

Número 7

Abril 1994 a Septiembre 1994

Revista de Estudios Budistas



Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas



Revista de Estudios Budistas

México · Buenos Aires

Número 7

Abril 1994 a Septiembre 1994

Revista de Estudios Budistas

Número 7

Abril 1994 a Septiembre 1994

Directorio

Directores:

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

Consejo consultivo:

Luis Oscar Gómez (Universidad de Michigan)
Katsumi Mimaki (Universidad de Kioto)
Lambert Schmithausen (Universidad de Hamburgo)
Ernst Steinkellner (Universidad de Viena)
Akira Yuyama (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

*

André Bareau 1921-1993 (El Colegio de Francia)
Bimal K. Matilal 1935-1991 (Universidad de Oxford)

Editor: Sergio Mondragón

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

Asistente editorial: Adriana Segovia

Oficinas: Dr. Barragán 482, Colonia A. S. Narvarte, Deleg. Benito Juárez, 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 N\$25.00 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números), N\$45.00 m.n.; Estados Unidos y Canadá, 30 US dls.; Centroamérica y Antillas, 24 US dls.; Sudamérica, 25 US dls.; Europa, 28 US dls.; Asia, África y Oceanía, 31 US dls. Estos precios incluyen correo aéreo certificado.

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. Certificado de licitud de título, 6285; de licitud de contenido, 4957; expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reserva de uso exclusivo del título, 389-93 de la Dirección General del Derecho de Autor.

Sumario

Testimonio

Colapso y reconstrucción de la mentalidad japonesa desde el punto de vista de un "nuevo movimiento budista" actual: *Tsugunari Kubo* 7

Artículos

El Budismo y la crítica de la escuela Ch'eng Chu: *Flora Botton Beja* 29

En relación a la historia del nombre del idioma pāli: *Oskar von Hinüber* 55

Iconografía budista: *Simone Gaulier y Robert Jera-Bezard* 73

Fecha del *Parinirvāṇa* de Buda: *Fernando Tola y Carmen Dragnetti* 89

Historia

El Occidente medieval y el Budismo: *Philip C. Almond* 107

Términos y conceptos budistas: *Karman* "retribución de los actos"

La doctrina de la retribución del acto: *Louis de la Vallée Poussin* 129

Abstracts 136

Textos

Buddhacarita ("La vida de Buda") de Ashvagosha. Canto I, Versos 49-77: La profecía del anciano Asita: *F. T. y C. D.* 142

Notas breves

El Tibet-Institut de Rikon/Zürich (Suiza) 155

Louis de la Vallée Poussin (1869-1938): *Hubert Durt* 157

Éxtasis y especulación (Dhyāna y Prajñā): *Louis de la Vallée Poussin* 165

Noticias

Publicación de las Actas del Quinto Seminario de la Asociación Internacional de Estudios Tibetanos 169

Actividades de FIEB en 1993 170

Actividades de ALEB en 1993 172

Reseñas

The World of Buddhism, Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture, editado por Heinz Bechert y Richard Gombrich, y *The Sacred Art of Tibet*, de Marilyn M. Rhie y Robert A. F. Thurman: *F. T. y C. D.* 174

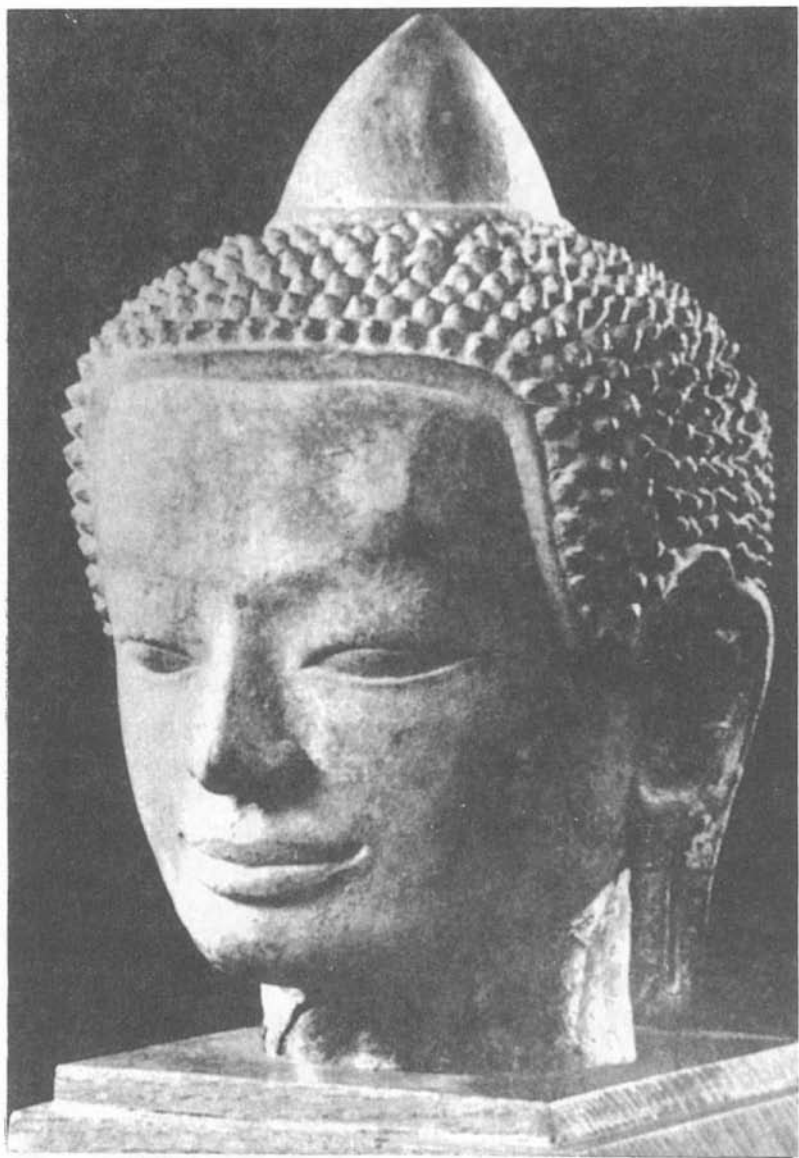
Colaboradores 177

Acotaciones a las ilustraciones 180

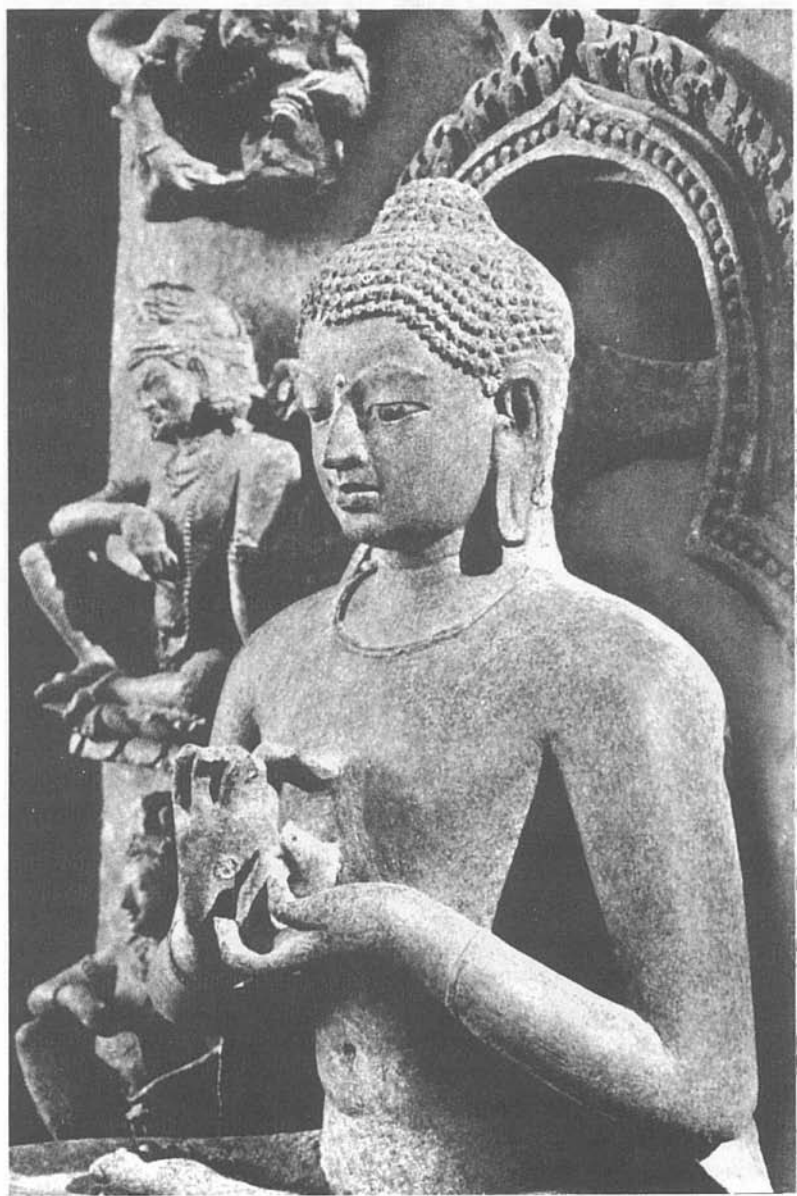
Portada: La diosa Tārā. Tibet. Fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII d.C. Bronce dorado. Altura: 36,8 cm. Royal Ontario Museum, Toronto (Canadá).

Ilustraciones: La foto de la página 5 fue tomada de: Dorothy H. Fickle, *Images of the Buda in Thailand*, publicado por Oxford University Press, Singapore, 1989, que a su vez fue tomada de los *Straton-Scott archives*. La foto de la página 6 pertenece a: Debala Mitra, *Buddhist Monuments*, publicado por Sishu Sahitya Samsad Pvt. Ltd., Calcutta.

Agradecemos la colaboración de Joel Phillips Carbajal, Gilda Melgar Navas, Mónica Jasso Aburto y Blanca Luz Pulido, para este número de REB.



Cabeza de Buda



Buda

Colapso y reconstrucción de la mentalidad japonesa desde el punto de vista de un “nuevo movimiento budista” actual*

Tsugunari Kubo

Introducción

Soy miembro de una organización budista llamada Reiyukai, y he sido su presidente durante unos veinte años. Soy también un estudioso de Budología, y mi tesis doctoral fue sobre la filosofía fundamental de la práctica del Bodhisattva en el *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (El Sūtra del Loto). Creo que esto puede explicar por qué los organizadores de este Seminario me pidieron que presentara en él una ponencia.

Reiyukai es uno de los llamados “nuevos movimientos budistas” en el Japón.¹ La filosofía fundamental de Reiyukai es que todos los hombres deberían llevar a cabo la

* El presente artículo es la traducción al español de la ponencia *The Collapse and Reconstruction of Japanese Mentality as Viewed from A Current 'New Buddhist Movement'* del Dr. Tsugunari Kubo. Fue leído en inglés en el Seminario Indo-Japonés (Ciencias Sociales y Humanidades) que se llevó a cabo en Tokio (Japón) en septiembre 10-11, 1992. La versión inglesa será incluida en las actas de dicho Seminario. Agradecemos al Dr. Kubo por habernos concedido la autorización para traducir al español su trabajo e incluir la traducción en el presente número de REB. Los subtítulos han sido agregados por REB.

práctica del Bodhisattva –el acto básico de auto-desarrollo y auto-perfeccionamiento. Nadie en Reiyukai, incluyendo a su presidente o a los directores de sus diversas ramas, es considerado mejor que otro. Reiyukai cree que la gente debería tratar siempre de ver su inmediata situación personal en el contexto del *pratītya-samutpāda* (Surgimiento en Dependencia), y postula que un modo efectivo de hacer esto es a través de un proceso de intercambio interpersonal positivo entre los miembros de una familia, entre los amigos y entre los conocidos. Reiyukai se caracteriza por las actividades que promueve para fomentar ese proceso. Ser miembro de Reiyukai no requiere que uno cambie su propio credo o religión. Muchos miembros japoneses de Reiyukai son seguidores laicos de sectas budistas tradicionales o del Shintoísmo. Yo, por ejemplo, soy miembro de la secta Jōdo por tradición familiar. En los otros países, fuera del Japón, muchas personas que pertenecen a la religión cristiana, a la hindú o a cualquier otra, son también miembros de Reiyukai y entusiastas participantes de sus actividades.

El fundador de Reiyukai derivó su enseñanza básica principalmente del *Sūtra del Loto* y de otros textos budistas. Según yo veo la filosofía de Reiyukai, desde el punto de vista de un investigador que estudia el *Sūtra del Loto*, Reiyukai refleja bien las enseñanzas del *Sūtra del Loto*.² Reiyukai considera que las relaciones interpersonales de cada día son de vital importancia. Así, gracias a las actividades de Reiyukai, a mi práctica como miembro de Reiyukai, y a mi relación con otros miembros, he podido observar la actitud mental de los japoneses de hoy, y he notado un problema particular provocado por esa actitud. Este breve informe expone mis ideas sobre el tema, basadas en mi formación y en mis observaciones.

I

Tal como yo lo veo, el problema es que los japoneses en el curso de su intento de modernización u occidentalización de la nación, han olvidado o abandonado el sentido tradicional del valor de las cosas japonesas, quedando un vacío debido a la aceptación incompleta de la cultura espiritual occidental. A causa de la estabilidad económica del Japón, no muchas personas son conscientes de este problema, pero el número de las que han empezado a tomar conciencia del mismo ha ido aumentando. Son las que han comenzado a reconsiderar la tradición japonesa. Estoy seguro de que también la manera india de pensar, gran parte de la cual se integró en la conciencia japonesa en el pasado, está siendo revaluada a la luz de la reconstrucción de la mentalidad japonesa. Me gustaría explicar el proceso de colapso y reconstrucción de la mentalidad japonesa basándome en un examen de la comprensión fundamental del Budismo Mahāyāna y sus conceptos relevantes por parte del pueblo japonés. En este examen voy a centrarme en las palabras “*buddha*”, “*bodhisattva*” y “*sattva*”.

La palabra “buddha” (= Buda)

La palabra “*buddha*” fue introducida por primera vez en el Japón con los caracteres chinos que en lectura japonesa dan: “*butsu*”, “*buddha*” o “*butsuda*”, todos los cuales eran transliteraciones del índico/sánscrito. En el Japón, sin embargo, mucho más popular es el uso, para “*buddha*”, de la palabra japonesa “*hotoke*”. Pero el pueblo japonés también usa este término para designar a los muertos, y asimismo para designar a los antepasados. No siendo yo un etimologista, no puedo discutir en detalle acerca de los

orígenes del término “*hotoke*”, ni acerca de las razones para sus diversos usos, pero me gustaría avanzar una opinión en relación a un aspecto de la manera de pensar del pueblo japonés que lo lleva a no sentir ninguna inconsistencia en usar la misma palabra “*hotoke*” para Buda, los muertos y sus antepasados. Yo diría que esto indica que el pueblo japonés tiende a considerar a los muertos y a sus antepasados como seres de eximio nivel y, al mismo tiempo, comprende que la Budidad está al alcance del ser humano, es decir, que un ser humano *puede* convertirse en Buda.

¿Es esta manera de percibir la Budidad algo típico del pueblo japonés a la que él de por sí llegó? No, no lo es. En el *Sūtra del Loto*, por ejemplo, un Buda es llamado “*puruṣottama*”, que significa “un gran ser”, “un gran hombre”.³

En la antigua India se definía a un Buda como un gran ser, pero no como un brahmán o como un dios. Esta idea fue aceptada por los japoneses. El *Sūtra del Loto* también dice que la duración de la vida del Buda Shākyamuni es infinita, explicando que esta duración infinita de vida es porque Buda no está en el *parinirvāṇa* sino que continúa realizando “prácticas de bodhisattva”⁴ en este mundo.

La palabra “bodhisattva”

El término “*bodhisattva*” describe a una persona que está realizando prácticas para alcanzar la *bodhi* (Iluminación) en el mundo de los seres humanos. El *Sūtra del Loto* afirma que un Buda, por lo menos el Buda Shākyamuni, actúa en el mundo de la realidad exactamente como los *bodhisattvas* lo hacen.

Lingüísticamente hablando el término “*buddha*” es el participio pasado de la raíz verbal *BUDH-*: “Estar despierto”, “despertar”. Bajo la influencia de la traducción del término

al chino, los monjes budistas en el Japón entendieron y explicaron que *bodhi* (“el Despertar”, “la Iluminación”), sustantivo formado con la raíz *BUDH*, es la meta que sólo los Budas pueden alcanzar. En mi opinión, sin embargo, los japoneses tradicionalmente conectaron este término indio con el concepto expresado por las palabras japonesas “*satoru*” (llegar a ser consciente de algo / alcanzar la Iluminación) o “*satori*” (conciencia / Iluminación). “*Satori*” es algo que puede ser alcanzado no sólo por Budas sino también por cualquier persona en su vida cotidiana. El término es generalmente usado en contextos como: “gracias a esa experiencia he tomado conciencia de algo”. Este “algo” puede ser, por ejemplo, “la confianza en uno mismo”, ganada mediante la realización de alguna tarea, o “la autosatisfacción”, alcanzada al resolver algún conflicto con el esfuerzo propio. Yo pienso que el pueblo japonés, extrayendo de la filosofía budista –especialmente de la filosofía del Budismo Mahāyāna– la idea de que es posible alcanzar el “*satori*”, captó este concepto budista básico de la manera correcta a pesar de las numerosas diferentes interpretaciones propuestas por los monjes. De hecho, el concepto está claramente expresado en el *Sūtra del Loto*: en el Capítulo I del *Sūtra* se encuentra la frase “*janenti bodhim*” ([ellos] hacen surgir la *bodhi*). El Capítulo I del *Sūtra del Loto* que lleva por título “*Nidāna*” (Introducción), es como un preludio al cuerpo principal del *Sūtra*. En este capítulo existe la expresión: “*bodhisattvā . . . vividhena vīryeṇa janenti bodhim*”, que significa: “los *bodhisattvas* hacen surgir la *bodhi* mediante múltiples esfuerzos”.⁵

Algunos *bodhisattvas* como Avalokiteshvara y Maitreya, tradicionalmente han sido objeto de culto al igual que Buda Shākyamuni. Se puede decir que una actitud general de la gente ha sido esperar de estos *bodhisattvas* la “salvación”. Esta misma actitud se manifiesta también cuando la gente dice “las estatuas de Budas”, refiriéndose a estatuas tanto

de *bodhisattvas* como de Budas. Con todo, la práctica propia de un *bodhisattva* es considerada en Japón como la idea central de la práctica necesaria para alcanzar la Budidad, y esta idea ha influido en el concepto japonés de “práctica” en general.

Aquellos japoneses que tienen conocimiento de las explicaciones doctrinarias pueden incluso diferenciar entre niveles o posiciones alcanzados durante el curso de la práctica del *bodhisattva*, desde el comienzo hasta su fin, por ejemplo: *bodhisattvas* que recién se han decidido a iniciar la práctica; *bodhisattvas* que están todavía en la mitad del curso de su práctica; aquellos que han tomado la firme resolución de no retroceder jamás; *bodhisattvas* que están a punto de alcanzar el estado de Budidad; y Budas. El concepto de “*bodhisattva*” se puede aplicar a ciertos estados de conciencia o también a ciertas acciones llevadas a cabo por los seres humanos en el mundo actual.

La palabra “sattva”

Yo no pienso que “*sattva*” se mantuvo en la conciencia japonesa como una palabra particular usada para expresar un concepto específico como ocurrió con “*buddha*” o “*bodhisattva*”. Más bien, el concepto comprensivo de “seres vivos” llegó a ser parte de la conciencia japonesa independientemente de la misma palabra “*sattva*”. En otras palabras, cuando los japoneses dicen “*ikimono*” (seres vivos), la palabra incluye tanto animales y plantas como seres humanos, en el sentido de que todos ellos tienen vida. La idea tradicional está aún presente cuando una persona de edad dice: “Esta vaca es la forma reencarnada de uno de mis antepasados”. Mucha gente les habla con afecto a sus animalitos domésticos o a sus flores. Esto puede revelar una sensibilidad que todos los seres humanos tienen

en común; con todo, parece que los japoneses son más propensos a ella debido a que existe en ellos un sentimiento innato de que los animales y las plantas también tienen sus propias vidas. Esta actitud es totalmente diferente de la de la tradición occidental (basada en el monoteísmo) que separa a los humanos de otros animales. Ella se refleja también en la cultura tradicional del Japón. Por ejemplo, en el mundo del Noh, se afirma con frecuencia que la tierra, la hierba y los árboles son capaces todos ellos de alcanzar la Budidad. Algunos estudiosos atribuyen este sentimiento a la maduración del Budismo Japonés. Me temo, sin embargo, que este aspecto de la conciencia japonesa no funciona actualmente de manera efectiva en lo que se refiere a la preservación del medio ambiente y de los seres vivos en Japón.⁶

Nuevas actitudes en la sociedad y conciencia japonesas

La actual sociedad del Japón y la conciencia del pueblo japonés se han desarrollado durante el periodo de la modernización de la nación, particularmente durante los años transcurridos desde la Segunda Guerra Mundial hasta el presente. Yo, personalmente, siento que este desarrollo no es enteramente positivo. Estoy particularmente interesado en el tema (y me gustaría hacer algunos comentarios al respecto) de si los aspectos de la filosofía india que han sido integrados en la cultura japonesa se mantienen o no todavía a la luz de ese desarrollo y de los cambios resultantes en las circunstancias sociales. Observando tales cambios en lo relativo, por ejemplo, a los jóvenes adultos que buscan empleo, las clases de trabajo que los atraen han variado con las nuevas situaciones sociales de la época. La atracción que ejerció en ellos la agricultura en el campo fue reemplazada por la atracción por la artesanía en áreas urbanas.

La atracción por una gran empresa de negocios fue reemplazada por la atracción de las industrias financieras o de servicios. En todo este proceso la gente de otros países ha considerado que los japoneses están dedicados sólo al trabajo. Y, de hecho, muchas personas en el Japón tienen la tendencia a olvidar la actitud de coexistencia con otras personas y con la naturaleza. Aunque los japoneses no han olvidado por completo las palabras y conceptos de “*buddha*” o “*hotoke*”, estos conceptos se han alejado de sus vidas cotidianas. Es importante recordar la necesidad de la práctica y el significado de ser consciente del propio ambiente en que uno vive a diario, pero un sistema educativo que otorga mayor importancia a la memorización mecánica parece haber relegado estos valores a un segundo plano. Es interesante notar que la práctica y el ser consciente del ambiente en que uno vive son tomados en cuenta sólo desde un punto de vista utilitario más que como instrumentos para la autorreflexión y para tratar de perfeccionarse uno mismo.

¿Han creado los japoneses valores para sí mismos que reemplacen a aquellos que se originaron en la India y fueron introducidos en la tradición del Japón? Mi respuesta a esta pregunta es: “No”. Después de la era Meiji, y en especial después de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía caracterizada por las ideas de derechos humanos y respeto al individuo fue introducida desde el Occidente. Me parece a mí, sin embargo, que esta filosofía no ha sido íntegramente adoptada por los japoneses, como voy a tratar de ilustrar.

II

Problemas de la sociedad japonesa

Yo diría que un gran problema en el Japón hoy es que la gente todavía conserva un sentimiento de preocupación y

pesadumbre, aunque casi todos pueden decir “*taberareru yō ni natta*” - “que les ha ido bien”. La nación soporta muchos problemas tales como el colapso del grupo familiar, una joven generación que parece no tener un sentido de dirección en la vida, una falta de cuidado médico humanizado para los ancianos, etc. Los japoneses han tratado de mejorar su sociedad basándose en el modelo de Occidente. Parece, sin embargo, que los japoneses tendieron a olvidar su propia naturaleza en su exclusivo esfuerzo por conseguir el desarrollo económico y la expansión del bienestar social. Esta tendencia, yo pienso, se manifiesta corrientemente en la manera en que la palabra “*shugyō*” (“práctica”) es usada para designar un medio de adquirir la habilidad requerida en la propia profesión o un medio de adquirir una útil capacitación en los negocios, pero no es usada para designar un medio de desarrollo de uno mismo en la propia vida, como anteriormente lo expresé.

En la tradición del Budismo la intuición del Buda Shākyamuni con relación a los problemas humanos fue presentada como la historia de su búsqueda de una respuesta a los “Cuatro Sufrimientos” y a los “Ocho Sufrimientos”. A pesar del hecho de que esto forma parte de la tradición budista, no está implantado en las mentes de los jóvenes japoneses de hoy. Yo estoy seguro de que muchos japoneses que son conscientes de los problemas del país deben pensar que tal situación debería ser mejorada. Con todo, la mayoría de los padres parece pensar que su única responsabilidad es lograr que sus hijos vayan a “buenas” universidades y consigan un trabajo en una compañía “prominente, famosa”, más que lograr que sus hijos lleguen a ser seres humanos seguros, llenos de confianza en sí mismos. Yo pienso que es urgente que los padres reciban una educación efectiva antes de que comiencen a educar a sus hijos.

El concepto de adhimukti

Es interesante observar que el Buda Shākyamuni, en el comienzo del *Sūtra del Loto*,⁷ pide que uno sea *adhimukti-sampanna*, es decir que posea una actitud mental que manifiesta una intensidad de aspiración en constante aumento. Para que sea posible una comunicación o una educación efectivas, es primero necesario que la gente tenga conciencia del objetivo y que tenga además una aspiración mental hacia él. Con todo, de modo general, los japoneses, desafortunadamente, no cumplen hoy con estas condiciones. Al margen de lo anterior, yo pienso que puedo decir que la filosofía de la *adhimukti* fue absorbida en la tradición japonesa en el sentido de “exponer el *Dharma* de acuerdo con la capacidad de aquel que lo escucha así como de acuerdo con lo apropiado de la situación”. Desafortunadamente con todo, esta tradicional interpretación no incluye la actitud de crear el indicado estado de ser *adhimukti-sampanna*.

Necesidad de una orientación hacia lo humano en la sociedad

¿Por qué existen todavía problemas aunque a la gente le vaya bien? Me temo que es porque los japoneses, como seres humanos, han comenzado a perder conciencia de los aspectos esenciales de la humanidad. Han estado perdiendo la actitud de prestar atención a esos aspectos. Esta tendencia se ve claramente en casi todos los campos en que se piensa que el Japón ha hecho progresos significativos. Las calles están planeadas dando prioridad a los vehículos —la acera parece ser un apéndice de la calle y cruces para peatones se han hecho necesarios para que la gente pueda atravesar la calle sin peligro. Cierta vez oí decir a un científico

que para que una nueva medicina reciba aprobación oficial cuenta más que sea buena para una enfermedad específica, que su eficacia en prolongar la vida o mantener la salud. El desarrollo del procesamiento de alimentos y el invento del envase al vacío, al descartar el elemento humano en la preparación de las comidas, contribuye a eliminar la iniciativa e imaginación individuales y, por consiguiente, a poner fin a importantes aspectos del proceso humano de vida. Éste es realmente un tema que concierne a la *adhimukti*.

Algunos japoneses que tienen conciencia de estos problemas han comenzado a prestar su atención a los ejemplos arriba indicados. Señalan que la sociedad debería ser orientada hacia lo humano. Aunque los japoneses adoptaron la idea occidental del individualismo, no han podido aceptar completamente el concepto occidental de ciudadanía o ciertos aspectos de la cultura espiritual monoteísta del Occidente, tales como el amor universal de Dios. Así, cuando los japoneses tratan de interesarse por el humanismo o por su propia conciencia frente a la vida, tienden a caer en una mentalidad egocéntrica o a desarrollar el sentimiento de estar aislados, lo que resulta en una oclusión mental. En relación con esto, algunas personas de edad mayor lamentan que los jóvenes no entiendan en absoluto el significado del antiguo proverbio japonés: "Sentir afecto por los otros no es sólo en beneficio de ellos". Ellos piensan que significa: "Sentir afecto por los otros no es para beneficio de ellos". Esto quiere decir que los jóvenes han perdido el sentimiento de cooperación en sus vidas. Espero que esto constituya un motivo para que el pueblo japonés revalúe el concepto de Surgimiento en dependencia (*pratīya-samutpāda*) o el concepto de *bodhisattva* –pero, desafortunadamente, la actual situación general difiere en mucho de mi expectativa.

La condición social que he descrito está haciendo que los lazos de humanidad entre los individuos se tornen cada vez más débiles. Hablando desde un punto de vista occidental,

esto puede llevar al colapso de la “comunidad”. Ciudadanos en diversas áreas están tratando de evitar tal colapso de la comunidad mediante diferentes actividades sociales. Sin embargo, cabe preguntarse si cada área aislada puede ser una “comunidad” o no. En las áreas rurales ha habido un éxodo de los jóvenes hacia las áreas urbanas, que ha tenido como resultado el aumento del porcentaje de las personas de mayor edad y el despoblamiento de las regiones rurales. En forma notoria, aquellos que han vivido en áreas urbanas por largo tiempo y solteros y jóvenes que viven en edificios de departamentos urbanos, forman mentalmente una “zona personal de vida” que los separa a unos de otros aunque vivan en la misma área. El colapso de los vínculos humanos —que yo siento es el problema más serio y fundamental— está ocurriendo también en las familias. Personas dedicadas a la actividad educativa llaman la atención sobre la relación que existe entre las actitudes del niño y las condiciones de la familia. Los periódicos frecuentemente utilizan una nueva expresión: “*katei nai rikon*”, que significa: “divorciados aunque vivan juntos en la misma casa”.

III

Pienso que ya es tiempo para los japoneses de reconsiderar sus actitudes frente a sus vidas y con ese propósito ellos deben reconstruir su mentalidad fundamental. Esto será facilitado mediante una investigación acerca de la estructura mental tradicional del japonés (que ha sido formada y cultivada durante dos mil años) más que mediante una investigación acerca de la mentalidad occidental o americana. No soy el único que piensa de esta manera; sin embargo, para los propósitos de este breve artículo, en lugar de exponer todas las opiniones y puntos de vista de otros, me gustaría pre-

sentar una perspectiva sobre la reconstrucción de la mentalidad japonesa basada en las actividades de Reiyukai.

*Actividades de Reiyukai tendientes
a la reconstrucción de la mentalidad japonesa*

Como un resultado de mi participación en las actividades de Reiyukai, yo creo profundamente que en general los japoneses contemporáneos no tienen suficientes oportunidades para intercambiar ideas y puntos de vista entre sí con relación a situaciones o problemas individuales y colectivos—situaciones y problemas de familia, relaciones con vecinos y amigos, trato con los colegas en el trabajo—ni tampoco se toman el tiempo suficiente para la reflexión personal concerniente a tales situaciones y problemas. Uno de los principales empeños de Reiyukai es proporcionar tales oportunidades de coparticipación y reflexión. Los miembros de Reiyukai organizan encuentros “de re-uni6n” de diez o veinte personas para discusi6n de cuestiones generales, sin temas espec6ficos, y tambi6n organizan asambleas o actividades grupales sobre temas espec6ficos, como educaci6n de los ni6os, situaciones familiares, ayuda y capacitaci6n de los discapacitados y otros temas similares.⁸ Los participantes en estos eventos se6alan que, gracias a sus experiencias en estas reuniones, han descubierto que la clave para tratar estas y otras situaciones es tomar conciencia de varios factores importantes: que una persona ejerce influencia sobre otra dentro del contexto de las relaciones humanas de cada d6a; que estas influencias pueden dar lugar a motivaciones en las personas para llevar a cabo acciones tendientes a ampliar y mejorar sus relaciones con otros; que las relaciones humanas y la armon6a dentro de la familia dependen de la estructura mental, y de las acciones que reflejan esa estructura mental, de cada miembro de la

familia; que es muy importante para la gente despertar y desarrollar tal conciencia; que la gente debería esforzarse en su vida diaria por despertar y desarrollar tal conciencia; que la gente puede eventualmente empezar a comprender a los otros y tomar en consideración los puntos de vista de otros en sus propias acciones; y que una fuente de energía para este tipo de desarrollo es experimentar realmente el placer de intentar y realizar algo en el marco de estos factores.

Estas importantes ideas señaladas por los participantes de las actividades de Reiyukai pueden ser enfocadas en términos de los conceptos de Surgimiento en dependencia (*pratītyasamutpāda*), retribución de los actos (*karman*), impermanencia (*anitya*) e inexistencia de alma (*anātman*), conciencia, iluminación (*bodhi*), prácticas del Bodhisattva (*bodhisattvacaryā*), la mente y espíritu de Bodhisattva (*citta*), y el placer (*harsa*)⁹ respectivamente. Éstas son de hecho las ideas que el Budismo Mahāyāna ha venido expresando al pueblo japonés. Algunos de los factores indicados en el párrafo anterior presentan en forma específica lo que se expresa en el *Sūtra del Loto*. Por ejemplo, la acción individual llevada a cabo por la gente refleja la idea de la práctica del Bodhisattva laico que es enfatizada en el *Sūtra del Loto*. Esta idea contiene un aspecto importante: uno alcanza el autodesarrollo en el proceso de la propia vida cotidiana. Esta idea es también reflejada en el concepto del Budismo Mahāyāna según el cual el valor de la práctica cambió del *nirvāṇa* como meta a la (*anuttarā saṃyak-saṃ*) *bodhi*¹⁰ como su campo, lo cual es también enfatizado en el *Sūtra del Loto*.

Otra cosa que he sentido como resultado de mi experiencia con las actividades de Reiyukai es que pocas personas sienten que sus esfuerzos individuales pueden ayudar a mejorar a sus comunidades o a la situación futura de la nación. El propósito de Reiyukai se refleja en la frase: "iMediante

la transferencia universal de este mérito, ojalá que podamos nosotros y todos los otros seres alcanzar el camino de Buda!” –una frase que el fundador de Reiyukai eligió para concluir la recitación que todo miembro de la asociación, hombre o mujer, realiza como parte de su práctica diaria. Con todo, a través de muchas discusiones con miembros de Reiyukai, he descubierto que su conciencia frecuentemente tiende a limitarse al mundo y al entorno en el cual viven con las personas relacionadas con ellos. El fundador de Reiyukai una vez dijo a los miembros: “No olvidéis que una hoja de hierba o un árbol tienen también su propia vida”, lo que refleja la idea budista tradicional anteriormente mencionada de que “la tierra, la hierba y los árboles son capaces de alcanzar la Budidad”. Sin embargo, a causa de que su visión personal refleja fuertemente una perspectiva individual, la conciencia de los miembros de Reiyukai en su rutina diaria tiende a quedar encerrada dentro de los límites de sus relaciones personales. Dada esta condición de los miembros, es extremadamente importante asumir la actitud de tomar conciencia de lo estrecho de la propia conciencia e incitar a los otros a ser también conscientes de sus estrechas miras. Gracias a su experiencia, los líderes de Reiyukai, en todos los niveles, creen que una expansión de la conciencia de la gente será el resultado de un esfuerzo por restaurar la confianza (*śraddhā*)¹¹ en las relaciones humanas y crear en la mente de cada individuo una actitud *adhimukti-sampanna*, es decir, compenetrada de *adhimukti*.

Conclusión

No siendo un especialista en ciencias sociales ni en estudios de religión, mucho me temo que mis observaciones pueden haber sido algo unilaterales, o quizás un poco al margen del tema de este Seminario. Es decir, que probablemente

puedo haber puesto demasiado énfasis en mi experiencia en las actividades de Reiyukai y en mis opiniones inspiradas en un punto de vista budológico. Al mismo tiempo, estoy seguro de que todos mis colegas han visto también lo que yo veo en el Japón de hoy.

De todas maneras, yo veo esperanza para el futuro del Japón modernizado y occidentalizado. Sin embargo, hay dos cosas necesarias para que esta esperanza se haga realidad. La primera es que los japoneses deben reconsiderar su actitud actual de buscar prosperidad solamente para su satisfacción y beneficio propios inmediatos. La segunda cosa es que la mayoría del pueblo japonés debe tomar conciencia del hecho de que el proceso de vivir constituye un tema básico. Para que estas dos cosas ocurran, es necesario que los conceptos de la filosofía india, que han sido asimilados por los japoneses en el curso de la evolución y el desarrollo del Budismo en la tradición japonesa, sean "despertados" en el fuero interno de cada individuo en el Japón.

Traducción del inglés: Eleonora Tola

Notas

Nota Bene: La abreviatura KN se refiere a *Saddharmapuṇḍarīka*, ed. by H. Kern y Bunyiu Nanjio (= *Bibliotheca Buddhica*, x) (St. Petersburg, 1908-1912; reimprisión: Osnabrück, Biblio Verlag, 1970) y los números que la acompañan indican la página y la línea; la abreviatura WT se refiere a *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtram*, romanized and revised text of the *Bibliotheca Buddhica* publication by consulting a Skt. ms. & Tibetan and Chinese translations, by Prof. U. Wogihara and C. Tsuchida (Tokyo 1934-1935).

¹ El número aproximado de miembros de la organización Reiyukai es de 3.200.000 en Japón y de 150.000 en otros 20 países.

² Las prácticas hechas por Shākyamuni en su vida anterior (tales como son descritas en el Capítulo XIX, *Sadāparibhūta*, del *Sūtra del Loto*) son simples. Todo lo que el

Bodhisattva Sadāparibhūta hace es acercarse a todas las personas sin discriminación y decirles: "Yo no os menospreciaré". La construcción del Sūtra hasta este capítulo y la estructura de la historia de las acciones de Sadāparibhūta hacen a este último un personaje muy realista así como humano.

Ante todo, en el Capítulo XVII, *Anumodanā-puṇya-nirdeśa* (Exposición sobre los Méritos de la Aceptación Gozosa), se presenta el caso de una persona de buena familia que se ha regocijado al oír el *Dharmaparyāya* (palabra ésta usada a veces como un nombre del Sūtra del Loto):

sacet tato dharmā-śravaṇād utthāya prakṛāmet sa ca vihāra-gato vā gṛha-gato vā ṛanya-gato vā vīthī-gato vā grāma-gato vā janapada-gato vā tāt heṭhims idni kāraṇāni taṃ dharmaṃ yaithā-śrutāṃ yaithōdgrhītaṃ yaithā-bālam aparasya satvasy; ācakṣīta mātur vā pitur vā jītāter vā saṃmodikasya vā saṃstutasya vā ṛnyasya vā kasya-cit so pi yadi śrutvā munodeṭ anumodāya ca punar anyasmā ācakṣīta / so 'pi yadi śrutvā 'numodeta anumodāya ca so 'py aparasmā ācakṣīta / so pi tam śrutvā 'munodeṭ / ity anena paryāyena yāvāt pañcāśat-paramparayā / (WT 292.13; KN 345.10: ...saṃmoditasya vānyasya vā saṃstutasya kasya-cit...)

"Si, entonces, levantándose después de oír la Enseñanza, él llega a ir a un monasterio o a una casa de familia o a una provincia local y expresa la causa, la razón y la Enseñanza como él la ha escuchado y aceptado de acuerdo con su aptitud, a cualquier otra persona, como su madre, su padre, su pariente, su amigo o allegado o a cualquier otro; y si cualquiera de estas personas, después de oírlo, alegremente la acepta y, con alegría la transmite a su vez a otro; y si éste último a su vez, después de oírlo, alegremente la acepta y, con alegría la transmite a su vez a otro; y si este último después de oírlo, alegremente la acepta; y así sucesivamente, uno tras otro hasta llegar a un número de cincuenta..."

Se puede, por lo tanto, decir que las circunstancias de las vidas de la gente común y sus relaciones humanas son consideradas como el marco para las prácticas del Bodhisattva.

La estructura del Sūtra hasta el Capítulo XIX, *Sadāparibhūta*, sirve para alentar a los lectores a considerar la posibilidad de realizar las prácticas del Bodhisattva en el contexto de sus propias circunstancias. Además, el Sūtra describe las prácticas del Bodhisattva mediante una narración de una vida anterior de Buda en el mismo Capítulo XIX. Como resultado de esto, los lectores, en lo que a su propia práctica concierne, llegan a experimentar un sentido de unidad o inseparabilidad con Buda.

Existe un punto adicional acerca de la estructura de la narración que debería ser señalado. Es el hecho de que la descripción de Sadāparibhūta diciendo a otros: "Yo no os menospreciaré", (que he mencionado antes y que es el tema central de la narración), viene antes de que se diga que él escuchará alguna vez el Sūtra del Loto.

Se puede pensar que ésta es una actitud fundamental del Sūtra del Loto y, al mismo tiempo, éste es el modo que tiene el Sūtra de expresar que en él se alienta a desarrollar la misma actitud a toda la humanidad en general. En este sentido se puede decir que la descripción se basa en la condición real de los seres humanos.

Como hemos visto, el Sūtra del Loto, en esta narración, revela un enfoque humano y realista, a través de su descripción de las prácticas del Bodhisattva. El Sūtra expresa el carácter idéntico de Buda y los seres humanos y, al mismo tiempo, al mencionar a Buda, (que representa la meta del Budismo Mahāyāna), el Sūtra está tratando de establecer prácticas del Bodhisattva en una esfera realista y humana.

³ En el texto podemos encontrar referencias relevantes tales como:

*yadā tu buddho bhavate 'gra-sattvaḥ puras-kṛto nara-maru-yakṣa-rākṣasaiḥ / dvātrīṅ-
śatī-lakṣaṇa-rūpadhārī aśeṣato nirvṛtu bhōti tatra //* (III. vs. 13, KN 63.1)

"Por el contrario [a lo que se ha expresado en la estrofa anterior 12], cuando uno se convierte en un Buda, el más elevado de todos los seres, dotado de las treinta y dos marcas, honrado por humanos, dioses, *yakṣas* y *rākṣasas*, recién entonces habrá alcanzado el nirvāna sin resto";

rahasya-jñānaṃ puruṣōttamānām (XX. vs. 10, KN 393.9) ... "conocimiento no-revelado de los seres más excelsos";

nāsmākaṃ kāṅkṣā vimatir na bheṣyāma narduamaḥ (IX. vs. 18, KN 223.1)

"Nosotros no sentimos ni duda ni confusión alguna acerca del hecho de que llegaremos a ser hombres excelsos".

⁴ De acuerdo con el *Sūtra del Loto*, el Buda Shākyamuni había sido Buda antes de haber nacido como un ser humano y su muerte no niega su eternidad. Esto podría inducirnos a pensar que Buda es un ser similar a un dios. Sin embargo, un cuidadoso examen del Capítulo xv, *Tathāgataḥ-pramāṇa* (La duración de la vida de un Tathāgata), revelará la siguiente referencia:

*na ca tāvan me kūla-putrā adyāpi paurvikī bodhisattva-caryā pariniṣpādītā / āyuṣ-
pramāṇam apy aparipūrṇam /* (ed. Vaidya, p. 190, 1.27, en lugar de ° -tāyus- ° KN 319.2.)

En Japón, el ya fallecido Dr. Yoshiro Tamura prestó atención al propósito de este pasaje, que él leyó: "las prácticas del Bodhisattva no han sido aún llevadas a cabo por completo". Hasta donde yo conozco, esta interpretación no ha sido objeto de ninguna controversia.

Esta parte está escrita: ° -tāyus- ° en casi todos los manuscritos, y en la mayor parte con un *daṇḍa*. Contrariamente, en todas las ediciones excepto en la de Vaidya, está escrito, siguiendo a la edición de Kern y Nanjio: *'pariniṣpādītāyus- °*.

Por otra parte, todas las traducciones a lenguas contemporáneas son exactamente iguales a la traducción de Kern, que dice:

"E incluso ahora, oh jóvenes de buena familia, yo no he realizado en su integridad mi antigua Carrera-de-Bodhisattva, y la medida de la duración de mi vida no está completada".

Con todo, una traducción del japonés del Dr. Matsunami, tal como aparece en la primera edición, podría ser como sigue:

"Aun ahora, la duración de mi vida conseguida gracias a mis prácticas previas como un Bodhisattva, no ha sido completada."

Con posterioridad, en su nueva edición, Matsunami cambió su traducción para adaptarla a la traducción de Kern.

Cualquiera sea el propósito de este pasaje, ambos puntos de vista son idénticos en su comprensión de que la causa de la infinitud de la duración de la vida de Buda es su práctica de la Carrera del Bodhisattva. La estrofa 18, que corresponde a este pasaje en prosa, dice la misma cosa en los *pādas* c y d:

āyus ca me dirgham ananta-kalpaṃ samupārjitaṃ pūrva caritva caryām (XV. vs. 18, KN 326.2)

“Y la duración de vida que he conseguido realizando prácticas en el pasado es larga y durará por ilimitados *kalpas* (periodos cósmicos).”

Se puede pensar que el significado de la duración de vida infinita de Buda, proclamada en el Capítulo XV, *Tathāgatāyus-pramāṇa* (La duración de la vida de un Tathāgata), es que los seres humanos alcanzan la eternidad mediante la práctica del Bodhisattva, que consiste en actos llevados a cabo por seres humanos. Y, si las interpretaciones de Kern y Tamura del pasaje a que me refiero en esta nota, son razonables, entonces lo que se entiende por ‘eternidad’ es la infinitud de las actuales acciones llevadas a cabo por los seres humanos.

⁵ De acuerdo con el *Sūtra del Loto*, la conducta de un Bodhisattva es algo que hace surgir la *bodhi* (“conciencia, iluminación”). Los versos del Capítulo 1, *Nidāna* (Introducción) describen la conducta de Bodhisattvas tal como ha sido mencionada anteriormente. Esta descripción comienza en la estrofa 13 e incluye el siguiente pasaje:

bodhisattvā ... / ... vividhena vīryeṇa janenū bodhim// (l. vs. 13, KN 10.9)

“Los Bodhisattvas ... hacen surgir [o están haciendo surgir] la *bodhi* (iluminación) por medio de diversos esfuerzos”.

Si un aspecto de la ‘*bodhi*’ es que ella es un producto mental, otro aspecto es que ella es un ámbito espiritual. La estrofa correspondiente en lo que se conoce como el manuscrito de Kashgar, encontrado en Asia Central, usa la frase *caranti* (ms. *caranti*) *bodhau* (fol. 17 a 5-6) en lugar de *janenū bodhim*. Se consideró que esta expresión significa: “[Ellos] realizan prácticas con miras a la *bodhi*” y no ha llamado mayormente la atención de los eruditos. Sin embargo, examinando otras partes del Sūtra, se puede considerar que la palabra ‘*bodhi*’ significa: “ámbito espiritual”. Así la palabra ‘*bodhau*’, es decir el locativo de ‘*bodhi*’, debería ser interpretada en el sentido de: “en la *bodhi*” o “con relación a la *bodhi*”.

⁶ Un simposio realizado en ocasión de la EXPO 90 en Osaka, Japón, atrajo a un gran número de personas tanto del Japón como del extranjero. Deseo citar a continuación unas líneas del prefacio del Dr. A. Yuyama a la publicación *Buddhism and Nature - Proceedings of an International Symposium on the Occasion of Expo 1990*: “El significado de EXPO 90 radica en el hecho de que su tema central fue ‘la armonía entre los seres humanos y la naturaleza’ y su finalidad capacitarnos para considerar al medio ambiente natural en una escala global. Su meta contrasta profundamente con las de muchas otras exposiciones, que parecen haber sido el producto del progreso tecnológico alcanzado por los seres humanos y presentado en ese contexto. Los que compartían estas metas se unieron en esa excitante empresa ... Todos mis colegas del *International Institute for Buddhist Studies* sintieron una especial responsabilidad por contribuir a la realización de esta EXPO 90 en la forma más completa posible. Nosotros también sentimos el deber de asegurar el éxito de esta exposición, ya que ella iba a ser realizada en este país, que está cambiando rápidamente de acuerdo con sus muy elevados niveles tecnológicos. Pensamos que era vitalmente importante que nuestra exposición no llegase a ser una mera celebración de la belleza de las flores y del verdor sobre la tierra, y consecuentemente que debía organizarse un evento filosófico especial. Se decidió entonces que nosotros debíamos convocar a un modesto simposio internacional sobre “Budismo y Naturaleza”. Desde épocas muy antiguas nosotros los japoneses hemos experimentado un profundo sentido de gratitud y temor reverencial frente a las fuerzas de la naturaleza que sostienen nuestra vida. Tradicionalmente hemos mostrado nuestro respeto y afecto por la incesante corriente de la vida que pasa a lo largo de las generaciones de padres a hijos y nietos.

La idea de que todos los fenómenos en el universo están interrelacionados, es decir la idea del Surgimiento en Dependencia, la teoría más fundamental de causa y efecto, fue introducida en nuestro espíritu espontáneamente con el advenimiento del Budismo. Los japoneses poseían terreno espiritual apto para absorber esta idea. Cada uno existe en un ininterrumpido curso de vida. Nadie vive solo en este mundo. Todos existimos en relación con todos los fenómenos, incluyendo seres humanos, animales y plantas. Ahora es el momento en que debemos prestar seria atención a esta herencia cultural.

El tema "Budismo y Naturaleza" es así sumamente oportuno en el mundo en que nosotros ahora vivimos. El concepto central del Budismo podría enseñarnos a preservar la herencia humana espiritual y a transmitir este mensaje a los seres humanos que hoy viven y a las futuras generaciones". (*Buddhism and Nature*, Tokyo, *The International Institute for Buddhist Studies*, 1991, pp. 7 y ss. [Ver en REB 1, pp. 174-179 información sobre EXPO 90 y pp. 63-85 el artículo del Prof. L. Schmithausen "Budismo y Naturaleza" presentado en el mencionado Simposio, N. del T.].

⁷ Uno de los principales puntos enfocados en el comienzo del *Sūtra del Loto* es explicar por qué han habido variaciones en las enseñanzas del Budismo. El modo de tratar esta cuestión espiritual, propio del *Sūtra*, es señalar las diferencias de condición espiritual que existen en los seres vivos. La posición del *Sūtra* es que la comprensión se basa en la comunicación con los seres vivos. El *Sūtra* pone énfasis en la naturaleza de las palabras de Buda; es decir: *saṃdhābhāṣya* (palabras apropiadas al que las está escuchando). Cuando el *Sūtra* incita a sus lectores a captar la enseñanza, les pide para este propósito que sean *adhimukti-saṃpanna* (dotados de *adhimukti*), como en el caso del pedido de Buda Shākyamuni dirigido a Shāriputra: *yaṃ Śāriputra sugataḥ prabhāṣate adhimuktisampanna bhavāhi tatra* (ll. vs. 19, KN 32.15): "Oh Shāriputra, desarrolla (en tu mente) una intensidad de aspiración en constante aumento para captar lo que Buda proclama".

⁸ Estas actividades son llevadas a cabo bajo los auspicios o con la cooperación de Reiyukai:

Japan Youth Research Center (Centro de investigación sobre la Juventud del Japón):

Investiga y analiza los problemas de la juventud de hoy y hace presentaciones y propuestas para su solución. Desde 1989 ha promovido y ha llevado a cabo eventos especiales y ha producido materiales audiovisuales en cooperación con el "Inner Trip Center for Youth Development."

Inner Trip Foundation (Fundación Viaje Interior):

Organizada en 1986. Proporciona subsidios a estudiantes de países en desarrollo para estudiar en Japón con el fin de profundizar su conocimiento sobre el Japón así como de promover la comprensión y amistad internacional mutua.

Inner Trip Ideology Research Center (Centro de Investigación sobre la ideología de Viaje Interior):

Lleva a cabo actividades que incitan a la gente a comprometerse en la sociedad, a cumplir sus responsabilidades cívicas y a participar en el proceso político, aplicando a esto la enseñanza de Reiyukai en una escala amplia, en la esperanza de construir una sociedad pacífica y próspera.

Inner Self Development Public Relations Group (Grupo de relaciones públicas para el desarrollo de la personalidad interior):

Originalmente organizado en 1980 bajo el nombre de "Inner Trip Development Activities Supporting Group" (Grupo de apoyo a las actividades del desarrollo de Viaje Interior). Enfatiza y promueve la importancia del desarrollo de la personalidad interior entre directores y gerentes de empresas de negocios, educadores, gente del área del entretenimiento y la diversión, de las artes, de la medicina, de los deportes, de los medios de

comunicación, etc. Lleva a cabo actividades como el "Inner Self Development Forum" (Foro para el desarrollo de la personalidad interior), "The Management and Inner Self Development Idea Exchange" (Intercambio de ideas sobre el desarrollo de la personalidad interior y la actividad gerencial), el "Serious and Frivolous Get-Together" (Reuniones serias y frívolas), y otras actividades y eventos regulares.

Japanese Living Philosophy and Psychological Research Center (Centro de investigación psicológica y de la filosofía de vida japonesa):

Organizado en 1986. Ofrece consejo psicológico basado en la filosofía budista. Revaluando las aplicaciones de la ciencia occidental relativa a la mente, el Centro trata de crear y de desarrollar métodos que son más adecuados y efectivos para las circunstancias propias del pueblo japonés.

Azabudai Research Center for School Education (Centro de investigación Azabudai para la educación escolar):

Organizado en 1983. Investiga problemas de la educación escolar y ofrece consejo y propuestas para su solución. Trata de contribuir a la formación de una juventud sana. Conduce programas de intercambio de ideas específicas, con administradores de escuela, en actividad y retirados, desde los niveles del Jardín de Infantes hasta la Escuela Secundaria. También da oportunidades a la gente de considerar diversos modelos educativos a través de simposios, programas de difusión y eventos especiales como "Education Forum" (Foro de la educación) para padres, educadores y público en general.

Robust Years Study Center (Centro de estudios de gente adulta):

Organizado en 1984. Analiza los problemas especiales de gente de más de 50 años y ofrece propuestas para resolver tales problemas. Ofrece ayuda y apoyo psicológicos de modo que los adultos puedan tener vidas más plenas. También auspicia las actividades de la "Robust Life Association" (Asociación de la vida adulta).

Inner Self Development Social Education Center (Centro de educación social para el desarrollo de la personalidad interior):

Organizado en 1981. Trata de crear una comunidad mejor prestando atención a la educación en el hogar y a la comunicación entre padres e hijos. Administra el "Educational Seminar on Adulthood" (Seminario educativo sobre la adultez) e incita a padres y madres a participar en él para compartir opiniones y experiencias ganadas en sus vidas cotidianas.

Inner Trip Center for Youth Development (Centro Viaje Interior para el desarrollo de la Juventud):

Organizado en 1987. Dedicado a las actividades de la "Aventura de una nueva vida" ("New Life Adventure") con el desecho de apoyar actividades independientes entre los jóvenes que tratan de llevar vidas positivas. Promueve actividades tales como "Nationwide High School Oratory Meeting" (Encuentro de oratoria para la escuela secundaria a nivel nacional), "Nationwide High School Music Festival" (Festival de música para la escuela secundaria a nivel nacional), "Teenagers' Telephone Counseling" (Consultoría telefónica para jóvenes de 10 a 20 años), etc.

The Relyukai Environmental Affairs Office (Oficina de Relyukai para asuntos del medio ambiente):

Organizada en 1991. Investiga y analiza problemas ecológicos y hace propuestas para la preservación del medio ambiente. Promueve y organiza actividades para la concienciación del vecindario, del reciclaje y del medio ambiente. Estimula el compromiso de la gente joven con actividades ecológicas a través el grupo "MG 21".

The Reiyukai Child Development Study Group (Grupo de Reiyukai para el estudio del desarrollo del niño):

Organizado en 1989. Promueve una mejor comunicación entre padres e hijos. Sostiene a "Mother-Child Gatherings" (Reuniones de madres e hijos) y alienta a los padres a tener una mayor participación en el proceso del cuidado de sus hijos.

The Reiyukai Baby-Sitter and Attendant for the Elderly Foundation (Fundación de Reiyukai de 'babysitters' y de asistentes de personas ancianas):

La Fundación de Baby-sitters fue organizada en 1981 y la de Asistentes de personas ancianas fue organizada en 1984. Estas Fundaciones ofrecen servicios gratis para la recomendación de baby-sitters y asistentes para las personas ancianas.

The Reiyukai Welfare Center (Centro de Reiyukai para el bienestar):

Formado en 1983. Organiza el "Triangle Group" (Grupo triángulo), (constituido por los minusválidos, sus familias y/o sus cuidadores diarios, y trabajadores de bienestar social profesionales y voluntarios), para contribuir al desarrollo en el campo del bienestar social.

⁹ El *Sūtra del Loto* pone énfasis en la base emocional de las acciones, como por ejemplo la esperanza ferviente o la felicidad extraordinaria.

...*sūnyatānirmitāpranīhitam sarvam aṅiṣkurmo nāsmābhir eṣu buddha-dharmeṣu buddha-kṣetra-vyūheṣu vā bodhisattvavikrānteṣu vā tathāgata-vikrānteṣu vā sṛṣṭhōtpādītā* (IV, KN 101.1)

"... Reconocemos que toda existencia es vaciedad, carencia de características y carencia de deseos; no hemos hecho surgir en nosotros aspiraciones por las características de estos Budas, la magnificencia de las Tierras de Buda o las actividades de perfeccionamiento propias de Bodhisattvas o 'tathāgatas';

*pratyātmikāṃ nirvṛti kalpayāma
etāvata jñānam idaṃ na bhūyaḥ/
nāsmāka harso pi kadā-ci bhōti
kṣetreṣu buddhāna sṛṣṭitva vyūhān//*

(IV, vs. 42, KN117.7)

"Pensamos en nuestro propio nirvāṇa [paz (mental)].

Tomamos en cuenta sólo esto y no pensamos en nada más.

Aunque oigamos acerca de la magnificencia

en las Tierras de Buda, esto no produce en nosotros ninguna clase de placer".

¹⁰ Cf. Tsugunari Kubo, "Anuttarā samyak-sambodhi set against the concept of parinirvāṇa as depicted in the Lotus Sūtra". El artículo original fue presentado en la *Tenth Conference of the International Association of Buddhist Studies* realizada en la sede central de la UNESCO en París, Francia, en agosto de 1991. La versión revisada del mismo aparecerá en *The Indian Journal of Buddhist Studies*, Nº 2 (Varanasi, en prensa).

¹¹ En el comienzo del *Sūtra del Loto*, *śraddhā* así como *adhimukti* son destacados. Buda Śākyamuni le pide a Śhāriputra (que le ruega a Buda que exponga la doctrina) que tenga *śraddhā*. El pasaje se encuentra en el Capítulo II: *śraddadhava me śāriputra...*: "¡Confía en mí, oh Śhāriputra!" (KN 39.9), y muestra que el Sūtra revela que *śraddhā*, es decir "confianza", así como el estar dotado de *adhimukti* (*adhimukti-sampanna*), deben existir en el interior de aquellos que desean hacer de la comunicación algo vital.

El Budismo y la crítica de la escuela Ch'eng Chu*

Flora Botton Beja

Introducción

La influencia del Budismo en China no se encontraba en su apogeo cuando los filósofos neo-confucianos de la dinastía Sung (960-1126) lanzaron ataques en contra de esta doctrina. Repetidas críticas de filósofos de la dinastía T'ang (618-907) como las de Han Yu (768-824), persecuciones y una decadencia interna de las mismas escuelas budistas parecían haber conjurado el peligro de una dominación espiritual por el Budismo. Después de la dinastía T'ang la influencia política y económica del Budismo fue contenida y en las esferas oficiales predominaba el pensamiento confuciano. Sin embargo, a pesar de esta decadencia aparente, la influencia del Budismo había penetrado demasiado profundamente para poder ser eliminada totalmente por edictos o por el cierre de los monasterios. Es por eso que el sentimiento de urgencia manifestado

* El presente artículo de la Profesora Flora Botton fue publicado por primera vez en la revista *Estudios de Asia y África*, Vol. X, No. 2, 1975, editada por *El Colegio de México*. Aparece ahora en *REB* revisado y corregido por su autora. Agradecemos a la Profesora Botton y al Profesor Guillermo Quartucci, editor de la mencionada revista, por habernos autorizado a incluir dicho artículo en este número de *REB*.

en sus críticas por los filósofos de la dinastía Sung está justificado si examinamos el problema más detenidamente.

El pensamiento confuciano durante la época T'ang produjo pocas obras originales y, aparte de la preparación para los exámenes oficiales, ofrecía escasas satisfacciones intelectuales para los estudiosos con inquietudes.¹ El pensamiento budista, por otro lado, estaba adaptándose más todos los días a una realidad china y penetraba así de un modo más eficaz en el pensamiento filosófico chino. El Budismo a la vez tenía la ventaja de una dialéctica más compleja y había desarrollado una literatura y una tradición artística con las cuales difícilmente podía rivalizar el Confucianismo. Una de las desventajas del Budismo la constituía su origen extranjero y, a pesar de la enorme proliferación de escuelas de origen netamente chino y de la enorme cantidad de textos producidos localmente, Buda, el maestro rival de Confucio, era un extranjero y las ideas principales del Budismo eran doctrinas importadas.

No fueron los chinos los únicos que atribuyeron a una influencia externa todos los desórdenes ocurridos en su país y, en la historia de la mayoría de los pueblos, el deshacerse de influencias externas y reevaluar el pensamiento propio ha sido un patrón frecuentemente adoptado en épocas de crisis. En China, la voz de alarma de Han Yu resonó después de la rebelión de An Lu-shan (755); y durante la época Sung, en momentos críticos, cuando se hacía sentir la amenaza de los bárbaros, Ou-Yang Hsiu (1007-1070) repitió las mismas advertencias.² La manera más eficaz para lograr un autofortalecimiento era desarrollar un Confucianismo que por un lado afirmaría los valores morales básicos que prevalecían en la sociedad china y por otro lado buscaría bases metafísicas para estos valores. La metafísica nunca fue el punto fuerte de los filósofos confucianos, quienes se dedicaron más bien a elaborar sistemas éticos, formularon reglas de comportamiento y propusieron formas de gobierno

para que reinara la paz y la prosperidad en un mundo cuya existencia jamás pusieron en duda. En todo caso podían, tal como lo hizo Tung Chung-shu (circa 179-104 a.C.), elaborar una cosmología que en última instancia justificaba el orden político y social. Los ataques contra el Budismo se basaban principalmente en razones morales y en la preocupación de cómo afectaría esta doctrina al comportamiento de un contexto social. El Budismo presentaba su reto a través de argumentos metafísicos contra los cuales la tradición confuciana no podía proporcionar instrumentos de defensa. Únicamente el *I Ching* y el *Chung Yung*³ ofrecían ciertas posibilidades de pensamiento metafísico y no fue cosa del azar lo que los convirtió en textos muy comentados por los filósofos neo-confucianos.

Sería injusto y a la vez poco verídico afirmar que no existe ninguna tradición metafísica en China. Sin recurrir a la mención de escuelas menores, basta hablar del Taoísmo para percibir en el pensamiento chino una versatilidad frecuentemente olvidada. Sin embargo, de todas las escuelas del pensamiento chino, únicamente el Confucianismo, algo modificado, podría producir cierto impacto en contra del Budismo. El Confucianismo no solamente estaba arraigado dentro del gobierno y la sociedad en China, sino que creía firmemente que todas las instituciones debían ser conservadas. Si se trataba de reafirmar los valores tradicionales oponiéndose a la influencia maligna de un pensamiento extraño, el Taoísmo, demasiado cercano al Budismo y demasiado irreverente hacia el orden establecido, difícilmente podría llevar a cabo esta tarea.

El ataque contra el Budismo fue llevado renuenteemente al terreno budista, por lo menos en lo que atañe a la metafísica, ya que muchas de las ideas atacadas no tenían correspondencia en el pensamiento chino. Al elaborar un sistema que se opondría al pensamiento budista, los neo-confucianos no tenían mucho material propio del

cual inspirarse y tuvieron que tomar prestados conceptos taoístas y aun budistas. Es por eso que desde un punto de vista teórico el ataque es débil y las alternativas que se ofrecen se parecen a veces demasiado a las ideas budistas a las cuales no se ha dado un valor contrario. Muchos estudiosos del pensamiento chino han señalado la influencia que tuvo el Budismo sobre el pensamiento neo-confuciano y para Hu Shih la verdadera influencia del Budismo en China se hizo sentir a partir de esta "secularización" que sufrió al ser incorporado dentro del pensamiento confuciano.⁴ Esta influencia es mucho más clara en la escuela Lu Wang,⁵ pero los filósofos de la escuela Ch'eng-Chu⁶ tampoco la pudieron evitar, incorporando para siempre en su pensamiento el fantasma que querían ahuyentar.

Los filósofos neo-confucianos se daban cuenta de las similitudes que su pensamiento a veces presentaba con el Budismo y estaban conscientes del peligro de una contaminación. Dice Chu Hsi: "A pesar de que hay cierta semejanza entre las doctrinas de los budistas y nuestras doctrinas confucianas, en realidad son similares sólo en apariencia pero diferentes en espíritu..."⁷ En cuanto a Ch'eng I, afirma: "Las doctrinas del Budismo no pueden equipararse a las doctrinas de nuestro Sabio. Con sólo compararlas se da uno cuenta de las diferencias y deja de lado al Budismo. Si uno trata de examinar todas sus teorías es tal vez una tarea imposible; antes de haber terminado se habrá convertido en budista."⁸

Esto nos lleva al punto más difícil de un estudio de la crítica que hace al Budismo la escuela Ch'eng Chu. La crítica es en muchas ocasiones muy superficial y el conocimiento que tenían los filósofos neo-confucianos de los textos budistas no es profundo. Sargent, quien hizo un estudio exhaustivo de las críticas de Chu Hsi contra el Budismo, encuentra en este filósofo referencias a solamente

catorce obras budistas, la mayoría de las cuales sólo son mencionadas sin comentarios, y las que más cita son el *Shurangama Sūtra* (cuya autenticidad es dudosa) y el *Sūtra en 42 Capítulos*, que es más bien un manual y no una obra filosófica.⁹ Aparte de manejar estos textos Chu Hsi conocía a monjes budistas. No sabemos gran cosa sobre las ideas que estos monjes pueden haberle transmitido en conversaciones y eso dificulta aún más el intentar tener una idea clara de la imagen que tenía Chu Hsi del Budismo.

En este trabajo se examinarán los puntos más importantes de la crítica de la escuela Ch'eng Chu al Budismo señalando las similitudes o las divergencias de estas dos escuelas así como las instancias en las que el Budismo está mal comprendido, erróneamente representado o superficialmente criticado. Se incluirán los puntos de vista de Ch'eng Hao (1032-1085), Ch'eng I (1032-1107) y Chu Hsi (1130-1200), así como los de Chang Tsai (1020-1070), quien tuvo una gran influencia sobre todos ellos.

La vaciedad y la realidad del mundo

Una de las ideas más importantes del Budismo es que el mundo externo no es real y que la percepción ofrece únicamente una imagen ilusoria que confundimos con la realidad. Eso inquietó a los filósofos neo-confucianos y uno de sus mayores esfuerzos fue el tratar de demostrar la falsedad de este punto de vista. La razón por la cual era tan importante refutar esta doctrina debemos verla a la luz de sus implicaciones morales que examinaremos más adelante. La realidad de este mundo era la premisa más importante para una filosofía que hacía hincapié precisamente en el estar en este mundo, en la acción con una finalidad, en la responsabilidad social, etc. Los budistas se equivocan, dicen los hermanos Ch'eng, ven el nacer y el morir, el florecer y el

declinar y concluyen precipitadamente que todo es ilusorio. Sin embargo, en este movimiento hay "regularidad" que es Principio, así que no puede ser una ilusión. "Lo que tiene vida debe tener muerte. Lo que tiene comienzo debe tener fin; es eso lo que constituye la realidad..."¹⁰

También Chang Tsai señala el hecho de que el declinar y el crecer son parte de un proceso natural y de ninguna manera significan destrucción. "El hablar de crecimiento formativo o de destrucción es lícito, pero no (el hablar) de existencia estática ni de aniquilamiento... Fundamentalmente existen únicamente los Principios de declinar y de crecer..."¹¹ (A lo cual, como dice A. Graham, los budistas podrían contestar que eso prueba únicamente la existencia del Principio y nada más).¹² Aceptar como Principio el cambio y la impermanencia es totalmente contrario al punto de vista budista que considera aun la impermanencia como ilusoria. En el texto budista *Leng Yen Ching* (*Shurangamasūtra*) leemos: "Ya que Buda ahora pregunta cuál es el mejor medio para la perfección, según mi experiencia personal, lo mejor es el percibir la irrealidad a fin de reducir todas las cosas a la nada".¹³ Para los neoconfucianos el considerar al mundo como ilusorio es ignorar el Principio. Chang Tsai dice: "Todo tiene Principio... los budistas no investigan el Principio a fondo. Consideran todo como ilusión subjetiva".¹⁴ La gran vaciedad *ta hsu* de Chang Tsai tiene su origen probablemente en la influencia de la doctrina budista de una única realidad sobre la cual se apoya la multiplicidad de objetos, pero para los budistas "la Naturaleza Pura en cuanto a ser sustancial es vacía",¹⁵ algo con lo cual no puede estar de acuerdo Chang Tsai. El *ta hsu* es para él una vaciedad que no está vacía, es un receptáculo de materia indiferenciada, el *ch'i*, que está en constante estado de manifestación a través de la acción del *yin* y del *yang*: "La gran fuerza material necesariamente se desintegra para constituirse en las diez mil cosas. Las cosas necesariamente

se desintegran y vuelven a la gran vaciedad".¹⁶ Es así como Chang Tsai llena el vacío de materia.

Chu Hsi dedicó gran parte de su crítica al problema del vacío. En su enojo con el punto de vista budista hasta llega a alabar a los taoístas, pues al menos reconocen al ser, mientras que los budistas reducen todo al *no ser*. Una vez más, Chu Hsi no se da cuenta de que en última instancia la diferenciación entre ser y no ser no tiene ninguna importancia para los budistas y atribuye su insistencia sobre la idea del vacío a una aversión por las cosas humanas. Resumiendo las diferencias básicas entre el Confucianismo y el Budismo dice Chu Hsi: "La diferencia entre los confucianos y los budistas cuando hablan de naturaleza (*hsing*) es que los budistas hablan de vacío mientras que los confucianos hablan de algo concreto, los budistas hablan del no-ser mientras que los confucianos hablan del ser".¹⁷

Para subrayar su creencia en el "ser", Chu Hsi propone una doctrina más elaborada del *li*. El *li* no es únicamente el Principio que regula las cosas y del cual los hermanos Ch'eng habían ya hablado. Es más bien lo que tiene permanencia; es independiente del tiempo y del espacio y, claro está, de la mente humana. El *li* de las cosas tomadas en su totalidad, el *t'ai chi*, es el orden que liga las cosas hasta que forman la totalidad orgánica. Es así como, por un lado, hay un esfuerzo para encontrar la contrapartida de las doctrinas budistas de un Absoluto único e incambiable, pero por otra parte, este Absoluto es real en sí mismo, es permanente y no es necesario buscarlo fuera de este mundo, ya que todo en el mundo es su manifestación.

Otra crítica importante de Chu Hsi, en el mismo campo, es lo que él considera una falsa dicotomía del Principio *li* y de la mente *hsin*. Para Chu Hsi la mente es la manifestación de la naturaleza en los seres humanos y la naturaleza *hsing* no es más que el *li* individualizado. Es así como *hsin* contiene *hsing* que es *li*.¹⁸ Para los budistas, *hsin*

no tiene realidad y cuanto más pronto el ser humano pueda desprenderse de él, más rápidamente llegará a su verdadera naturaleza, es decir, la Naturaleza de Buda, *Fo hsing*, rompiendo así el círculo de la transmigración. “Consideramos la mente y el Principio como uno, pero ellos consideran la mente y el Principio como dos... Desde su punto de vista la mente está vacía y sin principio, mientras que desde el nuestro, a pesar de que la mente está vacía, todos los Principios están completos en ella”.¹⁹ Los budistas podrían argumentar que esta dualidad no es tal, ya que la mente está vacía y por ende no es real y que los neo-confucianos dividen el Principio en algo trascendente *li* y algo inmanente *hsing*, y ofrecen la dualidad de materia y Principio. En cuanto a la identidad propia, tan valiosa para los confucianos, es para los budistas únicamente un impedimento para la salvación.

Los Pares complementarios y la causalidad

La meta que se proponen los filósofos neo-confucianos es la sabiduría, la paz interna, la tranquilidad y la felicidad en este mundo. Los budistas, por otro lado, pugnan para llegar a la salvación liberándose de este mundo.²⁰ Hemos ya mencionado que para los budistas este mundo es ilusorio e irreal; al mismo tiempo, la vida es sufrimiento e impermanencia. El sufrimiento es causado por el deseo y el apego a las cosas. La ilusión de que existe una realidad coherente es producida por la ley de la causalidad en la cual nos encontramos envueltos y, en tanto sea así, seguiremos naciendo una y otra vez, acarreando siempre la suma de nuestras acciones como un legado del *karma* que influye en nuestra vida siguiente. Así, la salvación puede significar el escape de este ciclo de nacimientos y el llegar al Nirvāṇa.²¹ A todo esto, los neo-confucianos oponen una doctrina

que considera al mundo real y ve en la multiplicidad una parte esencial de él. La interacción de *li* (el Principio) y de *ch'i* (la materia) es llevada a cabo por las fuerzas en oposición de *yin* y *yang* y toda cosa debe tener su opuesto. Como dice Ch'eng Hao: "Según el Principio del Cielo, de la Tierra y de todas las cosas, nada existe aislado, sino que todo tiene necesariamente su opuesto".²² En cuanto a los budistas, "no entienden *yin* y *yang*, noche y día, vida o muerte, pasado o presente".²³ Los opuestos no son únicamente opuestos, sino que por el hecho mismo de existir juntos son complementarios. La incapacidad de los budistas de reconocer una verdad tan evidente es, para los neo-confucianos, prueba de una actitud pusilánime ante la vida y la muerte. Para Ch'eng I, en el mundo no puede haber nacimiento sin muerte ni felicidad sin tristeza. Pero "los budistas, en donde vayan, siempre buscan una oportunidad para decir falsedades sutiles y para ejercer el engaño, y también para predicar la posibilidad de dominar el nacimiento y la muerte y la neutralización de la felicidad y la tristeza. Finalmente todo eso lo hacen por interés propio".²⁴

No es que los neo-confucianos nieguen la posibilidad del sufrimiento, pero el sufrimiento complementa la felicidad y estaríamos oponiéndonos a las leyes de la naturaleza si tratáramos de escapar de un elemento del par. La muerte tampoco puede ser evitada, ya que en donde hay vida hay muerte; la muerte no es aniquilamiento total, pues el Principio no se perderá y la materia se transformará. Chang Ts'ai dice: "La integración y la desintegración ambas son formas de mí mismo. El que entiende que la muerte no aniquila entiende la naturaleza".²⁵ Sin embargo, no se puede volver a nacer, y "cuando el *ch'i* se concentra, hay vida y cuando se dispersa, hay muerte", dice Chu Hsi,²⁶ y en un comentario sobre Ch'eng Hao subraya una vez más el hecho de que, según el *tao*, cuando uno debe

nacer, nace, y cuando uno debe morir, muere. Chang Tsai había ya criticado la transmigración diciendo: "El espíritu (fuerza material) al desprenderse (cuando se desintegra) se vuelve cambio, pero los budistas equivocados lo llaman transmigración".²⁷

Todo eso está muy bien, pero el poder explicar el sufrimiento no lo hace más atractivo y tampoco justifica por qué está distribuido de manera tan desigual. La participación en la responsabilidad del sufrimiento puede ser explicada sólo parcialmente por los neo-confucianos. La felicidad es lograda a través de la sabiduría, pero ¿qué sucede con las calamidades y desastres naturales, la muerte de seres queridos, etc.? En una filosofía en la cual tanto énfasis está puesto sobre los vínculos terrenales ¿cómo puede uno permanecer impasible? Los budistas fueron más allá en su explicación de por qué algunos sufren más que otros con la doctrina del *karma*. Algo sobre lo cual están de acuerdo tanto budistas como neo-confucianos es la necesidad de alejarse de la dependencia de los placeres terrenales y, mientras en el primer caso es una acción hacia la liberación última, en el otro es una manera de templar el carácter. Tanto los budistas como los neo-confucianos quieren una buena muerte y, en última instancia, para ambos debe ser efectivamente un aniquilamiento: el lograr el Nirvāṇa o el volver a la Gran Vaciedad no parecen estar en tan grande conflicto.

El problema del mal

Las acusaciones más serias en contra de los budistas fueron dirigidas no tanto a sus conceptos metafísicos como a su manera de vivir y su rechazo de las responsabilidades sociales. El desapego es antisocial, el buscar la salvación personal es egoísta, el negar las cinco relaciones es ignorar

el *tao*. En este terreno, los neo-confucianos se sentían mucho más a gusto y podían encontrar más armas dentro de su propia tradición para usar en contra de sus enemigos. Sin embargo, aun aquí tuvieron que refinar algunos conceptos y volver a definir otros. Una de las ideas de base que merecía ser considerada nuevamente era el problema aún no resuelto del mal. Ya que los budistas sostenían que el mundo es malo y los confucianos afirmaban que la naturaleza humana es buena, hacía falta una explicación de por qué existe el mal y por qué podemos a pesar de eso ser optimistas en cuanto al mundo, al cual los budistas podían al menos descartar como no-real, pero los confucianos debían aceptar.

La tarea de los filósofos confucianos no se limitaba a afirmar la realidad del universo y a señalar que el cambio es el resultado de la interacción del *yin* y del *yang*, sino también a probar que era bueno. "Los neo-confucianos creen que en el universo hay un orden moral; que la naturaleza humana es buena originalmente; que metafísicamente hablando, el mal no es inherente en la naturaleza humana, aunque sí es un hecho al cual hay que tomar en cuenta; que la dotación material del ser humano es cambiabile y que todo humano puede aspirar a ser un sabio. Para ellos las raíces éticas y las relaciones tienen fundamentos y significado cósmicos".²⁸ El universo tiene un orden moral y sus cualidades éticas son la sinceridad (*ch'eng*) y la compasión (*jen*).²⁹ El *jen* del universo es comprendido como imparcialidad y, en el microcosmos, cuando se examina la naturaleza humana, la imparcialidad también jugará un papel muy importante. La imparcialidad es una manera de resolver el problema de la universalidad planteado por los budistas.

La naturaleza humana también es buena y los neo-confucianos tratarán de explicar metafísicamente cuál es la razón de la existencia del mal. Los hermanos Ch'eng fueron los primeros en intentar dar una explicación y atribuyeron

el mal al componente material, el *ch'i*, manifestado en la capacidad (*t'sai*). Como dice Ch'eng I: "La naturaleza deriva del Cielo mientras que la 'capacidad' deriva del *ch'i*. Si el *ch'i* es claro, la 'capacidad' también es clara, pero si el *ch'i* es turbio, la 'capacidad' también es turbia... La 'capacidad' puede ser buena o no buena, pero en la naturaleza misma no hay nada que no sea bueno".³⁰ En cuanto al problema de cómo el *ch'i* puede ser tanto bueno como malo, Chu Hsi alega que eso sucede por la actualización que sufre el *ch'i*, el cual es idealmente bueno, pero que se manifiesta a través de un objeto contingente y por ende limitado. "En el momento en que se habla de *ch'i* se sabe que lo hay caliente o frío, fragante o maloliente".³¹

En el texto budista *Leng Yen Ching* hay un pasaje que se parece mucho a eso, y dice así, tal y como fue traducido por Demiéville: "Lo sensible y la mente individual que condicionan (la objetivación) y los objetos condicionados (u objetivados) por la mente no son sino actualizaciones de la mente; tu cuerpo y tu mente son actualizaciones del espíritu trascendente, que es la esencia real en su trascendente luminosidad".³² Si agregamos a eso la sustancia material que le da realidad al mundo, tenemos una idea muy similar.

Partiendo de aquí y adelantando un paso más podemos decir que una de las manifestaciones concretas de la naturaleza son los sentimientos y éstos pueden ser buenos o malos. Chu Hsi dice: "La naturaleza (*hsing*) es el Principio (*li*) de la mente, los sentimientos (*ch'ing*) son los movimientos de la mente, la capacidad (*t'sai*) es [el instrumento] por el cual los sentimientos pueden actuar de una manera o de otra".³³ El sabio debe volver a su "naturaleza original" y, para lograrlo, debe eliminar el deseo. El deseo es también una fuente del mal y del sufrimiento para los budistas, y los confucianos de la dinastía Ch'ing (1662-1911) criticaron duramente a los filósofos de la época Sung por lo que consideraron una

contaminación del Budismo. Para ellos, los deseos son naturales y no todos los seres humanos son sabios; querer eliminar el deseo es dejar de entender las necesidades de la gente y eso puede llevar al mal gobierno.³⁴ Como lo señaló Tai Cheng (1732-1777): “El hábito de hacer una división tajante entre la naturaleza y la naturaleza material empezó con Ch’eng y Chu... Sus doctrinas las derivaron de Lao-tzu y de Buda, pero sustituyeron por el término *li* los términos taoístas y budistas de *chen tsai* (causa primera) y *chen k’ung* (vacío)”.³⁵

Para resumir, podemos citar a Ch’eng I: “El mal es un hecho natural, puesto que en la dotación natural del ser humano hay un desequilibrio que provoca un estado de discriminación entre el yo y el no yo. Pero el ser humano tiene la capacidad de cambiar este estado de cosas. Puede transformar su naturaleza física y eso lo puede hacer porque en su naturaleza hay *jen*, lo cual es fuerza creativa (*shang*), y hace que su bondad crezca hasta cubrir el universo entero”.³⁶ Así vemos que el mal es equiparado a la discriminación y la discriminación es el distinguir entre yo y el otro, es el egoísmo. Los budistas son acusados repetidas veces de egoísmo por los neo-confucianos, por eso valdría la pena examinar un poco más esta idea. En cuanto a la calidad universal del *jen* sería útil ver hasta qué punto es cierta y si se asemeja a la compasión budista.

Egoísmo y responsabilidad

El egoísmo es para los neo-confucianos cualquier acción que aleja al hombre del nexo de relaciones, cualquier tendencia en diferenciar entre el yo y el otro. El egoísmo es también no entender el *li* que es uno. Se les acusa a los budistas de ser egoístas por las siguientes razones: no les interesan los asuntos humanos y se esfuerzan en

evitar responsabilidades sociales. De acuerdo con Ch'eng I ellos "quieren dejar de lado los asuntos humanos y no se preguntan si (según el Principio) existen o no. Si existen, ¿cómo pueden ser dejados de lado? Si no existen, no están allí, ¿qué es entonces lo que se puede dejar de lado? Los que viven fuera del mundo, despreocupadamente se dedican a la tranquilidad y se instalan lejos en los montes y las selvas. No entienden el Principio".³⁷ Y Chu Hsi asiente diciendo: "El error de los budistas es aborrecer y tratar superficialmente los asuntos humanos y, por ende, desean convertirlo todo en un vacío".³⁸ A eso podrían fácilmente replicar los budistas señalando la vanidad que implica el tomar demasiado en serio los asuntos humanos cuando lo más importante es descubrir el Principio. Tengan o no una existencia real, los asuntos de este mundo son un impedimento para llegar a la Iluminación.

Otra crítica se dirige al argumento tradicional de la indiferencia expresada por los budistas con relación a los lazos familiares. En el sūtra budista *Leng Yen* se argumenta que "el amor no puede ser separado (de su objeto); así pues, hay varias relaciones mundanas: padre, madre, hijo, nieto que aparecen juntas y están ligadas unas a otras a través de las generaciones; es de eso que nació el deseo egoísta y la codicia".³⁹ Las relaciones de familia son pues una especie de enfermedad de la cual debemos curarnos si queremos llegar a la liberación, y el egoísmo es este lazo con los que insistimos en llamar "seres queridos". Ante esta actitud los neo-confucianos no podían más que expresar su indignación. Hasta acusan a Buda de haber sido un hijo con poco amor filial. Ch'eng I dice: "Al abandonar a su padre y dejar a su familia Buda cortó todas las relaciones humanas. Es para sí mismo que vivió solo en la selva. Tal persona no debería ser admitida en ninguna comunidad... Los budistas mismos no acatan los principios de la relación entre soberano y súbdito, entre padre e hijo y

entre esposo y esposa, y critican a los demás por hacerlo... Si es ésta la manera de dirigir al pueblo, eso será el fin de la raza humana".⁴⁰ El hecho de que el destino de la raza humana no es la mayor preocupación de los budistas, quienes consideran este mundo como una carga de la cual hay que desembarazarse y que ven al ser humano como un extraño en él, no es percibido por Ch'eng I. Para los neo-confucianos el mero hecho de que estemos aquí nos obliga a actuar de cierta forma nos guste o no, entonces ¿por qué no aceptar toda la responsabilidad que acarrea el estar en el mundo? Ch'eng I expresa este sentimiento cuando dice: "Los budistas sostienen la doctrina de que uno debe renunciar a la familia y al mundo. Fundamentalmente no se puede renunciar a la familia. Ellos, claro está, pueden huir y no tratan a sus padres como padres y a sus madres como madres. En cuanto al mundo, ¿cómo pueden escaparse de él? Pretenden haber renunciado ya a él, pero eso puede suceder solamente si no se encuentran bajo el cielo y sobre la tierra. Pero todavía beben cuando tienen sed y comen cuando tienen hambre y aún están bajo el cielo y tienen sus pies sobre la tierra".⁴¹

El desprecio por el mundo expresado por los budistas refleja, según sus críticos, la importancia que se dan a sí mismos y no perciben que el Principio es universal y que todos los seres humanos participan de él. Es por egoísmo que se apartan del mundo y se creen especiales. Su punto de vista es estrecho y se dedican a cultivar su vida interna en forma extrema, olvidándose de todo lo demás. Ch'eng Hao dice: "En el proceso de aprendizaje de los budistas hay seriedad en cuanto a ordenar la vida interna, pero no hay rectitud para dar forma a su vida externa... Es por eso que el Budismo es limitado".⁴²

No sería difícil contestar a algunas de estas acusaciones y los budistas en varias ocasiones aceptaron el reto y contestaron. Hsu menciona varios trabajos de esta índole,⁴³

pero los argumentos principales de los budistas no son tan filosóficos como habría de esperarse. Hacen hincapié sobre el hecho de que el ejemplo de Buda demuestra una gran abnegación, benevolencia y compasión y por eso sería difícil pensar que sus discípulos no se portaran como hijos dotados de amor filial, sujetos leales, etc. También la acusación de que son egoístas es infundada, dicen, pues igual que los confucianos, los budistas tratan de restaurar la verdadera naturaleza; la manera en que lo hacen, claro está, es destruyendo los lazos terrenales que constituyen un impedimento. Los confucianos, pues, no entienden bien las leyes del *karma* y por ende las doctrinas trascendentales del Budismo.

Jen y compasión

Cuando los neo-confucianos acusan a los budistas de ser limitados nos enfrentamos con el problema de cuál de las dos actitudes es más estrecha y por qué. El Confucianismo pone énfasis sobre las relaciones humanas y los lazos familiares y le da una gran importancia a la lealtad debida a la familia y a los allegados. ¿Cómo pueden así evitar cierta limitación en cuanto al resto de mundo? Los budistas rompen la estrechez que implican las relaciones familiares y van más allá de fronteras nacionales, pero cuando renuncian al mundo, esta actitud de universalidad no tiene gran utilidad para los demás que permanecen en el mundo. Los neo-confucianos ofrecen el *jen* y los budistas la compasión. Examinaremos brevemente qué significan estos conceptos y hasta qué punto justifican la universalidad de la que hacen alarde.

Desde los tiempos de Confucio el *jen* era considerado una virtud que la incluía a todas y que se equiparaba al amor.⁴⁴ ¿Qué clase de amor era ése? Evidentemente

para Confucio significó piedad filial: "Cierto es que el justo comportamiento hacia los padres y los hermanos mayores es la base de la bondad".⁴⁵ En cuanto a Mencio (c. 372-289 a. C.) ataca la idea de amor universal de Mo-tzu (circa 479-381 a.C.) diciendo: "Mo preconiza el amor sin discriminación, eso equivale a negar al padre".⁴⁶ Según Wing-tsit Chan eso no es más que una manera realista de ver el amor dando ciertas prioridades y haciendo algunas distinciones sin las cuales perdería su sentido. Cuando Han Yu ataca al Budismo llama al *jen* amor universal (*po ai*) e insiste en que es un amor activo y generador de vida en contraste con el nihilismo budista. La universalidad de este amor es también hasta cierto punto limitada, pues es natural amar a los que están más cerca de nosotros. En cuanto a la naturaleza del *jen* en la *Doctrina del Medio* se le equipara al ser humano mismo, dando a la virtud por primera vez una connotación metafísica; Mencio lo hizo parte de la naturaleza humana (es por eso que el *jen* es a veces traducido por "humanidad"), afirmó que se encuentra en la mente humana y se manifiesta en el sentimiento innato de la conmiseración.

Las connotaciones más universales de *jen* aparecen en Chang Tsai. Parece poco probable que esa demora en adquirir un sentido más amplio sea debida al azar y tal vez sea la idea budista de universalidad la que haya inspirado a Chang Tsai. En la famosa "Inscripción del Oeste" (*Hsi Ming*), cuando afirma "Todos los humanos son mis hermanos y hermanas y todas las cosas son mis compañeras", extiende el amor no solamente a todos los seres humanos, sino también a todas las cosas. Eso parece ser el punto extremo de la universalidad. Sin embargo, cuando leemos el comentario de Chu Hsi no podemos dejar de sentir que ese amor también es el amor a los familiares cercanos idealizado y extendido. "Cuando el afecto intenso que uno tiene por los padres se extiende a fin de ensanchar

la imparcialidad que no conoce egos y cuando la sinceridad en servir a los padres lleva a la comprensión de cómo servir al Cielo, entonces todo se desarrolla en función de que 'el Principio es uno pero sus manifestaciones múltiples' ".⁴⁷

Ch'eng I hace del *jen* una realidad metafísica que no puede ser equiparada al amor, el cual es únicamente su función. A la vez, ataca la aseveración de Chou Tun-i (1012-1073) de que la virtud máxima es la imparcialidad, pensando tal vez que eso se acerca demasiado al punto de vista budista que pide la eliminación total de distinciones entre el yo y los demás, lo que lleva finalmente a una extinción del yo. La imparcialidad es el Principio del *jen*, pero debe ser encarnado (*ti*) en una acción. "La práctica es la que ofrece el punto máximo de las diferencias entre el Budismo quietista y trascendental, por un lado, y el Confucianismo activo y humanista, por el otro".⁴⁸ Chu Hsi también ve al *jen* como realidad y función que lleva a la acción: "Antes de que se despierten los sentimientos esa realidad existe ya y es completa. Después que los sentimientos son despertados su función es infinita. Si podemos de verdad practicar el amor y conservarlo, entonces tenemos en él un manantial de todas las virtudes y la raíz de todas las buenas acciones..."⁴⁹

Si la "discriminación" (entre yo y todo lo demás) es mala para los confucianos, lo es también para los budistas. Para los neo-confucianos es el no darse cuenta de que todo ser participa del mismo principio que uno mismo, es la obstrucción que acarrear los sentimientos egoístas. Para los budistas el problema es más complejo, porque, por un lado, "discriminación" significa el verse uno mismo como una entidad separada de los demás y no ver que tanto uno como los demás son meramente *dharmas* (factores, elementos constitutivos de la existencia); esta "discriminación" puede ser resuelta con la Sabiduría. Sin embargo, hay otro nivel de la realidad en el cual se siente

una piedad infinita por todos los demás seres engañados y que sufren por su ignorancia. Para poder ayudarlos hace falta la compasión. La compasión “es una actitud en la cual uno está concentrado en el sufrimiento de los demás, sufre con ellos y desea aliviarlos de su sufrimiento”.⁵⁰ Para los neo-confucianos este nivel de percepción y de no-discriminación es algo que logra el sabio y, en el Budismo, la sabiduría y la compasión se combinan en el Bodhisattva, quien “en su sabiduría no ve a las personas y en su compasión está resuelto a salvarlas”.⁵¹ Tanto el sabio como el Bodhisattva son conscientes intelectualmente y ambos actúan con piedad. El Bodhisattva, sin embargo, tiene en él un elemento de autosacrificio, pues posterga su propia Iluminación en su afán de salvar a los demás. A pesar de abandonar al mundo no abandona el estar en él. El sabio confuciano no tiene que llegar a tales extremos de sacrificio; en realidad llega a la verdadera sabiduría siguiendo el camino correcto en este mundo. De esta manera el sabio actuará dentro del ámbito humano, pero como actúa según la norma más pura del *li* (Principio) también está trascendiendo este mundo. El Bodhisattva ya lo ha trascendido y, en su sabiduría, sabe que no es real y solamente por compasión mantiene lazos con él.

Los neo-confucianos no parecen tomar en cuenta la compasión ni al Bodhisattva cuando acusan a los budistas de egoísmo. ¿Cómo puede tacharse de egoísta al Bodhisattva si hace el sacrificio supremo? Comparado al Bodhisattva, el “hombre superior” de los neo-confucianos es alguien demasiado preocupado con las cosas mundanas. El hombre superior “es un hombre preparado a enfrentarse a todas las situaciones, pues conoce las reglas de acción, cumple con sus deberes y con sus obligaciones morales y posee la estimación de los que lo rodean; es, en pocas palabras, el arquetipo de lo convencional *en el mundo*, estando en buena armonía con las costumbres sociales y las exigencias

de los ritos".⁵² En cuanto a la compasión, ¿no puede ser comparada con el *jen*? Si examinamos la compasión vemos que, aunque en la mayoría de las escuelas del Mahāyāna constituye la base o el resultado de la Iluminación, en otras es vista como una virtud de verdad relativa que no tiene ningún sentido una vez alcanzada la meta final.⁵³ Además, la compasión es un sentimiento, no es un principio, y no tiene el valor trascendente de *jen*. Otro aspecto en la comparación de *jen* y la compasión es que la compasión es despertada por el sufrimiento ajeno y tiene como resultado una acción que tiende a ayudar a aquellos que sufren. No todos los seres humanos son sensibles al sufrimiento, no todos tienen compasión, no todos son virtuosos. En cuanto al *jen*, se vuelve una entidad metafísica y es "el manantial de todas las virtudes y la raíz de todas las buenas acciones"; es la condición misma para que despierte el sentimiento. Es por eso que no es el hecho de existir el sufrimiento lo que nos despierta el sentimiento de conmiseración, sino que estamos condicionados por nuestra naturaleza a ser sensibles al sufrimiento y es por eso que lo percibimos. Aunque esto parezca una diferencia muy superficial entre el *jen* y la compasión, es importante cuando se llega a la explicación del mal o de la falta de sentimiento. Es por eso que necesitaron los neo-confucianos explicaciones como la del elemento material *ch'i* para justificar la existencia del mal.

Seriedad y meditación

De lo que dijimos anteriormente es fácil hacer un resumen de las responsabilidades del ser humano. En el Neo-confucianismo uno debe descubrir su naturaleza original tal y como lo había ya aconsejado Mencio. Es así como descubre el *li* y elimina toda diferenciación ilusoria entre el yo y el otro. Una vez conocido eso, predomina el sen-

timiento de conmiseración o de amor, puesto que “la naturaleza original” está condicionada por el *jen*. Es justo señalar aquí que este amor en primer lugar debe dirigirse a los padres y a los allegados. El conocimiento es el principio que encamina hacia la acción: “conocimiento y acción”, dice Chu Hsi, “siempre se necesitan entre sí. Es como la persona que no puede ver sin ojos, aunque tenga piernas. En cuanto a orden, el conocimiento es primero; en cuanto a importancia, la acción es lo más importante”.⁵⁴ Para el Budismo, lo que es importante es llegar al desprendimiento necesario para alcanzar la liberación final, en la cual se elimina la diferencia entre el yo y el otro, llegando así a la eliminación misma del yo. La acción en tal caso parece ser menos necesaria.⁵⁵ En ambos casos es un proceso de conocimiento y de descubrimiento de la verdad que implica disciplina, concentración e intuición. Para los neo-confucianos es muy importante mantener la unidad de la mente, examinar cada cosa por separado y evitar la distracción. Eso se llama *ching* (seriedad). Muchos estudiosos han señalado que el esfuerzo por preservar la unidad de la mente se asemeja a la meditación budista. Es cierto que los neo-confucianos adoptaron cierto tipo de meditación como método, pero le dieron un sentido muy diferente. La finalidad de la seriedad no es la de aquietar la mente y de parar la acción, sino el encontrar raíces más profundas de moralidad que resulta en acción. “Ser serio no implica sentarse como un necio con oídos que no oyen nada y con ojos que no ven nada...”,⁵⁶ dice Chu Hsi. Tanto Ch’eng Hao como Ch’eng I critican a los budistas porque se contentan con llegar hasta la introspección, pero no les interesa encontrar un modo de ordenar su vida pública. “La seriedad es el ordenar la vida interior y la rectitud es el plasmar la vida externa. Ésa es la manera de unificar la vida interna y externa. El camino budista en cuanto a la vida interna y externa es incompleto”.⁵⁷ Ch’eng I agrega: “La doctrina de los budistas incluye la co-

rección interna por la serenidad, pero no el ordenar la moralidad externa”.⁵⁸

El Budismo Ch'an

A los neo-confucianos de la escuela Ch'eng Chu, el tipo de Budismo que más les disgustaba era el de la escuela Ch'an. Chu Hsi tiene varios pasajes en sus escritos en los cuales critica duramente sus doctrinas. El proceso para llegar a la verdad es muy arduo y gradual para Chu Hsi y el estar meditando ante un muro en blanco o el eliminar todo pensamiento le parece que no puede llevar a nada. “[El] argumento de que en el Ch'an entrar en meditación significa eliminar el pensamiento y revelar en su totalidad el Principio de la Naturaleza es totalmente falso. Cuando el pensamiento es correcto existe el Principio de la Naturaleza. En todo tipo de operación y de función, no hay nada que no revele el Principio de la Naturaleza. ¿Por qué entonces necesitamos eliminar el pensamiento antes de que pueda ser revelado el Principio de la Naturaleza?”⁵⁹

Es lógico que para alguien como Chu Hsi, enamorado de la acción con finalidad, la doctrina de la No Mente implica una eliminación del sentido real de la conducta moral y lleva a romper con todos los vínculos. “En el caso del Budismo (ortodoxo) las relaciones humanas están ya destruidas. Con el Ch'an, además, desde un principio se eliminan todos los principios morales”.⁶⁰ Los budistas adeptos del Ch'an son aún más nocivos, pues siguen realizando sus tareas cotidianas, pero al mismo tiempo han vaciado sus mentes de cualquier vínculo y de cualquier finalidad. Es también obvio que la irreverencia de los adeptos del Ch'an, en cuanto a la tradición y al estudio, escandalizaba a los neo-confucianos.

Observaciones finales

¿Qué se puede concluir de todo eso? Parece claro que la distancia entre los budistas y los neo-confucianos en algunos casos no era tan enorme como lo pretendían los neo-confucianos. Coinciden en varios puntos y la contribución de los neo-confucianos al pensamiento chino es en parte debida a las influencias que recibieron del Taoísmo y del Budismo, los cuales señalaron a los confucianos el camino de la metafísica. A pesar de las similitudes, entre las diferencias hay una sobre todo que no puede ser conciliada, y ésa es la firme creencia de los confucianos en la realidad de este mundo, en la cual la posición del ser humano es importante y de gran responsabilidad. Se trata para los confucianos de definir esta responsabilidad, y la especulación metafísica no es más que un medio para construir un sistema moral más fuerte. El caso del Budismo es más complejo, pero simplificando en exceso podemos decir que, siendo el mundo ilusorio y el yo irreal, cualquier actividad en él es superflua y la moralidad es incidental. En vez de aceptar la responsabilidad social los budistas quieren escaparse del mundo y se preocupan únicamente de su propia salvación. Sin embargo, aceptan la importancia de la compasión, la cual de alguna manera los exonera de la acusación de un egoísmo sin límite. Eso no lo quisieron percibir los neo-confucianos en sus acusaciones contra los budistas. Como dice Sargent: "Se trata de dos actitudes mentales fundamentales, la de los budistas, quienes buscan la identificación del individuo irreal en relación con el Absoluto, y la de Chu Hsi, quien subraya la importancia del individuo en relación con el Absoluto natural".⁶¹ En gran medida, la grandeza del Budismo no fue captada por los neo-confucianos y sus críticas reflejan una limitación y a veces una falta de conocimiento indignas de filósofos, que hacían tanto hincapié en la importancia de estudiar todo con "sinceridad" y "seriedad".

Notas

¹ A. Wright, *Buddhism in Chinese History*, p. 87.

² *Ibid.*

³ *I Ching* (*El libro de los cambios*) y el *Chung Yung* (*La doctrina del Medio*) libros clásicos del Confucianismo compuestos durante la dinastía Chou (1027-221 a.C.).

⁴ Hu Shih, "The Indianization of China. A Case Study in Cultural Borrowing", pp. 225-247.

⁵ Escuela neo-confuciana, llamada también "idealista", en la cual destacaron los filósofos Lu Hsiang-shan (1139-1192) y Wang Yang-ming (1572-1629).

⁶ Escuela neo-confuciana llamada también "formalista", en la cual destacaron los filósofos Ch'eng Hao (1031-1085) Ch'eng I (1032-1107) y Chu Hsi (1130-1200).

⁷ *Chu-tzu ch'üan-shu* (Obras completas de Chu Hsi), K'ang Hsi 52 (edición de 1714) 60:31a.

⁸ Wing-tsit Ch'an, *A Source Book of Chinese Philosophy*, p. 554.

⁹ G.E. Sargent, *Tchou Hi contre le Bouddhisme*, pp. 4-10.

¹⁰ A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, p. 90. La existencia de un "Principio", *li*, fue primero insinuada por el filósofo Kung-sun Lung del siglo III de nuestra era, quien hizo notar la diferencia entre las cosas concretas y los conceptos universales. Para Ch'eng Hao y Ch'eng I, inspirados en Chang Tsai, lo que explica el cambio y el movimiento es el *Ch'i*, el sustrato material, pero lo que explica que las cosas sean clasificables en categorías diferentes es el *li*, o sea el Principio formal.

¹¹ Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. II, p. 519.

¹² Graham, *op. cit.*, p. 90.

¹³ Lu Kuan Yu, *The Secrets of Chinese Meditation*, p. 23.

¹⁴ Ch'an, *A Source Book*, p. 517.

¹⁵ S. Beal, *A catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*.

¹⁶ Ch'an, *A Source Book*, p. 501.

¹⁷ *Chu-tzu Ch'üan-shu*, 60:14b.

¹⁸ D. Bodde, "The Chinese View of Immortality, its Expression by Chu Hsi", p. 370.

¹⁹ *Chu-tzu ch'üan-shu*, 60:15a.

²⁰ E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*. Dice Conze: "Los puntos de vista sobre la naturaleza y el destino del ser humano pueden ser clasificados en dos categorías. Para algunos, el ser humano es producto de la tierra; la tierra es su morada; su tarea es encontrarse a gusto en la tierra; la autoconservación es la ley máxima y aún más es el deber del ser humano. Otros creen que el ser humano es un espíritu desubicado, un alma caída del cielo, un extraño en la tierra. Su tarea es el recuperar el estado de perfección que le pertenecía antes de caer en este mundo".

²¹ En el segundo capítulo del *Leng Yen Buda* recomienda el poner fin a las causas de la vida y de la muerte para así poder obtener una "naturaleza sin muerte". Beal, *op. cit.*, p. 329.

²² Ch'an, *A Source Book*, p. 539.

²³ *Ibid.*, p. 542.

²⁴ *Ibid.*, p. 555.

²⁵ P.C. Hsu, *Ethical Realism in Neo-Confucian Thought*, p. VIII del apéndice.

²⁶ *Chu-tzu Ch'üan-shu*, 60:7a.

²⁷ Ch'an, *A Source Book*, p. 516.

²⁸ Hsu, *op. cit.*, p. 60.

²⁹ Aún no hay traducción totalmente satisfactoria de *jen*. Se le ha traducido como "compasión", "humanidad", "bondad", etc., pero ninguna de estas palabras proporciona exactamente el sentido de esta virtud primordial. Es cierto también que el sentido de esta virtud primordial cambió en la historia de la filosofía china. Para una mayor explicación del *jen*, ver más adelante en este artículo.

³⁰ Fung, *op. cit.*, p. 517.

³¹ *Ibid.*, p. 55.

³² P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, p. 48 (en nota).

³³ Fung, *op. cit.*, p. 557.

³⁴ Hsu, *op. cit.*, pp. 98-100.

³⁵ *Ibid.*, pp. 101-102.

³⁶ Wing-tsit Ch'an, *Neo-Confucianism*, p. 107.

³⁷ Ch'an, *A Source Book*, p. 564.

³⁸ *Chu-tzu ch'üan-shu*, 60:13a.

³⁹ Beal, *op. cit.*, p. 349.

⁴⁰ Ch'an, *A Source Book*, p. 554-5.

⁴¹ *Ibid.*, p. 564.

⁴² *Ibid.*, p. 535.

⁴³ Por ejemplo: el *Tan Chin Wen Chi*, de Ch'i Sung (1007-1072), el *Ju shih tao p'ing hsin lun*, de Liu Mi (siglo XIII) y el *Hsü yuan ch'iao lun*, de Shen Shih-jung, escrito en 1385. Ver Hsu, p. 151.

⁴⁴ Sobre el *jen* ver Wing-tsit Ch'an, *Neo-Confucianism*, pp. 1-45.

⁴⁵ *The Analects of Confucius* (2).

⁴⁶ *Mencius*.

⁴⁷ Ch'an, *Neo-Confucianism*, p. 18.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁰ Conze, *op. cit.*, p. 102.

⁵¹ *Ibid.*, p. 130.

⁵² Sargent, *op. cit.*, p. 14.

⁵³ Por cierto, esta posición fue sostenida por los chinos en el Concilio de Lhasa. Ver Demiéville, *op. cit.*

⁵⁴ *Chu-tzu ch'üan-shu*, 3:8a.

⁵⁵ A pesar de no estar dentro del alcance de este trabajo una discusión del problema de la acción en el Budismo, es útil señalar que la acción con finalidad no es desconocida en muchas de sus escuelas. La finalidad sería el hacer méritos a través de actos de caridad. Sin embargo, la "finalidad" de acciones realizadas para hacer méritos fue muy criticada y tengo la impresión de que una manera de señalar el defecto de tales acciones fue el permitir el desarrollo del Budismo devocional en el cual los actos de caridad tienen menos importancia que la fe sincera, el recitar los sūtras o el repetir el nombre de Buda. Existen, claro está, muchas razones para explicar el desarrollo del Budismo devocional, pero ésta puede ser una de ellas.

⁵⁶ *Chu-tzu ch'üan-shu*, 2:22a.

- 57 Ch'an, *A Source Book*, p. 538.
 58 Graham, *op. cit.*, p. 59.
 59 *Chu-tzu ch'üan-shu*, 60:31b.
 60 *Chu-tzu ch'üan-shu*, 60:13b.
 61 Sargent, *op. cit.*, p. 43.

Bibliografía

- Beal, S., *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, Ch'eng Wen Publishing Co., Taipei, 1970 (Publicado originalmente en 1871).
 Bodde, D., "The Chinese View of Immortality, its Expression by Chu Hsi", en *Review of Religion*, vi (1942), pp. 369-383.
 Bruce, *Chu Hsi and His Masters*, London, Probsthain & Co., 1923.
 Ch'an, Wing-Tsi (traductor), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
 Ch'an Wing-Tsi, *New-Confucianism*, Hong Kong, Oriental Society, 1969.
Chu-tzu ch'üan-shu, K'ang Hsi 52 (edición de 1714).
 Ch'en, Kenneth K. S., *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press, 1972 (1a. ed. 1964).
 Conze, E., *Buddhism: Its Essence and Development*, London, Faber & Faber, 1963.
 De Bary, W. Th. (ed.), *The Buddhist Tradition in India; China and Japan*, New York, Random House (Vintage Books), 1972.
 Demiéville, P., *Le Concile de Lhasa*, Paris, Imprimerie Nationale de France, 1952, Reimpresión 1987.
 Fung, Yu-Jan, *A History of Chinese Philosophy*, 2 Vols., trad. por D. Bodde, Princeton, Princeton University Press, 1952-1953.
 Graham, P.C., *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, London, Lund Humphries, 1967.
 Hsu, P.C., *Ethical Realism in Neo-Confucian Thought*. Tesis presentada en la Universidad de Columbia, Nueva York, en los años 30.
 Hu Shih, "The Indianization of China. A Case Study in Cultural Borrowings", en *Independence, Convergence, and Borrowing in Institutions, Thought and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1937.
 Lu K'uan Yu, *The Secrets of Chinese Meditation*, New York, Samuel Weiser, 1972.
Saddharma-Pundarika. The Lotus of the True Law, H. Kern, (trad.), New York, Dover Publications, Inc., 1963.
 Sargent, G. E., *Tchou Hi contre le Bouddhisme*, Paris, Imprimerie Nationale, 1955.
The Mencius: Traducción de D. C. Lau., Penguin Classics, 1970.
The Analects: Traducción de A. Waley, London, Allen and Unwin, Ltd., 1964.
Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra, Tāishō Vol. VIII, 235, pp. 745-752.
 Wright, A., *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, 1970.

En relación a la historia del nombre del idioma pāli*

Oskar von Hinüber

Finalidad del presente trabajo

Estamos hoy acostumbrados a llamar *pāli* al idioma en el cual nos ha sido transmitido el Canon de la Escuela Theravāda del Budismo. La cuestión acerca del origen de este nombre ha sido ya planteada y tratada en reiteradas ocasiones. Con todo, nos parece que vale la pena reunir las afirmaciones sobre el nombre del idioma pāli (sumamente dispersas y que en muchos casos también se encuentran en publicaciones que hoy ya no son fácilmente asequibles) con el fin de delinear de esta manera un aspecto de la historia de la ciencia y de llegar a un conocimiento más preciso sobre ciertos puntos o de rectificar algunas ideas que existen al

* El presente trabajo es la traducción al español del artículo del Profesor Dr. Oskar von Hinüber, "Zur Geschichte des Sprachnamens Pāli", aparecido en *Beiträge zur Indienforschung Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet, Veröffentlichungen des Museums für indische Kunst Berlin*, 1977, Band 4, pp. 237-246. Agradecemos a la Profesora Dra. M. Yaldiz, Directora de dicho Museo, y al Profesor Dr. Oskar von Hinüber por habernos autorizado a traducir al español el mencionado artículo y a publicarlo en REB. Los subtítulos han sido agregados por REB. Hemos añadido la traducción al español de las citas en inglés y en francés que hace el autor.

La versión inglesa del presente trabajo formará parte de un volumen que publicará en 1994 la *Pali Text Society* de Londres, conteniendo los artículos en alemán del Profesor von Hinüber, relativos al idioma pāli, traducidos al inglés.

respecto. En esta tarea necesariamente han de ser tratadas muchas cosas que, para todo aquel que se ha ocupado más de cerca del pāli, son conocidas y familiares, o al menos deberían serlo. Que el material pertinente de ningún modo se ha convertido aún en bien común de la ciencia (como se podría pensar) lo mostrarán algunas explicaciones equivocadas del nombre del idioma pāli, que no toman en cuenta su relativamente corta antigüedad y que han de ser tratadas, en lo que sigue, en forma detallada. La cuestión acerca del lugar de origen del pāli¹ no será aquí discutida para nada, ya que ella carece de importancia en lo que se refiere a la denominación de dicho idioma –lo cual no ha sido siempre correctamente entendido.

Sentido y antigüedad del nombre 'pāli' según Geiger, Mayrhofer y Filliozat

Wilhelm Geiger comienza su *Gramática* (que aún hoy sigue siendo fundamental, aunque urgentemente requiera una revisión que la actualice)² con la siguiente definición: “Bajo el nombre de *pāli* comprendemos el idioma en el cual están redactados el *Tipiṭaka* (las Sagradas Escrituras de los budistas de Ceilán y del Sudeste Asiático) y la literatura relacionada con él. Pero la palabra *pāli* significa ‘texto’, además ‘texto sagrado’. Si con ella designamos al idioma, la estamos entonces utilizando como abreviatura de *pālibhāsā*. Sinónimo de *pālibhāsā* es *tantibhāsā*”.³ Esta definición de Geiger, correcta en lo esencial, y que sin embargo nada expresa acerca de la antigüedad del nombre del idioma pāli, es adoptada por M. Mayrhofer.⁴ Sólo J. Filliozat da una fecha, en todo caso no mayormente fundamentada: “La langue que depuis le XVII siècle nous appelons *pāli*”. (“La lengua, que desde el siglo XVII llamamos pāli”).⁵

Māgadhī como verdadero nombre del idioma pāli según Childers y Spiegel

Si tratamos ahora de establecer las probables fuentes de las afirmaciones de Geiger acerca del nombre del idioma pāli, se nos presenta casi de inmediato la Introducción al primer gran Diccionario pāli europeo, el de Robert Caesar Childers.⁶ En ella se dice: “The true or geographical name of the Pāli language is Māgadhī, ‘Magadhese language’, or Magadhabhāsā, ‘language of the Magadha people’. The word pāli in Sanskrit means ‘line, row, series’, and by the South Buddhists is extended to mean the series of books which form the text of the Buddhist Scriptures. Thence it comes to mean the text of the scriptures as opposed to the commentaries, and at last any text or even portion of a text, of either scriptures or commentaries. Pālibhāsā therefore means ‘language of the texts’, which of course is equivalent to saying ‘Māgadhī language’. The term pāli in the sense of sacred text is ancient enough, but the expression Pālibhāsā is of modern introduction, and Māgadhī is the only name used in the old South Buddhist texts for the sacred language of Buddhism. The English use of the word Pāli is derived from the Sinhalese, who use it exactly as we do.” (“El nombre verdadero o geográfico del idioma pāli es māgadhī, ‘idioma del pueblo de Magadha’. La palabra pāli significa en sánscrito ‘línea, hilera, serie’, y los budistas del Sur la aplicaron por extensión a la serie de libros que forman el texto de las Escrituras Budistas. De ahí pasa a significar el texto de las escrituras en oposición a los comentarios y, por último, cualquier texto o porción de un texto, tanto de las escrituras como de los comentarios. *Pālibhāsā*, por consiguiente, significa ‘el idioma de los textos’, lo cual por supuesto equivale a decir ‘idioma māgadhī’. El término pāli en el sentido de texto sagrado es bastante antiguo, pero la expresión *pālibhāsā* es de moderna introducción, y

māgadhī es el único nombre usado en los textos budistas del Sur para designar a la lengua sagrada del Budismo. El uso inglés de la palabra *pāli* deriva del cingalés, que la usa exactamente como nosotros”. Esta afirmación contiene algunas importantes referencias a la historia del nombre del idioma, pero no indica la fecha en que comenzó a ser usado. Si uno se remonta a los inicios de la filología pāli europea, encuentra lo dicho por Childers, en lo esencial, ya en Friedrich Spiegel, *Kammavākyam. Liber de officiis sacerdotum Buddhicorum*, Bonn, 1841, p. V.

Examen de los textos pālis relevantes para el tema

Antes de examinar los trabajos más antiguos acerca del pāli aparecidos en Europa, debe hacerse una revisión de los estudios mencionados hasta aquí en función de los textos mismos. Al hacerla ocuparán lugar relevante los comentarios del Canon (*aṭṭhakathā*) y los sub-comentarios (*ṭīkā*) junto con textos pālis tardíos.

Textos del Vinaya

Hasta donde alcanza mi conocimiento, en el mismo Canon Theravāda se encuentran afirmaciones sobre cuestiones de lenguaje sólo en dos pasajes del *Vinayapiṭaka*.

Ha sido a menudo tratada y muy discutida la frase: *buddhavacanam chandaso āropema, Vinaya 2.139.11*: “Queremos expresar la palabra de Buda en (?) *chandas*”, sin que se haya podido alcanzar una definitiva comprensión de la frase.⁷

Más informativo es un pasaje del *Vinayavibhaṅga* relativo a la casuística del primer Pārājika. En él se tratan las diferentes formas de salir de la orden monacal budista.

Para este fin un monje que quiere dejar la comunidad (*saṅgha*) debe hacer una declaración que tiene que ser recibida por un testigo. También con relación al lenguaje que ha de utilizarse en esta declaración se establece una norma que tiene como fin garantizar que el testigo entienda lo que el monje dice. De ahí que la salida de la Comunidad no vale bajo las siguientes condiciones: *ariyakena milakkhukassa santike sikkhaṃ paccakkhāti so ca na paṭivijānāti: apaccakkhātā hoti sikkhā Vinaya 3.27.35* y s.: “(Si) él declara su salida de la Comunidad en lengua aria ante un no-ario y éste no comprende, la salida de la Comunidad no es válida”. Al respecto aclara el comentario *Samantapāsādikā 255.27* y ss.: *tattha ariyakam nāma ariyavohāro Magadhabhāsā milakkhakam nāma yo koci anariyako Andhadamiḷādi: “Aquí se llama ariyaka, ‘lengua aria’ (a saber) a la lengua de Magadha; milakkhaka⁸ se llama a cualquier lengua no-aria (como) la de Andha, Damiḷa, etc.”* A la lengua de Magadha, por lo tanto a la de Buda, se le oponen aquí, por consiguiente, las lenguas drávidas del sur, telugu y tamil. En esta discusión no aparece el pāli como nombre de una lengua.

Textos de los Comentarios

Lo mismo vale también para otras afirmaciones sobre lenguas en los comentarios del Canon Theravāda.

La *Sammohavinodanī*, comentario del *Vibhaṅga* del *Abhidhammapiṭaka*, es la más amplia al respecto: *Tissadattathero kira bodhimande suvaṇṇasālākam gahetvā aṭṭhārasasu bhāsāsu katarabhāsāya kathemūti pavāresi. taṃ pana tena attano uggahe ṭhatvā pavāritam na paṭisaṃbhidāya ṭhītena. so hi mahāpaññatāya taṃ taṃ bhāsam kathāpetvā kathāpetvā uggaṇhi. tato uggahe ṭhatvā evaṃ pavāresi. bhāsam nāma sattā uggaṇhantīti vatvā ca pan’ ettha idaṃ*

kathitaṃ. mātāpitaro hi daharakāle kumārake mañce vā pīthe vā nipajjāpetvā taṃ taṃ kathayamānā tāni tāni kiccāni karonti. dārakā tesam taṃ taṃ bhāsam vavattāpentī iminā idaṃ vuttaṃ iminā idaṃ vuttaṃ ti. gacchante gacchante kāle sabbaṃ pi bhāsam jānanti. mātā dāmiḷi pitā andhako. tesam jāto dārako sace mātu kathaṃ paṣamaṃ suṇāti dāmiḷabhāsam bhāsissati. sace pitu kathaṃ paṣamaṃ suṇāti andhakabhāsam bhāsissati. ubhinnaṃ pi pana kathaṃ asuṇanto māgadhabhāsam bhāsissati. yo pi agāmake mahārañṇe nibbatta tattha añño kathento nāma natthi so pi attano dhammatāya vacanaṃ samuttāpentō māgadhabhāsam eva bhāsissati. niraye tiracchānayanīyaṃ pettivīsaye manussaloke devaloke ti sabbattha māgadhabhāsā va ussannā. tattha sesā oṭṭakirātaandhakayonakadāmiḷabhāsādikā aṭṭhārasa bhāsā parivattanti. ayam ev'ekā yathābhuccabrahmavohāraariyavohārasaṃkhātā māgadhabhāsā va na parivattati. samāsambuddho pi tepītaṃ buddhavacanaṃ tantīṃ āropento māgadhabhāsāya eva āropesi, Vibhaṅga-aṭṭhakathā 387.18 y ss.

⁹ Cf. Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā I, 5, 20-6, 12. "Ahora bien, el Thera Tissadatta en el lugar de la Iluminación tomó el mazo de oro del gong e hizo la siguiente pregunta: "¿En cuál de los dieciocho idiomas debo yo hablar?" Esta pregunta fue hecha por él sobre la base de su conocimiento práctico (de los idiomas), no sobre la base del conocimiento analítico (sobre los idiomas), pues él siempre había hecho que se le hablara reiteradamente en uno y otro idioma y así él los había aprendido con gran erudición. Por eso hizo la pregunta sobre la base de su conocimiento práctico. —'Los seres aprenden el idioma'— al respecto se da la siguiente explicación: Los padres ponen a sus pequeños hijos en una cama o en una silla. Y mientras ellos dicen esto y aquello, realizan diferentes trabajos. Los niños explican estas o aquellas palabras de ellos: 'Con esto se dice esto, con esto se dice aquello'. Con el transcurso del tiempo ellos comprenden todo el idioma. —Supongamos que la madre sea una dāmiḷi y

el padre un andhaka. Si su hijo recién nacido, oye en primer lugar las palabras de la madre, hablará el idioma *damiḷa*; si él oye en primer lugar las palabras del padre, hablará el idioma *andhaka*. Pero si él no oye el idioma de ninguno de los dos, hablará el idioma de *Magadha*,¹⁰ pues incluso el que nazca en una selva virgen deshabitada, donde además nadie habla, también él empezará a hablar por obra de su propia naturaleza y desde luego hablará el idioma de *Magadha*. En el infierno, entre los animales, entre los difuntos, en el mundo de los hombres y en el mundo de los dioses —en todas partes está difundido el idioma de *Magadha*. En ellos los restantes dieciocho idiomas, como *oṭṭa*, *kirāta*, *andhaka*, *yonaka*, *damiḷa*, etc., sufren cambios. Sólo el idioma de *Magadha*, llamado con razón el idioma de *Brahmā* o el idioma *ariya* (noble, ario) no cambia. Cuando el Perfectamente Iluminado transmitió su enseñanza, la Palabra de Buda, en el *Tripiṭaka*, la transmitió sólo en el idioma de *Magadha*”.

Este pasaje nos da, desde muchos puntos de vista, información sobre idiomas. En primer lugar el citado comentario del *Vibhaṅga* contiene por cierto el más antiguo testimonio de la opinión de que el *māgadhī* (la referencia es siempre al *pāli*) es considerado como “idioma natural”, *sabhāvanirutti*, según es llamado en la p. 186,11 de la *Mohavicchedanī*, paráfrasis de este pasaje que data del siglo XII/XIII, o como *mūlabhāsā*, “idioma originario”, según dice *Aggavaṃsa* en su *Saddanīti* 632.4.^{10a} Como los budistas al “*māgadhī*”, así consideraban también los jainas a su vez al idioma de su Canon, el “*ardhamāgadhī*”, como el fundamento de todos los idiomas, hecho al cual se ha referido últimamente K.R. Norman en su artículo “The language in which the Buddha taught.”* Esto resulta claro por las correspondientes afirmaciones que aparecen ya en el Canon de los jainas, y especialmente por la conocida observación del comentador jaina *Namisādhu* al

Kāvyaḷamkara 2.12 de Rudraṭa, quien incluso hace derivar el sánscrito del prácrito.

En forma concordante se dice en el pasaje citado de la *Mohavicchedanī: sā* (= *Māgadhī*)... *paṭhamam̐ ussannā. pacchā ca tato andhakayonadamīḷādidesabhāsā c'eva sakkaṭṭādīaṭṭhārasamahābhāsā ca nibattā, Mohavicchedanī* 186.14 ss.: “Él (el idioma *māgadhī*) se difundió en primer lugar. Y posteriormente surgieron de él dialectos como el *andhaka*, *yonaka*, *damiḷa*, etc. y los dieciocho grandes idiomas como el sánscrito etc.” Como ya en la *Sammo-havinodanī*, de nuevo se hace referencia también aquí a los “dieciocho grandes idiomas”, sin que sea dada la lista completa. Ya conocemos cinco de los dieciocho idiomas por el comentario del *Vibhaṅga*, a saber: *oṭṭa*, palabra que ciertamente, de acuerdo con el *Critical Pāli Dictionary sub voce andhaka*, debe ser corregida en *oḍḍa*, derivada de *auḍra/oḍra*: “orissa”; también *kiratā*, palabra con la cual quizás se designe a un idioma de la región del Himālaya; *andhaka*: “telugu”; *yonaka*, palabra utilizada tal vez para señalar idiomas de fuera de la India y finalmente *damiḷa*: “tamil”. Si se les agrega como sexto idioma al *māgadhī*, entonces estos idiomas, en líneas generales, abarcan los idiomas de la costa Este de la India. Los idiomas *damiḷa*, *kirāta*, *yavana* son también mencionados en el comentario del *Dīghanikāya, Sumaṅgalavilāsini* 176.26. Ya que la tradición birmana lee *savara* en lugar de *yavana*, conseguimos quizás con esto un séptimo nombre; como octavo nombre aparece *sakkaṭṭa*: “sánscrito” en la *Mohavicchedanī*. Finalmente tenemos aún un noveno idioma en el subcomentario del *Dīghanikāya, Linatthavaṇṇanā* 309.3, en el cual aparece el idioma *pārasika*, es decir el persa, como *milakkhabhāsā*. Este idioma empero difícilmente forma parte de la antigua lista de los dieciocho idiomas. Su aparición en la discusión sobre los idiomas refleja más bien la ampliada imagen lingüística del mundo del siglo XII. Con esto se agotan,

hasta donde llega mi conocimiento, las referencias a los dieciocho idiomas en la tradición Therāvāda, sin que se haya podido conseguir ni siquiera la mitad.

La búsqueda de medios para la verificación de los dieciocho nombres de idiomas, fuera de la tradición Therāvāda, nos conduce en primer lugar a un dato que se encuentra en V.A. Smith, *The Early History of India*, 4a. edición, Oxford, 1924, p. 17. Ahí es mencionada una inscripción jaina de Deogarh, en la cual estarían grabados ejemplos de los dieciocho idiomas en dieciocho escrituras. Esta indicación, con todo, al ser verificada no resultó exacta, de modo que se debe prescindir de este medio de prueba.¹¹

Testimonios de los gramáticos de los idiomas prácritos

Se pueden conseguir algunas nuevas informaciones en las obras de los gramáticos de los idiomas prácritos, aunque todos ellos son considerablemente más recientes que los comentarios del Canon Pāli y, como por ejemplo Hemacandra, sólo mencionan siete prácritos. Gramáticos posteriores, como por ejemplo Mārkaṇḍeya,¹² que escribiera posiblemente en el siglo XVI, en Orissa, conocen un número mayor de idiomas. En el tratado *Prākṛtakāmadhenu* de Laṅkeśvara se mencionan exactamente dieciocho: 1. sáns-crito; 2. prácrito; 3. udīcī; 4. mähārāṣṭrī; 5. māgadhi; 6. miśrārđhamāgadhi; 7. śavābhīrī; 8. śravantī; 9. drāviḍī; 10. oḍṛiyā; 11. pāścātyā; 12. prācyā; 13. bāhlikā; 14. rantikā; 15. dākṣiṇātyā; 16. paiśācī; 17. āvantī; 18. śaurasenī.¹³

La gran distancia en espacio y tiempo que separa a estos autores de los comentarios del Canon Therāvāda hace que sea con todo poco prudente equiparar sin más por ejemplo la lista de Laṅkeśvara con las antiguas listas de idiomas.

Testimonio del Nāṭyaśāstra

Se puede reconstruir una lista, que difiere en detalles, si uno recurre al *Nāṭyaśāstra*. Ahí, Libro 17 (18), estrofas 47 y 48, se mencionan, respectivamente, siete *bhāṣā*, a saber, *māgadhī*, *āvanti*, *prācyā*, *śaurasenī*, *ardhamāgadhī*, *bāhlikā*, *dākṣiṇātyā*, y siete *vibhāṣā*, a saber, *śākārī*, *ābhirī*, *cāṅḍālī*, *śābarī*, *drāmili*, *āndhrī*, así como los idiomas de los habitantes del bosque, *vanecara*. En lugar de *andhraja* una parte de la tradición tiene *udraja/audraja*; Pṛthvidhara cita, en la introducción a su comentario del *Mṛcchakaṭika*, la estrofa 48 con la variante *uḍraja*. Estos nombres de idiomas del *Nāṭyaśāstra* en parte concuerdan con los de la tradición pāli. Ambos tienen *āndhrī*, *drāmili*, *śābarī*, mientras que en el *Nāṭyaśāstra* faltan los correspondientes a *kirāta*, *oḍḍa* y *yonaka*. Aunque es tentador sumar el sánscrito y los catorce idiomas del *Nāṭyaśāstra* a los tres más de los comentarios del Canon Theravāda para constituir un total de justo dieciocho idiomas, con todo no se puede demostrar que ambas listas contenían de hecho los mismos nombres. Hasta que se encuentren más materiales, la cuestión acerca de los nombres de los dieciocho idiomas debe, por consiguiente, permanecer abierta.¹⁴

Primera conclusión

De esta digresión sobre los nombres de idiomas una cosa queda clara: ni los comentarios (*aṭṭhakathā*) de la Escuela Theravāda, ni los sub-comentarios (*ṭīkā*) conocen un nombre de idioma “pāli”, el cual es igualmente ajeno a la tradición no perteneciente a esta escuela budista. En el Budismo Theravāda, de acuerdo con el testimonio de los textos, hasta el siglo XII, sólo se usaban los términos “*māgadhī*” o “*magadhabhāṣā*”.

Confirmación de la anterior conclusión

Esta conclusión queda confirmada por la prueba opuesta, que se obtiene si uno examina el significado de la palabra *pāli*, quedando desde luego fuera de consideración *pāli* en su valor de “dique”. Incluso de pocos ejemplos resulta que la palabra *pāli* sólo tiene el sentido de “texto” y la mayor parte de las veces, aunque no exclusivamente, de “texto canónico”. Así se dice *pāliyaṃ āgata* en *Samantapāsādikā* 622, 5, 1182, 14; *Papañcasūdanī* 4, 186, 9 y *Manorathapūraṇī* 1, 312, 5: “transmitido en el Canon”, con lo cual, por regla general, se hace referencia a un determinado pasaje. Una *pālimuttikā dhammakathā* en *Udāna-aṭṭhakathā* 419, 2, es una exposición de la doctrina que no se basa en un pasaje del Canon. Casos legales del *Vinaya*, que son resueltos independientemente de lo dicho en el Canon, son llamados *pālimuttakavinicchaya* en *Samantapāsādikā* 843, 27: “Decisión tomada al margen del texto canónico”. A menudo *pāli*, “texto canónico”, aparece como opuesto a *aṭṭhakathā*, “comentario”: *n’eva pāliyaṃ na aṭṭhakathāyaṃ āgataṃ kevalaṃ ācariyamatānusārena vuttaṃ*, en *Visuddhimagga* (Harvard Oriental Series) 87, 12: “No transmitido ni en el Canon ni en el Comentario, sólo de acuerdo con la opinión del maestro”.¹⁵ Por otra parte la diferencia entre *pāli*, “texto”, y *māgadhī*, como nombre de idioma, resulta clara del siguiente pasaje: *abhidhānāni pāliyaṃ anāgatāni pi Māgadhikā bhāsā eva*, de *Saddanūti* 924, 13 y s.: “Aunque las palabras no están transmitidas en el Canon, pertenecen con todo al idioma māgadhī (es decir, deben ser reconocidas como *pāli* correcto)”. Este uso del lenguaje subsiste incluso hasta hoy. Aun en la introducción (*nidānakathā*) de la impresión birmana del Canon, editada por el Sexto Concilio, la palabra *pāli* es frecuentemente utilizada con el significado de “texto canónico”.¹⁶

En algunos pocos pasajes la palabra *pāli* puede tener el sentido general de “texto”. No son del todo claras las frases *pāliṃ vattum asakontena*, en *Samantapāsādikā* 640, 12: “Cuando uno no puede decir el texto” y *pāliṃ aṇantena*, en *Manorathapūraṇī* 2, 328, 28: “Cuando uno no conoce el texto”, ya que aquí *pāli* se refiere a *kammavācās* (textos de un acto oficial). Más clara es la frase del *Mahāummagga-Jātaka: catasso gāthā bandhitvā pāliṃ eva uggāṇhāpetvā uyyojesi* (*Jātaka* 6, 353, 11 y s.): “Él los despidió después de haber compuesto cuatro versos y de haberles hecho aprender el texto de memoria”. Fausböll, que en su edición pone “*Pāli*” (con mayúscula), pensó sin duda en el nombre del idioma, lo mismo que H.T. Francis, quien traduce sin respetar la gramática: “Taught them in the Pāli language” (“Les enseñó en el idioma *pāli*”).¹⁷

Con esto queda confirmada la conclusión ya obtenida, de que hasta la época de los sub-comentarios del Canon Theravāda no existía ningún nombre de idioma “*pāli*”. Al mismo tiempo se plantea la cuestión de la antigüedad de este nombre.

Examen de textos relativos al uso de “*pāli*” como nombre de idioma

Como lo muestra el título del primer manual de gramática del *pāli* que apareció en Europa compuesto por E. Burnouf y Chr. Lassen: *Essai sur le Pāli ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange*, editado en París en 1826, en el comienzo del siglo XIX ya había sido introducido el nombre del idioma. Del idioma mismo, antes de esta gramática, sólo muy poco se conocía, como lo muestra el ensayo “On the languages and Literature of the Indo-Chinese Nations” de J. Leyden, publicado en *Asiatick Researches* 10, 1811, pp. 276 y ss. Sin examinar en detalle las dispersas

informaciones sobre el pāli a partir del siglo XVII, se puede señalar de inmediato al más lejano antecesor de la filología pāli europea, Simon de la Loubère, quien residió en Siam en 1687-1688 como embajador de Luis XIV. Él reunió su conocimiento del país y su encuentro con el Budismo en su aún hoy valiosa obra *Du Royaume de Siam* que apareció por primera vez en 1691. En los capítulos sobre la religión es a menudo mencionado el pāli o, como él escribe según la pronunciación thai, el *balie*. Al lado de expresiones como “Balie Books” (“Libros Balie”) (p. 115)¹⁸ o “they sing... out of the Balie” (“ellos cantan... a partir del balie”) (p. 117), donde está presente el significado de “texto”, nos encontramos con las expresiones “Balie Language” (“lengua balie”) (p. 115) y “Balie words” (“palabras balie”) (p. 116). Finalmente, de la Loubère intenta derivar el nombre *pāli* de *pahlavī*, en lo cual todavía J. Leyden lo sigue.

Ahora bien, estas afirmaciones de de la Loubère indican claramente que en Siam a fines del siglo XVII se conocía y se usaba la expresión “idioma pāli”. Con esto tenemos el más antiguo testimonio conocido hasta ahora respecto del pāli como nombre de idioma.

Sólo más o menos un siglo después se puede señalar por primera vez en Ceilán el uso de la palabra *pālibhāsā*, para designar el “idioma pāli”, según consta de la obra en ceilandés denominada *Saṅgharājasādhucariyāva*, una biografía del Vāliṅga Saraṅaṅkara, del año 1779.¹⁹ Pero en una obra en pāli, *pālibhāsā* aparece por primera vez en el *Sāsanavamsa* de Paññāsāmin (p. 31, 31), de 1861, la cual, con todo, es sólo una traducción del birmano.²⁰ Por otro lado, todavía en el siglo XV el *Girāsandesa* en ceilandés menciona los cuatro idiomas: *saku*, *magada*, *eḷu* y *demaḷa*, es decir: sánscrito, māgadhī (pāli), ceilandés y tamil.²¹

Segunda conclusión

En consecuencia, se debe suponer que en algún momento entre los siglos XV y XVII surgió la expresión *pālibhāsū*, la cual sin embargo no eliminó nunca en Oriente al término *māgadhi* como nombre del idioma de los textos de la tradición Theravāda, mientras que el término *pāli* como nombre de ese idioma fue introducido por de la Loubère en Europa.

Sobre la etimología de la palabra *pāli*

La historia del nombre de idioma “*pāli*” que hemos trazado así, en rasgos generales, induce a hacer la crítica de dos trabajos sobre el sentido de este nombre. En su artículo “Sprache und Heimat des Pāli-Canons”,²² M. Walleser intenta mostrar que el *pāli* debe ser equiparado con el dialecto de Pāṭaliputra. Para tal fin trata de derivar el nombre *pāli* de Pāṭali trayendo a colación el griego *Palibothra*. Los argumentos de Walleser, que aquí no pueden ser expuestos en detalle, se enfrentaron en seguida con una fuerte crítica.

J. Nobel y T. Michelson²³ refutaron el aspecto lingüístico de la demostración de Walleser señalando que en los idiomas del indio-medio la -ṭ- no desaparece. Sólo E. J. Thomas²⁴ ha llamado la atención sobre la cronología de los documentos que contradice la tesis de Walleser. Con todo, Walleser mantuvo su opinión y la defendió, pasando de nuevo por alto que los comentarios y subcomentarios del Canon Theravāda sólo conocen el nombre de *māgadhabhāsā* (“idioma de Magadha”), pero no el de *pāli*.²⁵

Después de Walleser, V. Pisani²⁶ intentó nuevamente

dar una explicación etimológica del nombre de idioma "pāli", de acuerdo con la cual *pālibhāsā* derivaría de una antigua forma de un idioma del Este, de **pāribhāsā*: "(The language) in which the teaching and rules of the faith are written". ("El idioma en el cual están escritas la enseñanza y las normas de la fe"). Aun cuando se pasen por alto las dificultades semánticas de esta propuesta, igual queda anulada por el hecho de que el nombre de idioma "pāli" surge en una época posterior en casi un milenio y medio, lo que resulta demasiado como para que se pueda relacionarlo con una antigua forma de un idioma del Este.²⁷

Después de los fracasados intentos de Walleser y Pisani sigue estando abierta la cuestión acerca de la etimología de la palabra *pāli*. Fue tratada por P. Tedesco,²⁸ el cual separa completamente *pāli* en su sentido de "dique" de *pāḷi* en su sentido de "texto" y recoge una propuesta de Minaeff de acuerdo con la cual *pāḷi* se remonta a *pāṭha*. Mientras el hecho de derivar *-ḷ-* de *-ṭh-* no ofrece dificultades fonéticas insuperables (compárese *dāḍima*, "provisto de dientes" registrado en el *Mahābhārata*, que, de acuerdo con Lüders,²⁹ debe ser explicado como derivado de *dāṭhima*), con todo no se puede encontrar una explicación satisfactoria para la *-i* final. Se puede por consiguiente pensar que quizás la solución correcta haya sido encontrada por V. Trenckner,³⁰ quien parte del pocas veces testimoniado *pāḷi*: "hilera" y lo compara con *tanti*: "cuerda, hilo" y "tradición". De acuerdo con esto, *pāḷi*: "dique" y "tradición" serían idénticos. Sin embargo, la cuestión no puede ser resuelta en forma clara.

Así como en el caso de la historia del nombre del idioma *pāli*, quedan en relación a la etimología de la palabra muchos detalles inciertos. De todos modos es de esperar que en el futuro, en la literatura *pāli* tardía, aún relativamente poco conocida, y en las literaturas medievales de Ceilán y del Sudeste Asiático, se puedan obtener nuevos

elementos que sirvan para la solución del problema del surgimiento del nombre de idioma *pāli*.

Traducción del alemán: F.T. y C.D.

Notas

¹ A.B. Keith, "The home of Pāli", en *Buddhist Studies ed. by B.C. Law*, Calcutta, 1931, pp. 728-748; É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain, 1958, p. 662, nota 18.

² W. Geiger, *Pāli. Literatur und Sprache*, Strassburg, 1916, p. 1. -El sistema de abreviaturas está tomado de V. Trenckner-D. Andersen, *A Critical Pāli Dictionary*.

³ Ni T. W. Rhys Davids - W. Stede, *Pali-English Dictionary*, London, 1959 (reimpresión) ni R.C. Childers, *A Dictionary of the Pāli Language*, London, 1875, dan ninguna referencia para la palabra *tantibhāsā*. Parece que la palabra pertenece sólo al idioma de los comentaristas tardíos: *tantibhāsāyuttam saram* (*Mahāvamsaṅkā*, p. 48, 2).

⁴ *Handbuch des Pāli*, Heidelberg, 1951, parágrafo 15. Cf. también T. Y. Elizarenkova, *The Pāli Language*, Moskau, 1976, p. 14.

⁵ En L. Renou - J. Filliozat, *L'Inde Classique*, Vol. II, Paris, 1953, parágrafo 1941.

⁶ Acerca del plan, conservado sólo en manuscrito, de un diccionario pāli realizado por Friedrich Spiegel, informa H. Bechert, "Some Sidelights on the Early History of Pali Lexicography", en *Añjali. A Felicitation Volume Presented to O.H. de Abwis Wijesekera*, Peradeniya, 1970, pp. 1-3.

⁷ Bibliografía más antigua en "Bemerkungen zum Critical Pāli Dictionary" (del autor de este artículo), en (*Kuhn's*) *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 84, 1970, p. 179, nota 3. Además K. R. Norman, "Middle Indo-Aryan Studies VIII", en *Journal of the Oriental Institute*, Baroda, 20, 1971, pp. 329-331, que entiende *chandaso* como "in accordance to their individual wishes" ("de acuerdo con sus deseos individuales"). Con razón se ha opuesto a él J. Brough en su contribución al congreso sobre "El idioma de la más antigua tradición budista", Göttingen, 4-6 de julio, 1976: "Sakāya niruttīyā: cauld kale het", en *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 117, Göttingen, 1980, pp. 35-42*; y ha retornado al significado de "sánscrito" para *chando*. Cf. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 127, 1977, p. *5°.

⁸ La oposición *ārya-mleccha* se encuentra, con referencia a idiomas también en *Manusmṛiti* 10, 45. - La equiparación del pāli *milakkha* con el babilonio *me-lu-ha* en A. Parpola, "On the Protohistory of the Indian Languages", en *South Asian Archaeology 1973*, Leiden, 1974, p. 93, nota 3, es completamente fantástica y no conduce a nada. Con relación al problema de *me-lu-ha* se han expresado últimamente: J. Hansman, "A further note on Magan and Meluhha", en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*,

38, 1975, pp. 609 y ss. y R. Thapar, "A possible identification of *Meluhha, Dilmun and Makan*", en *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18, 1975, pp. 1-42.

⁹ Este pasaje ya ha sido señalado por James d'Alwis, *An Introduction to Kacchāyana's Grammar of the Pāli Language*, Colombo, 1863, p. CVII y S. Lévi: *Quid de Graecis Veterum Indorum monumenta tradiderint*, Paris, 1890, p. 24.

¹⁰ Esta información nos recuerda la conocida información sobre una tentativa del Faraón Psammetichos, que transmite Herodoto en su tratado sobre Egipto (II, 2). Con relación a un experimento similar de Akbar informa Badauni en H. M. Elliot y J. Dowson, *The history of India as told by its own historians*, reimpression, Allahabad, 1964, Vol. V, p. 533. Todavía en el siglo XVIII el filósofo del lenguaje C. Chesneau du Marsais, en su *Mélanges de Grammaire, de Philosophie*, etc., 1977 (reimpresión: Stuttgart, 1971, con el título *Grammatica Universalis* 5,2) tiene que rechazar especulaciones similares sobre el primer acto del habla de los niños: "quelques auteurs disent que lorsque les enfants viennent au monde, les mâles font entendre le son de l'a, qui est la première voyelle de *mas*, et les filles le son de l'e, première voyelle de *fémina* (p. 4). ("Algunos autores dicen que cuando los niños vienen al mundo, los varones emiten el sonido a, que es la primera vocal de la palabra latina *mas*, "hombre", y las mujeres el sonido e, primera vocal de la palabra latina *fémina*, "mujer").

^{10a} Para *mūlabhāsā* véase también la reseña de R.O. Franke del libro de W. Geiger, *Pāli, Literatur und Sprache*, en *Ostasiatische Zeitschrift* 6, 1918, p. 294 y para *sabhāvanirutti* cf. *Udāna-aṅghakathā* 138, 9.

^{**} El artículo citado de K. R. Norman salió publicado en Harish Chandra Das, *et al.* (edd.), *Buddhism and Jainism*, Part I, Cuttack, 1976, pp. 15-23, y está incluido en los *Collected Papers*, Volume II, del autor, Oxford, The Pali Text Society, 1991.

¹¹ Para esta inscripción ver K. Bruhn, *The Jina-Images of Deogarh*, Leiden, 1969, p. 60. Una foto de la inscripción me fue proporcionada amablemente por el señor Bruhn, por lo cual le agradezco a él aquí.

¹² Según L. Nitti-Dolci, *Les grammairiens prakrits*, Paris, 1938, p. 91.

¹³ Citado según el *Śabdakalpadruma*, *sub voce bhāṣā*. Lañkeśvara vivió, según R. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Strassburg, 1900, parágrafo 41, antes de fines del siglo XVI.

¹⁴ Información somera acerca de los diversos idiomas del Budismo proporciona R. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Strassburg, 1900, parágrafo 27, al final. Según N. Dutt, *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools*, London, 1925, p. 251, de acuerdo con el no publicado *Vimalaprabhā*, existía el *Tripitaka* en 96 países y en 96 idiomas. Véase además: *The Book of Zambasta*, ed. and transl. by R.E. Emmerick, London, 1968, 23.1 y ss., p. 343. Los dieciocho idiomas son tratados también por V.S. Agrawala en el segundo volumen de la *Kuvalayamālā*, que en este momento no tengo a mi disposición; cf. G. Roth, *Journal of the Oriental Institute*, Baroda 24, 1974, p. 176.

¹⁵ Cf. *Samantapāsādikā* 969,32,1069, 21; *Saddanīti* 816, 26 y s.

¹⁶ F. R. Hamm, "Zu einigen neueren Ausgaben des Pāli-Tīpitaka, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 112, 1962, pp. 353-378: Apéndice A: Texto para el Prefacio de la edición birmana del Sexto Concilio, pp. 366 y ss., párrafos 12, 21.

¹⁷ H. T. Francis, en *The Jātaka*, transl. under the editorship of E. B. Cowell, Vol. VI, Cambridge, 1895 (reimpresión: London, 1973), p. 177. En el mismo error incurre M. Winternitz, "Jātaka Gāthās and Jātaka Commentary", en *Indian Historical Quarterly* 4, 1928, pp. 1-44, especialmente p. 8. Mejor es la traducción de J. Dutoit: "el pasaje".

¹⁸ Cita según la reimpression de la traducción inglesa: *The Kingdom of Siam*, London,

1693 (reimpresión: London, 1969). Más referencias a *pāli* como nombre de idioma en obras francesas del siglo XVII (algunas anteriores a de la Loubère) han sido rastreadas por William Pruitt, "References to Pāli in 17th-century French books", en *Journal of the Pali Text Society* 11, 1987, pp. 119-131.

¹⁹ Le agradezco esta indicación al señor Christopher Reynolds, de Londres.

²⁰ Según V. B. Liebermann, "A new look at the Sāsanavamsa", en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29, 1976, pp. 137-149.

²¹ Cita según W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, ed. by H. Bechert, Wiesbaden, 1986 (2a. ed.), p. 67, parágrafo 62.

²² Aparecido como "Materialien zur Kunde des Buddhismus, 4. Heft", Heidelberg, 1924.

²³ J. Nobel en su reseña de la obra de Walleser, en *Orientalische Literaturzeitung* 28, 1925, pp. 94-97, especialmente p. 95 y T. Michelson, "Walleser on the Home of Pali", en *Language* 4, 1928, pp. 101-105.

²⁴ "Dr. Walleser on the Meaning of Pāli", en *Indian Historical Quarterly* 4, 1928, pp. 773-775.

²⁵ "Was bedeutet Pāli?", en *Zeitschrift für Buddhismus* 7, 1926, pp. 56-66.

²⁶ "On the Origin of Prakṛtam and Pāli as Language Designations", en *Felicitation Volume Presented to S. K. Belvalkar*, Benares, 1957, pp. 185-191.

²⁷ De paso señalemos aquí la abstrusa explicación acerca de los *Palaeogoni* que vivían en Ceilán y de *Palaeosimundus*, su metrópoli, que nos son conocidos gracias a Plinio (VI, 81, 85, 86), que aún en 1932 (!), *sub voce Taprobane* adopta la *Realenzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*: de acuerdo con ella el miembro anterior de los compuestos contendría el término *pāli* "Ley (de la Religión Budista) (isic)". Para recientes explicaciones de este nombre, ver E. F. Schwarz, "Pliny the Elder on Ceylon", en *Journal of Asian History* 8, 1974, pp. 43 y s.

²⁸ "Sanskrit mālā, 'wreath'", en *Journal of the American Oriental Society* 67, 1947, pp. 85-106.

²⁹ "Zur Geschichte des I im Altindischen", en *Philologica Indica*, Göttingen, 1940, p. 558.

³⁰ *Pali Miscellany*, London, 1879, p. 69.

Iconografía budista*

Simone Gaulier y Robert Jera-Bezard

El Budismo, durante el curso de su desarrollo y difusión, se ha manifestado con abundancia de formas visuales, pero para comprenderlas se debe tener en cuenta la profunda evolución de la doctrina budista a través del tiempo y el espacio, sobre todo los cambios introducidos en las doctrinas fundamentales de los comienzos del Budismo Hīnayāna (“Pequeño Vehículo”) por el Budismo Mahāyāna (“Gran Vehículo”).

El Buda Shākyamuni

La imagen fundamental en torno de la cual se ha desarrollado el culto es la de su fundador, Buda, representado en los momentos fundamentales de su carrera religiosa. Estos momentos son a menudo evocados tan sólo por medio del lenguaje de gestos (*mudrās*) y posturas (*āsanas*), desprovistos de todo contexto. De todos modos, la imagen de Buda

* El presente artículo es la traducción al español del capítulo 23, escrito por Simone Gaulier y Robert Jera-Bezard, de la parte 4 del libro *Buddhism and Asian History*, edited by Joseph M. Kitigawa and Mark D. Cummings, *Religion, History and Culture, Selections from The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, editor in chief, New York, London. Copyright 1986 y 1989 de Macmillan Publishing Company, A Division of Macmillan Inc. Ha sido traducido al español y se publica en REB con expreso permiso de la firma editora.

no figuraba en las primeras representaciones relativas a incidentes de su vida, preservadas en bajorrelieves. En vista de que se consideraba que Buda, como persona, había salido fuera del dominio de la Historia en el momento de su *parinirvāṇa* o muerte, su presencia se simbolizaba con motivos tales como el valioso turbante del príncipe Siddhārtha, el trono del Bienaventurado, las huellas de sus pies marcadas con la Rueda de la Ley (ver figura 1), la escudilla del mendicante (*pātra*) o el Árbol de la Bodhi (Iluminación). De igual modo, el Primer Sermón entre los monjes en Benares es evocado por el *triratna* ("las tres joyas", un motivo con tres puntas que representan a Buda, su Ley y su Comunidad), coronado por la Rueda (que simboliza con su movimiento la transmisión de la doctrina) y rodeado por gacelas. Y lo que es más importante aún, el *parinirvāṇa* de Buda es rememorado por el *stūpa*, o santuario con cúpula, que se suponía había contenido las preciosas reliquias del Maestro. Junto con la imagen de Buda, el *stūpa* (sea como un monumento en sí mismo o como una representación simbólica, y a través de transformaciones tales como la *dāgoba* o pagoda escalonada, y el *chorchen* tibetano (ver figura 2) constituye el centro del culto y de su imagería visual.

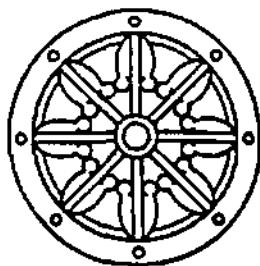


FIGURA 1: La Rueda de la Ley.

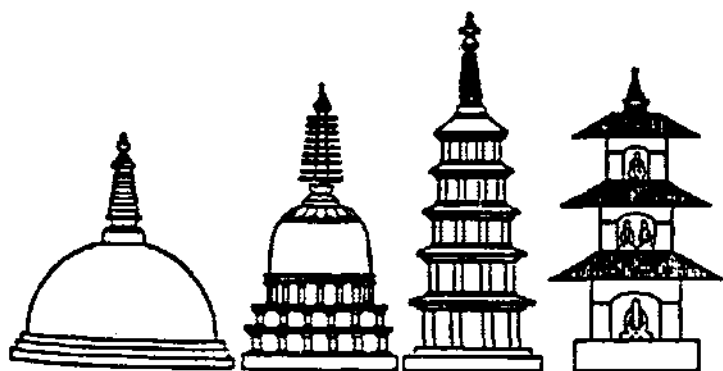


FIGURA 2: Stūpa y Pagoda.

Desde el comienzo del arte budista indio (siglos III y II a. C.) los relatos legendarios de las existencias anteriores y de la vida terrena de Buda (*jātaka* y *avadāna*) son reflejados en las pinturas de santuarios y en bajorrelieves que representan la vida palaciega del joven príncipe Siddhārtha. Ellos pintan escenas desde el momento de su milagrosa concepción (sueño del elefante blanco visitando a la Reina Māyā, su madre) hasta el momento de la “Gran Partida”, cuando abandona la vida de hogar en el palacio, montado en su caballo Kaṇṭhaka. A medida que Buda fue adquiriendo un aspecto sobrenatural, la imagen de la Gran Partida fue representada a veces como una figura astral (claramente solar, como se ve en el decorado central de las cúpulas de antiguos santuarios). Adornado con vestiduras principescas, joyas y elaborados tocados, el futuro Buda resulta a menudo difícil de distinguir de otros *Bodhisattvas*, como Maitreya.

La representación de Buda que rápidamente se hizo universal se originó probablemente en Gandhāra o Mathurā

entre el siglo I a.C. y el siglo I d.C.; muestra un monje que lleva la túnica y el manto de un *bhikṣu* (mendicante), con la cabeza rodeada por un halo, probablemente por influencias helenísticas. Entre las treinta y dos marcas auspiciosas (*lakṣaṇas*) que distinguen a un Buda, las más características son la *ūṣṇā*, el mechón circular de pelo en su frente; el *uṣṇiṣa*, protuberancia en su cabeza que semeja un rodete; los lóbulos de las orejas alargados; los pliegues en su cuello; sus dedos con membranas uniéndolos; su piel dorada. Su postura, la serenidad de sus facciones y sus ojos a medio cerrar sugieren la profundidad de su meditación y el desapego del mundo exterior. El lenguaje corporal se hizo rápidamente convencional (ver figura 3) pese a que, según puede verse especialmente en los *maṇḍalas* de la tradición



FIGURA 3: Buda sentado.

esotérica (Vajrayāna) del Tíbet y del Asia Oriental, difícilmente permaneció libre de complejidad.

Dos de los mayores acontecimientos que siguieron a la Gran Partida son la Iluminación de Buda bajo el Árbol de la Bodhi, y su Primer Sermón entre los monjes, en el Parque de las Gacelas en Benares. Pero la última evocación de su vida terrena se encuentra en la simbología del *parinirvāna*, donde se muestra al Maestro yaciendo sobre su costado derecho sobre un almohadón, en presencia de los príncipes Malla, el *Bodhisattva* Vajrapāṇi y sus propios discípulos, todos los cuales están lamentándose.

Hacia el siglo V d.C., representaciones del Bienaventurado de pie, sentado o reclinado como se lo ha descrito anteriormente, alcanzaron dimensiones colosales a través de una variedad de medios: tallados en altas rocas, modelados en arcilla, esculpidos en piedra o fundidos en bronce. A partir de entonces es representado como monarca del mundo (*cakravartin*), con las "siete joyas" como sus atributos (el servidor, el general, la mujer hermosa, el caballo, el elefante, la rueda y la perla o gema). Esta concepción de Buda como "monarca" había sido expresada con anterioridad en imágenes de Buda sentado majestuosamente en un trono, a veces a la manera europea, o llevando sus atributos reales (corona, joyas, capa con tres puntas) sobre sus hábitos monásticos. Pero con más frecuencia se le muestra sentado a la manera india, con sus piernas cruzadas más o menos estrechamente, sea sobre "trono de hierbas" (durante el ataque de Māra, el Maligno, que precedió a su Iluminación), sea sobre un trono con escalones que probablemente simboliza el Monte Meru, eje del mundo. En alusión al Gran Milagro de Shrāvastī, cuando Buda multiplicó su presencia bajo la forma de pequeños Budas sentados sobre lotos, también él aparece sentado o de pie, sobre una base de lotos.

El Buda Trascendente

Con el Mahāyāna la visión sobrenatural anunciada en el Gran Milagro de Shrāvastī culmina con los infinitos Budas del universo, que comenzaron a aparecer en los siglos III y IV d.C. y fueron posteriormente pintados una y otra vez en las paredes de los santuarios y esculpidos o modelados en templos y *stūpas*. Esta concepción de la omnipresencia de Buda se combina a menudo con la del loto como imagen cósmica: cada pétalo de loto constituye un mundo, y cada loto está ocupado por uno de los infinitos Budas, evocando el universo pasado, presente y futuro.

El énfasis en este poder sobrenatural se manifiesta concretamente tanto en la pintura como en la escultura con imágenes del Buda Vairochana, monarca del universo. Estos Budas trascendentes, con sus cuerpos cubiertos por imágenes del Monte Meru, el *stūpa*, el sol y la luna, seres acuáticos y el loto, el *vajra* (el rayo), la rueda, el *triratna* (la Triple Joya) y otros signos y símbolos, aparecen muy pronto a lo largo del camino de penetración del Gran Vehículo en China. La doctrina, una vez evolucionada, se expresa cada vez con formas más elaboradas en los templos sobre montes del Sudeste Asiático (Borobudur, Java), y en los templos de rostros (Bayón de Angkor Thom, Camboya). El carácter humano de Buda, tan evidente en las obras más antiguas, se encuentra relegado a la sombra en el concepto de sus tres cuerpos (*trikāya*): el cuerpo sin forma de la Ley (*dharma-kāya*, que es visualmente irrepresentable); el cuerpo de goce (*sambhogakāya*) o cuerpo glorioso (supramundano); y el cuerpo de transformación o humano (*nirmāṇakāya*, es decir, el Buda histórico). Desde este momento en adelante, su séquito (*parivāra*) se enriquece con todo un panteón budista. Las eminentes figuras protectoras de esta nueva religión salvífica, el Gran Vehículo, se agregan a los monjes,

los santos patriarcas, los seguidores anónimos y los donadores principescos: primero los *Bodhisattvas*, personalizados como los Budas del futuro, luego los cinco Jinas (vencedores) y sus descendientes, cada uno evocando una actitud del buda Shākyamuni.

Monjes y Patriarcas

Los monjes a menudo aparecen vestidos con las ropas andrajosas que prescribió el propio Buda. El manto es atribuido a algunos de los diez discípulos de Shākyamuni, entre los cuales el más joven, Ānanda, y el más viejo, Kāshyapa, a menudo aparecen como acompañantes en representaciones del Buda histórico. Los *Arhats* (en chino *Lo-han*) son ascetas que han logrado el más alto grado de perfeccionamiento espiritual en la soteriología del Hīnayāna, y son los designados protectores de la Ley. Se los representa como ancianos con facciones marcadas. Entre los "monjes eminentes" y patriarcas, dos grupos se distinguen por su salvaje apariencia, muy cercana a la de los hechiceros: los cinco Maestros de la Ley y los *mahāsiddhas* (los perfectos), ochenta y cuatro de los cuales, según la tradición tibetana, rondan en los cementerios donde los adeptos al Tantrismo florecen complacientemente. El *blama* (lama, maestro en la tradición tibetana), por contraste, es representado serenamente.

Bodhisattvas y deidades menores

El *Bodhisattva* Maitreya ha representado un papel muy significativo desde los comienzos de la Era Cristiana. Por esta razón fue pronto caracterizado en la escultura por atributos específicos, así como por su postura. Como los

otros *Bodhisattvas*, lleva el lujoso atuendo de los príncipes indios, pero frecuentemente lleva el vaso de agua de los brahmanes (*kamaṇḍalu*) en su mano izquierda, en tanto que en la derecha sostiene o bien el loto azul de largo tallo o hace el “gesto de instrucción” (*vitarka-mudrā*); a veces lleva en su tiara un *stūpa* en miniatura y puede estar sentado a la costumbre europea, con las piernas cruzadas frente a su asiento. En pinturas que decoran santuarios, se lo representa frecuentemente entronizado en el Cielo Tushita, desde el cual debe descender para reencarnarse como el sucesor de Shākyamuni.

La imagen de Avalokiteshvara (en China Kuan-yin, en Japón Kannon), también surge tempranamente, si bien sus poderes, y por ende su iconografía, adquieren mayor precisión con los textos del Mahāyāna. Al comienzo puede ser confundido con Maitreya, puesto que ambos portan un frasco que contiene el elixir de la vida (*amṛtakalāśa*) y un loto (ver figura 4). Su relación con el Buda Amithābha está indicada por la presencia de un pequeño Buda en meditación ubicado en su tiara; como un asistente de Amitābha, aparece en la tríada con el *Bodhisattva* Mahāsthāmaprāpta y está incluido en las grandes escenas pintadas del paraíso de Amithābha. Avalokiteshvara es representado con pequeños Budas en sus cuerpos de transformación en su aureola. De acuerdo con el *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, es el protector que se invoca contra los diez peligros (víboras, bestias feroces, ladrones, venenos, tormentas y otros); éstos son a menudo representados con él en bajorrelieves y en pinturas.

De las muchas formas que puede tomar tanto en pintura como en escultura, algunas, por influencia del panteón indio, son muy particulares: la de Avalokiteshvara que “mira todo”, con sus once cabezas ordenadas en pirámide sobre sus hombros, para extender su protección en todas direcciones (las torres de rostros en Bayón, Angkor Thom, tienen el mismo significado). Reflejando otro aspecto de sus



FIGURA 4: Avalokiteshvara

múltiples poderes como Señor del Mundo (Lokeshvara), es representado con cuatro, seis u ocho brazos adoptando una determinada *mudrā* (posición de las manos). El mismo aspecto es evocado por Kuan-yin “el de las mil manos y mil ojos” que lo rodean en una aureola. Cada mano, con un ojo en la palma, sostiene un atributo significativo: el *stūpa*, el rosario, la joya, el frasco, el loto, etc. En el arte del Lejano Oriente, Kuan-yin toma formas femeninas.

Con la difusión de los textos del Mahāyāna, otras personalidades de los *Bodhisattvas* salvíficos también aparecen como estatuas, en bajorrelieves o en pinturas que decoran santuarios edificados o tallados en la roca, así como en las

ilustraciones de tabletas votivas y manuscritos. Mañjushrī y Samantabhadra pueden a menudo ser identificados por los animales en que cabalgan, generalmente un león dorado y un elefante blanco, respectivamente. Al joven Mañjushrī se le puede atribuir simbólicamente el libro, como amo de la palabra, con el gesto de instrucción. El culto al *Bodhisattva* Kshitigarbha ha difundido profusamente su imagen en el arte bajo la forma de un monje de pie o sentado, con un chal, el báculo con campanillas (*khakkhara*), y la escudilla de peregrino; está entronizado, habitualmente en medio de los reyes de los infiernos, como señor de las seis formas del renacer.

Otros asistentes celestiales

Vajrapāṇi, el fiel compañero del Bienaventurado, estuvo presente en todas las escenas de las leyendas budistas del “Pequeño Vehículo” desde los comienzos de la religión. Con todo, rápidamente abandonó el aspecto de atleta hercúleo (en los relieves de Gandhāra), por los atuendos y armadura de un caballero portador del rayo (*vajra*, ver figura 5), símbolo de su poder protector, recibido de Indra. Las formas esotéricas del Budismo Tántrico habrían de darle a Vajrapāṇi un aspecto aterrador que se multiplicaba a sí mismo en muchos feroces *vajradhāras*. Junto al Bienaventurado, y presidiendo su destino en forma más o menos visible, están las divinidades titulares del Hinduismo, Indra y Brahmā, uno portando su diadema característica, el otro con su rodete formando una tiara. Más tarde, con la evolución del Mahāyāna, Shiva se les habría de unir, bajo su terrible aspecto de Maheshvara.

Los reyes guardianes de las cuatro direcciones (*lokapālas*) aparecen bastante tempranamente en el séquito del Maestro, en el episodio del ofrecimiento de las cua-

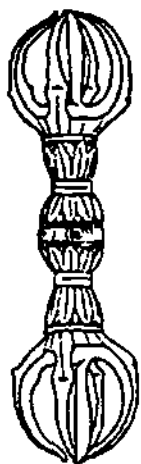


FIGURA 5: Vajra.

tro escudillas después de la Iluminación. En las más antiguas pinturas y relieves, están frecuentemente presentes incluso hasta en el *parinirvāṇa*, mostrados con un aspecto principesco, con aureolas, al igual que otras figuras del panteón budista. Sin embargo, pronto aparecen como guerreros que llevan armaduras. El mejor conocido entre ellos es Vaishravana, guardián del Norte y señor de una hueste de *yakshas* con cabezas de animales. Dhritarāshtra, el guardián del Este, conduce a los *gandharvas*, músicos celestiales como los *kinmaras*, mitad humanos, mitad pájaros. En la misma manera, Vrūpāksha (guardián del Oeste) y Virūḍakha (guardián del Sur), reinan sobre las graciosas, volátiles *apsaras* y sobre los *gaṇas* enanos, todos los cuales son seres celestiales del Hinduismo. A menudo son representados haciendo de base o pedestal bajo los pies de los reyes-guardianes. Los guardianes de las puertas (*dvārapālas*) habrían de retener sus físicos atléticos, pero

rápido tomaron el aterrador aspecto habitualmente adoptado por las divinidades protectoras para vencer y convencer, lo que fue más acentuado por el Tantrismo. Figurando también entre los espíritus sobrenaturales y guardianes están los diez *devarājas*, o reyes celestiales, y los guardianes de la Ley, el más famoso de los cuales es quizás Mahākāla, el “gran negro”, representado en su monstruosa forma tibeto-nepalesa con los labios contraídos hacia atrás para mostrar sus amenazantes dientes.

Prajñā y Tārā, contrapartes femeninas de estas divinidades, hicieron pronto su aparición, y sus poderes fueron definidos rápidamente. Como energías complementarias pueden ser vistas en las representaciones de parejas divinas abrazándose en pinturas y bajorrelieves, especialmente en Nepal y el Tibet. Entre las divinidades protectoras, Dākiṇī y otras diosas tutelares con aspectos terribles, pueden ser halladas en pinturas portátiles (*tankas*); la aterradora Lah-Mo aparece en bronce tibetano, en los cuales lleva un collar de cráneos humanos y cabalga un cadáver ensangrentado.

El antiguo mito indio del pájaro Garuḍa luchando contra las serpientes para robarles el *soma*, es decir, el elixir de la vida, ha sido adoptado, junto con otros mitos budistas acerca de seres híbridos, como un tema de las reencarnaciones: Garuḍa puede ser un águila, un halcón, un pájaro con cabeza humana o un hombre con pico de halcón. El *hamsa* (ganso salvaje o pato) puede evocar para el adepto un estado intermedio para el alma que transmigra. El *Nāgarāja* (rey de las *nāgas* o serpientes acuáticas) en su aspecto príncipesco, su cabeza cubierta o rodeada por una capucha de serpientes, es hallado en todas las representaciones y leyendas que se refieren al dominio de las aguas; en el Lejano Oriente las serpientes se transforman en dragones.

Evocación de lo sobrenatural

Como en todas las antiguas religiones, la representación del agua, símbolo de la fertilidad, ocupa un importante lugar en la iconografía budista. El agua sostiene al loto, la imagen más expresiva de esta fertilidad, que aparece en todas partes, pintado y esculpido en domos, paredes, techos, cúpulas y cielorrasos, hasta el punto de expresar los innumerables mundos del cosmos. El loto, que también es símbolo de pureza, se constituye en el sostén de las más importantes figuras del Budismo, tanto como de las pequeñas almas renacidas (*putti*) de los *Bodhisattvas* de las Tierras Puras.

Es por medio del tema de las aguas pobladas con figuras acuáticas, y a través de los espíritus musicales voladores, que los artistas han intentado sugerir visiones sobrenaturales, y ciertos conceptos cósmicos: la tierra dadora de vida y elaborados cielos que están, de acuerdo con construcciones mentales sofisticadas, ordenados en mundos superpuestos. El Monte Meru, pintado como un pilar cónico, como una pirámide escalonada o como un reloj de arena adornado en su centro con *nāgas*, constituye el expresivo símbolo del eje del mundo que se sumerge en el océano primordial. Inclusive el plano del *stūpa*, basado en el cuadrado (la tierra) y el círculo (el cielo), con su estructura combinando el cubo y el domo, evoluciona hacia edificios cada vez más elaborados. Sin embargo, éstos siempre siguen las reglas inspiradas por el simbolismo de las formas, y están sujetos a un principio axial, el del eje cósmico. Este principio determina la altura de las pagodas de múltiples pisos, y se le encuentra hasta en los santuarios tallados en la roca, donde la imagen para el culto de Buda está colocada contra el pilar del salón circundante. En la decoración, las figuras voladoras de las *apsaras* y de

los músicos celestiales (*gandharvas, kinnaras o kinnaris*) trasladan estas escenas a un ámbito supraterrrestre.

La evolución del Buda histórico hacia la trascendencia, visualizada en la multiplicación de las imágenes de Buda, fue posteriormente organizada y sistematizada en la representación de los cinco Budas trascendentes, los Tathāgatas o Jinas. Vairochana, el Buda supremo, aparece en el centro rodeado por los cuatro puntos cardinales (este concepto se encuentra en los planos de ciertos santuarios y en algunos *mandālas*). Amitābha, el Señor del Oeste, habría de adquirir un éxito particular en el Lejano Oriente. Su culto ha producido numerosas imágenes, especialmente pintadas, en las cuales se lo ve entronizado en el centro de una multitud de *Bodhisattvas*, en su "Tierra Pura del Oeste", representada como un palacio chino con terrazas y un estanque cubierto de lotos, donde los devotos esperan reencarnarse como almas puras. Este paraíso tiene su contrapartida en la "Tierra Pura del Este" del Buda Akshobhya. Las evocaciones trascendentales son simétricamente completadas con las representaciones de la "Tierra Pura" de Maitreya y la de Shākyamuni predicando en el Pico del Buitre.

Los cinco Jinas aparecen juntos o separados en imágenes pintadas o esculpidas o en ornamentos litúrgicos (la tiara con cinco puntas). Generalmente están rodeados por asistentes y pueden ser distinguidos uno del otro por gestos rituales específicos, algunos de los cuales son heredados de las *mudrās* vinculadas con los acontecimientos principales de la vida histórica del Buda Shākyamuni, y por los colores específicos atribuidos a cada uno de ellos y a sus respectivos linajes.

En el Budismo Esotérico, los Jinas y las divinidades pueden ser representados por símbolos convencionales, como el *vajra* en sus diversas formas, por una fórmula sánscrita, o inclusive por un "sello" (*mudrā*). Los cinco Jinas tienen cada uno su contrapartida de aspectos feroces, los

“reyes de las ciencias de gran virtud” (*ming-wang*, en chino, *myōo*, en japonés): rodeados de llamas, asumen posturas amenazadoras. A menudo tienen una cantidad de rostros con muecas desagradables y blanden armas y otros atributos simbólicos en sus múltiples manos.

Con la difusión mayor de estas formas esotéricas, las más o menos fantásticas representaciones del evolucionado panteón budista, se multiplicaron junto a las imágenes del Buda sereno. Estas formas fantásticas aparecen no solamente como grandes imágenes de culto pintadas o esculpidas en santuarios, en banderas de seda o cáñamo en el Lejano Oriente, y en *tankas* tibetanas, sino también como pequeñas estatuas de madera pintada, bronce, piedra tallada o materiales semipreciosos (jade, amatista, calcedonia, cuarzo) destinadas a ofrendas o a los altares domésticos. Antes del fin del primer milenio de la Era Cristiana, reproducciones impresas contribuyeron a la difusión de las imágenes de las figuras más veneradas, además de ilustraciones hechas a mano. Inclusive sobre los materiales más modestos, con la rústica madera o la arcilla modelada del Afganistán o Asia Central, se utilizaban láminas de oro junto con la pintura especialmente para cubrir el cuerpo visible del Bienaventurado.

Cuando se alcanzó este grado de complejidad en las representaciones del Budismo Esotérico, tan sólo los iniciados podían acceder a la interpretación de las mismas. Sin embargo, para la mayoría de los devotos, semejantes problemas doctrinarios no eran importantes. El peregrino chino I-tsing informa que en la India, hasta el siglo VII d.C., la distinción institucional entre adeptos del Hīnayāna y adeptos del Mahāyāna no era precisa; los primeros recitaban los *sūtras* del Pequeño Vehículo y los otros los del Gran Vehículo, todos en el mismo santuario.

Sin embargo, es a través de las expresiones concretas de la iconografía, así como por medio de los textos, que podemos

rastrear el ascendiente y la evolución de las creencias, creencias que han sido profundamente impregnadas por el poder mágico de las imágenes pintadas o esculpidas, que han sido durante centurias objeto de veneración para los fieles.

Bibliografía

El libro de Alfred Foucher *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, tres volúmenes (Paris, 1905-1923), continúa siendo una de las mejores fuentes básicas de información sobre los orígenes de la iconografía budista. La obra del mismo autor *The Beginnings of Buddhist Art and other Essays on Indian and Central-Asian Archaeology*, edición revisada (Paris, 1917), merece ser consultada.

Un punto de vista diferente y complementario es expresado en *Elements of Buddhist Iconography*, de Ananda K. Coomaraswamy (Cambridge, Mass., 1935). *The Image of the Buddha*, editado por David Snellgrove (Paris, 1978), es una obra colectiva de amplio alcance y abundantes ilustraciones.

Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien: Des origines à l'ère Śāka* (Louvain, 1958), proporciona un contexto histórico para la religión. Sobre la cosmología del *stūpa* desde sus orígenes hasta sus formas más complejas, ver Paul Mus, *Barabudur* (1935), editado por Kees Wolle (New York, 1978).

Una buena introducción al panteón tántrico se encuentra en el trabajo de Marie-Thérèse Mallmann, *Introduction à l'iconographie du tantrisme bouddhique* (Paris, 1975). Para estudios regionales, ver *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, de Simone Gaulier, Robert Jera-Bezard y Monique Maillard, 2 volúmenes (Leiden, 1976), que analiza la evolución de las imágenes a lo largo de la Ruta de la Seda; *Mudrā: a Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, de E. Dale Saunders (New York, 1960), que trata el lenguaje simbólico del ritual y de la iconografía; y dos catálogos de museos: *Bannières et peintures de Touen-houang conservées au Musée Guimet*, 2 volúmenes, compilados por Nicole Vandier-Nicholas y otros (Paris, 1974-1976) y *The Art of Central Asia: The Stein Collection in the British Museum, y Paintings from Dunhuang*, 2 volúmenes (Tokyo, 1982-1983), de Roderick Whitfield.

Traducción del Profesor Alfredo Grassi

Fecha del Parinirvāṇa de Buda*

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

1 Importancia de esta fecha

Buda es el creador de una de las religiones más importantes de la humanidad. Es natural que se quiera saber cuándo nació y cuándo murió.

La muerte de Buda y su ingreso en el *Parinirvāṇa* es el acontecimiento más importante de la historia del Budismo, porque marca el comienzo de su evolución.

Los principales eventos de la historia del Budismo (como, por ejemplo, los Concilios) están fijados cronológicamente a partir de la fecha del *Parinirvāṇa*. Señalemos que el Concilio de Birmania¹ realizado en 1956 fue convocado para celebrar los 2 500 años del *Parinirvāṇa* de Buda, que habría tenido lugar en el 544 a.C., de acuerdo con las crónicas escritas en pāli. A su vez, un grupo de budistas japoneses celebró en 1934 los 2 500 años del nacimiento de Buda,² ya que ellos ubicaban el *Parinirvāṇa* en el 486 a.C. y el nacimiento en el 566 a.C., siguiendo otra tradición, la del llamado "Dotted record" "Crónica punteada", a que luego nos referiremos.

Existe una muy antigua tradición, que se hace remontar a Buda, acerca de la duración que habría de tener la Doctrina

budista a partir de la fecha del *Parinirvāṇa* del Maestro. Los textos señalan diversas duraciones del Dharma: 500, 1 000, 1 500, 2 000, 2 500, 3 000, 5 000, 11 500 y 12 000 años a partir de la desaparición de Buda.³ La fecha del *Parinirvāṇa* constituía, por consiguiente, un hito importante en la historia del Budismo, ya que de esa fecha dependía la fecha de la desaparición de la Doctrina.

En la época moderna muchos eruditos se han ocupado del tema de la fecha del *Parinirvāṇa*. Cf. los trabajos de S. Dietz y de Ryūshō Hikata citados en la Bibliografía. En abril de 1988 tuvo lugar en Göttingen (Alemania), bajo los auspicios de la Academia de Ciencias de dicha ciudad, un simposio dedicado al tema de la fecha del Buda histórico. Y en julio de 1991 en París, en el curso de la Décima Conferencia Internacional de *The International Association of Buddhist Studies*, se realizó un simposio sobre la ubicación cronológica de la vida de Buda. Cf. REB 4, pp. 187-188.

Pero, a pesar de la importancia que tiene, la fecha del *Parinirvāṇa* de Buda no ha podido ser establecida con certeza.

Es una tradición unánimemente aceptada⁴ que Buda vivió 80 años. Por lo tanto, la fecha de su muerte (o *Parinirvāṇa*) permite establecer la fecha de su nacimiento. En general, las antiguas crónicas budistas, que tenían un interés más religioso que histórico, se preocuparon más por señalar el episodio de la *muerte final* del Maestro, considerada como la conquista de la meta suprema del Budismo.

Ashoka y el Parinirvāṇa

La fecha del *Parinirvāṇa* de Buda está íntimamente relacionada con la fecha de la consagración del Emperador A-

shoka, que gobernó la India entre el 272-236 a.C.⁵ Ahora bien, con relación a esta fecha de Ashoka tampoco hay un acuerdo total, pero las divergencias no son muy marcadas. Las fechas atribuidas a la consagración de Ashoka oscilan entre el 270 y el 260 antes de Cristo. Con P. H. L. Eggermont (*The Chronology of the Reign of Aśoka Moriya*, Leiden, 1956) y É. Lamotte (*Histoire*, p. 237) consideramos como la más probable el año 268 a.C. que adoptamos como hipótesis de trabajo.

Para establecer la fecha del *Parinirvāṇa* de Buda existen dos cronologías: la cronología larga y la cronología corta, ambas en función de la fecha de la consagración de Ashoka.

La cronología larga “corregida”

Esta cronología coloca el *Parinirvāṇa* 218 años antes de la consagración de Ashoka (268 a.C.), o sea en el año 486 antes de Cristo (268+218=486). Esta fecha implica adoptar el 268 a.C. para la consagración de Ashoka, pero si para la consagración de Ashoka se adopta alguna otra fecha diferente, entonces la fecha del *Parinirvāṇa* a su vez corre hacia adelante o hacia atrás.

Esta cronología puede ser denominada “corregida”, porque, si bien concuerda con la cronología larga de la tradición Theravadā (a la cual luego nos referiremos) en lo que se refiere al intervalo de tiempo transcurrido entre el *Parinirvāṇa* de Buda y la consagración de Ashoka (218 años), corrige a dicha tradición en lo que se refiere a la fecha de la consagración de Ashoka, que esa tradición erróneamente ubica en el 326 a.C.

Numerosos autores adoptan la cronología larga corregida, como por ejemplo,⁶ Oldenberg (1879): 480 a.C.; Max Müller (1881): 477; Takakusu (1896): 486; Fleet (1904): 482/483; Mochizuki (1909): 485; Geiger (1912): 483; Char-

pentier (1914): 477; Bahadur y Pillai (1914): 478; V.A. Smith (1914): 487/488; Jacobi (1930): 484; Bhattasali (1932): 486; Takakusu (1935): 486; Bureau (1953): alrededor del 480 a.C.; Warder (1970): 486; W. Schumann (1976 y 1982): 483; R.H. Robinson (1970): *circa* 480 a.C., etc.⁷

Una serie de fuentes antiguas pālis indican que entre el *Parinirvāṇa* de Buda y la consagración de Ashoka transcurrieron 218 años. Señalemos a continuación algunas de ellas:

Dīpavaṃsa (s. IV-V d.C.) VI, verso 1 (ed. B. C. Law):

*dve satāni ca vassāni aṭṭhārasa vassāni ca
sambuddhe parinibbute abhisitto Piyadassano:*

“Doscientos y dieciocho años después del *Parinirvāṇa* de Buda, Piyadassana (=Ashoka) fue consagrado rey”.

Mahāvāṃsa (s. V d.C.) V, 21 (ed. W. Geiger):

*jīnanibbāṇato pacchā pure tassābhisekato
sāṭṭhārasaṃ vassasatadvayaṃ evaṃ vijāṇiyaṃ:*

“Sea sabido que doscientos y dieciocho años habían pasado desde el *Nirvāṇa* de Buda (Jina) hasta la consagración de Ashoka”.

Samantapāsādikā de Buddhaghosa (primera mitad del s. V d.C.), p. 41, *in fine* (ed. J. Takakusu):

*Tena kho pana samayena Bindusārassa rañño ekasataputtā ahesuṃ /
te sabbe Asoko attanā saddhīm ekamātikaṃ Tissakumāraṃ ṭhapetvā
ghātesi. ghātento ca cattāri vassāni anabhisitto va rajjaṃ kāretvā
caunnaṃ vassānaṃ accayena tathāgatassa parinibbānato dvinnaṃ
vassasatānaṃ upari aṭṭhārasame vasse sakalajambudipē ekarajjābhi-
sekaṃ pāpuṇi:*

“En esa época Bindusāra tenía cien hijos. A todos ellos Ashoka los mató con excepción del Príncipe Tissa que tenía la misma madre que Ashoka. Después de matarlos, reinó cuatro años sin ser consagrado rey y al terminar esos cuatro años, después de doscientos y dieciocho años desde el *Parinirvāṇa* del Tathāgata, fue consagrado como único rey en toda la India”. Cf. *Aṭṭhasālinī* del mismo Buddhaghosa, pp. 3 y 4 (ed. E. Müller).

Una curiosa tradición china (señalada por primera vez por Tao-siuan (596-667) en su obra *Ta-t'ang-wei-tien-lou*, (“Catálogo del canon (compilado) bajo los Grandes T'ang”), *Taishō* 2149, coincide con esta cronología larga corregida, al ubicar el *Parinirvāṇa* de Buda en el año 486 a.C. Según esta tradición, inmediatamente después del *Nirvāṇa* de Buda, Upāli, discípulo de Buda, habría redactado un manuscrito conteniendo el *Vinaya* y habría puesto un punto para señalar que había pasado un año desde la muerte del Maestro. Y luego, sus discípulos y sucesores, habrían continuado poniendo puntos al final de cada estación de las lluvias hasta el año 489 después de Cristo, en que Samghabhadra, en Cantón, habría puesto en el manuscrito de Upāli el punto número 975, lo que da, para la fecha del *Parinirvāṇa*, el año 486 antes de Cristo (975-489=486). Este manuscrito, si realmente existió, no se ha conservado. Se le designa con el nombre de “Dotted record” o “Crónica punteada”.⁸

Agreguemos a los textos citados la Historia de Khotán (*Li-yul-gyi lo-rgyus*), crónica en idioma tibetano encontrada en el turkeistán oriental y editada por F. W. Thomas.⁹ Este texto coloca el reinado de Ashoka 234 años después del *Parinirvāṇa*.

La cronología corta

Esta cronología ubica el *Parinirvāṇa* de Buda 100 años antes de la consagración de Ashoka, o sea en el año 368 antes de Cristo, considerando que la consagración tuvo lugar en el año 268 a.C. (268+100=368).

Una serie de fuentes antiguas sánscritas y chinas, indican un periodo de 100 años entre ambos hechos. Señalemos entre las sánscritas:

Divyāvadāna (s. IV d.C.), p. 232, líneas 6-9 (ed. P. L. Vaidya) (= p. 368 *in fine*, ed. Cowell-Neil):

āyaṃ Ānanda dārako 'nena kuśalamūlena varṣaśataparinirvṛtasya tathāgatasya Pāṭaliputre nagare Aśoko nāmnā rājū bhaviṣyati caturbhāgacakravartī dhārmiko dharmarājā yo me śarīradhātūn vaistā-rizkān kariṣyati:

“Oh Ānanda, este muchacho por obra de esta raíz meritoria, cien años después del *Parinirvāṇa* del Tathāgata, será rey en la ciudad de Pāṭaliputra con el nombre de Ashoka, emperador de las cuatro regiones, actuando de acuerdo con el Dharma, rey según el Dharma, que en muchos lugares distribuirá mis reliquias”.

Avadānaśataka (s. II d.C.) II, p. 200 (ed. J. S. Speyer):

varṣaśataparinirvṛte buddhe bhagavati Pāṭaliputre nagare rājāśoko rājyaṃ kārayati rddhaṃ ca sphītaṃ ca kṣemaṃ ca subhikṣaṃ cākīr nabahujanamanuṣyaṃ ca praśāntakalikalahadimbadamaraṃ taskararogāpagataṃ śālīksugomahiṣīṣaṃpannaṃ dhārmiko dharmarājō dharmeṇa rājyaṃ pālayati:

“Después de cien años del *Parinirvāṇa* del Señor Buda, el rey Ashoka reinaba en la ciudad de Pāṭaliputra; actuando de acuerdo con el Dharma, rey según el Dharma, gobernaba

con el Dharma un reino próspero, floreciente, opulento, abundante en víveres, lleno de hombres, libre de conflictos, discordia, pánicos, tumultos, carente de ladrones y enfermedades, provisto de arroz, caña de azúcar, vacas, búfalos”.

Entre las fuentes chinas tenemos principalmente (a) varios *avadānas* (*Pen yuan* en chino, *Honnen* en japonés) pertenecientes al Volumen IV del *Taishō*. Los *avadānas* son textos que narran las existencias anteriores de algún Buda. Usan una fórmula estereotipada: “Cien años después del *Parinirvāṇa*” o similares para ubicar al rey Ashoka; (b) un tratado atribuido a Nāgārjuna; y (c) un pasaje de las *Memorias* de viaje de Hiuan Tsang:

(a) *Seng k'ie lo tch'a so tsi king* (“Sūtra (de los hechos de Buda), compilado por Saṃgharakṣa”), (traducido del sánscrito al chino a fines del s. IV d.C.), (*Taishō* 194, p. 144 c 13, Nanjio 1352);

Ta tchouang yen louen king (“Sūtra del gran adorno”), atribuido a Ashvaghosha (s. II d.C.) y traducido por Kumārajīva (350-409 d.C.), (*Taishō* 201, p. 309 c 7, Nanjio 1182);

Hien yu king (“Sūtra del sabio y el necio”), (traducido al chino a mediados del s. V d.C.), (*Taishō* 202, p. 368 c 20-21 y p. 442 b 19, Nanjio 1322);

Tsa p'i yu king (“Sūtra de los Avadānas reunidos”), (traducido al chino entre el año 25 y el 220 d.C.), (*Taishō* 205, p. 503 b 17-18, Nanjio 1368);

Tchong king siuan tsa p'i yu (“Sūtra de los Avadānas reunidos, seleccionados de diversos Sūtras”), (traducido al chino por Kumārajīva), (*Taishō* 208, p. 539 b 22 y 541 c 21, Nanjio 1366).

(b) *Ta tche tou louen* (= *Mahāprajñāpāramitāpadeśa* o *Mahāprajñāpāramitāśāstra*: “Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse”), atribuido a Nāgārjuna, (s. II d.C.), *Taishō* 1509, p. 70 a 8 y p. 129 b 29, referido este último a Upagupta,

monje de la época de Ashoka; Nanjio 1169 (= traducción É. Lamotte, Louvain, 1949, Tomo I, p. 106 y p. 572): “Después que Buda se extinguiera, cuando la Ley fue recitada por primera vez, era todavía como cuando Buda vivía. Cien años después, el rey Ashoka convocó una de esas asambleas que tenían lugar cada cinco años, y los Grandes Maestros de la Ley discutieron ”.

(c) *Ta t'ang si yu ki* (“Memorias sobre la región occidental”), de Hiuan Tsang (s. VII d.C.), *Taishō* 2087, Nanjio 1503, Capítulo 3, Descripción de Cachemira = p. 74, ed. Taiwan (= p. 190 de la traducción de S. Beal): indica que Ashoka reinó cien años después del *Nirvāṇa* de Buda.

Cronología larga, “no-corregida”, de la tradición Theravāda

La cronología larga “no-corregida” es la aceptada por los budistas del Sur (tradicción Theravāda), Sri Lanka (Ceilán) y el Sudeste Asiático. Esta cronología también acepta que el *Parinirvāṇa* de Buda tuvo lugar 218 años antes de la consagración de Ashoka, pero de acuerdo con las tradiciones históricas de Ceilán (como las listas dinásticas), coloca la consagración de Ashoka en un momento que corresponde al año 326 antes de Cristo. El *Parinirvāṇa* se ubicaría, pues, según esta tradición, en el año 544 a.C. ($326 + 218 = 544$). Fue por esta razón que, como ya lo hemos indicado, los budistas de la tradición Theravāda realizaron un Concilio en Birmania celebrando el 2 500 aniversario del *Parinirvāṇa* de Buda en el año 1956. Esta última fecha tiene que ser desechada, ya que ubica a Ashoka en la misma fecha de la invasión de la India por Alejandro (326 a.C.) y no toma en cuenta que Chandragupta, el abuelo de Ashoka, fue el contemporáneo de Alejandro. Las cronologías larga, “corregida” y “no-corregida”, coinciden en el intervalo de

218 años entre el *Parinirvāṇa* de Buda y la consagración de Ashoka, pero difieren en lo concerniente a la fecha de Ashoka.

Cronología corta “aumentada”

Podríamos designar con el nombre de “cronología corta corregida” o “aumentada” aquella propuesta por varios eruditos y que considera entre la coronación de Ashoka y el *Parinirvāṇa* un intervalo de un poco más de cien años. Ellos se apoyan en textos como (a) las versiones chinas del Tratado sobre las sectas de Vasumitra, (b) la versión china de la *Samantapāsādikā* y (c) algunos textos pālis.

(a) Las versiones chinas del Tratado sobre las Sectas (*Samayabhedoparacanacakra*) de Vasumitra:

Versión de Hiuan-tsang (602-664) (*Yi pou tsong louen louen*: “Tratado acerca de la constitución de las sectas”), *Taishō* 2031 *in initio*, Nanjio 1286: coloca a Ashoka “cien años y más” después del *Parinirvāṇa* de Buda;

Las dos versiones de Paramārtha (500-569) (*Che pa pou louen*: “Tratado sobre las dieciocho sectas” y *Pou tche yi louen*: “Tratado acerca de las diferentes opiniones de las sectas”), *Taishō* 2032 y 2033 *in initio*, Nanjio 1284 y 1285: ponen un intervalo de “ciento dieciseis años” entre el *Parinirvāṇa* y Ashoka.

Señalemos que las ediciones de las traducciones chinas del tratado de Vasumitra de las dinastías Yuan (1290 d.C.?) y Ming (1601 d.C.?) consignan “ciento sesenta años” en lugar de “ciento dieciseis años” (aparato crítico de la edición *Taishō*) y que Bhavya en su *Nikāyabhedavibhaṅgavyākyaṇa* (“Tratado sobre las divisiones de las sectas”) *in initio*, conservado sólo en traducción tibetana, *Tōhoku* 4139 y *Catalogue* 5640: coloca un intervalo de “ciento sesenta años” entre el *Parinirvāṇa* y Ashoka.

(b) Versión china de la *Samantapāsādikā*: si el original pāli de la *Samantapāsādikā* (citado anteriormente con referencia a la cronología larga “corregida”) da un intervalo de 218 años entre el *Parinirvāṇa* y la consagración de Ashoka, una traducción china del mismo texto, *Taishō* 1462, p. 679 c 13, Nanjio 1125, da un intervalo de sólo 118 años entre ambos acontecimientos.

(c) Textos pālis:

Dīpavaṃsa I, versos 24-26:

... *parinibbute catumāse hessati paṭhamasaṃgaho*
tato paraṃ vassasate vassān' aṭṭhārasāni ca
tatiyo saṃgaho hoti pavattatthāya sāsanaṃ
imasmiṃ Jambudīpamhi bhavissati mahīpati
mahāpuṇṇo tejavanto Asokadhammo 'ti vissuto:

“En el cuarto mes después de haber alcanzado (Buda) el *Parinirvāṇa* se realiza el Primer Concilio (= el de Rājagṛha). Ciento dieciocho años después el Tercer Concilio (= el de Pāṭaliputra) tiene lugar para propagar la Enseñanza. En Jambudīpa (= India) existirá un rey, de grandes virtudes y poderoso, conocido como Ashoka, protector del Dharma”.

Dīpavaṃsa V, versos 55 a-b y 59, que implícitamente ubica el reino de Ashoka ciento dieciocho años después del *Parinirvāṇa*:

ānāgate vassasate vassān' aṭṭhārasāni ca

...

Pāṭaliputte tadā rājā Asoko nāma nāyako
anusāsati so rajjaṃ dhammiko raṭṭhaveddhaṇo:

“En el futuro después de ciento dieciocho años... entonces reinará en Pāṭaliputra un rey llamado Ashoka, el guía, justo, que hará prosperar el reino”.

Entre los eruditos (muchos de ellos japoneses) que adoptan esta cronología mencionemos a Kern (1896):

Parinirvāṇa 370 ó 380; G. Ono (1905): *Parinirvāṇa* 384; Ui Hakuju (1924-1930): coronación de Ashoka 271, intervalo 116, *Parinirvāṇa* 386; G.C. Mendis (1947): *Parinirvāṇa* *circa* 365; Nakamura Hajime (1955): coronación de Ashoka 268, intervalo 115, *Parinirvāṇa* 383; Hirakawa Akira (1974): coronación 268, intervalo 116, *Parinirvāṇa* 384;¹⁰ A. Bareau (1988): *Parinirvāṇa* alrededor del 400 a.C. con un margen de cerca de 20 años antes y después.

Observaciones generales

1. El hecho de que existan respecto a la fecha del *Parinirvāṇa* de Buda tradiciones tan disímiles que lo ubican en 544, 486, 368 o alrededor de esas fechas, que están apoyadas en textos y que han sido adoptadas por numerosos budistas y estudiosos del Budismo —ese hecho les resta a todas esas tradiciones credibilidad, al revelar que existía entre los antiguos budistas una gran incertidumbre respecto de la fecha del *Parinirvāṇa* del Maestro. Confirma la existencia de esa incertidumbre el hecho de que fuentes chinas y tibetanas ubican el *Parinirvāṇa* de Buda incluso en épocas más alejadas aún: 597, 608, 665, 865, 955, 965 a.C.¹¹

2. Además, se tiene la impresión de que en la mayoría de los casos una u otra tradición es preferida por razones confesionales y de pertenencia a una determinada comunidad budista y no por argumentos de razón. Así, por ejemplo, se puede pensar que los budistas de Ceilán y los del Sudeste Asiático adoptan la cronología larga que fija el *Parinirvāṇa* de Buda en el año 544 a.C., sólo porque ésa es la fecha que resulta de los textos pālis que para esos budistas son los que más auténticamente transmiten la enseñanza de Buda; y puede ser que a su vez los budistas japoneses prefieran la cronología corta aumentada (*circa* 368 a.C. para el *Parinirvāṇa*), porque es la que se funda en las fuentes chinas

que para ellos contienen la enseñanza definitiva de Buda. La sospecha de que la elección por budistas y eruditos de una u otra cronología esté inspirada en razones confesionales contribuye a la poca credibilidad de las tradiciones respecto de la fecha del *Parinirvāṇa* de Buda y aumenta la incertidumbre al respecto.

3. Por otro lado, ninguna de las tradiciones sobre la fecha del *Parinirvāṇa* se apoya en textos que en forma indiscutible den una base sólida y firme a esas tradiciones.

Ante todo, todos esos textos (*Dīpavaṃsa*, *Mahāvāṃsa*, *Samantapāsādikā*, catálogo de Tao-siuan etc.) están separados del *Parinirvāṇa* por un buen número de siglos, sea cual sea la fecha en que a éste se le ubique (544, 486, 368, etc.).

El *Dīpavaṃsa* presenta características que no lo hacen una fuente del todo confiable: al parecer depende de una tradición escrita que a su vez se basaba en una tradición oral; consigna diferentes versiones del mismo acontecimiento, sin dar su preferencia a ninguna de ellas; el idioma pāli que utiliza es pobre y defectuoso.¹²

Muchos de los textos en que las diversas tradiciones se fundamentan no son textos históricos sino que forman parte de colecciones de simples narraciones, relatos o cuentos, que por su naturaleza no son *a priori* dignos de gran confianza.

El *Dīpavaṃsa* incurre en contradicciones: en VI, verso 1 adhiere a la cronología larga (218 años), pero en I, versos 24-25 y V, versos 55 y 59 lo hace a la cronología corta (118 años).

La *Samantapāsādikā* en su original pāli hace durar el intervalo entre el *Parinirvāṇa* y la consagración de Ashoka 218 años, pero una traducción china de la misma obra lo hace durar 118 años.

Las traducciones chinas y tibetana de los tratados sobre las sectas atribuidos a Vasumitra y Bhavya dan diferentes cifras para el intervalo entre el *Parinirvāṇa* y la consagración

de Ashoka: “cien años y más” (Hiuan-tsang), 118 años (Paramārtha), 160 años (dinastías Yuan y Ming), 160 años (traducción tibetana del tratado de Bhavya).

Estas diferencias en las fechas pueden deberse o bien a involuntarios errores de los copistas o traductores, o bien a conscientes cambios hechos con el fin de adecuar la tradición del texto copiado o traducido a la tradición a que adhería el copista o traductor.

La tradición del “Dotted record” o “Crónica punteada” no merece crédito, ya que cuando Buda murió no se puso por escrito ningún texto del *Vinaya* por la simple razón de que en ese momento los textos budistas eran transmitidos oralmente.

4. El gran erudito chino Hiuan-tsang (602-664 d.C.), que se caracteriza por la precisión de sus informaciones sobre el Budismo en la India en el siglo VII en que él la visitó, expresa en el Capítulo 6, Descripción de Kuśinagara, de sus *Memorias*, p. 141 ed. de Taiwan (= p. 283 de la traducción de S. Beal) que, de acuerdo con la tradición de todas las escuelas, Buda ingresó en el *Nirvāṇa* cuando tenía 80 años de edad, pero que algunos colocan la fecha del *Nirvāṇa* 1200 años y más, otros 1300 y más, otros 1500 y más y otros “900 y no 1000 años” (con anterioridad a la época de Hiuan Tsang). Esta afirmación de Hiuan Tsang revela la incertidumbre que reinaba entre los seguidores de Buda respecto de la fecha del *Parinirvāṇa* de su Maestro.

5. De acuerdo con el *Dīpavaṃsa* y el *Mahāvāṃsa*, entre la época de Buda y Ashoka hubo en Magadha trece gobiernos reales presididos por Bimbisāra (contemporáneo de Buda), Ajātasattu, Udayabhadda, Anuruddha, Muṇḍa, Nāgadāsaka, Susunāga, Kālāsoka, los diez hijos de Kālāsoka, los nueve Nandas, Candagutta y Bindusāra (antecesor de Ashoka); y durante ese periodo hubo también cinco Grandes Maestros del *Vinaya*: Upāli (discípulo de Buda), Dāsaka, Soṇaka, Siggava, Moggaliputta (contem-

poráneo de Ashoka).¹³ Se puede considerar que 13 gobernantes son muchos para los 100 años de la cronología corta, pero que 5 Maestros son muy pocos para los 218 años de la cronología larga.

Resultados del simposio de Göttingen

Las reflexiones que anteceden son corroboradas por los resultados del simposio de Göttingen celebrado en 1988, al que nos referimos anteriormente. Este simposio constituye el acontecimiento más importante que se haya realizado sobre el problema de la fecha de Buda. Las actas de dicho simposio publicadas en dos volúmenes bajo el título de *The Dating of the Historical Buddha, Die Datierung des historischen Buddha*, edited by H. Bechert, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, contienen importantísimas contribuciones por destacados especialistas en Budismo sobre el tema de referencia. Bechert, uno de los estudiosos del Budismo que mayormente se ha dedicado al problema de la fecha de Buda, ha sintetizado los resultados a que se llegó en el indicado simposio en su artículo de 1989, incluido en la bibliografía, en la forma siguiente:

“Para empezar debo expresar que no se llegó a ningún acuerdo sobre la fecha del Parinirvāṇa de Buda por parte de los participantes al congreso” (p. 111).

“La mayoría de los participantes no consideró ninguna de las cronologías tradicionales como históricamente confiable” (p. 112).

Con referencia a los *scholars* que en el simposio se ocuparon de los testimonios indirectos relativos a la fecha del *Parinirvāṇa* (por ejemplo, arqueológicos) dice: “Todos ellos llegaron a la conclusión de que existen buenas razones para fijar la fecha de Buda con posterioridad a la fecha fijada por la cronología tradicional (es decir la ‘larga corregida’)” (p. 113).

“Resultó evidente que el uso de argumentos lingüísticos para esta cuestión es muy problemático” (p. 114).

“...Es evidente que la información que se encuentra en las fuentes puránicas no debe ser descuidada en las investigaciones futuras sobre nuestro problema” (p. 114).

“La conferencia enfrentó a todos sus participantes con una cantidad considerable de argumentos e información de la que no se disponía o no era accesible antes. Con todo, todavía afirmo que las fuentes de que se dispone no permiten reconstruir exactamente la fecha de Buda. Sigo convencido de que la “cronología corta” representa la más antigua cronología budista registrada en nuestras fuentes.¹⁴ Desde luego, esto no implica que esa cronología represente la información cronológica exacta o correcta. En esta etapa, yo prefiero más bien confesar que la fecha del Parinirvāṇa de Buda sigue siendo incierta y no puede ser fijada con un cierto grado de probabilidad. El escepticismo frente a todas las tentativas para determinar la década o décadas en que ese acontecimiento tuvo lugar –incluyendo mis propias tentativas anteriores por hacerlo, así como aquellas propuestas durante el simposio– no me impide sin embargo estar de acuerdo con la afirmación de que debemos, usando palabras de Lamotte: ‘adelantar drásticamente la fecha del Nirvāṇa de Buda’.¹⁵

“Los resultados de la conferencia, como yo los entiendo, confirmaron la opinión de que debemos buscar testimonios indirectos, si queremos proponer una fecha para Buda aproximadamente confiable. Tales testimonios indirectos deben ser sacados de la información sobre la temprana historia del Budismo y del contexto histórico, a saber: (1) el sincronismo entre Buda y el Mahāvīra; (2) la sthavira-paramparā o sucesión de los “maestros de la ley” tanto budistas como jainas; (3) el desarrollo de las doctrinas budistas religiosas y filosóficas; (4) la sucesión de los gobernantes durante los periodos relevantes; (5) las fuentes

purānicas y otras fuentes hindúes de la temprana cronología india; (6) el testimonio del material arqueológico; (7) las condiciones sociales y económicas del periodo tanto como (8) el desarrollo del lenguaje, formas de expresión y métrica de la temprana tradición budista. Todos estos métodos han sido aplicados y discutidos en las diversas contribuciones al simposio. Su aplicación, con todo, es difícil... Otra fuente de testimonio indirecto que también se ha usado es el estudio de las relaciones e intercambio cultural entre la India y otros países durante la vida de Buda y la temprana comunidad budista. Ninguna de estas fuentes debe ser descuidada, aunque la mayoría de ellas no parecen proporcionarnos una clave para una determinación exacta del *Parinirvāṇa* de Buda” (pp. 116-117).

Conclusión

Ante la incertidumbre en que se encuentra la ciencia frente al problema de la fecha de Buda, lo más aconsejable es, de acuerdo con la opinión de Lamotte (*Histoire*, p. 15), optar, como *hipótesis de trabajo*, por alguna de las fechas propuestas para el *Parinirvāṇa* de Buda que mayor aceptación han tenido: o bien *circa* 480 a.C. o bien *circa* 380 a.C., debiéndose tener presente que la tendencia actual entre los estudiosos dedicados a este tema (a juzgar por las opiniones expresadas en los trabajos presentados en el Simposio de Göttingen) es marcadamente en favor de una mayor o menor *reducción* del intervalo entre el *Parinirvāṇa* y la época en que reinó el gran emperador budista Ashoka.

Notas

¹ Cf. B. Jinananda, "Four Buddhist Councils", en *2500 Years of Buddhism*, ed. P. V. Bapat, Delhi, 1959, pp. 53-55 y la traducción española de dicho artículo en *REB* 6.

² Nakamura, p. 56.

³ Sobre la desaparición de la Doctrina, cf. Lamotte, *Histoire*, pp. 210-222.

⁴ Hiuan tsang, *Ta t'ang si yu ki* ("Memorias sobre la región occidental"), *Taishō* 2087, Capítulo 6. Descripción de Kusinagara = p. 141, ed. The Horizon Publishing Co., Taiwan, 1978 (= p. 283 de la traducción de S. Beal, Calcutta, Susil Gupta, 1963).

⁵ Sobre Ashoka ver F. Tola y C. Dragonetti "Un gran emperador budista. Ashoka", en *REB* 3.

⁶ C. Hikata, pp. 4 y siguientes y el artículo de Dietz citado en la Bibliografía.

⁷ Bechert (1986), p. 151.

⁸ Bechert (1986), pp. 137-140.

⁹ En: *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning y Chinese Turkestan*, Part 1, London, 1935.

¹⁰ Hitaka, p. 6, y Hirakawa, pp. 22-23.

¹¹ Bareau, pp. 46 y siguientes; Chen Yen-huei, Seyfort Ruegg y Zabel.

¹² Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1983, pp. 115-116.

¹³ W. Geiger, *The Mahāvamsa*, traducción inglesa, London, Luzac and Co., 1964, pp. XL-XLVI y XLVII-LI.

¹⁴ Las fuentes constituidas por las traducciones chinas son anteriores a las crónicas ceilandesas.

¹⁵ O sea, acercarla a la época de Ashoka. La referencia a Lamotte es a un párrafo de su trabajo, *Le Bouddhisme de Śākyamuni*, Göttingen, 1983, p. 84: "Por razones de facilidad me atenderé aquí a la cronología larga, la más generalmente adoptada, aunque hoy se tenga la tendencia a rebajar drásticamente la fecha de Buda".

Bibliografía

The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha. Edited by Heinz Bechert, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. (Son las Actas del *Symposium zur Buddhismusforschung* realizado en Göttingen en abril de 1988, editadas en dos volúmenes).

Bareau, A., "Quelques considérations sur le problème posé par la date du Parinirvāṇa du Buddha", en la Parte I de las Actas del Simposio de Göttingen, pp. 211-221.

Chen Yen-Huei, "Chinesische Studien zum Datum des Buddha", en la Parte II de las Actas del Simposio de Göttingen, pp. 84-104.

Dietz, S., "Die Datierung des historischen Buddha in der abendländischen Forschungsgeschichte bis 1980", en la Parte II de las Actas del Simposio de Göttingen, pp. 11-83.

Nakamura, H., "Japanese Research on the Date of the Buddha", en la Parte I de las Actas del Simposio de Göttingen, pp. 55-57.

Ruegg, D. S., "Notes on Some Indian and Tibetan Reckonings of the Buddha's Nirvāṇa and the Duration of his Teachings", en *Parte II de las Actas del Simposio de Göttingen*, pp. 263-290.

Zabel, E., "Tibetische Quellen zur Datierung des historischen Buddha", en *Parte II de las Actas del Simposio de Göttingen*, pp. 263-290.

Bureau, A., "La date du Nirvāṇa", en *Journal Asiatique* 241, 1953, pp. 27-62.

Bechert, H., *Die Lebenszeit des Buddha - das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte?*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 1986, Nr. 4).

Bechert, H., "The Problem of the Determination of the Date of The Historical Buddha", en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 33, 1989, pp. 93-120.

Bechert, H., "The Date of the Buddha reconsidered", en *Indologica Taurinensia*, Vol. X, 1982, pp. 29-36.

Catalogue = The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition - Kept in the Library of the Otani University, Kyoto. Ed. by D. T. Suzuki. *Catalogue & Index*, Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1962.

Hikata, Ryūshō, *On the Period of Life-time of Śākyamuni*, Narita, Naritasan, 1985.

Hirakawa, A., *A History of Indian Buddhism*, Hawaii, University of Hawaii Press, 1990, pp. 22-23 y pp. 91-94.

Lamotte, E., *Histoire du Bouddhisme Indien. Des Origines à l'Ère Śāka*, Louvain, Institut Orientaliste, 1958, pp. 13-15.

Nanjio = Nanjio, B., *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka. The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*, San Francisco (USA), Chinese Materials Center, Inc., 1975 (reimpresión: edición Oxford 1983).

Taishō = Taishō Shinshū Daizokyo (The Tripiṭaka in Chinese). Revised, collated, added and rearranged, Together with the original Treatises by Chinese, Korean and Japanese Authors, editado por J. Takakusu, K. Watanabe, primera ed. 1925, reimpreso: Tokyo, The Taisho Shinshu Daizokyo Kanko Kai, 1960 ss.

Tōhoku = A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur), editado por H. Ui, M. Suzuki, Y. Kanakura, T. Tada, Sendai, Japan: Tōhoku Imperial University-Saitō Gratitude Foundation, 1934.

El Occidente medieval y el Budismo*

Philip C. Almond

Para el Occidente medieval, Oriente era la tierra de hombres de una sola pierna y cabeza de perro, de unicornios y grifos, de escorpiones alados y hormigas excavadoras de oro, del Paraíso de la narración del Génesis, de la gente de Gog y Magog. La imagen medieval del Oriente fue el resultado de una rica síntesis de cosmografía bíblica y geografía helenística que llega a través de Isidoro de Sevilla, Solino y Plinio hasta los trabajos de Megastenes y su contemporáneo Ctesias. Fue una visión que mantendría su influencia hasta los siglos XV y XVI.¹

Una fuente importante de inspiración para la visión medieval del Oriente fue el llamado *Roman d'Alexandre*. Éste fue compuesto probablemente antes del siglo IV de la Era Cristiana por un autor desconocido, aunque atribuido en algunos manuscritos a Calistenes, el compañero e historiador de Alejandro Magno. Biografía de Alejandro en extremo popular, había aparecido en más de ochenta versiones en veinticuatro lenguas hacia el siglo XVII. Esta

* El presente texto es la traducción al español del artículo "The Medieval West and Buddhism" del Profesor Dr. Philip C. Almond, aparecido en *The Eastern Buddhist* XIX, 2 (1986). Agradecemos a *The Eastern Buddhist* y a su Secretaria Yukie Dan por habernos autorizado amablemente a traducir el mencionado artículo al español y a publicar la traducción en REB.

obra fortalecía la imagen del Asia de Megasthenes, Ctesias, Plinio y Solino, con sus historias de la Fuente de la Juventud, de los árboles del sol y la luna en los confines de la tierra, de gente extraña y animales monstruosos. Leonard Olschki observa que, como resultado: “Era imposible disociar siquiera la imagen empírica de Asia, derivada de los viajes y la exploración, de la figura legendaria de Alejandro trazada por la imaginación poética. Ésta, entonces, es la razón por la que [...] todo lo referente a este continente apareció y persistió en forma de fabulaciones, como si se tratara de una Utopía rodeada por el misterio poético”.²

Oriente también contenía el místico reino cristiano de Preste Juan. Oímos de Preste Juan por primera vez en la Crónica de Otto de Freising, a mitad del siglo XII, como el rey nestoriano de un país en el lejano Oriente. Pero se convirtió en una figura central en la visión medieval de Asia en virtud de una carta supuestamente enviada por él al emperador bizantino Manuel Comneno, a Federico Barbarroja, el Sacro Emperador Romano, y al Papa Alejandro III. En esta elaborada falsificación, Preste Juan nos cuenta que él es un rey cristiano que gobierna un vasto y variado imperio de enorme poder y riqueza. La descripción de su reino es embellecida con relatos de las maravillas que allí pueden ser encontradas, extraídos del *Roman d'Alexandre*, de la leyenda de Santo Tomás en la India y del Repertorio del imaginario que constituía el retrato medieval del Oriente. Preste Juan fue una de las razones principales para un nuevo periodo de expedición asiática. Viajeros partieron a buscarlo, fueron enviadas misiones a su corte y hubo esperanza y expectativa de que se manifestara como un aliado crucial en la lucha cristiana contra los sarracenos.³

Ésta, entonces, fue la imaginaria visión del Oriente llevada por viajeros y misioneros cuando, a mediados del siglo XIII, el acceso a Oriente se hizo una vez más posible. Juan

de Plano Carpini, Guillermo de Rubruck, Marco Polo, Juan de Monte Corvino, Odorico de Pordenone, Juan de Marignolli, Fray Jordanus, todos viajaron a Oriente imbuidos de imágenes de razas fabulosas y maravillosos prodigios, del heroico Alejandro y del paradisiaco Reino de Juan, el sacerdote y rey. Pero a pesar de la imagen del Oriente así creada, la realidad presente allí, no obstante, tuvo impacto en estos viajeros. En este artículo quiero explorar el modo en que el Budismo, directa o indirectamente, jugó un rol en la creciente imagen medieval del Oriente.

El encuentro medieval con el Budismo

El reanudado encuentro con Oriente fue hecho posible por la expansión de los pueblos de Mongolia unidos bajo el liderazgo de Gengis Khan. Desde 1206 hasta su muerte, en 1227, Gengis extendió el dominio de los mongoles por toda Asia, desde el mar de China hasta el Mar Negro. Bajo el reinado de sus sucesores, los mongoles penetraron más hacia el Occidente. En 1240 Polonia fue devastada y al año siguiente el ejército cristiano de Enrique de Silesia fue derrotado en Liegnitz, cerca de Breslau. Al mismo tiempo, Hungría era sometida y ocupada por el principal ejército mongol, expulsando al rey de ese país a Dalmacia. Una cristiandad dividida fue salvada, al menos en parte, por el repliegue de los ejércitos mongoles a las llanuras de Rusia en 1242 como resultado de la muerte del Gran Khan Ogudai.

Cuando una vez más los mongoles retornaron a Occidente fue el Islam el que iba a sentir su impacto. En 1258, Bagdad cayó y con ésta el Califato Abásida. Al año siguiente Alepo y Damasco, las capitales de la musulmana Siria, fueron tomadas. Con el colapso de la supremacía musulmana sobre estas regiones y el resto del Asia Central, Oriente fue

de nuevo accesible directamente a Occidente. Misioneros y mercaderes sacaron ventaja de la hegemonía mongol para introducirse en Asia y posteriormente trajeron de vuelta a Europa noticias del continente que había estado vedado para Occidente por seiscientos años.

Pero antes de la subyugación del Islam por los mongoles, fue la amenaza para Europa que ellos representaban la que motivó al Papa Inocencio IV a enviar dos franciscanos al emperador de los tártaros a fin de anticiparse al peligro inminente. Después de enormes dificultades, Juan de Plano Carpini y su compañero Benedicto el Polaco llegaron al campamento de Kuyuk Khan, cerca de Karakorum, en julio de 1246, unos quince meses después de la partida de Juan desde Lyon. Cuatro meses después, el Khan los envió de vuelta al Papa con una carta que demandaba sumisión universal al Khan de la gran nación mongol.⁴ A su regreso, en 1247, Juan escribió un relato de su viaje, *La historia de los mongoles*, el cual, en virtud de su incorporación en *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, se convirtió en la más ampliamente conocida de todas las descripciones medievales de los mongoles.

Es a Juan a quien debemos la primera descripción occidental de los chinos. Los kitayans, nos informa,

Son paganos y tienen una escritura especial propia; se dice que también tienen un Antiguo y Nuevo Testamento; y tienen vidas de Padres y ermitaños y edificios construidos como iglesias, en los cuales ellos rezan en horarios establecidos, y ellos dicen que tienen algunos santos. Veneran a un solo Dios, honran a nuestro Señor Jesucristo y creen en la vida eterna, pero no están bautizados. Demuestran honra y respeto a nuestras Escrituras, aman a los cristianos y dan muchas limosnas. Parecen ser los hombres más afables y amables.⁵

Es difícil discernir a qué tradición religiosa se está refiriendo aquí Juan de Plano Carpini, si es que a alguna en

particular. J. W. de Jong sugiere que Juan está hablando de confucianos, aunque no da razones para sostenerlo; y es difícil ver afinidades entre el Confucianismo y esta descripción.⁶

Es posible que Juan se esté refiriendo a la cristiandad nestoriana, puesto que, aparte de la afirmación de que no están bautizados, la descripción podría ajustarse a este grupo. La cristiandad nestoriana había estado presente en China por setecientos años al menos antes de ese momento y se había difundido también por el Asia Central. Entre los mismos mongoles, el Nestorianismo había sido influyente. Gengis probablemente tenía nestorianos en su propia familia, la madre de Kuyuk Khan fue una nestoriana, así como lo fue la madre de Kublai Khan, y había sacerdotes nestorianos presentes en la corte de Mangu Khan.⁷ Pero Juan afirma que son *paganos*, y no describiría a los nestorianos de esa manera: eran heréticos, pero no paganos.

Aunque la declaración de Henri de Lubac de que “uno difícilmente puede dudar de que estos hombres son budistas”⁸ sea un juicio demasiado definitivo a la luz de la información que tenemos, es factible sugerir que se aluda aquí al Budismo. Y, en tal caso, podríamos leer la mención de los dos Testamentos como implicando las escrituras Hinayāna y Mahāyāna⁹ y las referencias a las vidas de los Padres, ermitaños y templos como impregnadas de un Budismo que en ese momento era la religión dominante de China.

Pero es quizás inadecuado imponer las distinciones en cierto modo artificiales de la erudición occidental a la vida religiosa de China. Muy probablemente, tenemos aquí una imagen compleja de la vida religiosa de China, aunque se trata de una en la que el Budismo juega un rol normativo. La muy positiva descripción de la posición del Cristianismo que Juan da puede ser elucidada al indagar cómo Juan podría

haber llegado a esa información. Es razonable sugerir que los informantes de Juan fueron nestorianos que estaban en el campamento de Kuyuk Khan quien, por motivos de autoestima quizás, intentó persuadir a los representantes papales de la muy influyente posición que la cristianidad nestoriana tenía entre la gente de China.

A partir de la misión puramente religiosa del franciscano Guillermo de Rubruck, Occidente logró una imagen mucho más clara del Budismo. Partiendo de Chipre, en marzo de 1253, Guillermo llegó al campamento del Gran Khan Mangu en diciembre de ese mismo año, y permaneció allí unos tres meses. Aunque el relato de su viaje produjo poco impacto en los franciscanos contemporáneos suyos o en los posteriores cronistas franciscanos hasta mediados del siglo XIX,¹⁰ sus referencias al Budismo se hicieron conocidas para Occidente debido a su inclusión en el *Opus Majus* de Roger Bacon, a mediados del siglo XIII, y en *His pilgrimes* de Samuel Purchas, a comienzos del siglo XVII.¹¹

Es de Guillermo que Occidente escucha hablar por primera vez del Budismo del Tibet representado por los lamas tibetanos que encontró en Karakorum. Todos sus sacerdotes, nos dice,

Se afeitan totalmente sus cabezas y sus barbas, y usan vestiduras color azafrán y observan castidad desde el momento en que se afeitan sus cabezas; viven juntos, cien o doscientos en una sola comunidad. Los días en que entran en su templo llevan dos bancos y se sientan en el suelo enfrentándose unos con otros, coro con coro, sosteniendo sus libros en sus manos y de vez en cuando los ponen en los asientos. Mientras están en el templo mantienen sus cabezas descubiertas y leen para sí y guardan silencio... También tienen en sus manos, dondequiera que vayan, una cuerda de cien o doscientas cuentas, del mismo modo que nosotros llevamos nuestros rosarios, y siempre dicen estas palabras: "Om man baccam" (Om mani padme hum), esto es: "Oh Dios, tú sabes", como uno de ellos lo tradujo para mí,

y esperan ser recompensados por Dios tantas veces cuantas hacen mención a Él diciendo esto.¹²

Aunque Guillermo dio esta notable descripción del ritual, los templos, los rosarios y la más importante fórmula del culto del Budismo tibetano, no tuvo éxito en alcanzar mucha comprensión de las doctrinas del Budismo. No obstante, a instancias de Mangu, sí participó en lo que vino a ser el primer diálogo entre religiones mundiales, con representantes del Nestorianismo, del Islam y del Budismo. Como resultado, algunos indicios de doctrinas específicamente budistas llegaron a los lectores de Guillermo. En este coloquio, Guillermo escuchó acerca de un niño de Cathay que aún no tenía tres años de edad y sin embargo con un intelecto plenamente desarrollado, que podía leer y escribir y que él mismo decía que había tenido tres reencarnaciones.¹³ En este punto, en embrión al menos, está la noción tibetana de los lamas encarnados, manifestaciones de Buda en un ser humano. Éste es un precursor de la más desarrollada teoría posterior de una ininterrumpida cadena de encarnaciones, ocupando el mismo cargo monástico, teoría aplicada particularmente a la posición de Dalai Lama.¹⁴ Guillermo también es informado por el *tuin* budista en el coloquio, de la multitud de dioses en las diferentes regiones de la Tierra, una afirmación que se corresponde con la noción tibetana de los dioses del mundo cotidiano, esa multitud de deidades relacionadas con los asuntos mundanos antes que con la Iluminación. Aparte de estos dioses, le cuentan a Guillermo, hay “un Dios supremo en el paraíso cuyo origen aún ignoramos, debajo de él hay diez y debajo de ellos hay uno inferior”.¹⁵ Sería inapropiado intentar una correlación demasiado exacta de esta narración con la tradición tibetana. Pero sí parece una reminiscencia de la división Mahāyāna del dominio trascendente en los tres mundos de la existencia: la esencia impersonal de la Na-

turalidad de Buda, a veces personificado como el Ādi-Buda primordial; los cinco, así llamados, Dhyāni Budas con sus cinco asistentes, Bodhisattvas celestiales; y la Naturaleza de Buda en su manifestación terrestre, más notablemente como Gautama. Y algo semejante puede decirse de una narración similar en *The Book Of The Estate of the Great Caan* escrito alrededor de 1330. Éste informa que se adoran algunos ídolos sobre los que se sitúan cuatro dioses. Sobre estos cuatro dioses “dicen que hay un Dios más grandioso que está por encima de todos los dioses, grandes y pequeños”.¹⁶ La relación de las deidades terrenales, los Budas celestiales y el supremo Ādi-Buda está implícita aquí.

Los Khans y el Budismo

Es interesante señalar que Mangu Khan estaba preocupado por no asumir ningún compromiso especial con el Budismo. En la última audiencia que tuvo Guillermo con él declaró su creencia en un solo Dios “por el cual vivimos y por el cual morimos y para con Él tenemos un corazón honesto”.¹⁷ Y tal monoteísmo reflejaba la tradicional religión mongol.¹⁸ Pero continuó señalando la manera en que esto podía correlacionarse con el pluralismo religioso de su imperio: “Así como Dios ha dado diferentes dedos a la mano, así Él les ha dado a los hombres diferentes caminos”.¹⁹ Es posible que Mangu sí tuviera predilección por el Budismo, a pesar del relato de Guillermo. En una versión china de su declaración de fe se refiere al Budismo como la palma de la mano, de la cual dependen todos los dedos. Pero es imposible estar seguros de si tenemos en el caso del Budismo un agregado propagandístico, o en el caso de Guillermo una omisión diplomática.²⁰ Sea como sea, de la influencia del chamanismo mongol en las cortes de los Khans no puede haber dudas. “Dios les ha dado las

Escrituras”, Mangu le dice a Guillermo, “y ustedes no las cumplen; a nosotros, por otra parte, Él nos ha dado adivinos y hacemos lo que ellos nos dicen, y vivimos en paz”.²¹ Y tanto Juan de Plano Carpini como Marco Polo nos cuentan de los dioses domésticos de los mongoles.²²

En general, sin embargo, una conducta de tolerancia políticamente motivada fue la base de la actitud de la dinastía mongol frente a la multiplicidad de religiones dentro de sus dominios. Se encontró un lugar para todas las religiones en las cortes de los Khans. Leonard Olschki señala:

Repercutían en los oídos imperiales, en una competencia de resonancia y propaganda, las campanas de los católicos, la reverberación de las tablillas nestorianas, la entonación del muecín y el rauco sonido de las poderosas trompetas lamaístas, sin mencionar los tambores de los chamanes, los gongs de los *tuins* y, en Pekín, quizás incluso el *shofar* de los judíos.²³

Seguramente es ésta la impresión que da Guillermo de la corte de Mangu. En ciertos días festivos, nos cuenta: “Los sacerdotes cristianos venían primero con su parafernalia y rezaban por él y bendecían su copa; cuando se retiraban, venían los sacerdotes y sarracenos y obraban del mismo modo; eran seguidos por los sacerdotes paganos que hacían lo mismo”.²⁴

Ésta es también la situación que Marco Polo encontró cuando llegó a la corte de Kublai Khan en 1275 o en torno a esa fecha. La política de toda la dinastía mongol sobre religión es detallada con precisión en el informe de Marco sobre la confesión de fe de Kublai. Cuando él le preguntó por qué observaba las fiestas principales, no sólo de los cristianos, sino también de los sarracenos, judíos e idólatras, respondió: “Hay cuatro profetas que son

venerados y a los cuales todos reverencian. Los cristianos dicen que su dios fue Jesucristo; los sarracenos, Mahoma; los judíos, Moisés; y los idólatras Sagamoni Burcan, que fue el primer dios de los ídolos; y yo honro y reverencio a los cuatro, es decir, a aquél que es el más grande en el cielo y más verdadero, y a él yo le rezo para que me ayude".²⁵

Es difícil estar seguros sobre cuál de las tradiciones religiosas, si acaso alguna, encontraba Kublai intelectualmente afín con él. Pero indudablemente, en la práctica, era la religión de Sagamoni Burcan, es decir, el Budismo en su forma tibetana, la que prevaleció sobre todas las religiones durante su reinado y durante el de sus sucesores directos hasta la decadencia de la dinastía mongol. En parte, esto fue el resultado de la mayor eficacia que Kublai percibía en su utilización de las fuerzas ocultas y de las prácticas mágicas. En parte también, fue el resultado de la influencia en Kublai de los Phags-pa tibetanos, quienes proporcionaron a los soberanos mongoles una teoría político-religiosa que los incorporaba a la línea de sucesores de los emperadores universales budistas.²⁶

A pesar de su inclinación, en la práctica, por el Budismo tibetano, la política del imperio demandaba tolerancia. Para Marco, que venía de un contexto en el cual la unidad de creencia y práctica era el ideal de una cristianidad católica que se fragmentaba rápidamente, la conjunción de estabilidad política y multiplicidad religiosa debe haberle parecido inexplicable. Una de las versiones de la obra de Marco comienza con el relato de la relación entre la religión y el estado mongol: "A estos tártaros no les preocupa qué Dios es venerado en sus tierras. Si sólo todos son leales al Señor Khan y absolutamente obedientes y ofrecen en consecuencia el tributo establecido y se mantiene bien la justicia, vosotros podéis hacer lo que os plazca con el alma".²⁷

Otros viajeros fueron impresionados de un modo similar por el contraste entre Occidente y Oriente. En 1326, en

su carta al director de la casa franciscana en Perugia, Andrés, obispo de Zayton en China señalaba que “en este vasto imperio hay en verdad hombres de todas las naciones bajo el cielo de cada secta; y a cada una y a todas les es permitido vivir conforme a su propia secta. Porque ésta es su opinión (o debería decir su error), que cada hombre es salvado en su propia secta”.²⁸ Sir John Mandeville también había escuchado de la política religiosa de los Khans. En su *Travels*, de mediados del siglo XIV, aseguraba a sus supuestamente incrédulos lectores que en la tierra del Gran Caan de Tartaria “a ningún hombre se le prohíbe creer en la religión que él elija”.²⁹

El Buda medieval

De todos los viajeros medievales al Asia que se encontraron con el Budismo, sólo dos transmitieron información acerca de Buda. El primero de ellos fue Hethum o Hayton I, rey de Armenia Menor, quien visitó la corte de Mangu Khan inmediatamente después de Guillermo de Rubruck. En la tierra de los mongoles, nos cuenta,

Hay aún muchos idólatras que veneran a una imagen de arcilla extremadamente grande, cuyo nombre es *Chakemonia*. Dicen que ha sido Dios por tres mil cuarenta años, y que aún tiene treinta y cinco *touman* para gobernar el mundo; un *touman* vale diez mil años y luego será despojado de la divinidad. Hay también otro Dios cuyo nombre es Madri; una figura de arcilla de increíble tamaño ha sido hecha de él en un hermoso templo.³⁰

De acuerdo con Hethum, entonces, si damos por sentado que la divinización de Buda es equivalente a su Iluminación, entonces ésta tuvo lugar alrededor del 1785 a.C., una fecha que, entre paréntesis, no corresponde a los cálculos chinos,

tibetanos ni mongoles. Sin embargo, con su sugerencia de que Buda perderá su divinidad en el futuro, podemos presumir que Hethum alcanzó cierto conocimiento de la cronología cíclica budista, una presunción fortalecida por su referencia al futuro Buda Madri, esto es, Maitreya.

Pero fue Marco Polo quien dio a Occidente su más sustancial relato de Buda.³¹ Para Marco, Buda fue *Sagamoni Burcan*. "Sagamoni" era, por supuesto, la forma mongolizada de Sakyamuni. En contraste, "burkhan" era un término derivado del chamanismo siberiano. Significaba no sólo divinidad, dios y dioses, sino también sus imágenes y representaciones. Fue fijado en este significado entre los tungusianos, mongoles y turcos, mucho antes de ser agregado al nombre de Buda.³² Como consecuencia, así sostiene Olshchki, "lo que Marco vio y entendió de sus doctrinas y veneración de las regiones donde el Budismo había llegado a ser la religión dominante, fue restringido a la interpretación chamanística de los turcos y los mongoles, quienes habían sido convertidos a este culto en el siglo XIII por los lamas uigur y los lamas tibetanos, quienes se congregaban en las cortes de Gengis y sus sucesores".³³ Buda era, para Marco Polo, ante todo un ser mágico, taumatúrgico.

Sagamoni Burcan, según Marco Polo, era el principal entre los ídolos. Es al Buda a quien *Il Milione* adscribe todos los diversos aspectos de la religión asiática atribuida a los idólatras. En la confesión de fe de Kublai, Sagamoni Burcan es "el primer dios de los ídolos";³⁴ en otra parte Marco nos informa que los idólatras lo tienen "por el mejor Dios y por el más grande que tienen. Y veneran su imagen, porque se debe saber que, como ellos dicen, éste era el primer ídolo que los idólatras tienen y de él, dicen, descienden todos los otros ídolos de esas provincias".³⁵ No era irrazonable que Marco llegara a esta conclusión. Porque, por un lado, su experiencia respecto del Judaísmo, el Cristianismo y el Islam lo habría llevado a esperar que, al igual que éstas

fueron fundadas por Moisés, Jesús y Mahoma, así también la multitud de fenómenos religiosos que encontró en Asia fueran atribuibles a un solo fundador. Y, por otro lado, su encuentro con el Budismo Mahāyāna y su predominancia en los círculos cortesanos bien puede haber originado esta impresión.

Marco creía que el origen del Budismo, por lo tanto el origen de toda idolatría, había sido Cachemira. Los idólatras de Cachemira, nos cuenta, “son la cabeza y la fuente de todos los idólatras del mundo, y de ellos descienden los ídolos”.³⁶ Probablemente, era Cachemira la que los lamas con quienes Marco entró en contacto señalaban como la fuente de su religión. Cachemira había sido uno de los más importantes eslabones en la difusión del Budismo tanto en el Tíbet como en Asia Central. Y fue desde Cachemira que los budistas llegaron al Tíbet en el siglo XI para restablecer la tradición después que Glang dar ma la suprimiera en el siglo IX.³⁷

Parecería sin embargo que en Sri Lanka, en su regreso a Europa, entre 1292 y 1295, Marco aceptó la opinión de que Buda vivía en Sri Lanka. Se dice que el origen de la idolatría está “en la Isla de Seilán en la India”.³⁸ Sea como sea, fue allí que Marco escucharía la historia de la vida de Buda. Aunque no debe sobreestimarse la influencia de la obra de Marco en su propia generación o en las siguientes,³⁹ con este relato la primera descripción clara de la vida de *Buda* fue asequible para Occidente.

Según Marco, Sagamoni Burcan era el hijo de un gran rey y deseaba renunciar al mundo. El rey trasladó a Buda a su palacio y lo tentó con los deleites sensuales de treinta mil doncellas, pero permanecía inmutable en su resolución. Cuando su padre le permitió abandonar el palacio por primera vez, encontró a un hombre muerto y a un débil anciano. Volvió a su palacio “espantado y por completo asombrado y se dice a sí mismo que no se quede más en

ese malvado, engañoso e imperfecto mundo donde debe morir o volverse tan anciano como para necesitar la ayuda de otro [...] pero dice que irá a buscar a aquel que nunca muere y a aquel que lo ha creado".⁴⁰ Buda abandonó el palacio secretamente y vivió la vida de un célibe asceta "y practica una muy gran abstinencia tal como si hubiera sido un cristiano".⁴¹

Culto y práctica budista

A la muerte de Sagamoni, nos cuenta Marco, su padre hizo una imagen a semejanza de él de oro y piedras preciosas para que fuera venerada por todos sus súbditos como su dios. Esta historia no tiene analogías en la tradición budista, aunque puede reflejar la tradición de la conversión de su padre al Budismo después de su Iluminación. Pero sí fortalece la importancia que la estatuaria budista adquiere en la mente de muchos viajeros medievales al Asia.

La arquitectura budista ciertamente produjo una gran impresión en Guillermo de Rubruck. Fue conmovido particularmente por el tamaño de las imágenes: "Ubican a su ídolo principal mirando al Sur: el que vi en Caracorum era tan grande como es descrito San Cristóbal. Cierta sacerdote nestoriano que había venido de Catay me contó que en ese país hay un ídolo tan grande que puede ser visto desde una distancia de dos días de viaje".⁴² La comparación de Buda con San Cristóbal, frecuentemente representado como un gigante en la iconografía cristiana, también fue hecha por Odorico de Pordenone, un franciscano que hizo un viaje épico a China por mar y volvió por tierra desde alrededor de 1316 hasta 1330. En la región de Coromandel, en India, encontró "cierto prodigioso ídolo al que todas las provincias de India reverencian grandemente. Es tan grande

como comúnmente es representado San Cristóbal por los pintores, y es enteramente de oro y está sentado sobre un gran trono, que también es de oro".⁴³ Y en base al trabajo de Odorico, Mandeville informaba a sus lectores que en las iglesias de China "hay grandes ídolos, como si fueran gigantes a los que les dan comida y bebida en días festivos".⁴⁴

Marco Polo también apreció la multitud de ídolos en Campçio (Campsay en China). Vio bien trabajados y maravillosos ídolos hechos de madera, arcilla y piedra, bajo la forma de colosales Budas reclinados, rodeados por otros seres esculpidos en actitudes de humildad y reverencia,⁴⁵ un tema común en la iconografía budista de ese momento en que Buda entró al nirvāṇa final rodeado por sus discípulos. Marco había oído también de la importancia para el Budismo de Sri Lanka del Pico de Adán, para los sarracenos del sepulcro de Adán, para los idólatras del monumento de Sagamoni Burcan.⁴⁶ En los escritos del emisario papal Juan de Marignolli, en Sri Lanka alrededor de 1340, encontramos mención no sólo del Pico de Adán, sino también de una estatua y de la huella de Buda.⁴⁷

El Pico de Adán fue también el repositorio de ciertas reliquias de Buda, notablemente sus dientes, cabello y escudilla de limosnas. Marco nos da un fascinante relato del ruego de Kublai por obtenerlas y de la triunfal procesión con la cual fueron conducidas a su corte.⁴⁸ Estas reliquias simbolizaban no sólo el triunfo del Budismo en la corte de Kublai, sino también "la centralización del poder espiritual y político que Kublai reclamaba para sí mismo y su dinastía en el sentido del universalismo de Gengis Khan."⁴⁹

Fue también en la corte de Kublai que Marco tendría su más cercano encuentro con las prácticas mágicas de los *bacsi*, los representantes del Budismo lamaísta que atestaban la corte del Khan. Para Marco, a pesar de su aseveración de que sus poderes eran el resultado de su santi-

dad y de la asistencia divina, todas sus prácticas eran arte del diablo. Marco también criticaba su falta de limpieza,⁵⁰ su necromancia y lo que tomó por canibalismo. Pero, no obstante, quedó pasmado por su aparente habilidad de mover copas llenas de vino por el aire –“un gran prodigio más allá de todo crédito”⁵¹ –del mismo modo que Odorico de Pordenone.⁵²

Prácticamente todos los viajeros medievales al Asia hicieron comentarios, en general favorablemente, sobre los monjes budistas que allí encontraron. El rey Hethum, por ejemplo, señaló acerca de los *touins*: “Se afeitan el cabello de sus cabezas, también la barba; tienen túnicas amarillas similares a las de los sacerdotes cristianos, con esta diferencia, que no las usan sobre los hombros, sino sólo alrededor del pecho. Son moderados en su alimentación; se casan a los veinte años y ejercen sus derechos de esposos hasta que tienen cincuenta años, porque lo consideran muy necesario para la conservación de su salud”.⁵³ Fray Jordanus en su *Mirabilia* alrededor de 1330, también señaló las similitudes entre el monaquismo budista y el cristiano. En el imperio del Gran Khan, leemos: “Hay templos de ídolos y también monasterios de hombres y mujeres como entre nosotros; y tienen un servicio coral y sermones al igual que nosotros; y los grandes pontífices de los ídolos usan sombreros rojos y capas como nuestros cardenales”.⁵⁴ Y casi al mismo tiempo, *The book of the Estate of the Great Caan* nos cuenta sobre el sumo obispo de Catay, “tal como es el Papa entre nosotros”, quien “tiene siempre la cabeza y la barba afeitada, y usa en su cabeza un sombrero rojo y siempre viste de rojo”.⁵⁵

La abstinencia de los monjes budistas fue muy destacada. Juan de Monte Corvino, el fundador de las misiones católicas en China y el primer arzobispo de Pekín, escribió en 1306: “Aquí hay muchas personas ligadas a órdenes religiosas de diferentes sectas y que usan diferentes hábitos;

y ellos practican mayor abstinencia y austeridad que nuestros monjes latinos".⁵⁶ Y en *The book of the Estate of the Great Caan* se nos cuenta que los monjes viven una vida ordenada, "guardan castidad y ninguno de sus clérigos y monjes se casa".⁵⁷ Como hemos visto, Marco Polo criticaba a los *bacsi* que estaban en la corte de Kublai. Pero sí admiraba a los monjes budistas de Cachemira. Algunos de ellos, nos cuenta, pasaban una vida solitaria en sus ermitas "y practicaban gran abstinencia de comida y de bebida y son muy puros en la satisfacción de sus deseos y se abstienen más allá de toda medida de cometer ningún [...] pecado que pueda estar en contra de su [...] fe";⁵⁸ otros, con tonsuras como los Hermanos Predicadores y Menores, llevan una vida estricta en sus monasterios y abadías. De los monjes de Campsay en China, Juan de Marignolli escribió: "Debo decir que su rigurosa atención a la oración y al ayuno y otros deberes religiosos, si sólo sostuvieran la verdadera fe, superaría en mucho cualquier rigor y renunciamiento que practiquemos".⁵⁹ ¿Y de los monjes en Sri Lanka? Son de buena conducta y de sobresaliente limpieza. Rezan, escribió, "con gran corrección de formas". No comen carne, comen sólo una vez al día y no beben más que leche o agua.⁶⁰

La doctrina budista

Sabemos poco por cualquiera de los viajeros medievales acerca de las enseñanzas doctrinarias budistas. Aunque muy interesados en las similitudes de culto y práctica con su propia fe, demostraron escasa comprensión de la doctrina budista y, en ocasiones, algo de confusión. Juan de Marignolli, por ejemplo, nos cuenta de los árboles que los monjes del Pico de Adán veneraban. Según él, "ellos adoran esos árboles, porque Adán esperaba que la salvación futura vendría de la madera".⁶¹ Claramente, estos árboles

representaban para los budistas de allí, el llamado árbol de la Bodhi (*ficus religiosa*) bajo el cual se dice que Buda había alcanzado la Iluminación. De ahí la oscura sugerencia de Marignolli de que la salvación vendrá de la madera.

Es también en Sri Lanka que Marco escucha que Buda renació ochenta y cuatro veces: "Cada vez dicen que se convirtió en un animal, un perro y otra cosa, pero en la octogésima cuarta vez dicen que murió y se convirtió en un dios".⁶² Marco estaba en lo cierto al reconocer que la doctrina de las reencarnaciones en el Budismo implicaba el renacimiento en una forma no humana. Además, había escuchado acerca de esa doctrina anteriormente, cuando estuvo en China, porque sabía que la naturaleza de las futuras existencias es una consecuencia de las acciones buenas o malas de uno en ésta.⁶³ Pero ni Marco ni ninguno de sus contemporáneos llegaron a valoración alguna del Nirvāṇa como el *summum bonum* de la vida budista. Para Marco el propósito de Buda era percibido sólo en los términos cristianos de aspiración al creador eterno,⁶⁴ y él ve el proceso de las reencarnaciones como algo que concluye en la absorción en Dios.⁶⁵

Odorico de Pordenone también oyó de la doctrina de las reencarnaciones. En una visita a un monasterio budista chino le llama la atención que se alimente a una multitud de simios y monos. Para aclarar el significado de esto, un monje residente explicó:

‘Estos animales son las almas de caballeros, a las que alimentamos de este modo por el amor de Dios!’ Pero dije yo: ‘No son almas éstas, sino bestias brutas de diversas clases’. Y dijo: ‘Ciertamente, no son otra cosa que las almas de caballeros. Pues si un hombre es noble, su alma entra en la forma de alguno de estos animales más nobles; ipero las almas de personas rudas entran en la forma de animales más viles y moran adentro!’ Y dijera yo lo que dijera en contra de esto, nada habría él de creer.⁶⁶

Esta historia derivada de Odorico fue repetida con obvio deleite por Mandeville en su *Travels*.⁶⁷ Y es interesante señalar que el mismo fenómeno fue encontrado por Juan de Marignolli. Un tanto perentoriamente descarta la sugerencia de que estos simios fueran las almas de los difuntos como un engaño que tales herejes se merecían.⁶⁸

Juan de Marignolli fue el último de los misioneros franciscanos en llegar a China en el periodo de la dinastía mongol. En la época en que abandonó China en 1347, el Imperio Mongol ya estaba en declinación. La caída de los mongoles en China en 1368 fue seguida por la expulsión de los cristianos de China al año siguiente. Los cristianos no retornaron a China hasta que los jesuitas llegaron a fines del siglo XVI. El Budismo de China y el del resto del Asia se perdió una vez más de vista para Occidente. Aliado a la decadencia de los mongoles y al predominio de los Ming, un Islam en expansión rompió nuevamente la comunicación entre el Oriente y un Occidente que, devastado por la guerra, la enfermedad y la decadencia económica, estaba mal preparado para ampliar sus vínculos con el Budismo que la hegemonía mongol había facilitado.

Traducción del inglés de Silvia De Alejandro

Notas

¹ Ver R. Wittkower, "Marvels of the East", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942), pp. 159-197; y R. Wittkower, "Marco Polo and the Pictorial Tradition of the Marvels of the East", *Oriente Poliano* (Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957), pp. 155-172.

² L. Olschki, *Marco Polo's Precursors* (New York: Octagon Books, 1972), p. 13. Ver también G. Cary, *The Medieval Alexander* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956).

³ Para los textos, F. Zarncke, *Der Priester Johannes* (Leipzig: Abhandlungen der Philologisch-historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 1879-1883). Ver también. E.D. Ross, "Prester John and the Empire of Ethiopia", en A.P. Newton (ed.), *Travel and Travellers of the Middle Ages* (New York: Alfred A. Knopf, 1950), pp. 174-194; C.E. Nowell, "The Historical Prester John", *Speculum* 28 (1953), pp. 435-445; L. Olschki, *Marco Polo's Asia* (Berkeley: University of California Press, 1960), pp. 381-397.

⁴ Para las dos bulas de Inocencio IV al Khan, y la respuesta del Khan, ver C. Dawson, *The Mongol Mission* (London: Sheed and Ward, 1955), pp. 73-76, 85-86.

⁵ Dawson, pp. 21-22.

⁶ J. W. de Jong, "A brief History of Buddhist Studies in Europe and America", *Eastern Buddhist* 7, (1974), p. 61.

⁷ Ver G. W. Houston, "An Overview of Nestorians in Inner Asia", *Central Asiatic Journal* 24 (1980), pp. 60-68.

⁸ H. de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de L'Occident* (Paris: Aubier, 1952), p. 36.

⁹ Dawson, p. 22.

¹⁰ Ver W. W. Rockhill, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55, as Narrated by Himself, with Two Accounts of The Earlier Journey of John of Pian de Carpine* (London: Hakluyt Society, 1900), pp. XL-XLI.

¹¹ Ver R. B. Burke (trad.), *The Opus Majus of Roger Bacon* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1928), I. 388, II. 806; S. Purchas, *His Pilgrimes* (London: Henrie Fetherstone, 1625), III. 1-52.

¹² Dawson, p. 139. Ver también Burke, II. 788.

¹³ Dawson, p. 192.

¹⁴ Ver G. Tucci, *The Religions of Tibet* (Berkeley: University of California Press, 1980), pp. 134-135.

¹⁵ Dawson, p. 193.

¹⁶ H. Yule (revisado por H. Cordier), *Cathay and the Way Thither being a Collection of Medieval Notices of China* (London: Hakluyt Society, 1915), III. 94; en adelante citado como *Cathay and the Way Thither*.

¹⁷ Dawson, p. 195.

¹⁸ N. Pallisen, "Die alte Religion der Mongolen", *Numen* 3 (1956), pp. 178-299.

¹⁹ Dawson, p. 195.

²⁰ Ver de Lubac, p. 36; Olschki, pp. 181-182, n. 14; y P. Demiéville, "La Situation religieuse en Chine au Temps de Marco Polo", *Oriente Poliano* (Roma: ISMEO, 1957), p. 195.

²¹ Dawson, p. 195.

²² Ver Dawson, p. 9; A.C. Moule y P. Pelliot, *Marco Polo: The Description of the World* (London: George Routledge and Sons, 1938), I. 170-171; ver también W. Heissig, *The Religions of Mongolia* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), p. 7; es interesante que la descripción de Juan de la religión mongol recibió amplia circulación a través de su inclusión en *Travels de Mandeville*. Ver M. Letts, *Mandeville's Travels: Texts and Translations* (London: Hakluyt Society, 1953), I. 171.

- 23 Olschki, p. 197.
- 24 Dawson, p. 160.
- 25 Moule y Pelliot, I. 201.
- 26 Ver especialmente Demiéville, p. 195; también H. Franke, "Tibetans in Yüan China", en J. D. Langlois, Jr. (ed.), *China under Mongol Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1981), pp. 296-328.
- 27 Moule y Pelliot, f. 97.
- 28 Dawson, p. 237.
- 29 Letts, I. 153.
- 30 J. Klaproth, "Voyage du pieux Roi des Arméniens, Héthoum, auprès de Batou et de Mangou Khan, dans les Années 703 et 704 de l'Ère Arménienne, ou 1254 et 1255 de J. C.", *Nouveau Journal Asiatique* 12 (1833), p. 289.
- 31 Para este relato de Marco sobre Buda, estoy en deuda con el concluyente trabajo de Olschki *Marco Polo's Asia*.
- 32 B. Laufer, "Burkhan", *Journal of the American Oriental Society* 36 (1917), p. 395.
- 33 Olschki, pp. 254-255.
- 34 Moule y Pelliot, I. 201.
- 35 Moule y Pelliot, I. 410; ver también I. 407. Marco en otra parte limita el número de ídolos a ochenta y cuatro, a cada uno de los cuales Dios asignó un número apropiado. Ver Moule y Pelliot, I. 305; Olschki, pp. 294-295.
- 36 Moule y Pelliot, I. 140.
- 37 Ver Tucci, caps. 1 y 2.
- 38 Moule y Pelliot, I. 410.
- 39 Ver H. Yule, *The Book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the Kingdoms and Marvels of the East* (London: John Murray, 1929), I. 116-129; en adelante citado como *The Book of Ser Marco Polo*.
- 40 Moule y Pelliot, I. 409.
- 41 Moule y Pelliot, I. 409.
- 42 Dawson, p. 138.
- 43 H. Yule, *Cathay and the Way Thither*, II. 142-143.
- 44 Letts, I. 144. Ver Yule, *Cathay and the Way Thither*, II. 184-185.
- 45 Moule y Pelliot, I. 158-159. Ver también Yule, *The Book of Ser Marco Polo*, I. 221-222, n. 2.
- 46 Moule y Pelliot, I. 407.
- 47 Yule, *Cathay and the Way Thither*, III. 232-233. Ver también, p. 233, n. 1. Odorico de Pordenone también menciona el Pico de Adán; ver Yule, *Cathay and the Way Thither*, II. 170-171.
- 48 Moule y Pelliot, I. 412.
- 49 Olschki, pp. 200-201. Sobre la relación simbólica del cáliz de Cristo y la escudilla de Buda, ver L. Olschki, "The Crib of Christ and the Bowl of Buddha", *Journal of the American Oriental Society* 70 (1950), pp. 161-164. Sobre la historia de estas reliquias, ver Yule, *The book of Ser Marco Polo*, II. 328-330. La mitología de la escudilla de Buda puede haber influido también en la del Santo Grial de la leyenda arturiana.
- 50 Pero sobre esta imputación, ver Olschki, pp. 287-288, n. 103.
- 51 Moule y Pelliot, I. 189.
- 52 Yule, *Cathay and the Way Thither*, II. 239.

- 53 Kalproth, p. 289.
- 54 H. Yule, *Mirabilia Descripta, The Wonders of the East*, by Friar Jordanus (New York: Burt Franklin, 1863), p. 46.
- 55 Yule, *Cathay and the Way Thither*, III. 93-94. Ver también p. 93, n. 1.
- 56 Yule, *Cathay and the Way Thither*, III. 57.
- 57 Yule, *Cathay and the Way Thither*, III. 94.
- 58 Moule y Pelliot, I. 140.
- 59 Yule, *Cathay and the Way Thither*, III. 260.
- 60 Yule, *Cathay and the Way Thither*, III. 233-234, 242. Aunque sí escuchamos en otra parte, de Marco Polo, de budistas que comen carne. Ver Moule y Pelliot, I. 151. El informe de Marco bien puede ser preciso. Ver Demiéville, p. 226. Odorico de Pordenone informa que en Lhasa no se derrama sangre, sea de hombre o bestia. Ver Yule, *Cathay and the Way Thither*, II. 249-250.
- 61 Yule, *Cathay and the Way Thither*, III. 243.
- 62 Moule y Pelliot, I. 410.
- 63 Moule y Pelliot, I. 254.
- 64 Moule y Pelliot, I. 409.
- 65 Moule y Pelliot, I. 255.
- 66 Yule, *Cathay and the Way Thither*, II. 203.
- 67 Lettis, I. 145-146.
- 68 Yule, *Cathay and the Way Thither*, III. 259-260.

Karman, “retribución de los actos”.

La doctrina de la retribución del acto*

Louis de la Vallée Poussin

1. El Brahmanismo docto ha aceptado la tesis de la transmigración universal. Los hombres y los dioses transmigran hasta el momento en que se sumergen en Brahman, que es su fuente y su sustancia. Observemos solamente que los grandes dioses, como Brahmā, Vishnu o Shiva son eternos, siendo lo absoluto (el mismo Brahman) o hipóstasis eminentes de lo Absoluto. .

No obstante, por el obstáculo de sus cultos, de sus ritos tradicionales y de su literatura, la India brahmanizante no tuvo una idea tan precisa y tiránica de la transmigración como el Budismo. Los muertos, para los cuales se celebran las comidas fúnebres, en donde su lugar es tomado por brahmanes, siguen siendo los “difuntos” o los “padres” de los tiempos védicos; y no se piensa que hayan renacido bajo forma animal. El culto rendido por los hijos y las generaciones sucesivas es necesario para la dicha de los an-

* La presente nota es la traducción al español de la sección 1, titulada “La doctrine de la rétribution de l'acte”, del Capítulo 1 de la primera parte, pp. 17-25, de la obra *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, de Louis de la Vallée Poussin, segunda edición, Paris, Gabriel Beauchesne Editeur, 1930. Publicamos en REB estas páginas, así como la nota “Éxtasis y especulación” como un homenaje al gran estudioso del Budismo que fue L. de la Vallée Poussin.

tepasados, y el matrimonio, por esta razón, es obligatorio. La idea de la muerte de los dioses y de los condenados, si se encuentra, es poco frecuente. Los dioses están al abrigo de la muerte, ya que ellos habitan por encima del sol que es el Tiempo por ser el día y la noche. Los ritos, que siguieron en uso por largos siglos, tienen por efecto crear en beneficio de quien realiza el sacrificio un cuerpo divino e inmortal.

La India brahmanizante cree en la retribución del acto; pero el *Mahābhārata*, lleno de discusiones sobre el destino y la eficacia del esfuerzo, olvida generalmente esta creencia. La maldición ocupa en el poema un lugar más importante que la retribución. Cuando la pareja real es exiliada al bosque y la reina se lamenta por el pequeño fruto que han tenido las limosnas y sacrificios que su esposo ha acumulado, el príncipe no explica, como haría todo budista, que su infortunio común es el castigo de antiguas faltas; él dice, muy noblemente: “¿Piensas tú que yo he hecho el bien esperando la recompensa? He rendido a los dioses, a los muertos, a los brahmanes y a los huéspedes los dones y homenajes que debía”. Es posible que la definición budista de destino (*daiva*): “El destino es nuestra obra antigua”, esté presente en algún rincón del poema, pero la idea no es “mahābhārática”.

2. Para el Budismo, todo ser viviente es un individuo que existe desde siempre y que pasa de existencia en existencia, “de nacimiento en nacimiento” o de destino en destino, para comer el fruto de sus actos. La ley de la transmigración es universal: el Budismo reconoce toda clase de dioses, pero esos dioses no son *athanatoi* [en griego: “inmortales”]; se diría con bastante exactitud que son hombres de vida más larga, provistos de órganos más refinados y susceptibles de goces más vivos, y exentos de saciedad (E. Senart). Los dioses nacen y mueren. Y al caer de su paraíso el dios puede renacer como hombre, difunto famélico o *preta*, animal, ser infernal si así lo exige la retribución de sus actos.

La teoría encierra creencias de variado origen, mitología, demonología, folklore, subordinando todas estas creencias al dogma de la retribución del acto y de la transmigración, imponiéndoles los retoques necesarios. Este trabajo es muy visible en lo que concierne a los dioses, cuyo catálogo y jerarquía son en gran parte innovaciones; más aún en lo que concierne a los difuntos, a quienes la India antigua llama *pretas*, “los que han pasado, los que han partido”.

Por oposición a los Padres (*pitaras*), que son los muertos o los antepasados promovidos a un estado casi divino, los *pretas*, en la literatura vedico-brahmánica, son los difuntos menos privilegiados que habitan la tumba y sus alrededores. El Budismo entiende bajo el nombre de *pretas* a una categoría especial de seres sufrientes, menos infelices que los condenados a los infiernos o los animales, pero condenados al suplicio del hambre: suplicio que desde siempre es el suplicio de los muertos que reclaman, en efecto, las libaciones. Los *pretas* budistas habitan una región especial, el reino de Yama, el antiguo dios del cielo de los Padres; o bien ciudades propias de ellos, con las *pretis*, sus mujeres que, hambrientas, devoran a menudo a sus hijos. Pero las más antiguas fuentes budistas los dejan ordinariamente donde estaban en su origen, es decir, por todas partes y muy cerca de los vivos.

“Las reglas monásticas examinan el caso en que un monje habría tenido relaciones con una ‘difunta’ o *preti*; el caso en que un monje se habría apropiado de los objetos pertenecientes a un *preta*; y ellas deciden que esos objetos, como aquellos pertenecientes a un animal, son bienes sin dueño: todo en el tono calmo de una reglamentación ordinaria y común”. El hombre puede y debe socorrer a los *pretas*: “Ellos están allí, tras los muros, sobre los límites de los campos, en las encrucijadas; ellos se recuestan en los dinteles de las puertas: ellos regresan a su casa. Quien tiene un corazón compasivo les da de beber y de comer, y ellos le

desean una larga vida... Entre ellos no existe el trabajo, el comercio, el tráfico: los que han partido al otro mundo viven de aquello que se les envía de este mundo". (Oldenberg).

Estas creencias son anteriores al dogma de la transigración y, mal que bien, están relacionadas con éste. Cuando los "difuntos" cuentan que después de tantos meses ellos morirán para renacer en los infiernos; cuando explican cómo la avaricia es la causa de su infeliz estado y de su hambre, se trata de retoques budistas.

Por el contrario, el Budismo conserva la antigua creencia cuando enseña que los seres vivos pueden prestar ayuda a los *pretas*, al menos a ciertos *pretas*, a aquellos que se llama "los *pretas* que viven de los dones hechos por otros". Esta idea está en contradicción con la doctrina de "cada uno para sí".^a Conservando la antigua creencia, el Budismo la modifica; descarta los viejos modos de ayuda, ofrendas y libaciones; ordena dar una limosna en nombre de los muertos y para su beneficio. No obstante, también aquí se encuentra con la tradición brahmánica de las comidas fúnebres en que los muertos comen por boca de los brahmanes invitados. En el Budismo se puede decir que los muertos comen por boca de los mendigos.

3. Toda vida, por ejemplo una vida en calidad de hombre, con sus múltiples variantes y hasta el más pequeño de sus accidentes, depende directamente de las buenas o malas acciones: belleza, fealdad, casta noble o abyecta, duración breve o larga de la vida, riqueza, pobreza, catástrofes diversas.

El destino humano es bueno, tal como se ve al compararlo con los destinos animales o infernales: por consiguiente, una vida de hombre es siempre la retribución de una buena acción que, como suele decirse, "proyecta" esta vida de hombre. Pero una vida de hombre está siempre diversamente "especificada" por la retribución de numerosos actos, buenos o malos, que la "completan". Por ejemplo, yo

no cometo ningún pecado grave: esta abstención constituye una buena acción en virtud de la cual yo renaceré en el estado de hombre; pero soy avaro: la avaricia, mala, "específica" el estado de hombre que me es acordado: yo seré pobre. Y aún cuentan las acciones muy antiguas. El asesino, por ejemplo, arderá por largo tiempo en los infiernos calientes para renacer luego en los infiernos fríos. Cuando haya pagado con sus sufrimientos infernales la mayor parte de la falta de su asesinato, puede renacer en el destino humano gracias a la fuerza de una antigua buena acción, anterior al asesinato, y cuya eficacia ha sido superada por la eficacia más grande del asesinato. Pero la retribución del asesinato aún no está agotada. El destino humano del antiguo asesino será "especificado" por un resto de la fuerza del asesinato: el antiguo asesino padecerá la ley del talión: morirá de muerte violenta. Lo mismo ocurre para el ladrón, el adúltero y los otros criminales.

El destino es el acto antiguo. Nuestro cuerpo es el acto antiguo. La Escritura, sin embargo, pone en boca de Shākyamuni la condena formal de los doctores que dicen: "Toda sensación, agradable, desagradable o neutra, tiene por causa al acto".¹ Shākyamuni, en este punto, enumera las ocho causas de la enfermedad: la octava enfermedad proviene de la retribución de los actos, las siete primeras provienen de perturbaciones de la bilis, etc. Sin duda, muchos budistas se rehusarían a admitir que Buda, que ha estado enfermo, que ha sufrido diversos accidentes, poco graves pero bastante numerosos, haya tenido que padecer el castigo de antiguas malas acciones.

Algunas escuelas budistas han sostenido la tesis monstruosa de que el asesino, por la retribución de su crimen, cometerá necesariamente un nuevo asesinato.

Ha habido también algunas fluctuaciones acerca de la naturaleza del fruto de la retribución. Pero para los ortodoxos el fruto de la acción, el fruto de retribución,

no puede ser ni bueno ni malo desde el punto de vista moral. Si tal fruto fuera bueno o malo, implicaría a su vez otro fruto de retribución: el hombre estaría entonces encadenado para siempre por sus antiguas acciones; el *Nirvāna* se tornaría imposible.

El dogma de la retribución del acto es el fundamento sólido de la moral budista. Comparados a los del paraíso, los placeres terrenos son poca cosa; las penas de aquí no son nada comparadas a los sufrimientos de los infiernos. Si nos amamos a nosotros mismos, nos abstendremos del asesinato, del robo, del amor prohibido, de la mentira, de la palabra maligna, de la injuria, de los discursos inútiles, de la codicia, de la maldad, y fundamentalmente del horrible error que niega la supervivencia, la retribución de los actos, y que, consecuentemente, autoriza todos los crímenes.

La doctrina de la retribución del acto explica los grandes misterios. Explica el misterio del sufrimiento y de la desigualdad de condiciones. Satisface el sentimiento de justicia, tan fuerte en la India.

Explica también el misterio de las buenas y malas disposiciones que traemos al nacer. Herederos de nuestros actos, somos también los herederos de las pasiones que hemos cultivado en nuestras vidas anteriores: es por esto que nacemos en la ignorancia y en la concupiscencia.

No digáis que el malvado no es responsable de los crímenes que comete, puesto que él ha nacido malvado: es por su falta que un hombre nace malvado, así como es por su falta que un hombre nace ciego.

La doctrina explica finalmente la organización y la marcha del mundo. Evidentemente este universo no es el mejor de los mundos posibles. Por consiguiente, no es la obra de un buen demiurgo. No es tampoco el teatro de la lucha entre un dios bueno y un dios malo, de un Ormuzd y de un Ahrimán. Es creado y gobernado por el acto humano.

Después de los periodos de caos, el universo es reconstruido por la fuerza colectiva de los actos de todos los seres: es reconstruido de tal modo que se adecua a la retribución de los actos de cada uno. Asimismo, si en ciertos periodos el universo aparece enfermo, si la vida humana se acorta, si las epidemias, hambrunas y guerras se multiplican, es porque el pecado aumenta. Por consiguiente, cada uno de nosotros, por sus pequeñas modestas virtudes, se asegura en primer lugar una vida feliz en el más allá, y luego contribuye en parte al orden del mundo. Por consiguiente, el rey debe castigar el crimen y favorecer la virtud: así actuó el benévolo e intervencionista Ashoka.

El dogma de la retribución sostiene la moral y ofrece una explicación plausible o racional del hombre y del universo.

Traducción del francés: Eleonora Tola

Notas

^a El autor remite a la p. 35 de la obra de donde hemos extraído este pasaje. Ahí él afirma: "La doctrina del acto, estrictamente interpretada, es una teoría rígida del 'cada uno para sí'. Valor moral incontestable: 'En la muerte nadie nos acompaña, ni parientes ni amigos ni esposa. Nuestros actos, sólo nuestros actos, nos esperan en la otra vida, amistosos o ferozmente enemigos'. [Nota de la traductora].

¹ *Samyuttanikāya* IV, p. 230 (PTS); *Milindapañho*, p. 268 (PTS); *Visuddhimagga*, p. 451 (Harvard Oriental Series), *Abhidharmakośa* [trad. del autor], IV, p. 114, IX, p. 297.

Abstracts

Tsugunari Kubo, *Colapso y reconstrucción de la mentalidad japonesa desde el punto de vista de un 'Nuevo Movimiento Budista' actual*: After some brief remarks about the circumstances in which this paper was delivered and about the principles that inspire the activities of the Buddhist Lay Association *Reiyukai*, of which he is the President, the author starts his article indicating that Japanese people, in their attempt at modernization, has abandoned traditional Japanese values, without replacing them by new ones. As examples of the traditional values he examines those emphasized in the Japanese interpretation of the Sanskrit (Indian) words "*buddha*", "*bodhisattva*" and "*sattva*". This interpretation has its roots in the *Lotus Sūtra*. He examines the new attitudes developed by Japanese people after the World War II, which imply that the old values have been forgotten, and which have given rise to numerous social and moral problems. The author thinks that the way to introduce a reversal in Japanese society is to inculcate in people a human-oriented attitude and to strengthen bonds of humanity among individuals. The author finishes proposing some social activities, in the form of meetings, carried on by *Reiyukai*, whose principal aim is to give people opportunities to exchange ideas and viewpoints, to make know their own experiences, to enlarge and improve their relationships with others, etc. These activities, the discussions and analysis they provoke, are carried on within the frame of some important Buddhist concepts as Dependent Origination, *karman*, everchangingness, inexistence of self, awareness, *bodhisattva* practice, the mind and the spirit of *bodhisattva*, and

happiness, and with constant reference to these concepts. People who participate in these activities feel that in the personal level mutual and beneficial influences occur and that in a wider level they contribute to improve the future situation in the Japanese community.

Flora Botton Beja, *El Budismo y la crítica de la escuela Ch'eng Chu*: The influence of Buddhism in China was not at its peak when the Neo-Confucian philosophers launched an attack against it. The repeated persecutions together with the withering of the Buddhist schools had apparently removed any danger of dominance by this foreign doctrine. Yet, in spite of this apparent decadence, Buddhist influence had penetrated too deeply to disappear with edicts or with shutting down of monasteries and the urgency felt by Confucian philosophers of the Sung dynasty to completely eradicate this influence was based on reality. The strongest opponents of Buddhism were the philosophers of the Ch'eng-Chu School. In the following article the most important points of the Ch'eng-Chu School's criticism of Buddhism are examined, pointing out where there are similarities, total oppositions of both schools, or some misrepresentations of Buddhist thought so many times misunderstood or not too deeply known. The views of Ch'eng Hao, Ch'eng I and Chu Hsi and also of Chang Tsai, who was so influential on all of them, are included.

Oskar von Hinüber, *En relación a la historia del nombre del idioma pāli*: After some brief remarks about the opinion of several scholars regarding the word *pāli*, the article examines, in first place, passages of the *Vinaya* and its commentaries that have references to languages, and reaches the conclusion that no one of the mentioned texts employs the word *pāli* as the name of a language, and that in Theravāda Buddhism the only word to designate the language of the Canon

is "Māgadhi". Then the article analyses texts in which the word *pāli* appears, and establishes that this word is used only with the meaning of "text" and more often with that of "canonical text". So until the epoch of the sub-commentaries of the Theravāda Canon (XIth century) there was not a language-name *Pāli*. The article proceeds to study the problem of the date in which the word *pāli* appears as the name of a language. On the basis of the information given by de la Loubère, the French Ambassador in Siam (1687-1688), the article points out that by the end of the XVIIth century the expression "*pālibhāsā*" (to designate the language of the Theravāda tradition) was known and employed. In spite of this, still in a work of the XVth century the word *Māgadhi* is mentioned along with Sanskrit, Ceylonese and Tamil. The article concludes that the expression *pālibhāsā* arose between the XVth and XVIIth centuries, but never did it eliminate *Māgadhi* as the name of the language of the Canon, while in Europe, owing to de la Loubère, the word *Pāli* was introduced with that function. The article ends with a criticism of some hypothesis about the etymology of the word *pāli*.

Simone Gaulier and Robert Jera-Bezard, *Iconografia buddista*: The article deals with the visual forms through which Buddhism has expressed itself in the course of its profound evolution. It begins referring to the images which represent Śākyamuni Buddha and the legend of his life when he was still conceived as a human being; and then, when he was conceived as a transcendent being with supernatural powers. Then it proceeds to deal with the images of monks and patriarchs, Bodhisattvas and minor deities and other celestial attendants, indicating the different features under which they are represented. The article ends with some remarks about the means employed for the evocation of the supernatural, giving special importance to the transcendent Buddhas as they appear in Esoteric Buddhism.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Fecha del Parinirvāna de Buda*: The article indicates the principal theories about the date of Buddha's *parinirvāna*: The "long corrected chronology" (*circa* 486 B.C.); the Ceylonese chronology (*circa* 544 B.C.); the short chronology (*circa* 368 B.C.); the augmented short chronology (*circa* 370-400 B.C.), presenting in each case the most important texts which support these theories. Then follow some remarks about the weak proving force of these texts owing to their nature and their contradictions. The article transcribes the opinion of Professor H. Bechert about the non very optimist results of the Seminar about the date of Buddha's *parinirvāna* held in Göttingen in April 1988. The article concludes suggesting, as Lamotte did, that the only thing that can be done is to adopt, as a working hypothesis, any of the proposed dates, not forgetting that the general tendency today is to shorten the distance between the *parinirvāna* and Ashoka's reign.

Philip C. Almond, *El Occidente Medieval y el Budismo*: The article begins indicating the phantastic image the Medieval West had of the East. This image had its origin in a synthesis of the Biblical cosmography and the Hellenistic geography. A major source of inspiration for the Medieval view of the East was the celebrated Hellenistic *Romance of Alexander*, composed in the IVth century A.D., which contained a legendary history of Alexander and fabulous descriptions of India. According to the Medieval Western belief there existed in the East the powerful Christian kingdom of Prester John. One of the strongest reasons for Asian exploration was to find Prester John and get his help against the danger of Islam. The encounter with the East was made possible by the expansion of the Mongols over the whole of Asia and by the collapse of Muslim supremacy in Asia as a consequence of that expansion. The author analyzes the information about Buddhism given by

Western travellers and missionaries, who went to China. Among these travellers he mentions the Franciscan John of Plano Carpini, whose *History of the Mongols* became the most widely known of all the Medieval descriptions of the Mongols and who gave a picture of Chinese religious life, where references to Buddhism may be found; the Franciscan William of Rubruck, from whom the West hears for the first time of the Buddhism of Tibet; Marco Polo who was the first to make known in the West the story of Buddha, whom he calls Sagamoni Burcan; Hethum or Hayton I, King of Lesser Armenia, who tells about Chakemonia and Madri (Maitreya, the future Buddha); John of Monte Corvino, the founder of Catholic missions in China, who remarks that the Buddhist monks "practiced greater abstinence and austerity" than the Latin monks; the Franciscans Odoric of Pordenone and John of Marignolli who were impressed by the doctrine of rebirth they came to learn. In general all these travellers are more interested in the similarities of cult and practice between Buddhism and Christianity than in doctrinal teachings, and many times their information is not marked by objectivity and impartiality. The author examines also the tolerant religious policy of the Mongols as described by Marco Polo. John of Marignolli, was the last Franciscan missionary to reach China; in 1347 he returned to Europe. The overthrow of the Mongols in China in 1368, the ascendancy of the Chinese Ming Dynasty, the renewed expansion of Islam, and the decline of Europe ravaged by war, disease and bad economic situation were not historical circumstances that could favour the communication between the East and the West.

Louis de la Vallée Poussin, *La doctrina de la retribución del acto*: In these pages the author studies transmigration and retribution of actions, *karman*, in Brahmanism and

Buddhism. He starts indicating the universal validity of the belief on transmigration in Indian culture, but points out also the cases in which old conceptions about life after death appear, weakening the belief on transmigration. Then he deals with the doctrine of retribution of acts, *karman*: human life, human destiny in all their aspects and even the organization and functions of the universe depend on past human actions. The author ends remarking that this doctrine gives a plausible and rational explanation of all the mysteries of man and universe.

Buddhacarita* (“La vida de Buda”) de Ashvaghosha

Canto I, Versos 49-77: La profecía del anciano Asita

Introducción

Vida de Ashvaghosha

El poeta Ashvaghosha vivió en la primera mitad del siglo segundo d.C. Nació en Sāketa, en la India Central, de familia de brahmanes. Recibió una cuidadosa educación dentro de las pautas tradicionales. Probablemente pertenecía a una secta shivaita, pero, como tantos brahmanes de la época, se convirtió al Budismo Hīnayāna, aunque no se puede determinar con precisión a qué secta hīnayānista se integró.

El poeta Ashvaghosha no debe ser confundido con el Ashvaghosha autor del célebre tratado mahāyānista *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (“El surgimiento de la fe en el Mahāyāna”), que vivió varios siglos después.

* Recordemos a nuestros lectores la pronunciación aproximada de algunas letras que figuran en palabras sánscritas:
c = tche ; ś = sh ; ṣ = sh ; h = j o g muy suave.

Obras de Ashvaghosha

De Ashvaghosha se han conservado dos poemas escritos en el estilo clásico del *kāvya*. Son los dos primeros *mahākāvyas* (grandes *kāvyas*) que poseemos de la literatura sánscrita. Ellos son el *Buddhacarita*, “La Vida de Buda” y *Saundarananda*, “El hermoso Nanda”.

El texto sánscrito del *Buddhacarita* fue encontrado recién en 1892, pero en forma incompleta, pues sólo contiene los trece primeros cantos y parte del decimocuarto, siendo así que las traducciones china y tibetana constan de veintiocho cantos. El *Buddhacarita* es una biografía poética de Buda desde su nacimiento hasta su Iluminación.

El *Saundarananda* fue encontrado en 1908. Narra la conversión al Budismo del joven y hermoso Nanda, hermanastro de Buda que había estado hasta entonces dedicado a los placeres sensuales y al amor de su bella esposa Sundarī. Consta de dieciocho cantos.

Se le atribuyen también a Ashvaghosha algunas otras composiciones poéticas, pero éstas son de dudosa autenticidad.

Buddhacarita y *Saundarananda* son dos obras que gozaron de gran aprecio y admiración en el mundo budista e indudablemente lo merecían tanto por el fervor religioso que las anima como por el gran valor literario que poseen, que hacen de estos poemas dos joyas de la literatura de la India.

El episodio “Profecía del anciano Asita”

El texto que presentamos en este número de REB pertenece al canto primero del *Buddhacarita* y tiene como tema el conocido episodio del asceta Asita que, al enterarse del nacimiento de Buda, va a visitarlo y llora, pues, debido a su

avanzada edad, no podrá escuchar la prédica de su doctrina salvífica.¹

Nota bibliográfica

El texto sánscrito que hemos utilizado para esta traducción es el de la edición de E. H. Johnston: *The Buddhacarita or the Acts of the Buddha*, Part I, Sanskrit Text, Calcutta, The University of the Panjab (Lahore), Calcutta, 1935. Existe una reimpresión realizada por Motilal Banarsidass, Delhi.

Para su mayor información sobre Ashvaghosha y sus obras puede consultarse:

Dasgupta, S. N., *A History of Sanskrit Literature, Classical Period*, Vol. I, Calcutta, University of Calcutta, 1962, pp. 69-79.

Johnston, E. H., obra indicada anteriormente, Part II, Calcutta, 1936, que contiene en su introducción un detallado estudio del poeta, con bibliografía.

Law, Bimala Churn, *Aśvaghōṣa*, Calcutta, The Royal Asiatic Society of Bengal, 1946.

Lienhard, S., *A History of Classical Poetry, Sanskrit-Pāli-Prakrit*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1984, pp. 164-169, con bibliografía sobre el *Buddhacarita* en p. 166 nota 24.

Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, Vol. II, Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1972, pp. 256-276.

Ver también la reseña de *La Luz de Asia* de C. Dragonetti, en REB 1, pp. 185-189.

Traducciones completas del *Buddhacarita* al inglés fueron realizadas por el mismo Johnston, incluida en la Part II antes citada, y por E. B. Cowell, en Sacred Books of the East Series, Vol. 49: *Buddhist Mahāyāna Texts*, Part I, reimpresso por Motilal Banarsidass, Delhi.

Traducción

49

Entonces el gran *rishi*² Asita,
al enterarse,
gracias a los augurios
y al poder de su ascetismo,
del nacimiento del Destructor del Nacimiento,³
por su ansia del *Dharma*⁴ verdadero,
llegó al palacio
del soberano de los Shākhyas.⁵

50

El *guru*⁶ del rey,
conocedor de Brahman,⁷
hizo entrar en el palacio real
a aquel conocedor de Brahman,
esplendente por su majestad divina
y por la majestad de su ascetismo.

51

Con solo la emoción de la alegría
que el nacimiento del Príncipe
produjera en él,
Asita penetró en el harem del rey –
sintiendo como si estuviera en la foresta,
imperturbable
por la excelencia de sus ascetismos
y por la protección
que su vejez le daba.⁸

52

Entonces el rey,
 honrando de acuerdo con las normas
 al *muni*⁹ sentado ya en su asiento
 con agua lustral para los pies
 y las debidas ofrendas,
 le habló cual la cortesía lo exigía
 – como antaño a Vasishtha
 Antideva lo hiciera.¹⁰

53

“¡Afortunado soy
 y mi familia ha sido honrada,
 porque has venido deseoso de verme!
 Ordena, te ruego, oh ser benevolente,
 qué debo hacer;
 soy tu discípulo,
 dignate confiar en mí.”

54

Invitado así por el rey
 con todo afecto,
 según las normas,
 el *muni*,
 con sus ojos grandes y abiertos
 por la admiración que lo invadía,
 dijo estas palabras sabias y profundas:

55

“Es lo esperado de ti,
 hombre magnánimo,

respetuoso de sus huéspedes,
generoso y amante del *Dharma*,
que así para conmigo
tus sentimientos afectuosos sean,
acordes con tu naturaleza,
con tu linaje, con tu sabiduría, con tu edad.

56

Es así como aquellos *rishis*
que fueron reyes en el pasado,
adquiriendo riquezas
según los dictados del *Dharma* sutil
y distribuyéndolas permanentemente
como era lo debido,
llegaron a ser
ricos en ascetismos,
pobres en bienes mundanos.

57

Escucha ahora de mí
la razón de mi venida,
debes alegrarte,
una voz divina en el cielo
fue oída por mí anunciando
que un hijo te ha nacido
destinado a la Iluminación.

58

Y al oír esa voz,
concentrando mi mente
e interpretando los augurios,
he venido deseoso de ver

al estandarte del linaje de los Shākyas,
que como el estandarte de Indra,¹¹
se levanta hacia el cielo”.

59

Al escuchar así estas palabras,
el rey de los Shākyas,
exaltado por una gran alegría,
tocando con su mano al niño
que la nodriza sostenía en su regazo,¹²
se lo mostró al anciano Asita,
cuya riqueza era el ascetismo.

60

Entonces el gran *rishi*
lleno de asombro,
vio al hijo del rey
con la marca de la rueda
en la planta de sus pies,
con los dedos de sus pies y de sus manos
unidos por delicada red,
con un mechón de pelo entre sus cejas,
con sus atributos viriles recubiertos.¹³

61

Y al anciano Asita,
cuando vio al niño
que reposaba en el regazo de su nodriza
– como el hijo del dios Agni¹⁴
reposando en el regazo de la Diosa¹⁵–
lágrimas temblorosas le aparecieron
en el borde de sus pestañas

y, suspirando,
dirigió su mirada hacia el cielo.

62

Viendo a Asita
con sus ojos anegados por las lágrimas,
el rey tembló por amor a su hijo,
y con voz entrecortada,
su garganta ahogada por las lágrimas,
juntando las palmas de sus manos¹⁶
e inclinándose ante él,
le preguntó:

63

“¿Por qué, oh sabio,
al ver al niño
cuyo cuerpo es poco diferente
del cuerpo de los dioses,
cuyo esplendoroso nacimiento
ha sido rodeado de múltiples prodigios
y cuyo destino futuro, dijiste,
sería el más excelso entre todos –
por qué, oh sabio, este llanto tuyo?”

64

“¿Tendrá el príncipe larga vida, oh Señor?
¿No es verdad que no ha nacido
para sufrimiento mío?
Dificultosamente he obtenido
el agua de la ofrenda –
¿no es verdad que no viene
la muerte a arrebatármela?”¹⁷

65

¿Será imperecedero
el tesoro de mi gloria?
¿Está firme el poder
en manos de mi linaje?
¿Partiré dichoso al otro mundo¹⁸
yo, que aun dormido,
mantengo un ojo abierto
sobre mi hijo?

66

¿No es verdad
que este joven brote de mi raza,
apenas nacido,
no se marchitará sin haber florecido?
¡Contéstame pronto, oh Señor!
No tengo paz:
Tú conoces el amor
de los padres por el hijo”.

67

Viendo al rey perturbado así
por la idea de la desdicha,
el sabio Asita dijo:
“No albergues, oh rey,
pensamientos inquietantes;
lo que yo he dicho
está al margen de la duda.

68

No se debe mi emoción

150

a un infortunio del príncipe,
estoy sufriendo por mi propia frustración:
ha llegado para mí el momento
de irme de este mundo
y Él ha nacido,
Él que ha de descubrir
la destrucción del nacimiento
nada fácil de alcanzar.

69

Abandonando el reino
sin apego por las cosas,
alcanzando la Verdad
con inauditos esfuerzos,
Él resplandecerá en el mundo
para destruir la tiniebla del error –
sol hecho de Conocimiento.

70

Transportará a los hombres
sumidos en el dolor
más allá del océano del sufrimiento,
recubierto por la espuma de la enfermedad,
cuyas olas son la vejez,
cuya terrible correntada es la muerte,
llevándolos en la gran balsa del Conocimiento.

71

Atormentados por la sed
los seres beberán
del río que es su *Dharma*,
excelso, puesto por Él en movimiento,

151

cuya corriente es la Sabiduría,
cuyas firmes márgenes son
la Disciplina moral,
cuyo frescor es el *Samādhi*
y cuyos pájaros son los Deberes asumidos.

72

A los seres atormentados por el sufrimiento,
aprisionados por los objetos de los sentidos,
que se encuentran en la selva del *samsāra*,¹⁹
Él les enseñará
– como a caminantes
que han perdido el camino –
el camino de la Liberación.

73

A la humanidad
que arde en el mundo
con el fuego de las pasiones
cuyo combustible son
los objetos de los sentidos,
Él le procurará alivio
con la lluvia de su Doctrina
como la gran nube con su lluvia
procura alivio en la estación del calor.

74

Para que puedan escapar los hombres
destruirá la puerta
cuyo cerrojo es el deseo
cuyos batientes son
el error y la ignorancia

con el supremo golpe irresistible
de la Verdadera Doctrina.

75

Aquel Rey del *Dharma*
llegando a la Iluminación
liberará de su prisión al mundo,
atado con las cadenas de su propio error,
sometido al sufrimiento,
despojado de toda protección.

76

No sientas tú pena por él,
en este mundo de los hombres
debe ser compadecido
aquel que por error,
por los halagos del placer sensual
o por orgullo
no quiera escuchar su excelsa Doctrina.

77

Privado de ese privilegio,²⁰
aunque haya conquistado las Meditaciones,²¹
yo he fracasado;
por no oír su *Dharma*
considero un infortunio la existencia
aun en el cielo de los Dioses”.

Introducción, traducción y notas: F.T. y C.D.

Notas

¹ Otras versiones de este episodio se encuentran en el *Sutta Nipāta*, estrofas 679-723 y en el *Lalita Vistara*, Canto VII.

² Sabio.

³ El Príncipe Siddhārtha, el futuro Buda, que con su doctrina salvífica enseñaría el camino para la destrucción del ciclo de las reencarnaciones.

⁴ Doctrina budista.

⁵ Padre del Príncipe Siddhārtha, rey del clan de los Shākya, llamado Shuddhodana.

⁶ Guía espiritual.

⁷ El Principio Supremo en el Brahmanismo.

⁸ La presencia de las mujeres del rey no alteraba la serenidad de este asceta, que vivía retirado en un bosque.

⁹ Asceta, sabio.

¹⁰ Antideva o Rantideva, nombre de un antiguo rey de la India, renombrado por su benevolencia y generosidad. El *rishi* Vasishtha fue recibido en cierta ocasión por Antideva con grandes muestras de respeto.

¹¹ Rey de los dioses.

¹² Literalmente: "en su costado o flanco" como las madres indias aún hoy día cargan a sus niños.

¹³ La estrofa señala cuatro de las 32 marcas o características que distinguen a los "grandes hombres", entre ellos a los Budas.

¹⁴ Dios del fuego.

¹⁵ Esposa de Agni.

¹⁶ Gesto llamado *anjali*, que se utiliza en la India como saludo y signo de respeto.

¹⁷ El rey, padre del Príncipe Siddhārtha, pensaba que, al tener ya un hijo, él tenía asegurados los ritos que debían llevarse a cabo en el momento de su muerte y uno de los cuales era la ofrenda de agua realizada por el hijo. Al ver el llanto del anciano Asita teme que la muerte de su hijo le arrebatase esa posibilidad.

¹⁸ Por haber dejado un hijo que lo suceda.

¹⁹ Ciclo de las reencarnaciones.

²⁰ Ya que su muerte sucederá antes de que Buda predique su Doctrina.

²¹ Las prácticas de concentración mental, que llevan a cabo los ascetas y que constituyen un gran logro en el camino del perfeccionamiento espiritual.

Notas breves

El Tibet-Institut de Rikon/Zürich (Suiza)

A fines de 1968, gracias al apoyo económico de los hermanos Henri y Jacques Kuhn, importantes industriales suizos, quedó constituido el *Tibet-Institut* en Rikon, cerca de Zürich (Suiza). Las funciones de este instituto son fundamentalmente: 1. Proporcionar un centro monástico a los tibetanos exiliados en Suiza, donde encuentren una comunidad organizada de monjes que puedan atender sus necesidades religiosas en las diversas etapas de la vida. El Instituto intenta poner fin a la desorientación que cundió entre los tibetanos en el exilio al encontrarse desconectados de sus tradiciones y ver la desaparición de sus valores nacionales. El Instituto ofrece a los tibetanos que viven en Suiza un lugar donde reunirse para actividades rituales, meditación o rezo, alentando en esa forma el intercambio comunitario o social entre ellos. 2. Ofrecer un lugar para la realización de estudios relacionados con los diversos aspectos de la cultura tibetana. El Instituto permite a estudiosos occidentales interesados en el Tibet recibir la cooperación de monjes tibetanos eruditos de las escuelas dGe-Lugs-Pa y Sa-sKhya en las variadas disciplinas de la tibetología. Esos monjes pueden contribuir valiosamente a la tarea de los estudiosos occidentales, proporcionándoles información sobre el Budismo, textos budistas, filosofía del Mahāyāna, liturgia, simbolismo ritual e implementos del culto. Esos mismos monjes prestan a los occidentales su colaboración para llevar a cabo traducciones del tibetano al inglés o al alemán de textos interesantes y particularmente difíciles. 3. El Instituto pone a disposición de las personas interesadas sus bibliotecas y archivos de películas y brinda la información que esas personas desean, tanto en un nivel científico como en un nivel más general, sobre cuestiones relativas al Tibet en los campos de la religión, historia, geografía, iconografía, sociología, música, numismática, caligrafía, etc. 4. El Instituto se preocupa por enseñar a los niños y jóvenes de las familias tibetanas residentes en Suiza a leer y escribir en su



El Tibet-Institut de Rikon/Zürich

idioma materno así como por darles instrucción religiosa en ese idioma, con el fin de preservar la herencia cultural del Tíbet y de mantener vivas sus tradiciones.

Como resultado de sus labores académicas y de investigación el Instituto edita una serie denominada *Opuscula Tibetana*, en la cual se han publicado ya más de 20 volúmenes. En ellos se encuentran ediciones con traducción al inglés o al alemán de textos tibetanos (de Tsongkhapa, Atisha, Tsang Yang Gyatso, Gampopa, *Avadānakalpalatā*), estudios sobre fuentes griegas y latinas relativas a las regiones cercanas al Tíbet, etc. La serie está dirigida por el Profesor Peter Lindegger.

Para mayor información sobre el Instituto y sus publicaciones dirigirse a: Tibetan Monastic Institute, CH-8486 Rikon/Zürich, Suiza.

Louis de la Vallée Poussin (1869-1938)

Instrumentos para el estudio de la obra de L.V.P.

Mencionemos en primer lugar los dos instrumentos indispensables para un estudio de la obra de Louis de la Vallée Poussin (que llamaremos aquí L.V.P., como él a menudo firmaba sus trabajos):

1. El fascículo anexo XXIII bis (1955) de la *Bibliographie Bouddhique* que le dedicó Marcelle Lalou.

2. La nota redactada por Étienne Lamotte en el *Annuaire de l'Académie Royale de Belgique*, 131e année (1965), pp. 145-168. É. Lamotte utiliza para las referencias bibliográficas la numeración (324 obras) de la bibliografía de Marcelle Lalou.

Personalidad y biografía

Cuando se emprende la lectura de un trabajo de L.V.P., las primeras impresiones son de vivacidad, de cuestionamiento constante, en el seno de una erudición que confunde. Al recorrer su bibliografía predomina una impresión de riqueza exuberante, incluso desbordante. Hay que sumergirse en sus obras y entonces la vivacidad aparecerá como el reflejo de una inteligencia aguda, profunda y libre, y la exuberancia como una universalidad controlada, incluso reprimida, que es el fruto de una información inmensa, nunca satisfecha y a veces abierta a orientaciones inesperadas.

Después de haber reunido muchos recuerdos sobre él de aquellos que lo habían conocido, la personalidad de L.V.P. me parece inclasificable. La consigna que él se había dado, según É. Lamotte, de no "poner en peligro las convicciones necesarias para nuestro progreso", parece remitir más bien a un espíritu calmado, enemigo de toda aventura, más que a un espíritu inquieto (siempre de acuerdo con la expresión de É. Lamotte) que teme tomarse en serio.

Profesor en la Universidad de Gante, situada en los confines disputados del mundo francófono, tuvo pocos alumnos, pero, por su correspondencia, contactos personales y, por supuesto, por sus publicaciones, tuvo numerosos discípulos en todo el mundo, particularmente en Japón.

De familia de origen francés, establecida en Bélgica, optó por la nacionalidad belga al tiempo que conservó por Francia un apego apasionado. El país neutro y plácido por el que optó no tardó en conocer una existencia agitada: se convirtió en un país colonialista, con serias fallas en el Congo; en un país mártir, por su resistencia a la invasión alemana durante la Primera Guerra Mundial, que L.V.P. pasó en Inglaterra; y en un país dividido, puesto que L.V.P. dejó su cargo, aun conservando sus privilegios, cuando se produjo la flamenquización de la Universidad de Gante en 1929.

Miembro de una familia aristocrática que dio varios grandes sabios a las ciencias exactas, se orientó hacia la filología y la

historia de un mundo, la India, con respecto al cual, en Gante, todo estaba por innovarse. Después de estudios universitarios iniciados en Lieja y en Lovaina, continuó su formación en París, en donde Sylvain Lévi (1863-1935), un poco mayor que él, restauraba la tradición de Eugène Burnouf (1801-1852), y en Leiden, en donde Hendrick Kern (1833-1917) tenía una posición mitologizante bastante cercana a la que L. V. P. pudo conocer en París con Émile Senart (1847-1928). Fue seguido en el camino de los estudios orientales por un hermano menor, también alumno de Sylvain Lévi, que murió prematuramente, en 1912, al regreso de un viaje a China. En cuanto a L. V. P., nunca estuvo en Asia.

Cristiano en la época de la polémica del modernismo —cuando una acción católica un poco conflictiva trataba de compensar la indiferencia generalizada de la Iglesia del siglo XIX con respecto a las religiones orientales— colaboró en publicaciones religiosas así como en publicaciones librepensadoras sin comprometer su integridad científica.

Publicaciones

Este científico puro que tenía un mensaje que transmitir consiguió valorizar las “tribunas” existentes o, cuando era necesario, crearlas con un virtuosismo notable. Tribuna debe entenderse aquí como órgano de difusión escrita y no como plataforma de orador. Si bien es cierto que varios de sus libros aparecieron en colecciones internacionales, la mayor parte apareció en Bélgica, en donde nunca se había producido un fenómeno de tal calidad y amplitud. La historia de las tribunas de L. V. P. se confunde con una edad de oro del orientalismo belga, cuyas etapas seguiremos brevemente.

Las colecciones internacionales

Señalemos primero que muchas de sus publicaciones belgas son menos conocidas o menos accesibles que las que realizó en colecciones internacionales. Por colecciones internacionales debe entenderse:

1) las series de ediciones de textos, como la *Bibliotheca Buddhica* de San Petersburgo (en donde L.V.P. editó la *Madhyamakakārikā* y la *Prasannapadā* en 1903-1913 [reimpresión Osnabrück, 1970] y el *Madhyamakāvātāra* [texto tibetano] en 1907-1912 [Osnabrück, 1970]), la *Bibliotheca Indica* de Calcutta (en donde editó la *Pañjikā* del *Bodhicaryāvatāra* de Prajñakaramati en 1901-1905 y el *Nyāyabindu* en 1907 [reimpresión Calcutta, 1984]), la *Pali Text Society* (en donde editó, con E. J. Thomas, el *Niddesa* en 1916-1917 [reimpresión, 1978]),

2) las revistas científicas, en las que L.V.P. colaboró abundantemente, sobre todo con estudios teóricos, sobre los que regresaremos más adelante, pero también con ediciones de textos (documentos en sánscrito de Cecil Bendall, documentos de la Mission Aurel Stein, en el *Journal of the Royal Asiatic Society*),

3) las obras colectivas. Mencionemos los 36 artículos de la *Encyclopaedia of Religions and Ethics* de James Hastings (1909) [reimpresión en la década del 60] y los tres volúmenes de la historia de la India antigua en la *Histoire du Monde* de É. Cavaignac: *Indo-Européens et Indo-Iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.* (1924) [nueva edición en 1936], *L'Inde au temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yuetchi* (1930) y *Dynasties et Histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu' aux invasions musulmanes* (1935).

Pertenece también a este tipo la obra póstuma: *Catalogue of the Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*, London, Oxford University Press, 1962.

Las colecciones belgas

En Bélgica, L.V.P. lanzó primero la serie *Bouddhisme, études et matériaux*, de tres volúmenes: el primero (1898), que comprende sobre todo la edición y la traducción del *Adikarmapradīpa*, es con la edición del *Pañcakrama* (1896), la contribución de L.V.P. al estudio del Budismo Tántrico, estudio del cual él es uno de los "padres fundadores", pero que no continuó. El segundo volumen, con el subtítulo *Théorie des douze causes* (1913), contiene sobre todo la edición del *Sālistambasūtra*. El

tercero, con el subtítulo *Cosmologie bouddhique: Le monde des êtres et le monde réceptacle* [impreso en 1913, publicado en 1919] está dedicado al tercer capítulo de la obra que estudiará más adelante en su totalidad: el *Abhidharmakośa* de Vasubandhu. Es una primera aproximación de lo que será la obra principal de L.V.P., a veces llamado “el hombre del Kośa”.

Desde antes del comienzo de este siglo, colaboró muy activamente en la revista orientalista de la Universidad de Lovaina, *Le Muséon*, cuyos volúmenes antiguos han sido en época reciente reproducidos anastáticamente. En ellos se encuentra, sobre todo, 1) el comienzo prometedor de una investigación que no continuó sobre “Le Bouddhisme d’après les sources Brahmaniques” (1901-1902); 2) la traducción parcial del *Bodhicaryāvatāra* (1892-1896) [traducción completa, Paris, Librairie Bloud et Cie., 1907], de Śāntideva; 3) la traducción, casi completa, del *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti (1907-1911) [reimpresión, 1970] y 4) el sumario, preparado con Cecil Bendall, de la *Bodhisattvabhūmi* (1905-1911), etc.

Después de la Primera Guerra Mundial, publicó sus preciosas “Notes bouddhiques”, en el *Bulletin de la Classe des Lettres de l’Académie Royale de Belgique*. Ésta fue también la época en la que fundó, en 1921, la Société Belge d’Études Orientales, que publicó su *opus majus*, la versión francesa del *Abhidharmakośa* de Vasubandhu (6 volúmenes) que, desde 1971, ha sido el objeto de varias reimpresiones en la serie *Mélanges Chinois et Bouddhiques*.

Finalmente, la última década de su vida fue la época del Institut Belge des Hautes Études Chinoises, en donde L.V.P. lanzó en 1931 el periódico *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, que fue —junto con la *Bibliographie Bouddhique* de Marcelle Lalou, la enciclopedia budista *Hōbōgirin* de Paul Demiéville y la colección *Buddhica* de Jean Przyluski— una de las grandes realizaciones colectivas en el campo de los estudios budistas emprendidos por el mundo francófono entre las dos guerras. Recordemos que es en *Buddhica* donde L.V.P. publicó la versión francesa, siguiendo la versión china de Hiuan-tsang, de la *Vijñaptimātratāsiddhi* (2 volúmenes, 1928-1930; Índice de É. Lamotte, 1948).

Mélanges Chinois et Bouddhiques

Detengámonos en los demasiado poco conocidos *Mélanges Chinois et Bouddhiques* (M.C.B.), cuyos volúmenes antiguos han sido reproducidos anastáticamente en época reciente. L.V.P. los lanzó como una revista anual a la que podía confiar sus artículos y notas de lectura y en la cual su prestigio personal le permitió invitar a participar a los mejores orientalistas. El volumen 5 (1936-1937) es todo de la mano de L.V.P., es el último esplendor del Maestro. También es su apogeo. Con 1) "Documents d'Abhidharma", una serie de monografías de la cual en este volumen tenemos la cuarta, sobre el tiempo, y la quinta, sobre las dos, cuatro y tres verdades; con 2) un último estudio sobre el *nirvāṇa*: "Musīla et Nārada. Le chemin du Nirvāṇa"; con 3) el estudio "Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali" y con 4) abundantes notas bibliográficas, el Volumen 5 de M.C.B. da un supremo, y acaso el mejor, panorama del inmenso dominio del cual L.V.P. era el gran señor, *Īsvara*, con lo que este término implica de dominio y de libertad.

La muerte de Louis de la Vallée Poussin en febrero de 1938 antecedió en poco a la Segunda Guerra Mundial. La revista M.C.B., debilitada, habiendo perdido parte de su necesidad en cuanto publicación periódica debido al florecimiento de nuevas revistas orientalistas en la postguerra, se convirtió, bajo la dirección de É. Lamotte, en una colección de monografías, sin renunciar totalmente a los volúmenes de "Mélanges". Así es como tres volúmenes de *Taoist and Tantric Studies*, editados por Michel Strickman, fueron dedicados a R. A. Stein (1981-1985). El recuerdo de L.V.P. fue honrado de diversas maneras. M.C.B. 16 es una reimpresión del *Abhidharmakośa* (1971-1972). El último volumen publicado, el 25, se sitúa en la tradición nāgārjuniana de L.V.P.: la edición del texto tibetano y la traducción comentada, por Cristina Anna Scherrer-Schaub, de la *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti* de Candrakīrti (1991).

Estudios teóricos (generales y especializados)

Esta nota no puede describir, ni siquiera enumerar, los estudios teóricos de L.V.P. Pueden distinguirse las obras generales y los artículos especializados. Entre las primeras, que son numerosas, en francés y en inglés, algunas han envejecido. Se leerán siempre con interés los tres libros de pequeño formato publicados por Beauchesne (París): *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique* (1909), *Nirvāṇa* (1925) y *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme* (1939). Y sin duda es deseable una reedición de *La morale bouddhique* (Société Française de Philosophie, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1927), la mejor vía de acceso al estudio del *Kośa*, como lo subrayaba É. Lamotte.

Los artículos especializados sin duda son demasiado numerosos para ser citados. La *Notice* de É. Lamotte y el Índice de temas tratados en la *Bibliographie* de Marcelle Lalou rendirán al lector los más grandes servicios. Desde las cuestiones de “budología” propiamente dicha, es decir el *nirvāṇa*, los *abhijñā*, los cuerpos de Buda, etc., estos artículos tocan las principales doctrinas filosóficas expuestas en el *Abhidharma*, el *Madhyamaka* y el *Yogāchāra*. Una de las características del rico pensamiento de L.V.P. es que trata varias veces los mismos temas, pero no se repite. Cada nueva publicación importante —y ellas abundaban en su época, en la que cada año traía nuevos trabajos de Sylvain Lévi, de F. Stcherbatsky, de S. Yamaguchi, de G. Tucci— le permitía nuevas aproximaciones.

Esto es —debemos agregar— lo que hace difícil cualquier selección de entre sus *Scripta minora*. Escoger un artículo en lugar de otro trae el riesgo de fijar su pensamiento. Es frecuente que un artículo se contraponga a otro o a alguna nota en uno de sus libros. Habría que hacer una concordancia razonada de toda su inmensa obra. É. Lamotte, quien fue su discípulo más cercano, era el más indicado para esa tarea acerca de la obra de L.V.P., en la cual lamentaba a veces cierta falta de “organización”. Podemos decir, sin embargo, que esa obra es coherente, no sin presentar en algunos casos (sobre el *nirvāṇa*, particularmente) ciertas “perspectivas alternantes”. Por lo tanto, puede pensarse

que los *Scripta minora* de L.V.P. deberían tener sobre todo el objetivo de reunir artículos importantes pero poco accesibles.

Conclusión

Si André Bareau, citando a Louis Renou, pudo definir, en esta revista (REB 3, 1992, p. 159), a Sylvain Lévi ante todo como un *historiador*, es ante todo como un *filósofo* dotado de un extremo rigor histórico y filológico que se nos presenta Louis de la Vallée Poussin. Fue un historiador también, el más nāgārjuniano de los historiadores, en los tres volúmenes de su *Historia de la India antigua* mencionados más arriba. Sus intereses, como lo muestran sus notas bibliográficas y ciertos artículos, eran muy vastos. Demos un último ejemplo: el mismo Paul Mus me dijo cómo apreció la comprensión de Louis de la Vallée Poussin con respecto a la aproximación “arqueológica” al Budismo adoptada en su libro *Barabudur*.

Quisiera expresar aquí mi agradecimiento a Lucien Biton, filósofo y bibliófilo nonagenario, que une al conocimiento íntimo de la obra de Louis de la Vallée Poussin el mérito de haber coleccionado pacientemente (para comunicarlos a otros generosamente) ciertos escritos raros, difíciles de encontrar, del Maestro de Gante.

Hubert Durt
École Française d'Extrême Orient, Kyōto

Traducción del francés de Rodrigo Martínez

Éxtasis y especulación*

(Dhyāna y Prajñā)

1. El *Aṅguttara* (III, 355) contiene un texto aislado en la antigua literatura budista pero muy significativo: “Los monjes que practican la meditación o éxtasis (los *jhāyins*) critican a los monjes que se dedican a la Doctrina (los *dhammayogas*) y recíprocamente. Por el contrario, deben estimarse unos a otros: raros en efecto son los hombres que pasan su tiempo “tocando con su cuerpo” (es decir: conociendo mediante un conocimiento inmediato, “realizando”, “experimentando”, *realizing, experiencing*¹) el elemento inmortal (*amatā dhātu*, es decir el *Nirvāṇa*); raros también son aquellos que perciben la realidad profunda (*atthapada*) penetrando en ella mediante la *Prajñā* (es decir: mediante el conocimiento especulativo que discierne el carácter verdadero de las cosas)”.

2. Resulta de este texto que hubo conflicto entre dos tendencias, dos escuelas, dos categorías de monjes.

De un lado están los hombres de la concentración mental (*samādhi*) o de la meditación o éxtasis (*dhyāna, jhāna*). Ellos tienen poco aprecio por el conocimiento estrictamente intelectual, el saber discursivo que elabora una metafísica, estudia la naturaleza de las cosas, se apega a las verdades budistas del dolor o del “surgimiento en razón de causas” (*Pratītyasamutpāda*). Toda su

* La presente nota es la traducción al español del artículo “Extase et Spéculation” de L. de la Vallée Poussin, incluido en *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1929, pp. 135-136. La presente traducción y su publicación en REB han sido gentilmente autorizadas por el Presidente del Harvard College.



Louis de la Vallée Poussin

confianza está depositada en las visiones y sensaciones místicas que se obtienen en estados más o menos “hipnóticos” llamados “éxtasis”. Para obtener estos estados son indispensables una dieta severa y ejercicios de ascetismo (contemplación del cadáver) y de “hipnotismo” (fijación de la mirada, etc.). El asceta que los practica obtiene, al mismo tiempo que los poderes mágicos, el ojo divino, el conocimiento de sus anteriores existencias, etc. Pero, lo que constituye un bien más precioso, se eleva por encima de la naturaleza humana y “entra en contacto”, en el curso de sus meditaciones más profundas (“meditación de la cesación del pensamiento y de la sensación”), con aquella entidad indefinible que se llama *Nirvāna*. Esto significa un gran beneficio.

Los “hombres del *dhyāna*” se reclutan necesariamente entre los monjes más calificados para entrar en meditación: “los hombres del bosque” que son también “hombres del cementerio” y “ascetas”: estos monjes viven al margen de la norma común, están prácticamente dispensados de las ceremonias monacales, del estudio, de la prédica.

El peligro para ellos es buscar el éxtasis por el éxtasis, y confundir éxtasis con hipnosis. La hipnosis no exige la purificación del pensamiento, la supresión del deseo: bastan algunas reglas mecánicas: fijación de la mirada, suspensión de la respiración, apretar los dientes y pegar la lengua al paladar. Muchos ascetas creen que pueden obtener, mediante estos procedimientos, los poderes mágicos y la “posesión” del *Nirvāna*: la mayoría se engaña, pues tanto los poderes mágicos como la “posesión” del *Nirvāna* suponen el perfeccionamiento espiritual que la hipnosis no puede dar.

3. Así piensan sin duda los “hombres del *Dharma*”, monjes fieles a la disciplina monacal, enemigos de las exageraciones ascéticas, que recitan las Escrituras, que predicán, que reflexionan sobre la naturaleza de las cosas. Estos monjes recuerdan que Buda definió la perfección espiritual como “supresión del deseo” y explicó que se suprime la “sed del deseo” estudiando la naturaleza dolorosa e impermanente de los objetos que provocan esa “sed”.

Los hombres del *Dharma* o “filósofos” condenan a los hombres del *dhyāna* o místicos.

4. Buda pone a todo el mundo de acuerdo. Sin la *Prajñā*,

conocimiento de las verdades budistas, el perfeccionamiento espiritual y el *Nirvāṇa* son imposibles. Por otro lado, los ejercicios de meditación son muy buenos: cuando están practicados por un hombre desapegado de las cosas sensibles, producen el éxtasis (*dhyāna*). En el éxtasis el asceta puede “entrar en contacto” con el *Nirvāṇa*.

El Canon Budista nos informa, pues, que existen dos clases de hombres que han alcanzado la perfección espiritual: aquellos que “se liberan mediante la *Prajñā*” y que en el momento de la muerte, entrarán en el *Nirvāṇa* y aquellos “doblemente liberados”, es decir: aquellos que, ya “liberados por la *Prajñā*”, han cultivado también la meditación y han logrado, ya en esta vida, la “posesión” del *Nirvāṇa*.

Louis de la Vallée Poussin

Traducción del francés: Florencia Carmen Tola

Notas

¹ En inglés en el texto original.

Noticias

Publicación de las Actas del Quinto Seminario de la Asociación Internacional de Estudios Tibetanos

El *Naritasan Institute for Buddhist Studies* acaba de publicar, en su *Monograph Series, Occasional Papers*, las Actas del Quinto Seminario de la *International Association for Tibetan Studies*, IATS. La publicación de las Actas lleva el título: *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Volume 1: Buddhist Philosophy and Literature*, y *Volume 2: Language, History and Culture* edited by Ihara Shōren and Yamaguchi Zuihō, Narita (Japón), Naritasan Shinshoji, 1992. Los dos volúmenes abarcan un total de 895 páginas conteniendo el texto de 83 ponencias presentadas al Seminario y IX páginas sobre los autores de las ponencias. Se trata de una excelente publicación tanto por su contenido, que se distingue por su variedad y elevado nivel académico, como por su presentación.

La *International Association for Tibetan Studies*, IATS, fue fundada en Oxford en 1979 y sus estatutos

fueron establecidos justamente en el Quinto Seminario que tuvo lugar en Narita. Los objetivos de la Asociación son "desarrollar el estudio de la cultura tibetana en todos sus aspectos y alentar el intercambio interdisciplinario", mediante la cooperación internacional entre instituciones y especialistas, eruditos y profesores. La IATS organiza conferencias o seminarios internacionales cada tres o cuatro años.

El Quinto Seminario internacional, organizado por la IATS, tuvo lugar del 27 de agosto al 2 de septiembre de 1989 en Narita (Japón) bajo los auspicios del *Naritasan Institute for Buddhist Studies* que es patrocinado a su vez por el Templo Budista Naritasan Shinshoji afiliado a la rama Shingon del Budismo Japonés. (Próximamente publicaremos una nota informativa sobre el indicado Instituto). El Seminario se desarrolló en los amplios y lujosos salones del Narita View Hotel que goza de

una hermosísima ubicación. Asistieron a él más de ciento cincuenta especialistas venidos de diversas partes del mundo. Fueron leídas un gran número de ponencias, que dieron lugar a interesantes debates y que revelaron el interés de que gozan en el mundo académico los Estudios Tibetanos y los Estudios Budistas y el alto adelanto científico que han alcanzado. El Seminario concluyó con una elegante recepción dada por el Reverendo Tsurumi Shōseki, que dirige el *Naritasan Shinshoji* y que preside del *Naritasan Institute*, a las personas que a él asistieron.

El Sexto Seminario de IATS tuvo lugar a fines de agosto y comienzos de septiembre de 1992, o sea, tres años después del anterior. El Seminario fue organizado por el *Institutter for Sammenlignende Kulturforskning* (Instituto para la investigación sobre la cultura humana) de Oslo (Noruega). El Seminario tuvo su sede en el Fa-

gernes Hotel en Fagernes, a unos 200 kilómetros de Oslo, en una de las zonas de mayor belleza natural de Noruega. Como en anteriores ocasiones concurren a este Sexto Seminario un gran número de especialistas de todo el mundo, que leyeron sus ponencias, originándose interesantes debates. Las ponencias serán publicadas en las Actas de este Seminario.

Oportunamente informaremos a nuestros lectores sobre la publicación de las Actas del Sexto Seminario y sobre la futura realización del Séptimo Seminario de Estudios Tibetanos de la IATS.

Para mayor información sobre la IATS recomendamos a nuestros lectores dirigirse a la Profesora Dra. Helga Uebach, Secretaria General de IATS, Bayerische Akademie der Wissenschaften (Kommission für Zentralasiatische Studien), Munich, Alemania.

Actividades de FIEB en 1993

La *Fundación Instituto de Estudios Budistas*, FIEB, de Buenos Aires, Argentina, habiendo caducado los mandatos de tres años del anterior Consejo de Administración, procedió a designar un

nuevo Consejo a principios de 1993, integrado por los miembros que se mencionan al final de esta nota con relación a las *Comunicaciones* y además por Roberto Oest (Japón), Luis Gigli (Espa-

ña), Silvia Lausi, Augusto Pérez Lindo y Bruno Capra. FIEB ha realizado durante el año 1993 diversas actividades acordes con sus fines de dar a conocer los diversos aspectos del Budismo y de las culturas en que el Budismo floreció o florece. Se realizaron así cuatro *Cursos Anuales*: Idioma Sánscrito I e Idioma Sánscrito II, por Fernando Tola (FIEB, CONICET, IIBS); Budismo: Aspectos históricos y doctrinarios por Carmen Dragonetti (FIEB, CONICET, IIBS) y Fernando Tola; India y Occidente, por Rosalía Vofchuk (FIEB, CONICET, UBA); una *Charla-debate*: "Buda como médico" (por Carmen Dragonetti) - "Los orígenes de la medicina en la India" (por Fernando Tola) - "¿Qué es la homeopatía?" (por el Dr. Zalman Bronfman, UBA) (junio); una *Presentación del libro*: "Poesía de Esteban Peicovich" (miembro adherente de FIEB), precedida por "La Poesía y el Budismo" (por Fernando Tola); *Investigaciones*: se continuaron diversos proyectos de investigación que se vienen realizando desde hace unos años, como los relativos al *Sūtra del Loto*, al Tratado sobre la refutación del todo, de Pañḍitāshoka, a la Lógica budista, a teorías propias de la escuela Yogāchāra del Budismo, al Budismo y el mungo Greco-latino, a

Barlaam y Josaphat, etc.; *Seminarios* internos de investigación sobre textos budistas pālis, sánscritos, chinos y tibetanos, algunos de los cuales son continuación de seminarios iniciados años atrás. En el "Seminario de chino a través de textos budistas" se sigue llevando a cabo la lectura, comentario, traducción e Index Chino-Sánscrito-Inglés del tratado atribuido a Ashvaghosha, *Ta Ch'eng Ch'i Hsin Lun (El Surgimiento de la Fe en el Mahāyāna*, con la colaboración de Mabel Paz de Grassi (FIEB, CONICET) (se proyecta publicar en el año 1994 la traducción de la Primera Parte del tratado); *Comunicaciones mensuales*: abril: Victoria García Olano, "La transferencia de mérito en la moral budista"; mayo: Alfredo Grassi, "Iconografía budista"; junio: Rosalía Vofchuk, "El Budismo visto a través de textos medievales occidentales"; julio: Olga Sarquís, "Psicología budista"; agosto: Lucy Llauro y Eduardo Frías: "El arte budista en Corea" y "En torno al stūpa de Borobudur"; septiembre: Mabel Paz de Grassi, "El karman o la teoría de la retribución de los actos en el Budismo, un enfoque crítico sobre una nota de L. de la Vallée Poussin"; octubre: Omar Bañay, "Keiserling y el Budismo" y Esteban Peicovich, "La poesía";

noviembre: Grazia Capra, "El Budismo y lo social"; diciembre: Susana Chamas, "Sobre las prácticas de concentración en el Budismo"

y Fernando Tbla y Carmen Dragonetti, "Informe final 1993 sobre las investigaciones en curso en FIEB y proyectos para 1994".

Actividades de ALEB en 1993

Durante el año de 1993 la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas (ALEB) continuó con sus actividades de estudio y difusión de los estudios budistas. Cumpliendo con el programa de publicaciones aparecieron los números cinco y seis de la *Revista de Estudios Budistas* (REB) que ha seguido teniendo una amplia aceptación. Aumentó el número de suscriptores y de consultas por personas interesadas.

Se constituyó el Comité Organizador del 11avo. Congreso de la *Asociación Internacional de Estudios Budistas*, que se reunirá en la Ciudad de México del 24 al 28 de octubre de 1994. El Congreso será organizado por *El Colegio de México* con la participación de ALEB. Preside el Comité organizador la profesora Flora Botton, Directora del Centro de Estudios de Asia y África de *El Colegio de México*.

El Seminario de Estudios Budistas de ALEB continuó sus trabajos iniciando la lectura del *Sūtra*

del Corazón (Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra) siguiendo los textos sánscrito, chino, tibetano y japonés. El Dr. Benjamín Preciado comentó el sánscrito, la profesora Flora Botton el chino, el profesor Guillermo Quartucci el japonés, y el Lic. Marco Antonio Karam el tibetano. Asistieron además los miembros regulares del Seminario.

Durante el mes de marzo los doctores Fernando Tbla y Carmen Dragonetti, directores de REB, impartieron un curso en *El Colegio de México* sobre Budismo indio. El curso, que fue tomado por numerosas personas, estuvo abierto al público en general y tuvo un éxito inusitado. Los asistentes manifestaron su reconocimiento a la alta calidad de las conferencias.

En agosto ALEB recibió una invitación para participar en un programa de radio sobre libros y publicaciones. El programa es difundido por *Radio Red*, una de las estaciones con mayor auditorio en la Ciudad de México. Acudieron el

Sr. Sergio Mondragón, editor de REB, y el Dr. Benjamín Preciado, para hablar sobre la *Revista de Estudios Budistas* y la difusión del Budismo en México.

El 30 de octubre ALEB fue invitada a participar en una ceremonia en el Altar de la Patria de

los Niños Héroes de Chapultepec, para rendir honores a los fundadores de la nación. La ceremonia estuvo organizada por las autoridades de la Ciudad de México y la asociación Reiyukai.

Benjamín Preciado



Reseñas

The World of Buddhism, Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture, edited by Heinz Bechert and Richard Gombrich, Texts by Richard Gombrich, Étienne Lamotte, Lal Mani Joshi, Oskar von Hinüber, Siegfried Lienhard, Michael B. Carrithers, Heinz Bechert, Jane Bunnag, Erik Zürcher, Robert K. Heinemann, Per Kvaerne. London, Thames and Hudson, 1984.

The Sacred Art Of Tibet, Marylin M. Rhie, Robert A. F. Thurman, Photographs by John Bigelow Taylor. London, Thames and Hudson, 1991.

Las dos publicaciones a que esta reseña se refiere constituyen valiosas contribuciones al conocimiento del Budismo, en múltiples aspectos de su rica manifestación. Han sido realizadas por la prestigiosa editorial Thames and Hudson de Londres (30 Bloomsbury Street, London, WC1B, 3QP, Inglaterra).

The World of Buddhism nos da una visión panorámica del desarrollo del Budismo en sus 2500 años de historia. Describe detalladamente su surgimiento en el noreste de la India, unos quinientos años antes que el Cristianismo y unos mil años antes que el Islam; luego su difusión en inmensas regiones del Asia: Sri Lanka, Tailandia, Cambodia,

Laos y, finalmente, ya en época contemporánea, su introducción en Occidente, donde gana cada vez mayor número de adeptos gracias a su supremamente civilizada ética de benevolencia, honestidad y autocontrol. Hasta la Revolución China el número de los adherentes del Budismo superaba el número de cristianos y musulmanes juntos. El Budismo se vinculó en forma profunda con las culturas a las que llegó en su gradual expansión; y el estudio de esas culturas resultaría incompleto si no se le integrara el conocimiento de los logros del Budismo. Los budistas, monjes y monjas, devotos laicos y devotas laicas, han actuado y se han destacado en forma soberana en todos

los campos del quehacer humano: filosofía, literatura, arte, política, educación y, desde luego, vida religiosa.

Debido a la larga extensión temporal de su historia, a la inmensidad de las regiones en que se difundió, a las ricas culturas en que se insertó, influyendo en ellas y siendo por ellas influido, y finalmente debido también a la inexistencia de una autoridad central con decisiones vinculantes, el Budismo fue tomando diversas formas en el curso de su existencia.

Estas diversas formas presentan, unas frente a otras, matices de diferenciación que incrementan en forma notable la riqueza religiosa, filosófica, literaria, artística del Budismo, tomado ya como un gran todo que abarca a todas esas diversas formas. Sin embargo, esa diversidad no destruye la unidad básica del Budismo, pero obliga, a quien se dedica a su estudio, a una especialización que acote el objeto de su interés académico, si quiere que este estudio se desarrolle con sólidos fundamentos y profundidad. Es por eso que atinadamente los colaboradores de la obra han sido elegidos entre especialistas de prestigio internacional, que con sólido conocimiento y clara exposición nos van introduciendo en el deslumbrante universo de una de

las manifestaciones más excelsas del espíritu humano.

El libro contiene 297 ilustraciones, de las cuales 82 son en color, y 215 fotografías, dibujos y mapas, que aclaran y enriquecen la información que la obra proporciona.

•

Wisdom and Compassion, The Sacred Art of Tibet une a la amplitud de su contenido informativo la gran belleza de sus magníficas ilustraciones, que alcanzan el número de 278, de las cuales 263 son en color.

El libro se inicia con un mensaje de Su Santidad el Dalai Lama, del fundador y director de la Tibet House de New York, Sr. Richard Gere, y del director del Asian Art Museum of San Francisco, Sr. Rand Castile. Después siguen tres interesantes estudios por dos reconocidos especialistas americanos: "Wisdom and Compassion: The Heart of Tibetan Culture" (Sabiduría y Compasión, el corazón de la cultura tibetana) y "Tibet, its Buddhism, and its Art" (Tibet, su Budismo y su arte), por Robert A. F. Thurman, Profesor de Estudios Budistas en la Columbia University y director del American Institute of Buddhist Studies; y "Tibetan Buddhist Art: Aesthetics, Chronology, and Styles" (Arte Budista Tibetano: Es-

tética, Cronología y Estilos), por Marilyn M. Rhie, Profesora de Arte y Estudios del Lejano Oriente en el Smith College, Northampton (Massachusetts). La finalidad de los mencionados artículos es proporcionar al lector información sobre la historia, prácticas religiosas y arte del Tibet, que le permita comprender y apreciar cabalmente las obras de escultura y pintura cuyas ilustraciones contiene la obra.

A continuación de esta parte introductoria, tenemos la sección titulada *The Sacred Art of Tibet: Catalogue* (El Arte Sagrado del Tibet: Catálogo) que constituye la parte central del libro. Esta sección viene a ser en realidad el *Catálogo* de la gran exhibición de arte tibetano que tuvo lugar en Nueva York en 1990. Colaboraron en la realización de la exhibición una serie de instituciones internacionales que pusieron a disposición de la misma sus valiosos tesoros de arte para que fueran exhibidos. Esta participación permitió que en esa ocasión pudieran ser reunidas obras de arte dispersas en múltiples museos e instituciones académicas. El objetivo de

la exhibición era promover el conocimiento del arte religioso tibetano, como expresión de la cultura del Tibet, inspirada en los grandes ideales budistas de Sabiduría y Compasión.

Las ilustraciones están distribuidas en tres grandes secciones: la primera contiene aquellas relativas a Buda Shākṃyamunī, Arhants, Bodhisattvas, grandes filósofos y devotos, reyes budistas; la segunda, aquellas referentes a las órdenes monásticas tibetanas de Nyingma, Sakya, Kagyu y Geluk; la tercera, aquellas relacionadas con los Bodhisattvas y Budas Cósmicos y con las Tierras Puras.

Cada ilustración está acompañada de una nota que proporciona la necesaria información sobre la misma y además la comenta desde el punto de vista artístico. Gracias a estas notas el lector puede llegar a una comprensión más profunda e inteligente de las hermosas imágenes que el libro exhibe ante él.

La obra se termina con una nota sobre técnicas de la pintura y escultura del Tibet, un útil glosario y una excelente bibliografía.

F. T. y C. D.

Colaboradores

Tsugunari Kubo (24 de julio, 1936). En 1967 obtuvo el Doctorado en Literatura y Filosofía de la India en la Universidad de Tokio con especialidad en Estudios Budistas; es profesor universitario; desde 1971 asumió la Presidencia de Reiyukai; es Presidente e Investigador de "The International Institute for Buddhist Studies" con sede en Tokio; entre sus principales publicaciones se cuentan: *Dokutoru Jibago wa Kaku Katatta* (Un diálogo sobre los principios básicos de la filosofía de Shakyamuni y su aplicación a la sociedad moderna) Kadokawa Publishing Co., 1973; *Waga Mikansei Sengen* (Ensayos sobre la sociedad moderna) Kodansha, 1973; *Konnichiwa Oshakasama* (Un diálogo sobre la relevancia de las enseñanzas de Shakyamuni) Inner Trip Publishing Co., 1978; *Zaike Shugi Bukkyo no Susume* (Investigación sobre el significado de una práctica laica de las enseñanzas de Shakyamuni) Inner Trip Publishing Co., 1978; *Kore Kara no Nihonjin to Bukkyo* (Una nueva aproximación a la filosofía de Shakyamuni para los japoneses de hoy) Kadokawa Publishing Co., 1984; *Hokekyo Bosatsu Shiso no Kiso* (La filosofía fundamental del Sutra de la Flor de Loto respecto a las prácticas del Bodhisattva) versión para publicación de su tesis doctoral, Shunjusha, 1987; *Ten no Ongaku* I, II (Una edición de dos volúmenes de discursos y ensayos seleccionados de la señora Kimi Kotani, primera presidenta de Reiyukai) Hotoke no Sekai Publishing Co., Vol. I, 1972, Vol. II, 1983; *The Lotus Sūtra, The White Lotus of Marvelous Law, Translated from the Chinese of Kumārajīva* (en colaboración con el Dr. Akira Yuyama) Tokyo, The Reiyukai, 1991.

Flora Botton Beja. Profesora-investigadora, y actualmente Directora, del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, especialista en historia y filosofía de China. Es autora de *China, su historia y cultura hasta 1800* (El Colegio de México, 1984), coautora de *La dinastía Han, 206 a.C* (El Colegio de México, 1984) y ha escrito numerosos artículos sobre historia, filosofía, religión, educación, mujeres y sociedad en China.

Oskar von Hinüber (18 de febrero de 1939). Profesor de Indología en la Albert-Ludwigs Universität de Freiburg (Alemania). Especialidad: Lingüística histórica del Indio Medio, Epigrafía del norte de Pakistán, Manuscritos de Gilgit, Manuscritos de Tailandia. Publicaciones: Libros: *Studien zur Kasusyntax des Pāli, besonders des Vinaya-Pīṭaka*, München, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, 1968; *A New Fragmentary Gilgit Manuscript of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Tokyo, The Reiyukai, 1982; *Das ältere Mittelindisch in Überblick*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1986; *Die Sprachgeschichte des Pāli im Spiegel der südostasiatischen Handschriftenüberlieferung*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1988; *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1989. Artículos: "Die Bedeutung des Handschriftenfundes bei Gilgit", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement V. XXI. Deutscher Orientalistentag von 24. bis 29. März 1980; "Die älteste Literatursprache des Buddhismus", en *Saeculum* 34, 1983, 1-9; "Origin and Varieties of Buddhist Sanskrit", en *Dialectes dans les Littératures Indo-Aryennes*, ed. par C. Caillat, Paris, 1989, pp. 341-367; "Brāhmī Inscriptions on the History and Culture of the Upper Indus", en *Antiquities of Northern Pakistan. Reports and Studies, Vol. I: Rock Inscriptions in the Indus Valley*, Mainz, 1989, pp. 41-71; "Buddhistische Inschriften aus dem oberen Tal des Indus", *Ibidem*, pp. 73-106. Además de las indicadas publicaciones el Prof. von Hinüber es autor de numerosos otros libros y artículos.

Simone Gaulier. Nació el 4 de febrero de 1911 y falleció en 1989. De 1958 a 1976 fue bibliógrafa del C.N.R.S. Participó en una serie de publicaciones, como *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, en colaboración con Robert Jera-Bezard y Monique Maillard, 2 volúmenes, Leiden, 1976, obra que estudia la evolución de las imágenes en la Ruta de la Seda.

Robert Jera-Bezard (11 de mayo de 1927). En 1967 trabajó en el Musée Guimet de París. Fue Secretario y desde 1991 es

Director del *Centre de Recherche sur l'Asie Centrale* del *Collège de France*. Participó en varias publicaciones como *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, en colaboración con Simone Gaulier y Monique Maillard, 2 volúmenes, Leiden, 1976, obra que estudia las imágenes en la Ruta de la Seda.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti. Véase REB núm. 1.

Philip Clayton Almond (5 de agosto de 1950). Profesor y Director de Estudios sobre la Religión en la Universidad de Queensland, Australia. Especialidad: Historia de las Religiones. Publicaciones: *Heaven and Hell in the English Enlightenment* (en prensa, Cambridge University Press, 1994); *Heretic and Hero: Muhammad & the Victorians*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1989; *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; *Rudolf Otto: An Introduction to his Philosophical Theology*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984; *Mystical Experience & Religious Doctrine, An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Berlin, Mouton, 1982.

James P. C. McDermott. Véase REB núm. 4.

Acotaciones a las ilustraciones

Página 5 Cabeza de Buda. Segunda mitad del siglo XIII. Bronce. Altura, 24 cm. Originaria de la provincia de Suphan Buri, Tailandia Central. U Thong National Museum.

Excelente ejemplo del arte budista de Tailandia. Combina elementos iconográficos de los Mon (primeros habitantes de Tailandia), de los Khmer (que conquistaron Tailandia en la primera mitad del siglo XI, provenientes de Cambodia) y de los Thai (originarios de China, que por la misma época ocuparon Tailandia). Obsérvese por ejemplo la amplia frente, los ojos en forma cónica del arreglo de los cabellos (influencia Mon); la frente cuadrada y separada de la cabellera por un reborde bien marcado (influencia Khmer); la finura y naturalidad de los rasgos faciales (influencia Thai).

Página 6 Buda. Monasterio Ratnagiri-mahāvihāra, Orissa (India). Piedra.

La ilustración representa a Buda realizando el gesto de *dhar-macakrapravartanamudrā* (Puesta en movimiento en la Rueda de la Ley o Doctrina de Buda). El gran monasterio Ratnagiri-mahāvihāra se encuentra ubicado en una colina denominada Ratnagiri, a unos 60 kilómetros de Cuttack en Orissa. Su fundación tuvo lugar durante el período Gupta (siglos IV-V d.C.), pero adquirió gran importancia como centro de enseñanza budista a partir del siglo VII d.C. Famosos maestros budistas visitaron este monasterio. En sus ruinas se han encontrado varias imágenes de Buda, pertenecientes a diversas épocas y mostrando rasgos iconográficos diferentes. La presente escultura de Buda está ubicada dentro de un nicho construido en las paredes en ladrillos del monasterio.

Criterios para las colaboraciones

De modo general, las colaboraciones, en el caso de artículos, no deben exceder las 30 páginas, incluyendo las notas –las cuales se colocarán al final del manuscrito. Las reseñas de libros no excederán las 6 páginas. Las notas breves tendrán una extensión máxima de 3 páginas. Los manuscritos deberán estar mecanografiados, a doble espacio, en hojas tamaño carta y por una sola cara. Las palabras extranjeras y las citas se subrayarán, no así los nombres propios. Las palabras extranjeras (en pāli, sánscrito, chino, japonés, tibetano, etcétera) serán dadas en transcripción románica, evitándose en lo posible el uso de signos diacríticos.

Las colaboraciones enviadas que no estén en español, serán traducidas por la *Revista de Estudios Budistas*.

Los artículos se publicarán con un resumen en inglés (*abstract*) cuya extensión no debe superar la media página. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

Los colaboradores enviarán un breve *curriculum vitae* y su dirección, para ser incluida en la revista.

Los colaboradores recibirán, sin cargo, un ejemplar de la revista y 20 separatas de sus artículos.

Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

Directorio

Benjamín Preciado, *Presidente*

Guillermo Quartucci, *Secretario Académico*

Angélica Aragón, *Secretaria de Relaciones Públicas*

Sergio Mondragón, *Tesorero*

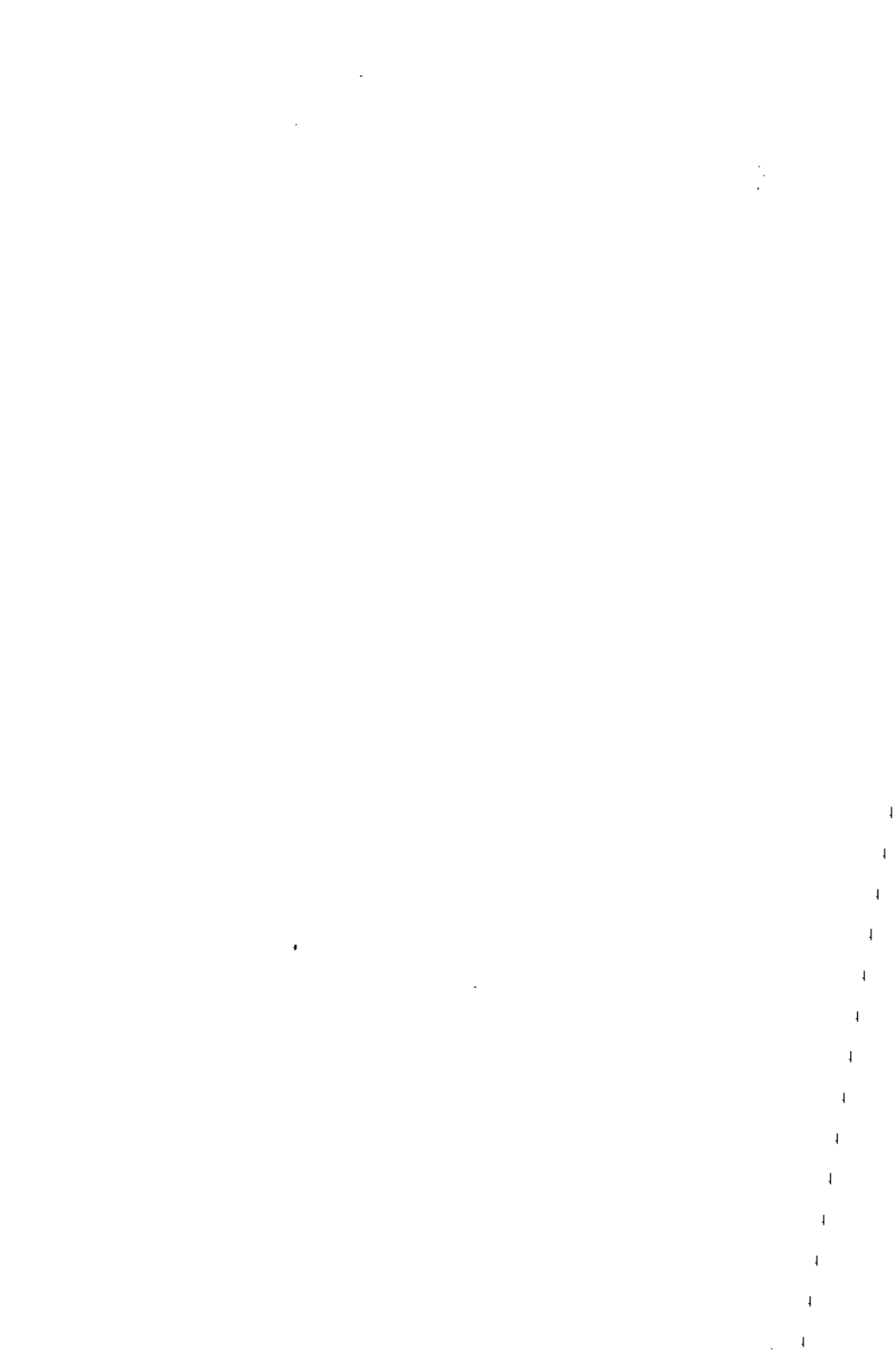
Flora Botton Beja, Manuel Gollás, Marco Antonio Karam
y Josu Landa, *Vocales*



Apartado Postal # 19-332, C.P. 03901, México, D.F.

Teléfono 530 · 01 · 36

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.



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.