo"—, sino una relación a niveles religioso y espiritual, expresada en términos de la oposición entre lo *laukika* y lo *lokottara*. (Para mayores detalles, véase *Journal Asiatique*, 1964, y también *T'oung Pao* 61, 1975, pp. 314-315, y *Journal of the American Oriental Society* 98, 1978, pp. 544-545.)

El autor dedica una extensa e interesante discusión a la cuestión de la "interpretación implícita" (p. 170), es decir, al tema de la alusión oculta (*abhīsamdhi*) y de la expresión intencional (*saṃdhāvacaṇa*, más que mero "lenguaje enigmático", como Snellgrove traduce el término *saṃdhābhāṣa* en p. 158, etc.) Uno debe dudar al describir algunas de las enseñanzas dadas de esta manera solamente como "perversas" o como "una forma de hipérbole" (p. 171 s.), ya que el problema es considerablemente más complejo. Tal discurso parece más bien relacionarse con un proceso de inversión de conceptos y significados (compárese la observación del mismo Snellgrove, p. 174, sobre inversión deliberada), y ocasionalmente con antinomianismo (cf. su observación, p. 176, sobre liberación de controles sociales). En cuanto a las observaciones (p. 95) sobre *neyārtha* (traducido por "significado derivable") y *nītārtha* ("significado seguro", explicado como el significado intencionado literalmente), son quizá demasiado breves para ser claras. En la exégesis de los *sūtras*, *neyārtha* se refiere a un sentido provisional o can-



celable que requiere ser extraído más tarde (*neya*) y explicado en un sentido “profundo”, diferente del sentido obvio de “superficie” o literal; por el contrario, *nīārtha* se refiere al sentido definitivo y “profundo” que, en última instancia, es intencionado por el hablante/escritor (si este sentido es “literal” o no, dependerá del marco hermeneúico particular que se emplee). En la exégesis de los Tantras la situación es similar pero más complicada, debido a la intervención de *saṃdhāvacana* o *saṃdh(y)ābhāṣa* “lenguaje alusivo/ intencional” (veáanse las notas del reseñador en las Actas del Symposium de París de 1986, editadas por C. Caillat, *Formes dialectales en indo-aryen* (París, 1989); y M. Broi-do, “Killing, lying, stealing and adultery”, en D. López (ed.), *Buddhist hermeneutics* (Honolulu, 1988).

Se da una atención particular, especialmente en la sección sobre Tantrismo, a lo que Snellgrove llama yoga sexual. Él considera (pp. 127-128) que este yoga se encuentra también en el capítulo sobre la Bodhi del *Mahāyānasūtrālamkāra* IX.46, estrofa que él traduce así: “Supremo autocon-

trol se obtiene en la reversión de la relación sexual, en la bienaventurada serenidad de Buda y en la visión libre de la propia esposa”. Ahora bien, lo que Snellgrove traduce por “reversión de la relación sexual” y explica como la “retención deliberada de semen viril”, es *maithunasya parāvṛttih* (en tibetano: *'khrig pa'i 'gyur-ba*), una de las ocho clases de *parāvṛtti* enumeradas en el texto y sus comentarios. Y la palabra que corresponde a “autocontrol” es *vibhūtvā*, “soberanía”, varias clases de la cual son enumeradas en IX. 41-47. Ni en el comentario atribuido a Asaṅga o Vasubandhu ni los realizados por Sthiramati y \*Asvabhāva puede este reseñador encontrar ninguna sugerencia de un yoga sexual (proto)tántrico de la clase concebida por Snellgrove. Y esta “transmutación del coito” es explicada por los comentadores como el trascender el *maithuna* por parte del practicante y la capacidad que para él resulta de ver a una mujer sin ser afectado por esto, algo que es usual también en el Budismo de los *sūtras* y de ninguna manera queda restringido al Vajrayāna. A pesar de todo, debe admitirse que en otros

lugares del *Mahāyānasūtrālāṅkāra*, incluso en los pasajes sobre *abhisaṃdhi*, hay mucho material que puede ser descrito como (proto)tántrico.

En cuanto al subtítulo del *Ratnagotravibhāga*, "*Mahāyānottaratantrā-Śāstra*", no puede significar "Tratado sobre el Supremo Tantra" (p. 112, nota 118), si Tantra ha de ser entendido en el sentido que tiene en el libro de Snellgrove. (La alusión en este subtítulo nos remonta al *uttaratantra* del Śāstra médico indio, sirviendo de intermediarios probablemente las ideas encontradas, por ejemplo, en el *Mahāparinirvāṇasūtra* mahāyānista.)

En la p. 134 se hace referencia, algo crípticamente, a "Vajrapāṇi (alias Vajradhara)". Esto ciertamente requiere aclaración, pues la tradición budista también distingue Vajrapāṇi (como *yakṣa* o *guhya* y como *bodhisattva*) y Vajradhara (como *buddha* y aun como *ā-dibuddha*).

El uso de la traducción "coerción" (pp. 235, 248, etc.) para derivados de la raíz *sādh* (en tibetano *sgrub pa*) en un contexto tántrico es problemático. Dado que el objeto de la práctica tántrica, al mismo tiempo meditativa y ritual, son

las proyecciones de la propia mente del practicante, la noción de coerción es difícilmente apropiada; y las palabras en cuestión combinan los significados de realización y evocación.

La Parte IV contiene capítulos sobre rastros de Budismo en India, Asia Central (es decir "Asia Media" como opuesta a Asia Interior), y Budismo en Nepal. Los dos capítulos sobre Asia Central y Nepal muy convenientemente reúnen material que no es fácil conseguir de otro modo. El lector encontrará, por ejemplo (p. 377), información interesante sobre el Tham Bahī (Vikramaśīla-Mahāvihāra) —en tibetano Than (en el *rNam thar rgyas pa* de Atiśa, folio 57 a) o sTham (*Deb ther sngon po*, ca, folio 3 b) — que tenía su templo (*gt-sug lag khang*) construido por Atiśa, cuando éste se detuvo en el Valle de Kathmandú en su camino desde Vikramaśīla al Tibet Occidental. (Véase L. Petech, *Mediaeval History of Nepal*, 2a. ed., Rome, 1984, p. 42, y J. Locke, *Buddhist Monasteries of Nepal*, Kathmandú, 1985, pp. 409-411.)

La Parte V —la segunda más extensa del libro—, titulada "La conversión de Tibet", también

constituye una monografía sobre la Primera Propagación y los primeros siglos de la Ulterior Propagación del Budismo en Tibet. Los factores políticos y sociales que marcaron al Tibet del siglo VII y VIII son los primeros que se abordan, y a continuación sigue un capítulo sobre los factores religiosos en esa época. El capítulo III vuelve a la combinación de religión y política —la muy conocida *lugs gr̄is* o *chos srid zung 'brel-*, estudiados aquí en particular sobre la base de los gobernantes del Tibet Occidental en el siglo XI y la fundación de las órdenes religiosas en forma continua hasta el siglo XIV (*Tsong kha pa*). En todas partes Snellgrove, muy pertinentemente, recuerda que “el Budismo tibetano es a menudo descrito como si debiera generalmente ser clasificado como Vajrayāna, pero la vida de todos los monasterios fue regulada a través de los siglos por la antigua Regla Monástica de la escuela Mūla Sarvāstivāda (p. 306).

En la historiografía tibetana, Snellgrove detecta un “no tomar en cuenta tanto como sea posible” las fuentes del Asia Central y las fuentes chinas del Budismo Tibetano (pp. 396-

397). Es verdad que alrededor del siglo XII (es decir, en los inicios de la Ulterior Propagación, cuando las más antiguas historias existentes fueron compuestas) los tibetanos tendían a olvidar mucho acerca del periodo real y de la Primera Propagación del Budismo, y lo que recordaba la tradición historiográfica, que comenzaba entonces, era a menudo poco claro, confuso o distorsionado. Esto, a su vez, produjo una reconstrucción de la historia e incluso una “invención de la tradición”, en las bien conocidas obras históricas tibetanas. Con todo, se hacen muchas alusiones por lo menos en lo que concierne a las vinculaciones con Asia Central y China, incluso en uno de los primeros textos fundamentales, como el *sBa bzhed*, que es frecuentemente citado por los historiadores posteriores. De las dos versiones de esta historia hoy disponibles, la llamada “pura” (*gtsang ma*), reimpressa en Beijing en 1980, se detiene poco después del fin del reinado de Khri Srong lde btsan, a fines del siglo VIII, e incorpora adicionalmente una “tradición alternativa”, transmitida en la familia sBa. Lo que Snellgrove escribe acerca de la fecha pos-

terior del *sBa bzhed* (p. 396) se aplica por lo tanto en realidad sólo a la versión suplementada (*zhabs btags ma*), publicada en 1961 por R. A. Stein. Textos tales como el *bSam gan mig sgron* y el *bKa' thang sde lnga* son naturalmente muy conscientes de las vinculaciones con Asia Central y particularmente con China. Contrariamente a lo que se afirma en la página 395, nota 31, no fue ciertamente "el sistema chino de un ciclo de sesenta años" el que fue introducido en Tibet por primera vez en 1027, sino el ciclo de Brhaspati y el sistema sexagenario *rab byung (prabhava)* del Kālachakra, que por supuesto no es chino.

En la página 396 Snellgrove escribe que "probablemente el crédito principal por el establecimiento de tradiciones eruditas (en Tibet) pertenece a los lamas dirigentes de la Orden Sa-skya", cuyo monasterio Sa-skya fue fundado en 1073. Sin disminuir la enorme importancia de Sa skya Paṇḍita y de otros miembros de su escuela en este aspecto, se debería agregar que una parte muy importante correspondió también a la tradición erudita de rNgog Blo ldan shes rab (1059-1109) y al seminario

gSang phu Ne'u thog, fundado por su tío Legs pa'i shes rab en el mismo año de 1073.

Ya que el autor de este libro es especialmente conocido como una autoridad en el tema, su estimada opinión sobre el complejo problema de lo que la religión *Bon* y sus seguidores, los Bonpos, fueron y son hoy en día, es especialmente bienvenida. Los orígenes y relación de la religión *Bon* con el Budismo son investigados y discutidos con amplitud. Conectada como está por su propia tradición con el Asia Central occidental (Ta-zig < Tajik) y con el país de 'ol mo lung ring, se piensa que la religión *Bon* fue admitida en Tibet a través de la provincia sudoeste de Zhang zhung cuando ésta quedó incorporada al reino tibetano (probablemente en el periodo del rey Srong btsan sgampo). Esta religión *Bon* pudo, por lo tanto, no haber sido la religión original e indígena de Tibet, como han afirmado a menudo y bastante erróneamente algunos otros autores. La (o una) religión indígena real del Tibet fue la llamada *gyung drung gi gtsug lag*, o la *chos*, que "parece haber estado centrada en un culto de monarquía divina y consecuente-

mente desaparece con la caída de la dinastía de los Yarlung en el 842" (p. 514; cf. pp. 384, 389-390). Snellgrove sostiene que "cuando más tarde ellos (los Bonpos) aprendieron más sobre Budismo a partir de otras fuentes, por ejemplo, por transmisión directa de la India en el siglo VIII y posteriormente, permaneciendo fieles a su propia religión ya establecida, habrían argüido muy razonablemente que esta misma religión había llegado a la India desde Tā-zig y que Shākyamuni debía ser una manifestación de gShen rab (el fundador de la religión *Bon*), o también otro maestro religioso que estaba transmitiendo como propia la enseñanza de gShen rab" (p. 391). Ciertamente, "la religión, conocida como *Bon*..., se desarrolla desde el periodo histórico más antiguo conocido (siglos VII a IX) como una forma heterodoxa de Budismo" (p. 514). Bonpos posteriores pueden muy bien haber "plagiado" textos budistas, insertando títulos artificiales en el lenguaje de Zhangzhung (p. 390). En cuanto a este lenguaje Zhangzhung, en el cual se habrían escrito originariamente las escrituras *Bon* según suponen sus seguidores,

ejemplos del cual son dados como títulos de escritos sagrados de los Bonpos, es descrito como básicamente tibeto-birmano (cf. p. 393, nota 28). "Si los Bonpos posteriores no hubieran proclamado que su literatura 'canónica' había sido originalmente traducida del lenguaje Zhangzhung, la noción de un lenguaje Zhangzhung separado probablemente nunca habría sido concebida" (p. 392).

De acuerdo con esto, la religión *Bon* es descrita por Snellgrove como una forma de Budismo, asociada no con Shākyamuni Buda sino con gShen rab mi bo (p. 390). Y los Bonpos son definidos como "budistas heterodoxos de Tibet" (p. 489). Esto sin duda va muy bien con ciertas formas de *Bon*, y especialmente con lo que los tibetanos han denominado *bsgyur bon*, con la simbiosis Bon/rNyingma en *rdzogs chen*, y con muchos Bonpos modernos. Pero esto no parece adecuarse tan bien a algunas otras formas religiosas también llamadas *Bon* en Tibet, como por ejemplo el (*b*)*rdol bon* (-'jol (*o* *mjol*) *bon*), el *gnam bon* y el *dur bon*, etc.; ni es adecuado al '*khyar bon*, del cual se afirma que es cercano

a los Tirthikas (*mu stegs pa*) —es decir, al Hinduismo— más que al Budismo. El término *Bon*, además, fue aplicado por los tibetanos a los cultos locales y a ciertas formas de religión chinas, incluyendo el Taoísmo. (Estas formas, por cierto, se mezclaron muchas veces con el Budismo, como ciertos movimientos taoístas.) La descripción de Snellgrove tampoco encara el problema planteado por lo que es denominado en tibetano el *Bon* no budista (*bon (po) phyi pa*), opuesto a un “*Bon* budista” (*bon (po) nang pa*), o la concepción de *Bon* adoptada por Mi la ras pa (siglo XI) y ‘Bri gung ‘Jig rten mgon po (1143-1217). El lugar de *Bon* y la situación de los Bonpos en relación con el Budismo Tibetano continúa planteando grandes problemas a los tibetólogos.

En este libro, Snellgrove ha pintado un vasto panorama de las tradiciones indotibetanas del Budismo y del *Bon* a lo largo de casi dos milenios, desde la época de Buda hasta cerca del siglo XIV, enfocando sobre todo los aspectos religiosos, el aspecto ritual y el Tantrismo. Una característica notable del libro radica en las

numerosas y a menudo extensas traducciones de fuentes sánscritas y tibetanas. Es inevitable, y desde luego legítimo, que en tan vasto panorama ciertas áreas —en particular la filosofía— reciban una atención menos sostenida. Las observaciones ofrecidas aquí no están dirigidas a disminuir el gran valor y utilidad de este compendio, y es muy natural que las opiniones difieran en algunos puntos. Entre sus dos cubiertas este volumen proporciona al lector lo que es sin duda alguna la mejor guía que existe para las muchas tradiciones religiosas indias y tibetanas tratadas en él, fundada como está en el análisis de documentos y en una bien informada especulación académica. El profesor Snellgrove era la persona ideal para emprender tan enorme tarea, y se puede conjeturar que este libro está destinado a permanecer como una obra modelo en su tema durante muchos años.

*David Seyfort Ruegg*

*Traducción: Eleonora Tola*

*La Palabra de Buda, Compendio de la Enseñanza del Buda, realizado con textos seleccionados de las Escrituras Budistas originales en lengua pāli.* Selección, introducción y notas por el Venerable Nyānatiloka Mahāthera. Traducción al castellano, prefacio y notas suplementarias de Amadeo Solé-Leris (Asoka Dhammaviriya). Ediciones Índigo, Casanova 82, 0811 Barcelona, España, 1991.

Esta obra es la traducción al castellano, realizada por Amadeo Solé-Leris, de la Antología de textos en lengua pāli extraídos del Canon Budista en dicha lengua, hecha por el Venerable Nyānatiloka Mahāthera. La Antología fue publicada por primera vez en Leipzig en el año 1906 bajo el título: *Das Wort des Buddha, Eine Übersicht über das ethisch-philosophische System des Buddha in den Worten des Sutta-Pitakam des Pāli-Kanons nebst Erläuterungen.* A partir de entonces la Antología ha sido receditada varias veces, en alfabeto latino, cingalés y *devanāgarī*; igualmente fue traducida a numerosas lenguas orientales, como bengalí, hindi, japonés, etc., y occidentales, como alemán (por el mismo Nyānatiloka, München, 1923); al inglés (más de 15 ediciones); al francés

(por La Fuente, Paris, Maisonneuve, 1948); al italiano, etc. Todas estas ediciones y traducciones han obtenido gran difusión, especialmente la traducción inglesa. Solé-Leris publicó la traducción de la Antología (del pāli al castellano) (colección *Nirvana*); luego en 1984, publicó la traducción al catalán (Publications de l'Abadía de Monserrat, 1984) y ahora nos proporciona, con el que reseñamos, una versión revisada de su traducción de 1982. Solé-Leris se basó para su traducción en la edición de la Antología hecha por la Buddhist Publication Society of Sri Lanka, cotejando los textos de la Antología con las ediciones respectivas de la Pali Text Society de Londres.

El número de ediciones y traducciones y su difusión constituye ya de por sí un testimonio a favor del valor de la

obra. Un ligero análisis de la misma confirma lo anterior. Consta de una introducción, que trata someramente de la vida de Buda, la Doctrina (Dhamma) y la Comunidad (Saṅgha), el Triple Refugio y el idioma pāli, y luego de tres grandes secciones que contienen la traducción de textos pālis importantes relativos a los temas fundamentales y esenciales del Budismo. El lector adquiere así un conocimiento de la Doctrina Budista en forma directa, a través de los textos más antiguos que transmiten la enseñanza del mismo Buda. Los textos están acompañados de numerosas notas aclaratorias (149 en total), del

propio Nyāṇatiloka o de Solé-Leris, que enriquecen la comprensión de los mismos. La atinada selección de los textos y su coordinada presentación han convertido a esta obra en un clásico de la literatura budista y son muchas las personas que gracias a este libro han llegado a conocer por primera vez y a comprender con claridad la Doctrina de Buda.

Hay que agradecer a Amadeo Solé-Leris que haya puesto al alcance del público de habla hispana esta valiosa obra, en una traducción clara, fiel a los textos originales, y que se lee con facilidad y agrado.

*F. T. y C. D.*



El *Sūtra del Loto* en caracteres *kana* conservado en el Myōichi Memorial Hall de la Reiyukai de Tokio.

*Myōichi Kinenkanbon: Kanagaki Hokkekyō*, de Norio Nakada (ed.), edición facsimilar, 2 volúmenes, Tokio, Reiyukai, 1988. Parte I: páginas IX y 1-724, 2 reproducciones en color. Parte II: páginas 725-1346 y 135.

*Myōichi Kinenkanbon: Kanagaki Hokkekyō*, de Norio Nakada (ed.), edición tipográfica, 1 volumen, Tokio, 1989. Páginas IV, III, 1341.

*Myōichi Kinenkanbon: Kanagaki Hokkekyō*, de Norio Nakada. Índice, 1 volumen, Tokio, Reiyukai, 1980. Páginas VI, IX, III, 615, XII.

En los dos primeros volúmenes de esta obra, el Profesor Norio Nakada nos ha dado una magnífica edición facsimilar completa de los ocho *chūan* (*kan*) (rollos, parte o volumen de una obra) de un manuscrito del año 1330 que contiene una traducción al japonés de la versión china hecha por Kumārajīva del *Sūtra del Loto*. Este manuscrito está conservado en el Myōichi Memorial Hall de la Reiyukai de Tokio. La traducción está escrita en silabario japonés (*kana*), utilizando eventualmente ideogramas sinojaponeses (*kanji*) con indicación interlinear de su pronunciación japonesa también mediante *kana*.

La segunda publicación contiene la reproducción tipográfica del manuscrito contenido en la edición facsimilar antes indicada. La distribución del texto tipográfico sigue exactamente la distribución del texto manuscrito (en facsímil) y por tal razón facilita notablemente su lectura. Además, el profesor Nakada eventualmente ha colocado entre líneas, al lado de los *kana* utilizados por el manuscrito, los correspondientes *kanji*, tomados de la versión china de Kumārajīva. Así, esta segunda publicación viene a completar a la primera. El hecho de que la traducción esté básicamente en *kana* facilita la lectura del texto por

parte de todas aquellas personas que conociendo el japonés (hablado) y el silabario (*kana*), no dominan por completo el sistema de los ideogramas (*kanji*).

El tercer volumen es un excelente y completo índice de todas las palabras contenidas en la traducción del *Sūtra*, tanto en *kana* como en *kanji*.

Además de su valor práctico, esta publicación será útil para el estudio de la difusión del *Sūtra del Loto* en Japón.

Los cuatro volúmenes constituyen una obra de primera calidad por su excelente presentación. Hay que subrayar de manera especial la nitidez y claridad de la edición facsimilar. Es otra valiosa contribución de la Reiyukai a los estudios del *Sūtra del Loto* que

viene a unirse a sus anteriores publicaciones: *Saddharmapūṇḍarīka Manuscripts Found in Gilgit*, editados por Shōkō Watanabe 1972-1975, reimpresión de 1982; *Saddharmapūṇḍarīka-Sūtra: Kashgar Manuscript*, editado por Lokesh Chandra, 2a. ed., 1977; *The Kasuga Edition of the Lotus Sūtra*, editado por Shōkō Kabutogi, 1978; *A New Fragmentary Gilgit Manuscript of The Saddharmapūṇḍarīka*, editado por Oskar von Hinüber, 1982; *Index to the Saddharmapūṇḍarīkasūtra* (Tibetano-Chino), editado por Yasunori Ejima, 1985, y siguientes.

F. T. y C. D.

*The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present, An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices relating to the History of the Text*, de Paul Harrison. Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series), 1990, xxxviii y 345 pp.

El presente libro, dedicado al *Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita - Samādhi - Sūtra*

(PraS), es la tesis doctoral de Paul Harrison realizada en la Australian National University,

en Canberra (Australia), bajo la dirección de los profesores J. W. de Jong y Tissa Rajapattirana durante los años 1976-1979. El libro comprende una detallada introducción, en la que se señalan las traducciones tibetanas, chinas, mongol y japonesas del *sūtra* (pp. xv-xvii). El texto original sánscrito de este *Sūtra* no se ha conservado, excepto un breve fragmento que Harrison edita y traduce en el Apéndice B de su obra (pp. 273-302), señalando las diferencias que el texto sánscrito presenta en relación con las traducciones tibetana y chinas. En la introducción se analiza también (pp. xvii-xxvii) los principales temas que desarrolla el *sūtra*. El *sūtra* adhiere a la tesis de la "vaciedad" (*śūnyatā*, carencia de sustancialidad o ser propio) de todas las cosas; desarrolla la idea de que el *samādhi* (meditación) enseñado por el *sūtra* es un medio para trasladarse ante alguna manifestación de la Budidad con el fin de escuchar una exposición de la Doctrina, que debe luego ser transmitida a otros; expone una serie de prescripciones de carácter ético, que deben ser observadas por monjes y monjas, laicos y laicas; señala prácticas

religiosas (veneración de los *stūpas*, confección de imágenes de Buda, etc.) que es conveniente llevar a cabo; trata de diversos aspectos de la meditación. Este *sūtra* constituye por su rico contenido una preciosa fuente de información sobre las primeras épocas del Mahāyāna. La introducción finalmente estudia la estructura interna del *sūtra*.

La parte central del libro de Harrison está constituida por la traducción al inglés de la versión tibetana, acompañada de notas explicativas y críticas.

El libro se cierra con cuatro apéndices que se ocupan, respectivamente, de la historia textual del *sūtra*; del fragmento sánscrito conservado del *sūtra* (al cual ya nos referimos); correcciones a introducir en el texto tibetano; y un glosario de más de 300 términos técnicos sánscritos junto con sus correspondientes tibetanos.

Señalemos que el texto tibetano de este *sūtra* fue editado también por Harrison, Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies, *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series I*, 1978.

El trabajo de P. Harrison es sumamente valioso, pues proporciona una clara y preci-

sa traducción de un texto importante e interesante del Mahāyāna, que gozó de gran prestigio en China y Japón, y un estudio detallado y bien fundamentado del mismo.

F. T. y C. D.

### *Aclaración*

En el original inglés de la reseña realizada por A. Solé-Leris del libro *Self and Non-Self in Early Buddhism* de J. Pérez-Remón, aparecida en *Buddhist Studies Review* (Londres), Vol. 5, núm. 2, 1988, se deslizó un error tipográfico: en la p. 181, línea 11, dice: "Anattā is the denial..." y debe decir: "Anattā is *not* the denial...". Este error fue aclarado en la misma revista, Vol. 6, No. 1, 1989, última línea de la p. 98. En consecuencia, debe hacerse la misma corrección en la traducción española de dicha reseña, aparecida en *REB* 3: en la p. 95, primera columna, línea 28, donde dice: "Anattā es la negación..." debe leerse: "Anattā *no* es la negación...".



*Keiji Nishitani*

## Noticias

### Keiji Nishitani (1900-1990)\*

Keiji Nishitani, el gran filósofo japonés, nació el 27 de febrero de 1900 en una pequeña aldea en la Península Noto frente al Mar del Japón. Teniendo él seis años, su familia se trasladó a Tokio y pocos años después su padre murió de tuberculosis y él mismo contrajo la enfermedad, lo que le impidió por el momento iniciar estudios superiores. Estas experiencias dolorosas tuvieron influencia en su pensamiento. En 1921 Nishitani pudo ingresar a la Universidad Imperial de Kioto como estudiante de filosofía bajo la dirección de

otro gran filósofo japonés, Kitarō Nishida, cuya obra *Shisaku to Taiken* (Contemplación y Experiencia) lo había impresionado y ayudado mucho en la crisis por la que pasaba. Nishida fue no sólo su profesor en su formación académica, sino su consejero y guía espiritual. Y se puede decir que Nishitani, a su vez, fue sucesor en el quehacer filosófico de Nishida. En 1932 Nishitani inició su carrera como profesor en la Facultad de Letras de la Universidad Imperial de Kioto; de 1937 a 1939 estudió en la Universidad de Freiburg (Alemania) con Martín Heidegger, obteniendo el título de Doctor en Literatura en 1945. A raíz de la Segunda Guerra Mundial, Nishitani se retiró de la Universidad. En 1952 se incorporó nuevamente a la Universidad de Kioto, donde enseñó como Profesor de Filosofía y Religión hasta su retiro definitivo en 1963. Después enseñó en la Universidad Otani (1963-1971); fue Profesor Visitante de la Universidad de Hamburgo (1964); fue elegido

\* La información contenida en esta nota la debemos fundamentalmente al artículo del doctor Abe Masao, profesor visitante del Departamento de Filosofía de la Purdue University, West Lafayette, Indiana (USA), publicada en *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. XXIV, No. 2, 1991, pp. 149-152. El núm. 1 del vol. XXV (Spring 1992) de *The Eastern Buddhist* está dedicado a Keiji Nishitani, y contiene artículos y reminiscencias sobre el pensador japonés escritas por discípulos y amigos. En las páginas 159-163 se ha incluido una lista de los libros y artículos de Nishitani escritos originalmente en alemán o en inglés o traducidos a esos idiomas.

miembro de la Academia del Japón (1965) y en la misma época fue designado editor de la revista *The Eastern Buddhist*; fue también Profesor Visitante de la Universidad Temple (1969); en 1972, el Goethe Institut de Alemania Oriental le confirió la Medalla de Oro y en 1982 recibió el Premio por Mérito Cultural (*Bunka Kōrōsha*) del Gobierno Japonés. Nishitani murió el 24 de noviembre de 1990.

En 1924 apareció el primer trabajo de Nishitani en la revista *Tetsugaku Kenkyū* (Estudios Filosóficos) —un estudio sobre lo real y lo ideal en la filosofía de la identidad de Schelling. A partir de entonces Nishitani produjo una serie impresionante de libros y artículos sobre mística, filosofía, filósofos occidentales y Budismo.

En 1986-1987 se publicaron trece volúmenes conteniendo lo que Nishitani había escrito hasta esos años, bajo el título de *Nishitani Keiji Chosaku shū* (Colección de las obras de Keiji Nishitani). En 1990 se inició la publicación de otra colección conteniendo las obras de Nishitani escritas después de 1986-1987, así como los resúmenes de sus clases en la Universidad Otani y otras instituciones.

Esta segunda colección comprenderá asimismo trece volúmenes.

Algunas de estas obras de Nishitani han sido traducidas del japonés a idiomas occidentales. Señalemos entre ellas: *Shūkyō to wa nanika*, la cual, revisada, fue traducida al alemán bajo el título de *Was ist Religion?* (1982) y al inglés bajo el título de *Religion and Nothingness* (1982); *Nihirizumu* (Nihilismo), que fue traducida al inglés bajo el título de *The Self-overcoming of Nihilismus* (1990), y una colección de ensayos sobre su maestro Kitarō Nishida (*Nishida Kitarō*, 1991). Indiquemos también que en la revista *The Eastern Buddhist* (publicada por The Eastern Buddhist Society, Otani University, Kioto), Nishitani publicó una serie de artículos en inglés como "The Standpoint of Zen" (XVII, 1, 1984), "On the Doubt in the Heart" (XVII, 2, 1984), "The Logic of *Topos* and the Religious World-View" (XIX, 2, 1986 y XX, 1, 1987), "Religious-Philosophical Existence in Buddhism" (XXIII, 2, 1990), "A Buddhist Voice in the Demythologizing Debate" (XXIV, 1, 1991), etc. Una lista completa de los libros y artículos de Nishitani escri-

tos originariamente en inglés o alemán o traducidos a esos idiomas se encuentra en *The Eastern Buddhist*, Vol. XXV, No. 1, 1992, pp. 159-163.

El Budismo ocupó un lugar central en el pensamiento de Nishitani. Escribió libros y artículos sobre temas budistas. Y dedicó gran parte de su reflexión filosófica a un concepto budista: la Vaciedad (*Shūnyatā*), vislumbrado por Buda, tratado de los *sūtras* de la *Prajñāpāramitā* (Perfección del Conocimiento) y desarrollado y sistematizado por el gran filósofo budista Nāgārjuna y su escuela Mādhyamika. Pero Nishitani no se ocupó de la Vaciedad desde un punto de vista histórico, exponiendo y explicando lo que esa noción significó para los viejos pensadores del Budismo: se ocupó de la Vaciedad como filósofo, integrando ese concepto en su filosofía, relacionándolo con otros conceptos del pensamiento contemporáneo, instilando en él nueva vida mediante novedosas perspectivas y convirtiéndolo en un instrumento para llegar a la comprensión de

la realidad en la que existimos —comprensión que tome en cuenta todo lo que de conocimiento y experiencia ha acumulado la humanidad en los siglos que han transcurrido desde la aparición del Budismo. Por otro lado, si Nishitani (inspirado tal vez por los dolorosos acontecimientos de sus primeros años de vida) consideró que la inexistencia de un fundamento o base en que apoyarse constituye una característica de todo lo relacionado con lo humano, Nishitani se esforzó también por superar, a partir del propio nihilismo, el nihilismo que (se puede pensar) lleva consigo el concepto de Vaciedad.

En Nishitani tenemos un ejemplo valioso de la vigencia de la antigua filosofía budista en el pensamiento del Japón moderno, y de cómo conceptos esenciales creados por el Budismo hace unos veinte siglos pueden estimular a pensadores de la talla de Nishitani y proporcionarles materia para realizar una profunda y enriquecedora reflexión filosófica.

F. T. y C. D.



## Visita del Dalai Lama a Argentina

En junio de este año, por primera vez Su Santidad el decimocuarto Dalai Lama del Tíbet, Premio Nobel de la Paz 1989, visitó Sudamérica, en un viaje que comprendió Brasil, Argentina, Chile y Venezuela. En Brasil fue invitado a participar en el importantísimo Congreso Mundial de Ecología ECO 92, donde habló ante una audiencia de más de mil representantes de ONG (Organismos No Gubernamentales).

En Argentina estuvo del 11 al 16 de junio. Durante el primer día viajó a Córdoba, donde fue recibido por las autoridades máximas del Gobierno Provincial, de la Iglesia Católica, y como Visitante Distinguido por la Universidad Nacional. En la tarde del día 11 habló ante una abigarrada audiencia de estudiantes. Al día siguiente, a las siete de la mañana, antes de volver a Buenos Aires, dio una enseñanza budista en un teatro colmado de público.

En Buenos Aires, una apretada agenda hizo posible que en sólo cuatro días visitara diferentes centros de la vida política, religiosa y cultural del

país. Visitó en su residencia particular al Presidente de la Nación, doctor Carlos S. Menem; fue recibido por el Secretario de Culto, doctor Ángel Centeno; recibió la distinción de Visitante Ilustre de la Ciudad en el Consejo Deliberante; fue recibido por la Comisión de Senadores del Congreso de la Nación; recibió un Doctorado Honoris Causa de la Universidad del Salvador; participó en un encuentro ecuménico realizado en la Catedral Metropolitana (el primero de este tipo que se realiza en Argentina); impartió una enseñanza budista en el Templo Chino (Taiwan) de la ciudad; habló en el Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales (CARI), donde se le nombró Miembro Honorario; visitó las Aldeas Infantiles OPROVI, que utilizan el mismo sistema pedagógico para niños huérfanos que se utiliza en Nepal y en la India para los niños refugiados tibetanos; dio una conferencia pública en un teatro de la ciudad, con capacidad para 1 700

personas, una conferencia de prensa, y fue entrevistado por dos destacados periodistas en radio y televisión. Toda la visita fue comentada día por día en los periódicos más destacados del país.

El Dalai Lama inició en 1962 una serie de viajes que hasta ahora lo han llevado a más de 41 países. En sus encuentros con líderes religiosos y políticos, artistas, científicos, hombres de negocios y estudiantes, su mensaje siempre incluye su creencia en la unidad de la familia humana y en la necesidad de que cada individuo desarrolle un sentido de responsabilidad universal, amor, compasión y bondad.

En Argentina, el tema central de sus conferencias fue la paz, paz en sus diversos niveles, entre los hombres, las naciones, las ideologías, y de cómo el amor es promotor de felicidad y de esa paz por todos deseada. Citamos a continuación algunas de sus declaraciones:

“Hoy el movimiento de no-violencia es una fuerza política. Diez años atrás, cuando hablaba de la no-violencia, mucha gente pensaba que era puro

idealismo. Ahora, en muchas partes del mundo los conflictos se resuelven pacíficamente.

“La religión da vigor a cualidades humanas como la compasión. Hablo como un monje budista creyente en el valor y poder del amor y la compasión, que son la esencia de mi propia fe. Los seres humanos, en realidad todos los seres humanos y también los animales, tienen derecho a la felicidad y a vivir en paz. Por otro lado, nadie tiene derecho a causar dolor y sufrimiento a otros.

“La no comprensión de la verdadera naturaleza de la felicidad me parece a mí que es la causa principal por la que las personas hacen sufrir a otras. Piensan que el sufrimiento del otro puede tal vez ser una causa de felicidad para ellos o que su propia felicidad es más importante, sin importarles qué dolor puedan causar. Esto es tener una visión muy estrecha; nadie se beneficia verdaderamente por causar daño a otro ser.

“Cualquier beneficio inmediato que uno gane a expensas de otro tiene corta duración. A la larga, generar miseria o privar a otros de sus derechos a la paz y a la felicidad se convier-

ten en ansiedad, temor y sospecha dentro de nosotros mismos. Estos sentimientos socavan nuestra paz mental y nuestra satisfacción, que son los signos de la felicidad.

“Amor significa desear que todos los seres encuentren la felicidad, y compasión significa desear que todos estén libres de sufrimiento. El desarrollo de esta actitud da origen a un sentido de apertura y confianza que provee las bases de la paz”.

Como en Argentina, también en Chile y Venezuela Su Santidad fue seguido y escuchado por personas de toda condición social, religión y edad, atentos todos al mensaje de amor universal que surge de sus palabras y que su presencia ratifica, siendo su constante sonrisa y serena alegría ejemplos de su prédica.

*María Julia Busto*

## Anna Seidel

Con gran pesar debemos comunicar a nuestros lectores el fallecimiento de la Profesora Doctora Anna Seidel ocurrido el 29 de septiembre de 1991 en San Francisco, Estados Unidos. Anna Seidel nació en Berlín el 31 de julio de 1938. Vivió en Berlín y después en Baviera. El fin de la guerra contra el nazismo liberó a su familia, que escondía a una amiga judía, de una constante amenaza de arresto y muerte. Después de realizar estudios secundarios en Alemania y Estados Unidos, estudió idioma y cultura chinos en las universidades de

Munich (1958-1960) y Hamburgo (1961) y luego religiones de China, en especial Taoísmo, bajo la dirección de los grandes sinólogos Max Kaltenmark y R. A. Stein, en París, en la École Pratique des Hautes Études. Obtuvo el doctorado con la tesis *La divinisation de Lao-Tseu dans le Taoïsme des Han*, publicada en la serie Publications de l'École Française d'Extrême Orient, volumen LXXI, París, 1969. Ese mismo año entró a trabajar en la rama japonesa de la mencionada École en Kioto, cuyo director es el Pro-

fesor Doctor Hubert Durt. Colaboró en la edición del prestigioso *Hōbōgirin, Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, que edita la École Pratique des Hautes Études,

creación en 1985 de la valiosa y útil revista bilingüe (publicada en francés e inglés) *Cahiers d'Extrême Asie*, editada también por la École Pratique des Hautes Études, Anna Seidel escribió varios artículos en ella.



Anna Seidel

redactando una serie de artículos para el mismo. El *Hōbōgirin* fue fundado por los dos grandes budólogos, Sylvain Lévi y Junjirō Takakusu. Desde la

Anna Seidel trabajó sobre todo en el campo del Taoísmo. En *Cahiers d'Extrême Asie* 5 (1989-1990), pp. 336-338, se puede ver una lista de trabajos

de Anna Seidel sobre Taoísmo desde 1969 hasta 1990. Entre estos trabajos, hay que mencionar en forma especial su artículo "Taoism" en la *Encyclopaedia Britannica*, decimoquinta edición, 1974, y el opúsculo *Taoismus, die inoffizielle Hochreligion Chinas* (Tokio, 1990), donde expone sus ideas personales y novedosas, sólidamente fundamentadas, sobre el Taoísmo. Pero Anna Seidel se interesó también por el Budismo, como lo demuestran sus eruditos artículos incluidos en el *Hōbōgirin*: "Chōsambo-shin" (Reglas monásticas del Budismo Chino) y "Chūjaku" (Metales para la fundición de estatuas budistas), ambos en el volumen 5, 1979); "Dabi" (Cremación), "Daigo" ("Leche de sabiduría") y "Daiji" (sánscrito: *mahāsattva*, "Gran Hombre"), los tres en el volumen 6, 1983, y otros como "Danda" (Cetro del rey Yama); *Datsueba* ("Demonio"); *Dembō*

("Transmisión de la Ley"); "Den'e" (La transmisión de la vestimenta), etc., que serán publicados en los volúmenes siguientes. A estos artículos hay que agregar la excelente *Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990*, aparecida en *Cahiers d'Extrême Asie*, 5 (1989-1990), pp. 223-347, cuya séptima parte, "Taoism and Buddhism", es imprescindible para las personas interesadas en la historia del Budismo en China.

El prematuro fallecimiento de Anna Seidel en plena época de productividad es una pérdida irreparable para los estudios del Taoísmo y el Budismo y para el *Hōbōgirin*; y los que tuvimos la suerte de conocerla no olvidaremos jamás su dedicación al trabajo, su honestidad intelectual y su sólida erudición adornada de modestia, simpatía y cordialidad ejemplares.

F. T. y C. D.

## XI<sup>th</sup> Conference of the International Association of Buddhist Studies

El Colegio de México y la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas (ALEB) están organizando la XI Conferencia de la Asociación Internacional de Estudios Budistas, que tendrá lugar en la ciudad de México del 24 al 28 de octubre de 1994.

Los organizadores están enviando invitaciones para la asistencia a esta Conferencia, proposición de paneles y presentación de ponencias. Los paneles y las ponencias podrán tener como tema cualquier aspecto de los Estudios Budistas y deberán ser presentados antes del 1° de julio de 1993. Antes de esa fecha también deberán realizarse las inscripciones preliminares para la Conferencia. Los organizadores agradecen cualquier sugerencia que se les presente.

La *Revista de Estudios Budistas* (REB) ve con toda simpatía la realización, en tierra latinoamericana, de la undécima Conferencia de la International Association of Buddhist Studies, que goza de merecido prestigio

internacional por las reuniones académicas que ha propiciado (véase REB 4, pp. 187-188) y por el excelente "journal" que viene publicando en forma regular desde 1978. La *Revista de Estudios Budistas* considera que la realización de esta Conferencia en México, bajo los auspicios de El Colegio de México y de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas contribuirá en forma notable, por un lado, al conocimiento del Budismo, de sus logros intelectuales y de sus nobles valores y, por otro lado, al afianzamiento de los Estudios Budistas en los países de habla hispana. La *Revista de Estudios Budistas* desea a los organizadores de esta Conferencia el mayor éxito en sus esfuerzos, para que la Conferencia resulte un acontecimiento de relevancia internacional, científica y cultural.

La *Revista de Estudios Budistas* mantendrá informados a sus lectores sobre el avance de los preparativos de la Conferencia.

Para mayores detalles sobre el tema, dirigirse a la Profesora Flora Botton, Directora del Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México,

Camino al Ajusco 20, Predeal de Santa Teresa, 10740 México, D. F.

F. T. y C. D.

## International Conference on Sanskrit and Related Studies

Entre el 23 y el 26 de septiembre de 1993 tendrá lugar en Cracovia (Polonia) la Conferencia Internacional sobre Sánscrito y Estudios Afines, para conmemorar el centenario de la introducción de los estudios sánscritos en la Universidad Jagielloniana. El nombre Jagielloniana deriva de la palabra polaca *Jagiello*, que designa a los miembros de la dinastía real que gobernó Lituania, Polonia, Hungría y Bohemia durante los siglos XIV, XV y XVI. Los estudios sánscritos fueron introducidos en esta universidad en 1860, pero no fue hasta 1893 que Leon Mánkowski estableció en ella una cátedra de sánscrito. Desde entonces se distinguieron en dichos estudios los profesores Andrzej Gawronski, Helena Willman-Grabowska, Tadeusz Pobożniak y otros. Se

ocuparon de lingüística, literatura, poética, mitología, religión y filosofía de la India, de sánscrito y prácritos (entre los que se cuenta el *pāli*, lengua budista), así como del hindi, y dictaron cursos en dichas disciplinas. Actualmente la investigación en esta institución se centra principalmente en la poética y épica sánscritas, en el folclore indio y en la lingüística hindi, y es llevada a cabo en el Instituto de Filología Oriental.

El Comité de Honor de la Conferencia está presidido por el doctor G. Oberhammer, prestigioso indólogo y profesor de la Universidad de Viena (Austria) y editor del importante *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens*.

Para mayor información sobre la Conferencia dirigirse a: Iwona Milewska o Lidia Sudyka, Sanskrit Conference,

## La Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas en 1992

Durante 1992 la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas (ALEB) continuó con sus actividades de promoción y estudio del Budismo. Junto con el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México, la ALEB participa en la organización de la XIth International Conference de The International Association of Buddhist Studies (IABS), que se realizará en la ciudad de México en octubre de 1994. (En REB 4, pp. 187-188, se informó sobre la Décima Conferencia de dicha asociación.) Para tal fin se formó un comité organizador presidido por la profesora Flora Botton, miembro de la ALEB y directora del CEAA de El Colegio de México. En dicho comité colaboran otros miembros de ALEB.

En el transcurso de este año prosiguieron las actividades del Seminario de Estudios Budistas de la ALEB. Sus miembros se reunieron regularmente pa-

ra estudiar, discutir y comentar las lecturas escogidas. Se consultaron las secciones correspondientes al Budismo Mahāyāna de las obras de Hirakawa y de Saṅgharakshita. Además, se recibió la visita del doctor Tsugunari Kubo, presidente internacional de la Reiyukai (véase REB 1, pp. 45-61, 187-189 y 206), quien conversó con los participantes del seminario y respondió a sus preguntas sobre la filosofía y la práctica del Budismo. También se reunió con los miembros del seminario el doctor Alexander Bertzin, estudioso budista y traductor personal del Dalai Lama. El doctor Bertzin disertó sobre las escuelas del Budismo.

El 8 de diciembre de 1992 se cumplió el segundo aniversario de la fundación de la ALEB. Este aniversario fue celebrado paralelamente a la presentación de una nueva traducción al español del *Dhammapada*, realizada por el poeta



Alberto Blanco, durante un acto efectuado en la Casa Tibet de México, en el cual participaron miembros de la ALEB.

También se incorporaron al directorio de la ALEB como miembros fundadores la profesora Flora Botton y el profe-

sor Guillermo Quartucci, ambos de El Colegio de México. Asimismo, se presentó el número 4 de la *Revista de Estudios Budistas*, que está dirigida por el Doctor Fernando Tola y la Doctora Carmen Dragonetti.

## Actividades de la FIEB en 1992

La Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB) de Buenos Aires, Argentina, sobre la que hemos venido informando en números anteriores de *REB*, realizó durante 1992 las siguientes actividades:

*Cursos anuales:* Idioma Sánscrito I e Idioma Sánscrito II, por Fernando Tola (FIEB, CONICET, IIBS); Budismo: El *Sūtra del Loto*, doctrinas y problemas, por Carmen Dragonetti (FIEB, CONICET, IIBS) y Fernando Tola; India y Occidente: Primeros contactos, por Rosalía Vofchuk (FIEB, CONICET, UBA).

*Charlas-debate:* Mayo: "La Universidad Budista de Nālandā" (resumen y lectura realizados por Victoria García Olano (FIEB), y "El futuro de la Universidad" (Doctor Augusto Pérez Lindo, UBA); junio: "Poesía clásica de la India" (Fer-

nando Tola) y "Una lectura psicoanalítica del poema 'Ocho Estrofas' del poeta indio Mayura" (Doctor Noel Altamirano, APA); septiembre: "Concepción budista de la realidad" (Carmen Dragonetti) y "¿Ha tenido origen el universo?" (Doctor José Federico Westerkamp, CONICET, UBA); octubre: "Testimonios papirológicos y epigráficos de la presencia india en Egipto" (Rosalía Vofchuk) y "Una introducción a la papirología y a la epigrafía" (Doctor Rodolfo Buzón, CONICET, UCA, UBA).

*Investigaciones:* En la FIEB se llevaron a cabo en este período diversos proyectos de investigación relativos al *Sūtra del Loto*, a la Lógica budista, a la Teoría de la mente en la escuela Yogāchāra del Budismo, al Budismo y el mundo Greco-latino, al Arte Grecobudista de

Gandhāra, etc. La FIEB es el lugar de trabajo de investigadores y del personal de apoyo para la investigación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina.

*Seminarios:* se dictaron, en el curso de este año, seminarios internos de investigación sobre textos budistas pāli, sánscritos, chinos y tibetanos, algunos de los cuales son continuación de seminarios iniciados años atrás. En el "Seminario de chino a través de textos budistas" se sigue llevando a cabo la lectura, comentario e Index Chino-Sánscrito-Inglés del tratado atribuido a Ashvaghosha, *Ta Ch'eng Ch'i Hsin Lun* (El Surgimiento de la Fe en el Mahāyāna), con la colaboración de Mabel Paz de Grassi (FIEB, CONICET).

*Comunicaciones:* Marzo: Alfredo Grassi, "Iconografía budista"; abril: Alejandra Ferrara, "Taoísmo y Budismo: un homenaje a Anna Seidel"; mayo: Susana Chamas, "En torno a la muerte: suicidio y eutanasia desde una perspectiva budista"; junio: Rosalía Vofchuk, "El arte Grecobudista de Gandhāra"; julio: Grazia Capra,

"Reflexiones sobre la enfermedad. El caso del cólera y las creencias indias populares"; agosto: Mabel Paz de Grassi, "El suicidio religioso en el Budismo antiguo"; septiembre: Victoria García Olano, "El tema de los animales y su inclusión en la ética, de acuerdo con el Budismo primitivo"; octubre: Omar Bañay, "La disciplina monacal budista"; noviembre: Mabel Paz de Grassi, "En torno al concepto de Vaciedad"; diciembre: Fernando Tola y Carmen Dragonetti, "Principales concepciones del *Sūtra del Loto*"; "Informe final 1992 sobre las investigaciones en curso en la FIEB".

*Publicaciones:* (En prensa en Delhi, India, editorial Motilal Banarsidass) *Nāgārjuna's Refutation of Logic, Vaidalyaprakaraṇa*, por F. Tola y C. Dragonetti; *On Voidness*, por F. Tola y C. Dragonetti (en prensa en México, editorial Premiá); *El Sūtra de la Serpiente (Sūtanipāta)*, por C. Dragonetti. Existe el proyecto de publicar el año próximo la traducción al español del *Sūtra del Loto* (Primera Parte: 14 primeros capítulos) a partir del original sánscrito, que están realizando F. Tola y C. Dragonetti.

多 阿 娑 婆 尼 鉢 囉 也 娑 底  
 于 于 尼 鉢 尼 鉢 囉 也  
 訶 囉 訶 囉 你 瑟 吒 你 縛 拏 底 囉 也 特 縛  
 于 于 訶 囉 不 不 于 于 于 于 于 于  
 曩 縛 志 體 跢 薩 跢 沒 馱 鉢 囉 也 唵 孃  
 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍  
 播 囉 須 跢 麼 室 底 也 努 跢 囉 三  
 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍 卍  
 猴 三 胃 地 麼 鼻 三 母 馱 坦 薩 麼 唵 孃

## Colaboradores

**Cheng-mei Ku** (15 de diciembre de 1943). Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Singapur (10 Kent Ridge Crescent, Singapore 0511). Especialidad: Estudio de la tradición política Kushana; difusión del Budismo Mahāyāna en Gandhāra, Asia Central y China; historia y pensamiento budistas. Publicaciones. Libro: *The Kushan's Buddhist Political Tradition and the Mahāyāna Buddhism*, Taipei, Yunchen (en prensa). Artículos: "The Mahisasakas' View of Women and Its Impact on the Establishment of the Chinese Female Sanga", en *Papers of The International Conference on Chinese Philosophy* (National Taiwan University, 1985), pp. 339-367; "The Problems of Confucian Development in the Early Wei", en *Papers of the International Conference on Confucianism* (China, Qilu Publications, 1989), pp. 917-941; "Buddhist Concept of Filial Piety, A Study of the Mahayana Buddhism", en *Papers of the International Conference on Buddhist Ethics* (Taipei: Dongda Publications, 1990), pp. 62-105, y "The Enlightened World of Tan Swie Hian's Paings, Qiu Liuman", en *Garlands of the Avatamsaka* (Singapore, Nanan Community Press, 1990), pp. 1-23.

**Richard A. Gard** (29 de mayo de 1914). Estudió en las universidades de Hawai, Claremont Graduate School, Otani y Ryukoku (Japón), etc., obteniendo su M. A. en 1940 y su Ph. D. en 1951. Ha enseñado en diversas instituciones universitarias como la Universidad de Yale, Wittenberg (Springfield, Ohio, Estados Unidos), St. John (Jamaica), etc. Ocupó cargos directivos y de asesoría en diversas instituciones culturales y académicas; fue presidente del Institute for Advanced Studies of World Religions (IASWR) de 1985 a 1989, siendo a partir de esa fecha asesor de la indicada institución. Ha tenido bajo su dirección editorial las importantes publicaciones del IASWR, entre otras, *Buddhist Research Information*, *Buddhist Text Information* y *Asian Religious Studies*. Ha recibido varias distinciones honoríficas de conocidas asociaciones

budistas del mundo. Publicaciones: editó el volumen dedicado al Budismo en la serie *Great Religions of Modern Man*, London, Prentice-Hall International y New York, George Braziller, que fue traducido al francés y al español (Barcelona, Plaza y Janés, 1963). Ha escrito artículos de su especialidad en diversas revistas internacionales como: "On the Authenticity of the Pai-Lun and Shih-Erh-Mên-Lun"; "On the Authenticity of the Chung-Lun" y "Why did the Madhyamika Decline?", en *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. II, no. 2, 1954; vol. III, no. 1, 1954 y vol. V, no. 2, 1957, respectivamente. Su dirección es P. O. Box 2866, Setauket, NY 11733, USA.

**Marcel Hofinger** (29 de diciembre de 1913). Doctor en filología e historia orientales; Licenciado en filosofía y letras clásicas; Canónigo honorario; Profesor en la Universidad Católica de Lovaina, y Profesor Emérito de la misma. Especialidad: filología, lingüística y literatura griegas y Budismo. Sus principales publicaciones en el campo del Budismo son las siguientes. Libros: *Étude sur le Concile de Vaisāli*, Lovaina, Bibliothèque du Muséon, 1946; *Le Congrès du Lac Anavatapta*, Lovaina, Bibliothèque du Muséon, 1954; segunda edición, Lovaina, Institut Orientaliste de Louvain, 1982; *Le Congrès du Lac Anavatapta (Vies de Saints bouddhiques), II Légendes du Bouddha (Buddhāvadāna)*, Lovaina, Institut Orientaliste, 1990. Artículos: "Les religions de l'Inde. Le Bouddhisme", en *Encyclopédie Christianus*, Bruselas, 1949, pp. 455-515; "L'action missionnaire du bouddhisme ancien. Fondement doctrinal. Formes et méthodes de la prédication", en *Studia Missionalia*, vol. XII, 1962, Roma, pp. 11-34; "Chūtō", en *Hōbōgirin*, fasc. 5, Paris-Tokyo, 1979, pp. 551-558.

**Fernando Tola y Carmen Dragonetti**. Véase *REB* núm. 1 (abril de 1991).

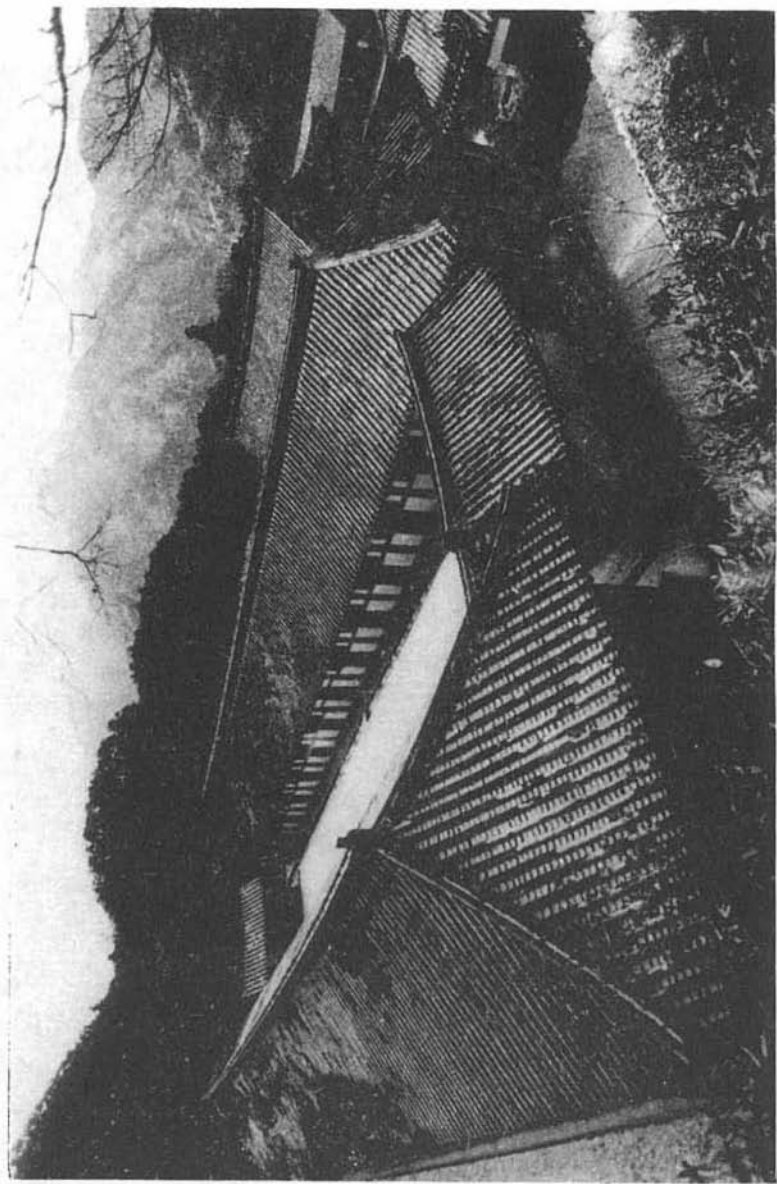
**Erik Zürcher** (Utrecht, Holanda, 1928). Estudió lenguas e Historia del Este Asiático en Leiden, Estocolmo y París. Desde 1962 es profesor de Historia del Este Asiático en el Instituto Sinológico de la Universidad de Leiden. Especialidad: la reacción china ante sistemas de pensamiento complejos

llegados del exterior (Budismo, primera misión jesuita en China) e interacción entre el Budismo y el Taoísmo. Publicaciones: *The Buddhist Conquest of China*, 2a. ed., 2 vols., Leiden, 1972, y numerosos artículos publicados en *T'oung Pao* y otras revistas académicas.

**Minoru Hara** (9 de septiembre de 1930). Estudió en las universidades de Tokio y Harvard y se doctoró en ambas. Ha sido profesor titular en la Universidad de Tokio. Enseñó como profesor visitante o dictó conferencias en las universidades de Harvard, Cambridge, Oxford, Copenhague, Oslo, Goteborg, Estocolmo, Upsala, Helsinki, Lund, Viena, Hamburgo y en la Australian National University. Es miembro de diversas asociaciones académicas y pertenece a los consejos editoriales de *Indo-Iranian Journal*, *Journal of Indian Philosophy and Indologica Taurinensia*. Especialidad: Indología, con marcado interés por la épica, el Shivaísmo Pāshupata y el estudio de palabras clave de la cultura de la India. Ha escrito numerosos artículos en japonés e inglés sobre temas indológicos en revistas internacionales especializadas, entre los cuales se encuentran: "Note on two Sanskrit Religious Terms, *bhakti* and *śraddhā*", en *Indo-Iranian Journal* (1964); "Transfer of Merit", en *The Adyar Library Bulletin* 31-32 (1967-1968) (*Dr. V. Raghavan Felicitation Volume*); "Tapo-Dhana", en *Acta Asiatica*, vol. 19 (Tokyo, 1970); "Vālmīki, as the Singer of Tales", en *S. K. De Memorial Volume* (Calcutta, 1972); "The King as a Husband of the Earth, *mahipati*", en *Asiatische Studien*, vol. 27 (1973); "Expressions for Numberless in the Mahābhārata", en *Science and Human Progress, Essays in honour of late Prof. D. D. Kosambi* (Bombay, 1974); "Hindu Concepts of Teacher, Sanskrit *guru* and *ācārya*", en *Sanskrit and Indian Studies, Essays in Honour of Daniel H. H. Ingalls* (Dordrecht, Boston, London, 1980); "A Note on the Buddha's Birth Story", en *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 23 (Louvain, 1980); "Rāma stories in China and Japan: a Comparison", en *Asian Variations in Rāmāyana*, K. R. Srinivasa Iyengar, ed. (New Delhi, 1983); "Right in India and Left in China", en *Amṛtadhārā, Prof. R. N. Dandekar Felicitation Volume*

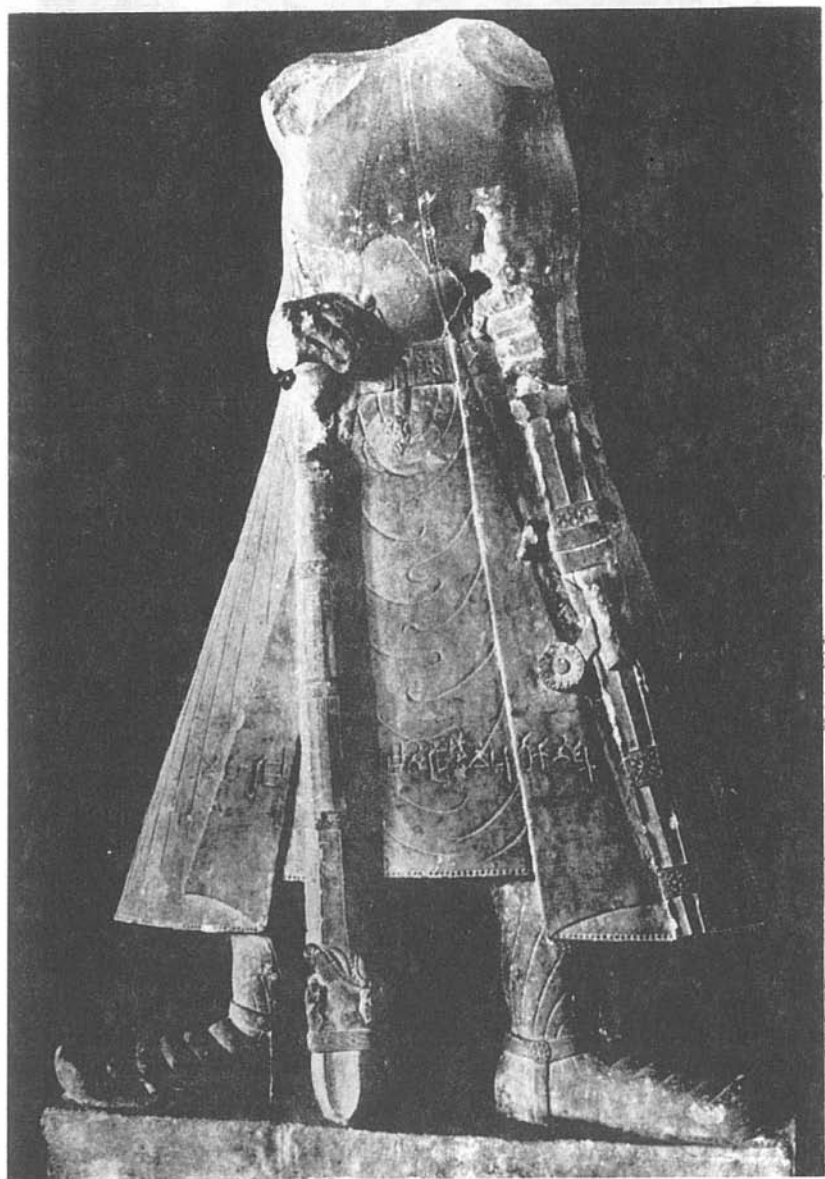
(Poona, 1984); "A note on the Sādhīna Jātaka", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplement VI* (Stuttgart, 1985); "A Note on the Hindu Concept of Man -Sanskrit mānuṣya", en *Journal of the Faculty of Letters, Aesthetics*, vol. 11 (The University of Tokyo, 1986); "A Note on the Pāsupata Concept of *ahiṃsā*", en *Ītam*, vols. 16-18 (1984-1986) (*Shri Gopal Chandra Sinha Commemoration Volume*); "The Holding on the Hair (*keṣa-grahaṇa*)", en *Acta Orientalia* 47 (Copenhagen, 1986); "Birth of Extraordinary Persons: The Buddha's Case", en *The Yogi and Mystics, Studies in Indian and Comparative Mysticism*, Karel Werner, ed. (London, 1989). Actualmente tiene en preparación varios trabajos sobre temas de su especialidad.

Sylvain Lévi. Véase en *REB* 3, pp. 155-159, la nota sobre S. Lévi por A. Bareau.



*Biblioteca budista coreana*





*El Rey Kanishka*

## Acotaciones a las ilustraciones

**Portada Buda.** Japón. 1252 d.C. Bronce. Altura 13 m. Templo Koto-ku-in, Kamakura (Japón).

Es la famosa, imponente y hermosa estatua de Buda, que recibe con razón el nombre de *Daibutsu*: "El Gran Buda". La obra se realizó gracias a la iniciativa de Inadano Tsubone, señora de la Corte del Shogun Yoritomo (1147-1199), que contó con la colaboración del monje Tōtōmi para reunir los fondos necesarios para la obra. Inicialmente el Daibutsu estaba ubicado en un gran recinto de madera. El recinto de madera fue destruido varias veces por catástrofes naturales y vuelto a reconstruir. La última destrucción tuvo lugar en 1495 y desde esa fecha el Daibutsu está al aire libre, recibiendo el homenaje de miles y miles de creyentes y la admiración de miles y miles de turistas. El Daibutsu constituye la más grande creación del genio artístico y religioso del Japón, impresionante por la armonía de las distintas partes de su cuerpo, por la colocación de su levemente inclinada cabeza y sus manos suavemente entrelazadas, por la simplicidad de sus vestiduras y especialmente por la serenidad y calma que envuelve al Maestro sumido en profunda meditación.

**Página 5 Cabeza de Buda.** Sārnāth, India. Siglo V d.C. Piedra. Archeological Museum, Sārnāth.

**Página 6 Buda sentado.** Lung-Mên, China. Dinastía Wei del norte. Siglo VI d.C. Piedra.

Lung-Mên constituye uno de los grandes complejos de grutas del norte de China, cerca de Loyang, y consiste en cientos de santuarios cavados en la roca. La penumbra de estos santuarios y el gran tamaño de las esculturas budistas que contienen incrementan el sentimiento de lo sagrado.

**Página 23 Imágenes de Buda.** Pintura mural. Bezeklik, Asia Central. Siglos VIII a X d.C.

La reduplicación de imágenes se da desde época muy antigua en el Budismo, pero es en el Mahāyāna donde se manifestará plenamente conectada con la creencia en la eficacia benéfica de la repetición

de fórmulas, oraciones, acciones, representaciones artísticas, etc. Esta pintura mural, que se encuentra en lo que fue un monasterio de la secta Sarvāstivāda del Budismo Hīnayāna, presenta a una serie de Budas sentados en la postura denominada *paryāṅka*, con sus manos unidas en el gesto (*mudrā*) de meditación.

**Página 24** *Patos y lotos*. Detalle de la fachada exterior de la Puerta Este del Stūpa 1. Sāñchī (India Central). Siglo I a.C. Piedra.

Los animales están permanentemente presentes no sólo en el Budismo sino en la cultura de la India en general, tanto en la literatura (por ejemplo en los *Jātakas*) como en el arte. Podemos ver en esto una expresión más de la concepción india que considera a la realidad como un todo unitario e interdependiente.

**Página 48** *Asura* (Ashura, en japonés). Templo Kōfuku-ji, en la entrada del parque de Nara, cerca de Kioto (Japón). Primera época del Periodo Nara. Siglo VIII d.C. Laca seca, hueca, coloreada. Altura: alrededor de 1.50 m.

Esta escultura forma parte del grupo de las ocho esculturas que representan a los ocho seres sobrenaturales que protegen al Budismo (en japonés *Hachibūshū*), mencionados en el *Sūtra del Loto*. Estas esculturas constituyen hoy parte del Tesoro Nacional del Japón. Se distinguen por la delicadeza de su ejecución y la expresión de sus rostros es de notable pureza y suavidad.

**Página 66** *Monju-Bosatsu* (*Bodhisattva Mañjushrī*). Templo Gohyakurakanji, Tokio.

Es una de las esculturas que representan a los discípulos de Buda Shākyamuni (*rakan* = *arhant*). Originariamente eran quinientas, pero un cierto número fue destruido en un incendio. Actualmente las restantes (casi 400) están distribuidas en el Templo Rakanji y en el Museo adjunto al Templo. La estatua del Bodhisattva Mañjushrī, sentado, leyendo, está en el templo junto a otras, rodeando a Shākyamuni. El Bodhisattva Mañjushrī es uno de los Bodhisattvas más importantes del Budismo Mahāyāna. Es la personificación del Conocimiento y la Sabiduría. Según una tradición que viene desde el siglo IV d.C., habría vivido en China, en la montaña Wu-t'ai-chan. Todas estas estatuas constituyen un conjunto impresionante de personajes de tamaño casi natural, caracterizados por rasgos fisionómicos de gran realismo e individualismo.

**Página 83** *La Iluminación (Bodhi)*. Detalle de la fachada exterior de la Puerta Este del Stūpa 1, Sāñchī (India Central). Siglo I a.C. Piedra.

La ilustración representa la Iluminación de Buda mediante el Árbol llamado "Árbol de la Bodhi", bajo el cual Shākyamuni alcanzó la Iluminación. En la parte inferior está el "Trono de la Bodhi" y en él la "Rueda de la Ley". Siguiendo la más antigua tradición del arte budista de la India, la imagen de Buda no aparece, sólo sus símbolos. Personajes humanos y divinos le rinden homenaje.

**Página 84** *Gandharva* tocando un instrumento musical de viento, constituido por 17 cañas de bambú (*sheng* en chino, *shō* en japonés). China. Mediados del siglo v d.C. Piedra caliza. Altura 1,08 m. Honolulu Academy of Arts, Honolulu, Hawaii; donación de la señora Charles M. Cooke, Sr.

Los *gandharvas* eran seres sobrenaturales, músicos celestiales, que figuran ya en los *Vedas* y luego en obras brahmánicas e hinduistas. El Budismo acoge a los *gandharvas*, quienes aparecen frecuentemente en la iconografía y textos budistas.

**Página 105** *Maitreya en meditación*. China. Siglo VI d.C. Piedra. Altura 0,63 m. Honolulu Academy of Arts, Honolulu, Hawaii; donación de la señora Carter Galt.

El bajorrelieve representa al Bodhisattva Maitreya, el futuro Buda, que sucederá al Buda Shākyamuni en el mundo Sahā, que habitamos.

**Página 106** *Basūsennin (Vasū)*. Sanjūsangendō, templo en Kioto. La estatua mide un poco más de 1,50 m. El Hall Sagrado del templo, originalmente llamado Rengeōin, fue fundado en 1164 d.C. a pedido del emperador Goshirakawa, que era un devoto del Bodhisattva Avalokiteshvara (Kannon-Bosatsu en japonés). La estructura original se incendió en 1249 y fue reemplazada en 1266 por otra estructura similar.

Una de las magníficas esculturas del templo es la de Basūsennin, un asceta que, inspirado por su gran compasión budista, continuamente vaga en peregrinaje a través de la selva llevando consigo 9 200 millones de seres que ha rescatado de los infiernos. Esta estatua constituye un Tesoro Nacional del Japón.

**Página 120** *Imágenes del Bodhisattva Avalokiteshvara (Kannon-Bosatsu en Japonés)*. Templo Sanjūsangendō de Kioto.

La ilustración representa una vista parcial del Hall Central del templo, que contiene 1 000 imágenes del indicado Bodhisattva, con una altura cada una de 1.65 m, rodeando a una imagen central del mismo, de una altura de 3.30 m esculpida por Tankei, uno de los más distinguidos escultores del periodo Kamakura.

Este conjunto escultórico constituye otro Tesoro Nacional del Japón.

**Página 125** *La Primera "Puesta en Movimiento" de la Rueda de la Ley (= El Primer Sermón de Buda)*. Sārnāth. Siglo V d.C. Archeological Museum, Sārnāth. Piedra.

Esta imagen representa a Buda predicando su "Primer Sermón" en el Parque de las Gacelas en Sārnāth. En el centro del pedestal se ve la rueda (*cakka*, en pāli; *cakra*, en sánscrito) que representa la Doctrina Budista (*dhamma*, en pāli; *dharma*, en sánscrito).

**Página 126** *El Mahākapi-Jātaka (Jātaka del Gran Mono)*. Stūpa de Bhārhut, India Central. Periodo Shunga. Siglo II a.C. India Museum, Calcuta.

De acuerdo con este Jātaka, el Bodhisattva (el futuro Buda Shākyamuni) en una de sus anteriores existencias era el jefe de un grupo de monos que vivían a orillas del Ganges y que acostumbraban comer los deliciosos frutos de un árbol de mango que crecía cerca de ahí. El rey de Benares desea apoderarse de ese árbol y envía a su gente para evitar que los monos sigan comiendo sus frutos. Ante el peligro que corrían sus compañeros y para salvar sus vidas, el Bodhisattva construyó un puente de bambú que resultó ser demasiado corto; ató entonces el Bodhisattva su propio cuerpo al puente, permitiendo así que los monos escaparan, pasando sobre él. El rey, muy emocionado por el espíritu de sacrificio mostrado por el Gran Mono, le rinde homenaje. Pero el Bodhisattva, agotado por el esfuerzo y el dolor, muere después de haber dado instrucción moral al rey. Este Jātaka es el núm. 407 de la traducción dirigida por E. B. Cowell, London, Pali Text Society, 1969.

Siguiendo el estilo de este tipo de relieves en forma de medallón y utilizados para representar *Jātakas*, en éste están representados diversos elementos y momentos del episodio: los monos pasando por encima del cuerpo del Gran Mono; el río Ganges con sus peces; los servidores del rey tratando de hacer bajar al Gran Mono para salvar su vida; el rey recibiendo instrucción del Gran Mono y rindiéndole homenaje.

**Página 162** *Buda sentado en meditación*. Anuraddhapura, Ceilán. Siglo IV d.C. Piedra.

**Página 194** *Sūtra del Corazón* en chino y sánscrito. Dung Huang, China, ss. VIII-IX, tinta sobre papel.

Este manuscrito contiene el *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* en sánscrito. Escrito en columnas alternadas de escritura china y de escritura de la época Gupta tardía de la India, llamada Siddham. Ésta es utilizada aquí en columnas verticales y trazada con un pincel, dándole un poco de la idiosincracia de la escritura china; los caracteres chinos representan los sonidos del sánscrito. Este tipo de escritura continuó usándose en China y Japón para los textos budistas tanto en manuscrito como en impresiones.

**Página 199** *Biblioteca budista coreana*. S. XIV.

Desde 1398 esta biblioteca ha preservado los 81,000 bloques de madera grabados (matrices) necesarios para imprimir el Canon Budista.

**Página 200** *El Rey Kanishka*. Siglo I ó II d.C. Escultura en piedra. Cerca de 1.80 m de altura. Musco de Mathura, India.

La dinastía Kushana de origen centro-asiático, en los alrededores de los inicios de nuestra era, creó en el Asia Central, en la zona de confluencia de tres grandes culturas: la India, el Irán y el Oriente helénizado, y las estepas asiáticas, un gran imperio, poderoso y opulento, que dominaba las rutas que unían Asia y el Imperio Romano. Kanishka, que subió al trono a fines del primer siglo o a comienzos del segundo siglo de nuestra era, fue el rey más grande de la dinastía Kushana. Fue un gran protector del Budismo y, según la tradición budista, convocó al Concilio de Cachemira con el fin de depurar la Doctrina. La escultura de esta ilustración, que representa a Kanishka, es una de las manifestaciones más poderosas y vitales de la época, aún mutilada como está: nos presenta al conquistador de las estepas, bien plantado en tierra con sus botas de jinete, la mano apoyada en la maciza espada, lleno de una fuerza y determinación, que realza la absoluta frontalidad a que recurrió el artista.

**Ilustraciones:** Las de las páginas 5 y 83 fueron tomadas del libro *The Way of Buddha*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1956; las de las páginas 6 y 162 de

A. de Silva-Vigier, *La Vie du Bouddha*, Phaidon Press, London, 1955, ilustraciones núm. 80 y 67; las de las páginas 23 y 199 de *The World of Buddhism*, editado por H. Bechert y R. Gombrich, Thames and Hudson, Ltd., London, 1984, que a su vez las tomó de F. Andrews, *Wall paintings from Ancient Shrines in Ancient Asia*, London, 1948; la de la página 24 de Stella Snead, *Animals in Four Worlds, with texts by Wendy Doniger and George Michell*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989; la de la página 194 de *Budhism Art and Faith*, editado por W. Zwalf, The British Museum, London, 1985, con la debida autorización para su reproducción.

Autorizaron su publicación: el Templo Kōfukuji la de la página 48; el templo Gohyakurakanji la de la página 66; la Honolulu Academy of Arts las de las páginas 84 (donación de la señora Charles M. Cooke, Sr. HAA 3087) y 105 (donación de la señora Carter Galt, HAA 1915.1); el templo Myōhōin las de las páginas 120 y 126; el Archeological Museum of Sārnāth, India, la de la página 125; el Archeological Museum of Mathura, India, la de la página 200.

## *Criterios para las colaboraciones*

De modo general, las colaboraciones, en el caso de artículos, no deben exceder las 30 páginas, incluyendo las notas –las cuales se colocarán al final del manuscrito. Las reseñas de libros no excederán las 6 páginas. Las notas breves tendrán una extensión máxima de 3 páginas. Los manuscritos deberán estar mecanografiados, a doble espacio, en hojas tamaño carta y por una sola cara. Las palabras extranjeras y las citas se subrayarán, no así los nombres propios. Las palabras extranjeras (en pāli, sánscrito, chino, japonés, tibetano, etcétera) serán dadas en transcripción románica, evitándose en lo posible el uso de signos diacríticos.

Las colaboraciones enviadas que no estén en español, serán traducidas por la *Revista de Estudios Budistas*.

Los artículos se publicarán con un resumen en inglés (*abstract*) cuya extensión no debe superar la media página. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

Los colaboradores enviarán un breve *curriculum vitae* y su dirección, para ser incluida en la revista.

Los colaboradores recibirán, sin cargo, un ejemplar de la revista y 20 separatas de sus artículos.



# Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

## *Directorio*

Benjamín Preciado, *Presidente*

Guillermo Quartucci, *Secretario Académico*

Angélica Aragón, *Secretaria de Relaciones Públicas*

Sergio Mondragón, *Tesorero*

Flora Botton Beja, Manuel Gollás, Marco Antonio Karam  
y Josu Landa, *Vocales*

Apartado Postal # 19-332, C.P. 03901, México, D.F.  
Teléfono 530 · 01 · 36

## *Fines de la Revista de Estudios Budistas*

La finalidad de la *Revista de Estudios Budistas* es difundir el conocimiento del Budismo y de sus ideas y valores, como una contribución a la paz y la armonía del mundo; estimular el estudio del Budismo en todos sus aspectos y promover sentimientos de solidaridad entre nuestros países.

La *Revista de Estudios Budistas* está dirigida a estudiantes, profesores, investigadores, escritores, artistas, intelectuales y al público en general, que quieran enterarse de lo que es el Budismo, de su historia, de sus grandes figuras representativas, de los aportes que hizo a la humanidad, de los valores que propicia. La *Revista de Estudios Budistas* pretende que los artículos y otros materiales que publique sean de 'alta divulgación' y aporten a sus lectores nuevos conocimientos caracterizados por la seriedad, la sólida fundamentación, la fácil lectura, y que no exijan conocimientos especializados previos para su comprensión.

La *Revista de Estudios Budistas* acepta colaboraciones académicas relativas al Budismo en todas las disciplinas como filosofía, historia, literatura, religión, sociología, arte, estética, antropología, arqueología, psicología, etcétera, así como traducciones de obras budistas a partir de los textos originales. La *Revista de Estudios Budistas* podrá publicar en traducción española artículos valiosos publicados anteriormente en otros idiomas y que posean las características indicadas.

El número 7 de la *Revista de Estudios Budistas* se terminó de imprimir en el mes de abril de 1994 en los talleres de Grupo Editorial EÓN, Avenida México Coyoacán 421, México, D.F., Tels. 604-12-04 y 688-91-12. El tiro es de 1 500 ejemplares.