ISSN 0188-591X

Año I - No. 2 Octubre, 1991 - Marzo, 1992

Revista de Estudios Budistas

Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

Revista de Estudios Budistas

México · Buenos Aires

Año I - Número 2 Octubre, 1991 - Marzo, 1992

Revista de Estudios Budistas

Año I - Número 2 Octubre, 1991 - Marzo, 1992

Directorio

Directores:
Carmen Dragonetti
Fernando Tola
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina)

Consejo consultivo:
André Bareau (El Colegio de Francia)
Luis Óscar Gómez (Universidad de Michigan)
Bimal K. Matilal (Universidad de Oxford)
Katsumi Mimaki (Universidad de Kyoto)
Lambert Schmithausen (Universidad de Hamburgo)
Ernst Steinkellner (Universidad de Viena)
Akira Yuyama (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokyo)

Editor: Sergio Mondragón
Consejo editorial: Benjamín Preciado, Marco Antonio Karam, Guillermo Quartucci, Luis Cortés Bargalló
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, dirigirla 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 $20,000 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números) $35,000 m.n.; Estados Unidos, Centroamérica y Antillas, 20 US dls.; Sudamérica y Europa, 23 US dls.; Asia, África y Oceanía, 25 US dls.

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

Bimal Krishna Matilal 7

Artículos

La vida de Buda. Una interpretación: *Gadjin M. Nagao* 9

La poesía budista en la Goshūishū: *Robert E. Morrell* 51

El Sūtra del Loto (Saddharmapuṇḍarīka). Su difusión, su influencia, su mensaje: *Fernando Tola y Carmen Dragonetti* 69

Historia

Primeras menciones del Budismo en el mundo greco-romano: *Rosalía C. Vofchuk* 117

Términos y conceptos budistas

Nairātmya (inexistencia del alma) y *anīshvaratva* (inexistencia de Dios). Budismo y religión comparada: *Helmuth von Glasenapp* 139

Abstracts 149

Textos

"El Sūtra de los Kālāmas": *Traducción y comentarios de Carmen Dragonetti* 153

Notas breves

Helmuth von Glasenapp: *Fernando Tola* 167

El Instituto Internacional para Estudios Budistas. Tokyo 171

Edición de los documentos del Premio Nobel de la Paz otorgado al Dalai Lama 176

Acotaciones a las ilustraciones 179

Reseñas

La luz de Asia, la gran abdicación (Mahabhinishkramana). Vida y doctrina de Gautama, príncipe indio y fundador del Budismo, según el relato de un budista indio, de Edwin Arnold: *Carmen Dragonetti* 185

Chinese Monks in India (Biography of Eminent Monks Who Went to the Western World in Search of the Law During the Great T'ang Dynasty), de I-Ching: *María Alejandra Ferrara* 189

A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Nāgārjuna, de Akira Hirakawa: *Benjamín Preciado Solís* 193

Noticias

Simposio Internacional sobre "El idioma de los textos 'sánscritos' budistas" 197

Conferencia Internacional sobre las mujeres budistas 198

Visita México el Maestro Prasupromayanathera, de la Escuela de Meditación "Vipassanā" de Tailandia: *Angélica Aragón* 198

Presentación de la *Revista de Estudios Budistas* en El Colegio de México 200

Colaboradores 203

Ilustraciones: Las de las páginas 6, 68, 184, 202, 205 y 207 fueron tomadas de Madeleine Hallade, *Gandharan art of North India*, publicado por Harry N. Abrams, Inc. Publishers, New York, 1968. Agradecemos a la editorial y al fotógrafo Hans Hinz (Allschwill, Suiza) la autorización para su reproducción; las de las páginas 5, 8, 50, 67, 138, 147, 148, 152, 165, 170, 178 y 196 fueron tomadas de Anil de Silva-Vigier, *La vie du Bouddha*, publicado por Phaidon Press, Londres, 1955. Agradecemos la autorización para su reproducción.

Portada: Bodhisattva asistente no identificado, China, Ca. siglo XV. Tomado de Susan L. Huntington y John C. Huntington, *Leaves from the Bodhi Tree: The Art of Pāla India (8th-12th centuries) and Its International Legacy*, publicado por The Dayton Art Institute en asociación con University of Washington Press, Seattle-London, 1989. Agradecemos a The Newark Museum (Nueva Jersey, E.U.) la autorización para su reproducción.
Diseño: Eko.

Agradecemos la colaboración de Bernarda Gudiño y Joel Phillips Carbajal para este número de la *REB*.

Cabeza de Buda

Bodhisattva

Bimal Krishna Matilal

Con profundo pesar informamos que en junio del presente año falleció el Profesor Dr. Bimal Krishna Matilal, quien nos hizo el honor de aceptar ser miembro del Consejo Consultivo de la *Revista de Estudios Budistas*. Como la noticia de su fallecimiento nos llegó tardíamente, reservamos para un número ulterior de *REB* el homenaje debido a su memoria. Ahora sólo queremos despedir al excelente amigo, al gran *scholar* y al hombre bueno, en el cual no se sabía qué se debía admirar más, si su gran erudición o su bondad, benevolencia y humanidad.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti
Directores de REB

16 de septiembre de 1991

El sueño de Māyā

La vida de Buda
Una interpretación*

Gadjin M. Nagao

Shākyamuni Buda, fundador de una de las tres grandes religiones del mundo, ha sido desde un principio la figura dominante de la tradición que él inspiró. En los países asiáticos se conoce y se estudia extensamente su vida. Es, de hecho, fascinante considerar qué clase de vida vivió un hombre tan extraordinario como Shākyamuni.

Desde tiempos muy remotos la literatura ha descrito la vida de Buda con suma elegancia, adornándola con una variedad de episodios instructivos. Aunque sin turbulencias ni conflictos, su vida fue, sin embargo, extremadamente austera y radicalmente distinta de la de un hombre cualquiera. Las biografías de Buda son interesantes, no sólo porque ilustran aquellos elementos peculiares que hacen del Budismo lo que es, sino también porque contienen las semillas de las ideas doctrinarias que alcanzaron su completo desarrollo en generaciones posteriores.

Si se comparan las biografías, por ejemplo, de Buda y de Cristo, existen muchos puntos de diferencia. Para mencionar dos o tres, Cristo fue el hijo de un carpintero, y murió en la cruz con sólo treinta y tres años de edad. La

* El presente artículo es la traducción española del artículo "The Life of Buddha: An Interpretation", aparecido en *The Eastern Buddhist* Vol. XX, No. 2 (otoño 1987), pp. 1-31. Agradecemos a *The Eastern Buddhist Society* y al Dr. G. M. Nagao por habernos autorizado a publicarla en este número de la *Revista de Estudios Budistas.*

duración de su prédica fue tal vez un año, ciertamente no más de tres. Shākyamuni, en cambio, nació en el más alto nivel social, como heredero de una familia real. Además vivió una larga vida de 80 años, que terminó con una nota de paz y autorealización. La duración de la prédica de Shākyamuni fue de cuarenta y cinco años y muchos reyes de su época se convirtieron en ardientes seguidores de él y de sus enseñanzas. Por lo tanto, la muerte de Buda no se vio rodeada por la tragedia de opresión política que marca la pena capital que sufrió Cristo. Las diferencias entre las vidas de estos dos hombres me parecen corresponder a las diferencias en el carácter de las religiones que ambos fundaron.

Biografías de Shākyamuni, el Sabio de los Shākyas

Existen numerosos textos por estudiosos modernos sobre la vida de Shākyamuni, en japonés y en lenguas occidentales, pero cuando yo hablo de las "biografías de Buda", mi fuente principal es la colección de las escrituras budistas sobre este tema que desde el pasado han llegado a nosotros. Estas biografías contenidas en las escrituras, que están hoy día a nuestra disposición, fueron de hecho recopiladas cientos de años después de la muerte de Shākyamuni. La actitud literaria en la India de aquella época no es como la de hoy, cuando las biografías son escritas en forma inmediata; resulta que, hace unos dos mil quinientos años, aun los discípulos directos de Buda no escribieron la biografía de su maestro. Sin embargo, muchos de los acontecimientos y logros de la vida de Shākyamuni fueron transmitidos a cada una de las generaciones siguientes; se memorizaban las enseñanzas y reglas monásticas que se extraían de ellos y éstas a su vez eran transmitidas bajo la forma de textos Sutra o Vinaya, y es en este material que encontramos información fragmentaria acerca

de los sucesos que ocurrieron en la vida de Buda. Muchos siglos más tarde, con base en estos mismos textos, se desarrolló todo un género de literatura relacionado con la vida de Buda. Me refiero a obras como el *Kuo-ch'u hsien-tsai yin-kuo ching* (T. 189), y el *Fo-pen hsing-chi ching* (T. 190), que se presentan en forma de sutras; a los textos Vinaya, que, al explicar cada precepto, nos proporcionan información sobre sucesos y episodios de la vida de Buda; a la *Introducción* a los Jatakas en Pāli, que es, de hecho, una biografía de Buda; al *Buddhacharita* de Ashvaghosha, que es un poema de extensión épica, y a otros textos.

La deificación de Buda estaba en su apogeo en la época en que surgió esta literatura, por lo que en estos textos se expresan profusas alabanzas de Buda, y ellos están llenos de escenas milagrosas narradas en el lenguaje más hermoso. Aunque estos relatos nos dan algunos indicios de la estructura básica de la vida de Buda, hay en ellos mucho material que no puede ser considerado histórico. Los estudiosos se esfuerzan por separar los hechos históricos de la ficción, pero es una tarea difícil. Con todo, si se tiene presente que esta literatura biográfica refleja la concepción de Buda que tenían los budistas de la época en que fue compuesta, los textos llegan a ser tan interesantes como los hechos históricos reales (que nunca podrán ser completamente conocidos) acerca de la vida de Buda. Creo que debemos considerar esto como una oportunidad de establecer el pensamiento budista durante ese primer periodo y encontrar en él los inicios de las doctrinas que florecieron mucho después. Por lo tanto, la biografía de Buda, que quiero tomar en cuenta en este trabajo, se concentrará en las concepciones que prevalecían acerca de Buda y del Budismo en la época de la creación de esas biografías, más bien que en los hechos históricos de la vida de Buda.

Shākyamuni Buddha fue hijo del jefe de una comunidad

que vivía en la ladera sur del monte Himalaya. Se casó y tuvo un hijo. Abandonó el hogar (probablemente a los 29 años de edad) para ir en búsqueda de la verdad religiosa y, alrededor de los 35 años, encontró la iluminación y se convirtió en el Buda. Viajó mucho, predicando a todo lo largo de la planicie del Ganges, adquiriendo a muchos discípulos y adeptos en el trayecto. Murió a los 80 años en algún momento del siglo V (o del IV) antes de Cristo e ingresó en el Nirvana. Todo lo aquí mencionado se considera, entre los estudiosos, como hecho histórico, pero hay muchos datos, como por ejemplo los referentes a las fechas de su nacimiento y muerte, que son aún objeto de discusión.

En la época en que vivió Buda, la religión y la filosofía habían alcanzado un avance notable. En la literatura de las Upanishad, que se produjo en los dos o tres siglos anteriores, muchos pensadores originales habían desarrollado ideas nuevas. Desde el punto de vista económico, India se encontraba en un periodo de gran transición, habiéndose puesto en uso el dinero en forma de monedas. Políticamente, el centro de la civilización india había pasado de la zona noroeste a la del valle del río Ganges, en donde surgieron una variedad de estados autocráticos. Dos de ellos tenían en enorme poder: Kosala, situada en el cuadrante noroeste de la planicie del Ganges, y su rival, Magadha, que se encontraba río abajo en el sureste. Los dos estados mantenían ejércitos numerosos y ambicionaban anexarse a los estados más débiles de la región. La capital de Kosala, llamada Shrāvastī, y aquella de Magadha, conocida como Rājagriha, distaban aproximadamente 450 kilómetros en línea recta, pero entre 600 y 700 kilómetros en un recorrido real. Se decía que se necesitaban 60 días para ir, a pie, de una capital a la otra, lo que arroja aproximadamente 10 kilómetros diarios. El largo tiempo que se necesitaba para este viaje se explica por las dificultades que los viajeros

tenían que enfrentar, al cruzar los numerosos ríos, grandes o pequeños, que cruzan la planicie del Ganges. Entre ellos los ríos más grandes son el Ganges y la Yamunā, que fluyen de oeste a este, y el Gandaki, que va de norte a sur, todos los cuales acarrean agua desde el Himalaya. Los tres tienen corrientes formidables con grandes olas y por supuesto no había puentes para cruzarlos en esa época. La prédica de Shākyamuni tuvo lugar durante sus constantes viajes dentro del área de esos dos estados.

El nombre de Shākyamuni –"el sabio de los Shākyas"– se deriva del nombre del grupo étnico conocido como los Shākya, en el cual él nació. Este clan vivía en la región Tarai en la vertiente sur del Himalaya, en lo que ahora es Nepal, y su pequeño reino se ubicaba un poco hacia el noroeste de la ciudad de Shrāvastī. No se sabe qué clase de pueblo eran estos Shākyas, excepto que eran uno de los numerosos diferentes grupos étnicos que habían coexistido en la India desde tiempos muy remotos. Hoy es práctica común clasificar a las numerosas tribus del subcontinente como pueblos arios o drávidas. Los drávidas fueron los primeros habitantes de India y se dice que eran de piel oscura, nariz chata y labios gruesos. El término ario se refiere a las tribus conquistadoras que mucho más tarde, partiendo del noroeste, invadieron la India. Se les considera idénticos a los caucásicos que se encuentran, yendo hacia el oeste, desde el Irán hasta Europa. Sin embargo, las subdivisiones de estos grupos eran muy complejas, y se infiere por las ruinas que quedan de la Civilización del valle del río Indo que en India siempre hubo mezcla de los diferentes grupos étnicos. De hecho, parece haber habido mezcla de pueblos mediterráneos (del occidente), australoides (del sur) e incluso mongoloides (del norte). Parece que tal cosa tuvo lugar en especial en el noroeste de India.

No se sabe a ciencia cierta qué lugar darle al clan de los

Shākyas entre todos estos grupos étnicos. Algunos estudiosos consideran que eran de origen mongol. En la literatura se les llama los descendientes de Ikshvāku, es decir, hijos del sol. Lo mejor es interpretar esto como una afirmación de que los Shākyas eran de origen ario, pero era normal en esa época, entre las familias gobernantes, hacer remontar sus genealogías hasta el legendario rey Ikshvāku, hijo de Manu. Hacia el final de la vida de Buda, los Shākyas fueron dominados y aniquilados por los ejércitos del vecino estado de Kosala. A partir de este acontecimiento desapareció de la historia el nombre de Shākya. Al agregar este hecho final al enigma, nos quedamos con una información que no permite conclusiones acerca de quiénes fueron los Shākyas.

Pero sí sabemos que los Shākyas no ocuparon un territorio muy grande, y que estaban subordinados a los Kosala. Se piensa que se gobernaban a sí mismos con cierta clase de gobierno republicano desde su capital en Kapilavastu. El padre de Shākyamuni, Shuddhodana, era el jefe de la oligarquía gobernante en este gobierno y se hace referencia a él como el rey. *Odana* significa arroz cocido, por lo que Shuddhodana fue traducido al chino como "arroz puro". También se dice que tuvo tres hermanos menores llamados "arroz blanco" (Shuklodana), "medida de arroz" (Droṇodana), y "arroz dulce" (Amritodana). Al llevar cada nombre la palabra "arroz" suponemos que la región de Tarai era muy fértil para el cultivo del arroz.

La reina de Shuddhodana, Māyā, provenía del vecino estado de Koliya. Con frecuencia se le llama Mahāmāyā, significando "grande" el prefijo "*mahā*". El término diosa o "*devī*" también frecuentemente es agregado a su nombre, que se convierte en Māyādevī. La palabra *māyā* por sí sola se traduce al chino usualmente por "fantasía" o "ilusión". En el Budismo se dice que la impermanencia del mundo es tal que todo se nos revela sólo en forma temporal, pues nada tiene sustancia real. Esta idea es asimilada a *māyā*.

Mucho después en la religión india, *māyā* se convirtió en un principio filosófico que se usaba para expresar el poder creativo de Dios. El nombre Māyā también ha sido usado desde tiempo inmemorial como el nombre de una diversidad de deidades femeninas, por lo que es apropiado para nombre de mujer.

De la unión de aquellos dos nació un hijo, al que llamaron Siddhārtha. Siddhārtha significa "el que ha realizado su deseo" o "el que ha alcanzado su meta". Parece ser que este nombre era bastante común en aquella época, lo cual indujo a algunos a indagar sobre los motivos de esta elección. Quizá tenía que ver con sus "excelentes cualidades", o con el hecho de que es "ya perfecto en virtudes" (es decir, las virtudes que corresponden a Buda); o quizá simplemente se refería "al deseo realizado" de sus padres de producir el hijo varón que ellos habían estado ansiando.

Además del nombre que le fuera dado de Siddhārtha, está su nombre de familia Gotama o Gautama, que significa literalmente "vaca superior". En la India, donde se valora tanto a la vaca, el nombre "Gautama" debe ser tomado como una expresión del alto nivel social de la familia. En la historia de India, Gotama o Gautama aparece como el nombre de muchas personas, incluyendo a varios sabios de la antigüedad. Así, el nombre completo de Shākyamuni era Gautama Siddhārtha. Con todo, los budistas casi nunca lo llamaban por su nombre personal, prefiriendo llamarlo "Buddha", que significa "el iluminado". En la literatura hay una lista de diez apelativos distintos para Buda, que incluye, aparte de los ya mencionados, los títulos de Tathāgata y Sugata ("bien ido"). En los sutras el mismo Shākyamuni a menudo se refiere a sí mismo como "el Tathāgata", en lugar de usar un pronombre personal. Este término comprende muchos significados, pero por lo regular se traduce al chino simplemente como "así venido" o "así ido". Generalmente se interpreta como "viniendo a este mundo

desde la verdadera asidad", pero probablemente se le podría interpretar como viniendo o yendo "en un estado de asidad", o sea, vivir de acuerdo con la Verdad.

En el periodo inicial del Budismo el nombre Buda o Tathāgata era sinónimo de Shākyamuni, puesto que no había otros Budas ni Tathāgatas. Se pensaba que era imposible que otro que no fuera Shākyamuni pudiera haber experimentado iluminación más alta y más completa y convertirse así en un Buda manteniendo aún su forma humana. Los discípulos de Buda, por mucho que avanzaran en sus prácticas ascéticas, se esforzaban por alcanzar la meta más alta que ellos conocían: el estado de Arhat. Era impensable que pudieran convertirse en iguales de su maestro Shākyamuni.

Sin embargo, con el inicio del Budismo Mahāyāna, se amplió considerablemente el significado de la palabra "Buddha" (sánscrito por Buda), que ya no se limitaba únicamente al Buda histórico. Ya existían muchos Budas que habían aparecido en el pasado y se señalaban muchos otros que habrían de aparecer en el futuro. Además, al no estar ya restringidos a este mundo, se decía que había incontables Budas en los Mundos de Buda en toda la extensión de universo. Esto se convirtió en una verdad aceptada y es de este marco ideológico que surgen los llamados siete Budas del pasado y Maitreya, Buda del porvenir lejano. La tierra del Tathāgata Akshobhya se encontraba lejos en el oriente, y la del Buda Amitābha a una distancia de diez trillones de tierras hacia el occidente. El Buda Vairocana y el Tathāgata Gran Sol (Mahāvairocana) quedaron plasmados como "Budificaciones" de principios del universo. Otro ejemplo sería al Tathāgata Baishajyaguru (el Maestro Médico), el Buda que salva a los seres vivos de la enfermedad. De esa manera el Mahāyāna incorpora una pluralidad de Budas y, para distinguir al Buda histórico, con frecuencia se le llama Gautama Buda.

El sufijo "muni" originalmente significaba a uno que guardaba silencio y por extensión pasó a designar a un asceta o a un sabio. Así, Shākyamuni significa "un sabio que desciende del clan Shākya". Otro epíteto común de Buda es "Bhagavat", que significa "el afortunado" u "hombre santo digno de respeto". Este epíteto fue traducido al chino de muchas maneras, la mayor parte de las veces como *shih tsun*, que significa "El Venerado por el Mundo".

Es muy difícil fijar las fechas de su vida. En la India, país sin un fuerte sentido de la historia, existen muchos personajes y sucesos que no tienen una fecha clara; frecuentemente lo único que podemos determinar es el siglo. Hay decenas de diferentes explicaciones acerca de las fechas en la vida de Buda. Esas explicaciones pueden ser divididas en dos partes aproximadamente iguales, de las cuales una afirma que vivió alrededor de los años 560-480 a.C. y la otra ubica su vida entre los años 460 y 380 a. C., estando de acuerdo ambas en que la extensión de su vida fue de 80 años. El hecho de que estas dos conclusiones académicas difieran en tanto como en 100 años no es algo inusual en los estudios de historia de la India. No intentaré aquí resolver este problema porque no afecta realmente las cuestiones que estoy presentando, pero es importante no perder de vista, cuando se leen obras modernas sobre el Budismo, que corrientemente se sostienen ambas opiniones, apareciendo con mayor frecuencia las fechas más antiguas.

Junto con la incertidumbre que rodea las fechas de Shākyamuni, hay que mencionar que ha habido algunos estudiososo que inclusive han negado la existencia histórica de Buda. Hace más de cien años E. Senart, un eminente estudioso de las biografías de Buda escritas en sánscrito, concluyó que estas biografías eran sólo otro ejemplo del mito del sol que se presenta en todo el mundo, intercalando dudas acerca de la historicidad de Buda. Inmediatamente

muchos estudiosos se le opusieron. Además, existen ahora testimonios arqueológicos. Se han encontrado reliquias personales de Shākyamuni y restos de su clan, de manera que hoy podemos asegurar que no hay estudiosos que nieguen la existencia real de Buda.

En la tradición budista las opiniones varían acerca de si dejó a su familia para entrar en la vida religiosa a los 29 ó a los 19 años de edad, si fue iluminado a la edad de 35 ó de 30. Y, si bien es cierto que no se pueden tomar como realidades históricas muchas de las narraciones milagrosas en las biografías, sin embargo, como lo expresé antes, ellas crearon una imborrable impresión de Buda en las mentes de los adherentes al Budismo de épocas posteriores. Como leyendas, ¿qué nos dicen esos relatos de Buda?

Nacimiento y juventud como príncipe

Se dice que una multitud de milagros rodeó el nacimiento de Shākyamuni. La reina Māyā queda embarazada soñando que un elefante blanco desciende del cielo y penetra en su seno. El palacio está invadido por la alegría. Camino a su casa para dar a luz, Māyā se detiene a descansar en un parque en Lumbini, y es ahí, en el llamado "Bosque de Lumbini", que nace Shākyamuni. Al estirar Māyā la mano para alcanzar una flor de Ashoka, nace Shākyamuni de su costado derecho.

Podemos ubicar Lumbini gracias al pilar erigido ahí por el Rey Ashoka (a mediados del siglo III a.C.) y que fue descubierto a fines del siglo pasado. En 1958 hice un viaje de cerca de 19 millas desde este Lumbini hasta el lugar donde existen restos de lo que se presume que es Kapilavastu. Sólo había caminos bastante malos que atravesaban los campos, y el jeep se sacudía como una barca avanzando a través de mares tempestuosos. El trayecto de dos horas y media

podría haber sido mucho más fácil si hubiésemos ido en elefante.

En la historia del nacimiento de Buda, deberíamos observar que la actitud de una mujer que estira el brazo derecho para alcanzar una flor es una manera tradicional de representar a una mujer hermosa en el arte de la India. Esa actitud es vista a menudo en la representación de diosas en la religión popular. Al aplicar esta convención a la madre de Buda, los seguidores del Budismo muestran a Buda naciendo del costado derecho de su madre.

Tan pronto como nace, unos dioses descienden del cielo para recibir a la criatura recién nacida, mientras que dos elefantes están a ambos lados de él, uno derramando agua caliente y el otro fría para bañar al niño. Esto es llamado *abhishekha* (acto de ungir, aspersión), ya que es similar a la purificación ritual que se realiza en la India cuando un rey es coronado. Y no es éste el único milagro, pues poco después de haber nacido, el niño da siete pasos en cada una de las cuatro direcciones, y pronuncia la famosa proclama: "Sólo a mí es al que se le debe venerar en el cielo y en la tierra". En otras palabras, entre aquellos que viven en los cielos y en la tierra, entre todos los seres vivos, no hay un ser más venerable que él. Al emitir esas palabras, el niño está de pie, apuntando al cielo con su mano derecha y a la tierra con la izquierda; esta actitud es designada con el nombre de "Buda recién nacido" y es comúnmente representada en el arte japonés.

Aparentemente, los budistas de las épocas en que se compilaron estas biografías creían en sucesos tan milagrosos como haber nacido del costado derecho de su madre y haber sido bañado por los dioses, pues no tenían otra manera de expresar el profundo respeto que le tenían a Buda. Como consideraban que era un milagro el hecho de que una persona como Shākyamuni, predestinado a alcanzar la Budidad, hubiese nacido en este mundo corrupto, como un

ser humano, introdujeron esos milagros en su biografía. Lo mismo se puede pensar del hecho de que el niño recién nacido pudiese proclamar: "Sólo a mí es al que se le debe venerar en el cielo y en la tierra". Cuando llegamos a la etapa del Budismo Mahāyāna, Shākyamuni ya no es visto como un ser que llegó a ser un Buda, cuando alcanzó la iluminación durante su vida en la tierra, sino como un ser que ha sido un Buda desde un pasado sin límite. En el pensamiento del Mahāyāna él asume la forma humana únicamente para revelarle al mundo la experiencia de la iluminación. En otras palabras, "sujeto" o "persona" que alcanzó esta iluminación, llamada "iluminación original", vuelve a nacer bajo forma humana como Shākyamuni. De tal manera que la escena, que conceptualiza el nacimiento de Buda, es una anticipación del pensamiento del Mahāyāna. La declaración "Sólo a mí es al que se le debe venerar en el cielo y en la tierra" podría parecer arrogante pero de hecho no lo es, pues expresa la actitud de los budistas posteriores que consideraban a Shākyamuni como el supremo objeto de respeto. Además, después de haber alcanzado la iluminación, en el camino a Benares, Buda se encuentra con un hombre de Upaka y, con una intención similar, le dice: "Sin maestro, yo solo, alcancé la iluminación". Esta misma idea se refleja en la escena del nacimiento original que acabamos de referir en la cual su iluminación es una conclusión previa.

Después de nacer en Lumbini, el recién nacido es llevado a su hogar en el castillo de Kapilavastu. Aparece en el cielo una ligera nube morada –un buen presagio–. Asita, un ermitaño que vive en las montañas, ve la nube y, adivinando que algo maravilloso ha ocurrido, desciende de la montaña y se entera del nacimiento de un príncipe, lo observa durante largo rato con cuidado. De pronto el ermitaño irrumpe en llanto. El padre, Shuddhodana, lo reprende, diciendo: "¿Por qué lloras en un día de tan buen presagio?"

Asita responde: "El príncipe ha nacido con las treinta y dos marcas de buen auspicio."

Asita era también un adivino que leía las características físicas, y reconoció esas marcas como las treinta y dos características distintivas que se decían visibles en el cuerpo de un Buda. En la parte alta de su cabeza había una excrecencia, la *ushnīṣa*; su cabello crecía en cerrados rizos que se enroscaban hacia la derecha (*pradakṣiṇāvartakeśa*); entre las cejas había un círculo de vello blanco llamado *ūrṇā*; entre los dedos, una membrana de piel (*jālāvanaddha*), etc. Se pueden ver en las esculturas budistas los intentos por representar el mayor número posible de estas treinta y dos *lakṣaṇas*. Existen además en Buda ochenta marcas adicionales que son más sutiles. Estas treinta y dos marcas mayores, y las ochenta menores, también se encuentran en un Chakravartin, un rey santo que "hace girar la rueda" de la verdad y es capaz de someter toda la tierra.

El eremita Asita explica su reacción: "Este niño está dotado de las treinta y dos marcas y por eso, si se queda en su hogar, probablemente llegará a ser un Chakravartin; pero, si renuncia a la vida de familia, ineludiblemente llegará a ser un Buda. Ya sea que llegue a ser un Buda o un Chakravartin, la aparición de una persona así en el mundo es un acontecimiento extremadamente raro. Yo he alcanzado ya una avanzada edad y será imposible para mí vivir lo suficiente como para verlo. Por eso estoy llorando."

Este tipo de relatos revelan claramente la manera en que pensaban los budistas de esa época. Los autores de estas biografías establecían una dicotomía entre rey y Buda. Querían crear la impresión de que el mundo de la iluminación de un Buda era incluso más noble que el de un rey secular con absoluta autoridad que ha conquistado el mundo. En vez de descartar estos relatos de milagros y pronósticos sólo porque carecen de credibilidad histórica,

tenemos aquí un ejemplo de cómo nos permiten descubrir las emociones y afirmaciones de los budistas que vivían en la India poco antes y poco después de la época de Cristo.

Otros diversos relatos acompañan la juventud de Shākyamuni. En uno, justo después de su nacimiento, el niño es llevado, en su primera peregrinación, al templo de la deidad local, pero cuando llegan allí, es la deidad quien desciende de su altar para rendirle homenaje a Shākyamuni. Muchos de estos relatos sirvieron de inspiración para el arte budista de las generaciones subsecuentes. De niño Shākyamuni mostraba grandes dotes y se pone énfasis en que era extremadamente capaz en letras y artes marciales. En su educación como príncipe estudió probablemente tanto los Vedas como las Upanishad, y suponemos que llegó a ser muy versado en ambos. También se dice que no había quien lo superara en las artes marciales, ya fuera la arquería, la lucha o cualquier cosa que él intentase. Pero a veces se le pinta como bastante débil, y de ninguna manera de complexión robusta; y uno se pregunta hasta qué grado le podían interesar realmente las artes marciales. Parece que frecuentemente caía en estados de ánimo pensativos; todas las biografías describen escenas en que él aparece sumido en la reflexión acerca del significado de la vida.

A su padre, el rey, sólo le producía ansiedad el hecho de que Shākyamuni fuese propenso a ensimismarse en su pensamiento. Esto desde luego estaba relacionado con la predicción del asceta Asita de que si el joven permanecía en su hogar llegaría a ser un gran monarca, pero que si renunciaba a la vida de familia llegaría a ser un Buda. Si el príncipe, a quien se preparaba para gobernar a la nación de los Shākyas, renunciaba al mundo para llevar la vida de un asceta, el rey quedaría en una situación desfavorable. Por lo tanto, dio la orden de que se tomaran varias medidas para eliminar del entorno del príncipe todo aquello que pudiese producirle pensamientos tristes, esperando, de este

modo, evitar que el joven reflexionase sobre las imperfecciones del mundo. El rey reunió un grupo de hermosas mujeres para que atendieran al príncipe, y el mismo Buda habla de los palacios que le fueron construidos para cada una de las tres estaciones. En India no hay realmente cuatro estaciones, sino únicamente el verano, la temporada de lluvias y el invierno, y tres palacios fueron construidos para proporcionar las condiciones más cómodas en cada estación. No se duda que, con la consideración especial que le era dada, Shākyamuni pasó su juventud en extravagancias sensuales. En cierta medida esto era lo usual para cualquier aristócrata, pero es interesante que el propio Buda mencione en los sutras que en su juventud vivió una vida de grandes lujos.

También se casó, aunque la edad en que lo hizo varía de una biografía a otra. Se supone que el matrimonio tuvo lugar cuando él tenía cerca de 20 años. Su esposa era la bella y talentosa Yashodharā, y tuvieron un hijo llamado Rāhula. *Rāhula* significa "obstáculo" y se dice que el nombre deriva de la respuesta de Shākyamuni cuando oyó el anuncio del nacimiento de su hijo: "Ah, otro obstáculo". Esto se ha interpretado como una indicación de que él consideraba que el amor paterno era un obstáculo en su deseo de renunciar al mundo y seguir el camino de la religión. Tomando en cuenta una serie de elementos relacionados con la vida de familia de Shākyamuni, parece que el nacimiento de Rāhula tuvo lugar bastante tiempo después del casamiento de la pareja. Como su consorte, además de Yashodharā, otros nombres, incluyendo el de Gopī, son mencionados. Gopī podría ser el nombre de otra esposa o podría ser simplemente otro nombre de Yashodharā.

La búsqueda de diversión fuera de Las Cuatro Puertas

Antes de que Shākyamuni renunciara a su hogar, un suceso

importante se destaca en las biografías: el relato acerca de "la búsqueda de diversión fuera de las cuatro puertas". Esto se refiere a la salida fuera de las cuatro puertas de Kapilavastu en busca de diversión. En la actualidad, los estudiosos generalmente concuerdan en cuanto a la ubicación de la antigua ciudad de Kapilavastu. Hace más de 20 años viajé a ese lugar para inspeccionarlo. En sus dimensiones era una ciudad pequeña, de unos 500 metros por un kilómetro. Quedan vestigios, un foso, y uno puede imaginar la ubicación de cada una de las cuatro puertas fuera de las cuales el príncipe buscó diversión.

Un día, cuando el príncipe estaba dejando la puerta del este, se encontró con un anciano caminando al lado del camino. Asombrado ante la vista de la edad avanzada, le preguntó a su palafrenero Chandaka: "¿Qué clase de persona es ésa? Su espalda está encorvada, su rostro está lleno de arrugas, su cabello está completamente blanco y casi no puede caminar. ¿Quién es ese hombre tan feo?" Chandaka respondió: "Es un anciano." Cuando Shākyamuni preguntó: "¿Qué clase de persona termina pareciéndose a él?", Chandaka explicó: "Todas las personas se vuelven así. Puedes ser joven ahora, pero algún día te parecerás a él". Al oír esas palabras, Shākyamuni se tornó pensativo e inmediatamente dio la vuelta y regresó a su palacio.

Otro día, cuando salían por la puerta del sur, se encontraron con un hombre enfermo. Al ver por vez primera a una persona que padecía el debilitamiento de la enfermedad, volvió a preguntar: "¿Qué clase de persona es ésa?" Chandaka respondió: "Es una persona enferma. Eres joven y sano, pero algún día sin duda te enfermarás." Y otra vez, al salir por la puerta del oeste, vieron un funeral. Al ver al muerto en su ataúd, rodeado por un grupo de personas que lloraban dando fuertes gritos, mientras se dirigían hacia el límite de un campo, Shākyamuni preguntó: "¿Qué era eso?"

Chandaka contestó: "Alguien ha muerto ahí. Tú también morirás algún día."

Parece increíble que Shākyamuni nada supiera de la vejez, la enfermedad o la muerte antes de aprenderlo de su cochero. Quizá estos relatos son dados de esta manera para mostrar la gradual profundización por parte de Shākyamuni en las realidades humanas de la vejez, la enfermedad y, en especial, la muerte. De hecho el rey, por el temor que tenía, había decidido encerrar al príncipe en la torre de un palacio con mujeres que lo atendieran, pero accedió al deseo de su hijo de salir de la ciudad, pensando que tal cosa podría disipar su tristeza. Sin embargo, al mismo tiempo el rey había dado órdenes de que se quitara del camino cualquier cosa que no fuera visualmente atractiva, a fin de que el príncipe no pudiera tener la menor duda acerca del mundo. El hecho de que el anciano y el enfermo aparecieran delante del príncipe, a pesar de las precauciones, ocurrió porque los dioses intencionalmente los evocaron para que aparecieran. Los servidores fueron reprendidos por lo que ocurrió, de modo que los dioses hicieron que la escena del funeral fuera visible sólo para el príncipe. Las explicaciones dadas por el palafrenero acerca de la realidad del envejecimiento, de la enfermedad y de la muerte también fueron inspiradas por instigación de los dioses, ya que a todos les había estado prohibido hablarle de esas cosas.

La cuarta vez, cuando estaba dejando la puerta norte en busca de diversión, el príncipe encontró un shramaṇa: un buscador de la verdad, que, después de abandonar a su familia, se retira al bosque y sigue su camino religioso como un mendigo. El nombre *shramaṇa* frecuentemente es mencionado con el de *brahman* (o *brāhmaṇa*) en sánscrito (generalmente brahmin en inglés), que designa a los miembros de la clase más alta en el sistema social de India. Esto indica que los shramaṇas, considerados casi como los iguales de los brahmanes, eran sumamente

respetados. El shramaṇa que Buda encontró, también había sido evocado por los dioses, para bien del príncipe. La forma de caminar del shramaṇa revelaba una actitud de serenidad y calma y su rostro reflejaba una mente libre de preocupaciones, ennoblecida por una profunda introspección. Shākyamuni fue profundamente conmovido por lo que vio. Como de costumbre, preguntó a su palafrenero Chandaka quién era ese hombre, y esta vez él mismo se le acercó para interrogarlo. A partir de esta experiencia, Shākyamuni se sintió más y más seguro del camino que él mismo debía seguir. Ese día, en que encontró al shramaṇa y tomó conocimiento de tan noble forma de vida, experimentó una felicidad verdadera, como si una alegría secreta en su interior hubiese finalmente salido a la luz.

Fuera de este relato referente a "la búsqueda de diversión fuera de las cuatro puertas", se han transmitido otros sucesos acerca de la vida de Shākyamuni antes de su renunciamiento, todos los cuales tienen que ver con el proceso gradual que lo llevó a la decisión de abandonar el hogar y convertirse en asceta. Estos relatos también se refieren a los objetos de su preocupación, que no son otra cosa que las preocupaciones centrales del Budismo –los aspectos ineludibles de la vida: la vejez, la enfermedad y la muerte–, es decir, el problema de la vida misma.

El renunciamiento al mundo

Shākyamuni se fue de su hogar. En la India tradicional, había un sistema establecido que dividía la vida de cada persona en cuatro etapas (*āshrama*). En la cuarta etapa, reservada para los últimos años de la vida, el individuo debía abandonar a su familia y convertirse en una persona errante, sin hogar, que iba en busca de la verdad. Aunque esto representa un ideal más que una realidad social

dominante, la idea del renunciamiento era familiar para los indios. Shākyamuni fue algo excepcional en cuanto cortó en forma total los lazos que lo unían a su familia, su trono y nación. A partir de ese momento él llevó realmente la vida de un monje errante sin hogar, durmiendo bajo los árboles con una piedra por almohada, y alimentándose únicamente de las limosnas que recibía de otros. La palabra *bhikshu*, que frecuentemente es aplicada a los monjes budistas (*bhikshuṇī* para las mujeres), originalmente implicaba a alguien que no tenía un lugar para vivir ni medios para ganar dinero; alguien que vivía de los alimentos que mendigaba. En una palabra, un mendigo. Más adelante el sentido de renunciar al propio hogar se refería al abandono de éste para entrar en un monasterio en el que uno vivía y practicaba la disciplina religiosa. Pero en esta primera época, los *bhikshu* eran personas verdaderamente sin hogar. Este debe haber sido un cambio drástico para Shākyamuni, que hasta entonces había llevado una vida tan extraordinariamente rodeada de lujo.

Shākyamuni finalmente decidió abandonar a su familia y convertirse en un buscador de la verdad, pero en la noche en que estaba a punto de irse furtivamente del palacio, sintió deseos de abrazar a Rāhula, su único hijo. Sin embargo, al ver a su esposa Yashodharā que dormía junto al niño y temiendo despertarla, abandonó la idea y decidió irse de inmediato, teniendo cuidado de no hacer ruido. El rey Shuddhodana, en su gran temor de que su hijo Siddhārtha abandonara hogar y familia para dedicarse a la vida santa, había hecho rodear el palacio con centinelas para impedirle la salida. Sabiendo esto, Shākyamuni había hecho que su fiel servidor Chandaka tuviese listo un magnífico caballo blanco llamado Kaṇṭhaka, con el que realizaría su huida. Aquí las biografías nos dicen que, en vista de que el ruido de los cascos de Kaṇṭhaka podía despertar a los centinelas, cuatro devas (dioses), bajaron del cielo, sosteniendo cada

uno los cascos del caballo antes de que tocaran el suelo, de manera que no se oyera el menor ruido cuando el caballo saltara por encima de la muralla de la ciudad. La escena se reproduce frecuentemente en esculturas indias. En el recién construido Salón Dorado de Shitennōji, en Osaka, hay también un mural de Nakamura Gakuryō, que muestra a Shākyamuni montado en Kaṇṭhaka, con Chandaka corriendo a su lado, y si uno observa atentamente hay, bajo los cascos del caballo, las manos blancas de los dioses suavemente pintadas.

Una vez que hubo abandonado la ciudad, Shākyamuni se despojó de sus joyas, de su corona y de sus costosos vestidos, se cortó el cabello y dio todas estas cosas a Chandaka, a quien ordenó volver a Kapilavastu. Shākyamuni, después de su renunciamiento, emprendió su camino solitario. Sabiendo que probablemente sería perseguido, cruzó primero el río Lohini y luego se dirigió al sudeste, para llegar finalmente al reino de Magadha. Rājagriha, su capital, era en esa época un centro de saber y muchos grandes maestros vivían ahí.

Uno se pregunta cómo recorrió Shākyamuni, en esta primera etapa de su viaje, la distancia entre Kapilavastu y Rājagriha. Hace unos treinta años hice el intento de andar el mismo camino, con la esperanza de encontrar la ruta que él siguió. En la actualidad carecemos de información acerca del camino que tomó, porque inevitablemente encontró los imponentes ríos Ganges y Gaṇḍakī, pero nada se sabe acerca de dónde y cómo los cruzó. Cuando yo atravesé el río Ganges a bordo de un transbordador a vapor de 600 toneladas, el viaje duró una hora. Para evitar los lugares poco profundos y los bancos de arena, fue una travesía en diagonal, que implicó un gran desvío río abajo. El Gaṇḍakī no es tan ancho, pero no deja de ser un río muy grande con fuerte oleaje. Para llegar a Magadha, Shākyamuni tuvo que cruzar esos mismos ríos.

A su llegada buscó a Ārāḍa Kālāma y Udraka Rāmaputra, ambos maestros en meditación, pero no tardó mucho en alcanzar los mismos niveles de trance meditativo que sus maestros habían logrado. Viendo esto y comprendiendo cuán inusualmente dotado era Shākyamuni, Ārāḍa Kālāma le sugirió que se unieran para instruir a un gran número de discípulos. Pero Shākyamuni percibió que el nivel que había alcanzado no era la verdadera iluminación y rechazó la invitación. Udraka Rāmaputra le enseñó cómo alcanzar niveles de meditación aún más altos que Shākyamuni fácilmente dominó. Las meditaciones que enseñaban estos dos maestros eran muy sofisticadas, pero Shākyamuni no estaba satisfecho. Rāmaputra, al igual que Kālāma también intentó retener a Shākyamuni consigo, pero Shākyamuni se negó y los dejó, decidiendo unirse enseguida a un grupo de ascetas.

Prácticas ascéticas

En esa época los ascetas gozaban de gran respeto en la India, pues se consideraba que el ascetismo era la práctica esencial para alcanzar la liberación. Había en Magadha lo que llamaban "el bosque de los ascetas", donde se reunían esas personas, y fue ahí donde Shākyamuni se sometió a la prueba. Cuando digo "ascetismo" me refiero a la creencia en la India de que se podía alcanzar la iluminación soportando el dolor físico –dolor que el individuo se infligía a sí mismo intencionalmente–. Hoy el yoga es bien conocido fuera de la India. En la India su historia es extremadamente antigua, siendo anterior a la época de Shākyamuni. Existen muchas formas de yoga; una se centra en el entrenamiento del cuerpo; otra tiene que ver con el dominio de la mente por medio de la meditación. El ascetismo es una forma de yoga, en la cual uno causa a su cuerpo extremo dolor.

Shākyamuni practicó seis años el ascetismo. Existían diversas clases de ascetismo que se practicaban en esa

época y probablemente Shākyamuni practicó la mayor parte de ellas de acuerdo con las creencias de sus pares. Él mismo relata sus prácticas ascéticas que eran tan dolorosas que ninguna otra persona podía aguantarlas. La reducción gradual del alimento era una forma de práctica ascética. El consumo de frijoles o de arroz podía reducirse a un frijol o grano de arroz por día. O se podía tomar una pequeña cantidad de alimento, pero el intervalo entre cada comida crecía, hasta llegar a comer una vez en varios días y finalmente una vez en varias semanas. Esto equivale a ayunar durante periodos prolongados. Los sutras con frecuencia señalan que aquellos que lo rodeaban pensaban "Gotama ha muerto", y por eso sabemos que Shākyamuni arriesgaba su vida durante sus prácticas ascéticas.

Otra práctica que se nos refiere era la de taparse la nariz y la boca y contener el aliento. Aunque dejar de respirar tiene como efecto la muerte, se decía que, si uno cierra la nariz y la boca, uno respira por todos los poros de la piel, convirtiendo al cuerpo entero en una masa febril. Hay en el Museo de Lahore, en Pakistán, una famosa estatua que muestra a Shākyamuni en la tortura de su práctica ascética. Es una magnífica escultura en el estilo de Gandhara, que representa a un Shākyamuni demacrado, con los ojos hundidos y las costillas visibles, pero fijo en una actitud de intrépida resolución.

Todavía se pueden ver ascetas en la India que permanecen sentados durante largas horas bajo el ardiente calor del sol, o con la cabeza inmóvil inclinada hacia abajo durante todo el día, o acostados sobre lechos de clavos, o en otras posturas dolorosas. Tales prácticas ascéticas derivan de la creencia de que el espíritu se libera y enaltece si puede ser separado de su cuerpo material, lo que debe ser realizado sometiendo al cuerpo a tortuosas experiencias. Es difícil imaginar ahora tal enaltecimiento del espíritu. En nuestras vidas cotidianas, en lugar de convertirnos en seres libres y

exaltados, incluso un dolor relativamente simple como un dolor de muelas nos saca de quicio. ¿Cómo entonces someternos a la tortura que implica estar acostado sobre un lecho de clavos tan picudos que nos harían sangrar?

Pero viviendo en una época en que se creía que el ascetismo era la llave para la liberación, era natural que Shākyamuni ensayara también este camino, aunque él probablemente hacía algo inusual al dedicarse al ascetismo al punto de poner en riesgo su vida. Finalmente, sin embargo, se dio cuenta de la futilidad del ascetismo y decidió abandonarlo. Esto fue considerado como una apostasía por aquellos que lo rodeaban y, por ser los ascetas tan respetados, el dejarlos invitaba al desprecio. Pero Shākyamuni con toda sinceridad buscaba el camino hacia la verdadera iluminación y así, descubriendo la verdad acerca del ascetismo él, valientemente, renunció al mismo.

Enseguida se dirigió a la ribera del río Nairanjanā, cerca del "bosque de los ascetas" y se bañó en él. Los indios rutinariamente se bañan, varias veces al día, en alguna laguna o en un río y hay en ello un sentido religioso. En contraste, hay una práctica tradicional de acuerdo con la cual los ascetas se cubren el cuerpo de lodo con la intención de no lavarlo jamás. Así, el baño de Shākyamuni simboliza el rechazo al credo del ascetismo. Después de terminar su baño y de subir a la playa del río, recibió un poco de sopa de arroz cocido en leche de manos de Sujātā, una niña de la aldea. De hecho Sujātā había estado haciendo ofrendas diarias a un árbol, grande y viejo, del lugar, con la esperanza de que se le cumpliera un deseo, y se llenó de alegría al encontrar a un demacrado asceta sentado al pie de ese árbol, pues lo tomó por el espíritu del árbol. Entonces ella corrió a su casa y con cuidado preparó una sopa de arroz para él, como una ofrenda. La sopa de arroz es extremadamente nutritiva y, después de comerla, Shākyamuni se sintió recuperado física y mentalmente.

Confrontación con Māra y logro del camino

En la ribera oeste del río Nairanjanā había un gran árbol de ramas extendidas, una variedad de la higuera *pipalla* o *ashvattha* en sánscrito. Después fue conocido con el nombre de "árbol de la Bodhi" o árbol de la iluminación, pues fue bajo este árbol que Shākyamuni alcanzó la iluminación total. Por haberse convertido Shākyamuni en un "Buddha" (iluminado, buda) bajo este árbol y por estar ese lugar ubicado cerca de 6 millas al sur de la ciudad de Gayā, se le dio a este lugar el nombre de Buddha-Gayā (actualmente Bodhgayā).

Una de las versiones de la biografía relata que antes de este suceso Shākyamuni escaló una montaña en la ribera este del Nairanjanā, conocida con el nombre de "Montaña Antes de la Iluminación" (*Prāg-bodhi*). Además, en la orilla este del río se puede encontrar actualmente una aldea llamada Sujātā-kuṭī, y este nombre sugiere que de allí salió Sujātā a ofrecerle la sopa de arroz con leche a Shākyamuni. Pero finalmente Shākyamuni cruzó hacia la orilla oeste del río y, esparciendo un poco de yerba cortada bajo el árbol de la Bodhi, se sentó a meditar. Al sentarse tomó una firme determinación: "Esta vez no me levantaré de este asiento hasta alcanzar la iluminación". Finalmente (según fuentes budistas traducidas al chino), en el octavo día del decimosegundo mes, ya entrada la noche, cuando el planeta Venus brillaba en el cielo, él alcanzó "la suprema iluminación". Pero, cuando estaba a punto de alcanzar la iluminación, fue atacado por las huestes de Māra. Fue mediante su combate con Māra y mediante su victoria sobre él, que pudo alcanzar la iluminación, por lo que a menudo en el Budismo chino se vinculan estos dos hechos en la frase: "Derrota de Māra, Realización del Camino".

La palabra sánscrita *māra* es transcrita en chino por

la palabra *mo-lo,* que generalmente se abrevia en *mo.* En los tiempos antiguos no existía el signo *mo,* y se piensa que fue creado especialmente para los fines de esta transcripción, combinando el signo que representa el elemento vocal *mo* con el signo que significa *fantasma.* "Māra", que significa destrucción o matanza, esencialmente significa destruir o matar, o sea, tiene el valor de muerte. En las grutas budistas del Asia Central existen varios frescos bien conocidos que muestran a las huestes de Māra; las imágenes son realmente atemorizantes. Si Shākyamuni lograba alcanzar su iluminación y con ello la verdadera enseñanza se convertía en algo asequible para el mundo, la influencia de Māra se reduciría, por lo que aparece con sus huestes ante Shākyamuni en un intento por impedir la liberación de éste. En estos frescos vemos a sus guerreros, feos y con rostros innobles, confrontando a Shākyamuni con espadas, lanzas y otras armas, listos para atacarlo.

En las biografías de Buda varían las descripciones del ejército de Māra, aunque todas lo describen en detalle. Hay en ellas una colección real de lo horrible y lo grotesco: algunos de los soldados tienen sólo un ojo, algunos sólo media cara; otros, tres cabezas; unos tienen la lengua colgándoles fuera de la boca con la punta partida y tan larga que llega al suelo. Algunos tienen cabezas que son únicamente calaveras, cabezas pegadas al vientre, o cabezas de jabalí o dragón; los hay con dos piernas y varios torsos, o con un torso y varias cabezas. Llevando toda clase de armas imaginables, ellos rodean a Buda, que permanece sentado, poniendo a prueba su resolución de no moverse. Saltan de una forma u otra, mientras de sus cuerpos salen llamas, algunos incluso flotan en el aire amenazándolo. Hay guerreros que empuñan lo que parece ser un instrumento lanza-llamas, y hay culebras que escupen veneno. A pesar de toda esta intimidación, Shākyamuni sigue sentado sin moverse. Māra trata de aplastar su

determinación adulándolo con palabras suaves. Le susurra al oído: "Si sólo dejaras este lugar y regresaras a tu hogar, te convertirías en un gran emperador y conquistador del mundo." Al no tener éxito, Māra le envía a sus tres hijas para seducirlo sexualmente. Las tres hijas recurren a toda clase de ardides amorosos de que disponen, exhibiendo su piel semejante al alabastro, atrayéndolo con canciones y danzas, miradas de soslayo y dulces palabras de elogio. Se pasean frente a él levantando sus faldas y diciéndole cosas como: "Quisiera ser la servidora de un gran hombre como tú". Pero, es innecesario decirlo, Shākyamuni permanece inmutable.

Un aspecto interesante de este relato es que cuando los guerreros de Māra colocan flechas en los arcos, las flechas se incendian de repente; las flechas y lanzas se detienen a medio camino; una mano que maneja una espada se vuelve rígida; la lluvia de armas incendiarias que cae sobre Shākyamuni se convierte en flores de loto coloradas. En la última línea que describe las coqueterías de las tres jóvenes se narra que ellas de pronto se convierten en mujeres ancianas. Se dice que todos estos milagros son el resultado de las virtudes de Shākyamuni, y los dioses ayudan a que se realicen con el fin de exaltarlo. ¡Qué hermoso y emocionante espectáculo ver que las armas se vuelven pétalos de flores! ¡Si pudiéramos nosotros hacer esa maravillosa transformación en el mundo moderno, con nuestras armas inmensamente más poderosas!

En medio de la batalla tiene lugar una conversación entre Shākyamuni y Māra. Māra trata de debilitar la confianza en sí mismo que posee Shākyamuni empleando toda índole de subterfugios lingüísticos –adulación, razonamiento, etcétera–. Shākyamuni le recuerda a Māra que su decisión es del orden más alto, que no titubeará, y que con toda seguridad alcanzará la iluminación. Cuando invoca a los dioses como testigos, se abre la tierra y de ella surge una

diosa de la tierra que porta una vasija llena de flores de loto, mientras la tierra tiembla en sus seis direcciones. Māra es completamente derrotado. La iconografía de esta escena en el arte budista muestra a Shākyamuni en su *bhūmi-sparśa-mudrā*, es decir, sentado en la posición de loto con la mano derecha extendida sobre su rodilla derecha, apuntando hacia abajo, lo que indica que es el momento en que solicita el testimonio de la diosa de la tierra.

Es durante este episodio dramático, "Derrota de Māra, Realización del Camino", que se logra la iluminación de Shākyamuni: el exorcismo de Māra debe ser considerado como la conclusión del Camino. Se entiende que aquí, Māra representa los *kleshas* o afecciones mentales que son la base del sufrimiento. En otras palabras, el combate con Māra no es otra cosa que la lucha dentro de uno mismo. El alejamiento de Māra significa que los *kleshas* están ahora ausentes. Los tres principales *kleshas* son la codicia, el enojo y la estupidez, y hay que expulsarlos a todos. Aunque la expulsión de los *kleshas* representa la iluminación, esto en sí mismo no es suficiente. Si no hay la chispa de una lucidez penetrante, la luz de la sabiduría, no hay una iluminación verdadera. Si sólo se tratara de dominar a los *kleshas*, por ejemplo el *klesha* del deseo sexual que se va apagando con la edad, todos alcanzarían la iluminación. Pero en realidad, la tranquila satisfacción de la vejez, normalmente trae consigo la disminución de la claridad de los poderes intelectuales de uno. En el Budismo Mahāyāna es importante eliminar los *kleshas*, pero más importante es llegar a la suprema sabiduría, la llamada "sabiduría de Buda". La pregunta principal es: cuando Shākyamuni estaba sentado sumido en calma contemplación bajo el árbol de la Bodhi, después de que Māra se retiró, ¿qué clase de sabiduría adquirió?

Aquí las biografías de Buda relatan que en ese momento todas las acciones de sus vidas anteriores se volvieron para él claras como el cristal, pudo conocer con su

"ojo divino" la condición espiritual de todos los seres conscientes y, sobre todo, percibió la cadena de doce causas conocida como *pratītya-samutpāda* o surgimiento en dependencia. Esta fórmula del surgimiento en dependencia es algo complicada, pero para nuestros fines, basta decir solamente que es una explicación de la condición humana de confusión. El concepto de surgimiento en dependencia es exclusivo del Budismo. Más que un principio central de la doctrina budista, es su punto de vista filosófico fundamental.

Renuencia para dedicarse a la prédica

La completa realización del camino, la iluminación de Buda, tuvo lugar alrededor de sus 35 años de edad. Si su renuncia al mundo se coloca a la edad de 29 años, entonces su práctica religiosa debe haber durado seis años. Siguieron entonces 45 años de sermones que propagaban el Dharma hasta que "entró en el Nirvana" a los 80 años de edad. Pero Shākyamuni no comenzó de inmediato a difundir el mensaje de su realización. La literatura relata un episodio que antecedió a su decisión de predicar el Dharma, en el que duda y aun rechaza la idea de predicar. Este suceso, común en todas sus biografías, tiene la mayor significancia.

Después de llegar a la iluminación, Shākyamuni, ahora convertido en un Buddha (iluminado), se quedó un tiempo en el mismo lugar (se dice generalmente que fueron cinco o siete semanas). Reflexionó sobre el proceso que lo llevó a su liberación espiritual y se dio tiempo para saborear profundamente la felicidad del Dharma que había realizado. En una ocasión, la emoción lo embargó, contemplando el árbol de la Bodhi con renovados sentimientos de gratitud por el árbol que lo había cobijado del frío y del calor. En otra, durante una tormenta fría que duró una semana, se dice que fue protegido por Mucalinda, el rey de las

serpientes (*nāga*), que envolvió con su capucha el cuerpo de Buda. Shākyamuni también pensó durante ese periodo acerca de a quién le podría hablar sobre el Dharma, esta verdad insuperable resplandeciente de alegría, que había realizado. Al mismo tiempo se le ocurrió que sería inútil hablar acerca de ese tema.

"Al cabo de tanto esfuerzo y sufrimiento, he podido ahora ser capaz de captar la suprema verdad. Pero he abandonado la idea de explicársela a nadie. El mundo, que sufre de la lujuria y el odio, encontraría ciertamente difícil comprender esta enseñanza, pues es sutil y gran parte de su contenido va en contra de las opiniones comunes del mundo. Contiene puntos profundos y extremadamente sutiles que no son fácilmente comprendidos. Inflamados por las pasiones sensuales y envueltos en los opacos velos de la más negra ignorancia, los hombres nunca serían capaces de comprender esta enseñanza."

Con estos pensamientos, Shākyamuni abandonó la idea de exponer el Dharma. Por lo menos las personas que escribieron las biografías sintieron que Shākyamuni, en un determinado momento, rechazó la idea de predicar el Dharma. Pero al enterarse de que había tomado esa decisión, el dios Brahmā se quedó perturbado y bajó inmediatamente de su cielo para decirle:

"Pese a todas las dificultades a las que te has enfrentado para alcanzar la iluminación y convertirte en el supremo Buda, sería una pérdida trágica que entraras en el Nirvana sin explicarle a otros lo que has logrado. Te ruego, por favor, expón el Dharma, pues en el estado de Magadha existen toda clase de ideas impuras e impropias acerca de la naturaleza del hombre. Los caminos heterodoxos de los seis maestros forman parte de ellas. Tienes que predicar la enseñanza correcta y pura para contrarrestarlos. Seguramente habrá personas que puedan comprenderte."

Así fue como Brahmā le pidió que predicara el Dharma.

A esto se le llamó "la súplica de Brahmā". Su ruego para que Buda expusiera el Dharma fue repetido tres veces y cada vez Shākyamuni se negó. Finalmente, por un sentimiento de compasión por el mundo, aceptó cumplir con el deseo de Brahmā y predicar el Dharma. O sea que, con sus ojos de Buda, él observó las condiciones de la gente sumergida en el sufrimiento y comprendió que, aunque había personas necias o hundidas en la impureza y en el mal, también había algunas que eran sensatas, corrompidas por pocas faltas y que se esforzaban por el bien. A éstas las vio como flores de loto floreciendo en una laguna; algunos lotos permanecen sumergidos en el agua, algunos han alcanzado la superficie del agua, y algunos se yerguen por encima del agua con hermosas flores. Confió en que, cuando él expusiera el Dharma, las personas inteligentes lo comprenderían y aceptarían.

Hecha esta observación, Buda proclamó su decisión de predicar con el verso que sigue:

¡Oh Brahmā! La puerta que lleva a la ambrosía ha sido abierta ahora.
Quien tenga oídos debe venir a escuchar con la fe más pura.

La palabra ambrosía, *amrita* en sánscrito, significa "que no muere, inmortal, eterno". Y es así como comenzó la prédica de Buda.

Propagando el Dharma

Antes de empezar a predicar, Buda consideró a quién le dirigiría su primer sermón. Recordando cuán inteligentes eran sus maestros Ārāda Kālāma y Udraka Rāmaputra, pensó que sería apropiado exponer el Dharma a ellos primero. Pero se enteró por medio de su visión sobrenatural que ambos habían fallecido recientemente, uno hacía una semana, y el otro justo el día anterior. Decidió entonces

hablarles a los cinco *bhikshus*. Seis años antes, su padre, el rey, preocupado por la suerte de su hijo, les había pedido a estos cinco monjes errantes que acompañaran a Buda. Posteriormente ellos habían acompañado a Buda en sus prácticas, mientras realizaba sus austeridades en el bosque de los ascetas, pero cuando Shākyamuni abandonó el ascetismo, pensaron que se había degradado a sí mismo y lo dejaron para continuar practicando por su cuenta. A la larga se establecieron en el Parque de las Gacelas (*mrigadāva*), llamado así por las numerosas gacelas que vivían en la cercanía; ha sido identificado como el Sārnāth de la actualidad, una zona que se ubica en un suburbio al norte de Vārāṇasī (Benares). Para predicarles a estos *bhikshus*, Shākyamuni se encaminó solo hacia el Parque de las Gacelas. Partiendo de Bodhgayā, lugar en que alcanzó su iluminación, su ida hasta el Parque de las Gacelas tomó quizá más de diez días.

No considerando ya a Shākyamuni como un verdadero mendicante, los cinco *bhikshus* habían decidido entre ellos no saludarlo ni darle la bienvenida si lo veían de nuevo. Pero al verlo, cuando se les acercaba, se sintieron tan conmovidos por su dignidad que corrieron a saludarlo y trajeron agua para lavarle los pies. Shākyamuni les manifestó que había alcanzado la iluminación y había llegado a ser un Buddha (Buda, iluminado); entonces empezó su primer sermón. Este se conoce como "la primera puesta en movimiento de la rueda del Dharma". La metáfora de la rueda es originariamente política, pues se refiere al ideal de un emperador conquistador del mundo que manda sus carros de guerra, "haciendo girar sus ruedas", para unificar al mundo. De la misma manera, Buda, como maestro de toda la humanidad, hace girar la "rueda" del Dharma, dando inicio al gran acontecimiento de la exposición de la Verdad. El contenido de este primer sermón está recopilado en un pequeño texto titulado *Sūtra de la Puesta en Movimiento de*

la Rueda. Su contenido incluye explicaciones de conceptos clave como el Camino del Medio, el Óctuple Camino, y las Cuatro Nobles Verdades.

Al escuchar este primer sermón, los cinco monjes mendicantes, que eran hombres sabios y capaces, alcanzaron de inmediato el elevado estado espiritual conocido como Arhat. Incluyendo a Shākyamuni, esto significaba que había ahora seis Arhats en el mundo. En pocos días este número aumentó a 61, porque hubo una respuesta inmediata a Buda por parte de los jóvenes de Vārāṇasī, muchos de los cuales renunciaron al mundo y alcanzaron también la iluminación propia de un Arhat. En ese momento Shākyamuni dispersó al grupo y los envió, no en grupos de dos sino individualmente, para difundir la enseñanza a todo el mundo. Entonces el maestro regresó solo a Magadha.

Mientras las biografías de Buda contienen muchos detalles en relación al camino que siguió hasta alcanzar la iluminación y en relación a la inicial puesta en movimiento de la rueda de la enseñanza, sólo dan un esbozo general acerca de lo que sucedió después. Aparte del importante suceso de su Nirvana, parece que se pensaba que todo lo que era necesario decir sobre la vida de Shākyamuni terminaba con la puesta en movimiento de la rueda del Dharma. Sin embargo, conocemos una variedad de acontecimientos que ocurrieron durante el curso de sus 45 años de prédica, gracias a su mención a lo largo de todo el Canon. He seleccionado solamente uno o dos incidentes de entre ellos para presentarlos aquí.

Buda, el Venerado en el Mundo, se encaminó entonces solo hacia Magadha. En el trayecto muchas personas se unieron al movimiento religioso que ahora llamamos "Budismo". Un hecho importante ocurrió en la ribera del río Nairanjanā, en el cual se había bañado antes, cuando Buda encontró y convirtió a tres hermanos llamados Kāshyapa, los cuales eran adoradores del fuego y dirigían

cada uno a su propio grupo religioso. Esto significó que los miembros de cada uno de estos grupos, de 500, 300 y 200 personas respectivamente, también se unieran al movimiento budista que comenzaba a expandirse. El mayor de los Kāshyapa había ya alcanzado edad avanzada en ese momento y era aparentemente muy venerado en la región de Magadha. Sin embargo, los tres hermanos y su comunidad de mil discípulos se convirtieron todos ellos en *bhikshus* budistas.

Acompañado por sus mil discípulos, Buda llegó a Rājagriha, la capital de Magadha. Allí se entrevistó con el rey, Bimbisāra, a quien Shākyamuni había conocido poco antes de su renunciación al mundo. Cuando el rey supo que Buda se había instalado en un bosque de las afueras de la ciudad, tomó consigo a sus ministros y fue a visitar a ese santo hombre; como consecuencia, el rey se convirtió al Budismo. En esa ocasión el rey donó a Buda y a su grupo un bosque de bambús como un lugar de retiro. La palabra "retiro" (*vihāra*) más tarde vino a significar un templo o monasterio, pero en aquella época simplemente se refería a un espacio físico, ya que no había por qué construir edificios para los monjes. Como ya se ha dicho, el *bhikshu* no tenía hogar; peregrinaba de pueblo en pueblo. Sin embargo, durante los tres o cuatro meses de la época de las lluvias, estos mendicantes tenían que quedarse en un solo lugar, pues en esa época los insectos y los animales pequeños están muy activos y al pasar por los charcos y riachuelos era imposible no pisarlos y matarlos. Otra razón para el cese de actividades durante la época de las lluvias es simplemente que los caminos se volvían intransitables porque se inundaban. De todos modos, estaba prohibido viajar en esa época y cada *bhikshu* tenía que construirse un refugio temporal para protegerse de la lluvia. Por lo tanto, era indispensable contar con un lugar fijo. Fue para ese propósito que el rey les donó ese bosque de bambús.

Con residencias fijas durante la época de las lluvias en el verano, esa época se convirtió para los monjes en una sesión de estudio. Tales lugares de retiro, uno tras otro, se multiplicaron y difundieron a medida que la religión crecía.

Quizá el más famoso de los retiros budistas fue Jetavana, donado por un rico comerciante llamado Sudatta. Estaba ubicado en un suburbio de Shrāvastī, capital de Kosala. A Sudatta le gustaba hacerle regalos a la gente, especialmente proporcionar alimentos a los mendicantes, y recibió así el sobrenombre de "proveedor de los solitarios" (Anāthapiṇḍada). Compró un jardín que era propiedad del príncipe Jeta, pagándole la cantidad de monedas de oro que era necesaria para cubrir el bosque entero, y enseguida se lo donó a Buda.

Durante la estadía de Buda en Magadha, se unieron al grupo Maudgalyāyana y Shāriputra, quienes más tarde serían sus más grandes discípulos. Como eran amigos, habían convenido permanecer juntos en sus estudios con cualquier buen maestro que pudieran encontrar. Había otros 250 discípulos de su común maestro cuando encontraron a Buda, y todo el grupo decidió seguirlos cuando ingresaron al sangha. Cuando los sutras dan el número de 1250 discípulos de Buda, se están refiriendo a estos 250 más los 1000 traídos por los tres hermanos Kāshyapa.

Se piensa que fue en esa época que Mahākāshyapa, originario de Magadha, se convirtió en discípulo. Se agrega el prefijo "mahā" a su nombre para distinguirlo de los hermanos Kāshyapa. También él era de edad avanzada en ese momento y muy estricto en su comportamiento. Era un hombre de una verdadera virtud, en quien Buda confiaba mucho. Después de la muerte de Buda fue Mahākāshyapa quien reunió a los *bhikshus* y dirigió la tarea de publicar el canon.

No se sabe exactamente cuándo regresó Buda a su hogar en Kapilavastu por primera vez después de su iluminación.

En las biografías se dice que fue dos, seis, o doce años más tarde. Al saber el logro de su hijo, el rey frecuentemente enviaba mensajeros rogándole que regresara a Kapilavastu. Pero parece que Buda no tenía mucho interés en regresar a su hogar. Cuando por fin regresó, el pueblo de Shākya en masa le dio la bienvenida y él incluso dirigió un sermón a su padre. Durante su visita convenció a su hijo Rāhula y a su hermano menor Nanda, que estaba por contraer matrimonio, para que se unieran a la orden. Las circunstancias en las cuales Nanda tomó su decisión, constituyen el tema de un poema épico de Ashvaghosha titulado "Saundara-nanda". La escena en que Rāhula encuentra "Al que todo el mundo venera" está bellamente representada en un medallón de la escultura de Amarāvatī, en el que se muestra a Rāhula con cerca de diez años de edad. Considerando éste y otros datos relevantes, lo más probable es que el regreso de Buda a su hogar haya tenido lugar entre dos y seis años después de su iluminación.

La muerte de Buda. El Nirvana

Las biografías vuelven a ser relativamente detalladas en relación al último viaje de Buda, antes de su muerte. Buda ya contaba con 80 años de edad. Dejando Rājagriha, volvió sobre sus pasos en el camino que tomó por primera vez cuando abandonó a su familia y se dirigió al noroeste. Hacia el final de su recorrido, un discípulo recién convertido, el herrero Cunda, invitó a Buda y a sus acompañantes a comer. Entre los alimentos que les sirvió había algo de carne de puerco (u hongos) que le produjeron terribles dolores de estómago a Buda, pero a pesar de ello continuó su viaje.

El ayudante personal de Buda, su primo Ānanda, de unos 30 años menos que él, permaneció a su lado durante sus últimos 25 años de vida. Además de su función de atender al maestro, Ānanda era "Aquel que más ha oído",

pues, al estar siempre al lado de Buda, escuchaba todos los sermones que dirigía a una amplia diversidad de públicos. Estaba con Buda en su último viaje a Kushinagara.

En camino otra vez al día siguiente de la comida que le ofreció Cunda, Buda tuvo mucho dolor y probablemente diarrea. Finalmente le dijo a Ānanda que estaba cansado y quería reposar. Ānanda le extendió una manta al lado del camino y en ella se recostó Buda. ¿Cómo no podría uno sentirse conmovido por esta escena de Buda, en la avanzada edad de 80 años y debilitado por la enfermedad, el maestro de miles de discípulos, yaciendo al lado del camino en vez de buscar un lugar para recuperarse bajo el techo de algún discípulo o creyente? Esto demuestra cuán estricta era la actitud de Buda en su adherencia a la vida errante y sin hogar que había elegido.

Sintiendo sed le pidió a Ānanda que le trajera agua. Cerca de allí había un río, pero unos minutos antes lo había cruzado una caravana de caballos y bueyes y sus aguas estaban turbias. Ānanda le dijo que el agua estaba sucia y sugirió que caminasen hasta el siguiente riachuelo. Pero Buda le ordenó tres veces más que le trajera agua del río, y cuando Ānanda se acercó por fin al río, encontró que el agua estaba totalmente transparente. Esto se explica como otro de los milagros realizados por los poderes sobrenaturales de Buda.

Buda siguió su camino y, forzando a su cuerpo enfermo, llegó finalmente al pueblo de Kushinagara. Allí, entre dos árboles *shāla*, le dijo a Ānanda que le preparara una cama. Cuando la cama estuvo lista, Buda se acostó sobre su lado derecho, apoyando un pie sobre el otro, su cabeza en dirección del norte y su cara mirando al oeste. En esta postura, que se llama "la posición de Nirvana", murió Buda. Los árboles *shāla* crecen derechos y altos, y producen una madera dura que se usa para la construcción. Cuando los

textos dicen que la cama fue preparada entre "un par de árboles *shāla*" no sabemos si esto se refiere a sólo dos árboles a cada lado de Buda o, según las traducciones al chino de este pasaje, a un par de árboles en cada una de las cuatro direcciones rodeando a Shākyamuni que yacía, o sea un total de ocho. En Japón, todas las pinturas de la escena del Nirvana muestran esta última disposición incluyendo a una multitud de dioses, discípulos y animales lamentándose por la muerte de Buda.

Mientras Buda yacía, enfermo, un hombre religioso en busca de la verdad lo visitó, queriendo oír sus enseñanzas: se convirtió en el último discípulo directo de Buda. En esa ocasión Buda les preguntó dos o tres veces a sus discípulos reunidos si tenían algunas preguntas finales que hacerle. En vista de su silencio, Buda les dijo: "No me preguntéis como maestro, sino como si estuviérais preguntando a un amigo". Pero nadie se atrevió a abrir la boca. Entonces agregó:

A la larga, todas las cosas finalmente perecen. No os volváis negligentes, mantened vuestra diligencia en la búsqueda del camino.

Estas fueron sus últimas palabras. Luego repitió una serie de los trances que se producen en la meditación y finalmente murió mientras estaba en samadhi.

Ānanda y los otros prepararon el cuerpo para la cremación. Parece que en esa época la cremación estaba reservada sólo para los jefes de estado. Le pusieron fuego al ataúd, pero no pudo arder. El discípulo de mayor edad, Mahākāshyapa, se encontraba muy lejos en el sur propagando el Dharma. Al enterarse por azar de la naturaleza crítica de la enfermedad del Maestro, él y otros discípulos se apresuraron en ir a verlo, pero pese a su gran prisa llegaron siete días después de su muerte. Respetuosamente caminaron alrededor del ataúd y se inclinaron en señal de veneración; y así, una vez cumplida la formalidad de su último adiós, empezó a arder el fuego.

Después de un entierro bajo el suelo o en el agua, no queda nada de lo que haya que disponer, pero en la cremación quedan restos de hueso (*shārīra*) y cenizas. Los pobladores de Kushinagara querían llevarse los restos de Buda para ponerlos en un altar en su aldea. Pero la gente de toda la India, que había recibido las enseñanzas de Buda, quería que sus restos fueran repartidos entre sus seguidores. Los reyes de ocho estados de toda esa región se reunieron, aduciendo cada uno su derecho a los restos de Buda. La discusión se tornó tan violenta que casi los llevó a la guerra. Un hombre sabio, Droṇa, intercedió en la controversia, y el resultado fue que los restos se dividieron en ocho porciones. Los ocho reyes llevaron cada uno su parte a sus respectivos reinos y cada uno construyó un stupa (monumento funerario) para ponerla. Alguien tomó posesión de la urna en que esos restos habían sido guardados, otro reunió las cenizas de la pira, y sobre la urna y las cenizas también se construyeron stupas. Así se construyeron un total de diez stupas en diversas partes de India.

El stupa es esencialmente un montículo de tierra o piedra que sirve como altar a la memoria de Buda. En estos primeros se colocaron los restos funerarios reales de Buda. Como estructuras arquitectónicas, se originaron con el Budismo, y se convirtieron en símbolos de esa religión en general. Durante los cientos y miles de años que siguieron a los primeros stupas, se erigieron innumerables stupas en todo el mundo budista, sin tomarse en cuenta si contenían o no reliquias de Buda. La transliteración china de stupa era *ts'u-t'o-p'a*, que fue abreviada primeramente en *t'o-p'a* y después de nuevo en *t'o*, que es el carácter chino para pagoda. Las pagodas, inicialmente construidas en forma de montículo, se fueron haciendo, con el transcurso del tiempo, más altas y constituidas por varios pisos. Sin embargo, las pagodas de tres o cinco pisos que se

ven en la actualidad, conservan aún la forma original de montículo dentro de su estructura, mediante el elemento nombrado *fu-po* que se encuentra en el techo por debajo del ornamento de nueve círculos que corona la pagoda.

Una vida tranquila y noble

He resumido los puntos fundamentales de la biografía de Shākyamuni Buda. Dentro de la tradición existe una lista de 12 ó 14 hechos que han sido considerados un resumen apropiado de su vida. En el Budismo chino normalmente son ocho, conocidos como "los ocho aspectos mediante los cuales se realizó el Camino". La ennumeración es diferente en los distintos textos. En uno de ellos, el primer hecho es el llamado "descenso del cielo". Antes de su nacimiento en este mundo, Buda residía en el cielo Tushita; cuando llegó el momento en que debía renacer en la tierra, él consideró en qué país y dentro de cuál grupo étnico debía nacer, decidiéndose finalmente por la India y por el clan de los Shākya. Bajó entonces del cielo en forma de un elefante blanco. El segundo hecho fue su concepción. La reina Māyā tuvo un sueño en el que vio que un elefante blanco entraba en su costado derecho, y despertó habiendo concebido. A los seis hechos restantes se les dan los siguientes nombres: 3) nacimiento, 4) abandono del hogar y huida de la ciudad, 5) el sometimiento de Māra; 6) llegada al término del camino, 7) la primera puesta en movimiento de la rueda del Dharma, y 8) la entrada en el Nirvana.

En la escultura India se han encontrado numerosas piedras aisladas en las que se han grabado ocho escenas de la vida de Buda. Posiblemente se empleaban estas piedras como ayuda para enseñar la vida de Buda. El grupo de episodios allí representados es un poco distinto a los anteriormente descritos, pero el tercero, el sexto, el séptimo y el octavo siempre están presentes. Son: el nacimiento que

tuvo lugar en Lumbini (ubicado actualmente cerca de la frontera de Nepal, en el lugar que ahora se conoce como Lummindei); la iluminación en Buddhagayā (llamada ahora Bodhgayā); el primer sermón en Mrigadāva (que corresponde actualmente a Sarnāth); y su entrada en el Nirvana en Kushinagara (hoy Kasia). Los lugares geográficos en que ocurrieron estos cuatro sucesos se convirtieron en lugares santos a los que se esperaba que los budistas harían peregrinajes. De acuerdo con ellos, stupas, templos y otros monumentos conmemorativos han sido construidos en esas cuatro localidades y se han convertido en lugares de peregrinaje. Aún hoy muchos grupos de peregrinos llegan de países como Sri Lanka, Birmania, Tailandia, etcétera. Los habitantes de esos lugares han fabricado siempre recuerdos, por ejemplo medallones de barro para los peregrinos, industria que sin duda ha contribuido al desarrollo del arte budista.

La vida de Shākyamuni no estuvo ciertamente exenta de perturbaciones. En su juventud él voluntariamente se sometió a prácticas de austeridad que pusieron en peligro su vida. En sus últimos años, su primo Devadatta, al mismo tiempo que renunciaba al mundo para convertirse en su discípulo, conspiraba para asesinar a Shākyamuni y tomar el mando de la orden budista. Hubo además un incidente trágico en el que el recién coronado rey de Kosala, Viḍūḍabha, resentido por haber sido humillado por el clan de los Shākyas, envió sus tropas al territorio de los Shākyas, en donde aniquilaron al pueblo entero. Pero, a pesar de todo, Shākyamuni vivió una larga vida tranquila y noble, que duró 80 años. Esto marca un contraste con la vida de Jesucristo, que apenas vivió poco más de treinta años, cayendo víctima de la opresión política que resultó en su sentencia de muerte por crucifixión. Aunque nacido en una familia real, Shākyamuni siempre se mantuvo al margen de la política; sin embargo, gozó del respeto de

muchos reyes, algunos de los cuales fueron budistas. La vida de Mahoma también contrasta profundamente con la de Buda. Ejerciendo el poder político conjuntamente con su autoridad religiosa, Mahoma intentó crear una nación y en sus últimos años condujo a la batalla a grandes ejércitos, luchando día y noche. Se casó once veces y contrajo matrimonio con la última a los 62 años de edad, un año antes de morir.

Es interesante considerar la manera en que la vida del fundador de una religión influye en el carácter subsecuente de la fe. Una de las características de la historia budista es la casi total ausencia de lucha religiosa bajo la bandera de la verdad religiosa. El Budismo no combatió con otras religiones. Sería un error asumir que este hecho no tiene relación con la naturaleza pacífica del carácter de Shākyamuni, tal como se refleja en su forma de vida. Se piensa que los diversos relatos y actitudes ideológicas que aparecen en las biografías de Buda deben haber ejercido considerable influencia de muchas maneras en la doctrina y filosofía budistas de épocas siguientes.

Traducción de María Urquidi

El nacimiento de Buda

La Poesía Budista en la Goshūishū*

Robert E. Morrell

Introducción

Los productos de cualquier tradición religiosa o filosófica llevan inevitablemente el sello de las circunstancias sociales dentro de las cuales han surgido. El Budismo asume una variedad de formas en la India, China, Japón y otros países, pero... ¿cuál es el *auténtico* Budismo? ¿Son las Escrituras Pali la manifestación definitiva de la visión del mundo que tenía el Buda histórico y, por ende, la visión budista ortodoxa?, o ¿simplemente el Budismo primitivo es la semilla que germinó y fructificó muchos siglos más tarde? La pregunta es fatigosa. Pero las respuestas que inconscientemente damos a semejantes interrogantes nos predisponen a menudo en forma inadecuada en nuestra aproximación a uno u otro producto de esta rica tradición. Más aún, el estudiante de filosofía ve al Budismo como filosofía; el de literatura como literatura, y el historiador, como un comentario de la vida de esa época. Ciertas obras poseen para cada uno de estos especialistas un atractivo que no tiene para los otros; y hay algunas obras que tienen algo

* El presente artículo es la traducción española del artículo "The Buddhist Poetry in the Goshūishū", aparecido en *Monumenta Nipponica* (Tokyo), Vol. XXVIII, Number 1, Spring, 1973. Agradecemos a *Monumenta Nipponica* por habernos autorizado a publicarla en este número de la *Revista de Estudios Budistas*.

qué decir a todos ellos, pero nada de excepcional interés para ninguno. Se diría que se detienen en los detalles, sin observar el todo.

Como literatura pura, filosofía pura o como documento social, los "Poemas sobre las enseñanzas de Shākyamuni" (*Shakkyōka*) en la *Goshūishū* (*Última colección de selecciones*)[1] son obras menores. Pero contribuyen a un conocimiento acabado de la literatura japonesa en sus inicios, de la historia del Japón y de la filosofía budista. Constituyen ejemplos concretos del proceso de adaptación de la concepción budista del mundo a la conciencia literaria japonesa; y apreciar su conjunto de imágenes y conceptos es aproximarse a la experiencia de un japonés del Siglo XI, que se adapta a la misma concepción budista de la vida que continúa atrayéndonos hoy. Seguramente las experiencias no pueden ser siempre exactamente las mismas, pero tampoco son tan dispares como una consideración de las diferencias del clima social en el cual surgieron. Aquí reside la fuerza del acercamiento a la comprensión de determinada sociedad a través de las Humanidades. La Historia y las demás disciplinas sociales pueden proporcionarnos vívidas visiones sobre su funcionamiento, pero las Humanidades centran nuestra atención en las mismas imágenes e ideas por medio de las cuales los miembros de aquella sociedad pensaban y sentían. Por supuesto, es a la luz de nuestras propias experiencias que podemos apreciar esas imágenes e ideas que surgen, en un diseño que cambia constantemente, determinadas por el tiempo y el lugar e, inevitablemente, nuestra visión debe estar en cierta medida distorsionada. Pero bajo la diversidad de circunstancias sociales, estamos seguros de hallar aquello que permanece constante en la condición humana: nacimiento y muerte, amor, naturaleza y las exigencias de un grupo en el cual cada hombre debe participar para sobrevivir.

Llamar la atención sobre las influencias budistas en una

obra no implica que ésta sea explícitamente didáctica. La *Genji Monogatari* ha sido considerada en diversos momentos como un tratado budista sobre el funcionamiento del karma, como un libro de texto sobre poesía, o –como nos hemos acostumbrado a verla hoy– como una novela sobre la sensibilidad. Cada una de estas perspectivas parciales contribuye a la apreciación del todo, pero ninguna puede ser enfatizada con exclusión de las otras sin que se produzca una distorsión. Así como no sería inteligente ver la *Genji Monogatari* como una "novela budista", también sería un error –debido a un prejuicio positivista inconsciente del observador actual– no tomar conciencia de aquella visión budista de la vida que compenetraba el mundo de Murasaki y sus personajes. En una reciente discusión sobre la *Genji Monogatari*,[2] dos de los tres temas vistos como los más significativos eran budistas: karma (*ŭkuse*) y dōshin ("sentido del deber, gratitud, justicia y compasión"). El profesor Miner sería la última persona en argüir que consecuentemente *Genji Monogatari* es una "novela budista", pero al mismo tiempo, es consciente también de que cualquier análisis que ignore estos temas, con toda seguridad, errará su objetivo.

La obra *Japanese Court Poetry* de Brower y Miner es un hito en el análisis y valoración occidental de la tradición poética japonesa desde sus comienzos, a través de las veintiún antologías imperiales (la última se completó en 1439). Empero, su libro es "primordialmente un estudio crítico antes que una historia literaria", y trata más sobre los métodos y materiales de la composición literaria que sobre el clima ideológico que dio sostén al desarrollo de la tradición. Analizando la poesía del periodo Clásico-Medio (1100-1241), los autores observan al pasar:

> La insistencia en una especie de fusión mística del poeta y sus materiales, alcanzada a través de una intensa concentración, fue influida por la práctica del *shikan* o "*concentración e intuición*" que

se identifica con la secta Tendai del Budismo esotérico, protegida por la mayoría de la Corte [...]. El tratado poético de Shuzei, "*Korai Fūteishō*", refleja su profundo interés en la práctica del *shikan* (NKGT, II, 359),[3] y ofrece una fuerte evidencia de que el tipo de experiencia de contemplación poética que él y Teika enfatizaron, se debía mucho a las enseñanzas Tendai. La adaptación de un ideal religioso a la práctica poética puede parecer notable, pero no es sorprendente en esta época profundamente religiosa, cuando el arte de la poesía era considerado como una forma de vida y también como un medio tan seguro para alcanzar la verdad última como los sermones de Buda.[4]

Pese a que un examen minucioso del pensamiento Tendai y su influencia en la práctica poética de Teika y Shuzei escapaban a los fines de la investigación que Brower y Miner se propusieron, semejante afirmación parecería sostener que los ideales religiosos que los mismos poetas consideraron como parte integral de su actividad poética, no pueden ser descartados a la ligera.[5] Insistimos de nuevo en que esto no es argumentar que Shuzei y Teika eran "poetas budistas", aunque sus ideales estéticos estuvieron profundamente enraizados en el pensamiento budista y ellos pudieran haber escrito una cierta cantidad de poesía sobre temas explícitamente budistas. El punto es, simplemente, que un análisis crítico de la poesía en sí misma puede ser provechosamente completado con una investigación profunda del clima ideológico en el cual floreció, y que este clima incluye un fuerte componente budista.

Las veintiún antologías compiladas por orden imperial (*chokusenshū*) comenzaron con la *Kokinshū* (Colección de los tiempos antiguos y modernos), alrededor del 905. Este fue el modelo para el periodo que Brower y Miner designan como el Primer periodo Clásico (784-1100), una época que presenció el florecimiento de la cultura Heian en poesía, los Diarios de la Corte y la *Genji Monogatari*. La cuarta antología imperial, la *Goshūishū*, completada en

1086, fue estructurada en veinte libros, según el modelo establecido por la *Kokinshū*, como lo fueron todas las veintiún colecciones, excepto dos. Aquí, por primera vez apareció un grupo de *waka* bajo el título particular de *shakkyōka*, "Poemas sobre la enseñanza de Shākyamuni" o simplemente "Poemas Budistas". Estos no fueron los primeros *waka* que aparecieron en esta serie de antologías utilizando, en forma evidente, terminología budista. El profesor Hori Ichirō advierte que en la colección anterior, *Shūishū* ("Colección de selecciones escogidas"), compilada aproximadamente noventa años antes, los últimos poemas del Libro XX (*Aishō*, "Lamentos"), a partir de *Kokka Taikan* del año 1337 en adelante, contienen más de diez poemas que podrían ser mejor clasificados dentro de la categoría de *shakkyōka*.[6] Entre ellos está el poema de Izumi Shikibu, que tiene referencias a un pasaje del Sutra del Loto y que supuestamente fue compuesto por la poetisa en su lecho de muerte:

Kuraki yori	Debo ahora partir
Kuraki michi ni zo	'más allá de la oscuridad
Irinu beki;	por una senda aún más oscura'.
	Oh, luna afortunada,
Haruka ni terase	suspendida sobre el confín de la montaña,
Yama no ha no, tsuki.	ilumina claramente el camino que emprendo.[7]

En algunos poemas anteriores, hay una actualización del conocido *waka* del sacerdote Mansei (c. 720) en *Man'yōshū*:

Yo no naka wo	¿Con qué debo comparar esta vida?
Nani ni tatoen	Es como un barco
Asabiraki	que, soltando amarras en el alba,
Kogi-inishi fune no	se aleja de la vista
Ato naki gotoshi.	y no deja rastro tras de sí.[8]

La versión de la *Shūishū* es la siguiente:

Yo no naka wo	¿Con qué debo comparar
Nani ni tatoemu	esta existencia humana?

Asaborake	A la estela blanca
Kogiyuku fune no	de un barco que remando se aleja
Ato no shiranami.	al despuntar el alba.[9]

En colecciones anteriores había poemas sobre temas explícitamente budistas, así como otros ostensiblemente no religiosos, a los cuales en cierto nivel interpretativo se les podría dar un significado budista. Pero la *Goshūishū* sentó un precedente al establecer *shakkyōka* como una categoría separada, aunque aparece meramente como uno de los tres subtítulos del Libro XX ("Poemas varios"), siendo los otros dos "Poemas sobre los dioses" (*jingika*) y "Versos no convencionales" (*haikai*).

Las otras dos antologías siguientes, la *Kinyōshū* (Colección de hojas doradas) y la *Shikashū* (Colección de flores verbales), comprenden solamente diez libros cada una y no especifican la categoría de *shakkyōka*. Sin embargo, en la *Senzaishū* (Colección de un millar de años), compilada por Shunzei (c. 1188), el Libro XIX en su totalidad (54 *waka*) está dedicado a este tema. Y en la renombrada *Shinkokinshū* (Nueva colección de tiempos antiguos y modernos), completada alrededor de 1206 por Teika y otros, el título *shakkyōka* es asignado al Libro XX para un total de 63 *waka*.

Cuando el Budismo fue introducido en el Japón –el año 552 (o el 538) es tomado como la fecha de la introducción oficial– fue considerado por los japoneses como un fenómeno estimulante y extraño, capaz de acelerar su imaginación y de inspirarlos para llevar a cabo empresas artísticas e institucionales de excepcional mérito y complejidad. Pero debían transcurrir siglos antes de que este sentimiento de exotismo fuera reemplazado por una comprensión clara y una apreciación espiritual, con la excepción, desde luego, de pioneros tales como el príncipe Shōtoku (573-621), quien no solamente alentó materialmente el Budismo, sino que fue capaz de pronunciar conferencias y escribir

comentarios sobre los sutras. El problema de la asimilación abarcaba al mismo tiempo los conceptos y la terminología. La literatura secular, escrita no para instruir o impresionar, sino simplemente para entretener, nos proporciona elementos significativos acerca de cómo y cuándo este problema fue gradualmente resuelto. La poesía en Japón, como en casi todas las sociedades, fue una de las primeras tendencias de la tradición literaria que se desarrolló. Los modelos estructurales básicos y los marcos estéticos que dominarían la poesía japonesa hasta hace muy poco tiempo, están presentes en las más tempranas colecciones y ganaron rápidamente la aprobación general. Como resultado, la introducción de un nuevo vocabulario de conceptos filosóficos y de ideales estéticos puede ser examinada dentro del contexto de una tradición poética relativamente bien establecida y coherentemente desarrollada. El manejo de los temas budistas y su terminología en distintos lugares y épocas de la temprana poesía japonesa, puede explicarnos mucho sobre su asimilación a la forma de pensar del pueblo.

La *Man'yōshū* (Colección para diez mil generaciones), compilada alrededor del 759, que contiene 4,516 poemas, incluye menos versos sobre temas budistas que los que podríamos esperar, considerando que el Budismo existía en el Japón desde hacía, posiblemente, mucho más de dos siglos. E incluso estos poemas, en su mayor parte, son ambiguamente budistas, tratando temas como la vanidad de las acciones humanas y lo efímero de la vida, o una terminología foránea desmañada que retenía aún ciertos exotismos: *hōshi* (sacerdote), *dan'ochi* (feligrés), *gaki* (demonios hambrientos), *hotoke tsukuru masoho* (bermellón para hacer imágenes budistas), *ōdera no gaki* (demonios famélicos del gran templo), *fuse* (ofrendas) *baramon* (Brahmán), *shōji no futatsu no umi* (los mares de la vida y de la muerte), y *komu yo* (la próxima vida).[10]

La poesía china compuesta por importantes prelados

budistas de la época apareció en la *Kaifūsō* (Tiernas remembranzas de poesía),[11] pero sólo personajes menores como Manzei están representados en la *Man'yōshū*. En ninguna de estas colecciones los sacerdotes intentan introducir temas doctrinarios específicos en sus composiciones.

El profesor Hori cita una rica cantidad de ejemplos que muestran la gradual asimilación de conceptos budistas en la conciencia literaria japonesa.

Sintetizando, este proceso vio la aparición de un grupo de *waka* budistas sin título al final de la *Shūishū*, una categoría particular de *shakkyōka* en la *Goshūishū*, y capítulos completos de poesía budista en las *Senzaishū* y *Shikokinshū*. Hemos advertido que estas dos últimas colecciones de la época Heian tardía y el primer periodo Kamakura coincidieron con la elevación del arte de la poesía al nivel de disciplina religiosa con Shunzei, Teika y sus contemporáneos, básicamente por influencia de la práctica Tendai del *shikan*. En los diecinueve poemas de la sección *shakkyōka* de la *Goshūishū*,[12] cuya traducción sigue a continuación, es obvia la influencia Tendai. Varios de los poetas eran monjes del Monte Hiei, y la principal referencia canónica es el Sutra del Loto.

Los poemas *Shakkyō* en la *Goshūishū*

XX: 1181

Escrito cuando el autor estaba en retiro durante una ceremonia de "Exposición del Sutra del Nirvāṇa", en Yamashinadera.[13]

Inishie no	Aunque nos hubiéramos encontrado
Wakare no niwa ni	en aquel Jardín de la Partida[14]
Aeritomo	hace ya tanto tiempo,
Kyō no namida zo	aparte de las lágrimas de gratitud
Namida naramashi.	que derramamos hoy, no hay otras.

El Monje Kōgen[15]

XX: 1182

Tsune yori mo	Cuando pienso en el humo
Kyō no kasumi zo	en el que la leña de la hoguera[16]
Aware naru	al quemarse se ha disipado,
Takigi tsukinishi	más desolada que nunca
Keburi to omoeba.	es para mí la niebla primaveral de hoy.

El Ex-Preceptor Kyōsen[17]

XX: 1183

Enviado a la residencia de la Dama Ise no Tayū a medianoche del décimo quinto día del segundo mes.

Ikanareba	¿Cómo es
Koyoi no tsuki no	que la luna que ilumina
Sayonaka ni	nuestra oscuridad de medianoche
Terashi mo hatede	ya no brilla para nosotros,
Irishinaruran.	ahora que ha desaparecido?[18]

El Monje Kyōhan[19]

XX: 1184

En respuesta al anterior[20]

Yo wo terrasu	En la profunda noche
Tsuki kakurenishi	se ha retirado
Sayonaka wa	la luna que ilumina nuestro mundo;
Aware yami ni ya	¿perderá su camino ahora el hombre
Mina madoiken.	en la odiosa oscuridad?

Ise no Tayū[21]

XX: 1185

Enviado a la casa de Ōe no Sukekuni[22] en la noche del décimo quinto día del segundo mes, cuando la luna había resplandecido brillantemente.

Yama no ha ni	La luna de medianoche
Irinishi yowa no	ha desaparecido por sobre la cumbre
Tsuki naredo	de las montañas,
Nagori wa mata mo	pero los rastros que de ella quedan
Sayakekarikeri.	aún ahora brillan.

Anónimo

XX: 1186

Escrito cuando la Gran Emperatriz Viuda se trasladó a Hihashi Sanjō.

Un abanico perteneciente al antiguo Primer Ministro de Uji[24] fue hallado en la capilla de ese lugar.

Tsumoruran	Ojalá él pudiera
Chiri wo mo ikade	dispersar todas las impurezas
Harawamashi	que puedan acumularse.
Nori ni ōgi no	¡Conocer la Ley, como la brisa
Kaze no ureshisa.	de un abanico, es tal delicia![25]

Ise no Tayū

XX: 1187

Durante la realización de un rito penitencial,[26] un pedido de crisantemos para ser ofrecidos a Buda fue enviado a la residencia de Suō no Naichi. Esta respuesta fue enviada acompañando las flores.

Yaegiku ni	Ofrecemos
Hachisu no tsuyu wo	crisantemos bañados
Okisoete	en rocío de lotos;
Kokono shina made	pero... ¿se transformarán
Utsurowashitsuru.	en la flor de los nueve pétalos?[27]

La Nodriza Ben[28]

XX: 1188

Compuesto en el día en que se llegó al Sutra del Loto, durante una Ceremonia de Copia de los Cinco Grandes Sutras del Mahayana[29] llevada a cabo en el palacio de la Gran Emperatriz Viuda.

Sakigataki	El rocío que se posa
Minori no hana ni	sobre la flor de la Ley
Oku tsuyu ya	que rara vez se abre.
Yagate koromo no	¿Llegarán a ser ahora sus gotas
Tama to naruran.	como joyas en mi vestimenta?[30]

La Madre de Yasusuke[31]

XX: 1189

Algunas damas de compañía de la residencia del fallecido "Gran Ministro del Derecho" de Tsuchimikado[32] viajaban juntas en tres carruajes rumbo a una Conferencia sobre la Iluminación,[33] cuando comenzó a llover, y dos de los carruajes regresaron. Las que ocupaban el tercer carruaje asistieron a la reunión y más tarde enviaron estos versos a las que se habían regresado antes.

Morotomo ni	Juntas
Mitsu no kuruma ni	todas nosotras salimos
Norishikado	en Tres Vehículos,
Ware wa ichimi no	pero nosotras que continuamos
Ame ni nureniki.	fuimos empapadas por la lluvia imparcial.[34]

Anónimo

XX: 1190

Compuesto acerca de la Contemplación del disco de la Luna[35]

Tsuki no wa ni	Desde aquella noche
Kokoro wo kakeshi	en que fijé mi corazón
Yūbe yori	en el disco de la luna,
Yorozu no koto wo	he visto las miles de cosas de la vida
Yume to miru kana.	como un sueño.

Sumo Sacerdote Asistente Kakuchō[36]

XX: 1191

Escrito con el espíritu de las Diez Comparaciones del Sutra de Vimalakirti en el cual el cuerpo es comparado con la planta del banano.[37]

Kaze fukeba	Se me compara
Mazu yaburenuru	con las hojas de una planta,
Kusa no ha ni	las primeras en caer con el viento;
Yosouru kara ni	y, como ellas, mis mangas
Sode zo tsuyukeki.	están húmedas con el rocío de mis lágrimas.

El fallecido Consejero Mayor Kintō[38]

XX: 1192

Escrito con el espíritu de las mismas comparaciones, en las cuales el cuerpo es comparado con la luna reflejada en el agua.[39]

Tsune naranu	Este cuerpo incierto
Waga mi wa mizu no	no es más que el reflejo de la luna
Tsuki nareba	en el agua - por lo tanto,
Yo ni sumitogen	seguir brillando en este mundo
Koto mo oboezu.	está más allá de mis expectativas.

Koben[40]

XX: 1193

"El Triple Mundo no es sino la Mente Una"[41]

Chiru hana mo	No sintamos pena
Oshimaba tomare	ni aun por las flores que caen;
Yo no naka wa	porque ¿cuándo hemos oído
Kokoro no hoka no	que existe algo en este mundo
Mono to ya wa kiku.	fuera de la Mente?

Ise no Tayū

XX: 1194

"La Parábola de la Ciudad Mágica"[42]

Koshiraete	Si yo no reposara
Kari no yadori ni	en este temporario, falso
Yasumezuba	alojamiento,
Makoto no michi wo	¿cómo podría llegar yo a conocer
Ikade shiramashi.	el Camino de la Verdad?

Akazome Emon[43]

XX: 1195

	"Porque el camino es largo,
Michi tōmi	aquí, en la mitad de nuestro viaje,
Nakazora nite ya	queremos regresar".[44]
Kaeramashi	Cuando yo considero así,
Omoeba kari no	esta residencia temporaria
Yado zo ureshiki.	es realmente una delicia.

La Madre de Yasusuke Ō

XX: 1196
"Los Quinientos Discípulos"[45]

Koromo naru	¡Sin saberlo yo
Tama to mo kakete	estaba prendido como una joya
Shirazariki	en mi vestidura!
Eisamete koso	¡Qué agradable haber despertado
Ureshikarikere.	de mi ebrio sopor!

Akazome Emon

XX: 1197
"Vida eterna"[46]

Washi no yama	¡Cuán densas deben ser
Hedatsuru kumo ya	las nubes que nos separan
Fukakaran	de la Cumbre del Águila!
Tsune ni sumunaru	Ya que en verdad no veo la luna
Tsuki wo minu kana.	que brilla eternamente.

La Madre de Yasusuke Ō

XX: 1198
"La Puerta Universal"[47]

Yo wo sukuu	Entre los que han sido salvados
Uchi niwa tareka	en este mundo nuestro,
Irazaran	¿quién no entrará?
Amaneki kado wo	Porque ningún hombre puede cerrar
Hito shi sasaneba.	la Puerta Universal.

El fallecido Consejero Mayor Kintō

XX: 1199
Compuesto en una Ceremonia de Copia del Sutra[48] dirigida por el Hombre Santo de Shosha[49]. El sacerdote pareció vacilar y por un momento no aceptó la ofrenda de Miyaki entre las muchas donaciones que trajo el pueblo.

Tsu no kuni no	¿Qué clase de cosa
Naniwa no koto ka	no está en el interior de la Ley,
Nori naranu	hasta en Naniwa de Tsu?
Asobitawabure	Yo he oído que la Ley se aplica
Made to koso kike.	incluso al juego y al sexo.[50]

La Cortesana Miyaki

Traducción del Profesor Alfredo Grassi

Notas

[1] La Goshūishū, completada en 1086 por Fujiwara Michitoshi (1047-99), incluye 1.220 poemas divididos en veinte libros. Tan sólo diecinueve de estos poemas son *shakkyōka*. "La Colección, en general, refleja los gustos conservadores del compilador. Su originalidad reside en la presencia de gran número de mujeres poetas y en la reaparición de la poesía descriptiva", Robert H. Brower y Earl Miner, *Japanese Court Poetry* (Stanford, 1961), p. 483.

[2] Earl Miner, "Some thematic and structural features of the *Genji Monogatari*", en *MN*, XXIV, 1-2, pp. 1-19.

[3] Sasaki Nobutsuna, ed. *Nihon Kagaku Taikei*, Bummeisha, Tokyo, 1935.

[4] *Japanese Court Poetry*, p. 257.

[5] Este tema es discutido muy detalladamente en Konishi Jin'ichi, *Shunzei no Yūgenfū to Shaikan Bungaku*, XX, (1952), pp. 108-16.

[6] Hori Ichirō, "*Shakkyoka Seritsu no Katei ni tsuite*", en *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, III, 2 (Marzo 1955) p. 397. Debo a este artículo la idea original y muchos de los detalles del presente estudio.

[7] *Shūishū*, XX: 1342, según la traducción de *Japanese Court Poetry*, p. 218. Brower y Miner observan que el poema fue enviado a Su Eminencia Shōkū, quien reaparece como "el Hombre Santo de Shosha" en la nota introductoria de Goshūishū XX: 1190.

[8] Man'yōshū III: 351, traducido en *Nippon Gakujutsu Shinkōkai* ed., *The Manyōshū: One Thousand Poems Selected and Translated from the Japanese* (Tokyo, 1940), p. 237.

[9] *Shūishū* XX: 1327.

[10] *Man'yōshū* XVI: 3846-7; XVI: 3840; XVI: 3841; IV: 608; V: 906; XVI: 3856; XVI: 3849; III: 348.

[11] Compilada en 751.

[12] Para la traducción de estos poemas he utilizado el texto de Yamagishi Tokuhei ed., *Hachidaishū Zenchū*, vol. I (*Hachidaishūshō*), Yūseidō, Tokio, 1960, 68, pp. 864-7.

[13] El templo Kōfukuji, de la secta Hōsso, en Nara, el principal centro para las ceremonias *Nehan-kō*, la cual tomó como texto básico el Sutra del Nirvāṇa (*Daihatsu Nehangyō*, T. 374). Ver M.W. de Visser "*Ancient Buddhism in Japan*" (Leiden, 1935), II pp. 587 y sig.

[14] El Sutra del Nirvāṇa describe la muerte de Shakyamuni en el jardín de Kusinagara, cerca del río Hiranvati.

[15] Kōgen, un eclesiástico menor de comienzos del siglo XI, está representado en las antologías imperiales solamente con este poema.

[16] El prefacio del Sutra del Loto establece que "Cuando el Buda se extinguió, fue como leña totalmente consumida por las llamas".

[17] Se trata de un monje-poeta del Monte Hiei, que vivió durante el reinado del Emperador Goreizei (reinó entre 1045-68); Kyōsen a menudo es confundido con un receptor contemporáneo del mismo nombre, que residía en Onjōji. Sus poemas figuran en varias colecciones, incluso en la *Shinkokinshū*.

[18] El profesor Yamagishi observa (p. 864) que, al comentar el hecho de que el Parinirvana de Buda se produjo el día quince del segundo mes, el comentario al *Sutra del Nirvana* (T. 1767) de Kuanting (561-632) explica que la época de mediados de la primavera debe ser considerada como una representación del Camino del Medio, es decir,

del Budismo; y que el tiempo de la luna llena ilustra la eternidad del Buda, pues su muerte temporal no es más que una táctica del Cuerpo en Transformación. Tomadas juntas, las dos imágenes naturales son consideradas como símbolos del perfecto brillo de la Ley que es el Camino del Medio.

[19] Otro monje del Monte Hiei, que tiene varios versos en la *Goshūishū* y uno en la *Senzaishū*.

[20] Si se puede confiar en la nota introductoria del poema de Kyōhan, podríamos asombrarnos sobre las circunstancias que promovieron este intercambio de medianoche. ¿Puede la respuesta de la Dama Ise ser interpretada también como una invitación?

[21] Ise no Tayū (987?-1063?), Dama de compañía de la Emperatriz Jōtō Mon'in, se encuentra entre los "Treinta y Seis Poetas Ilustres del Periodo Heian". Su trabajo aparece en varias antologías y en una colección privada, la *Ise no Tayū Shū*.

[22] Prominente *scholar* del siglo XI en poesía china.

[23] Aunque los últimos Días de la Ley (*mappō*), eran considerados inminentes, no habían llegado aún. Viviendo en los años crepusculares del Periodo de la Ley Imitativa (*zōbō*), en los cuales la doctrina y práctica del Budismo estaban aún vivas, aparentemente el poeta sentía motivos para ser optimista.

[24] Presumiblemente el hijo y sucesor de Michinaga, Fujiwara Yorimichi (992-1074), quien edificó el famoso Byōdōin en Uji.

[25] El verso contiene un juego de palabras entre *afugi*, es decir, *ogi*, abanico, y *au*, reunirse. Las impurezas que oscurecen nuestra percepción de la naturaleza del Buda, que está en nosotros mismos, deben ser limpiadas por la ley como el polvo ante un abanico.

[26] *Sembō*. Ver de Visser, *Ancient Buddhism*, I. pp. 249 y sig.

[27] Los crisantemos siguen siendo crisantemos, aunque en su participación en el servicio religioso parezcan casi transfigurados en el sagrado loto de nueve pétalos.

[28] Ben no Menoto, ama de cría de la Emperatriz Yōmei Mon'in, esposa del Emperador Gosunzaku (r. 1036-45), es la autora de una colección privada de poemas, *Ben no Menoto Shū* (*Zoku Kokka Teikan*, 24891-24999). Su poesía y la de la Dama de compañía Suō no Naishi aparecen en varias antologías imperiales.

[29] Un ejercicio religioso auspiciado durante el periodo Heian fue copiar "Las Cinco Grandes Escrituras del Mahāyāna" (*gobu no daijōkyō*), según fueron definidas por la secta Tendai: *Kegonkyō, Daijikkyō, Daibonhannyakyō, Hokkekyō* y *Nehangyō*.

[30] El capítulo II "Hábiles Medios" (*Hōbanbon*) del Sutra del Loto, manifiesta que la oportunidad de escuchar la Ley explicada es tan rara como la visión de las flores del árbol *udumbara*, que florece solamente una vez cada tres mil años. Tal oportunidad es ofrecida ahora en esta ceremonia, y las gotas de rocío en las flores, como otras tantas joyas, sugieren la famosa parábola del Capítulo VIII: la naturaleza de Buda es semejante a una preciosa joya que un amigo cosió en el forro de nuestras vestiduras y de la cual nosotros cobramos consciencia sólo gradualmente. Ver W.E. Soothill, *The Lotus of the Wonderful Law* (Oxford, 1930), pp. 68 y 144-45.

[31] Pese a que muy poco se conoce sobre ella, la "Madre de Yasusuke Ō" está bien representada en las antologías imperiales; en esta sección *shakkyōka* tiene otros dos poemas, y además posee su propia colección privada de *waka*.

[32] Minamoto Morofusa (1009-77), poeta y funcionario.

[33] La ceremonia *Bodaikō* consistía en una conferencia sobre el Sutra del Loto. Importantes centros de esta práctica eran Unrin'in y Rokuharamitsudera, ambos en Kyoto.

[34] Este poema se refiere a dos parábolas del Sutra del Loto. La "Parábola de la Casa

Incendiada" (Capítulo III) afirma que hay solamente un vehículo universal mediante el cual los seres conscientes pueden alcanzar la Budidad, pese a que la enseñanza mediante hábiles medios (*hōben*) reconoce tres. En la "Parábola de la lluvia" (Capítulo V), la enseñanza de Buda es comparada con la lluvia, la cual, pese a que tiene "un solo sabor" (*ichimi*), alimenta a toda clase de plantas y árboles. Viajando en el Vehículo Único, la poetisa se ve a sí misma empapada por la imparcial lluvia de la Ley.

[35] La Contemplación del Disco de la Luna (*gatsurinkan*) es un método de meditación en el cual la consciencia es comparada a la luna, brillante y sin tacha. La luna tiene también un significado simbólico en el doble mandala. Ver Oda Tokunō, ed. *Bukkyō Daijiten*, Tokio, 1928, p. 365.

[36] Kakuchō (952-1035) fue llevado al Monte Hiei por el célebre Genshin. Escribió una obra en un fascículo titulado *Gatsurinkan*, que se ha perdido.

[37] El Capítulo II (*Hōbenbon*) del *Yuimakyō* (T. 475) afirma que el cuerpo humano es "como un árbol de plátano hueco en su interior". Ver William Theodore de Bary y otros, eds., *Sources of Japanese Tradition* (Columbia, 1964), p. 102; Étienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti* (Lovaina, 1962), p. 133.

[38] Fujiwara Kintō (966-1041), contemporáneo de Murasaki Shikibu y árbitro del gusto poético, fue el compilador de la *Shūishū* y de la influyente *Wakan Roeishū* (Colección de Recitaciones Poéticas en Chino y en Japonés).

[39] El Capítulo VII (*Kanshujobōn*) del Sutra Vimalakirti, compara el cuerpo a la Luna reflejada en el agua: "Un Bodhisattva debe considerar a todos los seres... como un hombre sabio considera a la luna en el agua". Ver Hokei Idumi trad., "Vimalakirti's Discourse", en *The Eastern Buddhist*, III, No. 4 (1925), p. 342; Lamotte, E. *L'Enseignement*, p. 263.

[40] Koben, una Dama de compañía de la princesa Yūshi (1038-1108), tercera hija del Emperador Gosuzaku, parece en este poema racionalizar su pena por su falta de preeminencia social. El poema juega con los dos significados de *sumi*: "vivir" y "ser brillante", "ser claro, pacífico".

[41] Si todo es meramente el producto de la mente, no hay pérdida ni ganancia, y no existen motivos para el lamento. La frase, que indica el tema del poema según la tradición, se origina en el Sutra Avatamsaka. Pero la expresión *sangai yui isshin*, aunque tal vez derive en última instancia del *Kegonkyō* (T. 278, 279, 293), no se encuentra allí precisamente en esta forma. Oda, *Bukkyō Daijiten*, p. 608.

[42] El Capítulo VII (*Kējoyuhon*) del Sutra del Loto presenta la "Parábola de la Ciudad Mágica", que es habitualmente vista como una exposición de la adecuación de las verdades que el Buda emplea para animar a aquellos de comprensión inferior. Ver Soothill *The Lotus of the Wonderful Law*, pp. 137-141. Empero, el poeta parece aquí identificar la Ciudad Mágica con el mundo fenoménico.

[43] Akazome Emon (n. 956?), uno de los "Treinta y Seis Ilustres Poetas del Periodo Heian", está bien representado en las colecciones poéticas. Existe también una *Akazome Emon Shū*.

[44] Prosiguiendo con el tema de la "Ciudad Mágica", la primera mitad del poema parafrasea las líneas "El camino frente a nosotros se extiende a lo lejos; regresemos", del Sutra del Loto, Capítulo VII. Ver Soothill *The Lotus of the Wonderful Law*, p. 137; Sakamoto Yukio e Iwamoto Yutaka eds., *Hokkekyō*, II (Iwamani Bunko, Tokio, 1964), p. 72. ¿Se trata de una coincidencia o debemos ver en *sora* (=*ku*), *kari* (=*ke*) y *naka* (=*chū*) una oblicua referencia a la doctrina Tendai de las Tres Verdades: Vaciedad, la Verdad temporal y la Verdad media?

[45] El Capítulo VIII (*Gobyakudeshi jukihon*, "Predicción de los Quinientos Discípu-

los"), Sutra del Loto, incluye la "Parábola de la Joya Oculta" a la que nos hemos referido en la Nota 30. Ver Sakamoto e Iwamoto, *Hokkekyō*, II, pp. 114-115.

[46] En el Capítulo XVI (*Nyorai juryōbon*, "La Eternidad del Tathagata"), del Sutra del Loto, Buda proclama su vida eterna, haciendo presente que su aparente muerte fue sólo un medio para instruir a los ignorantes: "A través de innumerables kalpas/ yo estoy en el Pico del Buitre del Espíritu" (Soothill, *The Lotus of the Wonderful Law*, p. 207; Sakamoto e Iwamoto, *Hokkekyō*, III, p. 32). Nubes de ilusión nos impiden ver a la siempre brillante Luna –Buda– en la Cumbre del Aguila (el Pico del Buitre). "El Pico del Buitre" del sutra se refiere al monte Gridhrakūta, en la India, pero el nombre también fue aplicado al Monte Hiei, lugar del mayor monasterio Tendai, en el noroeste y a la vista de Kyoto.

[47] El título completo del Capítulo XXV del Sutra del Loto es *Kanzeon bosatsu fumonbon* (Capítulo sobre el Bodhisattva que Atiende-los-llamados-del-mundo, la Puerta Universal (hacia la Salvación)), Soothill *The Lotus of the Wonderful Law*, pp. 247 y sigs.; Sakamoto e Iwamoto, *Hokkekyō*, III, pp. 242 y sigs. La "Puerta Universal" (o Amplia) (*fumon*), se refiere a la compasión del bodhisattva y a su adaptación a las necesidades de los seres conscientes; específicamente, a la toma por Kannon de treinta y tres formas para salvar a la humanidad. Este capítulo es frecuentemente tratado por separado como "El Sutra de Kannon."

[48] La *kechienkyō kuyō*, ver Nota 29.

[49] Shōkū, 928-1007, monje de la secta Tendai y poeta, consejero espiritual de Izumi Shikibu. Ver Nota 7.

[50] Puesto que todos los fenómenos participan de la Verdadera Realidad, las actividades de una cortesana no constituyen una excepción. La tercera línea contiene un juego de palabras entre *Naniwa*, un conocido puerto en Osaka, y *nani wa*, "qué clase de cosa". La frase *Tsu no kumi no*, "en la provincia de Tsu", que parece superflua, es un epíteto convencional (*makurakotoba*) que a menudo precede al nombre Naniwa.

El encuentro de Siddhārtha con la enfermedad

El nacimiento de Buda

El Sūtra del Loto (Saddharmapuṇḍarīka). Su difusión, su influencia, su mensaje*

Fernando Tola y
Carmen Dragonetti

El "Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina", *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* en sánscrito, es uno de los textos más importantes no sólo del Budismo Mahāyāna, sino del Budismo y de la cultura de la India en general, y que por su difusión en todo el Asia, la profunda influencia que ha ejercido y ejerce en diversas culturas, y su mensaje generoso y universalista, puede ser considerado como una obra perteneciente al acervo cultural de toda la humanidad.[1]

Antes de ocuparnos del mensaje del *Sūtra del Loto*, hemos creído conveniente dar alguna información sobre el texto en sí.

I

Lugar de origen, fecha, forma de composición, autor, idioma

Con toda probabilidad el *Sūtra del Loto* fue compuesto en la región de Gandhāra, en el noroeste de la India.[2]

* Conferencia de cierre de las actividades académicas (1990) de la Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB) de Argentina. Noviembre, 1990.

Como lo ocurrido con tantas otras obras importantes de la India, se debe pensar que a un texto inicial se fueron agregando otros hasta constituir el actual texto del *Sūtra del Loto*. Se considera que entre los años 50 y 150 d.C. el *Sūtra del Loto* adquirió la forma en que hoy lo conocemos, con excepción del Capítulo 12 que habría sido agregado sólo en el siglo VI d.C.[3]

El *Sūtra del Loto* es una obra anónima. No se sabe quién fue su autor o recopilador o, mejor aún, quiénes fueron sus autores o recopiladores, pues (teniendo en cuenta su forma de composición) lo más verosímil es que varios autores o recopiladores colaboraron en la creación de la obra.[4]

El *Sūtra del Loto* está escrito en el llamado sánscrito budista híbrido. Esta lengua se caracteriza por comportar formas propias del sánscrito clásico y también formas de los idiomas prácritos (o coloquiales) de la India de la época en que el *Sūtra* fue compuesto. El *Sūtra del Loto* está escrito parte en prosa y parte en verso. Las partes en verso son por lo general una reiteración de los temas expuestos en las partes en prosa. Las partes en verso utilizan un mayor número de formas prácritas (o coloquiales) que las partes en prosa.[5]

El texto sánscrito del Sūtra del Loto[6]

Se han encontrado manuscritos del *Sūtra del Loto* en zonas sumamente alejadas unas de otras.

Empecemos mencionando los manuscritos provenientes de *Nepal*, el reino Hindú ubicado en el Himalaya, en la frontera norte de la India, y de *Gilgit*, localidad situada en el actual Pakistán, al norte de Rawalpīndi. Los manuscritos de Nepal y Gilgit presentan pocas divergencias entre sí y es posible considerarlos como los representantes de una misma tradición textual.

Se han encontrado en diversas localidades del Asia

Central numerosos manuscritos del *Sūtra del Loto*, que desgraciadamente nos han llegado en forma incompleta. Tenemos así manuscritos provenientes de *Khādalik* a unos 115 km. al oeste de Khotán, importante centro cultural y comercial en la zona oeste de la cuenca del río Tarim; de *Farhād Beg* a unos 13 km. al noroeste de Khādalik; de *Turfán* en la frontera con China, en la zona este de la cuenca del mencionado río Tarim. De todos los manuscritos encontrados en el Asia Central el más importante, por estar casi completo, es el llamado "Manuscrito de Petrovsky" o "Manuscrito de Kashgar". N. F. Petrovsky fue cónsul de Rusia en Kashgar, importante centro cultural y comercial al noroeste de Khotán, y en 1903 adquirió dicho manuscrito. El "Manuscrito de Petrovsky" o "de Kashgar" presenta divergencias respecto de los de Nepal y Gilgit y puede ser considerado como el representante de una tradición textual diferente de la de aquéllos. Su hallazgo, su estudio y su publicación han contribuido notablemente al conocimiento de la historia del *Sūtra del Loto*.

La edición de Kern. La edición de la Universidad Rissho. Las ediciones de Reiyukai

La primera edición crítica del *Sūtra del Loto* fue llevada a cabo por H. Kern, el gran budólogo holandés, y por Bunyiu Nanjio, otro gran budólogo japonés. La edición de Kern-Nanjio fue publicada en San Petersburgo, en 1908-1912 y reimpresa en Osnabrück en 1970. Kern y Nanjio utilizaron manuscritos provenientes de Nepal y asimismo el "Manuscrito de Kashgar". Aunque la edición Kern-Nanjio ha sido muy criticada por sus fallas técnicas,[7] hay que reconocer que es la única edición crítica que existe y la que hoy es generalmente utilizada para el estudio del texto sánscrito del *Sūtra del Loto*.

El *Institute for the Comprehensive Study of Lotus Sūtra*

de la Universidad Rissho en Tokyo empezó en 1977 una edición monumental, que ya alcanzó los 15 volúmenes y que reproduce en edición facsimilar la mayor parte de los manuscritos encontrados en Nepal, Gilgit y Asia Central.

A su vez la *Society for the Study of Saddharmapuṇḍarīka manuscripts* de Tokyo empezó en 1986 otra edición monumental, que ya alcanzó los 3 volúmenes, y que da la transcripción romanizada y los índices de cada uno de los volúmenes editados por el mencionado Instituto.

No podemos dejar de mencionar las magníficas ediciones realizadas por Reiyukai. Tales son la edición facsimilar y la transcripción por Shoko Watanabe, de los Manuscritos encontrados en Gilgit, Tokyo, 1972; la edición igualmente facsimilar y en transcripción por Oskar von Hinüber, de un nuevo manuscrito fragmentario encontrado en Gilgit, Tokyo, 1982; y la edición facsimilar por Lokesh Chandra, del "Manuscrito de Kashgar", Tokyo, 1977. Junto con estas ediciones debemos señalar que el *International Institute for Buddhist Studies* de Tokyo, institución académica patrocinada por Reiyukai, está publicando un *Index to the Saddharmapuṇḍarīka sūtra*, bajo la dirección de Yasunori Ejima con un grupo de colaboradores. Este *Index* contiene las palabras sánscritas del *Sūtra* con sus correspondientes tibetanas y chinas, tal como aparecen en las antiguas traducciones del *Sūtra* a estos idiomas.

Comentarios sánscritos del Sūtra del Loto

Hubo en la India un gran número de comentarios sobre el *Sūtra del Loto*. Según Paramartha (499-569)[8] habrían existido unos cincuenta comentarios sobre el *Sūtra*. Desgraciadamente todos se han perdido con excepción del comentario atribuido a Vasubandhu, el gran pensador de la escuela filosófica idealista del Budismo, el cual ha sido conservado

solamente en dos traducciones chinas. Este comentario fue traducido entre los años 509 y 538.[9]

Podríamos mencionar junto con el comentario de Vasubandhu, un tratado acerca de la meditación sobre el *Sūtra del Loto*. El original sánscrito de este tratado se ha perdido igualmente. Sólo se conserva en la traducción china debida a Amoghavajra, el gran propagador de las doctrinas tántricas o esotéricas en China. La traducción fue realizada entre los años 746 y 771.[10]

Lo anterior nos indica cuán grande ha sido la pérdida de obras budistas sánscritas. Muchas de esas obras nos son conocidas hoy solamente por sus traducciones chinas y tibetanas. Esto constituye otra de las razones de la enorme importancia que tienen los Cánones Budistas Chino y Tibetano, en que esas traducciones han sido integradas, para el conocimiento del Budismo indio.

Traducciones del texto sánscrito

El texto sánscrito del *Sūtra del Loto* ha sido traducido a idiomas occidentales y al japonés, sin hablar de las antiguas traducciones chinas y tibetanas a las cuales nos referiremos luego en forma especial.

La primera traducción a idioma occidental fue la realizada al francés por el gran budólogo Eugene Burnouf, publicada en París en 1852 y reimpresa en la misma ciudad en 1973. Luego Hendrick Kern, a quien ya hemos mencionado, publicó una traducción al inglés en Oxford, en 1884, que fue reimpresa en Delhi, en 1965 y en 1968. Nosotros estamos preparando una traducción directa del sánscrito al español, del *Sūtra del Loto*, la cual (si la suerte nos ayuda) será la tercera en idioma occidental y la primera de este siglo. El *Sūtra del Loto* ha sido traducido varias veces del sánscrito al japonés por insignes sanscritistas japoneses. Mencionemos la traducción por Matsunami Seiren, Gadjin

Nagao y Tanji Akiyoshi, publicada en Tokyo, en la conocida colección *Daijō Butten*, y la de Sakamoto Yukio e Iwamoto Yutaka, publicada en la igualmente conocida colección Iwanami.

El Sūtra del Loto en China[11]

Los testimonios más antiguos de la presencia del Budismo en China datan de los comienzos de la Segunda Dinastía Han, que reinó del 25 al 220 d.C. Se puede pensar que el Budismo llegó a la China proveniente del Asia Central, donde había penetrado desde antes del inicio de la Era Cristiana.

Del *Sūtra del Loto* se hicieron 6 traducciones al chino,[12] en los años 255, 286, 290, 335, 406 y 601, lo que da una idea de la aceptación de que gozó y de la difusión que tuvo. De estas traducciones sólo se han conservado las de los años 290, 406 y 601. La del año 601 es sólo una revisión de la del año 406, por lo que únicamente las traducciones de los años 290 y 406 presentan interés. La traducción del año 290 fue realizada por Dharmaraksha, que vivió entre el 223 y el 300 d.C. Dharmaraksha era un descendiente de iraníes que se habían establecido en la China Occidental varias generaciones antes. Probablemente Dharmaraksha hizo solo, sin ayuda, su traducción del *Sūtra del Loto*, pues conocía tanto el sánscrito budista como el chino. Su traducción no es fácil de leer y presenta un estilo arcaico.[13] La traducción del año 406 se debe a Kumārajīva, que vivió entre los años 350-410. A la vida, plena y fecunda, de Kumārajīva, nos referiremos luego con más detalle. La traducción de Kumārajīva eclipsó a las anteriores por su claridad y por la elegancia de su estilo, que hacen de ella una obra maestra entre las traducciones chinas de textos budistas Sánscritos. El *Sūtra del Loto* fue conocido en gran parte del Asia –China, Corea, Japón– gracias a la traducción

de Kumārajīva, lo que constituye uno de sus mayores títulos de gloria.

Kumārajīva[14]

A manera de una digresión diremos algo acerca de la vida de Kumārajīva, pues su vida ilustra la naturaleza de los contactos entre el Budismo y China en los primeros siglos de nuestra era y lo que constituía la vida de un intelectual budista en ese entonces.

La familia de Kumārajīva, originaria de la India, era una familia ilustre que gozaba de gran prestigio. Su jefe ejercía por derecho hereditario las funciones de un ministro de estado. El padre de Kumārajīva renunció a ese derecho y se dedicó a la vida religiosa. Viajó hacia el Asia Central y llegó a Kutcha, en la zona central de la cuenca del río Tarim. El rey de Kutcha lo recibió con todos los honores. La hermana del rey, de 20 años de edad, pedida en matrimonio por muchos reinos de los alrededores, se enamoró del padre de Kumārajīva y decidió casarse con él, que fue obligado a ello. Ella concibió un hijo. Signos maravillosos manifestaron la grandeza del niño que nacería. Es así que mientras hacía un retiro en un monasterio famoso, bruscamente empezó a comprender el sánscrito, la lengua de los textos sagrados de la India. Un hombre santo le predijo a la madre que el niño que ella iba a dar a luz sería una reencarnación de Shāriputra, uno de los grandes discípulos de Buda. El niño que nació, a quien se le dio el nombre de Kumārajīva, a la edad de siete años aprendió de memoria varios *Sūtras* y cada día podía recitar mil estrofas. A esa edad estudió el *Abhidharma*, los textos escolásticos del Canon Budista. A los nueve años empezó para Kumārajīva un periodo de viajes, estudio y enseñanza. En compañía de su madre viajó primeramente a Cachemira. Luego regresó al Asia Central. En su camino

otro hombre santo le reveló un destino magnífico: si conservaba la castidad hasta los treinta años, salvaría a muchos hombres enseñándoles la Doctrina de Buda. En el Asia Central estuvo en Kashgar, Turfán, Kutcha. En todos los lugares mencionados estudiaba nuevos textos budistas con maestros célebres o monjes eruditos, difundía el conocimiento del Budismo leyendo y comentando textos y sostenía controversias doctrinarias. Estando en Kutcha, uno de los generales del Emperador de China atacó la ciudad de Kutcha y la conquistó. Kumārajīva fue tomado prisionero y conducido a China. Fue mantenido en la ciudad de Kon-tsang por algún tiempo, desempeñándose como consejero del general vencedor que se había establecido en esa ciudad. Después de algunas vicisitudes fue trasladado, en el año 401, a Tch'ang-ngan (actual Si-ngan), donde estaba la corte imperial. En ese entonces el Emperador de China era Yao Hing. Kumārajīva fue tratado con grandes honores. Fue nombrado capellán del Emperador y se le encargó dictar conferencias para monjes y devotos laicos y traducir *Sūtras* del sánscrito al chino. Para realizar sus traducciones Kumārajīva contaba con la colaboración de numerosos monjes y muchas veces el propio Emperador, como dice la tradición, asistiendo a las sesiones de trabajo de Kumārajīva, "tomaba el pincel" –es decir, compartía sus labores.

Kumārajīva, gracias a sus estudios, tenía vastos conocimientos de la literatura budista y además conocía bien el chino. Esto le permitía llevar a cabo, con gran eficiencia y en un nivel de primer orden, la traducción de un gran número de textos budistas, superando las traducciones anteriormente realizadas. Entre ellas sobresale su traducción del *Sūtra del Loto*.

La fecha de la muerte de Kumārajīva es incierta. Probablemente tuvo lugar a fines del año 412.

Comentarios chinos del Sūtra del Loto[15]

Sería imposible enumerar todos los comentarios que se han escrito sobre el *Sūtra del Loto* en China. Señalaremos sólo algunos de ellos. El primero fue escrito en el 432 d.C. por Tao Shang, un discípulo del propio Kumārajīva. A este comentador le siguieron muchos otros. Entre éstos tenemos a Kih-tsang, que vivió entre los años 549-623. Su familia era originaria de Parthia. Es considerado el fundador de la secta budista *San-lun* (*San-ron* en el Japón). Escribió cuatro comentarios del *Sūtra del Loto*. Otro comentador importante fue K'uei-chi, que vivió entre los años 632 y 682. Fue discípulo del gran peregrino chino Hsüan-chuang o Hiuan-tsang (602-664). Fundó otra gran secta budista china, la *Fa-hsiang* (*Hossō* en el Japón). Compuso igualmente cuatro comentarios del *Sūtra*. La importancia de estos dos últimos comentarios deriva no sólo de su valor intrínseco, sino del hecho de que sus autores fueran fundadores de sectas budistas de gran relevancia.

Chi-i[16]

Pero tal vez, entre los antiguos comentarios chinos los más importantes sean los debidos al gran pensador budista Chi-i (538-597 d.C.), el fundador de la importante secta budista china *T'ien-t'ai* (*Tendai* en el Japón). Chi-i escribió "Los Tres Grandes Volúmenes del *Sūtra del Loto*", llamados también "Los Tres Grandes Volúmenes de T'ien-t'ai". Los tres volúmenes son: "El Comentario Textual del Sūtra del Loto", que es una anotación del *Sūtra*, "El Sentido Profundo del Sūtra del Loto", que explica los principios del *Sūtra*, y "La Gran Concentración e Intuición", que expresa las prácticas basadas en el *Sūtra*. El *Sūtra del Loto* y las tres obras de Chi-i constituyen las obras básicas de la mencionada secta y fueron objeto a su vez de otros comentarios y estudios.

Como Arthur F. Wright, en su libro *Buddhism in Chinese History*, Standford University Press, 1974, pp. 79-80, lo expresa, Chi-i "estaba profundamente perturbado por la multiplicidad de las doctrinas budistas y por las enseñanzas contradictorias encontradas en los textos budistas de diversos periodos y orígenes". Chi-i se esforzó por conciliar esas diferentes enseñanzas y para ello recurrió a "la doctrina de los niveles de las enseñanzas budistas, de acuerdo con la cual cada nivel corresponde a una fase de la vida de Buda y a la clase de audiencia a la cual él estaba hablando" –doctrina que está netamente inspirada por el *Sūtra del Loto*. Chi-i consideraba que todas estas formas de enseñanza tenían cada una su propia validez, pero que el *Sūtra del Loto*, que correspondía a los últimos ocho años de la vida de Buda, era la síntesis de sus enseñanzas. En este hecho fundaba la supremacía del *Sūtra del Loto* sobre los otros *Sūtras*.

Traducciones de la traducción china de Kumārajīva

Como es de esperar, conociendo la importancia que tiene el *Sūtra del Loto* en el Japón, existen numerosas traducciones del mismo al japonés. De entre éstas mencionemos sólo dos: la de Yukio Sakamoto y Yutaka Iwamoto, impresa junto con su traducción del *Sūtra* a partir del sánscrito, y aquélla de Nakata Norio, publicada en Tokyo en 1989. Existen tres buenas traducciones al inglés de la versión china de Kumārajīva, la de León Hurvitz, publicada en New York en 1976, la de Bunnō Katō, publicada en Tokyo en 1971 y la de Senchu Murano, publicada igualmente en Tokyo en 1974 y de la cual está preparando una nueva edición.

Introducción del Budismo en el Tibet[17]

Se puede ubicar en el periodo del gran rey tibetano Srong-btsan, que reinó en la primera mitad del siglo

VII, el inicio del ingreso y difusión del Budismo en el Tibet. El padre de este rey había logrado unificar el Tibet, convirtiendo en vasallos suyos a las grandes familias nobles del país. Srong-btsan inició una política de agresivo expansionismo militar, que habría de durar unos dos siglos, y de estrecho contacto con sus vecinos, en especial China e India. De la China el Tibet aprendió muchas técnicas que contribuyeron a su progreso material. La influencia de la India fue más de carácter intelectual y espiritual. Bajo la inspiración del alfabeto indio *devanāgarī* el Tibet creó su propio alfabeto, de carácter fonético, compuesto por 30 signos consonánticos y 4 signos vocálicos. El Tibet también asimiló las convenciones estilísticas, los géneros literarios y la teoría gramatical propia de la India. Y fue de la India que el Tibet tomó el Budismo, lo cual habría de constituir un factor de importante relevancia para la conformación de su destino histórico. El Budismo en el Tibet fue puesto bajo el patronazgo real y desde luego fue utilizado para fortalecer el poder del trono.

Las traducciones tibetanas

El ingreso del Budismo en el Tibet dio lugar a un hecho de notable relevancia: la traducción de textos sánscritos al tibetano. Los tibetanos, antes de la introducción del Budismo, no estaban familiarizados con el arte de escribir, no tenían literatura escrita. Sin embargo, lograron traducir del sánscrito al tibetano, en un tiempo notablemente corto, la vasta literatura del Budismo Mahāyāna. Tuvieron que recrear en tibetano la terminología técnica y filosófica del Budismo, ambas extremadamente sofisticadas y abstrusas. Las traducciones tibetanas son de una extraordinaria y sorprendente fidelidad al texto sánscrito original. Para lograr este resultado el Estado tibetano estableció listas de los términos tibetanos con los cuales debían traducirse

obligadamente las respectivas palabras sánscritas. Se crearon equipos de traductores, constituidos por *pandits* (eruditos) indios y *lotsavas* (traductores) tibetanos. Las traducciones una vez realizadas eran revisadas por otros equipos. Se creó así un lenguaje literario que permaneció casi inalterado hasta nuestros días y gracias al cual los monjes del Tibet pudieron agregar a la herencia budista transplantada de la India su propia contribución al pensamiento filosófico del Budismo.[18]

La traducción tibetana del Sūtra del Loto

La traducción al tibetano del texto sánscrito del *Sūtra del Loto* fue realizada a principios del siglo IX d.C. por el *pandit* indio Surendrabodhi y el *lotsava* tibetano Shanam ye-shes sde. Esta traducción presenta la característica general de las traducciones tibetanas: fidelidad al texto original. Está incluida desde luego en la sección *Kanjur* de las diversas ediciones del Canon Budista Tibetano como son las de *Sde-dge, Chone, Lhasa, Sñar-than* y *Peking*. No existe versión completa a idioma occidental o al japonés de la traducción tibetana.

Traducciones mongoles, turca, hsi hsia (o tangut)[19]

Mencionemos sólo de pasada que también existe una traducción completa del *Sūtra del Loto* al mongol. Los mongoles fueron convertidos por los tibetanos al Budismo en el siglo XVI y el Canon Budista Tibetano fue traducido en su integridad al mongol en el comienzo del siglo XVII.

Se han conservado fragmentos de una traducción al turco del *Sūtra del Loto*, así como de una traducción hsi-hsia o tangut. Todos los fragmentos conservados provienen del Asia Central.

Introducción del Budismo en el Japón[20]

El Budismo fue llevado desde la China a Corea durante los últimos años del siglo IV y durante el siglo V d.C. De Corea el Budismo pasó al Japón en el año 552 según una crónica, en 538 según otra. Fue el Rey Song-myōng del reino coreano de Paekche, el que en una de las indicadas fechas envió, como presente, al Emperador Kinmei del Japón, una imagen de Buda y copias de algunos *Sūtras*. Desde entonces el Budismo se fue difundiendo en el Japón, ganando terreno hasta convertirse en la religión más importante de ese país, con características netamente japonesas.

Evolución del Budismo en el Japón

El Budismo en el Japón evolucionó. Empezó siendo un mero conjunto de creencias y prácticas de carácter mágico-religioso, cargadas de superstición y en las cuales la doctrina budista propiamente dicha estaba prácticamente olvidada. Se veneraba como "deidades de los países vecinos" o como "deidades extranjeras" a los Budas que las Escrituras Budistas traídas de China o Corea mencionaban, se les pedían favores, como la salud en caso de enfermedad o la victoria en caso de guerra o de una batalla, o buen tiempo para las cosechas. De conseguirse los efectos deseados, se les consagraban templos o capillas o se les hacían esculturas como retribución o como prueba de agradecimiento o de piedad. También surgieron ritos de marcada inspiración mágica, destinados a procurar los bienes que en todos los tiempos y en todas las culturas se ha pretendido obtener mediante los procedimientos mágicos.

Poco después de su llegada al Japón, el Budismo experimentó una transformación profunda. En el año 594 la Emperatriz Suiko emitió un edicto que concedía la protección estatal al Budismo. El Budismo se convirtió así en una de las

religiones oficiales del Japón y en una de las religiones estatales cuya misión debía ser la protección del Estado japonés y la promoción de los intereses nacionales. Como consecuencia de la decisión que había tomado, el gobierno imperial dispuso a partir de entonces la construcción de numerosos templos budistas. Muchos miembros de la aristocracia feudal de la época lo imitaron adhiriéndose a la nueva religión. En estos templos se llevaban a cabo las ceremonias y ritos que se consideraban más adecuados para conseguir los fines que interesaban al Estado japonés o a las familias que los habían edificado, como por ejemplo la recitación diaria de determinados textos, entre ellos del *Sūtra del Loto*. Se apoyó y se sostuvo a los monjes destinados a llevar a cabo las ceremonias y ritos necesarios para los fines que la nueva religión debía conseguir y se fomentó el estudio del Budismo. La conversión en religión oficial o estatal y el apoyo de las autoridades que tal conversión significaba, provocaron la difusión y promoción del Budismo dentro de la sociedad japonesa y prepararon así el pleno ulterior florecimiento de sus contenidos doctrinarios y su transformación en uno de los elementos de la cultura japonesa de mayor presencia y relevancia.

El Príncipe Shōtoku

Poco después de la proclamación del indicado edicto, la Emperatriz Suiko se retiró de las funciones oficiales y se convirtió en monja budista. El Príncipe Shōtoku, su sobrino, fue designado regente para gobernar los destinos del Japón. Lo hizo durante veintinueve años. El gobierno del Príncipe Shōtoku, que vivió del 574 al 622, marcó el inicio de la formación de un gobierno centralizadamente organizado y la plena constitución de un Budismo netamente japonés. El Príncipe Shōtoku es una de las figuras más descollantes de la historia del Japón y por ende de la historia del Budismo

japonés. El Japón conserva, lleno de afecto y de admiración, la memoria de este príncipe, y en Nara el templo Hōryūji que, según la tradición, fue obra suya, es el centro de la secta Shōtoku, dedicada a rendirle culto.

Durante el gobierno del Príncipe Shōtoku, el Budismo agregó a sus aspectos ya señalados de religión de inspiración mágica y de carácter estatal, un aspecto más acorde con su esencia: la de una doctrina ética destinada a promover el desarrollo y el crecimiento moral del individuo, a difundir los más nobles valores, a fortalecer los más elevados sentimientos humanos y a hacer más fáciles y placenteras las relaciones mutuas entre los hombres.

El Príncipe Shōtoku, de acuerdo con la política ya iniciada, construyó una serie de templos, como el ya mencionado Hōryūji en Nara. Envió cuatro embajadas a China, cuya finalidad era establecer relaciones amistosas con el Imperio Chino, que facilitasen la absorción por el Japón de la cultura continental. Con las embajadas viajaban estudiantes y novicios que iban a aprender Budismo de los maestros chinos. En el año 604 el Príncipe Shōtoku promulgó la llamada *Constitución de los 17 Artículos*. Esta Constitución es una colección de normas ético-políticas destinadas a servir de guía moral a los altos funcionarios de la Corte Imperial y están inspiradas en ideas budistas y confucianas. Finalmente, el Príncipe Shōtoku escribió los llamados "*Comentarios sobre los Tres Sūtras* –el *Vimalakīrtisūtra*, el *Shrīmālāsūtra*, y el *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, o sea, el *Sūtra del Loto*. Estos comentarios constituyen los primeros comentarios de *Sūtras* escritos en el Japón y están basados en comentarios chinos.

La doctrina moral del Príncipe Shōtoku

Como el gran Emperador indio Ashoka (268-232 a.C.) en sus famosas inscripciones, el Príncipe Shōtoku inspiró en

sus súbditos, mediante su *Constitución* y sus *Comentarios*, una noble moral. Algunas de sus ideas y recomendaciones, expresadas en su *Constitución*, merecen ser recordadas, como por ejemplo: La armonía debe ser valorizada por encima de todo. Todos los hombres están influidos por los sentimientos de su clase. Cuando se procede armoniosa y amistosamente y hay concordia en la discusión de los asuntos, las cosas espontáneamente llegan a la verdad. Pocos hombres son realmente malos. No debe permitirse que las buenas acciones de alguien queden ocultas; ni que las malas acciones no sean corregidas. Cada persona tiene un deber que llenar; que las esferas del deber no se confundan. En este mundo pocos hombres poseen una sabiduría innata. La santidad es una meta alcanzada después de larga auto-disciplina. Todo debe ser hecho con sinceridad. Cada uno tiene su propia manera de pensar, cada corazón su propia manera de sentir. Otros pueden considerar equivocado lo que nosotros consideramos justo. No somos incuestionablemente sabios ni tampoco necios. Todos somos hombres iguales a los otros. ¿Quién es suficientemente sabio como para decidir qué es bueno o malo? Somos unas veces sabios, otras veces necios. Aunque otros nos den ocasión de encolerizarnos, evitemos hacerlo y más bien temamos actuar equivocadamente. Aunque estemos seguros de que estamos en lo justo, debemos actuar en armonía con los otros hombres. Cuando uno tiene una tarea que realizar, uno debe llevarla a cabo en colaboración con los otros. Evítese la emulación. Evítese la cólera. Evítese el resentimiento. Si hay resentimiento será difícil colaborar con los otros en forma armoniosa. No debe uno por sí solo tomar decisiones sobre asuntos importantes, es mejor consultar con otros.

Comentarios japoneses del Sūtra del Loto[21]

El comentario del *Sūtra del Loto* compuesto por el Príncipe Shōtoku fue a su vez comentado por otros autores, algunos pertenecientes a la secta budista japonesa *Kegon*, que al parecer veneraba los escritos del Príncipe Shōtoku y valoraba sus explicaciones. El *Sūtra del Loto* fue objeto, en Japón, de varios comentarios directos por parte de Dengyō Daishi o Saichō (767-822 d.C.), el fundador de la importante secta budista japonesa *Tendai*. Escribió también comentarios sobre las obras de Chi-i relacionadas con el *Sūtra*. Otros autores que se ocuparon del *Sūtra del Loto* fueron Chishō Daishi o Enchin (814-891), fundador de la rama *Jimon* dentro de la secta *Tendai*, que dedicó más de doce obras al *Sūtra*; Dōhan (1184-1252) de la secta esotérica *Shingon*; Shōkei (1667-1737) a quien se le deben cuatro comentarios sobre el *Sūtra*; Kwōken (1652-1739), que escribió tres comentarios sobre el mismo tema y además una "Introducción explicativa para la colección de tradiciones difundidas acerca de los poderes milagrosos del *Sūtra del Loto*" y una "Explicación del significado del capítulo del *Sūtra del Loto* sobre la duración de la vida de los Budas". Estos dos últimos autores pertenecían a la secta *Tendai*. Nissei (1623-1668), de la secta fundada por Nichiren, compuso un comentario del *Sūtra del Loto* y también una obra sobre "Tradiciones acerca del *Sūtra del Loto* en el Japón".

II

La influencia del Sūtra del Loto en el Japón

Los manuscritos del *Sūtra del Loto* encontrados en zonas tan diversas como la India, el Nepal, Gilgit, Asia Central,

las traducciones que se hicieron de él al chino, al tibetano, al japonés, al mongol, al tangut, los numerosos comentarios que se compusieron para explicarlo, son prueba de la difusión del *Sūtra* en el mundo asiático a través de los siglos, de su presencia en la vida espiritual e intelectual de esa región, del alto aprecio del que siempre disfrutó.

Diremos ahora algo de la influencia del *Sūtra del Loto* en el Japón. Hemos elegido al Japón por ser hoy el país que une al más alto desarrollo cultural y material una vida religiosa budista de poderosa pujanza. La presencia del *Sūtra del Loto* se manifiesta en la literatura, el arte, la vida espiritual. Señalaremos algunos ejemplos de esa presencia. Desde luego se podrían señalar otros muchos.

El Sūtra del Loto en la literatura

El *Sūtra del Loto* inspiró numerosos pequeños poemas que encontramos en casi todas las antologías de poesía japonesa, tanto en aquellas compuestas por orden imperial como en aquellas que lo fueron por iniciativa privada.[22] Estos pequeños poemas contienen referencias a ideas, temas, pasajes, del *Sūtra del Loto*. Muchas veces los mismos autores indican cuál es el objeto de su referencia. Otras, dan incluso como título a sus poemas los nombres de los capítulos del *Sūtra* o frases tomadas del *Sūtra*. Algunos de estos poemas están agrupados en series de 28 que tienen que ver, cada uno de ellos, con cada uno de los capítulos del *Sūtra*. Grandes poetas del Japón, como Fujiwara Shunzei (1114-1204), Saigyō (1118-1190) y Jien (1155-1225), incursionaron en este género literario y sus poemas figuran en las antologías indicadas.

Nos permitimos dar la traducción de algunos de estos pequeños poemas que tienen sutiles relaciones con el *Sūtra* y que se caracterizan por su delicada belleza.

En la antología imperial denominada *Shūishū*, xx 1342,

de alrededor del año 996, se encuentra la siguiente composición de la poetisa Izumi Shikibu. Según la tradición, la escribió en su lecho de muerte.

Debo partir por un camino tenebroso.
Resplandece a lo lejos,
oh luna de la cumbre de la montaña.[23]

En la misma antología, XX 1327, figura el siguiente poema que es una variación de un poema famoso de la antigua antología *Man'yōshū* (compuesta alrededor del año 759):

¿A qué he de comparar la vida?
A las olas de blanca espuma
de la estela que deja la barca
que remando se aleja
al romper el día.[24]

La antología imperial *Goshūishū*, compuesta en el año 1088, es la primera obra en que aparece una colección de poemas bajo el título especial de *Shakkyōka*, "Poemas sobre la Enseñanza de Shākyamuni". De entre estos poemas hemos elegido los tres siguientes:

Sobre la meditación denominada "Disco de la Luna":

Desde que la última noche
fijé mi mente en el Disco de la Luna,
a todas las cosas ¡ah!
las veo como un sueño.[25]

Sobre la irrealidad de todo:

Deja de lamentarte
por la flor que cae de su rama.
¿Has oído decir alguna vez
que el mundo no es una mera ilusión?[26]

Terminaremos con un pequeño poema del poeta Jien, que ya hemos mencionado. Expresa la idea de que el Loto de la Doctrina todo lo supera:

Dejando de mirar
las montañas de primavera
y los campos de otoño,
solo contemplo en mi jardín
la Flor de Loto.[27]

El Sūtra del Loto en el arte[28]

El *Sūtra del Loto* dio origen a numerosas obras que hoy son consideradas *de arte*, pero que en realidad fueron concebidas y ejecutadas como obras *de devoción*. Tenemos entre estas obras, imágenes utilizadas en ceremonias y ritos religiosos, con los cuales la aristocracia y el pueblo japonés expresaban su fervor religioso.

Un gran número de estas imágenes representan a Buda Shākyamuni predicando el *Sūtra del Loto*, rodeado por dioses y *Bodhisattvas*, en compañía de otro Buda del pasado, Prabhūtaratna, sentado delante del *stūpa* hecho de piedras preciosas de este Buda. A dicho *stūpa* se refiere el Capítulo II del *Sūtra*. Otras veces la escena pintada está ubicada en el Pico del Buitre, Gridhrakūṭa, en donde se reunió la Gran Asamblea de los adherentes de Buda para escuchar la Enseñanza del *Sūtra del Loto*.

Muchas de estas imágenes tienen la conformación de *mandalas*. En el medio figura un loto con ocho pétalos. En su centro están sentados Buda Shākyamuni y Prabhūtaratna y en sus pétalos los ocho Grandes *Bodhisattvas*. Luego, en forma simétrica y concéntrica, se alinean los cuatro Grandes Discípulos, otros dieciséis *Bodhisattvas*, los cuatro Reyes de los Dioses, diversos seres y cuatro Grandes Reyes de la Sabiduría (*vidyārājan*).

Al lado de las imágenes utilizadas para los fines rituales a que nos hemos referido, existían otras de carácter se puede decir didáctico, cuyo objeto era ilustrar las enseñanzas de los 28 capítulos del *Sūtra* o episodios aislados. Estas imágenes estaban pintadas en los pilares o muros de los templos o bien en rollos de tela que se podían colgar y cuyo tamaño variaba según el lugar a que estaban destinados.

Otra práctica inspirada por la devoción era copiar el *Sūtra del Loto* en su traducción china de Kumārajīva. Fue una costumbre muy difundida. Participaban en ella no sólo miembros de la aristocracia y del pueblo, sino también emperadores. Los emperadores Saga (que reinaron entre 809-823), Daigo (897-930) y Murakami (946-967) por ejemplo, llevaron a cabo copias del *Sūtra* para mostrar su fe en él y realizar un acto meritorio. Las copias tenían diverso formato. Unas eran en papel y tinta negra comunes. Pero otras eran en papeles lujosos de color claro o negro o púrpura y estaban escritas con tinta de oro o plata. El papel, además, muchas veces estaba decorado con diversos ornamentos o imágenes. Los caracteres chinos de la traducción de Kumārajīva estaban dibujados en estilo caligráfico. Muchas veces se formaban grupos de devotos o devotas que copiaban todo el *Sūtra* distribuyéndose el trabajo. Las tapas de las copias y las cajas en que se guardaban estaban a tono con la elegancia, valor y calidad artística de las copias.

El Sūtra del Loto en la vida religiosa[29]

Hemos ya señalado cómo, a poco tiempo de ser llevado al Japón el *Sūtra del Loto*, empezó a adquirir importancia en su vida religiosa. Recordemos que ya el Príncipe Shōtoku (574-622) escribió un comentario sobre este *Sūtra* y que en muchos templos que se construyeron por orden imperial

se recitaba regularmente el *Sūtra* en su integridad o parcialmente.

Pero fue gracias a Dengyō Daishi (766-822), que ya hemos mencionado, y que también es llamado *Saichō*, que el *Sūtra* incrementó su influencia en la vida cultural y espiritual del Japón. Dengyō fundó en el Japón la secta budista Tendai, que es la contraparte de la secta budista china T'ien-t'ai. La secta Tendai es una de las sectas budistas mayores del Japón. Para esta secta, el *Sūtra del Loto* está por encima de los otros *sūtras* budistas por cuanto expone la última y definitiva enseñanza de Buda. Dengyō estableció en el Monte Hiei una especie de seminario en el cual el estudio del *Sūtra* ocupaba lugar relevante.

Pero no sólo los miembros de la secta Tendai se ocuparon del estudio del *Sūtra del Loto*. Sacerdotes de otras sectas, como por ejemplo de las sectas Hossō, Sanron y Shingon, explicaron y discutieron el *Sūtra del Loto* en reuniones públicas, lo que evidencia que era considerado un texto de primera importancia. Estas explicaciones y discusiones sobre el *Sūtra* se hacían por lo general durante varios días seguidos. La primera vez que se estableció esta práctica fue en el año 810, y luego se siguieron realizando en los años siguientes en todo el Japón para la aristocracia y el pueblo en general.

En el centro de estudios del *Sūtra del Loto* establecido por Dengyō, el fundador de la secta Tendai, estudiaron, en los años siguientes a su creación, muchos hombres de talento que ejercieron gran influencia en la vida japonesa, como Hōnen (1133-1212), fundador de la secta budista japonesa Jōdo (Tierra Pura); Shinran (1173-1262), fundador de la secta budista japonesa Jōdo Shin (Verdadera Tierra Pura); Dōgen (1200-1253), fundador de la secta budista japonesa Sōtō del Zen; y Nichiren (1222-1282), cuyas enseñanzas dieron lugar a varias sectas budistas japonesas y que merece mención aparte.

Nichiren[30] y las sectas o asociaciones derivadas de él[31]

Nichiren vivió apasionadamente su fe y las acechanzas y peligros que corrió su vida no lo apartaron de la meta espiritual que se había fijado ni disminuyeron el ardor de sus convicciones. Fundó su enseñanza en el *Sūtra del Loto*, considerándolo, al igual que la secta Tendai, superior a los otros *Sūtras*, por cuanto en él está expuesta la doctrina definitiva y suprema de Buda. La poderosa personalidad de Nichiren, la profundidad de su fe, la adecuación de sus ideas a la situación política y social del Japón de su época y a la psicología japonesa, fueron algunos de los factores que explican el gran poder de atracción que sus enseñanzas ejercieron sobre sus contemporáneos y las generaciones siguientes. Sus adherentes se agruparon en varias asociaciones, sectas o escuelas que reciben el nombre genérico de *Nichiren Shū*. La *Nichiren Shoshū* fue originariamente una rama de la *Nichiren Shū*, que entre los años 1872-1876 se separó de la *Nichiren Shū*, adoptando en el año 1912 el nombre de *Nichiren Shoshū*. Tanto la *Nichiren Shū* como la *Nichiren Shoshū* pertenecen al sistema religioso-clerical japonés: tienen sus templos y su clero que lleva a cabo las prácticas, ceremonias y ritos tradicionales propios del Budismo japonés.

La popularidad de Nichiren y de sus enseñanzas no ha decaído con el transcurso del tiempo, muy por el contrario ha ido en aumento, no sólo en relación a la cantidad de sus adherentes, sino en relación a la calidad de los mismos. Si en los primeros tiempos sus adherentes se reclutaban entre el bajo pueblo y las clases comerciantes de Japón, ya en la última época del Periodo Edo (1615-1868) muchos artistas, literatos, profesores y eruditos famosos estaban adheridos a las enseñanzas de Nichiren. En el presente siglo la mayor parte de las nuevas asociaciones de más arraigo popular están guiadas por la fe en Nichiren y sus doctrinas.

Dentro de las nuevas asociaciones inspiradas por Nichiren tenemos la *Reiyukai*, la más antigua de ellas, fundada en el año 1925; la *Risshō Kōseikai*, que es una asociación derivada de la *Reiyukai* y constituida en el año 1938; y la *Sōka Gakkai*, cuyos inicios se remontan al año 1937. Estas tres asociaciones son organizaciones laicas, administradas por laicos. La *Reiyukai* y la *Risshō Kōseikai* no están adheridas ni a la *Nichiren Shū* ni a la *Nichiren Shoshū*, o sea que no tienen relación con el clero budista del Japón; la *Sōka Gakkai* está conectada con la *Nichiren Shoshū* y con su clero.

Para apreciar la importancia del movimeinto iniciado por Nichiren y al mismo tiempo la importancia del *Sūtra del Loto* en la vida espiritual del Japón, debe tenerse en cuenta que en el año 1988, cuando el Japón contaba con 122.610,000 habitantes, las asociaciones que se consideraban derivadas de Nichiren y veneraban al *Sūtra del Loto* tenían un total de 35.541,430 adherentes, o sea, una cifra cercana al 30% de la población del Japón.[32]

La *Reiyukai*, la *Risshō Kōseikai* y la *Sōka Gakkai*, al lado de sus actividades budistas religiosas, llevan a cabo obras de bien social de diversa naturaleza y de gran envergadura. En esta forma hacen realidad el ideal de compasión, caridad y solidaridad que inspira y ennoblece al *Sūtra del Loto*, de cuyo mensaje pasamos ahora a ocuparnos.

III

Dinamismo, adaptabilidad, permanencia esencial del Budismo

Desde sus inicios el Budismo reveló un extraordinario dinamismo que impulsó su evolución a través del tiempo, permitiéndole enriquecer sin cesar sus enseñanzas con nuevas doctrinas implícitas ya en los textos más antiguos, con

nuevas perspectivas anteriormente no percibidas, con desarrollos doctrinarios que por sí mismos lógicamente se imponían al pensamiento. Mostró igualmente el Budismo una sorprendente capacidad de adaptación. En su rápida difusión por las dilatadas regiones de todo el Asia entró en contacto con diversísimas culturas –Sudeste Asiático, Tibet, China, Corea, Japón–; influyó sobre sus culturas y a su vez tomó de ellas elementos que matizaron sus enseñanzas dando aspectos nuevos a su mensaje y permitiéndole adaptarse a las diversas culturas en que se iba insertando. Pero el Budismo tuvo, junto con su dinamismo evolutivo y su flexible adaptabilidad, un notable poder de conservar su auténtico ser, su auténtica personalidad, su auténtica esencia, por muy vastas que fueran las regiones por las cuales se extendió, por muy diversas que fueran las culturas que fecundó, por muchos que fueran los siglos que vieron el desarrollo de su historia, de su evolución y de sus logros. Hoy, budistas de Nepal, de Tailandia, de Mongolia, del Japón, de Birmania, de Corea, de Cambodia, de China, de donde sea, cualquiera que sea la secta a la cual pertenecen, todos se reconocen herederos de una misma tradición, miembros de la misma familia espiritual –para todos ellos resplandece con un único y mismo fulgor la Triple Joya constituida por Buda, la Doctrina y la Comunidad.

Como es interesante tener conciencia de las profundas transformaciones experimentadas por el Budismo en el curso de su historia, nos referiremos a título de ejemplo a tres de ellas. Esos ejemplos constituyen por lo demás una introducción al conocimiento del *Sūtra del Loto*, de su contenido doctrinario y de su mensaje, ya que el *Sūtra*, por ser un texto del Budismo Mahāyāna, adopta las posiciones propias del Mahāyāna que mencionaremos a continuación.

Actitud antiespeculativa y pragmática. Desarrollo filosófico y vuelo metafísico

Sin duda alguna el Budismo Primitivo estaba caracterizado por una actitud que podemos calificar de pragmática y de indiferente y aun de contraria a la especulación: no le interesa perderse en elucubraciones y especulaciones de carácter filosófico o religioso; sólo le interesa aquello que puede contribuir a solucionar el problema del dolor que aflige a la condición humana, procurando su extinción, y hacer realidad la Liberación, poniendo fin a la cadena de las reencarnaciones.

La actitud de Buda, contraria a la especulación, se hace presente en su negativa a contestar las llamadas "cuestiones no explicadas" (*avyākṛta-vastūni*). Son cuestiones de orden metafísico: ¿Es el mundo eterno? ¿Es el mundo finito? ¿Es el alma diferente del cuerpo? ¿Existe Buda después de la muerte?

Ilustra también esta actitud pragmática y antiespeculativa la hermosa parábola del *Chūḷamāluṅkyasutta* del *Majjhima Nikāya*, I, p. 426 (ed. Pāli Text Society). Se refiere al caso del hombre que es herido por una flecha envenenada y que no quiere dejar que lo curen mientras no le digan cómo era el hombre que lo hirió, cómo era el arco con que lo hirió, cómo era su cuerda. El hombre muere antes de recibir toda la información solicitada. La primera prioridad era extraer la flecha y curar la herida y eso no se hizo. Y Buda concluye:

> De la misma manera, oh Māluṅkyāputra, no importa qué cosa piensa uno en relación a tales cuestiones como ¿Es el universo finito o infinito? Eso no cambia el hecho de que la condición humana está caracterizada por el nacimiento, la vejez, la enfermedad, la muerte y el dolor, la pena, el sufrimiento, el desaliento y la perturbación. Yo enseño sólo cómo vencer esos males en esta vida y nada más. Yo no contesto a esas preguntas, porque contestarlas no es el objeto de la práctica religiosa y porque las contestaciones que

se podrían dar no conducen al renunciamiento, a la liberación del deseo, a la calma, a la tranquilidad, a la sabiduría, a la iluminación, al *Nirvāṇa*.

Pero la India es la tierra de la especulación filosófica y metafísica. Desde muchos siglos antes de Cristo los brahmanes, los más antiguos representantes de la intelectualidad india, se habían entrenado en el análisis conceptual y en la sistematización de las nociones y de las cosas que ellas expresan, acostumbrándose a profundizar en el estudio de las cuestiones que sometían a su examen, adquiriendo notable dominio de todos los recursos de la lógica y de la dialéctica. Su campo de entrenamiento había sido primeramente las cuestiones relativas al rito, a su esencia, a su conformación, a sus valores simbólicos. De ahí pasaron a cuestiones, para nosotros, de mayor relevancia, centradas alrededor de la noción de lo Absoluto, *Brahman*.

El Budismo no podía renegar de la vocación filosófica y metafísica de la cultura de la India en que se hundían sus raíces. Y, muy poco después de la muerte de Buda, el Budismo comenzó a constituir sus sistemas doctrinarios que habrían de enfrentarse a aquellos del Brahmanismo y del Hinduismo en el curso de los siglos por venir.

Es así que las sectas del Budismo Hīnayāna llevaron a cabo, con su teoría de los *dharmas*, una prodigiosa labor clasificatoria de los factores o elementos constitutivos de la existencia, basándose en aisladas y dispersas formulaciones de los textos budistas más antiguos. Su esfuerzo intelectual se dirigió fundamentalmente a encerrar toda la realidad en que existimos en un sistema unitario e integral en el que rigurosamente se señala el lugar que le corresponde a todo factor o elemento de lo existente y se indican las relaciones que lo unen en una apretada red a los otros factores o elementos.

Pero es en el Budismo Mahāyāna, al cual pertenece como

dijimos el *Sūtra del Loto*, en donde encontramos los mayores logros filosóficos y metafísicos del pensamiento budista expresados, por ejemplo, en las impresionantes construcciones doctrinarias de la teoría de la *Shūnyatā* o Vaciedad o Contingencia Universal de la Escuela Mādhyamika (fundada por el gran Nāgārjuna) o en la teoría del *Cittamātra* o "Sólo-la-Conciencia" de la Escuela idealista *Yogāchāra* (fundada por el no menos grande Maitreya). En el Mahāyāna reina la audacia del pensamiento, la poderosa creatividad especulativa, la sutil y penetrante capacidad intuitiva y (lo que el prejuicio occidental ha querido negar a la India) el más severo rigor lógico.

Realismo/idealismo

El Budismo Primitivo tuvo una concepción de la realidad empírica que podemos calificar de "ingenuo realismo". Para el Budismo, en esta primera etapa, toda la realidad está formada por los llamados *dharmas*, factores o elementos constitutivos de lo existente. Lo mismo sucede con el hombre que forma parte de esa realidad y que es el principal objeto de la reflexión del Budismo. El hombre es un mero conjunto de 5 clases de *dharmas* (que en su caso se llaman *skandhas*): elementos materiales (*rūpa*), sensaciones (*vedanā*), percepciones (*saṃjñā*), voliciones (*saṃskāra*) y conciencias (*vijñāna*) detrás o por debajo de los cuales no existe una entidad independiente y eterna, un alma, un espíritu, un *ātman*. Estos *dharmas* o factores de lo existente son insustanciales (es decir, no existen en sí y por sí) y además son impermanentes. Pero a pesar de ser insustanciales y transitorios, estos *dharmas* tienen una existencia real, efectiva, autónoma, independiente del acto de conocimiento que los capta o concibe. El Budismo Primitivo no duda de la existencia del mundo exterior construido por esos *dharmas*. Y admite además la capacidad de nuestros sentidos y de

nuestra mente para captar ese mundo exterior, tal como es en su auténtica naturaleza, en su verdadera manera de ser.

El Budismo Hīnayāna analizará el concepto de los *dharmas* y llegará a la conclusión de que esos *dharmas* no sólo son impermanentes, sino que también son instantáneos. No bien surgen a la existencia, dejan de existir. La instantaneidad de los *dharmas* y, por consiguiente, la instantaneidad de todo, ya que todo está constituido por *dharmas*, la instantaneidad será a partir de este momento un rasgo esencial de la concepción que el Budismo tiene de la realidad empírica. Este rasgo complementará otro igualmente esencial a esa concepción: el de la insustancialidad. Y en este punto también el Budismo se contrapondrá al Hinduismo que postula a *Brahman/Ātman* como el fundamento último, permanente, inalterable, de todo lo que existe.

La nueva noción hīnayānista de los *dharmas* va a tener gravísimas consecuencias tanto para la ulterior concepción budista del mundo como para el conocimiento del mundo por parte del hombre. Va a ser el punto de partida de una evolución que desembocará en las doctrinas del vacío (*shūnyatā*) de Nāgārjuna y de sólo-la-mente (*cittamātra*) de Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu.

El mundo y los seres que en él habitan resultan ser para el Budismo Hīnayāna únicamente un conglomerado de *dharmas*, de elementos de lo existente, que se siguen unos a otros en una constante y vertiginosa sucesión. Lo único que existe son *dharmas* y éstos existen solamente por un instante infinitamente breve, surgen para desaparecer de inmediato. La realidad en su totalidad es así una entidad dinámica, en permanente mutación, nunca igual a sí misma.

Los pensadores del Mahāyāna, partiendo del presupuesto hīnayānista, reflexionando, llegaron a la conclusión de que, si lo único que existe son los *dharmas* instantáneos, entonces la realidad que percibimos, que se nos aparece como unitaria, compacta y permanente, tiene que ser una

ilusión, una creación engañosa de nuestra mente debida a su naturaleza y a sus características intrínsecas. Una comparación aclara su idea. Vemos a lo lejos una masa unitaria, compacta y oscura; conforme nos vamos acercando, vamos descubriendo que es un bosque cuyos árboles, ramas, hojas y flores gradualmente se van haciendo presentes ante nosotros. La masa unitaria, compacta, oscura, que vimos en el inicio, era una ilusión, una creación engañosa de nuestros sentidos y de nuestra mente, debida a sus innatas limitaciones. El bosque con sus árboles, ramas, hojas y flores corresponde a los *dharmas* instantáneos, que son la realidad verdadera que estamos normalmente condenados a no percibir; la masa oscura de la comparación corresponde a la realidad unitaria, compacta y permanente que vemos en nuestra experiencia cotidiana –ambas, la masa oscura y la realidad unitaria, son una visión ilusoria, una mera creación mental, debida a la innata incapacidad de nuestros sentidos y de nuestra mente para captar normalmente la verdadera naturaleza de las cosas.

Así, partiendo de una teoría propia del Hīnayāna y adoptando una posición idealista y criticista, el Mahāyāna sostendrá dos tesis que lo contraponen al Hīnayāna y que serán características suyas: por un lado, la incapacidad del hombre para llegar a la "cosa en sí", a la verdad, y por otro lado, el carácter mental, ideal e ilusorio de la realidad empírica que percibimos y en la que existimos.

Arhant/Bodhisattva

Cada religión se crea su tipo ideal de "santo", de "hombre bueno", de "ser que ha llegado a la perfección espiritual". Este ideal de sabio, hacia el cual uno debe encauzar sus esfuerzos como la meta final de su existencia, puede variar con el tiempo, de acuerdo con las circunstancias históricas y sociales y de acuerdo también con la evolución de la

religión debida a múltiples factores. Tal cosa sucedió con el Budismo. Tuvo un ideal de hombre, y este ideal varió con el transcurso de los siglos. El ideal preconizado por el Budismo Primitivo y el Budismo Hīnayāna fue uno: el *Arhant*, otro fue aquel que postulaba el Budismo Mahāyāna: el *Bodhisattva*.

Se podría hablar del hombre "trágico" del Budismo en general, pero esta afirmación es mayormente válida en relación al Budismo Primitivo y al Budismo Hīnayāna. El hombre al nacer ingresa a un mundo en que reinan "la vejez y la muerte, la pena y el llanto, el sufrimiento, el desagrado y la inquietud", según la fórmula del *Pratītyasamutpāda* o Surgimiento Condicionado. Y no tiene el consuelo de que con el fin de su vida concluya su tragedia, pues ésta se repite en las infinitas reencarnaciones que lo esperan. El "fin del sufrimiento" fue la gran aspiración del Budismo Primitivo y del Budismo Hīnayāna, y Buda enseñó el camino que lleva a esa meta. Pero este camino es duro de recorrer, pues es el camino del renunciamiento, del desapego total: el hombre debe ir en contra de las tendencias que su condición humana le impone, debe extirpar de sí todo afecto, todo apego, debe vencer sus impulsos instintivos que lo inducen a amar y ser amado, debe renunciar a las alegrías derivadas de las debilidades humanas. Y para triunfar el hombre cuenta sólo consigo mismo, sólo a sí mismo puede recurrir, sólo puede confiar en sus propias fuerzas. El hombre está solo frente a su dolor y frente a su salvación. No existe un ser superior que se preocupe por él y al cual él pueda dirigir sus ruegos en busca de apoyo y de consuelo. Los dioses que el Budismo acepta tienen escaso poder y son incapaces de hacer algo efectivo por él. Un *kalyānamitra*, un buen amigo, que el Budismo valora, sólo puede prestarle al hombre la limitada ayuda de un sano consejo, de alguna sensata indicación. La enseñanza de Buda es un refugio seguro, pero el mismo Buda dijo (*Majjhima Nikāya*, III, p. 6) que

entre los discípulos a quienes él transmitió su Doctrina, unos llegan al *Nirvāṇa* y otros no, y agregó: "¿Qué puedo hacer yo? Yo sólo indico el camino." Y además, el consejo del buen amigo, la enseñanza de Buda, sólo puede surtir sus efectos en una persona preparada para ello por sus experiencias pasadas, por la maduración de su *karman*.

Un texto del Canon Chino puede servir de ejemplo a la necesidad de estar preparado para recibir la Doctrina, si se quiere que ésta actúe benéficamente: "Una vez Shākyamuni y Ananda encontraron a la entrada de Shravasti a una vieja mujer desdichada. Conmovido por la piedad, Ananda propuso al Maestro acercarse a ella y salvarla: 'Que Buda –le dijo– se acerque a ella; cuando ella vea a Buda con sus marcas y submarcas y sus rayos luminosos, ella experimentará un pensamiento de alegría y será salvada.' Buda contestó: 'Esta mujer, oh Ananda, no llena las condiciones necesarias para ser salvada'. Con todo, respondiendo al ruego de Ananda, Buda trató de manifestarse a ella. Se le acercó por delante, por detrás, por el costado, por arriba, por abajo. Cada vez la vieja le daba la espalda, levantaba la cabeza cuando hubiera debido bajarla, bajaba la cabeza cuando hubiera debido levantarla y finalmente cubrió su rostro con sus manos. No se dio cuenta de la presencia de Buda. Y el Maestro concluyó: '¿Qué puedo hacer yo? Todo es inútil. Hay personas así, que no llenan las condiciones necesarias para ser salvadas y no logran ver a Buda' ".

Si persiste en su esfuerzo, demostrando perseverancia, constancia y energía, si nada puede apartarlo de la meta que se ha fijado, si no lo atemoriza la soledad a que se ha condenado al destruir todos los vínculos que lo unen a los otros seres y cosas, el hombre al final de ese camino llegará a la perfección espiritual, se convertirá en un *Arhant*.

Una fórmula frecuente en los *sūtras* del Canon Pāli describe el derrotero moral del *Arhant*. En el *Dīgha Nikāya* I, p. 176 (*kassapasīhanādasutta*) es utilizada en relación

al asceta Kassapa: "Y así, en presencia del Bhagavant, el asceta Kassapa recibió la iniciación, recibió la ordenación. Y poco después de haber sido ordenado, el venerable Kassapa vivía solitario, alerta y vigilante, esforzado y resuelto. Y en corto tiempo en este mundo, por sí mismo conoció, realizó y poseyó aquella incomparable perfección de la vida religiosa por cuya causa los hijos de familia abandonan sus hogares para llevar una vida errante y mendicante. Y supo que había destruido el renacer, que había realizado la vida religiosa, que había hecho lo que tenía que hacer y que nada le quedaba después de su actual existencia. Y así el venerable Kassapa ocupó su lugar entre los *Arhants*."

El *Arhant*, mientras sigue su progreso hacia la perfección espiritual y una vez que llegó a ella, se preocupa antes que nada por su propia salvación, por poner fin a sus reencarnaciones. Es su propio bien, su Liberación, lo que más valor tiene ante sus ojos. Sabe que en este mundo de dolor y soledad es muy poco lo que puede hacer por los otros hombres; no gasta su tiempo y su energía en el inútil esfuerzo de querer salvar a los que aún no están preparados para lograr su salvación o no quieren hacerlo, sabe que la salvación es un asunto de cada uno, que cada uno tiene que realizar y llevar a cabo; pero no será avaro de un buen consejo, estará siempre dispuesto para dar a conocer la Doctrina del Maestro, para difundir sus enseñanzas; para con todos tendrá una actitud de suave benevolencia, pero una compasión apasionada, capaz de llevar al autosacrificio, heroica, no será una de sus características.

El Mahāyāna –erróneamente en nuestra opinión– calificó de "egoísta" esta actitud, este ideal de sabio del Hīnayāna, el ideal del hombre que busca, antes que todo lo demás, su propia salud, y lo reemplazó por otro ideal, compenetrado de ardiente compasión, el ideal del *Bodhisattva*. *Bodhisattva* es el hombre que aspira a la Iluminación

(*Bodhi*), que aspira a ser un Buda (*Buddha*), es decir, uno que despertó a la verdad, un iluminado. La Iluminación traerá consigo la superación del sufrimiento, el fin de las reencarnaciones –meta constante de todo el Budismo.

Los presupuestos son los mismos para el Budismo Mahāyāna, para el Budismo Primitivo y para el Budismo Hīnayāna. Para el Mahāyāna el hombre es también un ser nacido para el sufrimiento y para el dolor; poner fin al sufrimiento y romper la cadena de las reencarnaciones debe ser la meta final de todo esfuerzo humano; el camino que lleva a la Liberación es un camino arduo y difícil, y sobre todo sumamente largo, que para ser recorrido exige millones de millones de años, millones de millones de reencarnaciones. En ellas el *Bodhisattva* reúne infinitos méritos, realizando acciones buenas, practicando las virtudes que preconiza la moral budista; hace suyas las doctrinas de Buda, asimilándolas, convirtiéndolas en la esencia de su ser; rinde homenaje a infinitos Budas, recibe de ellos sus enseñanzas e imita su ejemplo.

Dos elementos caracterizan al *Bodhisattva*: el Conocimiento y la Compasión. Gracias al Conocimiento tendrá la profunda convicción de que la Vaciedad, la insustancialidad, la relatividad, la contingencia es la naturaleza verdadera de todo lo que existe, la convicción de que todo por ser vacío e insustancial es irreal, una engañosa creación de nuestra mente sumida en el error. Gracias a la Compasión estará siempre dispuesto a ayudar en toda forma a los seres, a aliviar su sufrimiento, a consolarlos en sus desdichas, a procurarles la paz y la felicidad aun a costa de sí mismo; y sobre todos se esforzará, cuanto sus fuerzas lo permitan, por conducir a todos los hombres hacia la Iluminación hacia la cual él mismo se encamina. Para ello transmitirá a los demás la Palabra del Maestro, los incitará en su esfuerzo hacia la suprema meta, los sostendrá cuando sus fuerzas flaqueen. El *Bodhisattva* busca su propio bien, pero busca

al mismo tiempo el bien ajeno. No puede separar uno del otro. El *Bodhisattva* empieza su Carrera con el doble voto de procurar su bien y el bien de los otros. Y para conseguir el bien de los otros el *Bodhisattva* hará el sacrificio supremo de retardar su ingreso en el *Nirvāṇa*, mientras los otros seres no hayan llegado como él a la Iluminación inmaculada y excelsa, que pone fin al sufrimiento y corta la serie de las reencarnaciones.

El mundo con el Mahāyāna se pobló, de un "número inmenso como las arenas de 60 ríos Ganges", de salvadores dispuestos a ayudar en toda ocasión a los hombres y (lo que más cuenta) capaces de instruirlos para que se encaminen hacia la Iluminación –antesala del *Nirvāṇa*– y lleguen a ella. El ideal del *Arhant* de las primeras épocas se empequeñeció ante el ideal del *Bodhisattva*, supremo arquetipo de una compasión apasionada y universal; y fue este ideal de *Bodhisattva*, preconizado por el *Sūtra del Loto*, el que se impuso en la India, Tibet, Mongolia, Corea, China y el Japón, iluminando con poderoso resplandor la vida espiritual de esos pueblos.

Explicación de las divergencias antes señaladas

Las divergencias que hemos señalado entre el Budismo Primitivo y el Budismo Hīnayāna y, por otro lado, el Budismo Mahāyāna y el *Sūtra del Loto*, que forma parte de este último, y otras divergencias que se pueden señalar, son innegables.

La historia y la filología explican esas divergencias como simples transformaciones experimentadas por el Budismo con el transcurso del tiempo, debido a las nuevas condiciones sociales de la India, a la cambiada composición de la comunidad budista, a las mutaciones que se produjeron en los sentimientos religiosos de los grupos budistas, a sus nuevas aspiraciones y necesidades. Por obra de todas esas

circunstancias, los textos más antiguos –por ejemplo los del Canon Pāli– contendrían la enseñanza auténtica y propia de Buda; los textos más modernos reflejarían la evolución de esa enseñanza por obra de sus discípulos y seguidores en los siglos que vinieron después de Buda. Los doctores budistas tenían otra opinión. Las enseñanzas contenidas en los textos mahāyānistas, como el *Sūtra del Loto*, todas ellas sin excepción derivan del propio Buda, tienen en Buda su creador y su autor, fueron trasmitidas por Buda durante los años que mediaron entre su Iluminación, su muerte y su entrada en el *Nirvāṇa*, y todas ellas en su integridad constituyen una sola y única doctrina, coherente y unitaria, pero Buda enseñó unas y otras de acuerdo con la naturaleza de los auditores a quienes transmitía su Enseñanza.

De acuerdo con esta interpretación tradicional, los *sūtras* del Mahāyāna, entre ellos el *Sūtra del Loto*, contienen las enseñanzas impartidas por Buda en los últimos años de su vida. Son sus enseñanzas definitivas. Están dirigidas a aquellos discípulos suyos cuyos sentimientos, cuya inteligencia, cuya apertura mental o receptividad conocía Buda y que ya estaban, en su opinión, capacitados para recibir esa Enseñanza y para asimilarla.

Esta idea, que tiende a explicar, armonizar o justificar las divergencias que se encuentran entre los primeros textos budistas –los contenidos en el Canon Pāli por ejemplo– y los textos del Mahāyāna, constituye uno de los temas principales del *Sūtra del Loto*. Nos referiremos a él brevemente.

Poderes de Buda, "receptividad" de los seres, "la habilidad en los medios", "el lenguaje intencional"

Entre los poderes (*bala*) adquiridos por Buda en su perfeccionamiento espiritual, estaban la facultad de conocer las diferentes capacidades, tendencias, proclividades, niveles

de comprensión y sobre todo la receptividad de los seres.

Hemos traducido con la palabra "receptividad" un término importante del Budismo Mahāyāna y en especial del *Sūtra del Loto*: *adhimukti*[33]. A este término se le atribuyen diversos significados: comprensión; inteligencia, penetración; confianza, fe; inclinación y apertura mental o receptividad. La palabra *adhimukti* se refiere a varios estados de ánimo complejos, relacionados entre sí. De todos los sentidos atribuidos a la palabra *adhimukti* el más interesante es precisamente el de "apertura mental" o "receptividad", que es el que debe ser elegido en muchos pasajes del *Sūtra del Loto*. *Adhimukti*, "apertura mental", "receptividad", es una actitud sumamente importante en la vida religiosa, ya que esa actitud predispone al hombre a recibir un nuevo mensaje, a cambiar sus inveteradas convicciones, a incrementar y enriquecer sus aspiraciones. Pero es un valor que concierne a la personalidad humana como un todo. Debe ser considerado como la base de un verdadero humanismo, que tiende a desarrollar las posibilidades del hombre, a ampliar su personalidad, a desplegar el abanico de sus facultades latentes. Esto es posible sólo cuando uno se abre a nuevas ideas fecundas, a nuevas sanas emociones, a nuevas nobles experiencias, las cuales por un lado lo enriquecen con nuevas adquisiciones intelectuales, espirituales, estéticas, y, por otro lado, despiertan en él posibilidades dormidas.

Buda, conociendo pues las características psicológicas y niveles intelectuales de los seres, adecua su prédica al auditorio que tiene ante sí, trasmite al discípulo aquella parte de su doctrina que el discípulo es capaz en ese momento de recibir y asimilar, gradúa su enseñanza para que el oyente paulatinamente pase de una etapa que está a su alcance a otra etapa que ha de exigirle esfuerzo y trabajo, poco a poco lo va encaminando para prepararlo a aceptar una instrucción que choca con las convicciones inveteradas que uno ha hecho suyas sin someterlas a un previo examen

crítico. Buda es el Gran Médico que suministra a cada enfermo la medicina apropiada, el Gran Maestro que acomoda su enseñanza a las fuerzas intelectuales del alumno, el Gran Guía que lleva a sus acompañantes hacia la meta por los caminos más conformes con su entrenamiento.

En esto consiste "la habilidad en el uso de los medios" de que dispone Buda. Es el *upāyakaushalya* en sánscrito –otra palabra importante de la terminología técnica del *Sūtra*–. Buda sabe utilizar con suma destreza, en cada caso, en relación con cada ser, el medio más adecuado para hacerlo ingresar en el camino, hacerlo progresar por el camino que bajo los signos del Conocimiento y de la Compasión lo han de llevar a la Suprema Iluminación.

Es en referencia a esta "habilidad en el uso de los medios", en que sobresale Buda, que el *Sūtra del Loto* se designa a sí mismo como "una exposición hecha mediante *saṃdhābhāshya*". El término *saṃdhābhāshya*[34] –otro término técnico importante en el *Sūtra*– ha sido interpretado de diversas maneras. Es evidente que dicha palabra no significa ni "lenguaje misterioso" ni "lenguaje enigmático", como muchas veces ha sido entendida. La palabra *saṃdhābhāshya* designa aquel discurso que encuentra el punto en que confluyen, por un lado, la capacidad de comprensión del oyente y, por el otro, la enseñanza que se le trasmite. Con el *saṃdhābhāshya* se manifiesta "la habilidad en el uso de los medios" de que dispone Buda para conducir a los seres hacia su supremo bien.

Importancia de la concepción del Nirvāṇa en el Sūtra

Si la explicación a que nos hemos referido, dada por el *Sūtra del Loto*, en relación con las diferencias doctrinarias que se pueden establecer entre los diversos textos budistas, constituye una de las tesis fundamentales de ese *Sūtra*, no menos fundamental es la concepción del *Nirvāna* que el

Sūtra expone –concepción por lo demás compartida por otros textos mahāyānistas.

Posición del Nirvāṇa en el Budismo Hīnayāna

Para el Budismo Hīnayāna, el hombre que se someta a la Disciplina intelectual y moral prescrita por el Budismo obtendrá la Iluminación y en el momento de su muerte alcanzará el *Nirvāṇa* final y sin retorno. Se puede decir que en las primeras etapas del Budismo –los llamados Budismo Primitivo y Budismo Hīnayāna– alcanzar el *Nirvāṇa* tan pronto como fuera posible era la aspiración y la meta final del esfuerzo humano.

El Nirvāṇa[35]

Mucho se ha discutido acerca de lo que es el *Nirvāṇa* y muchas opiniones emitidas al respecto están influidas por concepciones filosóficas y/o actitudes religiosas y culturales propias de los intérpretes y totalmente ajenas al Budismo y a la cultura de la India, en la cual el Budismo tiene su raíz.

El hombre occidental aspira a la sobrevivencia personal. El hombre indio aspira a la liberación de las reencarnaciones, a poner fin a la transmigración, a acabar con esa serie que no ha tenido comienzo, de existencias sucesivas sometidas todas ellas al dolor y al sufrimiento y a la que el hombre está indisolublemente encadenado mientras no se libere mediante la disciplina intelectual y moral que los diversos sistemas salvíficos de la India le proporcionan.

Para tener una correcta noción de lo que es el *Nirvāṇa* budista, no debemos olvidarnos de que el Budismo participa de la concepción y de la actitud antes referidas, propias de la cultura de la India; debemos también tener presente que el Budismo no acepta ni la existencia de un Dios creador y regente del universo ni la existencia de un alma, principio

espiritual en el hombre, y que para el Budismo la existencia –insistimos– es re-existencias. El *Nirvāṇa* es la liberación del sufrimiento y del dolor inherentes a la naturaleza humana y provocados por las enfermedades, la vejez, la separación de los seres que uno ama, por la angustia de la muerte. El *Nirvāṇa* es la liberación de las reencarnaciones, es decir, de las existencias sucesivas, de la existencia en sí. El *Nirvāṇa* es el *fin de la existencia*, la *extinción total*, podemos decir la *nada* –la misma nada en la que el materialismo occidental o indio, que no cree en la existencia del alma, piensa que "se ingresa" en el momento de morir–. Con una diferencia: para el materialista, occidental o indio, "el ingreso en la nada" es algo inexorable al término de la vida; para el budista el ingreso en la nada, el *Nirvāṇa*, es algo que tiene que ser afanosamente buscado y que puede ser conseguido sólo mediante gran esfuerzo y severa disciplina, después de innúmeras reencarnaciones. Para el materialista, occidental o indio, la nada que sucede a la vida es una desgracia, un penoso destino que acaba con lo más caro que el hombre posee: su yo individual, su identidad personal; para el budista, la nada, el *Nirvāṇa*, es un premio que llega por fin para sus afanes y esfuerzos. Por eso los monjes y monjas budistas han cantado en encendidos versos al *Nirvāṇa*, ansiando ardientemente que llegue el momento de ingresar en él, rompiéndose así la cadena que los ata a las reencarnaciones –con la misma ansia ardiente con que desea la muerte, el extinguirse, la nada, el hombre atormentado por el dolor, por el sufrimiento, por el hastío, por el desaliento, que lo agobian en su corta existencia, limitada por el nacimiento y por la muerte–. Y ese estado *post vitam*, el *Nirvāṇa* para el budista, la muerte para el materialista, la extinción, la nada, para ambos, podrá ser calificado de "felicidad suprema", "eterno reposo", etcétera, sólo metafóricamente, con un sentimiento de agradecimiento, con una voluntad de elogio –agradecimiento y elogio que a nadie ni a nada le

están dirigidos, que por nadie o por nada serán recibidos–. Y el *Nirvāṇa* puede ser considerado un absoluto, algo totalmente "desligado" de la realidad empírica en la que el hombre actúa y vive, algo a lo que no llega nada de nuestra realidad empírica, ninguna de sus calificaciones, ninguno de sus atributos, ninguna de sus categorías, en lo que no existe ninguno de los elementos que constituyen nuestra realidad humana – como es igualmente un absoluto totalmente "desligado" de la realidad empírica, la muerte, la nada, en la que el hombre, según el materialista, se hunde con su último suspiro.

Y fue el *Nirvāṇa* así descrito lo que Shākyamuni, de acuerdo con los textos más antiguos, conquistó al alcanzar la Iluminación y que realizó en el momento de morir, unos cuarenta años después de convertirse en un Buda, en un Iluminado.

Posición del Nirvāna en el Budismo Mahāyāna

La posición del *Nirvāṇa* en el Budismo Mahāyāna, en cuyo ámbito se ubica el *Sūtra del Loto*, es, de acuerdo con los textos propios de este periodo, completamente diferente.

Después de una larga y esforzada Carrera de *Bodhisattva* que ha durado un transcurso infinito de tiempo, y durante la cual ha adquirido el Supremo Conocimiento y ha realizado numerosos y heroicos actos de Compasión, el *Bodhisattva* obtiene, convirtiéndose en un *Tathāgata*, en un Buda, la Iluminación (*Bodhi*) y adquiere un Mundo de Buda (*buddhakshetra*) para vivir ahí. Estos Mundos de Buda están descritos en los textos mahāyānistas en términos de gran belleza; están adornados con flores y piedras preciosas, resplandecen con sus ornamentos de oro, son verdaderos y magníficos paraísos. En ellos, el nuevo Buda, el nuevo *Tathāgata*, conservando su personalidad y conciencia individual, purificada, incrementada por las virtudes y cualidades

desarrolladas en la Carrera de *Bodhisattva* a la que anteriormente se sometió, vive trasmitiendo la Doctrina budista a un infinito número de discípulos, guiándolos e incitándolos hacia la Iluminación; de este modo el nuevo Buda realiza una tarea de compasión y beneficiencia, que es la continuación de la tarea de compasión y beneficiencia que realizó mientras seguía la Carrera de *Bodhisattva*. La vida del nuevo *Tathāgata* en su Mundo de Buda dura un infinito número de Periodos Cósmicos (constituido cada uno por millones de años). Después del transcurso de un infinito número de Periodos Cósmicos, dedicados a su compasiva actividad, el *Tathāgata* entra en el Supremo *Nirvāṇa*, la dichosa suprema extinción, que permanece como la meta final del esfuerzo del hombre budista a lo largo de toda la extensa historia del Budismo.

El *Nirvāṇa*, tan difícil de captar en su verdadero significado incluso por una mente filosóficamente entrenada, la completa extinción (como la de una llama de fuego) con la cual es identificado, y que naturalmente produce un sentimiento de temor y malestar en la gran mayoría de los hombres, apegados a sí mismos, a la vida y a las alegrías y placeres que ella ofrece –el *Nirvāṇa*, la extinción total, está pospuesto, retardado, en el Mahāyāna, está postergado a un futuro tan lejano que parece que nunca llegará, que jamás se producirá. Ningún otro Maestro religioso descubrió y ofreció a sus adeptos un destino más magnífico y más de acuerdo con las aspiraciones humanas que el descubierto y enseñado por Shākyamuni en los *Sūtras* del Mahāyāna.

Con el Mahāyāna, el Budismo se transformó de una religión que proclama la extinción como meta final, en una religión que presenta como su meta final una existencia quasi-eterna plenamente florecida y feliz bajo los signos del Conocimiento y de la Compasión. De una *Religión-del-Nirvāṇa* el Budismo se convirtió en una *Religión-de-la-Iluminación*.

La quasi-eternidad de la existencia de los *Tathāgatas* después de obtener la Iluminación indica un cambio fundamental, una profunda transformación en el mensaje budista. Esta quasi-eternidad es uno de los importantes elementos que distinguen al Budismo Mahāyāna del Budismo Hīnayāna. Probablemente este cambio fue uno de los factores que permitieron la rápida aceptación del Budismo por tantos pueblos asiáticos de diversa cultura y que explican la formidable fuerza de atracción que tuvo y sigue teniendo.

"Todos seréis Budas"

La Carrera de *Bodhisattva*, la Iluminación (*Bodhi*) y la condición de Buda (*Buddha*) a que ella conduce, la obtención de un Mundo de Buda, la existencia quasi-eterna en ese mundo, no son patrimonio exclusivo de nadie. Son bienes a los que todo ser humano puede aspirar sin distinción de raza, casta, sexo, ocupación. Esta actitud generosa es característica del Budismo desde sus orígenes y se fue acentuando con el correr de los siglos.

La palabra *buddha* fue inicialmente un mero epíteto de Gautama, de Shākyamuni, el fundador histórico del Budismo. *Buddha* deriva de la raíz *BUDH* y significa "el despertado", "el que se despertó a la Verdad". *Bodhi*, que deriva de la misma raíz, significa similarmente "el despertar espiritual", "el despertarse a la Verdad". Pero usualmente, por influencia de la mística occidental en los traductores, *Buddha* se traduce por "Iluminado" y *Bodhi* por "Iluminación". Ambas palabras (Iluminado e Iluminación) pertenecen a la terminología de la mística cristiana. Ambas tienen referencia al acto de recibir la luz espiritual de Dios y generalmente esta luz está representada como viniendo de arriba, del cielo, en donde Dios es tradicionalmente ubicado. Esta imagen no corresponde a la noción básica de las palabras *buddha* y *bodhi*, en las cuales

está implícita la idea de un estado trascendente producido, no por un factor externo, sino por la transformación de uno mismo como resultado de la esforzada disciplina budista, intelectual y moral, a la que uno se ha sometido. Si queremos emplear la metáfora de la luz, diremos que en la Iluminación cristiana la luz proviene de *afuera*; en la *Bodhi* proviene de *adentro*.

Buddha (Buda) fue sólo entonces un epíteto de Gautama Shākyamuni. Él fue el "Iluminado" por excelencia, el que llegó a la Iluminación siguiendo el Camino por Él descubierto y por Él a otros trasmitido para su bien y para su felicidad. Ya en el Budismo Hīnayāna se pensó pues que siguiendo ese mismo Camino habían existido, existían y existirían en el futuro otros *Buddhas* (Budas), otros Iluminados. Infinitos Budas comenzaron a poblar, durante infinitos Periodos Cósmicos, los infinitos mundos en las Diez Direcciones del Espacio. Ellos, junto con los innumerables *Bodhisattvas* que los siguen y los acompañan, realizando incesantemente en el ilimitado universo una obra extraordinaria de Compasión, predican el *Dharma* budista, guiando a infinitos seres hacia la forma más alta de la Conciencia, del Conocimiento, de la Inteligencia –la Iluminación inmaculada y excelsa–. Y no cejarán en sus esfuerzos, no desfallecerán mientras exista un solo ser que requiera ser guiado y salvado por ellos. Y, cuando todos los seres hayan alcanzado la Iluminación, sólo entonces todos los Budas, "habiendo hecho ya lo que tenían que hacer", entrarán en el Supremo *Nirvāṇa* sin retorno, la sede de la no-muerte, de la paz, del silencio.

Notas

[1] Sobre el *Sūtra del Loto* en general ver Nikkyō Niwano, *Buddhism for Today. A Modern Interpretation of the Threefold Lotus Sūtra*, New York-Tokyo, Weatherhill/Kosei, 1980; Tsugunari Kubo, *Hokekyō Bosatsu Shiso no Kiso (The Fundamental Philosophy of the Lotus Sūtra)*, Tokyo, Shunjū-sha 1987 (Contiene un extenso resumen en inglés, pp. 1-45); Kōgen Mizuno, *Buddhist Sūtras, Origin, Development, Transmission*, Tokyo, Kosei Publishing Co., 1982; Senchu Murano, "The Saddharmapuṇḍarīka and Its Influence" en *Contemporary Religions in Japan*, Vol. VI, No. 4, December, 1965, pp. 315-347.

[2] Cf. Tsugunari Kubo, *ob. cit.*, en nota 1, pp. 72-74 (nota 2).

[3] Cf. Shioiri Ryōdo, "The Meaning of the Formation and Structure of the *Lotus Sutra*", en G. J. Tanabe and W. J. Tanabe, *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, pp. 15-36; Tsugunari Kubo, *ob. cit.* en la nota 1, pp. 5-6.

[4] Sería más exacto usar la palabra "recopilador(es)" en lugar de autor(es), pues lo más probable es que para constituir el *Sūtra* se reunieran textos que, de acuerdo con la tradición budista, exponían la Doctrina de Buda y habían sido transmitidos por sus discípulos.

[5] Sobre el sánscrito budista híbrido ver F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit, I. Grammar, II. Dictionary*, New Haven, Yale University, 1953, "The Nature of Buddhist Hybrid Sanskrit", en *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute*, XI-XII, 1953-1954, pp. 1-10; *Buddhist Hybrid Sanskrit, Language and Literature*, Banaras, Banaras Hindu University, 1954.

[6] Sobre los manuscritos del *Sūtra del Loto* ver A. Yuyama, *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapuṇḍarīka*, Canberra, Australian National University, 1970; A. Yuyama, "Miscellaneous Remarks on the Lotus Sutra", en *A Volume Dedicated to Dr. Jikido Takasaki on the occasion of his 60th birthday*, Tokyo, Shunjū-sha, 1987, pp. 712-720.

[7] Cf. W. Baruch, *Beiträge zum Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Leiden, E. J. Brill, 1938.

[8] Citado por H. Nakamura, *Indian Buddhism, A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, p. 190.

[9] Cf. M. W. De Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, Leinden, E. J. Brill, 1935, Vol. II, pp. 616-617.

[10] Cf. M. W. De Visser, *ob. cit.* en la nota 9, Vol. II, p. 617.

[11] Cf. Ch'en Kenneth, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 378-382; Zenryū Tsukamoto, *A History of Early Chinese Buddhism*, Tokyo, Kodansha International, 1979, Vol. I, pp. 217-223.

[12] Cf. L. Hurvitz, *Chih-i*, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1980, pp. 188-189.

[13] Sobre Dharmaraksha, sus actividades y su importancia ver Tsukamoto, *ob. cit.* en la nota 11, Vol. I, pp. 193-230; L. Hurvitz, *ob. cit.* en la nota 12, pp. 189-192.

[14] Cf. P. Ch. Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine*, Paris, P. Geuthner, 1927, Vol. I, pp. 178-200.

[15] M.W. De Visser, *ob. cit.* en la nota 9, Vol. II, pp. 617-621; cf. Zenryū Tsukamoto, *ob. cit.* en la nota 11, Vol. I, pp. 221-223.

[16] Cf. L. Hurvitz, *ob. cit.* en la nota 12; Liu Ming-Wood, "The Lotus Sutra and Garland Sutra according to the T'ien-T'ai and Hua Yen Schools in Chinese Buddhism", en *T'oung Pao*, Vol. LXXIV, Livr. 1-3 (1988), pp. 47-79.

[17] Sobre el Budismo en el Tibet ver P. Kvaerne, "Tibet: the Rise and Fall of a Monastic Tradition", en H. Bechert y R. Gombrich, *The World of Buddhism*, London, Thames and Hudson, 1984, pp. 253-270; J. Bacot, *Introduction a l'Histoire du Tibet*, Paris, Société Asiatique, 1962.

[18] Cf. P. Kvaerne, *ob. cit.* en la nota 17, pp. 258-259.

[19] Cf. A. Yuyama, *ob. cit.* en la nota 6.

[20] Sobre los temas tratados a continuación, relativos al Budismo en el Japón, ver: E. Tamura, "Japan and the Eastward Permeation of Buddhism", en *Acta Asiatica*, 47 (1985), pp. 1-30; R. E. Heinemann, "This World and the Other Power: Contrasting Paths to Deliverance in Japan", en la obra de Bechert y Gombrich citada en la nota 17, pp. 212-230; I. Kanaji, "Three Stages in Shōtoku Taishi's Acceptance of Buddhism", en *Acta Asiatica* 47 (1985), pp. 31-49: traducción española en *Revista de Estudios Budistas* No. 1 (Abril 1991); M. W. De Visser, *ob. cit.* en la nota 9; "Prince Shōtoku and Shitenno-ji Temple. The Seventeen-article Constitution" (Publicación de la Hōsan-Kai del Shitenno-ji Temple, Osaka, 1970): contiene la traducción inglesa de la Constitución del Príncipe Shōtoku, realizada por H. Nakamura, pp. 30-33; Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion*, Rutland, Vermont, Ch. E. Tuttle Co., 1963; D. and A. Matsunaga, *Foundations of Japanese Buddhism*, Los Angeles, Buddhist Books International, 1976; J. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York, Columbia University Press, 1966; *A Dictionary of Buddhist Terms and Concepts*, Tokyo, Nichiren Shoshu International, 1983; H. Nakamura, "The Significance of 'Harmony' in Buddhist Thought", en Shu-hsien Liu y Robert E. Allison (ed.), *Harmony and Strife*, Hong Kong, The Chinese University, 1988, pp. 91-112, en especial pp. 106-111.

[21] De Visser, *ob. cit.*, en la nota 9, Vol. II, pp. 622-625.

[22] Ver R. H. Brower y E. Miner, Japanese Court Poetry, Stanford, Stanford University Press, 1961; R. E. Morrell, "The Buddhist Poetry in the Goshūishū", en *Monumenta Nipponica*, Vol. XXVIII, No. 1, Spring, 1973, pp. 87-100; Yamada Shozen, "Poetry and Meaning, Medieval Poets and the Lotus Sutra", en la obra de G. J. Tanabe y W. J. Tanabe, citada en la nota 3, pp. 95-118.

[23] Kuraki yori
Kuraki michi ni zo
Irinu beki;
Haruka ni terase
Yama no ha no tsuki.

(Morrell, *art. cit.* en la nota 22, p. 89).

[24] Yo no naka wo
Nani ni tatoemu
Asaborake
Kogiyuku fune no
Ato no shiranami.

(Morell, *art. cit.* en la nota 22, p. 90).

[25] *Goshūishū* XX, 1190:
Tsuki no wa ni
Kokoro wo kakeshi
Yūbe yori
Yorozu no koto wo
Yume to miru kana.

(Morrell, *art. cit.* en la nota 22, p. 96; autor: Kakuchō).

[26] *Goshūishū* XX, 1193:

Chiru hana no
Oshimaba tomare
Yo no naka wa
Kokoro no hoka no
Mono to ya wa kiku.

(Morreil, *art. cit.* en la nota 22, p. 98; autor: Ise no Tayū).

[27] De la antología *Shūgyokushū*:

Haru no yama
Aki no nohara wo
Nagame sutete
Niwa ni hachisu no
Hana o miru kana.

(Shōzen, *art. cit.*, en la nota 22, p. 110).

[28] Cf. Miya Tsugio, "Pictorical Art of the *Lotus Sutra* in Japan", en la obra citada en la nota 3 (G. J. Tanabe y W. J. Tanabe), pp. 75-94; Bunsaku Kurata y Yoshiro Tamura (ed.), *Art of the Lotus Sutra, Japanese Masterpieces*, Tokyo, Kōsei Publishing Co., 1987.

[29] Tamura Yoshirō, "The Ideas of the Lotus Sutra", en la obra citada en la nota 3 (G. J. Tanabe y W. J. Tanabe); M. W. De Visser, *ob. cit.* en la nota 9, pp. 616-714; J. Kitagawa, *ob. cit.* en la nota 20; Masaharu Anesaki y D. A. Matsunaga, obras citadas en la nota 20.

[30] Sobre Nichiren cf. W. Kohler, *Die Lotus-Lehre un die modernen Religionem in Japan*, Zurich, Atlantis Verlag, 1962, pp. 177-200; Masaharu Anesaki, *Nichiren, The Buddhist Prophet*, Cambridge, Harvard University Press, 1916.

[31] Sobre las asociaciones budistas laicas ver W. Kholer, *ob. cit.* en la nota 30; Tsugunari Kubo, *Desarrollo del Budismo Laico en el Japón*, México/Tokyo, Reiyukai, 1990; Tsugunari Kubo, "Contemporary Lay Buddhist Movements in Japan, with special Reference to the *Lotus Sūtra*", en *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. VI, No. 1, pp. 76-90: traducción española en *Revista de Estudios Budistas*, Vol. I, No. 1 (Abril) 1991.

[32] Datos estadísticos tomados de *The Reiyukai Movement*, Tokyo, The Reiyukai, 1990, quien a su vez los toma de *Shukyo Nenkan* ("Almanaque Religioso") 1988.

[33] Cf. T. Kubo, *ob. cit.* en la nota 2, pp. 45-50.

[34] Cf. T. Kubo, *ob. cit.* en la nota 2, pp. 23-45.

[35] Cf. G. R. Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1968; Th. P. Kasulis, "Nirvāṇa", en J. M. Kitagawa y M. D. Cummings (ed.), *Buddhism and Asian History*, New York-London, Macmillan Publishing Company, 1989.

[36] F. Tola y C. Dragonetti, "The Meaning of Infinite Numbers in the Lotus Sutra", por aparecer en *Hokke Bukkyo Kenkyū*, Tokyo, 1991.

Boddo. Moneda de la dinastía Kushana

Primeras menciones del Budismo en el mundo greco-romano

Rosalía C. Vofchuk

Introducción

El Brahmanismo, primer sistema ético-religioso de la India con el que Occidente ha tomado contacto, parece haber monopolizado su atención durante casi mil años.

Desde la conquista de la India por Alejandro Magno, hasta el siglo V de nuestra era, se pueden contabilizar más de un centenar de referencias a los brahmanes. Éstas fueron efectuadas por autores griegos y latinos como Jares, Nearco, Onesícrito, Cleitarco, Aristóbulo, Clearco, Aristoxeno, Megasthenes, Cicerón, Alejandro Polyhistor, Diodoro, Aristócrates, Nicolás Damasceno, Estrabón, Valerio Máximo, Filón de Alejandría, Quinto Curcio, Lucano, Flavio Josefo, Dion Cirsóstomo, Plutarco, Apiano, Arriano, Claudio Ptolomeo, Luciano, Apuleyo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Filóstrato, Bardesanes, Diógenes Laercio, Dion Cassio, Aeliano, Hipólito, Orígenes, Solino, Porfirio, Eusebio, Amiano Marcelino, Epifanio, Prudencio, Juan Crisóstomo, Jerónimo, San Agustín, Palladio.[1]

Contrastando con lo antedicho sólo se pueden citar algunas decenas de referencias a los sarmanes –que serían para algunos autores, como Schwanbeck,[2] los monjes budistas– efectuadas por Megasthenes, Estrabón, Clemente,

Bardesanes, Orígenes, Jerónimo y Cirilo y, lo que es más sorprendente aún, sólo cuatro referencias a la figura de Buda en textos de Clemente, C. Mario Victorino, Jerónimo y Hegemonio.

De acuerdo con estos datos se podría pensar que el mundo greco-romano ignoraba casi por completo la existencia del Budismo, pero testimonios indios prueban lo contrario. Cabe preguntarse entonces por las causas de semejante fenómeno, en las que quizá no poca responsabilidad se les pueda atribuir a los cronistas de Alejandro.

Los brahmanes en los cronistas contemporáneos de Alejandro

1. *Jares*

En un fragmento que reproduce Ateneo Jares se refiere, por primera vez, a un episodio que tuvo gran resonancia en el mundo greco-latino: la autoinmolación del asceta indio Kalanos, ante la azorada mirada del ejército de Alejandro. Desde entonces, en muy numerosas ocasiones, diversos autores griegos y latinos han reiterado el relato de este suceso, ilustrativo de una actitud frente a la muerte propia del brahmanismo.[3]

> Jares de Mitilene, en su *Historias de Alejandro*, hablando de Kalanos, el filósofo indio, [dijo] que murió arrojándose a la pira, que él mismo había construido. (Ateneo, *Deip.*, X, 437 a)

2. *Onesícrito*[4]

Timonel de la nave de Alejandro, Onesícrito fue, a pedido del gran macedonio, protagonista del primer encuentro

entre griegos y brahmanes. En su obra, hoy perdida, *Pos Alexandros ejthe*, Onesícrito expuso lo que percibió de las costumbres y creencias fundamentales de los brahmanes, con los que había tenido contacto.

En uno de los fragmentos que reproduce Estrabón, describe su encuentro con quince hombres, desnudos e inmóviles, en diversas posturas, bajo el ardiente sol de la India. Se refiere también a su conversación con uno de esos ascetas, el ya mencionado Kalanos, a quien se dirige en cumplimiento de su misión, esto es, interrogarlo sobre sus doctrinas para luego transmitírselas al rey. La actitud contemplativa, las costumbres ascéticas, la desnudez (característica que llevó a los griegos a denominarlos "gimnosofistas"), la perseverancia, la resistencia física y la actitud frente a la muerte, son los rasgos más destacados por Onesícrito.

63. Onesícrito dice que él mismo fue enviado a conversar con esos sofistas, pues Alejandro había oído decir que estos hombres vivían desnudos, cultivaban la resistencia física y eran muy estimados y que no iban adonde otros, cuando eran llamados, sino que ellos invitaban a los otros a venir adonde ellos, si querían participar en algo de lo que ellos hacían o decían.

En tales circunstancias, puesto que a Alejandro no le pareció conveniente ir hacia ellos, ni obligarlos a hacer involuntariamente algo contrario a sus costumbres ancestrales, [Onesícrito dice] que él mismo fue enviado. [También dice] que encontró a veinte estadios de la ciudad a quince hombres, cada uno en diversa postura, de pie o sentados, acostados desnudos, sin moverse, hasta la tarde y que luego volvían a la ciudad; que lo más difícil de todo era soportar el calor del sol, intenso a tal punto que ninguna de las otras personas soportaba fácilmente caminar con los pies desnudos durante el mediodía.

64. [Onesícrito dice también] que había conversado con uno de éstos, Kalanos, el cual acompañó al rey hasta Persia y murió, según las costumbres ancestrales, colocado sobre una pira; que lo había hallado yaciendo sobre piedras, que acercándose para dirigirle la

palabra le dijo que había sido enviado por el rey para enterarse de sus doctrinas y luego transmitírselas, que si él no tenía ningún inconveniente estaba dispuesto a escucharlo, y que Kalanos, al verlo llevando capa, sombrero y sandalias, riéndose dijo: "En tiempos antiguos, todo estaba lleno de cebada y trigo, como ahora de polvo, fluían fuentes, unas de agua, otras de leche e igualmente de miel, otras de vino y algunas de aceite. Pero debido a la abundancia y el lujo, los hombres se llenaron de soberbia. Zeus, desagradado por aquel estado de las cosas, hizo desaparecer todo y sometió la vida del hombre al trabajo. Al reaparecer la moderación y todas las demás virtudes, de nuevo volvió la abundancia de bienes. La actual situación está próxima a la hartura y la soberbia y es posible que se produzca la desaparición de todas las cosas."

Después de haberle dicho esto, le ordenó, si quería aprender algo de él, que se quitase las vestimentas, yaciera desnudo sobre las piedras y escuchara así sus palabras; y que, mientras él dudaba, Mandanis, que era el más sabio y más anciano de los dos, criticó a Kalanos por ser arrogante, después de haber censurado él mismo la soberbia, y que además le dijo que él alababa al rey porque, gobernando un imperio tan grande, aspiraba a la sabiduría y que el rey era el único a quien él había visto, estando dedicado a las armas, filosofar; y que lo mejor de todo era que pensasen sabiamente aquellos que tienen el poder de persuadir a comportarse sensatamente, a los que están dispuestos a ello y de obligar a los que no lo están; y que se le debería disculpar si, dialogando a través de tres intérpretes, que a excepción de la voz no comprenden más que la mayoría, no pudiese demostrar los beneficios de su enseñanza, porque sería lo mismo que alguien pidiese que el agua corra pura a través del lodo.

65. [Onesícrito también dijo que] ellos habían investigado muchas cosas concernientes a la naturaleza y en especial a los presagios, las lluvias, las sequías, las enfermedades; y que cuando iban a la ciudad se dispersaban por las plazas y si encontraban a alguien que llevase higos o uvas, aceptaban un regalo, si se lo ofrecían; si era aceite lo vertían sobre sí mismos y se frotaban, y que las casas ricas se les abrían por entero, incluso hasta los gineceos, y que entrando en ellas, participaban de las comidas y las conversaciones; que ellos consideraban las enfermedades del cuerpo lo más vergonzoso y que el que sospechaba que poseía alguna, se suicidaba por medio del fuego;

construyendo una pira, se sentaba sobre ella y ordenaba que la encendiesen e inmóvil se consumía. (Estr., *Geogr.*, XV, 1, 63-65)

3. *Cleitarco*

Según Diógenes Laercio, también Cleitarco se refiere a la actitud de desprecio o indiferencia ante la muerte, propia de los gimnosofistas:

Cleitarco dice que los gimnosofistas desprecian, incluso, la muerte. (Dióg. Laercio, *Proem.*, VI)

4. *Aristóbulo*

Aristóbulo agrega un dato interesante a los ya provistos por los autores anteriormente mencionados: el reconocimiento de la existencia de diferentes etapas (*ashramas*) en la vida de un brahmán. En efecto, a esto se refiere cuando relata que el más anciano de los brahmanes, tras haber completado los cuarenta años de disciplina que había prometido observar, cambia de vida. Contribuye así a enriquecer la visión, todavía confusa y limitada, que tenían los griegos respecto de los brahmanes. Del tema de los *ashramas*, apenas esbozado por Aristóbulo, se ocuparía más tarde Megasthenes.[5]

... [dijo] que él lo acompañó hasta el final y, mientras estaba con el rey, no sólo cambió de vestimenta, sino también de estilo de vida; al ser objeto de reproche por parte de algunos, les dijo que él había completado los cuarenta años de ascetismo que había prometido. (Estr., *Geogr.*, XV, 1, 61)

5. *Nearco*[6]

Nearco fue uno de los grandes artífices del establecimiento de las comunicaciones marítimas entre Occidente y el lejano Oriente. Escribió, siendo testigo presencial de los hechos que describía, una obra fundamental, *Paraplous tes Indikes*, de la que sólo quedan fragmentos.

En uno de esos fragmentos, reproducido por Estrabón, echa luz sobre el tema que nos ocupa, al distinguir la existencia de diversos tipos de brahmanes. En efecto, de las anteriores descripciones sólo se podía desprender que todo brahmán era un asceta, un ser dedicado a la especulación filosófica, un sabio desnudo. A partir de Nearco se puede reconocer que algunos brahmanes respondían a esta imagen, otros, en cambio, se dedicaban a la administración pública, a la medicina, o a otras actividades.

> Nearco dice de los gimnosofistas lo siguiente: que los brahmanes participan en la administración pública y acompañan a los reyes como consejeros, que los otros, entre los cuales se hallaba Kalanos, estudian los fenómenos naturales, que juntamente con éstos, filosofan las mujeres, que el estilo de vida de todos es severo. (Estr., *Geogr.*, XV, 1, 66)

6. *Clearco*

En un fragmento reproducido por Flavio Josefo (*Contra Ap.* I, 22, 179) mediante una curiosa metonimia, denomina a los filósofos indios los "Kalanoi", esto es, generaliza el nombre del ya famoso asceta Kalanos y lo emplea como denominación de los brahmanes dedicados a especulaciones filosóficas.

En suma, todos los cronistas se han referido a los

brahmanes, ninguno menciona siquiera el término sarman (que en algunos casos fue interpretado como "monje budista"), ni, mucho menos, el término Buda, como para pensar que han tenido algún contacto, aunque remoto, con el Budismo.

Los sarmanes, desde Megasthenes hasta Cirilo

1. *Megasthenes* (c. 300 a.C.)

Megasthenes, embajador de Seleuco en la corte de Pataliputra, es el primero en efectuar una división entre brahmanes y sarmanes. A estos últimos dedica un fragmento de su *Ta Indiká* que reproduce Estrabón (*Geogr.* XV, 1, 60).

El término utilizado por Megasthenes, *garmanes*, seguramente es un error textual por *sarmanes*, grafía más cercana al sánscrito *shramana* y al päli *samana*, términos que significaban en sentido amplio "monje mendicante" y en sentido estricto "monje budista". Acerca de cuál de estos sentidos habría sido tenido en cuenta por Megasthenes, ha habido opiniones divergentes. Schwanbeck,[7] por ejemplo, reconocía en ellos a los monjes budistas, lo que movió a ver en este texto la primera mención occidental de Budismo. Otros como Lassen[8] veían en los sarmanes a los brahmanes ortodoxos.[9] En verdad, en el texto de Megasthenes, no hay ningún indicio de que éste haya podido percibir la diferencia entre un monje budista y uno hinduista. Las características allí enunciadas en cuanto a alimentación, abstinencia, vestimenta, etcétera, coinciden con las propias de cualquier anacoreta. Incluso en la literatura india hay testimonios de cierta indiferenciación entre ambos. Así, en *Dīgha Nikāya* I, 2, 80, aparece el compuesto *shramana-brahmana* con el significado de "personas dedicadas a la vida espiritual".[10]

[Dice acerca de los "garmanes" que] los más honorables de todos ellos son los llamados "Hylobii", los cuales viven en los bosques, alimentándose de hojas y frutos silvestres, se visten con corteza de árboles, se abstienen de los placeres amorosos y del vino. Se comunican con los reyes, los cuales les preguntan por medio de mensajeros, acerca de las causas de las cosas y, a través de ellos, honran y suplican a la divinidad. Dice que después de los "Hylobii" les siguen, en cuanto a estima, los médicos, especie de filósofos humanitarios, que llevan una vida simple pero no viven fuera de la ciudad; se alimentan de arroz y de cebada, que les son entregados por todos aquellos a quienes ellos se los piden o que les ofrecen su hospitalidad. Pueden producir muchos nacimientos, tanto masculinos como femeninos, por medio de medicamentos y realizan curaciones, en la mayoría de los casos por medio de cereales, no de remedios; de estos estiman más los ungüentos y cataplasmas, pues los otros tienen en sí mucho de nocivo.

[Dice también] que estos médicos y aquellos "Hylobii" se ejercitan en la resistencia, el trabajo y la tenacidad, pasan todo el día sin moverse en una misma postura. Algunos son adivinos y encantadores, conocedores de ritos y ceremonias funerarias; van pidiendo limosna por las aldeas y ciudades. Hay otros que son más refinados y cultos que aquéllos, pero ni siquiera éstos se abstienen de repetir aquellas cosas que comúnmente se dicen acerca del Hades y que parecen inducir a la piedad y la santidad. Junto a algunos de éstos, estudian filosofía también las mujeres, absteniéndose también ellas del goce amoroso. (Estr., *Geogr.*, XV, 1, 60)

2. *Estrabón* (65 a.C.-20)

Estrabón (*Geogr.*, XV, 1, 70) se refiere a los sarmanes bajo el nombre de Pramnas.

... distinguen de los brahmanes a los filósofos Pramnas, aficionados a la discusión y la investigación. [Dicen que] los brahmanes se dedican a la fisiología y la astronomía, siendo objeto de burla por parte de aquéllos, como charlatanes y necios. Algunos de éstos

son llamados 'Pramnas de las montañas', otros 'Pramnas desnudos', otros 'de la ciudad', otros 'de las afueras'. Los de las montañas usan pieles de ciervo, tienen las alforjas llenas de raíces y de fármacos, pretendiendo realizar la curación con magia, conjuros y amuletos. Los desnudos, como lo indica su nombre, pasan la vida desnudos, la mayoría al aire libre, practicando perseverancia, como dije antes, durante treinta y siete años, y las mujeres conviven con ellos, sin mantener contacto sexual. Éstos, ante todo, son objeto de admiración...

Niguna de las características enunciadas en el texto –que se afanan tanto por la discusión como por la investigación, que unos viven en montes, otros en ciudades, algunos desnudos, practicando abstinencia, etcétera– parece ser exclusivamente budista, sino más bien la de cualquier anacoreta.

3. *Clemente de Alejandría* (150-212)

En el siglo II de nuestra era, Clemente se refiere a los sarmanes bajo el nombre de *Oi Semnoi* (*Strom.*, III, 6, 60) y les atribuye las características ya conocidas de pasar la vida desnudos, no tener relaciones con mujeres, etcétera: "Los llamados Semnoi, de los indios, pasan toda la vida desnudos y no tienen contacto sexual con mujeres..."

Otro pasaje de la misma obra (*Strom.*, I, 15, 72) resulta esclarecedor porque Clemente agrega allí, por primera vez en Occidente, a la clásica división brahmanes/sarmanes una tercera categoría, la de los que creen en Buda: "[...] los que obedecen a los preceptos de Buda."

El valor de este fragmento es indiscutible, en primer lugar, porque en él se halla la primera mención occidental del nombre de Buda, y en segundo lugar, porque confirma que, por lo menos hasta su época, con el término "sarmanes" no se aludía a los budistas.

4. *Bardesanes* (154-222/3)

Bardesanes introduce, en un fragmento que reproduce Porfirio, una modificación importante que revelaría que después de Clemente, hubo cierto conocimiento del Budismo. En efecto, presenta a los sarmanes no como otra clase de brahmanes, sino como una categoría distinta, partiendo de la base de que no son por nacimiento, principio propio del sistema de castas, sino por voluntad propia. Se empieza oscuramente a percibir otra realidad, que supera el rígido sistema hinduista de castas. No es de extrañar que en esto hayan influido los embajadores indios enviados tanto a Antonino Pío, como a Antonino Elagábalo, según testimonia el mismo autor:

> Constituida la estructura social de los indios por muchas clases, hay entre éstas, una casta, la de los teósofos, a la que los griegos suelen llamar gimnosofistas. De éstos hay dos sectas, de las cuales los brahmanes dirigen una; los sarmanes, la otra. Los brahmanes reciben, por su nacimiento, tal teosofía como un sacerdocio; los sarmanes son escogidos, llenándose sus filas de aquellos que quieren dedicarse a la teosofía. (Porfirio, *Peri apojés empsújon*, IV, 17).

5. *Jerónimo* (340-420)

En *Adv. Iovinianum* (II, 14) reproduce la información brindada por Bardesanes:

> Bardesanes, hombre de Babilonia, divide a los gimnosofistas indios en dos clases, a una de las cuales llama brahmanes; a la otra sarmanes, los cuales practican una continencia tan grande que se alimentan o de los frutos de los árboles de alrededor del río Ganges, o de algún alimento público de arroz y harina.

6. *Cirilo* (412-444)

En *Contra Iulianum* (IV, 133), ubica a los sarmanes entre los habitantes de Bactria: "Los Samanes, de los Bactrios de Persia..."

Las menciones de Buda

Como ya adelantamos, las referencias griegas a Buda son escasas en cantidad y pobres en contenido.

1. *Clemente de Alejandría*

Se encuentra en Clemente la primera mención occidental de la figura de Buda, a quien –dice– honran como a un Dios, por la magnitud de su dignidad:

> Existen entre los indios, aquellos que obedecen los preceptos de Buda, al cual honran como un dios, por la magnitud de su dignidad. (*Strom.* I, 15, 72, 6)

2. *C. Mario Victorino* (c.IV)

En *Ad Iustinum Manichaeum* (7) hace una referencia, aunque negativa, a las "enseñanzas" de Buda: "¿Ya visteis, pues, cuánto han engañado enseñando estas cosas a los Budas?"

3. *Jerónimo*

En *Adv. Iovinianum* (I, 42) alude a la leyenda del nacimiento de Buda: "Se cuenta que a Buda lo engendró una virgen, de su costilla."

4. *Hegemonius* (c. IV)

Se reitera la referencia a la leyenda del nacimiento de Buda:

> Terebinto, diciendo que estaba lleno de la sabiduría de los egipcios y que ya no era llamado Terebinto, sino Buda de nombre, e impuso para sí este nombre, simuló que había nacido de una virgen y había sido nutrido por un ángel en los montes... (*Acta Archelai*, 63,2)

Testimonios indios

1. *Las Inscripciones de Ashoka / Piodases*

Al confrontar los testimonios griegos con los indios, el investigador se encuentra con dos realidades. Hay, por ejemplo, un testimonio indio de que ya en el siglo III a.C., el Budismo había sido difundido entre los griegos. Se trata del Edicto XIII de Ashoka,[11] uno de los más grandes gobernantes del Imperio Maurya, activo propagandista del Budismo tanto entre sus súbditos, como entre los de los reinos vecinos.

Tras haber extendido enormemente su Imperio, gracias a la conquista de Kalinga (a mediados del siglo III a.C.), Ashoka se convierte al Budismo y, arrepentido por el dolor y la muerte causados en tan cruel guerra, decide dedicar el resto de su vida a propagar la moral budista. Para ello, sin detenerse en sus fronteras, envía misioneros y ordena grabar inscripciones sobre rocas, sobre pilares y en el interior de grutas, que constituyen valiosísimos testimonios de su vida, su obra y los preceptos que pretendió difundir.

El ya mencionado Edicto XIII sobre roca es una prueba irrefutable de que el Budismo había llegado al mundo helenístico. Ashoka afirma en él, que ha difundido sus

doctrinas en los reinos de Antiyoga (Antioco II de Siria), Tulamaya (Ptolomeo II Filadelfo de Egipto), Antekina (Antigono de Macedonia), Maka (Magas de Cirene) y Alikasudara (Alejandro de Epiro), todos generales de Alejandro que, tras su muerte, se dividieron entre ellos el territorio conquistado. Dichos pueblos tienen la peculiaridad de vivir, a pesar de sus diferencias culturales, según el *Dharma*, esto es, todos ellos conocían la moral predicada por Buda.[12]

> El amado de los dioses ha difundido esto aquí y en lugares de hasta seiscientos 'yojanas' más allá de las fronteras: allá donde está el rey griego de nombre Antiyoga y más allá de Antiyoga, cuatro reyes, el de nombre Tulamaya, el de nombre Antekina, el de nombre Maka y Alikasudara, y al sur los Cola y Pandyas hasta Tamraparni.
>
> Del mismo modo que aquí, en el Imperio del rey, entre los Yonas y Kambojas, Nabhakas y Nabhapamktis, entre los Bojas y los Pitinikas, entre los Andhras y los Paradas, en todas partes son seguidas las enseñanzas de la Ley del amado de los dioses.

Otra prueba más contundente aún, la constituyen las inscripciones griegas.[13] De acuerdo con la norma prescrita por Buda de enseñar la Doctrina a cada pueblo, en su propia lengua, Ashoka hace grabar inscripciones en griego, para las comunidades griegas del N.O. de la India, que se habían establecido allí desde la conquista de Alejandro Magno. De ellas se han descubierto hasta el momento sólo dos: la primera, una inscripción bilingüe greco-aramea, hallada en 1958, contiene los principios generales de la moral budista; la segunda, escrita sólo en griego, es una versión libre de los Edictos XII y XIII. El mensaje que transmiten –tolerancia y respeto mutuo entre personas pertenecientes a diferentes sectas, sumisión al *Dharma*, etcétera– parece haber sido el más adecuado para una región como la del N.O. de la India, de convivencia entre griegos, indios e iranios.

> XII ...la piedad y el autocontrol, en todas las sectas. Tiene autocontrol

especialmente el que controla su lengua. Y que no se elogien a sí mismos, ni critiquen a los otros acerca de nada, pues es vano. Más vale tratar de alabar a los otros y no criticarlos de ninguna manera. Haciendo esto, se engrandecen a sí mismos y se ganan a los otros; transgrediendo esto, pierden reputación y se vuelven odiosos a los otros. Los que se alaban a sí mismos y critican a los otros actúan con excesivo amor propio; queriendo brillar más que los otros, más bien se perjudican a sí mismos. Conviene respetarse mutuamente y aceptar las enseñanzas los unos de los otros. Haciendo esto, serán más instruidos, transmitiéndose los unos a los otros lo que cada uno sabe. Y, a los que practican esto, no se debe temer decírselo, para que persistan dedicados a la piedad.

XIII. En el octavo año de su reinado, Piodases conquistó Kalinga. Ciento cincuenta mil personas fueron capturadas y deportadas y otras cien mil fueron matadas y casi otras tantas murieron. Desde entonces, la compasión y la conmiseración se apoderaron de él. Y estaba abrumado. Del mismo modo ordenó abstenerse de los seres vivos y se preocupó por la piedad y por establecer normas relativas a ella. Y el rey se ha afligido aún más por esto: si a los brahmanes y sarmanes y los otros dedicados a la piedad, que habitaban ahí y a quienes les era necesario, habitando ahí, que se preocuparan por los intereses del rey, que reverenciaran y respetaran a su maestro, a su padre y a su madre, que quisieran y no engañaran a sus amigos y compañeros, y que trataran con suavidad a sus esclavos y servidores, si alguno de los que hacía esto hubiera muerto o hubiera sido deportado, los demás consideran esto como algo sin importancia, pero el rey se afligió muchísimo por estas cosas. Y que en los otros pueblos hay...

En suma, tanto las inscripciones en prácrito (Edicto XIII), como en griego, documentan que, por lo menos desde el siglo III a.C., los griegos tenían conocimiento de la existencia del Budismo.

2. *Otros testimonios epigráficos*[14]

Se han hallado inscripciones en grutas de Nasik, Junnar y

Karle, que constituyen testimonios irrefutables no sólo de contribuciones griegas a las comunidades budistas de dichas regiones, sino también de adopción del Budismo por parte de algunos griegos.

A título de ejemplo se pueden citar:

a) Una inscripción en la gruta 17 de Nasik[15] provee una riqueza de datos notable. Se trata de un donante, identificado como el "yavana Indragnidatta" que ordena se excave esa cueva, un santuario y tres cisternas para toda la comunidad budista. Es interesante hacer notar que los nombres tanto del padre del donante, Dharmadeva, como del hijo Dharmarakshita, revelan la adopción del Budismo por parte de toda la familia.

b) Cuatro inscripciones, tres en Shivneri y una en Manmodi, revelan la contribución de los yavanas a la comunidad budista de Junnar.[16] Por ejemplo, una inscripción en Shivneri dice que el yavana Irila ha donado dos cisternas a la comunidad budista; según otra inscripción, en la cueva 67, el yavana Chita dona la construcción de un refectorio.

c) El santuario de Karle,[17] en cuyos pilares aparecen mencionados diecisiete donantes griegos, se erige como el testimonio de mayor relevancia. En algunos de ellos, como el 11 y el 13, aparece un motivo de evidente influencia griega, como es la esfinge con que rematan dichos pilares.

3. *Bactria. Los reyes griegos de la India. Menandro*[18]

El reino de Bactria fue gobernado por los Seleucidas, desde la muerte de Alejandro hasta el 250 a.C., año en que un gobernador llamado Diodoto, se rebeló y declaró su independencia. Este territorio fue escenario de crueles luchas entre diversos reyezuelos griegos que, disputándose el poder, terminaron dividiéndolo.

Uno de esos reyes fue Menandro. Pasó a la fama, no sólo por sus acciones guerreras, sino por su supuesta conversión

al Budismo y, sobre todo, por ser el co-protagonista de una de las obras más famosas de la literatura budista: el *Milinda-pañha* o "las preguntas de Milinda".

Se trata de un diálogo entre un monje budista, Nagasena, y un rey griego, Milinda, sobre diversos puntos de la doctrina budista, del cual se posee una versión pāli, traducción de algún prácrito, o indio medio, del N.O. de la India, y otra china.

Si bien la tradición budista no confirma que Nagasena haya sido un personaje histórico, en cambio, todos coinciden en reconocer bajo el nombre Milinda al rey Menandro.

Entre las evidencias utilizadas por algunos[19] para afirmar la conversión de Menandro al Budismo, se citan:

a) El final del *Milinda-pañha*, donde Milinda, lejos de la victoria dialéctica que pretendía tener inicialmente sobre Nagasena, busca humildemente el conocimiento en el Budismo.

b) La presencia de la palabra *Dharma* en las leyendas de las monedas de Menandro, o del emblema del *Dharmachakra* o Rueda de la Ley.[20]

c) El pasaje de Plutarco referido al funeral de Menandro, *Praecepta gerendae reipublicae* (p. 821-D-E) en *Moralia* (t. V, p. 119, ed. Bernardakis, Leipzig, Teubner, 1893) en que varias ciudades se disputaron sus cenizas, para elevarle monumentos conmemorativos.

Rhys Davids[21] ha comparado ese relato con el de las exequias de Buda en *Maha-Parinibbana Sutta* (VI, 51-57).

A pesar de lo antedicho, para otros como A. Foucher[22], no son éstas pruebas suficientes como para hablar de una conversión al Budismo de Menandro, sino en todo caso, de una adhesión.[23] Lo cierto es que, se trate de lo que se trate, conversión o adhesión, en ambos casos hay un hecho previo que es el conocimiento griego del Budismo.

4. *Los Kushanas. Una moneda de Kanishka*

En el siglo II a.C., un pueblo nómada al N.O. de la China, los Yue-chi, avanzó hacia el sur e invadió Bactria. Su permanencia allí, durante más de un siglo, determinó la absorción de rasgos culturales de la población helenística local.[24]

En el año 35 a.C., el jefe de los Kuei-shuang, uno de los cinco grupos en que estaban divididos, logró unificarlos bajo su mando. Con él, Ch'iu-chiu chueh (en chino), Kadafes o Kadfidsoü (en griego), Kujula Kadaphasa (en Karoshthi), comienza el poderío del Imperio Kushana, que llega a su máximo esplendor durante el gobierno de Kanishka.

Su enorme extensión –abarcaba regiones de la India, Irán, Pakistán, Asia central y Afganistán– y su ubicación privilegiada lo convirtieron en el intermediario forzoso entre Oriente y el Imperio Romano. Casi todas las grandes rutas comerciales de Asia, la de la seda, del oro, de las especias, pasaban por territorio kushana. Su prosperidad económica fue sorprendente; con el oro recaudado por el intercambio comercial con Roma, se acuñaron muchas de sus monedas.

Es fácil deducir que en un imperio de semejante extensión, debieron coexistir diferentes culturas y es así como el cosmopolitismo, el sincretismo y la tolerancia se convirtieron en los rasgos esenciales del pueblo kushana: la cultura india, la griega, la irania, el Budismo, el Shivaísmo, el Zoroastrismo, el Jainismo, los pequeños cultos locales, etcétera, han convivido pacíficamente.

Una ilustración concreta de este sincretismo la constituyen las monedas. En ellas se revelan las creencias religiosas de los monarcas, en cuyo nombre se acuñaron, y las de sus pueblos.

Modeladas sobre las del Imperio Romano, estas

monedas contienen motivos indo-griegos, partos, greco-bactrios, indios, etc.

A los efectos de este trabajo, nos interesa en especial una moneda de Kanishka que posee las siguientes características: En el anverso aparece el rey ofreciendo un sacrificio, con una espada en la mano izquierda y una leyenda en caracteres griegos y lengua kushana que dice: shaonanoshao kaneshki koshano "del rey de reyes, Kanishka el Kushana". En el reverso aparece la figura de Buda con aureola y una alforja en la mano izquierda y una leyenda griega que dice *BODDO*, esto es, Buda.

Consideraciones finales

Es necesario ahora intentar responder el interrogante que nos hemos formulado en la Introducción. Pareciera que el recurso posible consiste en reconocer básicamente dos actitudes greco-romanas frente al Budismo: la que se refleja en los testimonios literarios, y la que realmente tuvo el pueblo.

A juzgar por la primera, el Budismo era prácticamente desconocido en Occidente, pero embajadas, misiones, inscripciones, monedas, una obra como el *Milindapañha*, conversiones al Budismo, etcétera, son pruebas concretas, que contrastan con esa "ausencia" y revelan que hubo conocimiento del Budismo en el mundo greco-latino.

Coincidimos con S. Lévi[25] en el sentido de que el responsable de esta situación fue el espíritu greco-romano, que se ha ocupado más de compilar que de descubrir. Así, abrumados por la información brindada por los cronistas de Alejandro Magno, se dedicaron durante siglos a trabajarla, sin agregarle prácticamente nada. Como Alejandro no tuvo contacto con un Budismo plenamente floreciente, los que lo siguieron desconocieron prácticamente su existencia,

obstaculizando de este modo la difusión del conocimiento del Budismo entre las clases más cultas de la sociedad occidental.

Mientras tanto, las clases bajas de la sociedad helenística, en la búsqueda de satisfacción de sus necesidades religiosas, se inclinaban hacia el Oriente y podían ser afectadas por el Budismo.

Por último, habiendo considerado hasta aquí la cuestión de la difusión del Budismo en Occidente, desde Alejandro Magno, hasta los primeros siglos de nuestra era, no queremos concluir sin comentar un interesante artículo de E. Lamotte[26] que enfoca el tema de Alejandro y el Budismo desde el punto de vista indio, es decir, qué significó Alejandro para los budistas.

A pesar de la importancia que tuvo la conquista india del Gran macedonio, de ella no da testimonio ni una sola obra india. Esto es coherente con la actitud india de silencio frente a las dominaciones extranjeras, es más, en ocasiones, para borrar hasta el recuerdo de las mismas, se sustituyeron personajes históricos por legendarios. Tal sería el caso de Alejandro.

Lamotte cree haber encontrado en un viejo itinerario búdico, una mención de Bucéfala y Nicea, las ciudades fundadas por Alejandro, bajo los nombres de *Bhadrasva* y *Adirajya* respectivamente, cuya fundación es atribuida al rey mítico Mahasamata (Gran concordia).

La "Homonoia", ideal alejandrino, la ausencia total de prejuicios, contrastante con el rígido sistema de castas hinduistas, hizo quizá que los budistas aproximaran la figura de Alejandro a la de su rey primitivo, el del igualitarismo y la concordia universal, y que su recuerdo se superpusiera de tal modo, hasta llegar a absorber el del conquistador extranjero.

Irónicamente, quien fuera, aunque de modo no consciente, el "principal responsable" de la escasa difusión del

Budismo en el mundo greco-romano, sería respetado por los budistas, hasta el punto de asimilarlo a la legendaria figura del primer rey que ejerciera justicia en la Edad Cósmica.

Notas

[1] Sobre el tema puede verse R. Vofchuk, *Las doctrinas brahmánicas a través de las fuentes griegas y latinas* (Tesis de doctorado), Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1989.

[2] Ver nota 7.

[3] Cf. Nearco (Strabo, *Geogr.*, XV. 1.61); Cicerón (*Tusc.* II, 52; *De divinatione*, I, 47); Diodoro (*Bib. Hist.*, XVII, 107); Filón (*Quod omnis probus liber sit*, 93); Plutarco (*Vit. Alex.*, 69, 6); Arriano (*Anab.* VII, 3,1; 18,6); Luciano (*De morte Peregrini*, 25); Aeliano (*De nat. anim.*, II, 41).

[4] Cf. R.C. Vofchuk, "Los informes de Onesícrito, cronista de Alejandro Magno sobre la India" en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXII, Madrid, (1986), pp. 189-202.

[5] Los textos legales, Gautama, Baudhayana, Vasishtha Dharmasutra, etcétera, dividen la vida de un hindú en cuatro etapas: *brahmacarin* (estudiante), *grihastha* (jefe de familia), *bhikshu* (asceta), *vaikhanasa* (ermitaño). Sobre el tema puede verse S. Banerjee, *Dharma Sutras. A study in their origin & development*. Calcutta, Punthi Pustak, 1962.

[6] Cf. R.C. Vofchuk, "Las costumbres y creencias filosófico-religiosas de la India según las informaciones de Nearco de Creta" en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XVIII, (1982), pp. 277-293.

[7] Ver Megasthenis, *Indica*, Amsterdam, Bakkert, 1966, (reimp.) p. 45 y ss.

[8] *Indische Alterthumskunde*, Osnabrück, Otto Zeller, 1968, II, I, pp. 705-706.

[9] Ver S. Lévi, "Le Bouddhisme et les grecs" en *Revue de l'Histoire des religions* XXIII, (1891), pp. 36-49. Reimpreso en *Memorial Sylvain Lévi*, Paris, Hartmann, 1937, pp. 202-213.

[10] Ver S. Lévi, *op. cit.*: A. Christol, "Le nom de bouddhistes en Grec" en *Lalies*, Paris, III, (1981), pp. 37-43; "Les Edicts Grecs d'Asoka: Etude Linguistique" en *Journal Asiatique*, Paris, CCLXXVIII, 1990, pp. 45-70; H. de Lubac, *La Recontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952.

[11] Ver L. de la Vallé Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas*, Paris, Boccard, 1930; P. Jouget, *L'Impérialisme Macédonien et l'Hellénisation de l'Orient*, Paris, A. Michel, 1961; H. Rawlinson, *Bactria. From the earliest times to the extinction of Bactric-Greek rule in Penjab*, Varanasi, Bharatiya, 1978, (reimpresión india); W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

[12] Ver el texto original de la inscripción en J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

[13] Ver G. Pugiese Carratelli, G. Levi della Vida, G. Tucci y U. Scerrato, *Un editto bilingue greco-aramaico di Asoka*, Roma, 1958; D. Schlumberger, L. Robert, A.

Dupont-Sommer, E. Benveniste, "Une bilingue greco-araméenne d'Asoka" en *Journal Asiatique*, 1958, pp. 1-48; E. Benveniste, "Edicts d'Asoka en traduction grecque" en *Journal Asiatique*, 1964, pp. 137-157; A. Christol, "Les édits grecs d'Asoka, problemes de traduction" en *Lalies*, Paris, I, 1980, pp. 63-65; K.R. Norman, "Notes on Greek version of Asoka's twelth and thirteenth rock edicts" en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1972, pp. 111-118; D. Schlumberger, "Une nouvelle inscription grecque d'Asoka" en *Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, 1964, pp. 126-140; D. Scott, "Ashokan Missionary Expansion of Buddhism among the Greeks (In N.W. India, Bactria and the Levant) en *Religion*, 15, (1985), pp. 131-141; F. Tola, C. Dragonetti, "Las inscripciones griegas del emperador indio Ashoka" en *Filosofía y Literatura de la India*, Buenos Aires, Kier, 1983.

Puede verse el texto griego de la inscripción en las citadas obras de G. Pugliese y E. Benveniste.

[14] Ver Suresh Vasant "Yavanas in Western India".

[15] *Idem, Ibid.* p. 333.

[16] *Idem, Ibid.* p. 335.

[17] *Idem, Ibid.* p. 335-336; *Epigrafica Indica*, Vol. VII, pp. 53-56, Vol. XVIII, pp. 325-328.

[18] Ver M. Foucher, "A propos de la conversion au bouddhisme du roi indo-grec Menandre" en *Memoires de l'Institut National de France. Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. XLIII, 2, Paris, (1951), pp. 259-295; A. Narain, *The Indo-Greeks*, Oxford, Clarendon, 1957; W. Rawlinson, *Bactria. The History of a Forgotten Empire*, London, 1912; *Bactria. From the earliest times of the extinction of the Bactrio-Greek rule in the Punjab*. Varanasi, Bharatiya, 1978; W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

[19] Ver Rawlinson, *op. cit.*

[20] Las monedas de los reyes de Bactria son sumamente valiosas para el estudio de este período histórico. Retratos de reyes con perfiles netamente griegos, sus denominaciones, nombres de divinidades y de héroes griegos, leyendas en griego, leyendas en prácritos, algunas en caracteres griegos, otras en kharoshthi o en brahmi, cascos en forma de cabeza de elefante, etcétera, aparecen en anversos y reversos de diversas monedas como fiel testimonio de la convivencia greco-india.

[21] Este dato fue tomado por Rawlinson (*op. cit.*, pp. 127-128) como un fuerte indicio de la conversión de Menandro al Budismo.

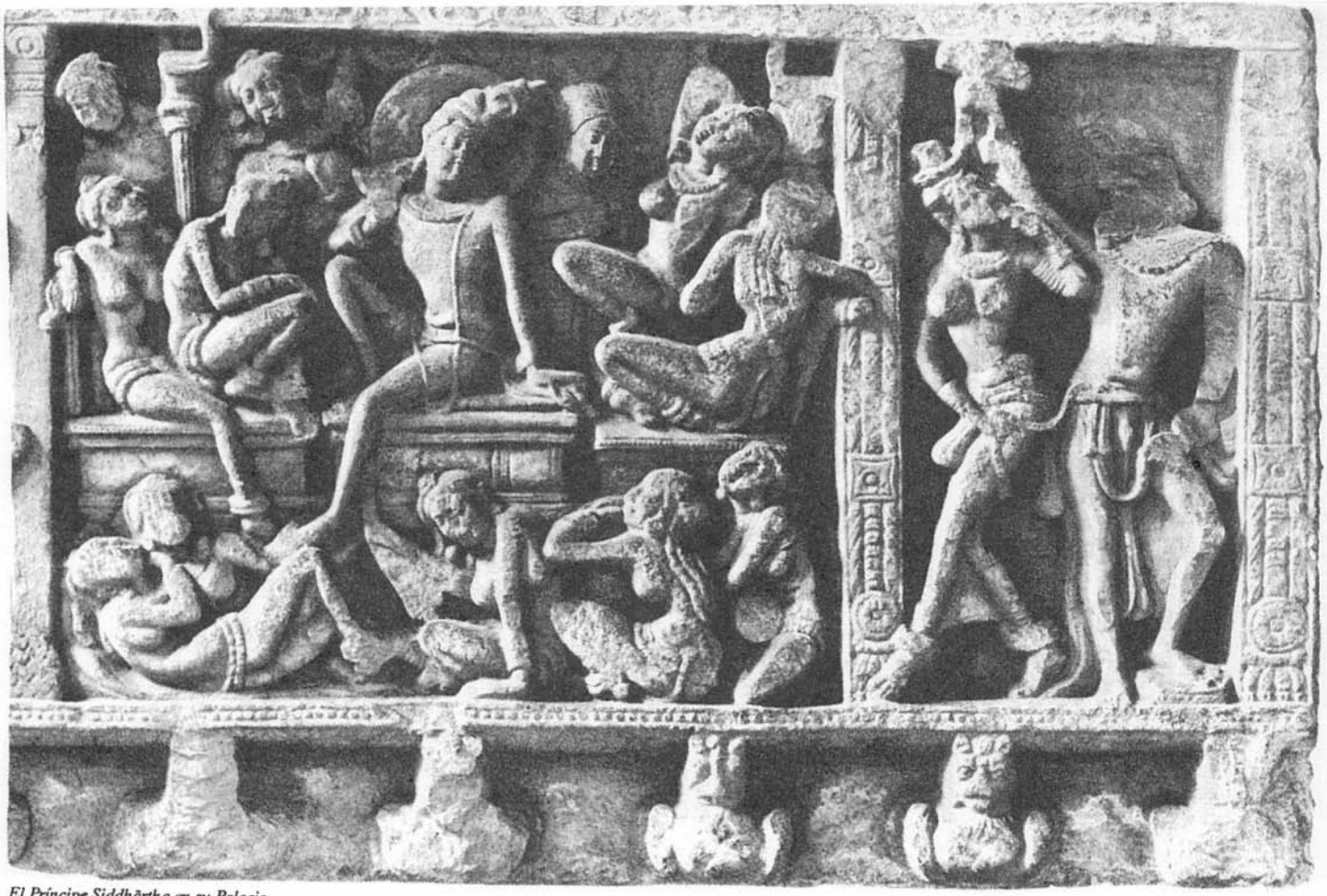
[22] *op. cit.* en nota 14.

[23] La polémica sobre la conversión o la adhesión al Budismo, será abordada en un próximo trabajo sobre el *Milinda-pañha*.

[24] Ver K.M. Munshi, *The Age of Imperial Unity*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan' L. de la Vallée Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas, et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi*, Paris, Boccard, 1960; V. Smith, *The early History of India*, Oxford, Clarendon Press (Chapter X, "The kushan or Indo-Scythian Dynasty from about A.D. 20 to 225") pp. 263-292; J.M. Rosenfield, *The dynastic arts of the Kushans*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967; M. Hallade, *Gandharan art of North India and the Graeco-Buddhist Tradition in India, Persia, and Central Asia*, New York, H.N. Abrams, 1968.

[25] "Le bouddhisme...", *op. cit.*

[26] "Alexandre et le Bouddhisme" en *Bulletin de l'Ecole francaise de l'Extreme Orient*, 44, (1951), pp. 147-162.



El Príncipe Siddhārtha en su Palacio

Nairātmya (inexistencia del alma) y *anīshvaratva* (inexistencia de Dios)

Budismo y religión comparada*

Helmuth von Glasenapp

Ya desde el siglo XVII, cuando llegaron a Europa las primeras noticias sobre el Budismo, esta religión ha sido en todo tiempo objeto de especial atención para todos los interesados que se ocupaban del estudio comparativo de los grandes credos del mundo. Y esto ha sido por diversas razones. La biografía de Buda siempre poseyó un toque humano especial, que atraía fuertemente la imaginación y la sensibilidad de personas susceptibles ante actos heroicos y sentimientos conmovedores. Los nobles principios del Budismo ganaron en todas las épocas la admiración de aquellos que creen que el bien es inherente al hombre. Los historiadores se sintieron particularmente atraídos por el destino cambiante de un credo que, con el transcurso del tiempo, ganó muchos adherentes en diversos países del sur

* Artículo aparecido por primera vez en: *Festschrift Liebenthal, Sino-Indian Studies*, vol. V, partes 3-4, ed. por Kshitis Roy, Visvabharati, Santiniketan, 1957, pp. 47-52.

La traducción española ha sido realizada sobre la versión inglesa titulada "Buddhism and Comparative Religion", incluida en Helmuth von Glasenapp, *Vom Buddha zu Gandhi, Aufsätze zur Geschichte der Religionen Indiens*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1962, pp. 152-158. Se publica en *REB* con la debida autorización del editor Otto Harrassowitz.

(Sobre Helmuth von Glasenapp, ver la nota incluida en la sección *Notas Breves* de este número de *REB*).

de Asia; pero que, sin embargo, desapareció de lugares donde floreció durante siglos. Es de especial interés ver las variadas formas que asumió esta religión durante los dos mil quinientos años de su existencia, y a su vez observar cómo se acomodó a los requerimientos de naciones cuyos nombres ni siquiera fueron conocidos por su fundador. Si uno considera las numerosas formas en que existe hoy el Budismo, uno no puede menos que decir que en este sistema, que es unitario, han encontrado su expresión casi todas las formas de vida religiosa, desde los pensamientos austeros, moderados y serenos de ascéticos buscadores de la salvación, hasta el fervor altamente emocional de ardientes adoradores de los salvadores que redimen al mundo; y desde las sublimes especulaciones de los místicos, hasta los elaborados ritos de magos que tratan de desterrar a los malos espíritus con la ayuda de sortilegios.

Desde el punto de vista de la filosofía de la religión, el Budismo merece un interés especial porque pone en duda la aserción de Kant, según la cual la creencia en Dios, en la inmortalidad del alma y en la libertad de la voluntad, son las tres grandes partes esenciales de la dogmática de toda religión de primer orden. Por supuesto que Buda fue partidario del *kiriyavāda* y un fuerte opositor de maestros que, como Gosāla Makkhaliputta, dijeron que "No hay tal cosa como el esfuerzo o el trabajo o el poder o la energía o la fuerza humana: todas las cosas están inalterablemente determinadas".

Pero en lo que respecta a las otras dos cuestiones, el Budismo tiene una postura bastante propia, que contrasta por entero con la del Hinduismo, el Cristianismo, el Islam y otras creencias, ya que el Budismo no reconoce ni la existencia de almas que existan permanentemente, ni la de un creador o gobernante del universo. Ésta es una consecuencia lógica de su concepción filosófica fundamental. Como doctrina del devenir y del flujo ininterrumpido, el Budismo no

puede aceptar la idea de sustancias inalterables: así como, según el Budismo, no existe una materia que en sí misma sea eterna, aunque puede cambiar sus formas una y otra vez, de la misma manera no puede haber un alma individual de vida eterna que asuma una nueva envoltura material en el curso de su reencarnación. Y así como no hay una personalidad eterna, tampoco puede haber un dios personal, que permanezca como un polo inmutable en medio de fenómenos cambiantes. La única fuerza permanente en la que cree el Budismo es la ley que gobierna el universo y, a partir de elementos de existencia, forma conjuntos de carácter transitorio que se disuelven una y otra vez para ser reemplazados por otros.

Aunque el Budismo niega la existencia de almas permanentes, no niega la continuidad de la vida individual después de la muerte. La idea básica de su concepción es que la muerte significa el fin de cierto individuo A, porque las partes componentes que se habían unido para formarlo se disolvieron, pero las fuerzas morales que un hombre u otro ser han producido durante su vida, se convierten en la causa de un nuevo individuo B que es, por así decirlo, el heredero de las acciones de A, de manera que merece compensación por sus buenas acciones y castigo por sus malas acciones. Se dice, por lo tanto, que el nuevo individuo B no es ni idéntico al antiguo (A) ni diferente de A, porque emerge de él, así como el fuego de la segunda parte de la noche es la continuación ininterrumpida del fuego que ardió durante la primera parte de ella. No es nuestra tarea tratar aquí las diferentes teorías del *antarābhava*, etcétera, que se han concebido para explicar o probar esta teoría. En conexión con esto, es suficiente para nuestro propósito establecer el hecho de que el Budismo está en total concordancia con muchas otras religiones, en el supuesto de una vida después de la muerte, en la que todos los actos son recompensados. La única diferencia entre el Budismo y otras

religiones indias consiste en que el Budismo da una diferente interpretación filosófica. En la práctica, el Budismo está en completa armonía con todos los sistemas que aceptan una metempsicosis. En lugar de la teoría de un alma inmutable y permanente, que constituye el núcleo del individuo A en esta existencia, y del individuo B en la siguiente existencia, el Budismo ofrece un punto de vista diferente: cada individuo es una corriente de dharmas evanescentes que surgen en interdependencia funcional. Cada nueva existencia individual es el fluir de esta corriente.

Esta doctrina de la reencarnación, sin la adopción de la creencia en un alma-sustancia persistente, siempre ha intrigado a los estudiosos y ha sido considerada una imposibilidad lógica, porque niega la identidad del hombre que ha hecho una acción y la del otro hombre a quien le toca la recompensa. Pero en realidad ésta tiene casi el mismo valor metafísico que la teoría de un alma permanente y errante. El profesor T. R. V. Murti[1] atinadamente dice:

> ¿Cómo la aceptación del *ātman* –la entidad permanente inalterable– explica de manera más plausible el karma, el renacimiento, la memoria o la identidad personal? Así como el alma permanente es de naturaleza inmutable, no puede tener voliciones diferentes cuando las diversas circunstancias exigen acciones diferentes... Un *ātman* (alma) cambiante es una contradicción en los términos. Ninguna teoría del *ātman* ha aceptado o puede aceptar un yo cambiante; pues una vez que aceptamos cambio del *ātman*, no tenemos ningún argumento válido para confinar este cambio a periodos definidos, es decir que él permanece inalterado durante un intervalo apreciable de tiempo y entonces cambia. Esto significaría dos *ātmans* diferentes. Tampoco podemos admitir que una parte del *ātman* cambie mientras la otra parte es permanente. Si la parte cambiante pertenece al *ātman* tan integralmente como la otra parte, entonces estaríamos teniendo una entidad supuestamente unitaria con dos características mutuamente opuestas. Esto va en contra de nuestra concepción de una entidad.

Cuando Buda reemplazó la teoría de un alma-sustancia permanente por la teoría de un *continuum-mente*, trató de evitar las dificultades inherentes en la doctrina del *ātman*. Que su teoría encubre también puntos intrincados, es evidente, porque respecto de cosas que trascienden la facultad humana de demostrar racionalmente asuntos que no son accesibles a nuestra limitada comprensión, no pueden ser aducidos argumentos filosóficos suficientes. La creencia de que no existe continuación de ninguna clase de vida después de la muerte de un individuo, no es tampoco estrictamente demostrable, pues la teoría de una materia a partir de la cual todo se produce es, al igual que las diferentes hipótesis concernientes al alma o al *continuum-mente*, un producto de especulación y de una determinada *weltanschauung*.

Todavía le sigue pareciendo extraño a la mayor parte de los observadores, que el Budismo niegue la existencia de un creador y gobernante del mundo, porque para muchas mentes religiosas, especialmente en Occidente, religión es sinónimo de creencia en Dios. Por esta razón muchos teólogos han dicho: el Budismo es un sistema filosófico o ético, pero no una religión. Esto, sin embargo, es un subterfugio muy artificial, pues a juzgar tanto por sus apariencias externas como por sus actitudes internas, el Budismo exhibe todas las características que se observan en otras religiones. Tiene lugares de veneración, ritos y monasterios, y suscita en sus adherentes sentimientos puramente religiosos de devoción, piedad, tranquilidad de mente, etc. Tiene sus leyendas, relata prodigios y habla de visiones del cielo y el infierno. Incluso acepta a un gran número de seres celestiales que, aun cuando no tengan vida eterna, existen por siglos y pueden darles a sus adoradores consuelo y felicidad en este mundo. Todo esto pone en evidencia que al Budismo no se le puede negar el título de religión. Esto revela la estrecha restricción del término *religión* sobre las diferentes clases de teísmo. Los antiguos romanos, a quienes debemos

el término *religio*, no eran teístas, sino que adoraban a un gran número de dioses y no diferían, en este sentido, de los budistas actuales o de épocas pasadas. Por lo tanto, de este hecho sólo se puede inferir que el teísmo es una de las formas de religión, y que el término *religión* abarca una infinidad de creencias. Como los musulmanes y los cristianos y una gran parte de los hindúes son teístas, algunos historiadores han pensado que el Budismo, por ser una religión de primer orden, debe también de un modo u otro ser teísta. Pero esta idea es contradicha por eminentes budistas de la actualidad que repudian esta afirmación. El presidente de la *World Fellowship of Buddhists*, Profesor Malalesekera, escribe en su artículo "Buddhism and the Enlightenment of Man", en *Listener* (Londres, 7 de enero de 1954), que un budista no cree en un creador del universo: "Si le preguntan '¿cómo empezó la vida?' él a su vez respondería con la pregunta '¿cuándo empezó Dios?' "; y el difunto Profesor Takakusu, un gran erudito y un piadoso mahāyānista, dijo en su obra *Essentials of Buddhist Philosophy* (2a. ed., Honolulu, 1949, p. 45): "El Budismo es ateo; de eso no hay duda alguna". Que los budistas de épocas pasadas fueron también ateos, puede afirmarse fácilmente a partir de las grandes obras dogmáticas del Canon Pāli y de los escritos de los filósofos del Gran Vehículo. El lector interesado puede consultar el artículo "Atheism" (budista) de L. de La Vallée Poussin en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (vol. 2, p. 184) y mi libro *Buddhism and the Idea of God*,[2] donde recopilé pasajes de obras del Hīnayāna y del Mahāyāna. A estas citas se puede añadir el *Īśvara-kartṛtva-nirākṛti*, publicado por el Profesor F. W. Thomas (*JRAS*, 1903, p. 345 bis, 349).

No puede, pues, haber ninguna clase de duda sobre el hecho de que el Budismo ha sido ateo durante al menos dos mil años. Los defensores incondicionales del teísmo, deseosos de sostener su tesis de que toda religión altamente desarrollada reconoce la existencia de Dios, no se perturban

por este hecho. Ellos sostienen la afirmación de que Buda no dijo nada contra la existencia de Dios. Pero esto es claramente erróneo, pues en los diálogos de Buda que se encuentran en el Canon Pāli hay numerosos pasajes en los cuales Buda critica, de la manera más explícita, la opinión de que el mundo pueda haber sido creado por Dios o pueda ser gobernado por Él. Así, según el *Aṅguttara-Nikāya* (3, 61, vol. I, p. 74) Buda dice: "La gente que piensa que la voluntad de Dios (*issara-nimmāna*) le asigna a los hombres la felicidad y la miseria, debe pensar que los hombres se vuelven asesinos, ladrones, etcétera, por la voluntad de Dios." Un argumento similar aparece en los *Jātakas* (núm. 528 V, p. 238; núm. 543 VI, p. 208). En el *Brahmajāla-Sutta* (*Dīgha-Nikāya* I.2, 2, vol. I, p. 17) Buda incluso plantea una teoría acerca de cómo la errónea creencia en un creador ha surgido. Cuando el dios Brahmā nació al inicio de una nueva era del mundo, en un cielo preparado para él por su karma, sin conciencia de sus existencias anteriores, él deseó tener compañeros. Cuando otros seres llegaron a la existencia a causa de su karma, él imaginó que los había creado por su voluntad. Los seres, a su vez, al darse cuenta de que Brahmā existía antes que ellos, pensaron que él los había creado. Así se originó una especie de monoteísmo primordial al comienzo del mundo debido al error de Brahmā y de los primeros hombres.

La posibilidad de que Buda fuera un maestro religioso, pero que no reconociera la existencia de Dios, es corroborada más adelante por el hecho de que su contemporáneo Mahāvīra, el Tīrthaṅkara de los Jainas, asumió una actitud similar. En India, la filosofía Mīmāṃsā y el Saṅkhya clásico propagaron también el *anīśvara-vāda*. Sin embargo, las creencias religiosas de esta índole no están confinadas a la India. El Neo-Confucianismo de Chu Hsi también niega que un Dios personal gobierne el mundo, tal como lo negaban los antiguos griegos,

romanos y teutones para los cuales el Destino o la Necesidad reinaba sobre el cosmos y la vida del hombre.

Un lector cuidadoso podría preguntarse cómo es posible que tantas religiones disientan de una opinión que encara a muchos héroes religiosos como Moisés, Cristo o los grandes santos Vaishṇava o Shaiva. La respuesta es que la idea de Dios es muy compleja. Combina las ideas de un creador, gobernante y destructor del universo con las de un autor de leyes morales, de un juez justo, de alguien que ayuda en la necesidad y de un salvador de la humanidad. En el Budismo las mismas ideas se encuentran distribuidas en diversos factores. La creación, el gobierno y la destrucción del universo son atribuidas a la Ley Universal, al igual que la asignación de recompensa o castigo de acuerdo con el karma, que actúa automáticamente. Puesto que esta Ley es inmanente en el cosmos, no hay necesidad de un Dador de la Ley. Quienes revelan esta Ley son los Budas, los cuales son venerados a causa de ello. Los devas (dioses) transitorios actúan como auxiliares en los conflictos del mundo. En lo que respecta al tema de la salvación, las escuelas budistas difieren entre sí: para algunas de ellas ésta sólo puede ser alcanzada por los propios esfuerzos del hombre; para otras escuelas, la gracia del Buda Amitābha es el recurso para la salvación. Los sentimientos de devoción y reverencia que las religiones teístas concentran en Dios, se dirigen, en el Budismo, hacia los Budas como los sabios que han mostrado el camino al Nirvāṇa.

Así, las mismas ideas, impulsos, instintos, anhelos y esperanzas que determinan a las religiones teístas, están igualmente vivos en el Budismo y son, por encima de todo, el rasgo más esencial de todas las religiones: la concepción de una sacralidad que inspira un temor reverencial, y el sentimiento de lo sagrado como algo diferente de todo lo profano.[3]

Traducción de Mariela Álvarez

Notas

1. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhis*, London, 1955, p. 32.

2. H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, 1954, núm. 8 (Wiesbaden, 1954).

3. Cf. el artículo de Nathan Soederblom sobre "Holiness" en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 6, pp. 731 ss.

El encuentro de Siddhārtha con la vejez

La despedida

Abstracts

Gadjin M. Nagao, *La vida de Buda. Una interpretación:* The article contains a narrative of the life of Buddha, mentioning all the principal episodes of that life as they are presented in the rich buddhist literature centered on the life of Buddha. The article does not intend to separate historical truth from fiction in this biographical material, considering that the biographies reflect the idea buddhists of the biographies' period held about Buddha, and that this fact is in itself as interesting as the actual historical events. Eventually a comparison is sketched between the life of Buddha and the lives of other founders of religions.

Robert E. Morrell, *La poesía budista en la Goshūishū:* In the Introduction the article refers to the importance of the buddhist poems of the imperial poetic anthology *Goshūishū* for insight into the beginnings of Japanese literature, to the influence of buddhism in that literature, to the poetic anthologies composed in Japan by imperial order or by private initiative, and to the increasing presence of buddhist poems in these anthologies. The article then presents a translation from Japanese of the nineteen poems of buddhist inspiration that are included in the *Goshūishū* anthology, accompanying the translation with numerous notes on doctrinal and historical aspects of the poems.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *El Sūtra del Loto (Saddharmapuṇḍarīka). Su difusión, su influencia, su mensaje:* This article is divided in three parts. Part one provides information about external aspects of the Lotus Sūtra such as: date and form of composition, author(s), languages in which the Sūtra has been transmitted, editions, translations

and translators, commentaries, etc. The second part is dedicated to a brief study of some of the principal manifestations of the Lotus Sūtra's influence on the cultural and religious life of Japan. Part three examines some differences between teachings and attitudes of Hīnayāna and Mahāyāna Buddhism, and analyzes two important themes of the Sūtra: 1) The way the Sūtra harmonizes these differences through the notions of *upāyakauśalya* and *saṃdhābhāṣya* and 2) The new conception of *nirvāṇa*, as regards its chronological position, in the Lotus Sūtra.

Rosalía C. Vofchuk, *Primeras menciones del Budismo en el mundo greco-romano:* If we take into account only Greek and Latin sources in trying to evaluate the spread of Buddhism in Classical Antiquity, we could consider it as non existent. In fact, only four late allusions to Buddhism are registered, while more than a hundred to Brahmanism are found. However Indian references such as epigraphical inscriptions (wich mention embassies, sending of missionaries, conversions, etc.), coins, sculptures and literature (the *Milinda-pañha* for example) provide a different picture. It can be theorized that the evidence from western literary sources does not reflect the real history of western contact with Buddhism. One possible explanation is that Alexander's historians did not find a flourishing Buddhism in India and therefore ignored it, and Greek and Latin authors in following centuries repeated the information received from those historians.

Helmuth von Glasenapp, *Nairātmya (inexistencia del alma) y anīshvaratva (inexistencia de Dios):* After some reflections on the interest provoked by Buddhism, the article studies two main tenets of Buddhism: the inexistence of permanently existing souls and the inexistence of a creator and ruler of the universe (as conceived by the *Nyāya*

school of India). The article also examines the doctrine of reincarnation in relation to the indicated tenet of the inexistence of a soul. The article ends analyzing how the different functions attributed by theistic systems to God are distributed in Buddhism among several factors, such as the universal law, karma, the Buddhas, the devas, and man's own endeavours.

Buda cortándose el pelo

El Sūtra de los Kālāmas

Introducción

Presentamos bajo el nombre de "Sūtra de los Kālāmas" el texto que figura en el *Aṅguttara Nikāya* 3,7,5 (edición de la Nālandā Devanāgarī Pāli Series que seguimos para nuestra traducción) (= I, pp. 188-193 edición de la Pāli Text Society). El nombre de este texto, tal como figura en el *Aṅguttara Nikāya*, es en realidad "Kesamuttisutta" (o Kesaputtisutta). *Sutta* es el equivalente pāli del sánscrito *sūtra*. Kesamutta (o Kesaputta) es el nombre de la aldea donde viven los Kālāmas, que son los interlocutores de Buda en el diálogo que contiene este texto. Kesamutti (o Kesaputti) es el nombre de los habitantes de dicha aldea. Hemos preferido, como generalmente se hace, utilizar la forma sánscrita *sūtra* en lugar de la forma pāli *sutta* y poner en el título el nombre de los Kālāmas con el que este *sūtra* es más conocido.

De un modo general cada una de las sectas que se constituyeron después de la muerte de Buda, tenía su canon, o sea una colección o recopilación de los textos que contenían la palabra del Maestro. Estos cánones estaban escritos en el idioma que se utilizaba en la región en que la secta estaba establecida. De todos estos cánones, el único que se ha conservado en su integridad es el de la secta de los Theravādins, escrito en el llamado pāli, idioma cercano al sánscrito. De los Cánones de las otras sectas se han conservado sólo textos aislados o fragmentarios escritos en alguno de los idiomas de la India o en traducciones chinas y/o tibetanas.

El Canon Budista Pāli de la secta de los Theravādins

(como los otros Cánones por lo demás) está dividido en tres "Canastas" o secciones (*piṭaka* en pāli y en sánscrito). De ahí que el nombre del Canon sea *Tipiṭaka* en pāli y *Tripiṭaka* en sánscrito. Estas tres Canastas reciben los nombres de: 1. *Vinayapiṭaka* o Canasta del Vinaya, que contiene las normas de la disciplina monástica, 2. *Suttapiṭaka* o Canasta de los Suttas (o Sūtras), que contiene textos doctrinarios, y 3. *Abhidhammapiṭaka*, constituido por textos que sistematizan las enseñanzas contenidas en el *Suttapiṭaka*.

El *Aṅguttara Nikāya* es una subcolección de textos integrada en la Canasta de los Suttas.

El "Sūtra de los Kālāmas" es un Sūtra sumamente interesante. Narra un diálogo entre Buda y los Kālāmas.

Los Kālāmas le manifiestan a Buda que ellos reciben la visita de ascetas que acostumbran exponer y alabar sus propias doctrinas y enseñanzas y criticar las ajenas, lo cual –dicen los Kālāmas– les produce dudas. Buda les contesta que esas dudas son justificadas, ya que los temas a los que se refieren son susceptibles de producir dudas. Por el contexto se ve que Buda está pensando en temas relacionados con la ética, centrados alrededor del carácter bueno o malo de las acciones. Y a continuación, expresa el gran principio de que uno no debe guiarse por lo que los otros dicen, sea cual sea la autoridad que posean; uno debe, por sí mismo, llegar a una decisión respecto a esos temas morales. Uno debe, por sí mismo, examinar la naturaleza moral de las acciones, establecer qué piensan al respecto las personas con experiencia y con conocimiento y, en especial, determinar qué efectos o resultados produce la acción.

Buda afirma y los Kālāmas aceptan que las acciones reprobadas por la moral e inspiradas por la pasión, el odio y el error, redundan en mal y en sufrimiento y que, por consiguiente, uno no debe llevarlas a cabo; y que, por el contrario, las acciones aprobadas por la moral e inspiradas en la ausencia de pasión, odio y error, redundan en felicidad

y en alegría y que, por consiguiente, son esas acciones las que uno debe realizar.

El hombre que se libera de la pasión, del odio y del error, por un lado, y que ciñe su conducta a las normas de la moral, desarrolla en sí profundos sentimientos de benevolencia, compasión, bondad y ecuanimidad, para con todos los seres; y, por otro lado, alcanza las "cuatro tranquilidades": 1. si existe retribución *post mortem* de las acciones, ese hombre sabe que renacerá en un destino de feliz existencia, como premio de su conducta moral; 2. si tal retribución no existe, el hecho de comportarse de acuerdo con la moral lo dotará de calma y tranquilidad, ya que estará libre de remordimientos y temores de los efectos que en este mundo su conducta pueda acarrearle; 3. si a toda acción mala le sigue el sufrimiento, él, al no hacer ninguna acción mala, estará al margen del sufrimiento; y 4. si a la acción mala no le sigue forzosamente el sufrimiento, él estará doblemente puro, por un lado porque no hace el mal y, por otro lado, porque si la acción mala no produce el mal, no hay manera de tornarse impuro, y uno estaría puro *a priori*.

Con el desarrollo sobre "las cuatro tranquilidades" lo que pretende el texto es dejar establecido que la disciplina moral budista surte efectos benéficos haya o no una vida *post mortem* y en ella retribución de las acciones, bajo la forma de premios y castigos.

Los Kālāmas, entusiasmados por las palabras de Buda, se acogen a la Triple Joya.

Traducción

El Sūtra de los Kālāmas

He aquí lo que yo he oído decir. En cierta ocasión el Bhagavant[1] deambulando en busca de limosna en el país de los Kosalas junto con un gran grupo de monjes llegó a donde se encontraba la aldea de los Kālāmas llamada Kesamutta.[2] Los Kālāmas de Kesamutta oyeron entonces decir: "El Samán[3] Gotama, descendiente de los Sākya,[4] que ha abandonado la familia de los Sākya para llevar una vida errante y mendicante,[5] ha llegado a Kesamutta. Se ha difundido con respecto al señor Gotama este rumor de buena fama: 'El Bhagavant es un *arhant*,[6] perfectamente iluminado, dotado de saber y buena conducta, bien encaminado, conocedor del mundo, insuperable conductor de los hombres que deben ser controlados, maestro de dioses y de hombres, el iluminado, el afortunado.[7] Es bueno ver a un *arhant* de tal naturaleza'."

Y los Kālāmas de Kesamutta se acercaron a donde se encontraba el Bhagavant. Y, habiéndose acercado, algunos de ellos, saludando al Bhagavant, se sentaron a un lado; otros se saludaron amistosamente con el Bhagavant y, habiendo intercambiado palabras amables y corteses, se sentaron a un lado; otros, saludando respetuosamente al Bhagavant haciendo el *añjali*,[8] se sentaron a un lado; otros, después de decir su nombre y su linaje, se sentaron a un lado; otros, permaneciendo en silencio, se sentaron a un lado. Y sentados a un lado aquellos Kālāmas de Kesamutta dijeron esto al Bhagavant:

– Señor, algunos samanes y brahmanes vienen a Kesamutta. Ellos ilustran, aclaran su propia doctrina, pero critican, desprecian, menosprecian, desestiman las doctrinas

opuestas. Y luego, Señor, vienen otros samanes y brahmanes a Kesamutta. Ellos también ilustran, aclaran su propia doctrina, pero critican, desprecian, menosprecian, desestiman las doctrinas opuestas. Y en nosotros, Señor, surge la duda, surge la incertidumbre: ¿Quién de estos venerables samanes y brahmanes dice la verdad, quién miente?

– Es natural que tengáis dudas, oh Kālāmas, es natural que tengáis incertidumbres. Vuestra incertidumbre ha surgido con relación a un tema que es objeto de duda. No os guiéis, oh Kālāmas, por lo que oís ni por la tradición ni por lo que se dice ni por el dominio de los textos[9] ni por el solo razonamiento ni por la sola inferencia ni por la sola reflexión sobre las causas ni por la obsecuente aceptación de una teoría ni por su conveniente apariencia ni pensando que el samán que las dice es vuestro maestro. Cuando vosotros, oh Kālāmas, por vosotros mismos lleguéis al conocimiento de que estas cosas son malas, estas cosas son criticables, estas cosas son censuradas por los que saben, y que estas cosas, realizadas y llevadas a cabo, redundan en mal y en sufrimiento, entonces vosotros, oh Kālāmas, debéis rechazarlas.

¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿La pasión[10] surgida en el interior del hombre, surge para bien o para mal?

– Para mal, oh Señor.

– Aquel hombre lleno de deseos, oh Kālāmas, dominado por la pasión, con su mente fuera de control, mata a seres vivos, toma lo que no le es dado, tiene relaciones con la mujer de otro, dice mentiras[11] y también incita a otros a ser así, lo cual redunda en mal y sufrimiento para él[12] por largo tiempo.[13]

– Así es, Señor.

– ¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿El odio surgido en el interior del hombre, surge para bien o para mal?

– Para mal, oh Señor.

– Aquel hombre lleno de maldad, oh Kālāmas, dominado

por el odio, con su mente fuera de control, mata a seres vivos, toma lo que no le es dado, tiene relaciones con la mujer de otro, dice mentiras y también incita a otros a ser así, lo cual redunda en mal y en sufrimiento para él por largo tiempo.

– Así es, Señor.

– ¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿El error surgido en el interior del hombre, surge para bien o para mal?

– Para mal, oh Señor.

– Aquel hombre lleno de confusión, oh Kālāmas, dominado por el error, con su mente fuera de control, mata a seres vivos, toma lo que no le es dado, tiene relaciones con la mujer de otro, dice mentiras y también incita a otros a ser así, lo cual redunda en mal y en sufrimiento para él por largo tiempo.

– Así es, Señor.

– ¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿Estas cosas son buenas o malas?

– Malas, oh Señor.

– ¿Criticables o no criticables?

– Criticables, oh Señor.

– ¿Censuradas por los que saben o aprobadas por los que saben?

– Censuradas por los que saben, Señor.

– ¿Realizadas y llevadas a cabo redundan en mal y en sufrimiento o no?, o ¿cómo es en este caso?

– Realizadas, Señor, llevadas a cabo, redundan en mal y en sufrimiento. Así es en nuestra opinión.

– Entonces, oh Kālāmas, lo que dijimos: "No os guiéis, oh Kālāmas, por lo que oís ni por la tradición, ni por lo que se dice ni por el dominio de los textos ni por el solo razonamiento ni por la sola inferencia ni por la sola reflexión sobre las causas ni por la obsecuente aceptación de una teoría ni por su conveniente apariencia ni pensando que el samán que las dice es vuestro maestro. Cuando

vosotros, oh Kālāmas, por vosotros mismos lleguéis al conocimiento de que estas cosas son malas, estas cosas son criticables, estas cosas son censuradas por los que saben, y que estas cosas, realizadas y llevadas a cabo, redundan en mal y en sufrimiento, entonces vosotros, oh Kālāmas, debéis rechazarlas." Lo que así fue dicho, fue dicho en relación con esto.[14]

– No os guiéis, oh Kālāmas, por lo que oís ni por la tradición ni por lo que se dice ni por el dominio de los textos ni por el solo razonamiento ni por la sola inferencia ni por la sola reflexión sobre las causas ni por la obsecuente aceptación de una teoría ni por su conveniente apariencia ni pensando que el samán que las dice es vuestro maestro. Cuando vosotros, oh Kālāmas, por vosotros mismos lleguéis al conocimiento de que estas cosas son buenas, estas cosas son no criticables, estas cosas son aprobadas por los que saben y que estas cosas, realizadas y llevadas a cabo, redundan en bien y en felicidad, entonces vosotros, oh Kālāmas, debéis vivir adhiriéndoos a ellas.

¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿La ausencia de pasión surgida en el interior del hombre, surge para bien o para mal?

– Para bien, oh Señor.

– Aquel hombre carente de deseos, oh Kālāmas, no dominado por la pasión, con su mente controlada, no mata a seres vivos, no toma lo que no le es dado, no tiene relaciones con la mujer de otro, no dice mentiras y tampoco incita a otros a ser así, lo cual redunda en bien y en felicidad para él por largo tiempo.

– Así es, Señor.

– ¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿La ausencia de odio surgida en el interior del hombre, surge para bien o para mal?

– Para bien, oh Señor.

– Aquel hombre carente de maldad, oh Kālāmas, no

dominado por el odio, con su mente controlada, no mata a seres vivos, no toma lo que no le es dado, no tiene relaciones con la mujer de otro, no dice mentiras y tampoco incita a otros a ser así, lo cual redunda en bien y en felicidad para él por largo tiempo.

– Así es, Señor.

– ¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿La ausencia de error surgida en el interior del hombre, surge para bien o para mal?

– Para bien, oh Señor.

– Aquel hombre carente de confusión, oh Kālāmas, no dominado por el error, con su mente controlada, no mata a seres vivos, no toma lo que no le es dado, no tiene relaciones con la mujer de otro, no dice mentiras ni tampoco incita a otros a ser así, lo cual redunda en bien y en felicidad para él por largo tiempo.

– Así es, Señor.

– ¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿Estas cosas son buenas o malas?

– Buenas, oh Señor.

– ¿Criticables o no criticables?

– No criticables, oh Señor.

– ¿Censuradas por los que saben o aprobadas por los que saben?

– Aprobadas por los que saben, Señor.

– ¿Realizadas y llevadas a cabo, redundan en bien y felicidad o no?, o ¿cómo es en este caso?

– Realizadas, Señor, llevadas a cabo, redundan en bien y felicidad. Así es en nuestra opinión.

– Entonces, oh Kālāmas, lo que dijimos: "No os guiéis, oh Kālāmas, por lo que oís ni por la tradición ni por lo que se dice ni por el dominio de los textos ni por el solo razonamiento ni por la sola inferencia ni por la sola reflexión sobre las causas ni por la obsecuente aceptación de una teoría ni por su conveniente apariencia ni pensando que

el samán que las dice es vuestro maestro. Cuando vosotros, oh Kālāmas, por vosotros mismos lleguéis al conocimiento de que estas cosas son buenas, estas cosas son no criticables, estas cosas son aprobadas por los que saben y que estas cosas, realizadas y llevadas a cabo, redundan en bien y en felicidad, entonces vosotros, oh Kālāmas, debéis vivir adhiriéndoos a ellas". Lo que así fue dicho, fue dicho en relación con esto.

– Y, oh Kālāmas, aquel discípulo de los Nobles, liberado del deseo, liberado de la malevolencia, carente de confusión, alerta y vigilante, lleno de autoconciencia, vive inundando con pensamientos compenetrados de benevolencia[15] la primera región y la segunda y la tercera y la cuarta; vive inundando con pensamientos compenetrados de benevolencia, vastos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de agresividad, todo el mundo, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, por todas partes; vive inundando con pensamientos compenetrados de compasión la primera región y la segunda y la tercera y la cuarta; vive inundando con pensamientos compenetrados de compasión, vastos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de agresividad, todo el mundo, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, por todas partes; vive inundando con pensamientos compenetrados de bondad la primera región y la segunda y la tercera y la cuarta; vive inundando con pensamientos compenetrados de bondad, vastos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de agresividad, todo el mundo, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, por todas partes; vive inundando con pensamientos compenetrados de ecuanimidad la primera región y la segunda y la tercera y la cuarta; vive inundando con pensamientos compenetrados de ecuanimidad, vastos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de agresividad, todo el mundo, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, por todas partes.

Y, oh Kālāmas, aquel discípulo de los Nobles[16] con

su mente así libre de odio, con su mente así libre de agresividad, con su mente así libre de impureza, con su mente así purificada, alcanza en este mundo los cuatro motivos de tranquilidad.[17] "Si existe otro mundo,[18] si existe fruto, maduración, de las acciones buenas y malas,[19] entonces yo, con la destrucción del cuerpo, después de la muerte renaceré en un destino[20] de feliz existencia, en el mundo del cielo".[21] Éste es el primer motivo de tranquilidad que él alcanza. "Si no existe otro mundo, si no existe fruto, maduración de las acciones buenas y malas,[22] entonces yo en esta vida me mantendré libre de odio, libre de agresividad, calmo, feliz." Éste es el segundo motivo de tranquilidad que él alcanza. "Si un mal resulta para el que hace el mal,[23] pues bien, yo no intento hacerle mal a nadie; y a mí que no hago una acción mala, ¿cómo me alcanzaría el sufrimiento?" Éste es el tercer motivo de tranquilidad que él alcanza. "Si un mal no resulta para el que hace el mal,[24] entonces yo me veo a mí mismo doblemente[25] puro." Éste es el cuarto motivo de tranquilidad que él alcanza.

Y, oh Kālāmas, aquel discípulo de los Nobles con su mente así libre de odio, con su mente así libre de agresividad, con su mente así libre de impureza, con su mente así purificada, alcanza en este mundo los cuatro motivos de tranquilidad.

– ¡Así es, oh Bhagavant! ¡Así es, oh Bien Encaminado!: Aquel discípulo de los Nobles, oh Señor, con su mente así libre de odio, con su mente así libre de agresividad, con su mente así libre de impureza, con su mente así purificada, alcanza en este mundo los cuatro motivos de tranquilidad: "Si existe otro mundo, si existe fruto, maduración, de las acciones buenas y malas, entonces yo, con la destrucción del cuerpo, después de la muerte, renaceré en un destino de feliz existencia, en el mundo del cielo." Éste es el primer motivo de tranquilidad que él alcanza. "Si no existe otro mundo, si no existe fruto, maduración de las

acciones buenas y malas, entonces yo en esta vida me mantendré libre de odio, libre de agresividad, calmo, feliz." Éste es el segundo motivo de tranquilidad que él alcanza. "Si un mal resulta para el que hace el mal, pues bien, yo no intento hacerle mal a nadie; y a mí que no hago una acción mala, ¿cómo me alcanzaría el sufrimiento?" Éste es el tercer motivo de tranquilidad que él alcanza. "Si un mal no resulta para el que hace el mal, entonces yo me veo a mí mismo doblemente puro." Éste es el cuarto motivo de tranquilidad que él alcanza.

Y, oh Señor, aquel discípulo de los Nobles con su mente así libre de odio, con su mente así libre de agresividad, con su mente así libre de impureza, con su mente así purificada, alcanza en este mundo los cuatro motivos de tranquilidad.

¡Qué maravilloso, Señor! ¡Qué extraordinario, Señor! Así como, Señor, uno levantaría algo que se ha caído o descubriría algo que está oculto o indicaría el camino a alguien que lo ha perdido o sostendría una lámpara de aceite en la oscuridad, pensando: "Los que tienen ojos, verán"; de la misma manera el Bhagavant ha explicado la doctrina de múltiples maneras. Señor, nosotros tomamos refugio en el Bhagavant, en la doctrina y en la congregación de *bhikkhus*. Que el Bhagavant desde hoy día nos reciba como *upāsakas*, a nosotros que en vida hemos tomado refugio en él.[26]

Introducción, traducción y notas por Carmen Dragonetti

Notas

[1] Epíteto de Buda.

[2] Las ediciones de Syam, Ceylán y de la P.T.S. adoptan, para el nombre de la aldea de los Kālāmas, el nombre de Kesaputta.

[3] Asceta.

[4] *Sākya* en Pāli, equivale a *Shākya* en sánscrito; es el nombre del clan al cual pertenecía Buda.

[5] Expresión para designar la forma de vida del monje budista.

[6] Hombre que llegó a la perfección espiritual de acuerdo con el Hīnayāna.

[7] Fórmula clásica que consigna los epítetos más frecuentes de Buda que expresan las cualidades que lo caracterizaban.

[8] Acto de juntar las palmas de las manos frente al rostro, en signo de respetuoso saludo.

[9] En el original *Piṭaka*, término que designa las colecciones de los textos canónicos budistas. Literalmente significa "canasta".

[10] La pasión (*lobha*), el odio (*dosa*) y el error (*moha*) a que se refieren los párrafos que siguen, constituyen la faltas o defectos fundamentales que impiden el progreso hacia el *nirvāṇa*. La pasión y el odio constituyen actitudes de atracción y aversión frente al mundo que implican apego a él y el apego es considerado por el Budismo como uno de los obstáculos más grandes para el progreso hacia la liberación. El error consiste en el desconocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas o la falsa concepción sobre las mismas. Para el Budismo, sin conocimiento no hay liberación.

[11] Matar, robar, llevar una vida licenciosa, mentir, constituyen actos contrarios a la disciplina moral budista. El texto agrega, a continuación, como acto contrario a la moral, el inducir a otros por el mismo mal camino.

[12] De acuerdo con el comentador *ad locum*, entendemos *yaṃ sa hoti* como *yam assa hoti*.

[13] El texto expresa la idea budista de que toda acción (en este caso la acción mala) tiene necesariamente que surtir un efecto, tener una retribución. Es la teoría del *karman*.

[14] *Con esto*: es decir, con la doctrina moral expresada en los últimos párrafos. La idea del libre examen y de la propia decisión expuesta por Buda a los Kālāmas, está para él conectada especialmente con su doctrina moral.

[15] En este párrafo se exaltan las cualidades de benevolencia (*mettā*), compasión (*Karuṇā*), bondad (*mudità*) y ecuanimidad (*upekkhā*), que constituyen aspectos de la no violencia (*ahiṃsā*) a la cual el Budismo asigna una función central en su sistema ético.

[16] El término "noble" (*ariya* en Pāli) designa en los textos *pālis* a los que adhieren a la doctrina de Buda. "El discípulo de los Nobles" es aquel que sigue las enseñanzas expuestas por Buda y los Maestros budistas.

[17] La idea expresada en este párrafo y en el siguiente es que la adopción de la moral budista surte *siempre* efectos benéficos, existan o no la vida *post-mortem* y la retribución de las acciones.

[18] Referencia a las reencarnaciones.

[19] Referencia a la teoría del *karman* o retribución de los actos.

[20] En pāli *gati*. De acuerdo con la concepción budista existen 5 "destinos" o formas de existencia, en las cuales puede uno renacer: el mundo de los hombres, el reino animal, los infiernos, los cielos o los difuntos.

[21] En este párrafo está expresada la concepción budista que acepta la existencia

de las reencarnaciones y de la retribución de los actos (*karman*). En el contexto budista renacer en el cielo es una posible consecuencia de las buenas acciones, pero no constituye la meta final budista.

[22] En este párrafo está expresada la concepción de los materialistas indios contemporáneos de Buda, la cual niega la existencia de las reencarnaciones y del *karman*.

[23] Toda acción mala tiene un mal fruto de acuerdo con la moral budista.

[24] De acuerdo con los materialistas.

[25] Por un lado, porque no hace el mal y, por otro lado, porque, no habiendo efecto malo para la acción mala, no existe la posibilidad de tornarse impuro.

[26] El "tomar refugio" en la Triple Joya: Buda, el Dharma y el Saṅgha, constituye la fórmula de ingreso en la comunidad budista, que en sentido amplio está integrada por los monjes (*bhikkhus*), las monjas (*bhikkhunīs*), los devotos laicos (*upāsakas*) y las devotas laicas (*upāsikās*). De esta manera se verifica, al final del diálogo entre Buda y los Kālāmas, la conversión de todos éstos al Budismo en calidad de devotos laicos.

El encuentro de Siddhārtha con la muerte

Helmuth von Glasenapp

Notas Breves

Helmuth von Glasenapp

Helmuth von Glasenapp (1891-1963) ha sido uno de los más notables indólogos e historiadores de las religiones con que se enorgullece Alemania. Ha dejado una producción valiosa por la cantidad de las obras que la componen, así como por la variedad de los temas que tratan y la calidad que las distingue.

Von Glasenapp nació en Berlín en 1891 y era hijo del Doctor (en leyes) Otto von Glasenapp, Vicepresidente del directorio del Reichsbank de Alemania. Ya en sus años de escuela sintió atracción por la India y desde muy joven inició la lectura de las grandes obras del Hinduismo y del Budismo. Siguió estudios de Indología en las universidades de Munich, Berlín y Bonn con los prestigiosos maestros Richard Simon, Ernst Kuhn, Heinrich Lüders, Hermann Jacobi. En 1922 se recibió de Doctor en Filosofía bajo la dirección de Jacobi con una tesis sobre la doctrina del *karman* en la filosofía de los jainas, traducida en 1942 al inglés y publicada en la India, y que aún hoy conserva su valor. Desde entonces hasta que falleció, von Glasenapp estuvo dedicado al estudio, a la investigación y a la docencia en las universidades de Bonn, Berlín, Königsberg y Tübingen. Viajó repetidas veces a la India. Fue miembro de una serie de sociedades académicas indias y alemanas, como la All India Sanskrit Parishad, el Indian Council for Cultural Relations, la Academia Jaina, que lo designó Doctor honoris causa, la Akademie der Wissenschaften und der Literatur en Mainz y la Akademie für Sprache und Dichtung en Darmstadt. Fue también elegido miembro del Pen-Club, designación honorífica que

él apreciaba mucho. Al cumplir 70 años de edad fue condecorado con la Gran Cruz del Mérito por la República Alemana.

Von Glasenapp falleció en 1963 y una serie de revistas y periódicos comentaron su personalidad y su obra en términos sumamente elogiosos.

La excelente *Bibliografía* de H. von Glasenapp, compuesta por Zoltán Károlyi*, comprende 52 libros y folletos, 187 artículos publicados en revistas especializadas o de cultura y en volúmenes editados en homenaje de algún especialista, 73 artículos en periódicos, 15 colaboraciones en volúmenes colectivos y 343 reseñas sobre publicaciones de diversos autores. Muchos de estos trabajos han sido editados (total o parcialmente) varias veces y traducidos a algún idioma occidental o indio.

La mayoría de sus trabajos se refieren a la India y dentro de este gran tema, fueron la religión y la filosofía indias las que principalmente ocuparon la atención de von Glasenapp, aunque también se interesó por la literatura y tradujo composiciones poéticas del sánscrito y del pāli. Un buen número de trabajos de von Glasenapp están dedicados al Budismo.

Existen las siguientes obras de von Glasenapp traducidas al español: *Misterios Budistas. Doctrinas y Ritos Secretos del "Vehículo del Diamante"*, Buenos Aires, Editorial Kier, 1953; *El Budismo, una Religión sin Dios*, Barcelona, Barral Editores, 1974; *La Filosofía de los Hindúes*, Barcelona, Barral Editores, 1977.

Si la producción de von Glasenapp es impresionante por su volumen e indica un espíritu dedicado en forma admirable al estudio y al trabajo intelectual durante los 52 años que median entre 1915, fecha de su primera

* Helmuth von Glasenapp, *Bibliographie*, bearbeitet von Zoltán Károlyi, Glasenapp-Stiftung Band 2, Wiesbaden, 1968 (Franz Steiner Verlag).

publicación (dedicada a la doctrina del *karman* en la filosofía de los jainas) y 1963, fecha de su muerte, la calidad de la obra no va en zaga a la cantidad de la misma.

Los trabajos de von Glasenapp se distinguen ante todo por la solidez de la información en que se basan. Von Glasenapp no sólo tenía acceso a las obras sánscritas y pālis en sus textos originales, sino que además manejaba la bibliografía antigua y más reciente, alemana o extranjera, disponible sobre el tema que había elegido. Lo que dice lo dice con fundamento. Pero von Glasenapp no era meramente un erudito, felizmente era también un hombre de pensamiento inquieto, ágil, original, creador. Sus trabajos abundan así en puntos de vista sugestivos, en apreciaciones nuevas, en planteamientos fecundos, en posiciones personales. Además, posee un amplio y sólido conocimiento de las manifestaciones religiosas de otros pueblos más allá del ámbito propiamente indio, y esto le permite hacer reflexiones de carácter comparativo, fecundas y muy instructivas. La posición de von Glasenapp ante la cultura de la India merece un cálido elogio: está lejos de una actitud ingenua de arrobada admiración, así como de una actitud despectiva basada en un criticismo y racionalismo superados; hay en él respeto y simpatía, pero no incondicionales y ciegos, ante las manifestaciones de la espiritualidad y de la especulación indias. Von Glasenapp es un escritor lúcido e inteligente que provoca interés por los temas que trata; su estilo es elegante, nada árido ni denso. Pero tal vez lo que más distingue su exposición es la mesura, el armonioso equilibrio de los diversos elementos que la integran, lo que hace que sus obras resulten útiles y atractivas por igual para el especialista en cuestiones de la India, para el estudioso de otras disciplinas, deseoso de conocer las variadas manifestaciones del pensamiento humano y para la persona que con encomiable interés y sin prejuicios y limitaciones quiere ampliar su cultura y conocimiento del mundo.

La contribución de von Glasenapp al estudio y conocimiento de la India no terminó con su muerte. Dejó una parte importante de sus bienes así como los derechos de autor que le correspondían por sus libros a la Deutsche Morgenländische Gesellschaft para la creación de una Fundación Helmuth von Glasenapp (Von Glasenapp Stiftung). Entre sus actividades, la Fundación ya cuenta en su haber la publicación de colecciones de estudios y de artículos (bajo el nombre de "Kleine Schriften") sobre Indología y Budismo, de Oldenberg, Kielhorn, Jacobi, Thieme, Geiger, Lüders, Alsdorf y otros grandes estudiosos de la Indología. Se trata de una iniciativa altamente meritoria no sólo por el prestigio de los autores escogidos, sino también porque hace fácilmente asequibles a las personas interesadas en estos temas, estudios y artículos importantes dispersos en revistas científicas muchas veces inaccesibles.

Fernando Tola

El encuentro de Siddhārtha con la renunciación

El Instituto Internacional para Estudios Budistas (The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo)

Antecedentes

El Instituto Internacional para Estudios Budistas tuvo un comienzo modesto. Se fundó bajo el nombre de "Biblioteca Reiyukai" (Reiyukai Library), y su acervo consistía principalmente de textos de la colección particular del Dr. Tsugunari Kubo, actual Presidente de Reiyukai, quien los había adquirido en el curso de su vida académica, desde su época de estudiante en el Centro de Estudios Indios y Budistas en la Universidad de Tokyo. La Biblioteca se instaló hace unos quince años en el local llamado "Myoichi Memorial Hall", que es el seudónimo a veces usado por Kimi Kotani, la anterior Presidente del Instituto.

En 1976 el Dr. Akira Yuyama se hizo cargo de la Biblioteca Reiyukai. Con un personal de bibliotecarios académicos especializados, se puso en marcha un programa para la adquisición sistemática de antiguos y modernos textos relacionados con Asia, y se puso especial empeño en localizar textos relativos a la India y al Budismo. Los recursos bibliográficos y los servicios de la Biblioteca han crecido y se pretende convertirla en un centro importante que contenga no sólo lo esencial en esos temas, sino también una amplia gama de publicaciones y materiales de estudio indispensables para la investigación.

Las adquisiciones de la Biblioteca ya incluyen libros y revistas en diversas lenguas, de buen nivel académico, relacionados con el tema principal. Lógicamente, se le ha

dado prioridad a los materiales de investigación en los idiomas indios, tibetano, chino y otros idiomas asiáticos clásicos. La Biblioteca ha establecido buenas relaciones con institutos académicos internacionales y con las principales editoriales de todo el mundo.

Desarrollo

Las labores que ha venido desarrollando la Biblioteca Reiyukai la establecen como centro de investigación, y su acervo importante de obras y materiales de referencia le ha permitido iniciar una serie de actividades a nivel académico. Hacen extenso uso de la Biblioteca investigadores de renombre así como jóvenes dedicados al estudio del Budismo. La Biblioteca ha organizado diversas conferencias, y varios conferencistas distinguidos han sido invitados a exponer sus conocimientos en la materia, especialmente sobre temas poco estudiados, poco conocidos, o que han permanecido ocultos mucho tiempo en Japón. Esto ha sido muy estimulante y ha dado lugar a relaciones más amplias y beneficiosas en los círculos académicos.

Las actividades de la Biblioteca Reiyukai ya la colocaban, para fines de 1981, en un campo mucho más amplio que el de una simple biblioteca. Fue entonces cuando se tomó la decisión de cambiarle el nombre, y desde el 1o. de enero de 1982 se ha llamado "Instituto Internacional para Estudios Budistas" (International Institute for Buddhist Studies), como corresponde a una institución que imparte servicios académicos y se dedica al conocimiento y promoción de estudios budistas en todas sus ramificaciones y aspectos esenciales. Con el apoyo y patrocinio total de su presidente, Dr. Tsugunari Kubo, el Dr. Akira Yuyama se hizo cargo de la dirección del nuevo instituto, que obtiene todo tipo de financiamiento de Reiyukai para cubrir su mantenimiento y el trabajo administrativo necesario para su buen

funcionamiento, lo cual permite que el Instituto Internacional para Estudios Budistas se dedique de lleno a la investigación científica.

Situación actual

En la actualidad, el enfoque principal del Instituto Internacional para Estudios Budistas es el desarrollo de actividades relativas a la filología budista. Ésta seguirá siendo la tendencia por algún tiempo, aunque la orientación académica se ampliará en su momento para abarcar otros aspectos interdisciplinarios de los estudios budistas. El Instituto también dedica mucho tiempo a la promoción de intercambios y cooperación internacional en el aspecto de becas y publicaciones. Con toda la frecuencia posible se extienden invitaciones a los estudiosos de otros países, así como a los especialistas en la materia que se dediquen al estudio de textos y elementos poco conocidos o semi-olvidados en el Japón. Lo mismo ocurre en cuanto a su política editorial. El Instituto procura publicar obras y textos que no tienen acceso a las editoriales comerciales por razones económicas. Reiyukai también ha tenido la fortuna de publicar obras que tienen un alto costo de producción, las cuales distribuye a precios sumamente bajos con el fin de ponerlas al alcance de un número considerable de estudiosos serios.

El Instituto publica las siguientes series:

Ia. Studia Philologica Buddhica: Serie Monografías
Ib. Studia Philologica Buddhica: Serie Estudios Ocasionales
IIa. Bibliographia Philologica Buddhica: Serie Mayor
IIb. Bibliographia Philologica Buddhica: Serie Menor
III. Bibliographia Indica et Buddhica: Folletos

Estas obras se publican en las siguientes lenguas: inglés,

francés y alemán. Ya han salido más de veinte publicaciones en estas diversas series.

Acervo de la biblioteca

En la actualidad la Biblioteca cuenta con más de 63,000 tomos monográficos, 600 títulos de publicaciones periódicas y alrededor de 600 unidades audiovisuales que incluyen miles de carretes en microforma y ficheros bibliográficos en microfilm.

El objetivo principal consiste en adquirir textos de estudios indios y budistas que se publiquen en cualquier parte del mundo, sin importar en qué idioma, así como textos relacionados con el Budismo que se publiquen en cualquiera de los países budistas desde la India al Japón.

Por cuanto se refiere a las publicaciones rusas, la Biblioteca no sólo adquiere textos relativos al Budismo sino cualquier texto que se refiera a estudios de Asia incluyendo Siberia. Más o menos la mitad del acervo bibliográfico está en japonés, y el resto en diversos idiomas.

Una de las colecciones más preciadas de la Biblioteca es la de los diferentes Tripitakas que se han publicado o reeditado en los últimos cien años en los países budistas. Existen varias ediciones de los Tripitaka chinos con sus versiones japonesas, valiosas ediciones tibetanas del Kanjur y/o el Tanjur, y ediciones sueltas del Tripitaka Pāli en textos producidos en Birmania, Cambodia, Sri Lanka y Tailandia. Algunas de estas obras se encuentran registradas en microfilm. También existe la edición coreana del Tripitaka Chino en una exquisita reproducción realizada en 1966-69, hecha con las planchas de madera que datan de 1236-56.

La Biblioteca también contiene colecciones que pertenecieron a personajes tan distinguidos como el Profesor Frank-Richard Hamm (Bonn, 1922-1973), y Ludwig Alsdorf (Hamburgo, 1940-1978).

Se utiliza en la Biblioteca el Sistema Nippon de Clasificación Decimal, al cual se le han agregado números adicionales para clasificar otros tipos de materiales. Todos los libros se colocan en los estantes de acuerdo con este sistema sin importar en qué idioma estén publicados. Las revistas se archivan por orden alfabético.

No se prestan libros en esta Biblioteca, de manera que todo el material está siempre al alcance de los investigadores y visitantes que hacen uso de ella. El acervo no se reserva únicamente para uso de los miembros, sino que está al servicio de cualquier estudioso serio que quiera utilizarlo.

Visitantes

Han visitado al Instituto Internacional para Estudios Budistas un gran número de profesores, especialistas y estudiosos de todo el mundo, que han hecho uso de esta excelente Biblioteca por periodos cortos o largos. Algunos de ellos han dado allí conferencias sobre temas de su especialidad. Muchos de estos visitantes han recibido una ayuda generosa del Instituto para su estadía en el Japón.

Dirección: *The International Institute for Buddhist Studies.* 5-3-23 Toranomon, Minato-ku, Tokyo 105, Japón. Dr. Tsugunari Kubo, Presidente. Dr. Akira Yuyama, Director.

El Instituto Internacional para Estudios Budistas. Tokyo

Edición de los documentos del Premio Nobel de la Paz otorgado al Dalai Lama

Con fecha 10 de diciembre de 1989 el *Premio Nobel de la Paz* fue otorgado al Dalai Lama, jefe espiritual de los budistas tibetanos.

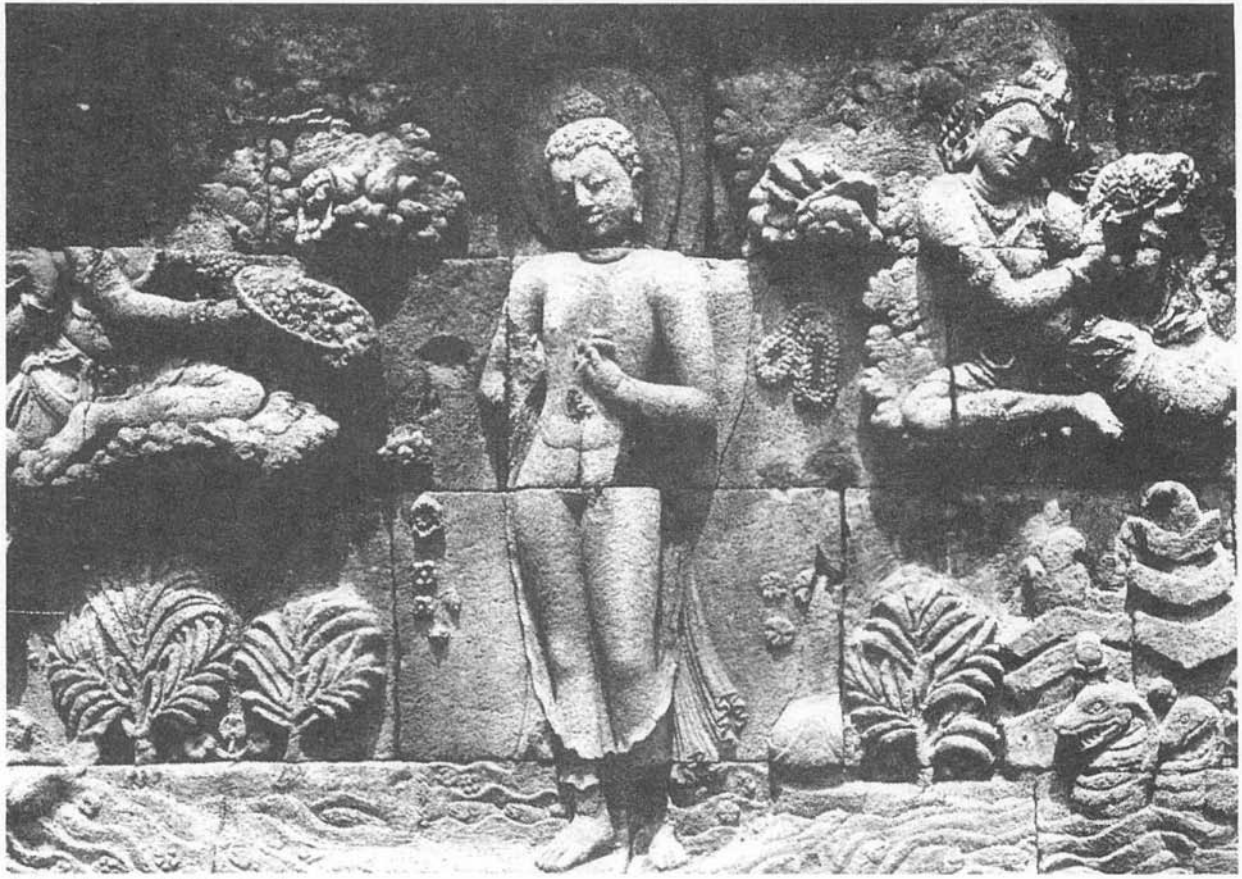
En la *Declaración del Comité Nobel Noruego* se dice que dicho premio fue otorgado al Dalai Lama *"por su consistente oposición al uso de la violencia en la lucha de su pueblo para recobrar su libertad"*. Se señala que desde el año 1959 el Dalai Lama y unos cien mil compatriotas han vivido en el exilio, en la India, constituyendo una comunidad organizada, y se hace notar que es la primera y única comunidad de exiliados que no ha puesto en marcha un movimiento militante de liberación. El Dalai Lama ha propuesto, para el problema del Tibet, una solución pacífica que satisfaga los intereses de China. La actitud de no-violencia del Dalai Lama recuerda la actitud de Mahātma Gandhi en relación al problema de la India. La política pacifista del Dalai Lama está inspirada, no sólo en razones pragmáticas suscitadas por el desnivel de poderío entre China y el Tibet, sino en consideraciones morales basadas en la norma budista de no recurrir a medios violentos y de no hacer daño a seres vivos.

Al recibir el *Premio Nobel* en Oslo, Noruega, en el curso de una ceremonia simple y digna, el Dalai Lama expresó, en un breve discurso de neta inspiración budista, que el *Premio Nobel* que se le concedía era *"un reconocimiento del verdadero valor del altruismo, amor, compasión y no violencia"*, que él había tratado de practicar *"de acuerdo con las enseñanzas de Buda y de los grandes sabios de*

la India y del Tibet". Recordó que la tradición moderna de la acción no-violenta para el cambio fue fundada por Mahātma Gandhi. Reafirmó su voluntad de recurrir sólo a medios pacíficos para solucionar el problema del Tibet, con el fin de llegar a un acuerdo entre Tibet y China *"basado en el principio de igualdad, respeto, confianza y beneficio mutuo".* Terminó manifestando que, como monje budista, se preocupa por el bien de todos los miembros de la familia humana, de todos los seres vivos que sufren y que *"la verdadera felicidad proviene de un sentimiento de paz y contento interior, que debe ser alcanzado cultivando el altruismo, el amor y compasión y eliminando la ignorancia, el egoísmo y la codicia".*

El mismo día en que el Dalai Lama recibió el *Premio Nobel,* hizo una declaración sobre el uso del dinero del *Premio:* sería distribuido para llevar a cabo una serie de obras de bien social en diversas partes del mundo.

El texto completo de la *Declaración del Comité Nobel Noruego*, del discurso y de la declaración del Dalai Lama, así como otros documentos relativos al otorgamiento del Premio han sido recientemente editados por Sidney Piburn, bajo el título *The Nobel Peace Prize and the Dalai Lama*, Snow Lion Publications, P.O. Box 6483, Ithaka, N. Y. 14851, USA, 72 pp., $ 4.50 U.S. dls. Los tres documentos indicados han sido traducidos al español por María Julia Busto y publicados, en una edición limitada, por la *Fundación Instituto de Estudios Budistas* (Buenos Aires).



Baño de Buda en el río Nairañjanā

*Acotaciones a las ilustraciones**

El arte budista constituye uno más de los grandes aportes del Budismo a la humanidad. A través de los siglos, en los diversos países y regiones por donde se difundió, el Budismo se ha expresado por medio del arte. Las imágenes, los monumentos y las construcciones arquitectónicas han servido como vehículo de enseñanza, expresión de doctrinas y fuente de inspiración a innumerables generaciones de budistas en todo el mundo.

En este número de la *Revista de Estudios Budistas* se han incluido diversas reproducciones de arte budista referentes a episodios de la vida de Buda, desde su concepción hasta su *parinirvāṇa*, así como algunas imágenes de *Bodhisattvas*.

Página 5 *Cabeza de Buda.* Kampuchea, s. XII, piedra.

En esta imagen aparece la cabeza de Buda, con una expresión de profunda serenidad en su rostro, en un momento de su larga prédica, después de haber llegado a la Iluminación.

Página 6 *Bodhisattva.* Gandhāra, Pakistán, ss. II-IV, esquisto. Museo Guimet, París.

La imagen representa la figura de un *Bodhisattva*, o sea, uno de esos seres que aspiran a la Iluminación, que aspiran a convertirse en Budas y que, con un espíritu de compasión llevado a su grado más alto, se esfuerzan por todos los medios en ayudar a los otros seres a alcanzar también la

* La finalidad de la presente sección es proporcionar a los lectores de *REB* información que les permita una mejor y más rica comprensión de las ilustraciones que la revista ofrece. El Doctor Benjamín Preciado, Profesor e Investigador de El Colegio de México, ha tenido la gentileza de preparar estas útiles Acotaciones. (N. del E.)

Iluminación. En este caso, se reconoce por sus vestimentas, se trata de un *Bodhisattva* laico.

Página 8 *El sueño de Māyā.* Dunhuang, China del Noroeste, ss. IX-X, pintura sobre seda. Museo Británico, Londres.

Antes de la concepción del futuro Buda Shākyamuni, su madre, la Reina Māyā, soñó una noche que un elefante blanco bajaba del cielo y entraba por su costado. Este fue un signo premonitorio de la concepción de Buda. En esta escena, vemos a la Reina Māyā acostada y al elefante del sueño que aparece dentro de una especie de burbuja transparente conectada al cuerpo de la Reina por una franja de colores.

Página 50 *El nacimiento de Buda.* Gandhāra, Pakistán, ss. II-IV, esquisto. Academia de Artes, Honolulú, Hawai.

En esta imagen se ve la escena en que la reina Māyā, en el bosque de Lumbinī, se apoya en la rama de un árbol y, estando ella en tal postura, nace de su costado, su hijo, el futuro Buda.

Página 68 *El nacimiento de Buda.* Nepal. s. XVIII, bronce dorado. Museo Guimet, París.

La misma escena que la de la página 50.

Página 116 *Boddo* (Buda). Moneda de la dinastía Kushana del reinado de Kanishka, ss. I-II.

Esta es la primera imagen clara de Buda en una moneda. La figura muestra a un hombre totalmente de frente, con una aureola que rodea el cuerpo y la cabeza. En la mano izquierda sostiene el saṃghāti y en la derecha está probablemente en abhaya mudrā. La imagen tiene cualidades distintivas que sólo pueden derivar de una escultura a gran escala. La moneda aquí ilustrada fue

encontrada en el depósito reliquia de la stūpa de Ahin-Posh cerca de Jelālābād (Afganistán) y tiene una leyenda en griego que dice: Boddo (Buda).

Página 138 *El Príncipe Siddhārtha en su Palacio.* Amarāvatī, Andhra Pradesh, India, ss. II-III, mármol. Museo Británico, Londres.

Esta escena representa la vida de placer que el Príncipe Siddhārtha, el futuro Buda, llevaba en su palacio antes de su partida.

Página 148 *La despedida.* Dunhuang, China del Noroeste, ss. IX o X, pintura sobre seda. Museo Británico, Londres.

La escena representa el momento en que el Príncipe Siddhārtha se despide de su fiel servidor Chandaka y de su caballo Kaṇṭhaka, después que abandonara el Palacio real con el fin de buscar el Camino que lo conduciría más allá del sufrimiento.

Página 152 *Buda cortándose el pelo.* Templo de Ānanda, Pagan, Myanmar (antes Birmania), s. IX, terracota dorada.

El tema de esta obra es el momento en que Buda se corta el pelo como símbolo de su renunciamiento definitivo a la vida que había llevado hasta entonces, y su ingreso en la vida errante y mendicante.

Página 178 *Baño de Buda en el río Nairañjanā.* Borobudur, Java, Indonesia, ss. VIII-IX, roca volcánica.

Este relieve muestra a Buda ingresando en las aguas del río Nairañjanā para bañarse, después de haber renunciado a la práctica intensa de ascetismo, al descubrir que éste no era el camino correcto para llegar a la verdad, simbolizando así su voluntad de vivir y el inicio del Camino del Medio (que sería su doctrina): alejado por igual del sensualismo y del ascetismo. Los dioses desde el cielo le ofrendan flores,

aprobando su conducta y los Nāgas (serpientes) le rinden homenaje.

Página 184 *La Puesta en Movimiento de la Rueda de la Ley (= El Primer Sermón de Buda).* Fonduquistán, Afganistán, s. VII, barro pintado. Museo Guimet, París.

En esta ilustración vemos a Buda sentado, haciendo con las manos el gesto de poner en movimiento una pequeña rueda, acción que simboliza el inicio de la prédica de Buda, en el Parque de las Gacelas en Sārnāth, cerca de Benares.

Página 196 *Buda subyugando al elefante furioso Nālāgiri.* Amarāvatī, Andhra Pradesh, India, ss. II-III, mármol. Museo Británico, Londres.

Devadatta, primo y discípulo de Buda, se vuelve contra él y atenta contra su vida. En una ocasión, que es la que describe esta ilustración, Devadatta incitó a un elefante para aplastar a Buda, mientras éste se dirigía a Rājagriha. El elefante, furioso, sembró el pánico entre la muchedumbre hasta que llegó frente a Buda, quien sin ningún temor lo apaciguó con unas cuantas palabras llenas de serenidad. Esta ilustración representa a la vez al elefante furioso asustando a la gente (a la izquierda) y al elefante tranquilo e inclinado ante la presencia pacífica de Buda.

Página 202 *La ofrenda del niño de Rājagriha a Buda.* Cueva 19, Ajaṇṭā, Mahārāshtra, India, s. VI.

La escena reproduce el momento en que Buda recibe la ofrenda de un niño de la ciudad de Rājagriha, consistente en un puñado de tierra, ya que él no poseía otra cosa que ofrecerle. Buda aceptó la donación igual que si hubiera sido un puñado de oro y el episodio pasó a formar parte de la iconografía budista como símbolo del desinterés que debe existir tanto en dar como en recibir.

Página 205 *El Parinirvāṇa de Buda.* Cueva 26, Ajaṇṭā, Mahārāshtra, India, s. VI.

Esta escultura monumental de las Cuevas de Ajaṇṭā muestra admirablemente la serenidad imperturbable de Buda en el momento de su última muerte, es decir, cuando ingresa en el Nirvāṇa Supremo y Sin Retorno. La iconografía tradicionalmente representa a Buda en esta ocasión tendido sobre su costado derecho y en profunda concentración.

Página 207 *Bodhisattva Avalokiteshvara.* Nālandā, Bihar, India, ss. VII-VIII, piedra caliza. Museo Nacional, Nueva Delhi.

Vemos en esta imagen, proveniente de la antigua Universidad Budista de Nālandā, al *Bodhisattva* Avalokiteshvara, uno de los más conocidos y venerados. Está de pie y vestido con los ropajes de un príncipe, como usualmente se representaba a los *Bodhisattvas* desde la iconografía budista más antigua.

Viñetas: páginas 67, 147, 165 y 170. *Los Cuatro Encuentros.* China, s. IX, pintura sobre seda. Museo Guimet, París.

Las escenas representan los primeros encuentros que el Príncipe Siddhārtha tiene con la enfermedad, la vejez, la muerte y la renunciación.

La puesta en movimiento de la Rueda de la Ley (= El primer Sermón de Buda)

Reseñas

La luz de Asia, la gran abdicación (Mahabhinishkramana). Vida y doctrina de Gautama, príncipe indio y fundador del Budismo, según el relato de un budista indio, de Edwin Arnold. Versión española de Rafael Cabrena. Segunda edición. Editorial Kier, Argentina, 1978, 141 pp.

Buda

Ya en los textos más antiguos del Budismo, como aquellos del Canon en idioma pāli de la secta de los Theravādins, se encuentra información acerca de la vida de Gautama Buda.[1] Desde luego que no se puede pensar que toda esa información posee valor histórico y es necesario ser muy cauteloso en la apreciación de la misma. Así, por ejemplo, en el *Udāna*,[2] uno de los textos del Canon Pāli, encontramos episodios en que Gautama Buda es el personaje central. Probablemente muchos de ellos poseen una base histórica. No todos esos episodios tienen importancia biográfica, aunque sí todos ellos contribuyen a conformar una imagen matizada de la noble personalidad del fundador del Budismo. De acuerdo con la posición fundamental del Budismo más antiguo, el llamado Budismo primitivo, Gautama Buda fue sólo un hombre que gracias a un gran esfuerzo intelectual descubrió leyes fundamentales de la existencia, sólo un maestro que enseñó en forma certera el camino que lleva a la liberación de la serie infinita de las reencarnaciones. Esa inspiración esencial para la comprensión del Budismo primitivo se refleja en los pasajes que narran episodios de la vida de Gautama Buda. Nos lo presentan como el hombre de exaltadas cualidades, como el maestro de excepcionales dotes. Naturalmente, no faltan en esas narraciones los elementos sobrenaturales y milagrosos.

Con el transcurso del tiempo, y con ese dinamismo evolutivo que caracteriza en forma tan notable al Budismo y que constituye una expresión de la fuerza interna que posee, la figura de Gautama Buda experimenta profundas transforma-

ciones. Éstas se hacen patentes en los textos tardíos de la segunda etapa del Budismo, el llamado Budismo Hīnayāna o del Pequeño Vehículo, y especialmente en los textos de la tercera etapa del Budismo, el llamado Budismo Mahāyāna o del Gran Vehículo. Ante todo, el número de los budas (iluminados) se ha multiplicado. Aparecieron en el pasado, aparecerán en el futuro, enseñando las verdades esenciales del Budismo. La vida de Gautama Buda, arquetipo de la vida de todo Buda, se enriquece con rasgos sobrenaturales y milagrosos. Es la leyenda tal como nos la presentan textos con valor canónico como el *Mahāvastu*, el *Lalita Vistara* o aquel hermoso poema de uno de los más grandes poetas de la India, Ashvaghosha (siglo II), *Buddhacharita, La vida de Buda*, que se distingue de los anteriores sólo en la voluntad de presentar el material legendario elaborado y expresado de acuerdo con los cánones de la poesía artística (*kāvya*) sánscrita.

Más aún, a la mayor parte de estos Budas se les concede ya un rango sobrehumano, están dotados de características divinas, reinan en los innumerables universos que se encuentran esparcidos en un espacio sin límite, rodeados de cortes de santos (*bodhisattvas*) y devotos a quienes predican la doctrina. Incluso se hace de ellos la manifestación personificada de lo Absoluto, el sustrato espiritual de todo.

Las biografías modernas de Gautama Buda pueden ser clasificadas en tres grandes grupos, que corresponden a las tres clases de textos a los que antes nos hemos referido. Unas utilizan los textos del Canon Pāli y nos dan la biografía de Gautama Buda tal como era concebida en la época más antigua del Budismo: el hombre y el maestro excepcionales. Otras describen la vida de Gautama Buda según las líneas de la elaboración del Hīnayāna tardío y del Mahāyāna. Finalmente *La luz de Asia* de Edwin Arnold, tema de la presente reseña, correspondería al poema de Ashvaghosha por la intención artística que lo anima.

El autor de *La luz de Asia*

Sir Edwin Arnold (1832 - 1904) fue poeta, erudito y periodista. Estudió en Oxford. Viajó a la India. Fue Director del Sanskrit Government College, im-

portante centro de estudios de Poona (India). Regresó a Inglaterra y trabajó como periodista del difundido diario *Daily Telegraph.* En los últimos años de su vida residió en el Japón y se casó en terceras nupcias con una mujer japonesa. En 1888 fue designado *Sir* por la reina de Inglaterra.

Edwin Arnold fue autor de un estudio histórico sobre Lord Dalhousie, gobernador de la India británica (1848-1856), (Londres, Saunders, Otley, 1862-56), de narraciones de viajes (*India revisited*, Londres, Trübner, 1886); de un estudio sociológico referido a la India (*The Queen's Justice, a true story of Indian village life*, Londres, T. Burleigh, 1899); de estudios sobre la vida japonesa (*Seas and Lands*, 1891 y *Japonica*, 1892). Tradujo al inglés el *Gita Govinda*,[3] el célebre poema erótico-religioso de Jayadeva (Londres, Trübner, 1875), varios episodios de la gran epopeya india, el *Mahābhārata*, así como estrofas morales elegidas del *Hitopadesha* (Londres, Trübner, 1881), agregando a estas últimas traducciones una nueva edición de su traducción del *Gita Govinda*. Pero su obra más conocida es *The Light of Asia or the Great Renunciation (La luz de Asia o el gran renunciamiento)* que es, como dijimos, una biografía poética de Buda. La primera edición inglesa fue de 1879. Su éxito fue asombroso. En 1881, o sea, sólo dos años después de su primera edición, salía a la luz la sexta edición. Su éxito no decayó y nuevas ediciones siguieron apareciendo en Inglaterra, Estados Unidos e India.

La luz de Asia

Es una biografía de Buda, tal como es concebida por el *Mahāvastu*, el *Lalita Vistara*, el *Buddhacharita*. Encontramos en ella los episodios famosos del nacimiento extraordinario de Buda como príncipe de sangre real, su educación y el asombro de sus maestros ante sus dotes intelectuales, su vida en el palacio dedicada a los placeres y a la voluptuosidad, sus tres salidas y sus tres encuentros con el anciano, el enfermo y el muerto que le abren los ojos a la realidad dolorosa de la naturaleza humana, su huida del palacio para buscar la senda que los libere del sufrimiento a él y al género humano, la despedida de su leal cochero y de su fiel caballo y

luego la marcha lenta, penosa y esforzada hacia la iluminación, hacia el descubrimiento de las Nobles Cuatro Verdades cuyo conocimiento, conjugado con la práctica que constituye el Noble Óctuple Camino, permite alcanzar la liberación de las cadenas de las reencarnaciones y del sufrimiento.

El original inglés está escrito en versos libres de suave y majestuosa melodía, que revelan por parte del autor un acabado dominio de la técnica métrica. Abundan las palabras poéticas. Las frases se desenvuelven libremente, cadenciosamente, al azar de la asociación de ideas y sentimientos. La intercalación de palabras sánscritas, la referencia a costumbres y hábitos extraños, los personajes que aparecen en el poema, herederos de una tradición espiritual milenaria y envueltos en una aureola de hierática sacralidad, los episodios extraordinarios que describe de la vida de Buda, dan a *La luz de Asia* un colorido exótico. La narración biográfica es realzada por las enseñanzas y reflexiones que el poeta pone en boca de Buda, inspiradas en la conciencia del dolor humano y en los sentimientos de compasión y no-violencia. Indudablemente, Arnold captó y apreció como es debido la grandeza del fundador del Budismo y supo infundir esa emoción a sus versos y transmitirla al lector. Las observaciones que anteceden explican el éxito de la obra. Hoy, a cien años de la aparición de su primera edición, *The Light of Asia* es ampliamente editada, traducida, elogiada y criticada.

A sus méritos meramente literarios se agrega otro de distinta naturaleza. *La luz de Asia* contribuyó en sumo grado a dar a conocer en Occidente la figura y las enseñanzas de Buda. Fue en ese sentido una labor positiva: abrió nuevos campos a la visión cultural y ayudó a debilitar el provincialismo intelectual que estima que la nobleza moral, la profundidad de las vivencias y la grandeza humana se han dado sólo en Occidente, y que teme sin razón que sus valores sucumban si en otros lugares de la tierra, antes o contemporáneamente con ellos, surgieron otros valores nuevos o similares altamente apreciables.

La traducción española

La traducción de Rafael Ca-

brena es excelente. Simple, llana, sin defraudadas pretensiones y siempre pareja, permite percibir el encanto poético del original y que llegue al lector la emoción que anima al texto inglés.

La Editorial Kier con esta publicación ha enriquecido la bibliografía en español del Budismo con un valioso aporte. Ha puesto al alcance del gran público la obra de un apreciado poeta inglés, que le permite acceder al conocimiento de la vida y enseñanzas del fundador del Budismo, una de las religiones más difundidas y pujantes de la tierra.

Carmen Dragonetti

Notas

[1] *Buda* es en realidad un epíteto: "el iluminado", "el despierto".

[2] Ver nuestra traducción publicada por Barral Editores, Barcelona, 1971, 1972, y por Monte Avila Editores, Caracas, 1972.

[3] Existe traducción española directa del sánscrito, realizada por Fernando Tola y publicada por Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971.

•

Chinese Monks in India (Biography of Eminent Monks Who Went to the Western World in Search of the Law During the Great T'ang Dynasty, de I-Ching. Traducción de Latika Lahīri. Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.

Chinese Monks in India (Monjes Chinos en India) es la traducción al inglés de la obra *Kao seng-chuan*, escrita por el monje I-Ching (635-713). La traducción ha sido realizada por la Profesora Latika Lahīri a partir del original chino incluido en el Canon Chino (edición *Taishō*, Tokyo, No. 2066). Constituye la primera versión completa a una lengua occidental de esta obra.

La presente edición consta de palabras preliminares de Alex Wayman (director de la serie *Buddhist Traditions* en que esta traducción está incluida), una tabla de dinastías chinas (hasta la Sung), un prólogo y una interesante introducción de L. Lahīri, seguida por la traducción al inglés de la obra china. La misma está compuesta por el Capítulo I que contiene el Prefacio, y el Capítulo

II que comprende la biografía de 15 monjes. Luego se incluye el texto chino, bibliografía e índice de nombres. Importa destacar la profusión y calidad de notas a lo largo del trabajo, que manifiestan la erudición y seriedad de la autora. Todos los nombres chinos, transcritos en sistema Wade Giles, van acompañados a continuación por los ideogramas correspondientes para evitar confusiones. Dada la práctica antigua de dar a los monjes chinos nuevos nombres sánscritos luego de su ordenación, éstos también son proporcionados y, cuando faltan, la profesora Lahīri sugiere reconstrucciones al sánscrito de los mismos.

I-Ching nació en 635 d.C. en las cercanías de Pekín. Se convirtió al Budismo a los 14 años y realizó su sueño de llegar a la India a los 37 años, siguiendo el camino de sus predecesores.[1] Pertenecía a la escuela *Mūla-Sarvāstivāda*. El objetivo de su viaje, al igual que el ilustre monje Fa-Hsien (399-414 d.C.), fue recoger las fuentes del *Vināya* (preceptos de la vida monástica que constituyen una de las Tres Canastas o *Tripitaka*), ya que gran parte de estos textos eran desconocidos en China. En su viaje se detuvo en Srī-vijaya (Sumatra), importante centro cultural, para estudiar sánscrito. En India permaneció 10 años estudiando Budismo y gramática. Su viaje se extendió por 25 años visitando más de 30 países. Al regresar a China en 689 fue recibido por la Emperatriz Wu, con grandes honores. Hasta su muerte, en 713, se dedicó a traducir las obras que había traído consigo, con ayuda de monjes indios. Su obra y su vida se erigieron como ejemplo y guía para los monjes de las generaciones siguientes.

La obra de I-Ching, cuyo nombre completo es *Las Biografías de los Monjes Eminentes que fueron al Mundo Occidental en Busca de la Ley durante la Gran Dinastía T'ang (Ta-T'ang hsi yü chiu kao seng chuan)*, comprende, como su nombre lo indica, los relatos sobre la vida de cincuenta y seis monjes chinos, que, en diferentes momentos y bajo circunstancias diversas, arriesgaron sus vidas para viajar a la India ("Mundo Occidental"), cuna del Budismo y nutrirse de espiritualidad y conocimiento.

El título de la obra es indicativo de un género historiográfico muy apreciado por

los chinos, siempre cuidadosos de la preservación de su historia, al punto que han registrado los datos no sólo de los monjes y monjas chinos que viajaron a India, sino de los monjes indios que ingresaron a China, fuentes éstas de inapreciable valor debido a la carencia de crónicas similares de origen indio. I-Ching sigue la tradición y la metodología de otras biografías de monjes eminentes escritas por predecesores como Hui-Chiao, Seng-Yü y otros.

El objetivo del autor, expresado desde el comienzo de su obra, es inmortalizar a esos monjes que no temieron aventurarse por todos los peligros para "contribuir a la propagación del Dharma legado por Buda". Asimismo, resalta el prestigio de los monjes ante las cortes india y china, que los honraron tanto por sus maravillosos conocimientos, cuanto por sus logros espirituales. En varios casos I-Ching conoció a los monjes personalmente, lo cual da a la obra un carácter de indudable fidelidad, en tanto sitúa al propio autor dentro del marco de los eminentes monjes peregrinos.

I-Ching relata la biografía de cada monje independientemente, siguiendo un orden cronológico. Brinda la mayor cantidad de datos de que dispone, que en algunos casos es muy abundante. Los monjes provenían de diversas regiones de China; hay incluso algunos nativos de Corea. Cuando sus padres han desempeñado un cargo importante éste es consignado, como en el caso del monje Hsüan-Chao (pág. 5), cuyo padre y abuelo habían sido funcionarios de los Servicios Imperiales; o bien, del monje Hsüan Hui Fa-Shih (pág. 27), hijo, según se decía, del General An.

Luego I-Ching enumera en cada biografía los estudios realizados por cada uno, los lugares y las personas con las cuales los monjes se formaron en el camino del Dharma budista. La mayoría pertenecía a sectas del Budismo Mahāyāna, pero algunos pasaron muchos años en monasterios donde se practicaban las reglas del Hīnayāna. Con frecuencia los monjes solicitaban autorización al rey para emprender el viaje a la India, y es notable no sólo que ésta nunca fuera denegada, sino que en las diversas cortes donde recalaban durante sus larguísimas travesías los monjes peregrinos chinos eran siempre bien recibidos,

agasajados y protegidos por los monarcas. En el caso del monje Hsüan-hui, el rey de Kashmir, en cuya comarca residió varios años, otorgó el perdón a más de mil condenados a muerte en homenaje al monje budista. Se destaca de este modo la gran difusión que el Budismo tenía no sólo en China y en India, sino en vastas regiones del Lejano y Medio Oriente.

El anhelo de aprender las doctrinas budistas y el sánscrito para leer los textos originales, así como el afán de difundir los conocimientos adquiridos de regreso a China, son características constantes de estos personajes de epopeya. A tal punto llegaba a veces su fervor que, cuenta I-Ching, debido a la falta de fe reinante en Simhala (Ceilán), el monje Ming-Yüan intentó robar el Diente Sagrado de Buda venerado en el templo, mientras el rey estaba orando, pero fue sorprendido y no pudo honrar a su país con tan importante reliquia. A raíz de este incidente el Diente de Buda fue celosamente custodiado por toda la ciudad y la fe resurgió en Simhala.

Los monjes que lograban regresar a China (muchos perecían en los tortuosos viajes, víctimas de enfermedades desconocidas, de esfuerzos extremos o de ataques de bandidos en las rutas) traían consigo el tesoro de los libros que rápidamente se traducían al chino para echar más luz sobre las doctrinas. También traían ofrendas de varios tipos como estatuas, bordados, etcétera, y hierbas medicinales oriundas de la India, el Nepal o el Sudeste Asiático. El monje Seng-chia Pa-mo (pág. 44) había recibido orden imperial de regresar a Chiao-Shih (actual Hanoi) en busca de hierbas curativas. De este modo I-Ching informa a la vez sobre la situación de esa entonces provincia china, diezmada por la hambruna. El monje se apiada del pueblo sufriente y permanece allí hasta su muerte ayudando a los más necesitados. Son así muchas las biografías de las que emerge valiosa información sobre la situación social, económica, política y cultural de distintas regiones de China, India, Nepal, Sudeste asiático y Asia central, ya que fueron muchos los caminos recorridos por los monjes.

La Profesora Latika Lahiri, traductora de la obra de I-Ching, nació en Bengala en 1923. Obtuvo su M.A. en His-

toria y Cultura de la India Antigua en la Universidad de Calcuta. Con una beca del gobierno indio viajó a China de 1956 a 1959, donde estudió chino moderno y clásico e historia del Budismo. Fue entonces cuando inició la traducción de la obra de I-Ching bajo la guía del Dr. J. Xien Lin, Director de la Universidad de Pekín. Ha publicado numerosos artículos y trabajos sobre las grutas de Lung Men. Actualmente es Profesora de Literatura y Lengua China en el Departamento de Estudios Budistas de la Universidad de Delhi. Su profundo y erudito trabajo sobre la Biografía de los Monjes Eminentes de I-Ching, a que esta nota se refiere, constituye un valioso aporte a la bibliografía de los Estudios Budistas.

María Alejandra Ferrara

Nota

[1] El pionero entre los monjes budistas que llegó a la India fue Fa-Hsien hacia el 400 d.C., quien dejó una importante crónica de su viaje de 16 años de duración. Lo siguieron Sung Yün y Hui-Sheng un siglo más tarde, quienes escribieron cortas narraciones. El viajero por excelencia habría de ser Hsüan-Tsang (600-664) apoyado por los emperadores T'ang en un periodo de florecimiento cultural y religioso. Después de 17 años de viaje regresó a la corte china con un tesoro invaluable de libros sagrados que se dedicó a traducir al chino, aclarando muchos conceptos sobre la doctrina del Mahāyāna y sobre los preceptos de la vida monástica (*vināya*).

•

A History of Indian Buddhism. From Shākyamuni to Nāgārjuna, de Akira Hirakawa. Traducción y edición de Paul Groner. Asian Studies at Hawaii, No. 36, Honolulu, University of Hawaii, 1990. xviii + 402 pp.

El Budismo nació en la India y se desarrolló allí durante cerca de mil quinientos años. Una historia del Budismo debe, por fuerza, iniciarse con una historia del desarrollo del Budismo en la India. El Profesor Hirakawa emprendió hace años la tarea de hacer una exposición minuciosa de los múltiples aspectos de este desarrollo, desde la vida de Buda Shākyamuni hasta la división del *saṅgha* o comunidad monástica en diversos grupos y sectas que mantuvieron doctrinas y prácticas diferentes entre sí.

Este libro apareció original-

mente en japonés (*Indo Bukkyōshi*, vol. 1, 1974; vol. 2, 1979). Esta publicación en inglés del primer tomo, es una magnífica contribución de la Universidad de Hawai a los estudios budistas, y cubre, como su título indica, hasta los inicios del Mahāyāna, es decir, hasta los siglos III o IV d.C. – un periodo de más de ochocientos años en el que encontramos algunas de las polémicas y disputas filosóficas de mayor peso e importancia en el Budismo, además de desarrollos de tipo histórico y social que marcarían su historia posterior.

Pocas personas como el profesor Hirakawa están capacitadas para emprender una tarea de esta magnitud. Su conocimiento de las lenguas necesarias: el sánscrito, el pāli, el chino, el japonés, etc., y, además, su amplio dominio de las fuentes originales, hacen que este libro cuente con un respaldo académico de primer orden. La obra está dividida en tres partes: la primera trata del Budismo Primitivo, al que dedica siete capítulos; la segunda se ocupa del Budismo de los *Nikāya* o periodo de la división en sectas, y se desarrolla en cinco capítulos; y la tercera se refiere a la primera época del Budismo Mahāyāna, en cinco capítulos. Un total de dieciocho capítulos, a través de los cuales el profesor Hirakawa desarrolla ampliamente y con detalle su exposición de la historia del Budismo. El volumen se completa con una exhaustiva bibliografía por el mismo autor, además de un extenso comentario bibliográfico por el traductor Paul Groner. Este ensayo bibliográfico es una herramienta de gran utilidad, pues conduce al lector críticamente a través de la numerosa bibliografía en lengua inglesa.

Hirakawa nos guía a través de las difíciles y complicadas exposiciones doctrinarias del Budismo mediante numerosos esquemas y cuadros en que se detallan las múltiples divisiones y clasificaciones de las escuelas, conceptos y doctrinas budistas. Así por ejemplo, en las páginas 183 y 184, en el capítulo sobre la cosmología y la teoría del *karma*, se da un amplio esquema que detalla las relaciones entre las seis causas, las cuatro condiciones y los cinco efectos, que incluye los diez tipos de condiciones consideradas por una de las escuelas del *Abhidharma*, y los veinticuatro tipos de condiciones

de otra escuela. El Budismo es pródigo en este tipo de clasificaciones y el libro hace un buen uso de éstas; el cuadro de la página 309, por ejemplo, hace una comparación de cuatro diferentes sistemas de clasificación de las diez etapas de la carrera de un *Bodhisattva*.

Además de referirse con minucioso detalle a las doctrinas y enseñanzas de las escuelas, el libro de Hirakawa hace una reseña exhaustiva de la evolución histórica del Budismo en su contexto social y político; así, los capítulos 6, 7, 8 y 14 relatan el establecimiento y evolución de la orden budista, sus disputas y divisiones, y el papel que jugaron varios monarcas y dinastías en este desarrollo. Personajes como Ashoka y Kanishka, de las dinastías Maurya y Kushana, ocupan un lugar prominente en este desarrollo. La arqueología y la paleografía son empleadas también por Hirakawa para establecer una cronología más exacta de la evolución del Budismo y la orden budista. El profesor Hirakawa sigue a la escuela oriental que plantea una fecha posterior para el Buda Shākyamuni; esta escuela propone las fechas de 463 a 383 a.C. para la vida de Buda, en vez de 563 a 484 a.C., aceptada por la mayor parte de los expositores occidentales.

Otra característica de mucha utilidad en este libro es su exposición y sumario de gran parte de los textos originales. Esto permite al estudioso que no tiene acceso a mucha de esta literatura, darse una idea del contenido y argumentaciones de esas obras, así como de las relaciones que guardan sus enseñanzas entre sí.

El libro de Hirakawa –actualmente uno de los más grandes eruditos japoneses en el área de los estudios budistas– no es un texto sencillo, ya que contiene abundante información, pero es un texto muy útil para el estudioso y el investigador, pues ofrece un panorama, general y detallado a la vez, de los múltiples aspectos que conforman la historia del Budismo en la India. Se trata de una obra de alta calidad que esperamos sea continuada muy pronto con la publicación del segundo volumen. No es sencilla, como dijimos, pero es indispensable y de altísimo mérito.

Benjamín Preciado Solís

Buda subyugando al elefante furioso Nālāgiri

Noticias

Simposio Internacional sobre "El idioma de los textos 'sánscritos' budistas"

El *Central Institute of Higher Tibetan Studies* (con sede en Sarnath, Varanasi 221007, India) anunció que está organizando un *Simposio Internacional* para los días 1-5 de octubre del presente año 1991. Los temas del *Simposio* son, por un lado, la naturaleza y características de las principales escuelas de Gramática Sánscrita de la India (entre ellas, en primer lugar, la de Pāṇini), así como las relaciones entre ellas; y, por otro lado, el lenguaje utilizado en los Sūtras y otros géneros literarios budistas –el llamado "sánscrito budista" o "sánscrito budista híbrido". El *Instituto* intenta que de este *Simposio* pueda resultar una contribución importante para el conocimiento de los idiomas y dialectos de la inmensa literatura budista, complementándose en esa forma la obra monumental realizada por F. Edgerton hace ya unos 40 años. Se espera que concurran a este *Simposio* un gran número de estudiosos y especialistas de todo el mundo, teniendo en cuenta el interés que suscitan los problemas que se van a tratar.

Este *Simposio* es otra realización positiva del *Central Institute* que desde hace varios años viene contribuyendo en forma notable a los Estudios Budistas, en especial, mediante sus magníficas ediciones de textos budistas en sánscrito, pāli y tibetano.

La organización del *Simposio* está corriendo a cargo del Profesor Dr. K. N. Mishra, Director del Departamento de Sánscrito y Pāli del Instituto.

En el próximo número de REB informaremos acerca de la forma como se desarrolló el *Simposio* y de los resultados obtenidos.

Conferencia Internacional sobre las mujeres budistas

Los días 25-29 de octubre de 1991 tendrá lugar en la *Thammasat University* (Rangsit Campus) en *Bangkok, Tailandia* la *Segunda Conferencia Internacional sobre las mujeres budistas*. Algunos de los objetivos de la Conferencia son ayudar a la *International Association for Buddhist Women* a la realización de sus fines institucionales, crear la conciencia de la diversidad y al mismo tiempo de la unidad de las tradiciones budistas que se desarrollan en diferentes partes del mundo, y estudiar los medios efectivos para solucionar los problemas a los que se enfrentan en sus prácticas las mujeres budistas.

Se puede obtener más información acerca de la *Conferencia* y de la *International Association for Buddhist Women* dirigiéndose al Dr. Chatsumarn Kabilsingh, *Faculty of Liberal Arts, Thammasat University, Bangkok-10200, Tailandia*.

•

Visita México el Maestro Prasupromayanathera, de la Escuela de Meditación "Vipassanā" de Tailandia

Del 3 al 9 de julio de 1991 visitó la ciudad de México el Maestro Prasupromayanathera, Abad del Monasterio *Wat* Ram Poeng de Tailandia y Director de uno de los más importantes centros de la meditación llamada *"vipassanā"* (palabra pāli que significa "visión interior", "intuición", "introspección", "visión cabal") de ese país. Esta forma de meditación se inserta en la tradición de la Escuela Theravāda del Budismo Hīnayāna, el cual prevalece en todo el Sudeste Asiático.

En las exposiciones que llevó a cabo, el Maestro Prasupromayanathera desarrolló una se-

rie de temas de filosofía y ética inspirados en las enseñanzas que contienen los más antiguos textos hīnayānistas, tales como la triple característica (*tilakkhaṇa*) de la existencia: la impermanencia (*anicca*), el sufrimiento (*dukkha*) y la insustancialidad (*anattā*); la ignorancia (*avijjā*) como causa del apego (*upādāna*), que es a su vez el que da origen a acciones que exigen nuevas reencarnaciones. También se refirió a la práctica de la meditación. Ésta permite tener la experiencia directa de la triple característica de la existencia, en especial de la insustancialidad (*anattā*) universal.

El elemento más importante de la meditación es la atención o concentración cada vez más intensa y profunda dirigida al objeto de la meditación (*sati, satipaṭṭhāna*). Objeto de meditación es el hombre y la realidad en su integridad. La meditación tiene, de acuerdo con esta tradición, "cuatro fundamentos" o "cuatro dominios de acción": 1. los procesos del cuerpo (*kāya*), 2. los sentimientos y sensaciones (*vedanā*), 3. la actividad mental (*citta*) y 4. los contenidos del pensamiento (*dhamma*). Textos fundamentales en el Canon Pāli (que constituyen las Escrituras de la Escuela Theravāda) para el conocimiento de esta técnica de meditación son: 1. el décimo *sūtra* del *Majjhima Nikāya: Satipaṭṭhānasutta* y el vigésimo segundo *sūtra* del *Dīgha Nikāya: Mahāsatipaṭṭhānasuttanta*. Puede verse la traducción de estos *sūtras* en las traducciones del *Majjhima Nikāya* y del *Dīgha Nikāya* publicadas por la Pāli Text Society de Londres. La diferencia principal entre ambos textos es que el último desarrolla con mayor amplitud el tema de las Cuatro Nobles Verdades del Budismo que incluyen dentro del cuarto dominio de acción propio de la meditación.

Un lúcido análisis y una presentación clásica de la enseñanza Theravāda acerca de la meditación se encuentra en la obra de Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation. A Handbook of Mental Training Based on the Buddhist Way of Mindfulness*, Boston, U.S.A., Wisdom Publications, 1987, respecto de la cual Erich Fromm se ha expresado de la siguiente manera: "... *una obra de importancia única... escrita con gran profundidad, extraordinario conocimiento, profunda humanidad... Yo no co-*

nozco ningún libro que pueda ser comparado con esta obra como una guía para la meditación".

Ésta es la tercera ocasión que el maestro Prasupromayanathera visita México. En el Centro de Meditación "Vipassanā, A.C.", se imparten cursos. Su dirección es: Anatole France 71, departamento 302, colonia Polanco, México, D.F. Los teléfonos son 545-0942 y 254-3014.

Angélica Aragón

•

Presentación de la *Revista de Estudios Budistas* en El Colegio de México

El 13 de junio de 1991 tuvo lugar la Presentación de la *Revista de Estudios Budistas* (*REB*) en el Salón Alfonso Reyes de El Colegio de México. Una gran concurrencia, estimada en más de cien personas, siguió las exposiciones con suma atención, manifestando así el interés que el Budismo suscita actualmente.

El Profesor Dr. Jorge Silva, Director del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, inauguró la sesión, recalcando la importancia de *REB* para la vida intelectual de los países de habla hispana, en cuanto posibilita el acceso al conocimiento del Budismo. *"Si queremos entender a Asia,* –dijo– *región del mundo a la que nosotros dedicamos nuestros esfuerzos intelectuales, tenemos que entender al Budismo."*

El Dr. Benjamín Preciado, Profesor e Investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México y Presidente de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas (ALEB), que publica la Revista, destacó que *REB* es la primera en su género dentro del mundo de habla hispana.

A continuación el filósofo Ramón Xirau, Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, hizo la presentación de *REB* señalando que, además de su indiscutible valor académico, la revista puede ser vista como una valiosa contribución para encontrar esa co-

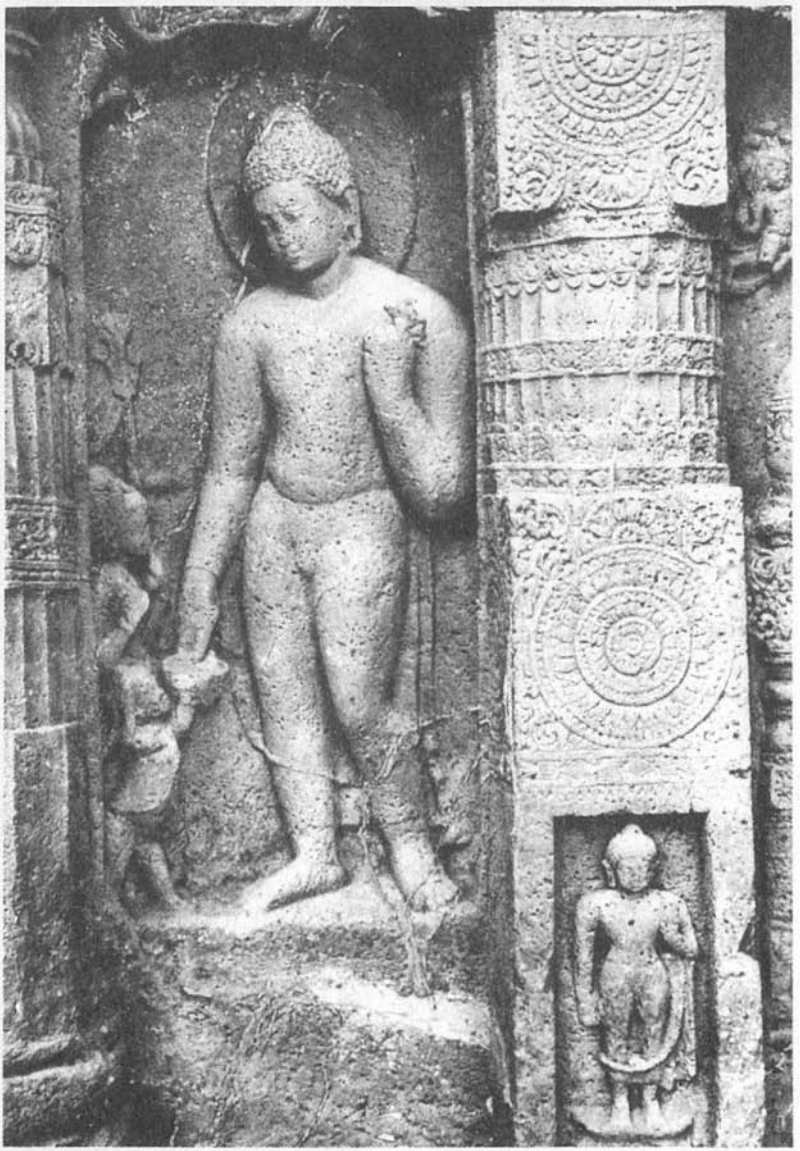
municación entre los pueblos y los hombres que Theillard de Chardin llamaba "de corazón a corazón", esa concordia que la humanidad tanto requiere.

Los Directores de *REB*, los doctores Fernando Tola y Carmen Dragonetti, Investigadores del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, dictaron la conferencia "El Sūtra del Loto, su difusión, su influencia y su mensaje", en la que apuntaron que este texto, uno de los más importantes, no sólo del Budismo Mahāyāna, sino de la cultura de la India en general, tuvo una gran difusión en todo el Asia gracias a su mensaje generoso y universalista. Por otra parte, subrayaron el carácter académico, independiente, no confesional ni proselitista de la revista. Dicha conferencia se publica en el presente número de *REB*.

El acto fue cerrado por el Editor de *REB*, el poeta mexicano Sergio Mondragón, quien subrayó la importancia que tiene el difundir las ideas y valores budistas en el mundo occidental, un contexto totalmente diferente al que dio origen a tal pensamiento, y en el que, sin embargo, son totalmente vigentes sus principios.

La actriz mexicana Angélica Aragón, Secretaria de Relaciones Públicas de ALEB, actuó como maestra de ceremonias del acto, después del cual los concurrentes fueron agasajados con un vino de honor en los salones de El Colegio de México.

La Presentación de la *Revista de Estudios Budistas* suscitó comentarios muy favorables por parte del público asistente, y la prensa publicó cerca de 15 notas y entrevistas alusivas que destacan la importancia de esta publicación en la vida cultural no sólo de México, sino de todo el mundo de habla hispana.



La ofrenda del niño de Rājagriha a Buda

Colaboradores

Gadjin M. Nagao. Profesor Emérito de Estudios Budistas de la Universidad de Kyoto (Japón); Miembro de la Academia del Japón; especialista en Estudios Budistas, principalmente de las Escuelas Mādhyamika y Yogāchāra del Budismo Mahāyāna. Libros: *Chūkan to Yuishiki*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1978; *Chibetto Bukkyō Kenkyū* (A Study of Tibetan Buddhism), Tokyo, Iwanami Shoten, 1954; *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise*, edited for the first time from a Sanskrit Manuscript, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1964; *Seshin Ronshū (Works of Vasubandhu)* in series Daijō Butten (Mahāyāna Scriptures), vol. 15, Tokyo, Chūō Kōron Sha, 1976. Es, asimismo, autor de numerosos artículos de su especialidad, algunos de los cuales han sido traducidos al inglés y reunidos en un volumen titulado *Mādhyamika and Yogācāra. A study of Mahāyāna Philosophy*, New York, SUNY, 1991.

Robert E. Morrell: Profesor de Lengua y Literatura Japonesas de la Universidad de Washington, St. Louis. Especialidad: Lengua, literatura y Budismo del Japón. Publicaciones: es autor de numerosos trabajos de su especialidad, como el libro *Early Kamakura Buddhism: A minority report*, Berkeley 1987.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti: Ver *REB* No. 1.

Rosalía Clara Vofchuk (20 de enero, 1950). Doctora en Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires). Especialista en Filología clásica, relaciones culturales entre la India y el mundo greco-romano. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Sus principales trabajos son: "Las doctrinas brahmánicas a través de las fuentes griegas y latinas" (tesis de doctorado); "Las costumbres y creencias filosófico-religiosas de la India según Nearco de Creta" en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 1982, Vol. XVIII, pp. 277-293; "The Woman of India as pictured by Greek and Latin authors" en *Annals of the*

Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1988, Vol. LXIX, pp. 141-154; "La India en Cicerón y los líricos latinos" en *Argos*, Buenos Aires, 1985-1986, Vol. IX-X, pp. 143-158; "Los informes de Onesícrito, cronista de Alejandro Magno, sobre la India" en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 1986, Vol. XXII, pp. 189-202.

El Parinirvāṇa de Buda

Criterios para las colaboraciones

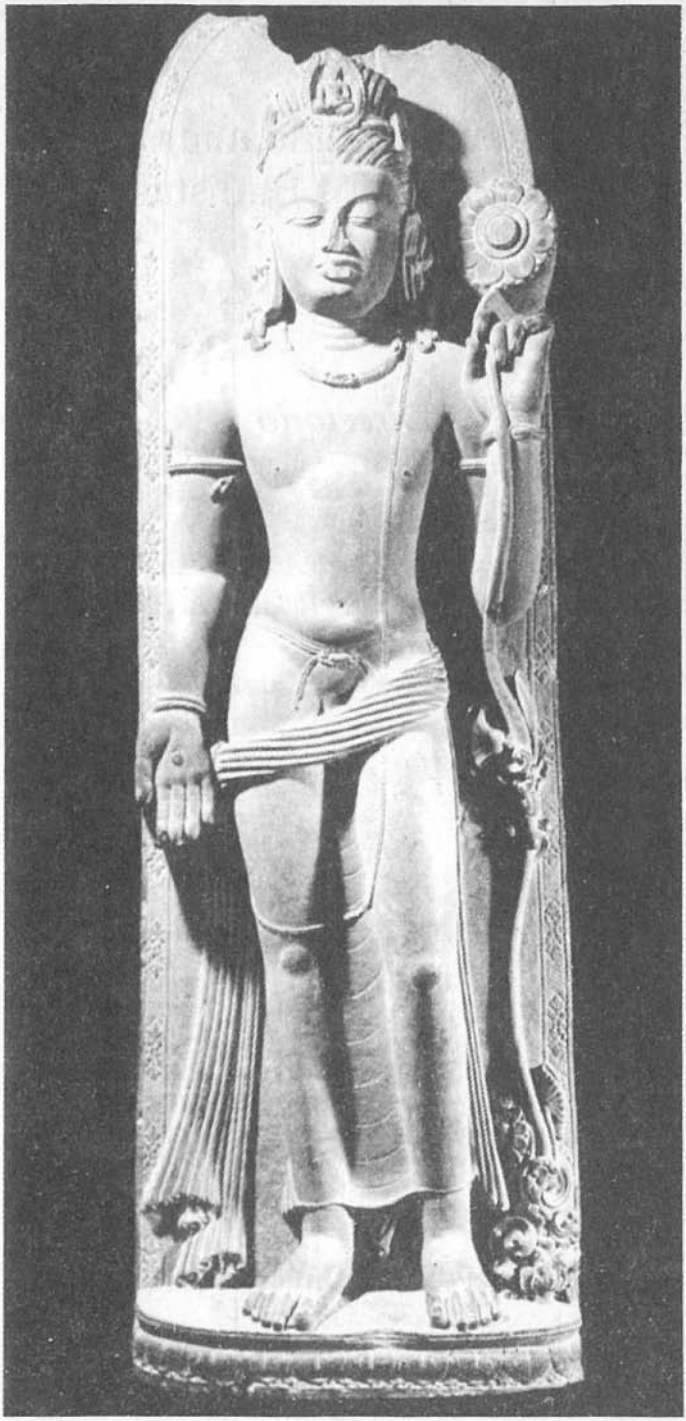
De modo general, las colaboraciones, en el caso de artículos, no deben exceder las 30 páginas, incluyendo las notas –las cuales se colocarán al final del manuscrito. Las reseñas de libros no excederán las 6 páginas. Las notas breves tendrán una extensión máxima de 3 páginas. Los manuscritos deberán estar 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.

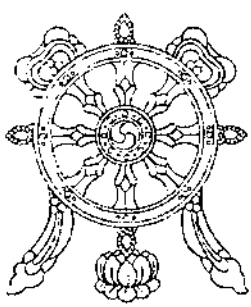


Bodhisattva Avalokiteshwara

Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

Directorio

Benjamín Preciado, *Presidente*
Guillermo Quartucci, *Secretario Académico*
Angélica Aragón, *Secretaria de Relaciones Públicas*
Sergio Mondragón, *Tesorero*
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.