

Revista de Estudios Budistas





Revista de Estudios Budistas

México · Buenos Aires

Número 8

Octubre 1994 a Marzo 1995

Revista de Estudios Budistas

Número 8

Octubre 1994 a Marzo 1995

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 NS\$25.00 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números), NS\$45.00 m.n.; Estados Unidos y Canadá, 30 US ds.; Centroamérica y Antillas, 24 US ds.; Sudamérica, 25 US ds.; Europa, 28 US ds.; Asia, África y Oceanía, 31 US ds. 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

Carta y poema: *Octavio Paz* 6

Artículos

Lo Absoluto en el pensamiento budista: *J. W. de Jong* 9

Budismo y Feminismo. Hacia su mutua transformación: *Rita M. Gross* 21

Buda como Padre en el *Hokekyō* (El Sūtra del Loto): *Jesús López-Gay* 41

Historia

Taxila, gran centro en el Oriente: *Syed Ashfaq Naqvi* 64

Términos y conceptos budistas:

Saṅgīti: Concilio

Los concilios budistas y la sociología: *André Bareau* 77

Abstracts 96

Texto

Tathāgatagarbhasūtra: el Sūtra de la Esencia de Buda: *F. T. y C. D.* 99

Notas breves

André Bareau: *F. T. y C. D.* 109

The Eastern Buddhist Society: *F. T. y C. D.* 114

Budismo: *Albrecht Weber* 116

Albrecht Weber: *F. T. y C. D.* 125

Las acciones propias de un Bodhisattva: *Dalai Lama Tenzin Gyatso* 128

Sādhina Jātaka: un caso contra la transferencia de mérito: *James P. McDermott* 138

Alfred Foucher: *André Bareau* 145

Noticias

Publicación de las actas del Simposio Internacional sobre Sánscrito Budista 152

Seminario en México sobre meditación budista 152

Pinturas budistas (thangkas) en el Museo de Allahabad (India) 153

Nuevo *Editor-in-Chief* del *Journal of The International Association of Buddhist Studies* (JIABS) 154

Budismo Contemporáneo 154

Reseñas

Miraculous Tales of the Lotus Sūtra from Ancient Japan: The Dainihonkoku Hokekyōkenki of Priest Chingen, Translated and Annotated with an Introduction, de Yoshiko K. Dykstra: *Diana Bruno y Lía Rodríguez de la Vega* 155

Tranquillity and Insight, An Introduction to the Oldest Form of Buddhist Meditation, de Amadeo Solé-Leris: *F. T. y C. D.* 160

Colaboradores 162

Acotaciones a las ilustraciones 166

Índice General de la *REB I-8* 170

Portada: Bodhisattva Maitreya. Mongolia. Fin del siglo XVII. Bronce dorado, restos de pintura. Altura 62.4 cm. Harvard University, Arthur M. Sackler Museum, Cambridge, Massachusetts. Donación de John West.

Ilustraciones: Agradecemos al Musée Guimet (París, Francia) y al templo Rakanji (Tokio, Japón), su autorización para la publicación de las fotos de las páginas 5 y 8 respectivamente.

Damos las gracias a Joel Phillips Carbajal, Gilda Melgar Navas y Mónica Jasso Aburto, así como a Gabriela Dobler, que funge como asistente editorial en Buenos Aires, por su colaboración para este número de *REB*.



Bodhisatva

A 23 de Diciembre de 1993.

Queridos Fernando Tola y
Carmen Dragonetti:

Hasta ahora recibo su carta del 9 de
Noviembre. La razón es que estuve ausente
de México durante más de dos meses. Re-
gresé apenas hace unos días.

Les agradezco mucho su invitación pa-
ra colaborar en la Revista de Estudios Bu-
distas. Por desgracia, no tengo nada a
propósito y que sea digno de su magnífica
publicación. Me atrevo, en cambio, a en-
viarles un poema que, aparte de aludir a una
experiencia real, pretende expresar algo
de lo que siento y pienso frente al budismo
y a la figura de su Fundador.

Les deseo mucho éxito al Congreso de
Estudios Budistas que se celebrará en -
México el próximo Octubre.

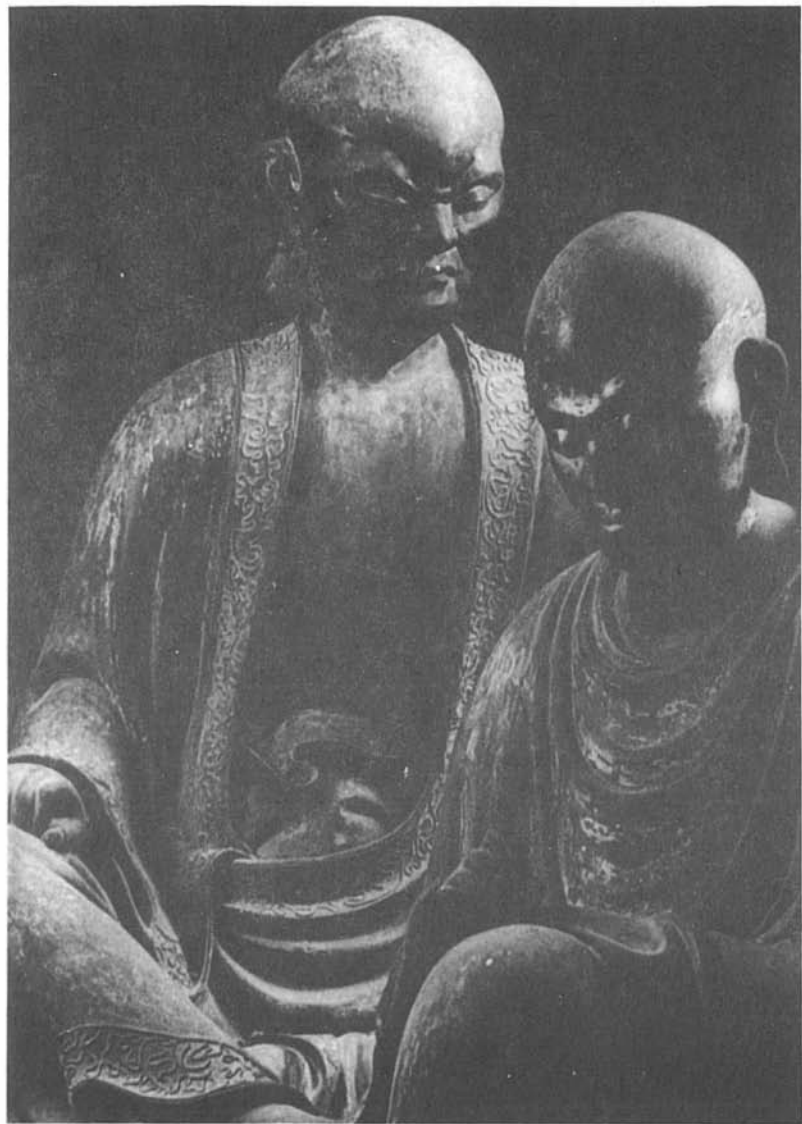
Saludos cordiales de su viejo amigo,

Octavio Paz

LA CARA Y EL VIENTO

Bajo un sol inflexible
llanos ocres, colinas leonadas.
Trepé por un breñal una cuesta de cabras
hacia un lugar de escombros:
pilastras desgajadas, dioses decapitados.
A veces, centelleos subrepticios:
una culebra, alguna lagartija.
Agazapados en las piedras,
color de tinta ponzoñosa,
pueblos de bichos quebradizos.
Un patio circular, un muro hendido.
Agarrada a la tierra -nudo ciego,
árbol todo raíces- la higuera religiosa.
Fluvia de luz. Un bulto gris: el Buda.
Una masa borrosa sus facciones,
por las escarpaduras de su cara
subían y bajaban las hormigas.
Intacta todavía,
todavía sonrisa, la sonrisa:
golfo de claridad pacífica.
Y fui por un instante diáfano
viento que se detiene,
gira sobre sí mismo y se disipa.

Octavio Paz



Dos rakan

Lo Absoluto en el pensamiento budista*

J. W. de Jong

Importancia del tema de lo Absoluto

Lo Absoluto ha sido el fin último de místicos y filósofos a lo largo del tiempo. Pero quizás ninguna religión haya estado tan preocupada por este tema como el Budismo. Aquí yace una de sus más importantes contribuciones al pensamiento filosófico y por esta razón creo que es de interés considerar la actitud del Budismo respecto de lo Absoluto.

Finalidad del pensamiento budista.

Descripciones negativas y positivas del Nirvāṇa.

El Nirvāṇa es diferente de la realidad empírica

El pensamiento budista no es mera especulación sólo por el conocimiento mismo. El conocimiento correcto es altamente valorado por los budistas, sin embargo, no como un

* El presente artículo es la traducción española del trabajo "The Absolute in Buddhist Thought" del Profesor J.W. de Jong, aparecido en *Buddhist Studies by J.W. de Jong, edited by Gregory Schopen*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1979, pp. 49-64. Agradecemos al Profesor de Jong el habernos autorizado a realizar la traducción de su artículo y a publicarla en REB. Los subtítulos del artículo han sido agregados por REB.

fin en sí mismo, sino como un medio para obtener la salvación. Los estudiosos han, a menudo, errado el camino al tratar de reducir la enseñanza budista a un sistema filosófico coherente. Consecuentemente, se han encontrado con grandes dificultades al tratar de comprender el Nirvāṇa, el concepto fundamental del Budismo. Desorientados por muchas afirmaciones de las escrituras, fueron inducidos a considerar al Nirvāṇa como una entidad negativa. Una correcta comprensión del Nirvāṇa nos enseña, sin embargo, que no es un concepto metafísico, sino un Absoluto soteriológico, el objetivo final para aquel que quiere obtener la liberación de este mundo. El Nirvāṇa no puede ser entendido mediante el razonamiento, sino que debe ser experimentado. Estrictamente hablando, esta experiencia del Nirvāṇa no puede ser comunicada a otros, porque ningún lenguaje puede describir la absorción del individuo en lo Absoluto. Sin embargo, como todos los místicos, los budistas no se han abstenido de hablar acerca de lo Absoluto. A menudo se describe el Nirvāṇa en términos positivos y ésta ha sido la causa de una interpretación errónea, directamente contraria a aquella mencionada más arriba. Pero estos términos positivos no pretenden indicar que el Nirvāṇa es una realidad ontológica o incluso una especie de paraíso, como se ha afirmado algunas veces. A fin de entender términos tales como “la más alta felicidad”, “la otra orilla”, “el refugio”, “la meta”, que con muchos otros han sido usados para señalar al Nirvāṇa, uno tiene que darse cuenta del problema que el místico tiene que enfrentar cuando desea hablar de lo Absoluto. Su experiencia es de una intensidad tan abrumadora que él mismo se siente completamente transformado por ella. En comparación, todo lo demás se reduce a nada. Él no puede hacer otra cosa más que recordar continuamente este momento supremo. ¡Qué grande es su deseo de contar a otros la felicidad que él sintió! Sabe que no hay palabras que puedan describir el inefable contenido de

su experiencia, pues el lenguaje está confinado a la tierra, a la existencia humana. En consecuencia, el místico recurre a una vía de expresión indirecta. No puede decir qué es lo Absoluto, pero puede decir qué no es. Su característica más esencial es su diferencia fundamental de todas las cosas mundanas. En este mundo todos están sometidos a la muerte: se dice, sin embargo, que el Nirvāṇa es el lugar inmortal (*amatapadam* o *amatam padam*, *Dhammapada* 21, *Udānavarga* IV.1, etc.). Desde el nacimiento hasta la muerte la vida es sufrimiento (*dukkha*); el Nirvāṇa, por el contrario, es la felicidad suprema (*paramam sukham*, *Majjhima Nikāya* I. 508, *Dhammapada* 203-204, *Udānavarga* XXVI, 6-7), libre del nacimiento y del devenir (*ajāta*, *abhūta*, *Udāna* 80, *Itivuttaka* 37). La vida empírica no ofrece abrigo ni refugio; el Nirvāṇa es llamado la isla (*dīpa*, *Samyutta Nikāya* IV, 372), el abrigo (*leṇa*, *ibid.*), la protección (*tāṇa*, *ibid.*), el refugio (*saraṇa*, *ibid.*) y la meta (*parāyana*, *Samyutta Nikāya* IV, 373). La vida es impureza; el Nirvāṇa es pureza (*suddhi*, *Samyutta Nikāya*, IV, 372). Muchos otros términos se usan en conexión con el Nirvāṇa pero ninguno de ellos contiene una descripción o definición del Nirvāṇa. Solamente señalan la otra orilla (*pāra*, *Samyutta Nikāya*, IV, 369). Si sometemos estos términos a un cuidadoso examen, vemos que comportan ya sea una antítesis de las condiciones del *samsāra* o una negación de éstas. Por ejemplo, la felicidad es la antítesis del sufrimiento. En la vida humana o incluso en un paraíso celestial no existe la felicidad, pues en esos estados no es posible ninguna felicidad duradera y de acuerdo con los budistas todo aquello que tiene un final es sufrimiento. Sobre la tierra, tanto lo inmortal como lo no-nacido son impensables porque en ella uno percibe la universalidad del nacimiento y de la muerte. *Felicidad*, *inmortalidad* y *no-nacido* son palabras que no corresponden a cosas reales que un ser humano puede conocer o ver. El místico que ha experimentado el estado del Nirvāṇa utiliza estas palabras

exactamente por este motivo. Por inadecuadas que puedan ser, son los únicos medios que el lenguaje puede ofrecerle para expresar aquello que por esencia no puede ponerse en palabras, porque las palabras sólo son capaces de denotar las realidades de la vida empírica.

El término *dhātu* aplicado al Nirvāṇa

Los estudiosos han observado el hecho de que a menudo el Nirvāṇa es llamado lugar o esfera (*dhātu*). El *Dhammapada* (225) habla del lugar inmutable (*accutaṃ thānam*) y el *Suttanipāta* (204) del inmutable lugar del Nirvāṇa (*nibbanapadam accutam*). También en varios lugares se dice que el Nirvāṇa es estable (*dhuva*, *Samyutta Nikāya*, IV, 370). Estos textos han sido presentados como un argumento para apoyar la teoría según la cual los budistas consideran que el Nirvāṇa es un lugar o una morada de felicidad. Pero palabras como *pada* y *thāna* no tienen un sentido tan definido como para que deban ser entendidas como indicando un lugar o una morada en la cual reside el místico. *Nibbanapadam* es indudablemente usado como un sinónimo de Nirvāṇa y *nibbanadhātu* es claramente un término acuñado con el objeto de distinguir al Nirvāṇa como una cuarta esfera de las tres esferas del deseo, la forma y la carencia de forma (*kāmadhātu*, *rūpadhātu* y *arūpadhātu*) de las que consiste el mundo. Para el budista, la esfera del Nirvāṇa nunca tuvo la menor semejanza con las otras tres. Como en todos los ejemplos precedentes, este término sólo denota el hecho de que el Nirvāṇa no pertenece a nuestro mundo y se encuentra absolutamente fuera del campo de la experiencia ordinaria.

El camino místico budista. El Yoga

El lenguaje humano es inadecuado para describir el contenido de la experiencia mística; por el contrario, las condiciones necesarias para alcanzar el fin deseado son mucho más fácilmente adaptables a la expresión lingüística. Esta es la principal razón por la cual los místicos siempre se ocupan más largamente de la *via mystica* que de la *unio mystica*. En consecuencia, la naturaleza específica del Budismo sólo puede esclarecerse a través de un examen de su camino místico. Durante toda la historia del Budismo el camino al Nirvāṇa ha sido el núcleo central de la doctrina. El progreso en el Camino debe ser realizado por medio de una técnica especial. Cada escuela de misticismo ha desarrollado una técnica que permite al místico alcanzar su fin último. En época de Buda, la técnica del yoga era practicada por muchos ascetas que se consagraban a los ejercicios de yoga en solitario retiro. No es mucho lo que se sabe acerca de sus doctrinas y del fin hacia el cual dirigían sus esfuerzos. Muy probablemente, en aquel tiempo el yoga no era nada más que una técnica y debieron transcurrir muchos siglos antes de que se convirtiera en un sistema filosófico. Este carácter no teórico del yoga hizo posible su adaptación a muchos propósitos diferentes. Después de su rechazo de las prácticas de auto-mortificación, Buda aplicó la técnica del yoga y con su ayuda logró alcanzar la Iluminación. Muchos textos nos dicen cómo Buda atravesó muchas etapas de meditación antes de llegar a la intuición final. Con el ejemplo de Buda ante sus ojos sus seguidores no pudieron sino permanecer siempre conscientes de la importancia primordial del yoga. La literatura budista trata extensamente la técnica del yoga y manifiesta claramente la tendencia hacia una creciente sistematización y refinamiento de los ejercicios de yoga.

Meta del yoga-budista y del yoga no-budista

Resulta imposible determinar cuál era la forma original del yoga adoptado por el Budismo primitivo, pero la descripción que se da en los más antiguos textos hace pensar que probablemente el objetivo del yoga no-budista haya sido alcanzar un estado de absoluta ausencia-de-conciencia. Muchos textos describen una serie de nueve etapas consecutivas de meditación. De acuerdo con los budistas, los heréticos conocían la octava etapa, la etapa de ni conciencia ni no-conciencia (*naivasamjñānāsamjñāyatana*), pero no conocían la novena etapa en la cual la conciencia y la sensación son abolidas (*samjñāvedayitanirodha*, o *nirodhasamāpatti*, el logro de la cesación). Los budistas distinguen cuidadosamente esta etapa del logro de la no-conciencia (*asamjñāsamāpatti*) que los heréticos tomaron por el objetivo final. Parece claro, sin embargo, que el logro de la cesación no difiere mucho de los métodos de concentración usados por los yoguis. Pero los budistas no pudieron conformarse con la mera cesación de la conciencia y esto explica las numerosas teorías que la escolástica budista desarrolló a fin de incorporar el logro de la cesación dentro de su sistema soteriológico. De acuerdo con los Theravādins, en el *nirodhasamāpatti* “se toca” el Nirvāṇa con el propio cuerpo y de este modo se llega a gozar del Nirvāṇa en este mundo (*dr̥ṣṭadharmanirvāṇa*). La escuela Sarvāstivāda lo consideró como una entidad similar al Nirvāṇa. Pero ambas escuelas creyeron que para un logro final del Nirvāṇa se requería un conocimiento intuitivo. Otras escuelas sostenían que en el estado del logro de la cesación continuaba existiendo algún tipo de conciencia. Sus opiniones son extensamente discutidas por Vasubandhu en su *Karmasiddhiprakaraṇa*.¹ Estas diferentes teorías acerca del logro de la cesación muestran claramente que los budistas evitaron es-

pecíficamente confundir al Nirvāṇa con un estado de no-conciencia. Desde el comienzo se ha considerado que el Budismo consiste de tres partes: reglas de conducta (*śīla*), concentración (*samādhi*) y conocimiento (*prajñā*). El más alto conocimiento es el conocimiento intuitivo (*bhāvanāmayī*) que se produce por concentración. La importancia que los budistas dieron al conocimiento intuitivo sólo puede entenderse si recordamos la naturaleza de la experiencia budista del Nirvāṇa. Hemos tratado de aclarar que la principal característica de esta experiencia era su total “otridad” respecto de todas las experiencias de la vida empírica. Para poder darnos plenamente cuenta de esta “otridad” es de esencial importancia comprender la naturaleza de nuestro mundo. El descubrir que nuestro mundo es sufrimiento, que es evanescente y está sometido al surgimiento en dependencia, está íntimamente relacionado con la experiencia del Nirvāṇa. Si Nirvāṇa sólo significara un estado de no-conciencia, tal como suponían los yoguis, no sería necesario analizar las leyes que gobiernan el mundo.

El camino de la visión y el camino de la meditación

En el escolasticismo tardío, el Budismo propugnó la teoría de los dos caminos, el camino de la visión (*darśanamārga*) y el camino de la meditación (*bhāvanāmārga*). El primer camino causaba la destrucción de las falsas doctrinas y el segundo la de las pasiones. Pero el germen de esta teoría puede también encontrarse en el Budismo primitivo. La visión de la verdad suprema y la erradicación de las pasiones son ambas esenciales para alcanzar el Nirvāṇa. La historia del pensamiento budista está íntimamente entrelazada con la interacción de estos dos elementos. El Budismo no se ha transformado nunca en un mero sistema filosófico o en una

técnica para alcanzar un estado de no-conciencia similar al trance. Esto explica la gran riqueza de la enseñanza budista que evita ambos extremos. Puede ponerse más énfasis en el conocimiento que en la meditación e inversamente; sin embargo, nunca un elemento logra suplantarse completamente al otro. El conocimiento no es conocimiento teórico, sino conocimiento intuitivo surgido de la meditación; en consecuencia, no es lo opuesto de la meditación sino que coexiste con ella. Hasta cierto punto puede parecer que en las escuelas en las cuales el *abhidharma*, el análisis de los elementos de la existencia, juega un papel preponderante, el elemento místico ha desaparecido. Pero, no obstante, estos elaborados sistemas escolásticos culminan en la consecución del Nirvāṇa. Ellos examinan de cerca los elementos producidos por causas (*saṃskṛtadharma*) para obtener un conocimiento más claro de los elementos no producidos por causas (*asaṃskṛtadharma*) entre los cuales está el Nirvāṇa.

La escuela yogāchāra y su concepción de lo Absoluto como pensamiento

Hasta aquí nos hemos limitado al examen del Budismo Hīnayāna y hemos tratado de mostrar la naturaleza de la experiencia del Nirvāṇa y la manera de abordarla. En las escuelas de Budismo Mahāyāna, estos mismos temas han acaparado el interés de los budistas. Aunque muchos de sus conceptos pueden parecer diferentes de aquellos que son corrientes en las escuelas Hīnayāna, las principales líneas de pensamiento muestran una notable afinidad entre ambos Vehículos. Las doctrinas de las escuelas del Mahāyāna están anticipadas en los textos del Budismo primitivo y llevan a una plenitud lógica ideas cuyo germen ya es claramente visible en los textos más antiguos. Entre las escuelas del Mahāyāna, las más importantes desde el

punto de vista del pensamiento filosófico son la Yogāchāra y la Mādhyamika. La primera sostiene la teoría de sólo-la-mente (*cittamātram*) y afirma que lo Absoluto es pensamiento.

La teoría de la mente pura como origen de la anterior concepción

Al reconstruir el origen de esta teoría, muchos estudiosos, entre los cuales se debe mencionar a L. de la Vallée Poussin,² Schayer,³ Frauwallner,⁴ y los estudiosos japoneses Kimura,⁵ Akanuma,⁶ Nishi,⁷ y Sakamoto⁸ han llamado la atención sobre un pasaje en el *Āṅguttara Nikāya* (vol. I, p. 10) y en el *Tratado sobre las escuelas budistas* de Vasumitra (cf. A. Bareau, *Journal Asiatique*, 1954, p. 244) que dice: “Luminoso es ese pensamiento, pero es impurificado por adventicias impurezas” (*pabhassaram idaṃ cittaṃ taṃ ca kho āgantukehi upakkīlesehi upakkīliṭṭham*). Vidushekhara Bhattacharya ha descubierto en el comentario de Jayaratha del *Tantrāloka* de Abhinavagupta un verso que usa casi las mismas palabras al presentar los puntos de vista de los Yogāchāras: *prabhāsvaram idaṃ cittaṃ prakṛtyāgantavo malāḥ, teṣam apāye sarvārtham taj jyotiḥ avinaśvaram*.⁹ ¿Cómo llegaron los Yogāchāras al concepto de que “la mente luminosa” es la verdadera realidad? El texto del *Āṅguttara Nikāya* se refiere claramente al camino del místico que se purifica a sí mismo de las impurezas provocadas por las pasiones y las falsas doctrinas. Los Yogāchāras transfirieron a lo Absoluto el concepto de una mente pura manifestada en el curso de su camino místico. Puede considerarse que la transición de un concepto al otro probablemente se encuentra en las especulaciones de las escuelas Hīnayāna acerca de la persistencia de algún tipo de conciencia en el estado del logro de la cesación al que nos hemos referido. Por otra parte, ya en los textos más anti-

guos existe una mención a una conciencia invisible infinita que irradia en todas direcciones (*viññāṇam anidassanam anantaṃ sabbato pabham*, *Dīgha Nikāya* I, 223; *Majjhima Nikāya* I, 329).¹⁰ Es claro que los Yogāchāras, e incluso algunas de las escuelas tardías del Hīnayāna, han recuperado tendencias de especulación ya existentes aunque no preponderantes en el Budismo primitivo, y aun antes en las especulaciones upanishádicas, pues esta idea de una conciencia infinita nos recuerda varios pasajes de las Upanishads.¹¹ En un cierto sentido se puede decir que los Yogāchāras con su teoría de sólo-la-mente no hicieron nada más que desarrollar la idea de la purificación de la mente que juega un rol tan importante en el Budismo primitivo, como atestigua el conocido verso: “Abstenerse de todo mal, hacer el bien y purificar la propia mente, ésa es la enseñanza de los Budas” (*sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadā sacittapariyodāpanam etaṃ buddhāna sāsanaṃ*, *Dhammapada* 183, *Udānavarga* XXVIII, I, *Dīgha Nikāya* II, 49, *Mahāvastu* III, 420).

La escuela Mādhyamika y su concepción de la experiencia mística

La doctrina de los Mādhyamikas ha sido a menudo mal interpretada como un absoluto nihilismo. Pero todos los argumentos negativos en sus textos sólo sirven para poner en claro que lo Absoluto es inefable y no puede describirse con palabras. De acuerdo con los Mādhyamikas, la más alta realidad sólo puede realizarse por el silencio. Un famoso aforismo dice que desde la noche de la Iluminación hasta la noche de su entrada al Nirvāṇa todo lo que dice Buda es verdad (*yañ ca cunda rattim tathāgato anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambujjhati, yañ ca rattim anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati, yaṃ etasmim antare bhāsati lapati niddisati, sabbam taṃ tath’eva hoti no*

aññathā, Dīgha Nikāya III, 135, *Aṅguttara Nikāya* II, 24; *Iti-vuttaka* 121). Los Mādhyamikas han cambiado este aforismo en el sentido de que entre esas dos noches Buda no dijo nada pues estaba permanentemente sumergido en la meditación (*yāṃ ca śāntamate rātrim tathāgato 'nuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddho yāṃ ca rātrim anupādāya parinirvāsyati, asminn antare tathāgatenaikākṣaram api nodāhṛtaṃ na pravyāhṛtaṃ nāpi pravyāharisyati, Prasannapadā*, p. 366).¹² El *Lañkāvatārasūtra*, un texto citado a menudo tanto por los Mādhyamikas como por los Yogāchāras, explica que la palabra de Buda es sin palabra (*avacanam buddhavacanam*) porque por una parte su visión mística pertenece a su experiencia personal y está más allá de las palabras y de los conceptos (*svapratyūtmagatigocaram vāgvikalparahitam*), mientras que, por otra parte, su visión mística trata con la inmutable naturaleza de las cosas (*dharma-tā dharmasthitā dharmaniyāmatā tathatā bhūtātā satyatā*),¹³ *Lañkāvatārasūtra*, 142-144). Esta explicación muestra claramente que la experiencia mística es por su misma naturaleza inefable, porque es una experiencia personal y su objetivo es la naturaleza absoluta de las cosas. La importancia que los Mādhyamikas dan al silencio es evidencia suficiente del hecho de que sus razonamientos aparentemente nihilistas sólo procuran aclarar el camino hacia su experiencia mística.

L. de la Vallée Poussin ha definido al Budismo como misticismo del Nirvāṇa. No puede darse una mejor definición. Las observaciones precedentes tratan de ilustrar algunos aspectos del Budismo desde un punto de vista que, me parece, puede ser de gran ayuda para entender la verdadera naturaleza de las enseñanzas de Buda.

Traducción del inglés: Vera Waksman

Notas

¹ Traducción francesa de É. Lamotte, *Mélanges chinois et bouddhiques*, IV, 1936, pp. 151-263; traducción japonesa de S. Yamaguchi, *Seshin no jogoron*, Kyoto, 1951.

² *Nirvāṇa*, Paris, 1925, p. 64; el *Abhidharmakośa de Vasubandhu*, cap. VI, Paris-Louvain, 1925, p. 299; *Vijñaptimātratāsiddhi*, Paris, 1928-1929, pp. 109-113, 215, 530.

³ *Precanonical Buddhism*, Archiv Orientalni, VII, 1935, p. 131.

⁴ *Beiräge zur indischen Philologie und Altertumskunde*, Hamburg, 1951, p. 152.

⁵ *Shōjo Bukkyō Shisaron*, Tokyo, 1937, p. 400.

⁶ *Bukkyō Kyōri no Kenkyū*, Nagoya, 1939, p. 210.

⁷ *Bukkyō Kenkyū*, V, 2, 1941, p. 20; *Genshi Bukkyō ni okeru Hannya no Kenkyū*, Yokohama, 1953, p. 347.

⁸ *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, II, I, 1953, p. 20.

⁹ *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, Calcutta, 1943, p. 70.

¹⁰ Cf. N. Dutt, *Aspects of Mahayana Buddhism*, London, 1930, p. 148; Schayer, *op. cit.*, p. 131; C. Regamey, *Rocznik Orientalistyczny*, XXI, 1957, p. 48.

¹¹ Cf. H. Nakamura, *Harvard Journal of Asiatic Studies* XVIII, 1955, pp. 78-79 y *Chandogya Upanishad*, VIII, 4, 2: *sakṛdvibhāto hy evaiṣa brahmalokaḥ*.

¹² Cf. É. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, I, Louvain, 1944, p. 30, n. 2.

¹³ Para esta fórmula a menudo recurrente, véase L. de la Vallée Poussin, *Mélanges chinois et bouddhiques*, V, 1937, p. 207, n. 3.

Budismo y Feminismo. Hacia su mutua transformación*

Rita M. Gross

Desde hace muchos años he venido practicando seriamente ambos, Budismo y Feminismo. Como otras mujeres budistas occidentales, considero vitales a cada una de estas prácticas; también considero que cada una afirma y complementa a la otra. En un sentido profundo Budismo y Feminismo comparten muchas ideas esenciales. Cada uno también ofrece importantes ideas y prácticas que el otro necesita mucho descubrir y utilizar. En este artículo deseo explorar esta interconexión entre Budismo y Feminismo. Me centraré en especial en tres temas: 1) las similitudes y diferencias más básicas entre Budismo y Feminismo; 2) cómo el Budismo complementa al Feminismo y va más allá de él; y 3) qué puede aprender el Budismo del Feminismo.

* El presente artículo es la traducción al español del trabajo publicado por la Profesora Rita Gross "Buddhism and Feminism. Toward Their Mutual Transformation", en *The Eastern Buddhist*, Vol. XIX, No. 1, 1986, pp. 44-56 y p. 58 y No. 2, p. 74. Agradecemos a la señora Yukie Dan, Secretaria de *The Eastern Buddhist*, así como a la Profesora Gross por habernos autorizado a publicar en REB la traducción del mismo. Los subtítulos son de REB con excepción de los que dicen: *Budismo y Feminismo: similitudes y diferencias y Feminismo desde la perspectiva de la práctica budista*, que son de la autora.

Budismo y Feminismo: similitudes y diferencias

“Feminismo”

Me gustaría definir “Feminismo” de una manera simple y directa. Para mí, ser feminista simplemente significa que uno reconoce, y actúa de acuerdo con ello, el hecho de que las mujeres se encuentran por completo dentro del dominio de existencia más que en alguna categoría especial propia de ellas. Siendo así, todas las opciones, instituciones y búsquedas humanas son para ellas derechos naturales, adquiridos por nacimiento, sin tomar en cuenta las nociones convencionales sobre las funciones del sexo femenino o masculino, masculinidad, femineidad, etc. Si se me preguntara por qué yo llamo a esto “Feminismo” más que alguna especie de “Humanismo”, yo respondería que el Feminismo reconoce, mientras que el Humanismo no, que todas las instituciones en nuestra sociedad, tanto como las estructuras sutiles e inconscientes de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento, conspiran para confinar a las mujeres a una categoría extrahumana y muy a menudo sub-humana.¹ Esto ocurre cuando las funciones de acuerdo con el sexo son inculcadas, limitando arbitrariamente con ello el acceso de ambos, de mujeres y de hombres, al ámbito íntegro de las posibilidades humanas; el confinamiento a lo sub-humano es completado cuando, como es el caso en la mayoría de las culturas contemporáneas, las actividades asignadas a hombres son evaluadas como más valiosas, válidas, dignas e importantes que las asignadas a mujeres, y la opinión común generalmente está de acuerdo en que es más valioso ser hombre que mujer.

Así, la doble misión del Feminismo es abrir todas las

posibilidades humanas a todos los humanos y erradicar el estigma que se ha adherido a las mujeres, al trabajo de mujeres, y a la feminidad en tantas culturas. Resumiendo, el Feminismo tiene que ver con la promoción de la dignidad humana esencial de las mujeres. De ninguna manera yo estoy pensando en alguna clase de separatismo o en la idea de que los hombres o la masculinidad son deficientes o el enemigo. Considero personalmente al tono emocional, que conlleva esta forma de Feminismo, un desarrollo extremadamente desafortunado que daña enormemente la causa del Feminismo.

“Budismo”

Definir lo que yo llamo “Budismo” en este trabajo es mucho más fácil. Yo no soy una budóloga profesional y no hablo de Budismo en este trabajo desde un punto de vista especulativo o global. Me limitaré fundamentalmente a mis experiencias como estudiante de Chogyam Trungpa, Rinpoche, condición que me afilia al linaje Karma Kagyu del Budismo Vajrayāna tibetano. Debido al énfasis que pone en la práctica de la meditación, este linaje se llama a sí mismo “el linaje de la práctica”. En una ininterrumpida sucesión de maestro a discípulo se remonta a Tilopa, Naropa, Marpa y Milarepa, figuras heroicas indias y tibetanas de los siglos XI y XII, estudiadas por la mayoría de los estudiantes de religiones comparadas, aunque sea en forma casual.² Yo me considero a mí misma como discípula de ellos, en el linaje de ellos. Con todo, aun dentro de ese linaje, he de evitar la perspectiva histórica, discutiendo solamente la actividad de las mujeres en el Saṅgha (Comunidad Budista) contemporáneo de Estados Unidos de Norteamérica.

Budismo y Feminismo

Budismo y Feminismo no son mutuamente comparados a menudo. La mayoría de la gente con una actitud o preocupación feminista activa no sabe casi nada acerca del Budismo y presume que el Budismo se adecúa al molde general patriarcal. Algunos hechos bien conocidos, tales como la afirmación acerca de la relativa desgracia de un nacimiento como mujer frente a un nacimiento como hombre; las reglas del *Vinaya* (Disciplina Monástica), que colocan a todas las monjas en la jerarquía por debajo de cualquier monje, sin tomar en cuenta la antigüedad de la ordenación o los logros espirituales; y la vergonzosa explicación de que el *Dharma* habría de declinar dos veces más rápido porque se les había permitido a todas las mujeres ingresar en el Saṅgha monástico,³ sirven de fundamento a las precipitadas conclusiones sobre la tendencia inherentemente patriarcal y la consiguiente ineffectividad del Budismo para las mujeres que se preocupan por su dignidad intrínseca. Más aún, algunas mujeres budistas occidentales, que alguna vez se consideraron a sí mismas feministas, dejaron atrás su identificación auto-consciente con el Feminismo, sosteniendo que el Feminismo es demasiado egocéntrico ideológicamente como para ser compatible con el *Dharma* de Buda. A veces parece existir poco reconocimiento real de algún elemento feminista aun entre aquellos budistas que encarnan y promueven dentro de su propio Saṅgha las mejores actitudes del Feminismo.

Similitudes entre Budismo y Feminismo

Con todo, especialmente para uno que está profundamente comprometido en ambas prácticas, existen intuiciones co-

munes básicas e importantes compartidas por ambos, el Budismo y el Feminismo. Deseo especialmente poner énfasis en tres de tales similitudes.

1. *Valoración de la experiencia.* En primer lugar, contrariamente a la mayoría de la herencia filosófica y teológica occidental tanto el Budismo como el Feminismo comienzan con la experiencia, enfatizan enormemente el conocimiento experiencial, y se mueven de la experiencia a la teoría, la que se convierte así en expresión de la experiencia. Ambos comparten el enfoque de que los puntos de vista convencionales y los dogmas son sin valor si la experiencia no apoya a la teoría. En otras palabras, en caso de conflicto entre la propia experiencia del propio mundo y aquello que ha sido enseñado por otros acerca del mundo, ambos el Feminismo y el Budismo, concuerdan en que uno no puede negar o reprimir la experiencia.

En lo que concierne al Budismo, este punto de partida es tan básico que apenas necesita ser demostrado. Él es la razón del continuo énfasis puesto por el Budismo en el sentarse a meditar como la única base para el estudio y la filosofía. El punto básico está expresado en innumerables afirmaciones en la literatura budista desde las escrituras más antiguas hasta el presente.

La teología feminista tiene su origen en el hondo sentimiento de que lo que se nos enseña acerca de nuestra tradición religiosa simplemente no concuerda con lo que las mujeres han experimentado.⁴ Por lo tanto, el fin de las prácticas básicas de la teología feminista es terminar con esa oposición, explorar la experiencia y encontrar un lenguaje que se conforme a la experiencia, más que adherir sólo de palabra a la tradición recibida. Esta sumisión a la experiencia es también el único punto de vista común a todas las teólogas feministas. Al margen de esto ellas adoptan posiciones que van desde intentos más bien masivos por man-

tener lazos con la tradición judeo-cristiana recibida, hasta un vigoroso y franco rechazo de todas las religiones contemporáneas y recientes de los pasados tres mil años a causa de su actitud patriarcal que no ofrece esperanza alguna.

2. *Atenerse a la verdad.* Fidelidad a la experiencia antes que a la teoría lleva a la segunda similitud importante entre Budismo y Feminismo: la voluntad y el coraje de ir a toda costa contra la corriente y adherir a intuiciones de verdad, sin importar cuán extrañas ellas parezcan desde un punto de vista convencional. En su esencial enseñanza acerca de la ausencia de salvación externa (no-teísmo), acerca de la inexistencia de un alma permanente e inalterable (no-ego) y acerca de la presencia universal y el predominio del sufrimiento, el Budismo va así en contra de las expectativas de muchos estudiosos de religión a tal punto que la gente a veces pregunta si el Budismo es siquiera una religión. Esas enseñanzas, que son ciertamente contrarias a las enseñanzas de la mayoría o de todas las otras tradiciones religiosas, no están basadas en actitudes negativas o agresivas. Antes bien ellas son la articulación sin ilusión de la experiencia. La centralidad de estas enseñanzas en el Budismo es tan clara que no hay necesidad de probar este punto.⁵

El similar coraje del Feminismo de adherir a verdades no convencionales e impopulares puede no ser tan obvio. Mucha gente se defiende de las ultrajantes verdades del mensaje feminista creyendo que él representa solamente la rebelión emocional de un grupo de mujeres escandalosas que no pueden conformarse graciosamente a su "lugar natural". Pero en realidad, cualquier reconocimiento de la dignidad y humanidad inherentes de las mujeres es conseguido por las feministas, venciendo toda clase de oposiciones, a un precio muy alto de tremendo coraje y aficción. Tales logros van contra un esquema social conspiracional y usualmente

se necesitan años de sufrimiento psíquico y ostracismo social antes de que produzcan algún sentimiento de bienestar psíquico y social. La aceptación o aprobación general usualmente no ocurren. Sin embargo, la empresa entera deriva de una intuición que no puede ser contravenida, la intuición de las cosas como son, más allá de la artificial jerarquía sexual. El resultado es que se va contra la corriente de la convencionalidad al rehusar conformarse al modelo habitual de los intereses de los hombres que dominan las vidas de las mujeres y al rebelarse contra el habitualmente para los hombres más fácil, mucho más fácil, acceso a la intelectualidad, a la disciplina espiritual y al poder, que, aunque no son los únicos valores de la existencia humana, son ingredientes esenciales e irremplazables de la dignidad humana.

3. *Análisis del mecanismo mental.* Esta similar inclinación de adherir a la experiencia más que a la convencionalidad está conectada con la tercera similitud básica entre el *Dharma* budista y el Feminismo. Ambos usan su coraje y adhesión a la experiencia básica para explorar cómo opera la mente. En esta tarea el *Dharma* explora los modelos del ego y la naturaleza del ser carente de ego. Explora la naturaleza de la experiencia conflictiva centrada en el ego y, por lo menos en sus versiones Mahāyāna y Vajrayāna, el estado básico de la mente carente de ego, carente de apego. El Feminismo, por otro lado, explora un aspecto del yo —la identidad sexual y la manera en que ella determina o prohíbe el acceso social o psíquico a diversas experiencias y privilegios— de una manera que va por completo hasta el fin. Así, ambos exploran cómo modelos habituales de ego bloquean el bienestar básico. Esta frase expresa mi más honda convicción de la profunda similitud entre Feminismo y Budismo.

Diferencias entre Budismo y Feminismo

Sin embargo, en su exploración del ego el Budismo y el Feminismo también difieren significativamente. El Budismo analiza modelos básicos del ego o su territorialidad, el sufrimiento y el apego. También enseña el camino para trascender al ego y eventualmente ofrece algunas sugerencias para una experiencia no-egotista. El *Dharma* budista está significativa y dramáticamente más desarrollado en su sentido de camino y de disciplina que el Feminismo. Además, su presentación de la ausencia de ego está completamente más allá de todo lo que el Feminismo, o la mayoría de los otros sistemas de valores, haya aún vislumbrado.

Por otro lado, en su exploración de uno de los modelos habituales fundamentales del ego –la territorialidad y el sentido de limitación y/o privilegio que son parte de la identidad sexual en gente convencional– el Feminismo ha puesto al descubierto una dimensión del ego que el Budismo parece no haber notado. Para mí este aspecto del pensamiento feminista está entre sus contribuciones más aplicables y relevantes. Cuando todo el furor sobre justicias e injusticias finalmente se extinga, será probablemente más fácil ver que el tema más profundo relevado por el Feminismo es la insistencia en que debemos reconocer y explorar los aspectos relativos al género del ego o de la identidad. El reconocimiento y la exploración de los modelos de ego basados en el género muestran cómo ellos surgen de modelos y presiones sociales, y cuán crítica y masivamente ellos pueden afectar la propia psicología y el propio sentido del entorno. En síntesis, sólo gracias al ímpetu del pensamiento feminista estamos por fin fijándonos en un aspecto de la experiencia humana que hasta el momento ha sido tratado solamente con estereotipos, restricciones e ignorancia.

Esta ignorancia es algo más sorprendente en el Budismo

que en el pensamiento occidental, dado el empeño del pensamiento budista a través de toda su historia en explorar la mente. Con todo, la tradición budista parece asombrarse muy poco sobre por qué su literatura contiene un tono de misoginia pero no una correspondiente aversión al hombre. El Budismo raramente se pregunta por qué sus instituciones facilitan mucho más a los hombres que a las mujeres el proseguir las disciplinas espirituales que conducen a la superación del ego. El Budismo no se ha ocupado de la contradicción que significa el que a veces, maestros, considerados de un desarrollo avanzado, continúen todavía con estereotipos, miedos, hostilidades, y restricciones convencionales en lo que concierne a las mujeres. Llegar a ser capaz finalmente de ver a estas perversiones de la identidad sexual como una dimensión de la personalidad, de verlas como otro engaño del apego y de la territorialidad que se levanta en el camino hacia la superación del ego, sería un resultado bastante auspicioso del encuentro entre Feminismo y Budismo.

El Feminismo desde la perspectiva de la práctica budista

Para mí, el *Dharma* de Buda ha aportado algo que el Feminismo no ha aportado y, en mi opinión, no podía aportar en este punto. El *Dharma* de Buda simplemente va mucho más hondo que el Feminismo en destacar la situación humana básica. Sin embargo, el *Dharma* de Buda podría ser muy útil a las feministas y al Feminismo.

La meditación y sus efectos

En la perspectiva del *Dharma* de Buda, el fundamento de cualquier desarrollo ulterior es la práctica de meditación

de autoconciencia básica (*shamatha-vipashyana*, en sánscrito; *samatha-vipassana*, en pāli)⁶ y este fundamento de ninguna manera requiere ser budista, sólo requiere disciplina y apertura. La sensación de la ausencia de ego que despunta y que sólo puede resultar de la práctica de la meditación de autoconciencia se manifiesta como una siempre creciente benevolencia, suavidad y apertura que nada tienen que ver con debilidad, impotencia o sumisión. En realidad, si algo ocurre es que un sentido de dignidad, fuerza e invulnerabilidad, en el sentido positivo, crece con el aumento de la benevolencia y de la suavidad. Hasta aquí, yo he notado especialmente tres maneras específicas en las que este proceso de moderación tiene implicaciones para la teoría y práctica del Feminismo.

1. *Sobre la concepción del dolor.* Primero deseo discutir el tema del sufrimiento y la teoría feminista, una aplicación obvia de la Primera Noble Verdad del Budismo al Feminismo. Con todo, esta aplicación no ocurre de un modo mecánico; más bien, fue una de las muchas sorpresas que yo experimenté en mi viaje. En una reflexión sobre el pasado, supongo que esta secuencia debe haber sido así: en primer lugar alcancé cierta comprensión de la Primera Noble Verdad, la verdad de que el sufrimiento es básico, comprensión que trae consigo cierta relajación de la lucha constante por evitar el dolor. Después me llegué a sentir muy insatisfecha con la discusión más superficial del sufrimiento que se da en el seno del Feminismo. La tesis más importante del Feminismo en relación al dolor es afirmar qué mal nos hace sentir el patriarcado a ambos, hombres y mujeres, y cuánto distorsiona éste nuestra apreciación de nuestras vidas. Hasta aquí, la crítica al Feminismo es ciertamente válida. Pero hay algo más. La teología feminista nunca ha distinguido entre dolor evitable causado por valores e instituciones patriarcales, sexistas, y el dolor básico del ser hu-

mano, ni nunca ha considerado realmente la inevitabilidad del sufrimiento, por muy perfectas que puedan ser las medidas sociales. En resumen, el Feminismo parece atribuir el dolor a medidas sociales imperfectas e implicar que cuando medidas sociales más equitativas sean tomadas, entonces el dolor desaparecerá. Mientras que erradicar el patriarcado y el sufrimiento que él causa sigue siendo una importante prioridad, especialmente aplicable a una sociedad budista, es para mí ahora claro que tal empresa es ingenua si es el único método que uno tiene para comprender y enfocar al sufrimiento.

Lo que es más importante: esta comprensión incompleta del sufrimiento recorta la efectividad del Feminismo. Por el hecho de que el Feminismo no tiene un enfoque del dolor básico, dolor por completo no causado por el mal del patriarcado, mucho de la teoría y de la práctica feministas tiene una especie de calidad frenética. Esta calidad frenética compromete realmente la efectividad y la habilidad para comunicarse del Feminismo. Lo que los budistas ven muy claro es que en tanto uno ignore la verdad básica del sufrimiento, uno gasta una enorme energía dolorosa al mantener esa ignorancia. Ese esfuerzo por ignorar recae negativamente sobre la causa de comunicarse realmente y de actuar eficientemente con otra gente, sin hablar del hecho de que él incrementa al mismo tiempo la propia desdicha. Por esta razón una comprensión tal del sufrimiento es extremadamente útil a las feministas de dos maneras. Primero, ofrecería a las feministas individuales una cualidad de serenidad no-ingenua y una comprensión que no es posible de otro modo. Segundo, uno conocería en realidad cuáles son los problemas y cómo trabajar sobre ellos sin alienar a nadie en el proceso. Esto podría hacer avanzar la causa del Feminismo significativamente.

2. *Sobre la cólera.* Estas sugerencias sobre la cualidad

universal del dolor llevan directamente a la segunda manera en que el Feminismo es suavizado por el *Dharma* de Buda. En mi experiencia, la práctica de la meditación de autoconciencia es un modo de experimentar la cólera, de trabajar sobre ella y de transformarla más útil y provechosamente que cualquier otra técnica que yo haya encontrado. En particular la práctica de meditación invita a uno a reconocer más que a ignorar todas las facetas de la propia experiencia. Entonces ella, gradualmente, lentamente, le permite a uno liberar, transformar, y usar la energía de la cólera y la agresión en formas más lúcidas. Ya que la cólera es una dimensión básica tal de la experiencia femenina, deseo explorar la experiencia de la cólera y las posibilidades de terminar con la cólera y de usar su energía.

En primer lugar, uno experimenta cólera cuando la propia conciencia se subleva ante las formas degradadas en que las mujeres *han sido tratadas*. Entonces eventualmente algo más debe suceder. La cólera puede ser consentida, o disipada. Aquellas feministas que hacen una profesión del expresar la cólera, obviamente la consienten, y por lógica convencional ellas podrían demostrar que están haciendo lo correcto. ¿No tienen acaso las mujeres oprimidas derecho a la amargura y la búsqueda de la justicia, ya que ellas deben luchar mucho más duramente por la auto-determinación y la dignidad ordinarias? ¿Y no lo tienen especialmente cuando existen tantos individuos y tantos estereotipos sociales que pretenden o bien que nosotras no estamos oprimidas o que si lo estamos, esto es simplemente “natural” y no constituye un problema? Por donde uno se vuelva, reiterada publicidad, historias de las noticias, y lenguaje falto de sensibilidad, irritan a nuestra propia conciencia. ¿No es entonces importante mantener este sentimiento vivo? ¿No es justa la cólera, y por lo tanto uno tiene derecho a estos sentimientos? Aun cuando uno no se identifique con la cólera de las feministas, sospecho que cualquiera experimenta alguna

emoción íntima acerca de que ellas tengan tal sentimiento de lo que les corresponde y tal voluntad de obtener justicia para sí.

En la elección entre reprimir o expresar tal emoción, mucho puede ser dicho sobre la forma más sana de experimentar y quizás expresar la emoción. Es por esto que todas las escuelas de teología feminista valoran a la cólera como parte del proceso de crecimiento.⁷ Pero la práctica de la meditación funciona para llevarlo a uno más allá de ambas, la represión y la expresión, al punto en que las enseñanzas budistas acerca de llegar a ser carente de pasión y carente de agresividad comienzan a tener algún sentido. Entonces uno comienza a ver cuán molesto y contraproducente puede ser realmente todo ese emocionalismo.

La cólera se torna molesta en el sentido de que ella es en realidad bastante enervante y penosa de experimentar. Las explosiones de cólera o las estocadas refinadas y precisas de la retórica analítica anti-sexista aportan un alivio temporal, pero no satisfacen de una vez para siempre. Entonces el ciclo de nuevo recomienza, pero todo este proceso no produce realmente mucha sensación de bienestar básico. Esto ocurre porque —como el que practica meditación pronto lo descubre— mientras en la íntegra experiencia de cólera existe algo inteligente, existe también algo de más e innecesario, que es en realidad la fuente del dolor. La parte inteligente es el juicio discriminativo de que ciertas condiciones o situaciones constituyen problemas y que necesitan ser cambiadas. La parte dolorosa es el apego egoísta a esas intuiciones y la emocionalidad que resulta de tal apego. Lo que estoy sugiriendo es que sin la dimensión del ego de la experiencia de la cólera en su totalidad, sin el sentimiento de apego personal a las propias intuiciones, la claridad y el doloroso apego a la claridad pueden ser separados y la identificación emocional con la claridad pueden ser completamente eliminada. El resultado es que uno

no es tan sensible y reactivo. Simplemente no hay necesidad de desplegar todo el entero repertorio de respuestas emocionales cuando uno ve lo que está pasando. En cambio hay cierta suavidad y humor, cierta amplitud en la inteligencia.

Esa amplitud trae la posibilidad de no tener resentimiento contra el mundo, que es la transición entre reconocer lo molesto que puede ser la cólera y reconocer lo que de contraproducente ella tiene. Dos puntos parecen ser básicos para no tener resentimiento contra el mundo. En primer lugar, si uno depende de su propio mundo para una sensación de bienestar básico, uno puede ser capturado para siempre en las torturas del resentimiento. En segundo lugar, uno tiene la responsabilidad de tratar con la totalidad del propio mundo de cada uno sin proyección ni agresión, sin importar cuán molesto eso pueda ser. Todas las situaciones son experimentadas como contextos para el aprendizaje y ningún resentimiento, reacción egoísta, es agregado a la experiencia. Por supuesto que al ver que el punto fijo de referencia constituido por la cólera desaparece, esto produce a su vez un sentimiento de angustia. “¿Dónde estoy? ¿Qué me está pasando?” –uno se pregunta con sorpresa a medida que el territorio emocional familiar se va reduciendo y haciéndose menos habitable. Pero perder lo molesto de la cólera también hace más obvio lo contraproducente de la cólera.

Reacciones llenas de cólera comienzan a aparecer como un lujo porque sabemos que ellas tienen más que ver con entretenerse al propio sentimiento de haber sido lastimado que con el detenimiento de las actividades conflictivas. No estoy sugiriendo que el desgastar la cólera a través de la práctica de meditación no sólo es más efectivo para el individuo que reprimir, expresar o ignorar la cólera, estoy también sugiriendo que desgastar la cólera es la base para el modo más productivo de tratar con el entorno social de uno mismo,

especialmente con sus puntos dolorosos, con las áreas que tienen necesidad de reforma. Ser sensible y demostrar la propia cólera personal sólo polariza la situación y endurece la oposición; raramente alcanza algún resultado práctico en términos de cambiar situaciones o los puntos de vista de otra gente. Uno puede fácilmente observar este proceso de doble obstaculización en la mayoría de las confrontaciones. En contraste, la gente queda tan sorprendida por la suavidad del trato que a menudo los resultados son sorprendentemente positivos. Con todo, el punto básico no es que si uno es suave más que agresivo y colérico, repentinamente todos serán automáticamente conquistados. Mucha gente es tan encerrada en sí misma que pierde la conciencia de las cosas. Pero las interacciones basadas en la cólera no serán en absoluto productivas en ningún caso. La suavidad de trato puede ser más productiva; de todos modos el propio bienestar de cada uno es incrementado más por la suavidad que por la agresividad.

3. *Sobre la ideología.* Esta discusión sobre la cólera constituyó una aplicación específica del tercer modo en que la práctica de la meditación budista de auto-conciencia básica afecta la teoría y la práctica feministas. En general, en todas las creencias, el efecto de la práctica es que uno se convierte en menos ideológico, menos atado a creencias fijas sostenidas rígidamente. Es algo así como un fuerte impulso, desde la perspectiva típicamente occidental, para descubrir cuán problemática es la ideología, cuán agresiva ella puede ser, y qué cerrada y confortable identidad la ideología puede proveer. La agresión de la ideología es fácilmente demostrada recordando alguna experiencia en la cual uno haya sido el receptor de la ideología de algún otro. Si bien uno puede afirmar rotundamente que uno no es de *esa clase* de persona dogmática, con todo por lo general siempre que se trata de ideología se manifiesta un

elemento de dureza. Ese elemento de dureza se debe a que la ideología es una caparazón protectora que lo preserva a uno del contacto inmediato con las situaciones. Pienso que es obvio cómo el Feminismo puede funcionar y de hecho ha funcionado como una ideología para algunos de sus adherentes.

Con todo, es necesario tomar en cuenta algo importante con relación a esta relajación de la ideología. En la medida en que la ideología se hace menos viable, el resultado no es una supina aceptación del *statu quo* como justo, correcto e inevitable. Esto sería igualmente una actitud ideológica y un punto que yo creo no es percibido tanto por feministas, que temen perder la protección de su ideología, como por no-feministas que se asustan del Feminismo porque lo sienten demasiado ideológico. Las feministas, sospecho, temen que sin una adhesión ideológica fuerte al Feminismo se verían llevadas a aceptar el sexismo. Por otro lado, críticos que notan la fuerte ideología del Feminismo y señalan la cualidad no-dhármica (no conducente al *Dharma* o la verdad) de esa actitud mental, tienden a centrarse sólo en la cólera del Feminismo, no percibiendo la parte de inteligencia que se mezcla con la cólera. A pesar de que tales críticos pueden rechazar la cualidad ideológica del Feminismo, ellos tienen, con todo, la responsabilidad de tomar en cuenta los problemas que plantea y los resultados que ha alcanzado el Feminismo. Si uno simplemente descarta por completo el asunto, entonces está dando su adhesión al *statu quo* incluyendo sus obvias iniquidades. Mejor es un camino medio entre ideología y aceptación insensata a todo lo que está en orden. Esta adhesión no dualista, no fijada en “ni esto ni aquello” parece ser el aspecto de la espiritualidad de la India más difícil de enseñar a occidentales en las aulas y parece también ser el más difícil de captar. Pero parece ser el único modo de maniobrar entre la ideología de lo radical y la ideología de lo convencional.

Conclusiones

Así, mi propio compromiso con la práctica budista me ha llevado a algunas ideas sobre el Feminismo que seguramente yo no habría tenido de otro modo, ideas que fortifican y profundizan mi Feminismo. Con todo, a pesar de que mis comentarios puedan ser interesantes como reflexiones teóricas sobre el pensamiento y el estilo básico feministas, yo no podría estar haciéndolas sin mi propia práctica de meditación, y soy un poco escéptica con relación al hecho de que ellas puedan ser completamente comprendidas fuera de ese contexto, al margen de la práctica misma. Sin embargo, a pesar de toda esta aplicabilidad del *Dharma* de Buda al Feminismo, no es probable que mucha gente comprometida con la teología feminista se convierta en budista, ni existe ninguna razón para que lo haga. La práctica budista de la meditación de auto-conciencia básica no requiere abandonar o agregar ritos o creencias específicas. La práctica de la meditación de auto-conciencia puede ser independiente de sus postulados budistas y de hecho algunos grupos están trabajando activamente en desarrollar métodos para enseñarla en una manera y en un contexto seculares. La mayoría de los budistas siente que la práctica de la meditación misma es en sí de valor para cualquiera, sin tomar en cuenta su afiliación o ausencia de afiliación a cualquier particular institución o enseñanza religiosa. Yo no soy una excepción.

En este artículo he tratado de demostrar cómo una continua y personal conexión con ambos, Budismo y Feminismo, ofrece una síntesis que es, para mí personalmente, impulsadora, aunque de ninguna manera un fácil camino a seguir. Si yo no apreciara tanto al Budismo, me sería fácil abandonar el Feminismo. Pero el Feminismo me enseñó que las cosas que son de ayuda a los seres humanos, tales como la

práctica budista, deben estar al alcance de todos los seres humanos. En consecuencia, porque yo aprecio al Budismo es que sigo siendo una feminista budista. Sin embargo, una feminista budista —he llegado a descubrirlo— es algo muy diferente de una típica feminista secular, que siempre parece más preocupada por sí misma que por los otros, y que siempre está ansiosa por emular los aspectos menos buenos y dignos de una cultura opresiva. Por lo tanto yo sólo puedo ser una feminista *budista*. Sería auspicioso para muchos, bajo cualquier etiqueta que la gente elija, combinar la benevolencia y suavidad del Budismo con la fuerza del Feminismo, unir la visión del Budismo con la visión del Feminismo, de modo que no sea ya más necesario conjurar su síntesis a partir de la propia práctica sola.

Traducción del inglés: Florencia Carmen Tola

Notas

¹ Esto puede parecer una definición trivial del Feminismo, pero penetra a fondo en la esencia de la cuestión. El lenguaje, la cultura, los modelos habituales de pensamiento, por lo menos en la corriente principal de Occidente, han sido creados, en su mayor parte, por hombres. Un aspecto de la psicología del hombre es el sentimiento de que las mujeres son más bien “diferentes” que “iguales”, lo que ha tenido como consecuencia su visión de las mujeres como objetos curiosos y frecuentemente perturbadores, más bien que como co-habitantes y co-creadores del mundo humano. La expresión clásica de esta idea es el libro de Simone de Beauvoir, *Second Sex* (New York, Knopf, 1953). Los dos ensayos de Dorothy Sayer, “Are Women Human?” y “The Not-Quite Human”, reunidos en un volumen bajo el título de *Are Women Human?* (Grand Rapids, Eerdmans, 1971), constituyen una expresión más breve, más asequible, pero igualmente brillante de esta idea. Para una explicación psicológica excelente de la causa por la cual se mantiene esta actitud de ver a las mujeres como “diferentes” y menos valiosas, ver Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minoaur* (New York, Harper and Row, 1976). Yo he usado reiteradamente esta idea para criticar el campo de los estudios religiosos, especialmente la historia de las religiones, que está miopeamente sometida al

androcentrismo. Ver mis artículos "Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions", en *Beyond Androcentrism* (Missoula, Scholars Press, 1977) y "Patterns in Women's Religious Lives", en *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures* (New York, Harper and Row, 1980). Desde el punto de vista budista uso la palabra "dominio de existencia" deliberadamente para traer a colación el concepto de "los seis dominios de existencia" (*gai*) —seres infernales, difuntos familiares, animales, humanos, dioses envidiosos y dioses— estudiados en la interpretación dada por Trungpa del Budismo tradicional en la obra *Cutting Through Spiritual Materialism* (Berkeley, Shambhala, 1973), pp. 138-148. Las mujeres, obviamente, deben ser incluidas en el dominio de existencia humano.

² Recuerdo muy claramente haber leído sobre ellos en libros del Budismo Tibetano, libros que son utilizados para preparar a los estudiantes para la sección "comparativa general" del Doctorado. Ahora comprendo por qué me atrajeron tanto. Buenas biografías acerca de la mayoría de ellos son fácilmente asequibles. Ver Herbert Guenther, trad., *The Life and Teaching of Naropa* (London, Oxford University Press, 1963); Lobsang Lhalungpa, trad., *The Life of Milarepa* (Boulder, Great Eastern, 1982); C.C. Chang, trad., *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, 2 volúmenes (Boulder, Shambhala, 1977); y Nalanda Translation Committee, *The Rain of Wisdom* (Boulder, Shambhala, 1981).

³ La función de las mujeres en el Budismo de Asia es discutida en varios libros y artículos importantes. Para el primer período del Budismo Indio ver I.B. Horner, *Women under Primitive Buddhism* (London, Routledge, 1930); Nancy Falk, "An Image of Women in Old Buddhist Literature: The Daughters of Mara", en *Women and Religion* (Missoula, Scholars Press, 1974), pp. 105-112, y "The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism", en *Unspoken Worlds*, pp. 207-224; y Cornelia Dimmit, "Temptress, Housewife, Nun: Women's Role in Early Buddhism", en *Anima*, Vol. 1, No. 2, (Spring, 1975), pp. 53-58. Para el Budismo Mahāyāna ver Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition* (Berkeley, Asian Humanities Press, 1979), and *The Buddhist Feminist Ideal: Queen Srimala and the Tathāgatagarbha* (Missoula, Scholars Press, 1980). Para el Budismo Vajrayāna ver Reginald A. Ray, "Accomplished Women in Tantric Buddhism of Medieval India and Tibet", en *Unspoken Worlds*.

⁴ Para un excelente artículo que reseña la bibliografía sobre teología feminista hasta 1977, ver Carol P. Christ, "The New Feminist Theology: A Review of the Literature", en *Religious Studies Review*, Vol. III, No. 4 (October, 1977), pp. 203-212. La más completa antología de artículos sobre Feminismo es la de C.P. Christ y Judith Plaskow, eds., *Woman Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (New York, Harper and Row, 1979). Otros importantes artículos que ofrecen panoramas sobre el tema son C.P. Christ, "Women's Studies in Religion", en *Bulletin of the Council on the Study of Religion*, Vol. X, No. 1 (February, 1979) y J. Plaskow, "The Feminist Transformation of Theology", en *Beyond Androcentrism*. La crítica más completa de la teología convencional desde el punto de vista de la experiencia de las mujeres es la obra *Sexism and God-Talk* de Rosemary R. Ruether (Boston, Beacon Press, 1983).

⁵ Aunque son enseñanzas elementales y esenciales del Budismo, no son fáciles de comprender ni de enseñar, como puede atestiguarlo cualquiera que haya dictado alguna vez un curso sobre religiones orientales. La mejor manera para un principiante de comenzar a comprender estas enseñanzas es combinar la lectura de textos académicos occidentales sobre Budismo con la de libros escritos por budistas. El mejor libro introductorio académico sobre Budismo es el de Richard H. Robinson y Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction* (Encino, Dickenson, 1977).

Algunos otros libros excelentes escritos por budistas le facilitan a uno la comprensión de la inexistencia de Ego y del no-afecto, de acuerdo con la interpretación de las más importantes escuelas de Budismo meditacional. Para el Budismo Theravāda ver Walpola Rahula, *What the Buddha Taught* (New York, Grove, 1974) y Joseph Goldstein, *The Experience of Insight: A Natural Unfolding* (Santa Cruz, Unity Press, 1976). Para el Budismo Vajrayāna ver C. Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism* y *The Myth of Freedom and the Way of Meditation* (Boulder, Shambhala, 1978). Del gran número de libros que existen sobre Budismo Zen, Suzuki Shunryu, *Zen Mind, Beginner's Mind* (New York-Tokyo, Weatherhill, 1974) es mi favorito.

⁶ Mientras que la técnica (*shamatha-vipashyana*) que usan los discípulos de Trungpa es enseñada siempre oralmente y no existen instrucciones escritas publicadas, él discute algunos aspectos de la práctica de la meditación en *Myth of Freedom*, pp. 43-59, y en *The Foundations of Mindfulness* (Berkeley, London, Shambhala, 1976), pp. 15-46. Para las técnicas del *zazen*, ver Philip Kapleau, *The Three Pillars of Zen* (Boston, Beacon Press, 1965), pp. 30-41; para instrucciones sobre *satipatthāna*, ver J. Goldstein, *The Experience of Insight*.

⁷ De todas las teólogas feministas, Mary Daly es la que expresa la cólera en forma más amarga. Sus tres libros son a la vez una documentación o demostración del surgimiento de la conciencia femenina y la explosión más amplia y expresiva de la cólera feminista en pleno desarrollo. *The Church and the Second Sex with a New Feminist Post-Christian Introduction* (New York, Harper and Row, 1975) fue un libro pre-feminista bien intencionado y algo ingenuo, del que la autora posteriormente se retractó, como lo indica su nuevo título. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women Liberation* (Boston, Beacon Press, 1973) es un libro extremadamente valioso y útil, lleno de vida y de descubrimientos. En *Gyn Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston, Beacon Press, 1978) la cólera ha cobrado gran fuerza.

Buda como Padre en el *Hokekyō**

(El Sūtra del Loto)

Jesús López-Gay

El texto del Sūtra

El texto que más ha influido en el Budismo Mahāyāna es, sin duda, el *Saddharmapuṇḍarīka* o *Loto de la Verdadera Ley*, escrito originariamente en sánscrito. Está mencionado en los catálogos chinos de los textos budistas canónicos, como el *Ch'u-san-tsang-chi-chi* (s. IV). De él existe una traducción a partir del sánscrito al chino realizada por Dharmarakṣa en el s. III, que contiene 27 capítulos. Esta versión china ha sido críticamente editada.¹ En el Japón la traducción china (a partir del sánscrito) más conocida es la que hizo, también en China, Kumārajīva al comienzo del s. V y que contiene 28 capítulos. Esta traducción fue uno de los primeros textos budistas introducidos en el Japón y fue comentada por el mismo príncipe Shōtoku. En el Japón se conoce a este sūtra con el simple título de *Hokekyō* o *Hokkekyō* (Ley-Loto-Sūtra), o el más completo de

* El presente artículo, escrito en español por el P. Jesús López-Gay, apareció en *Studia Missionalia*, Vol. 33, 1984, pp. 127-144, revista editada por Università Gregoriana Editrice, Roma. Agradecemos al P. Pascual Puca S. J., Director de la Editrice Pontificia Università Gregoriana y al P. Jesús López-Gay por habernos autorizado a publicarlo nuevamente en REB. Los subtítulos han sido agregados por REB.

Myōhōrengyō (Admirable-Ley-Flor de Loto-Sūtra).² Esta traducción del sūtra nos servirá como base en nuestro estudio. Existe otra tercera traducción china del s. VII, año 601, hecha por Jñānagupta.³

Todas las sectas del Budismo Japonés han quedado marcadas por la ideología de este sūtra. Y, quiéranlo o no los budólogos, supone no sólo un desarrollo del pensamiento budista tradicional, sino un enriquecimiento y más aún un cambio en muchos aspectos.

Desde hace un siglo el occidente ha demostrado un especial interés por este texto, comenzando por la traducción al francés de É. Burnouf (1852),⁴ y siguiendo con la inglesa de H. Kern (1884), basadas ambas en el texto sánscrito.⁵ Bunnō Katō tradujo al inglés secciones del texto chino de Kumārajīva.⁶ Adoptó este criterio por no haberse conservado los manuscritos del texto sánscrito original anteriores a las traducciones chinas conservadas, ya que los más antiguos manuscritos del texto sánscrito, encontrados en Nepal o Tibet, son algunos siglos posteriores a dichas traducciones. Siguiendo este mismo criterio, Nikkyō Niwano, dedicado hoy a dar a conocer este sūtra en occidente, presentó una traducción más completa del mismo al inglés sobre la base de la publicada por Katō.⁷ Finalmente, la ha perfeccionado con la colaboración de un grupo de profesores. Esta última traducción incluye los dos sūtras complementarios.⁸ Gran éxito ha obtenido su obra explicativa del sūtra, que sigue el orden de los capítulos, haciendo al texto más comprensible para el hombre de hoy.⁹

Objeto del presente trabajo

No es el fin de nuestro trabajo –que hemos realizado directamente sobre la edición crítica de la traducción china más completa– un estudio exhaustivo de este sūtra, estudio que

resultaría apasionante por los resultados a los que se podría llegar. De hecho, el *Sūtra del Loto* está abriendo nuevos horizontes a la crítica literaria y a la tradición filosófica del Budismo. Sólo vamos a ocuparnos del título de “Padre”, aplicado a Buda con características nuevas, y de las funciones de Buda como Padre. Creemos que es una novedad dentro del Budismo. Los más antiguos textos canónicos se refieren a Buda, sobre todo, con el título de *Bhagavat*, “Señor”, que es quizás el más antiguo. Este título, en la tradición sino-japonesa, a veces no se tradujo, sino que se conservó en su transliteración; otras veces se tradujo con los caracteres de “Mundo-Estimado” (en japonés *seson*); otro título muy común era el de *Tathāgata*, el Perfecto, El que proviene de lo que es la misma realidad (*tathatā*, verdadera realidad); en la tradición sino-japonesa se suele traducir con dos caracteres “Igual a-Venir de” (chino *ju-lai*; japonés *nyo-rai*). Este último es un término mucho más filosófico que supone toda una teoría sobre la verdad de Buda y su manifestación. Con frecuencia es aplicado al Buda Shākyamuni. Luego veremos la lista completa de los diez epítetos tradicionales aplicados a Buda. Además de estos atributos reconocidos, no pocos autores descubren también en la tradición el término de “Médico” referido a Buda, ya que según los textos antiguos “diagnosticó” el mal del hombre y presentó su remedio.¹⁰

Con nuestro trabajo quisiéramos contribuir en algo al diálogo interreligioso. Un famoso profesor japonés, gran budólogo y conocedor de la literatura cristiana, se admiraba de cómo el aspecto del “amor del Padre celestial”, característico del Cristianismo, no tuviera nada equivalente en la tradición budista. Quizás el *Sūtra del Loto* nos ofrezca un puente de comprensión.¹¹

Principios fundamentales del Sūtra del Loto

Antes de adentrarnos en nuestro análisis, creemos que es importante recordar, como premisa, que el *Sūtra del Loto* está fundado (y así lo reconocía ya su mejor intérprete chino Chih-i, muerto en el 597), en dos principios: el absoluto (*hommon*) que corresponde al Buda original y se encuentra desarrollado sobre todo en la segunda parte del sūtra, a partir del Capítulo 14; y el relativo (*jakumon*) que corresponde al Buda histórico (que va tomando diversas formas concretas, relativas, para “salvar” a los seres vivientes), y que es desarrollado en los primeros trece capítulos. Es necesario no olvidar esta división, ya que nuestro estudio se limitará a estos primeros trece capítulos.¹² Un concepto clave de esta primera parte es el del “poder” (japonés *kaji*) salvador de Buda. Es el “Poder” que nace de ese voto o deseo salvífico propio de Buda. En no pocas sectas japonesas, en concreto en las esotéricas como la Tendai y la Shingon, *kaji* significa “compasión”, por así decirlo, en doble sentido. Con el *ka* se indica el esfuerzo salvador de Buda, y con el *ji* la respuesta abierta, la receptividad del hombre.

Títulos de Buda

En el *Sūtra del Loto* encontramos los famosos “diez títulos” de Buda, que entrocán con la tradición más antigua. En japonés conocidos como *jūgō*. Están enumerados dentro del Capítulo V, “La Parábola sobre las hierbas”, un capítulo breve, pero de los más bellos por la riqueza de imágenes (la sección más larga es la poética) y por la variedad de sentimientos de Buda que en él se expresan. El tema del capítulo es la Iluminación universal, que todos pueden alcanzar por

el propio esfuerzo: para guiar a los hombres hacia esa meta ha aparecido Buda. Concuerdan en este punto el Budismo Hināyāna y el Mahāyāna. Al comienzo mismo del capítulo, en la sección en prosa, Buda se dirige a Kāshyapa con estas palabras: “Yo soy *nyorai* (*tathāgata*), el que ha venido del mundo de la verdad; *arakan* (*arhat*), quien es digno de veneración; *shōhenchi* (*samyak-saṃbuddha*) quien alcanzó la Perfecta Iluminación; *myōgyō-soku* (*vidyā-carāṇa-saṃpānna*), quien ve la verdad y se conduce correctamente; *zenzei* (*sugata*), quien llegó a la Iluminación; *sekenge* (*lokavit*), quien conoce al mundo; *mujōji* (*anuttara*), guía incomparable a quien nadie sobrepasa; *jōgo-jōbu* (*puruṣa-damyasārathi*), controlador de los hombres; *tennishi* (*śāstā deva-manuṣyānām*), maestro de dioses y de hombres; *seson* (*bhagavat*), quien es venerado en el mundo”.¹³

Entre estos “diez títulos” de Buda no encontramos el de “Padre”. De hecho éste no pertenecía a la tradición ni figuraba en las fórmulas estereotipadas de epítetos de Buda, que aparecen en los libros canónicos. En el mismo Capítulo V del *Sūtra del Loto* no faltan otras listas de epítetos de Buda (como una de cinco), que siempre lo definen a un nivel filosófico.¹⁴

Además de estos títulos tradicionales, el *Sūtra del Loto* nos propone uno nuevo, el de “Padre”. Ya en el Capítulo III, titulado “La Parábola”, encontramos tres veces la frase: “Yo soy el Padre de todos los seres vivientes”, que se repite con variantes sin importancia.¹⁵ En estos pasajes el “Yo soy” está acompañado por la palabra “Padre” (*chichi*), en vez de la palabra “Tathāgata”, como ocurre generalmente. El Capítulo II, (al cual aludiremos) presenta las relaciones de Buda con los hombres como las propias de un Padre con sus hijos. En la segunda parte de este capítulo, dentro de la sección poética, el término “mis hijos” se repite constantemente. En este contexto, existe una frase que une ambos conceptos: “Vosotros sois mis hijos, yo soy vuestro

Padre”.¹⁶ Estudiaremos también el Capítulo IV, el más original de nuestro sūtra, donde aparece Buda como Padre buscando a su hijo pródigo y recurriendo a todos los medios para rescatar a su hijo que abandonó la casa y vivía en profunda miseria. Es verdad que en este capítulo no encontramos el título explícito con la redacción clásica: “Yo soy el Padre”, pero sí aparecen constantemente los dos caracteres de “hijo” y de “padre”.¹⁷ Dentro de este capítulo se había expresado, como premisa, que todos los hombres, “aunque no lo sepamos conscientemente, somos hijos de Buda”.¹⁸ Ya aparece algo de la unión entre el tema del “conocimiento” y el tema de la vuelta a la casa del Padre. Con todo, en este capítulo lo que sobresale es la actividad soteriológica del Padre, quien, al darse a conocer a su hijo que le había abandonado por más de cincuenta años, más otros veinte trabajando sin darse cuenta en casa del Padre, exclamó: “Éste es mi hijo”.¹⁹ Otro capítulo más adelante, siempre dentro de la primera sección del sūtra (*jakumon*), menciona a Rāhula y a otros “dos mil discípulos, hijos de Buda”.²⁰

Capítulos III y IV del Sūtra

Después de esta presentación de términos, nos toca examinar la relación de Padre-hijo aplicada a Buda. Los capítulos III y IV serán el objeto de nuestro estudio. Ambos capítulos tienen la misma estructura literaria, aunque la longitud sea diferente.²¹ Siempre es uno de los discípulos aventajados de Buda quien abre la cuestión con una pregunta al Maestro. Luego sigue la respuesta redactada en el género literario de parábolas y que concluye con una larga sección poética o en verso, casi siempre en boca de Buda, a veces del discípulo. No faltan partes en verso dentro de la sección introductoria. El Capítulo III, aunque rico en con-

tenido doctrinario, debe ser leído dentro de una dimensión historiográfica. Se quiere saber del mismo Buda las causas de las diversas etapas en la promulgación de la Doctrina y las diversas formas de obtener la Iluminación. El Capítulo IV, más breve, subraya la actitud soteriológica del mismo Buda. Es mucho más personal. Expone todo lo que hace Buda para salvar a los hombres. A un primer plano pasan no sólo las teorías del Budismo, sino la persona misma de Buda; aún más se habla de su “amor”.

Capítulo III, La Parábola

En el Capítulo III, Shāriputra comienza dirigiéndose a Buda con el tradicional término de “Venerable” (*sosen*). Se presenta como un “solitario” o monje que se esfuerza por conocer la Doctrina de Buda. Él sólo ha oído el Hināyāna o Pequeño Vehículo, que conserva la doctrina más antigua de Buda. Buda le promete a él y a todos los otros “solitarios” (*pratyekabuddha*; en japonés, *engaku*, *dokkaku*) la Iluminación. En concreto, Shāriputra será un día el Buda de la Flor Luminosa, que expondrá a otros la Ley. El discípulo insiste en que existen otros “iluminados” que han hecho el voto de ayudar a los hombres, los *bodhisattvas*, y que éstos obtuvieron la Iluminación por otro vehículo diferente, el llamado Mahāyāna o Gran Vehículo, que subraya la fe en Otro y la manifestación de la fe en ciertas repeticiones de fórmulas. Buda interviene para aclarar que nadie se salva sólo por la promesa (*juki*) de Buda, si falta el esfuerzo propio; tampoco la Iluminación es fruto de repeticiones mágicas, supersticiosas. El discípulo Shāriputra se presenta preguntando por la otra categoría de seguidores, los simples “oyentes” (*shrāvaka*; en japonés, *shōmon*) de la Doctrina. ¿Cómo se salvarán? La respuesta de Buda es clara: él quiere salvar a todos, presentando una única Doctrina o Ley, pero

de diversas formas. El contenido de la Ley verdadera fue ya predicado y gracias a él han quedado iluminados los “solitarios”; hoy con el *Sūtra del Loto* se repite el mismo contenido, pero adaptado a los “oyentes”, y aun los mismos bodhisattvas obtuvieron la Iluminación gracias al *Sūtra del Loto*.²²

En este largo y complicado diálogo introductorio, se habla de “tres vehículos” del Budismo: dos que pertenecen al Hīnayāna (el de los solitarios y el de los oyentes), y uno al Mahāyāna, el de los *bodhisattvas*.²³ Aparecen también las cuatro grandes categorías de los santos: oyentes, solitarios, *bodhisattvas* que ayudan a los demás de acuerdo con su voto, y los budas.²⁴ A la vez, toda la atención del discípulo se centra en los “oyentes”, en cómo pueden salvarse. Buda responde repitiendo su tesis: “Mi Doctrina es capaz de liberar (siempre y a todos) del nacimiento, de la vejez, de la enfermedad, de la muerte, y de llevar hasta el perfecto nirvāṇa”.²⁵ La forma de exponer la Doctrina y el camino para salvarse es diferente, y en este contexto Buda habla de las diversas circunstancias de los hombres y de los diversos tiempos (ya que en unos será posible observar perfectamente la Ley, mientras que en otros ésta será distorsionada). En sus palabras encontramos ya delineada, aunque todavía no claramente, la futura doctrina de las “tres edades de la historia”, doctrina que tiene, por otra parte, su origen en el Hinduísmo.²⁶ Y en este contexto comienza la exposición de la Parábola.

La Parábola está expuesta con todo detalle en la parte en prosa del capítulo y, al final del mismo, aún más extensamente en métrica poética.²⁷ “Oh Shāriputra, imagínate que en un reino o ciudad o pueblo existe una persona mayor, anciana, pero llena de riquezas, pues posee muchos campos, casas, esclavos, siervos. Su propia casa, que es grande y espaciosa, sólo tiene una puerta, y muchos viven en ella, hasta 100, 200 y 500 personas. Los cuartos están en ruinas, y

los mismos cimientos de la casa corren peligro por su deterioro. De pronto, un fuego se declaró en la casa y comenzaron las llamas a devorarla. Los hijos de aquel anciano, que eran 10, 20 y aun 30, vivían en la casa”.²⁸ Como era de esperar, la sección en verso describe con más detalles el estado ruinoso y el incendio de la “casa”: en ella habitan toda clase de animales dañinos, de monstruos, de demonios o espíritus malignos (como los Kumbhāṇḍas, Pishāchaka, etc.); la hediondez de muchos de sus lugares es insoportable, etc. Claramente se repite que esta “casa en llamas es el triple mundo”.²⁹

En la sección en verso se añade un detalle que falta en la primera parte de la narración: el “dueño” o persona mayor de la casa estaba fuera, y cuando se declaró el fuego vinieron a notificárselo. Quizás este detalle proceda de otra fuente distinta. Desde luego, la narración supone que el dueño está dentro de la casa. “Y al ver el incendio, pensó: ‘Yo soy capaz de salvarme de este incendio, pero mis hijos que viven aquí dentro están tan absorbidos en los placeres y diversiones, que no tienen miedo ni conocimiento ni se sorprenden de lo que ocurre. Aunque el fuego está ya por devorarlos, y los sufrimientos y padecimientos son inminentes, ellos no piensan ni temen ni hacen nada para salvarse’. Y, oh Shāriputra, la persona mayor pensó así: ‘Soy suficientemente fuerte de cuerpo y de brazos, ¿sacaré a mis hijos fuera de la casa por medio de un jarrón de flores o de un banco o de una mesa?’³⁰ De nuevo pensó: ‘La casa sólo tiene una puerta pequeña y estrecha. Mis hijos son jóvenes, sin experiencia y apegados al lugar donde juegan. Sin duda, el fuego caerá sobre ellos y serán quemados. Yo debo advertirles del peligro, de cómo la casa está en llamas y de que deben salir enseguida, si no quieren perecer quemados por el fuego’. Y, de acuerdo con lo que pensaba, llamó a los hijos diciendo: ‘¡Salid enseguida, todos vosotros!’ Aunque el padre³¹ en su compasión intenta persuadirlos con pala-

bras amables, con todo, los hijos, alegremente apegados a sus juegos, no quieren creerle y siguen sin miedo y sin asustarse, y no quieren liberarse. No entienden a qué fuego se refiere (el padre), lo del peligro, lo de la casa en llamas, sino que, mirando y oyendo al padre, siguen jugando. Entonces la persona mayor reflexionó: 'Esta casa está ardiendo. Si yo y mis hijos no salimos de la casa, seremos quemados por el fuego. Buscaré algunos medios apropiados³² para lograr que mis hijos se salven de este desastre' ”.

Conociendo el padre los gustos y las aficiones de sus hijos, les prometió que si abandonaban la casa les daría una serie de carros que tenía ya preparados: carrozas arrastradas por cabras, carrozas de ciervos y carrozas de bueyes. Los hijos, al oír esta promesa, enseguida salieron de la casa. El padre, viéndolos salvados, se llenó de alegría. Los hijos pidieron las tres clases de carrozas prometidas. El padre, en cambio, les dio a todos “una gran carroza” espaciosa, espléndidamente decorada, con piedras preciosas, guirnaldas, flores, cortinas, arrastrada por bueyes de la mejor raza. El padre procedió así porque pensó: “Mis posesiones son infinitas, y no debo dar a mis hijos carrozas inferiores. Son hijos a los que amo sin discriminación”. De esta forma, los hijos, olvidando las carrozas prometidas, “se subieron en esta nueva carroza, que nunca habían pedido ni habían pensado poseer”.³³ ¿Hay falsedad en esta forma de proceder del padre? – preguntó Buda. Shāriputra responde que no existe ninguna falsedad. Y en este contexto viene la explicación de la parábola: de hecho, Buda había prometido tres vehículos, uno para los oyentes, otro para los monjes solitarios y otro para los *bodhisattvas*. Y, perteneciendo a una u otra de estas categorías, los hombres habían emprendido el camino de la Iluminación. Buda no procede falsamente si concede a todos un nuevo y Gran Vehículo, no imaginado hasta ahora; y este nuevo vehículo será la doctrina contenida en el *Sūtra del Loto*. Siguiendo el estilo lite-

rario del *Sūtra del Loto*, de nuevo el autor se detiene para hacer un examen de cada uno de los tres vehículos prometidos; es interesante la descripción del vehículo o carroza de los “monjes solitarios” donde se habla de esa “sabiduría ganada por la propia fuerza” (*jiseichi*).³⁴ “El Tathāgata procede así, porque es el Padre de todos los mundos” (frase que ya conocemos) y sabe cuáles son sus miserias y los medios más apropiados para salvarlos. En concreto conoce cómo todos los seres sufren las “cuatro clases de dolor”,³⁵ y todo lo que procede de los “cinco deseos”³⁶ y de la avaricia.

En el diálogo con el discípulo Shāriputra, Buda le aclaró su forma de proceder: “Si yo uso sólo poder espiritual y sabiduría, dejando de lado los hábiles medios apropiados, y exalto, para la salvación de las criaturas, la sabiduría, los poderes y las ausencias de temor propias del Tathāgata, las criaturas no podrán salvarse por estos medios. ¿Por qué? Porque, mientras las criaturas no hayan podido liberarse del nacimiento, de la vejez, de la enfermedad, de la muerte, de la pena y del sufrimiento, y estén todas ardiendo en la casa en llamas de este triple mundo, ¿cómo pueden ellas comprender la sabiduría de Buda?”³⁷ Buda confiesa la miseria radical del mundo y la incapacidad existencial del hombre de autoliberarse.

Son muy interesantes unos versos del Tathāgata, después de haber expresado de nuevo que es “Padre de todos”. Se encuentran hacia la mitad de la sección en verso de este capítulo y resumen el contenido principal del mensaje de Buda: “Todo este triple mundo es posesión mía. Todos los seres que viven en él son hijos míos. Pero este lugar está lleno de desgracias y dolores; solamente yo soy capaz de salvarlos y protegerlos”.³⁸ Buda tiene un triple dominio sobre el mundo y sobre los seres vivos que son sus hijos: el que le viene de su señorío —“todo es posesión mía”; el que le viene de su doctrina —“solamente yo soy capaz de salvarlos”, y el que procede de su corazón de Padre —“son

hijos míos”; es Señor, es Maestro y es Padre, y por estos tres títulos puede salvar a todos los hombres.

Tema de esta primera parte de nuestro trabajo ha sido estudiar el nombre y la forma de proceder de Buda como Padre, buscando sus fundamentos. Es algo nuevo en la tradición budista, al menos con el relieve de estos textos que hemos comentado. Es verdad que en el fondo de este capítulo yace una tesis fundamental propia del *Sūtra del Loto* (en concreto, del Capítulo II), que no puede ser ahora objeto de nuestro estudio. Sea suficiente una alusión. Es la tesis que el Budismo japonés ha enunciado con el término: *sangon-ichijutsu*, tres vehículos que de hecho son uno solo. Si Buda habló de tres vehículos, lo hizo por razones de oportunidad; su intención, con todo, fue siempre la de ofrecer a los hombres un solo vehículo (japonés: *ichijō*; sánscrito: *ekayāna*). Pero por el apego de las criaturas, las circunstancias históricas, etc., se ha hablado de tres vehículos. Los tres vehículos son idénticos en su origen, en su esencia y en su meta. En el origen de los tres está el deseo o voto de Buda de querer salvar a todos los hombres; la meta de los tres es que todos sean budas; y la esencia de los tres consiste en la Iluminación.

Capítulo IV, Discernimiento por la fe

El Capítulo IV del *Sūtra del Loto*, como dijimos, es una verdadera joya literaria y espiritual. Tiene como título: “Discernimiento por la fe” (*shin-ge*); mientras *shin* significa un acto del conocimiento que acepta lo que se dice y no se ve, *ge* es un movimiento del entendimiento, del discernimiento. Por una parte, este capítulo quiere demostrar que los grandes discípulos de Buda han *entendido* lo que Buda les ha expuesto en el capítulo anterior con la parábola del Padre y la casa en llamas, y la *aceptan* llenos de fe y confianza. Por

otra parte, el título del capítulo subraya las actitudes interiores propias de un discípulo, de un “hijo” de Buda. Quien acepta el *Loto* queda dentro de ese discernimiento confiado que le lleva a los brazos paternos de Buda.

La tesis de fondo continúa siendo la misma. Ahora son cuatro de los grandes discípulos de Buda,³⁹ quienes después de oír la promesa hecha a Shāriputra sobre su futura Iluminación, intervienen pidiendo a Buda una explicación sobre lo que les sucederá a ellos, que sólo han oído el Hīnayāna, se han dedicado a las prácticas propias de este vehículo, meditando en los tres puntos principales de meditación,⁴⁰ pero no han recorrido el camino de los *bodhisattvas* o Mahāyāna. Ellos se colocan en la posición de los simples oyentes o Shrāvakas, llenos de esperanza de poder alcanzar la misma meta de su compañero. Y en este ambiente, ellos mismos cuentan a Buda una parábola. No es Buda quien habla. La parábola la podemos llamar del hijo *pobre* o empobrecido, *degenerado* (mentalmente enfermo).⁴¹ El fin de la parábola es explicar, por una parte, el itinerario de ascesis profunda de los cuatro Shrāvakas, y, por otra parte, la compasión o amor paternal de Buda y sus medios apropiados, a través de los cuales él los ve siempre, los observa y no los abandona, hasta que finalmente los eleva a un rango superior. En los actuales tiempos (piensan los budistas de las escuelas del Mahāyāna), sin el proceso ascético que se practicaba antes, podemos llegar directamente a los brazos de Buda gracias a la doctrina del *Sūtra del Loto*. Es verdad que son necesarias también algunas actitudes del espíritu (que van a ser expuestas en la última parte del breve capítulo), como la humildad, la fe, etc., que hemos dejado fuera de nuestro estudio para centrarnos en la figura de Buda-padre. El protagonista principal de la parábola es el *hijo*, pero lo que triunfa es el amor del padre. Después de la narración de los cuatro discípulos, uno de ellos, Mahā-Kāśyapa, (en la parte en verso del capítulo) re-

cuerda de nuevo la historia.⁴² De todos estos elementos nos valemos para presentar una síntesis de la parábola, en la que procuraremos conservar los mismos giros en ella utilizados.

Un padre tenía un hijo único, sin hermanos, y un día éste huyó de casa de su padre; éste le buscó en todas partes pero no lo pudo encontrar.⁴³ Cansado de tanto buscarlo, se instaló en una ciudad, se dedicó al comercio y se hizo muy rico, teniendo muchos servidores, esclavos, riquezas, etc.⁴⁴ A nadie le había dicho que había perdido un hijo. Todo el día estaba pensando en él: "Aunque soy rico no tengo conmigo a mi hijo; el día que le encuentre le daré todos mis tesoros y seré feliz".⁴⁵ Pasaron cincuenta años. El hijo, cada día más pobre, luchaba por encontrar trabajo y recorría con este propósito pueblos y ciudades. Y buscando trabajo llegó un día a la ciudad donde vivía su padre, y se admiró contemplando la maravillosa residencia de su padre. Se fijó en el interior y vio a un hombre mayor, muy rico, sentado en una lujosa silla y rodeado de servidores.⁴⁶ Y él pensó: "Debe ser un rey o un hombre tan importante como un rey. Si me quedo cerca, seguro que me atraparán y me obligarán a hacer trabajos forzados. Es mejor huir pronto". Y así huyó. Pero antes de emprender la huida, los ojos del padre, aquella persona rica y tan bien servida, habían reconocido en aquel pobre desgraciado a su propio hijo. Y enseguida el padre pensó: "Haré que vuelva. Mis deseos han sido escuchados. Ya soy feliz". Envió entonces a algunos servidores para que lo trajeran. Y cuando éstos le pusieron sus manos encima, el pobre hijo gritaba: "Dejadme libre, no he hecho nada malo contra vosotros. No me castigáis ni me matéis". El hijo continuaba gritando, y el padre, viendo esta escena, desistió de su intento de traerlo a su lado y ordenó dejarlo libre. Pero antes, hizo que derramaran agua fría sobre la faz de aquel pobre hombre, que se había desmayado, para que recuperara la plena

conciencia, y luego sin decirle nada le dejó partir. Y el hijo pobre, aunque feliz en aquel momento, se marchó a otra ciudad en busca de algo para vestirse y para comer. El padre planificó otra estrategia. Esta vez ideó una segunda embajada, diferente: envió a dos hombres pobres en apariencia para que hablaran con el hijo que había huído y le propusieran: "Necesitamos un barrendero que trabaje junto con nosotros en la casa del hombre rico que has visto. Ven. Además, se te pagará el doble". El hijo aceptó y comenzó a trabajar. El padre no lo perdía de vista.⁴⁷ Un día el padre se vistió él mismo pobremente y fue a trabajar a donde estaban los demás barrenderos. Aprovechó un momento para ordenar a todos que se retirasen y le dijo a su hijo: "Te pagaré más. A tu alcance dejo el almacén y el lugar donde se encuentran las otras cosas necesarias. Puedes tomar todo lo que desees, vino, arroz, vinagre... Debes sentirte como en tu casa. No te vayas. Yo te considero como si fueras mi hijo verdadero". Y el hijo, aunque se alegró viendo tanta confianza, todavía se sentía como extraño. El padre le llamaba siempre hijo, le dio un nombre nuevo y creció la amistad entre ellos.⁴⁸ Pasaron veinte años más y el padre estaba ya muy viejo y enfermo. Un día llamó a su hijo y le dijo: "Tengo muchos tesoros en mi almacén. Te encargo el cuidado de ellos. No los pierdas". El hijo cuidaba de todos, pero ignorando que en un futuro iba a ser el verdadero poseedor de todos ellos. Poco a poco fue reconociendo que no era tan pobre como pensaba. En cierta ocasión, cuando la mente del hijo estaba ya preparada, el padre invitó a familiares, a amigos, al rey y sus ministros, y les declaró públicamente: "Éste es mi hijo. Me había abandonado hacía cincuenta años cuando lo vi llegar a mi casa; y de esto ya han pasado veinte años. Todas mis propiedades las entrego a él. Él es libre para usarlas como quiera".⁴⁹

Los cuatro discípulos después de exponer la parábola hicieron su explicación: "El Tathāgata es como el hombre

rico, y nosotros como sus hijos. El Tathāgata siempre ha declarado que somos sus hijos.⁵⁰ Sufrimos de pobreza por tantos y tantos años, porque nuestra naturaleza llegó a ser tan degenerada e impura, que no podíamos comprender la enseñanza de Buda. Buda ha visto que nosotros, hombres de poca inteligencia, sólo podemos comprender una enseñanza apropiada a nosotros. Ésta es la razón de por qué Buda comenzó enseñando el Hīnayāna, que nos conduce al nirvāṇa, pero nosotros ignorábamos que éramos hijos de Buda y que podíamos ser como él. En un segundo momento, cuando el Padre abre sus tesoros, eso significa la nueva doctrina contenida en el *Sūtra del Loto* que ahora nos proporciona. De hecho, el *Sūtra del Loto* nos hace hijos de Buda”.

Ciertamente, el título de “Padre” en estos dos capítulos examinados del Hokekyō, no es algo esporádico. Es constantemente repetido. A veces en boca del mismo Buda, otras veces en labios de los discípulos que han aprendido la lección. Él se ha comportado como el “Padre” que intenta salvar a sus hijos, en concreto al más necesitado, por “medios apropiados”, llegando al extremo de vestirse pobremente para poder trabajar junto al hijo pobre y así ganarlo para sí. He aquí algunos detalles de estas parábolas, en especial de la segunda. Hablando del hijo, no se dice nunca que haya cambiado su corazón, no se describe ningún gesto que lo muestre unido de alguna forma con el corazón del hombre. La descripción supone que por parte del hijo, el proceso de conversión es algo que se realiza al nivel del “conocimiento”. Por parte del padre, sí se refleja una actitud de amor, y se usa el ideograma sino-japonés de “amor” (*ai*), formado por los componentes “recibir-corazón-dar”. Es una de las pocas veces que este ideograma se aplica a Buda, pues de hecho en el vocabulario budista tiene una connotación demasiado sensual, como cuando se habla del “río del amor (chino: *ai-be*; japonés: *ai-ka*) en el que se ahogan

los hombres”. Mucho más frecuente es explicar el amor de Buda con el término de “compasión” o “gran compasión” (sánscrito: *mahā-karuṇā*; japonés: *dai-jihī*; a veces con el término equivalente sánscrito *maitrī*, *metta*, que es traducido con el carácter de *ji*). Sin duda, el término “gran compasión” es mucho más espiritual y profundo. Pertenece a la más auténtica tradición budista, es usado en el Hokeyō, y terminará por imponerse en el Budismo Mahāyāna, pero sin esa connotación “paternal” que hemos observado en el Hokeyō. En el Mahāyāna, poco a poco, la “compasión” va quedando como la función propia de los *bodhisattvas* que desean ayudar a los demás. En especial, algunos *bodhisattvas* como Kannon (en japonés) (Avalokiteśvara, en sánscrito), aunque no son llamados con el título de “Padre”, son la personificación de la compasión.⁵¹

Tres clases de compasión

Nāgārjuna, que sistematizó tantos conceptos filosóficos del Budismo Mahāyāna, habla de tres clases de “compasión”, “benevolencia” (*maitrī*, *karuṇā*). La que él llama “relativa” y es propia de los hombres comunes, relativa a las cosas creadas –y en esta clase de compasión entraría el amor sensible. La segunda forma de compasión es también “relativa”, pues está en relación con las “leyes” (*dharmas*) o sea, con todos los fenómenos existenciales y diferenciados; esta compasión es propia de los discípulos de Buda, tanto de los Shrāvakas como de los solitarios y de los *bodhisattvas*. (Las “leyes” significan aquí todo lo que se opone a la verdad o ‘asídad’ de las cosas y al Vacío). Finalmente, la compasión propia de Buda se llama “absoluta” (*anālambara*). Esta compasión no está en relación con algo externo, fenoménico, sensible. Es absoluta porque penetrando en el Vacío absoluto (aquí Nāgārjuna insiste en su teoría sobre el Vacío) ve las

cosas como son y puede idear los medios apropiados para liberarlas y salvarlas. Cuanto más grande es la sabiduría o el conocimiento del Vacío, tanto más grande y universal es la compasión.⁵² La primera compasión se puede extender a las criaturas de las diez direcciones del espacio y apunta a las criaturas de los cinco destinos de transmigración, con una mente o corazón benévolo, como si las criaturas fueran sus hermanos o hermanas o padre o madre. La segunda compasión, aún relativa, es propia de los que se van liberando o se han liberado ya de las pasiones y ven que las criaturas son el fruto de la cadena de la causalidad que tiene su última raíz en el deseo, y descubren que todo es vacío y está formado por los “cinco agregados” psicofísicos (*skandhas*). Viendo así a las criaturas, sienten compasión por ellas. La tercera compasión, la absoluta, es propia de Buda, porque su mente va más allá de lo fenoménico y de lo irreal (que era objeto de las primeras compasiones), por lo tanto no busca la felicidad de los objetos relativos, sino que partiendo de su sabiduría se esfuerza para que todos lleguen a la sabiduría y así queden liberados.⁵³ La raíz última de esta compasión absoluta está en la sabiduría, pues es la consecuencia de esa intuición profunda del Vacío que sobrepasa criaturas y leyes, amores relativos y limitaciones, logrando llevar a todos por el camino de la sabiduría hasta la Iluminación. Por una, se va de la sabiduría a la compasión, y por otra de la compasión a la sabiduría, y en medio quedan todos esos “medios apropiados” que Buda busca y utiliza. De nuevo Nāgārjuna une conceptos opuestos y contradictorios: por el Vacío nada existe, y por la compasión Buda salva a todos. Aquí está la verdad del ser de Buda.⁵⁴

Un vocabulario paralelo, pero sin la insistencia en el concepto de Vacío, que es propio de Nāgārjuna, usa el mismo Buda en el breve Capítulo XXII del *Hokekyō* cuando da su mandato misionero a la asamblea celestial (luego dará un segundo mandato misionero sobre un monte ya en la tierra).

Pide a los *bodhisattvas* que prediquen, en el mundo entero, a todos los seres vivos, su Ley. “El Tathāgata es el más compasivo y benevolente, no es mezquino ni miedoso; es capaz de dar la sabiduría de Buda a todos los hombres, la sabiduría propia del Tathāgata, la sabiduría (obtenida) por la propia existencia”, y así todos quedarán iluminados y salvados.⁵⁵

Conclusión

Como conclusión volvamos al tema del nombre y función de Buda como “Padre” tal como lo hemos examinado en las dos parábolas de los Capítulos III y IV. Hemos insistido en la novedad de este epíteto aplicado a Buda. Muy pocas veces Buda aparece como Padre a la hora de enseñar y liberar a los hombres, aun dentro del mismo *Sūtra del Loto*, y más raramente en los textos más antiguos.⁵⁶ Quizás habría que buscar la fuente literaria de estas parábolas en otros ambientes religiosos no budistas. Es verdad que la concepción de Buda como Padre no se opone a la concepción de Buda Salvador, y la fuente literaria encuentra su último fundamento en el deseo salvífico de Buda, que a la vez es eficaz. Ya vimos la conciencia que mostraba Buda de esta capacidad salvífica basada en su señorío sobre todas las cosas, en su calidad de maestro universal y en su paternidad universal.⁵⁷ Por desgracia esta última base no está subrayada en los textos primitivos y fue luego olvidada en los posteriores. Siempre se ha impuesto su capacidad de Maestro; una vez Iluminado (*buddha*), él podía iluminar a los demás con la Doctrina.⁵⁸ Lo característico del *Sūtra del Loto* ha sido haber sabido unir el conocimiento y la Doctrina salvadora con el amor y la compasión “paternal”.

Notas

¹ *Taishō Shinshū Daizōkyō Kankokai*, Tokyo 1960 (Reprinted, 1st. ed. 1927). (*The Tripitaka in Chinese edited by J. Takakusu and K. Watanabe*). Dentro del Vol. 9 bajo el núm. 263.

² *Taishō* 9, bajo el número 262. Se especifica que es del año 406. De hecho, tenía sólo 27 capítulos en el original, pero Chi-hi, el fundador de la secta Tendai, le añadió un nuevo capítulo, "Devadatta", que hoy es el Capítulo 12, breve y con notas antifeministas (Ver nota 19). Todavía resulta interesante para conocer la historia de la introducción de este sūtra en el Japón, mes 7^o del 606, su comentario en la corte imperial, su uso durante los siglos VII y VIII, la obra, llena de citas, de M.W. de Visser: *Ancient Buddhism in Japan. Sūtras and Ceremonics in use in the Seventh and Eighth Centuries A.D. and Their History in later times*, I-II, Leiden 1935.

³ *Taishō* 9, bajo el número 264, junto a Jñānagupta se coloca como co-traductor a Dharmagupta. Existieron al menos seis traducciones chinas, pero hoy sólo quedan completas las tres citadas y recogidas en este volumen del *Taishō*.

⁴ *Le Lotus de la bonne Loi*, Paris 1852. (Reimpreso Paris, 1973).

⁵ *Saddharma-Puṇḍarīka, or the Lotus of the True Law*, London 1884; es el Volumen 21 de la colección "Sacred Books of the East". (Reimpreso Delhi, 1968).

⁶ Oxford 1930, es co-traductor W.E. Soothill.

⁷ Tokyo 1971.

⁸ *The Threefold Lotus Sutra. The Sutra of innumerable Meanings. The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law. The Sutra of Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue, translated by Bunnō Kaiō, Yoshirō Tamura, and Kōjirō Miyasaka, with revision by W.E. Soothill, W. Schiffer, and Pier P. del Campana*, New York 1975. (El Prefacio es de Nikkyō Niwano). Sin duda es la mejor traducción que tenemos hoy día.

⁹ Nos referimos a su libro: Nikkyō Niwano, *Buddhism for Today. A Modern Interpretation of Threefold Lotus Sutra*, 2nd. ed. Tokyo 1979 (1st. ed. 1976); a la traducción española, Barcelona, 1984, le hemos añadido una introducción que haga más fácil aún su lectura para una persona que no está acostumbrada a esta clase de literatura.

¹⁰ No pocos textos canónicos llaman explícitamente "médico" a Buda. Entre los más interesantes están el poema 262, verso 1111 del *Theragāthā*: "Buda, el mejor de los seres, el gran médico, domador y gufa de los hijos de los hombres"; y el poema 248, verso 722: "Mi maestro es el vencedor que conoce todo y, viendo todas las cosas, Él es el médico del mundo". Ver *Psalms of the Early Buddhists*. II. - *Psalms of Brethren*, (PTS) new ed., London 1951, pp. 374, 293.

Una recopilación de textos sobre la función de Buda como médico en Ananda Nimitasuria, *Buddha the Healer*, Kandy 1971. Más se fija en el concepto que en el término "médico".

¹¹ Anesaki Masaharu, *Katam Karaniyam. Lectures, Essays and Studies*, Tokyo 1934, p. 17.

¹² Es la tesis de A. Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Tokyo 1969, p. 211. La misma idea repite N. Niwano en la obra citada en la nota 8, en su introducción, p. XV.

¹³ *Taishō* 9, p 19 b. Cada página de la edición del *Taishō* está dividida en tres columnas horizontales: con las letras a, b, c, las indicamos. En primer lugar hemos copiado la lectura japonesa de los caracteres del epíteto o título, entre paréntesis el epíteto o título en su original sánscrito, y luego la traducción o explicación del epíteto o título. A veces, el

segundo viene pronunciando *ōju*; de hecho, *arakan* es una simple transliteración japonesa de *arhat*. Luego, en el mismo capítulo el título más usado es el de *nyorai* o *tathāgata*.

¹⁴ *Ibidem*: "Yo soy quien conoce todo (*issai-chisha*), quien ve todo (*issai-kensha*), quien conoce el camino (*chidō-sha*), el que abre el camino (*kaidō-sha*), y el predicador del camino (*setsudō-sha*)". De estos cinco títulos los primeros se refieren al conocimiento, los tres restantes tienen el carácter chino de *tao* (*dō*), camino.

¹⁵ *Taishō* 9, p. 13a, también al final de la misma columna. Al comienzo se decía "es padre de todos los mundos" (*issai sekai no chichi*); en la misma p. 13, columna c, sin hablar de "mundos" sino de los seres vivos, se añade "issai". En la conclusión del Capítulo XVI, se dice: "Yo, siendo el padre de este mundo, curo todas las miserias y dolores", p. 43c, primera línea de versos.

¹⁶ *Ibidem*, p. 14c. En la p. 12c, se repite "todos son mis hijos".

¹⁷ *Ibidem*, p. 17c.

¹⁸ *Ibidem*, p. 17b, y se repite al menos tres veces "somos hijos de Buda"; se habla también así al final del Capítulo XVII, p. 46b.

¹⁹ *Ibidem*, p. 18b. El sentido de universalidad aparece, por ejemplo en el Capítulo XVIII, superando cualquier aspecto antifeminista. (Ver lo dicho en la nota 2 sobre el Capítulo XII añadido). En dicho capítulo Buda promete grandes méritos a los "buenos hijos e hijas" que expongan la Ley a sus "padres y madres", y afirma que todos podrán salvarse, *ibidem*, p. 46a.

²⁰ *Ibidem*, p. 29c. Rāhula era el hijo del Buda histórico Shākyamuni, nacido antes de que éste renunciase al mundo. Luego, fue uno de los diez Grandes Discípulos de Buda.

²¹ Mientras el Capítulo III, la *Parábola*, ocupa en el *Taishō* 9, desde la página 10b hasta la 16b, el Capítulo IV, *Discernimiento por la fe* (como explicaremos después), va desde la página 16b a la 19a.

²² *Taishō* 9, p. 11b.

²³ Todavía no se ha formado dentro de la historia del Budismo el llamado tercer vehículo o Vehículo de Diamante, *Vajrayāna*, que fue un desarrollo, heterodoxo para algunos, del Mahāyāna. Es conocido también con el nombre de Tantrayāna. Este Budismo tomó cuerpo, forma propia y definitiva sólo a partir del siglo VI después de Cristo; ver nuestro artículo "La Mística Cósmica del Shingon", en *Studia Missionalia*, 26 (1977) 216 ss.

²⁴ Shrāvakas (oyentes), Pratyekabuddhas (solitarios), Bodhisattvas, Buddhas. La segunda categoría busca sólo su propia salvación; el *bodhisattva*, como indicamos, ayuda con su voto y su oración a la de los demás. Con todo, esta distinción nace cuando comienza a formarse el Mahāyāna, y la supone siempre nuestro sūtra. Pero en los textos más antiguos no faltan algunos que hablan de Shākyamuni, antes de su iluminación, como de un *bodhisattva*; en este caso el término designa sólo un "gran hombre" (*mahāsattva*).

²⁵ *Taishō* 9, p. 12b. Buda promete la liberación de las cuatro clases de sufrimiento propias del Budismo (en japonés: *shiku*; en sánscrito: *catasro-duḥkhatāḥ*).

²⁶ *Ibidem*, pp. 11b hacia el final y 11c. Para el desarrollo posterior, ver nuestro artículo "Las Edades de la Historia en el pensamiento budista", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 4 (1968) 77-98. Sobre las raíces en la filosofía hinduista, cf. M. Dhavamony, "Hindu Eschatology", en *Studia Missionalia*, 32 (1983) 143-180.

²⁷ En prosa, *Taishō* 9, p. 12b-13c, en verso p. 13c-16b, pero no hay que olvidar que en esta sección cada columna horizontal contiene tres filas de estrofas; el contenido es más denso.

²⁸ Todavía no ha aparecido el nombre de "Padre", sí el de "hijos". Traducimos por "persona mayor" los tres caracteres *dai-chō-sha* (Gran-Mayor-Persona).

²⁹ Por ejemplo, *Taishō* 9, pp. 13b, 14c, etc. Dentro de la cosmología budista se habla del *sangai* (en japonés) (en sánscrito, *trayo-dhātavaḥ*) o "triple mundo" de las ilusiones donde viven los no iluminados y que tiene tres niveles en el mundo fenoménico: el mundo de los deseos (*kāma-dhāu*), que en total son seis; el mundo de las formas (*rūpa*), donde los seres no están apegados a los deseos, pero tampoco libres de las formas (en la tradición se cuentan hasta 18, representados por 18 dioses); finalmente, el mundo sin-formas (*ārūpya-dhāu*), que en total son cuatro, donde no existe ningún apego y que están constituidos por el estado de infinita conciencia, el de espacio infinito, el de la nada, y el que supera toda conciencia o no-conciencia.

³⁰ *Taishō* 9, p. 12b; estos tres símbolos parecen indicar la sabiduría de Buda (comparada con la flor de loto), las cuatro confianzas de Buda en el momento de su prédica (acerca de la verdad, la perfección, las virtudes y el camino), y los diez poderes de Buda en el campo del conocimiento. Esta interpretación tiene su fundamento en la primera parte del texto correspondiente a la nota 37.

³¹ *Ibidem*, p. 12c, ya aparece la palabra "padre" (*chichi*), aunque se sigue usando también la de "persona mayor" (*dai-chō-sha*).

³² Traducimos como "medias apropiados" los dos caracteres *hō-ben* (sánscrito, *upāya-kauśalya*). Este es precisamente el título del Capítulo II del *Hokekyō*.

³³ En la primera parte de la p. 13a.

³⁴ *Ibidem*, p. 13b.

³⁵ Ver la nota 25.

³⁶ Son los famosos *go-yoku*: deseos de poscer, de placer sexual, de comer-beber, de honor y de dormir. A veces se usa este mismo término para hablar de los deseos que se despiertan a partir de los objetos de los sentidos.

³⁷ *Taishō* 9, p. 13 al final y comienzo de la p. 13b. Sobre la última parte de este texto, ver notas 25 y 35.

³⁸ *Ibidem*, p. 14c.

³⁹ Los nombres de los cuatro Grandes Discípulos son Subhūti, Mahā-Kātyāyana, Mahā-Kāśyapa y Mahā-Maudgalyāyana. En los libros canónicos siempre aparecen cerca de Buda.

⁴⁰ Se especifican los tres objetos de meditación propios del Hinayāna: el vacío, la no-forma, y la no-función.

⁴¹ La parábola comienza al final de la p. 16b. El ideograma para "pobre" (en chino: *ch'iung*; en japonés: *kyū*, *kiwamaru*) significa "vivir en suma pobreza", "estar reducido al último extremo". El adjetivo "degenerado" es una traducción del ideograma que se utiliza para "enfermedad mental", "demencia" (chino: *ch'ih*), que lleva el prefijo de enfermedad, y tiene una clara connotación de enfermedad mental, necedad, idiotcz.

⁴² *Taishō* 9, p. 17c, primera línea de la versificación.

⁴³ Quisiera llamar la atención sobre la ausencia en este sūtra del aspecto femenino, maternal, de Buda. Siempre ha sido muy raro. Sólo la filosofía sapiencial, Prajñāpāramitā, la Sabiduría, tiene una función a veces maternal. En el Budismo tántrico es muy frecuente encontrar la representación de lo sobrenatural bajo los dos aspectos, femenino y masculino.

⁴⁴ *Taishō* 9, p. 17c, segundo verso, se dice que el padre (aunque representa al mismo Buda) vivía con tantas riquezas, que en su abundancia se dejaba llevar de los "cinco deseos" que ya conocemos (nota 36), y se hace una descripción detallada de las piedras preciosas que adornaban la casa, verdaderamente regia.

⁴⁵ En la sección poética, Mahā-Kāśyapa, utiliza el ideograma de "amor" para describir los sentimientos de padre. Detalle que no debemos olvidar.

⁴⁶ *Taishō* 9, p. 18a, primer verso, hace una descripción detallada de las riquezas; en esta ocasión la narración en prosa no escatima tampoco detalles.

⁴⁷ *Taishō* 9, p. 18a, tercer verso, presenta en detalle cómo el padre a través de una "pequeña ventana" contemplaba continuamente al hijo.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 17a al final. Es muy interesante el detalle del "nombre nuevo", con el cual da una nueva personalidad al hijo.

⁴⁹ *Ibidem*, mejor el texto de la parte poética, p. 18b tercera línea; en la narración en prosa, p. 17b.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 17b hacia la mitad.

⁵¹ Kannon, personificación de la compasión, puede tener la naturaleza masculina o femenina. Según las necesidades de la situación en que se encuentra puede manifestarse como hombre o mujer. En el extremo oriente prevaleció la forma femenina; en China es poco conocido su aspecto masculino (*Kwan shai-yin*), y muy venerada su versión femenina (*Kwan-yin*; japonés, *Kannon*). Las seis pāramitās o virtudes propias del *bodhisatva*, ideales del hombre perfecto, no contienen directamente la caridad o compasión (donación, moralidad, humildad o paciencia, perseverancia, meditación y sabiduría); quizás indirectamente dentro de la donación (*dāna*) se encuentra el concepto de caridad, pues lleva consigo el renunciamiento de uno mismo.

⁵² Esta exposición está tomada de su comentario al *Mahā-prajñāpāramitā-sāstra*; usamos el texto chino, conocido en japonés como *Dai-chi-do-ron* publicado en el *Taishō* 25; esta clasificación la va repitiendo en todo el tratado, pero más explícitamente en la p. 350b; sobre la "compasión absoluta", ver p. 209b,c. En el Budismo posterior también la "compasión absoluta" es considerada la virtud propia del *bodhisatva*. En otro artículo, publicado en *Studia Missionaria*, 26 (1977), p. 222, aludimos al tratado de Kūkai sobre los *Diez estados de la mente o corazón*. En el sexto estado Kūkai coloca como virtud del *bodhisatva* esta compasión, en el último, como era de esperar, ciertos ritos esotéricos de comunión. El texto de la obra de Kūkai se encuentra en *Taishō* 77, pp. 303 ss.

⁵³ *Taishō* 25, p. 209 b,c.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 417b.

⁵⁵ *Taishō* 9.

⁵⁶ En las notas 13 y 14 estudiamos los epítetos del *Hokekyō*. Para un estudio exhaustivo de los epítetos de Buda en la tradición, ver el diccionario *Mahāvvyūpatī* (edited by Ryōzaburō Sasaki), 2nd ed., Tokyo 1962, 2 vols.

⁵⁷ Texto citado en la nota 38.

⁵⁸ Sin duda lo más característico de Buda como Maestro fue su Conocimiento, y de ahí su intuición o Sabiduría trascendental (*prajñā*), que poco a poco va ocupando las páginas principales de la literatura budista del Mahāyāna. Un texto muy antiguo explica su Conocimiento profundo, vasto, y termina diciendo: "Él es el Conocimiento". *The Middle Length Sayings (Majjhīma Nīkāya)* II, (PTS), London 1957, p. 51.

Taxila, gran centro en el Oriente*

Syed Ashfaq Naqvi

Observaciones preliminares

Aunque Paquistán es un país joven, su historia se inició en la más remota antigüedad. Los primeros vestigios de población humana en esta región pueden situarse en la Edad de Piedra. Desde entonces fueron surgiendo en ella muchas antiguas civilizaciones, de lo cual son testimonio ruinas famosas como las de Mohenjodaro, Harappā, Kot Diji, Maināmatī, Mahāsthāngarh y Paharpur.¹

Taxila,² situada a 32 kilómetros al oeste de Rawalpindi, en el Punjab, es uno de estos solares históricos que representan la rica herencia cultural de Paquistán. Allí el paisaje es fresco y verde, el aire es tónico y el sol brilla al pie de los montes Murree, coronados de nieve, en la parte norte del Paquistán. Los árboles y arbustos exhiben su brillante atavío: el *kutchnar* se cubre con una alegre floración púr-

* El presente artículo fue publicado primeramente en El Correo (de la Unesco), octubre 1972, pp. 26-31. Los subtítulos que aparecen en la presente versión (con excepción de los que dicen *Historia de tres ciudades* y *Una arqueta con reliquias de Buda*) y las notas son de F. T. y C. D. Para un estudio más detallado de Taxila se puede consultar la obra clásica, en tres tomos, de Sir John Marshall, *Taxila*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975 (reimpresión de la edición inglesa de 1951). Los capítulos 1 y 2, pp. 1-86, del primer tomo, contienen amplia información topográfica e histórica sobre Taxila.

pura y blanca, y el *saimul*, ese gigante del bosque, ostenta sus flores de un rojo de sangre.

Pero los huertos aromáticos y las verdes praderas alcanzan su culminación en los jardines bellamente dispuestos en torno a las ruinas más de dos veces milenarias de una gran ciudad que atrajo la atención del conquistador macedonio Alejandro y que más tarde vio la ascensión de Ashoka, el más grande de los reyes budistas.³

Este lugar fue durante siglos un santuario para los fatigados viajeros que venían en busca de conocimientos y para los mercaderes procedentes del Asia central y occidental. En la actualidad es un centro de peregrinación para los miles de turistas que todos los años acuden a admirar esta tierra de ensueño.

La ciudad de Taxila floreció durante más de mil años a partir del siglo VI a. de J.C., y durante ese periodo presenció el nacimiento y la caída de siete dinastías por lo menos. Casi todo lo que sabemos acerca de esta metrópoli se basa en los resultados de las excavaciones arqueológicas realizadas durante los últimos sesenta años en los emplazamientos de sus tres núcleos de población y en más de una docena de stūpas (monumentos funerarios) y monasterios budistas. De todos modos, completan esta información las memorias de los escritores griegos y chinos, que nos ayudan a imaginar el abigarrado aspecto que Taxila debió presentar en tiempos pretéritos.

La Universidad de Taxila

En sus primeros tiempos, la ciudad fue un gran centro del saber. Era famosa por su universidad, en la que se enseñaban las artes y las ciencias de la época; a ella acudían estudiantes de todo el subcontinente y del extranjero. Numerosas referencias contenidas en los Jātakas⁴ (o relatos de

las diversas encarnaciones de Buda) acreditan este hecho, aunque como centro de saber la reputación de Taxila se debía sobre todo a sus maestros, de reconocida autoridad en sus respectivas materias. Taxila ejerció así una especie de soberanía intelectual sobre un amplio mundo de las letras. De todos modos, no confundamos este fenómeno con el concepto occidental de universidad, de desarrollo mucho más tardío.

En efecto, en aquel entonces la universidad estaba formada por grupos organizados de maestros independientes. A decir verdad, la situación debía ser probablemente la misma en los primeros tiempos de Oxford y Cambridge. En Oriente, este sistema continuó durante un período mucho más largo, y centros como Nadwa, Pūna (Poona) y otros, adquirieron renombre como importantes focos de erudición gracias a la agrupación espontánea de sabios renombrados que habían dedicado sus vidas a la causa de la educación.

Los viajeros europeos del siglo XVII observaron una situación análoga en Benares. Según François Bernier,⁵ médico francés, que vivió doce años en la India, "Benares era una especie de universidad, pero carecía de colegios y de clases regulares y se asemejaba más bien a las escuelas de los antiguos, repartiéndose los maestros por distintas partes de la ciudad en casas privadas."

Según este modelo floreció también la famosa universidad de Taxila, hace más de dos mil años, aunque los innumerables establecimientos monásticos en los que vivían y enseñaban los maestros "mundialmente famosos" pudieran considerarse, naturalmente, como partes integrantes de aquella extensa universidad, que abarcaba una superficie de más de 67 kilómetros cuadrados en el valle del Hara.

En todo caso, la literatura budista primitiva habla de los estudiantes que iban a Taxila a "completar" su educación y no a iniciar sus estudios. Se les enviaba invariablemente a la edad de dieciséis años. Ello muestra que Taxila era un

centro de enseñanza superior, y no de enseñanza elemental. Es curioso observar que la edad límite de admisión era allí aproximadamente la misma que prescriben las universidades modernas. Acaso era necesario fijar esta edad relativamente madura para que los estudiantes procedentes de regiones distantes pudieran hacer frente a los rigores del largo y difícil viaje.

Historia de Taxila

Por desgracia, no son éstos sino unos pocos datos históricos sueltos, y no es mucho más lo que sabemos de la ciudad hasta que Alejandro Magno la conquista en el 326 antes de Cristo. Basándose en los entusiastas relatos de los compañeros y contemporáneos de Alejandro, Arriano⁶ la describe como “una ciudad grande y rica, la más populosa entre el Indo y el Hydaspes”. Estrabón⁷ habla de “una gran ciudad con muchos habitantes y muy fértil”, y Plinio⁸ la califica de “famosa ciudad, situada en una llanura baja, en un distrito llamado Amarda”.

Poco después de desaparecer Alejandro de la escena,⁹ Taxila quedó incorporada al Imperio Maurya,¹⁰ y fue durante el reinado de Ashoka cuando Taxila alcanzó una posición preeminente entre las ciudades del noroeste.

En Taxila y en torno a ella se construyeron varios monasterios y stūpas,¹¹ cuyos restos evocan hoy los días en que el Budismo era la fe dominante. Al deshacerse el Imperio Maurya¹², Taxila parece perder su importancia y pasar por diversas vicisitudes.

Los griegos de Bactriana¹³ regresaron durante un breve periodo, sucediéndoles las hordas invasoras de los escitas.¹⁴ El rey parto Gondofares,¹⁵ que acogió en su corte al apóstol Santo Tomás, gobernó la ciudad durante el primer siglo de nuestra era. Los kushānas,¹⁶ con Kanishka, gobernaron en

el siglo II, y posteriormente, en el siglo V, llegaron los hunos blancos,¹⁷ que irrumpieron a sangre y fuego, derrocando a la dinastía reinante y destruyendo la ciudad, con todos sus monasterios y stūpas.

El viajero chino Hsuang Tsang (Hiuan Tsang),¹⁸ que visitó Taxila en el siglo VII, vio en ruinas la mayor parte de los monumentos y la propia Taxila convertida en una dependencia de Cachemira. He aquí sus palabras:

“El peregrino regresó a la ciudad de Utakahantu (Udaka Khanda), se encaminó al sur atravesando el Indo, que tiene aquí tres o cuatro *li* de ancho y cuya agua pura y clara corre hacia el sudeste, y llegó al país de Takshashilā. Tiene éste un perímetro de más de dos mil *li*, y su capital mide más de diez *li* de circunferencia. Entre los jefes reinaba una disensión constante, habiéndose extinguido la familia real; el país había estado sometido antes a Kāpisha, pero ahora lo estaba a Cachemira. Poseía suelo fértil y producía buenas cosechas, con riachuelos y abundante vegetación. El clima era agradable, y los habitantes, valientes y animosos, eran adeptos del Budismo. Aunque los monasterios eran numerosos, muchos de ellos estaban abandonados, y los monjes, muy escasos, eran todos mahāyānistas.”¹⁹

Historia de tres ciudades

Durante las excavaciones realizadas en el valle del río Haro, los arqueólogos han descubierto tres distintos núcleos de población y diversos monasterios y stūpas. El primer núcleo o ciudad, conocido con el nombre de “Bhiṛ Mound” floreció antes de la llegada de los griegos. Está situado en una pequeña meseta al otro lado de Tāmṛā Nālā, un río de caudal estacional.

La disposición de la ciudad es muy desordenada, las calles son estrechas y las plantas de las casas son irregulares. En

las épocas primitivas, las viviendas se construían al parecer a base de mampostería reforzada con madera, en la actualidad desaparecida. En cambio, en las etapas posteriores del desarrollo de la ciudad se utilizó mucho la piedra *kañjūr* para la construcción.

La segunda ciudad de Taxila, fundada por los griegos de Bactriana en el siglo II antes de Cristo y cuyos restos pueden verse hoy en las estribaciones occidentales de la cordillera de Hathiāl, recibe el nombre de Sirkap. La rodeaba una muralla de piedra de unos 5,5 kilómetros de largo.

La disposición urbanística es muy regular, agrupándose las casas en manzanas rectangulares, con calles anchas y rectas que se cortan perpendicularmente. Al construirse la ciudad, se tuvieron en cuenta los principios griegos de defensa, incluyéndose en efecto dentro de su perímetro una extensión considerable de terreno montañoso.

La tercera ciudad, Sirsukh de nombre, que data de principios de la época kushāna, presenta el estilo tradicional del Asia Central en aquella época. Está situada al noroeste de Sirkap y tiene la forma aproximada de un paralelogramo, cuyo lado más largo mide unos cinco kilómetros. El material utilizado en la construcción es también aquí la piedra.

Monasterios y stūpas

Además de estos tres núcleos de población, varios monasterios budistas y stūpas se hallan dispersos por una extensa zona. Los fieles parecen haber elegido con especial cuidado sus lugares de culto y devoción, que, en efecto, están maravillosamente situados sobre las colinas que dominan el valle, o bien en parajes retirados.

El stūpa Dharmarājikā.

Una arqueta que contiene reliquias de Buda

Una de las construcciones más importantes es el stūpa Dharmarājikā, erigido por los budistas como santuario para albergar reliquias de Buda o de algún santo budista. La edificación de un stūpa se consideraba como una obra de gran mérito que hacía avanzar al constructor en el camino de la salvación. El stūpa Dharmarājikā es de planta circular, con una terraza a la que se sube por una escalinata de cuatro escalones. La fachada es de sillares de piedra caliza y parece que primitivamente estuvo recubierta con un enyesado y una capa de pintura. La terraza servía de camino procesional para los monjes. En torno a este gran stūpa hay otros mucho menores.

Es interesante recordar que en 1917 se encontró en ese lugar una arqueta que contenía reliquias de Buda. La arqueta fue entregada por el Virrey de la India a los budistas de Ceilán, y desde entonces es venerada en el Templo del Diente, en Kandy.

El stūpa de Kunāla

El otro stūpa importante celebra la piadosa memoria de Kunāla,²⁰ hijo de Ashoka el Grande y su virrey en Taxila. Su madrastra Tishyarakshitā se enamoró de él y, al no lograr seducir al joven y apuesto príncipe, falsificó un real decreto condenando a Kunāla a quedar ciego. Cuando la orden llegó a Taxila, sus ministros vacilaron en ejecutar el cruel castigo, pero Kunāla se sometió valientemente a la disciplina de su egregio padre y se dejó arrancar los ojos. Al llegar la noticia a Ashoka, que nunca había dictado tal decre-

to, montó en cólera y, descubriendo que la culpable era su propia esposa, la mandó matar.

Este stūpa señala el lugar en donde le sacaron los ojos a Kunāla. El monumento descansa sobre una base rectangular que mide 19,4 metros de este a oeste y 32 metros de norte a sur. Desde él se tiene una hermosa vista panorámica del valle. Es poco lo que queda de su imponente superestructura y hemos de imaginar su pasada grandeza a partir de las bellas pilastras corintias de delicada moldura, coronadas por una cornisa denticulada y una albardilla de las que quedan fragmentos. Otro rasgo notable de esta estructura es la suave curvatura cóncava de su plinto.

Stūpa y monasterio de Mohrā Morādu

El stūpa y el monasterio de Mohrā Morādu están situados en un lugar singularmente pintoresco a kilómetro y medio al sudeste de Sirsukh. Al iniciarse las excavaciones, sólo era visible una parte de la cúpula en ruinas. Pero de la tierra acumulada en el curso de los siglos fue surgiendo uno de los más espectaculares conjuntos de la arquitectura budista. La mayor parte de los bajorrelieves y adornos de estuco están bien conservados y dan fe de un alto nivel artístico. Las figuras, llenas de vida y de dinamismo, muestran restos del color que en un tiempo las embelleció.

Otros stūpas y monasterios

Pippala, Jauliāñ, Bhamāla y Giri son otros monasterios y stūpas interesantes de esta zona en la que se conservan tantas reliquias del arte budista.

Esculturas budistas de Taxila

En las esculturas budistas de la región se funden armoniosamente el arte de Oriente y de Occidente. Entre las más originales pueden señalarse las estatuas, tanto sedentes como de pie, de Buda y diversos Bodhisattvas, en las que se ha prestado particular atención a las líneas del rostro y a los contornos del cuerpo, que el ropaje refleja de manera libre y natural. El artista ha procurado también que el cuerpo sea visible a través de los pliegues.

Joyas, monedas, etc., encontradas en Taxila

Con esta breve referencia a algunas de las características de los yacimientos arqueológicos de la región y de las obras de arte en ellos descubiertas no basta para hacerse una idea fiel de la riqueza de los vestigios culturales de Taxila. Son muchas más las cosas que es preciso ver y examinar detenidamente para reconstruir la vida cotidiana en aquella remota época. El gran número de joyas, monedas, estatuas y utensilios domésticos descubiertos en Taxila y conservados actualmente en un museo construido en el lugar mismo nos ayudan en gran medida a representarnos la civilización que allí existió.

Las joyas son de oro y plata con piedras incrustadas, y comprenden pendientes, collares, ceñidores, amuletos, ajorcas, broches, horquillas para el cabello, etc. Se trata de joyas netamente griegas o grecorromanas por el dibujo. Los procedimientos técnicos de moldeado y troquelado son también los practicados en todo el mundo grecorromano. El trabajo granulado y de filigrana es el rasgo más interesante de las joyas de Taxila.

Las monedas halladas en Taxila son muchas y muy varia-

das e ilustran casi todas las fases de su historia. La mayoría pertenecen a los reyes locales autónomos: shakas, partos y kushānas. Las monedas de los reyes griegos, relativamente menos frecuentes, están igualmente bien dibujadas. Las monedas más antiguas descubiertas son las barras de plata con un símbolo en forma de rueda, correspondientes al siglo IV antes de Cristo.

Las piezas de cerámica halladas en los diversos yacimientos de Taxila son esencialmente de carácter utilitario. La serie va desde las tinajas de gran capacidad y los cántaros para aceite y vino hasta las cazuelas, cuencos, platillos, jarritas y botijos. Como ocurrió con las demás artes, también la cerámica sufrió la influencia extranjera. Las piezas primitivas parecen bastante sencillas en su forma y su decoración, pero con la llegada de los griegos y los partos se introdujeron nuevas formas. Aparecen después las magníficas ánforas, los jarros con asas y las copas de ancha boca. También en el tratamiento de la superficie y en la decoración de las piezas puede apreciarse un cambio, con la utilización del barniz y los dibujos en relieve.

Entre los objetos de terracota y arcilla han aparecido gran variedad de estatuillas sagradas y profanas, juguetes de diversas formas y ornamentos personales. Estos objetos están casi siempre cocidos al horno y muestran una notable libertad y lozanía en el trabajo de modelado de la arcilla. En el curso de las excavaciones se descubrieron también gran número de objetos de hueso, marfil, concha, vidrio, cobre y bronce en forma de ornamentos personales y artículos de uso doméstico.

Observación final

Sir John Marshall observa acertadamente que “la arquitectura, las artes plásticas y las demás artes se inspiraron sin

excepción en la escuela helenística, y por la lentitud misma de su decadencia dan testimonio de la notable persistencia de ese influjo.”²¹ En todo caso, pese a estas influencias extranjeras, las joyas, los sellos y las estatuas de Taxila muestran que los orfebres nativos no eran meros imitadores, sino que introdujeron también elementos nuevos en los que se expresaba su propio genio.

Traducción: F. T. y C. D.

Notas

¹ Sobre estas civilizaciones ver M. Wheeler, *Early India and Pakistan*, London, Thames and Hudson, 1959.

² Takṣaśilā en sánscrito; Takkasilā en pāli. Taxila es el nombre dado a esta ciudad por los griegos.

³ Sobre Ashoka ver F. Tola y C. Dragonetti, “Un gran emperador budista, Ashoka”, en REB 3, pp. 97-116 con bibliografía.

⁴ Sobre los Jātakas ver S. Lévi, “Los Jātakas”, en REB 5 y A. Yuyama, “El Kacchapa-Jātaka en bajo-relieve en el Caṇḍi Méndut en Java Central”, en REB 6. En REB 5 se encuentra la traducción del pāli al español del “Jātaka de la liebre”, realizada por F. T. y C. D.

⁵ La obra de F. Bernier fue escrita originariamente en francés. Una traducción inglesa fue publicada bajo el título F. Bernier, *Travels in the Mogul Empire, A.D. 1656-1668*, London, Oxford University Press, 1934 (hay reediciones posteriores). Existe asimismo una traducción española, *Viajes de Francisco Bernier*, Madrid-Barcelona, Calpe, 1921. Sobre la vida y obra de Bernier puede verse la introducción de la traducción inglesa citada, pp. XXV-XLII.

⁶ *Anabasis de Alejandro*, v, 8, 2.

⁷ *Geografía* 15, 1, 17 y 15, 1, 28.

⁸ *Historia Natural* vi, 62 y 78.

⁹ Alejandro abandona la India a fines de octubre del 326 a.C.

¹⁰ El imperio Maurya fue creado por Chandragupta en 322 a.C., le sucedió su hijo Bindusāra (que reinó de 298 a 272) y a éste le siguió su hijo Ashoka. Ver nota 3.

¹¹ Monumento funerario conteniendo las reliquias de un Buda.

¹² La decadencia del Imperio Maurya se inició con el nieto de Ashoka, Dasharatha, que reinó unos pocos años a partir de la muerte de Ashoka. La destrucción final del Im-

perio Maurya tuvo lugar en el año 185 a.C., cuando Pushyamitra Shunga da muerte al gobernante de la dinastía Maurya, ocupa el trono y establece la dinastía Shunga.

¹³ Bactriana, en el Asia Central, en la región regada por el Oxus, formó parte del Imperio de Alejandro; en el reparto del imperio macedónico, a la muerte de Alejandro (323 a.C.), Bactriana le tocó a Seleuco I, que recibió la zona oriental del imperio. En el año 250 a.C. el gobernador griego de Bactriana se independiza del Imperio Seléucida, proclamándose rey. Una serie de reyezuelos griegos gobiernan Bactriana, entre los cuales hay que señalar a Menandro, como el más importante, que reinó a mediados del siglo II a.C. Muchos de estos reyezuelos griegos llevaron a cabo invasiones armadas en la India. Menandro lo hizo alrededor del año 155 a.C. Sobre los reyes griegos de Bactriana y los escitas, partos, kushanas y hunos blancos mencionados a continuación ver V.A. Smith, *The Early History of India*, Oxford, Oxford University Press, 1962; L. de la Vallée Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas, et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi*, Paris, de Boccard, 1930; R.C. Majumdar (Editor general), *The History and Culture of the Indian People*, Tomo II, *The Age of Imperial Unity*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1960; W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, University Press, 1966; A.K. Narain, *The Indo-Greeks*, Delhi, Oxford University Press, 1980.

¹⁴ Los escitas (llamados también shakas y se-s) eran tribus nómadas del Asia Central, que vivían más allá de Sogdiana, en las llanuras del Jaxartes o Syr Darya. Ellos también bajan hacia el sur y realizan invasiones en el noroeste de la India en el siglo segundo a.C.

¹⁵ Los partos (llamados también pahlavas) dominaban en el Irán. Los reyes partos Mitrídates I (171-136 a.C.) y Mitrídates II (123-88 a.C.) conquistan parte de la India Occidental y la gobiernan mediante sátrapas. Probablemente uno de estos sátrapas, Azes I, se independiza del poder parto. Gondophares, de origen parto, alrededor del año 20 d.C. sube al trono. Según una leyenda piadosa, Santo Tomás visitó la India durante el reino de Gondophares.

¹⁶ Los kushanas (llamados también yüe-chi) es otra nación nómada, originaria de la región noroeste de China, que emigró hacia el sur. Crearon un vasto imperio en el Asia Central, que dominaba la ruta de la seda y parte del noroeste de la India. Kanishka fue el rey kushana más poderoso. Existe mucha discusión acerca de las fechas entre las que vivió y reinó. Además de las obras de Smith, de la Vallée Poussin y Majumdar, mencionadas en la nota 13, se puede consultar sobre los kushanas la obra de John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans*, Berkeley, University of California Press, 1967.

¹⁷ Los hunos blancos (o ephthalitas) eran también nómadas provenientes del valle del río Oxus. Atacaron a Persia y dieron muerte al rey persa Firöz en el año 481 d.C. Invadieron la India en 455 d.C. pero fueron rechazados por Skandagupta. Diez años después atacaron nuevamente la India y se apoderaron de gran parte del norte de la India, poniendo fin al Imperio Gupta, que duró del 320 al 465 d.C.

¹⁸ Sobre Hiuan tsang, el gran peregrino y traductor chino, ver F. T. y C. D., "Hiuan tsang", en REB 6.

¹⁹ *Travels of Hiouen-Tsang*, traducción de S. Beal, Calcutta, Susil Gupta, 1958, II, pp. 179-180. Cf. Th. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India (A.D. 629-645)*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1973, I, p. 240.

²⁰ La historia de Kunāla está narrada en *Divyāvadāna*, edición P.L. Vaidya, en *Buddhist Sanskrit Texts*, Darbhanga, 1959, *Avadāna* No. 27, pp. 261-271. Este texto ha sido traducido al francés por E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*, Paris, Maisonneuve, 1876, pp. 359-370. Hiuan-tsang, obra citada en la nota 19, II, pp. 181-183, se refiere a la historia de Kunāla. En Ed. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du*

Tripitaka Chinois, Paris, Maisonneuve, 1962, I, Cuento No. 30, pp. 106-111, se encuentra una historia similar.

²¹ La cita proviene de *The Cambridge History of India*, Vol. I, *Ancient India* (editor general E.J. Rapson), Delhi, S. Chand and Co., 1962 (reimpresión india), Chapter XXV, "The Monuments of Ancient India" por Sir John Marshall, p. 585.



Saṅgīti: Concilio.
Los concilios budistas
y la sociología*

André Bareau

Se puede intentar reconstruir lo que era, según las tradiciones antiguas, un concilio budista. Sin duda se objetará que los elementos de esta reconstrucción están tomados de narraciones que comportan una gran parte de leyenda, pero esta parte de leyenda concierne más a las circunstancias de los acontecimientos que a la institución misma del concilio. En efecto, ésta debía estar bastante bien fijada, ya sea por los códices escritos, ya sea por la tradición, para que las narraciones, aunque legendarias, dieran de ella una descripción exacta o al menos plausible para el espíritu de los hagiógrafos y de sus auditores.

* Las páginas que siguen son la traducción al español del Capítulo v del libro del Profesor André Bareau, *Les Premiers Conciles Bouddhiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955. Agradecemos a la Editorial Presses Universitaires de France (12, rue Jean-de Beauvois, 75005 Paris) por habernos concedido la autorización para realizar la traducción al español y publicarla en REB. Las notas señaladas con números son del autor, las señaladas con letras son de REB. Ver en REB 6 (octubre, 1993), pp. 86-113, el artículo de B. Jinananda "Los cuatro concilios budistas". En la nota de asterisco de dicho artículo (pp. 86-87) hemos dado bibliografía sobre el tema.

I- La función esencial del concilio

La palabra pāli y sánscrita que nosotros traducimos por concilio es *samgīti*. Ella indica claramente que la función esencial de la institución que designa consiste en “cantar (*gīti*) en conjunto (*sam*)” el Canon. El sentido de “concilio” es un sentido derivado. El sentido propio es “concierto”.

Se trataba de afianzar así la unidad de la Comunidad dándole por base la unidad de la Doctrina tal como estaba contenida en el Canon. Era, de hecho, el único medio de garantizar esta unidad, ya que la Comunidad estaba desprovista de toda autoridad central encargada de asumir esta función. Mientras Buda vivió, su fuerte personalidad y la influencia que ejercía sobre el conjunto de los monjes, bastaban para prevenir toda escisión seria de la Comunidad. Su desaparición puso en peligro la unidad de esta última, y el episodio de la revuelta de Upananda debe reflejar un peligro real.

Sin embargo, no era necesario recitar el Canon todo entero en cada concilio, sino que era suficiente, en ciertos casos, recitar ya sea una de las “Canastas”,^a ya sea incluso la sección de ésta cuyas enseñanzas fueran discutidas por una parte de la Comunidad. Así, la comparación de diversas fuentes muestra que en el Segundo Concilio sólo fueron recitados los textos relativos a los errores de los monjes de Vaishālī, e incluso puede haber sucedido que pareciera suficiente sólo señalar los rasgos característicos de dichos textos.

II- La convocatoria del concilio

Un concilio es convocado cuando la unidad de la Comunidad se ve amenazada. La tradición no puede ser más clara

ni más explícita en este punto. El concilio de Rājagriha calmó la revuelta de Upananda, el de Vaishālī remedió una costumbre escandalosa de los monjes de Vriji, el Primer Concilio de Pāṭaliputra se reunió para apaciguar el conflicto producido por Mahādeva, y el Segundo Concilio de Pāṭaliputra es una consecuencia de la intrusión de heréticos en la Comunidad.^b

Sin embargo, el *Mahāprajñāpāramitāshāstra*^c y la tradición de los Saṃmatiya^d dejan entender que el Primer Concilio de Pāṭaliputra fue convocado en ausencia de toda amenaza de cisma. Según el texto mencionado, se trata incluso de una asamblea hecha regularmente cada cinco años, cuyo estatuto es por lo demás muy oscuro en lo que se refiere al Budismo antiguo.¹ Estas dos tradiciones difieren de las otras igualmente en el hecho de que ellas hacen convocar el concilio al rey de Magadha (Ashoka según una, Nanda y Mahāpadma según la otra) que actúa por su propia determinación.

Nosotros preguntamos al respecto: ¿quién tiene el poder de convocar un concilio? La ausencia de autoridad suprema en la Comunidad Budista podía, en efecto, en caso de conflicto grave, ser un obstáculo para la convocatoria de un concilio, y es por cierto lo que ocurrió en ocasión de los dos conflictos de Pāṭaliputra.

El concilio puede ser convocado por un monje influyente y venerable, un *sthavira* (Anciano). Así, el Concilio de Rājagriha fue decidido y convocado por Mahākāshyapa, el de Vaishālī por Yashas y Revata, el Segundo Concilio de Pāṭaliputra por Tissa Moggaliputta. De hecho, la función exacta que estos monjes desempeñaban y el alcance de su autoridad varían mucho según las versiones. En ciertos textos Mahākāshyapa y Tissa aparecen como verdaderos jefes de la Comunidad, tomando decisiones en nombre de todos y obedecidos por todos. En otros, son apenas personajes notables, reputados por su virtud más que por su poder real.

En cuanto a Yashas, si bien se le atribuye correctamente la intención de convocar el concilio, la decisión oficial, si se puede decir, corresponde generalmente a Revata, más venerable que él.

El concilio puede también ser convocado por un rey, como fue el caso del rey de Magadha. Éste puede actuar por su propia voluntad, ya sea que esté interesado en apaciguar el conflicto por razones diversas, religiosas y personales o solamente políticas, ya sea que reúna la asamblea para gozar del espectáculo de la discusión de los monjes. Él puede también actuar ante el pedido de un enviado de la Comunidad o tras haber oído el rumor popular. En cualquier caso, él otorga entonces su autoridad suprema, ejercida habitualmente en el plano cívico, a la Comunidad que sufre la ausencia de tal autoridad en su propio ámbito.

¿Quién elige a los miembros del concilio? También en este punto las tradiciones divergen. Según algunas de ellas, Mahākāshyapa y Tissa eligen ellos mismos a los miembros del concilio, 500 en el primer caso, 1000 en el segundo. Según otras fuentes, los principios de esta selección permanecen oscuros y parece que, al menos en lo que concierne al Concilio de Rājagriha, los miembros habrían sido designados por el conjunto de la Comunidad. En cuanto a los miembros del Concilio de Vaishālī, se presentan éstos en delegaciones provinciales conducidas por sus respectivos jefes y llegadas de toda la India budista. En todos los casos, los monjes así elegidos lo son a causa de sus virtudes y de su conocimiento de la Doctrina. Ellos son la élite de la Comunidad y constituyen de este modo una aristocracia religiosa en el sentido propio del término. Ellos son entonces elegidos para desempeñar lo mejor posible la tarea que les incumbirá, a saber, la recitación del Canon y las discusiones concernientes a la Doctrina y a la Disciplina. La elección hecha por el monje debe, según ciertas fuentes, ser ratifi-

cada por la Comunidad, representada por el conjunto de sus miembros más virtuosos y sabios.

III- El grado de universalidad de los concilios

No parece que todos los concilios budistas hayan interesado a toda la Comunidad. Sólo el de Rājagriha y el de Vaishālī presentan un carácter ecuménico bastante claro. Son por lo demás los únicos cuyos relatos están consignados en los *Vinayapīṭaka*.^e Por el contrario, los dos concilios de Pāṭaliputra se presentan como concilios que han concernido sólo a la Comunidad residente en los alrededores de esta ciudad e incluso a la de un solo monasterio, el Kukkuṭārāma en el primer caso, el Ashokārāma en el segundo caso. Esto podría explicar las numerosas incertidumbres de los relatos que han conservado su recuerdo.

Por lo demás, incluso en el caso de los dos primeros concilios, es de notar que los miembros de la asamblea son elegidos no tanto por el hecho de que representan a las diversas comunidades locales, sino porque poseen las capacidades necesarias para llevar a buen término los trabajos del concilio. La ausencia de toda organización que ligue de una manera definida a las numerosas comunidades locales entre sí no hacía de ningún modo necesaria una representación geográfica de la Comunidad como la que existía en los concilios cristianos. No se trataba, para el que convocaba la asamblea, de tener la opinión de toda la Comunidad a través de sus representantes, sino de pedir consejo a aquellos que le parecieran los más aptos para resolver la crisis. De hecho, como se ve en los relatos del concilio de Vaishālī, le importa sobre todo reclutar partidarios que condenarán las tesis de sus adversarios. Cada monasterio forma una pequeña Comunidad autónoma, que es prácticamente libre de vivir y de creer a su manera sin preocuparse por lo que se

hace en los otros monasterios. Del mismo modo que la gran Comunidad, ésta se ve sujeta a las mismas debilidades, a las mismas crisis, como aquellas que dos veces desgarraron a la Comunidad de Pāṭaliputra.

Esta falta de organización y de autoridad central tiene como consecuencia natural una gran debilidad respecto de fuerzas de desunión. Toda Comunidad local podía hacer secesión declarando que, no habiendo sido representada en el concilio, impugnaba sus decisiones. Es exactamente lo que hizo Purāṇa al final del Concilio de Rājagriha, y no parece, según nuestros textos, que la asamblea conciliar lo haya reprobado. En cualquier caso él no fue condenado.

Siendo así, cuán fácil debía ser, para los heréticos condenados por un concilio, rehusarse a someterse a sus decisiones y hacer secesión. Esto explica la multitud de sectas y escuelas budistas.

IV- El ceremonial del concilio

Por más sorprendente que resulte, el hecho es que los textos no nos enseñan casi nada sobre el ceremonial del concilio. Si se comparan los relatos de las diversas asambleas, parece claro que su desarrollo no estaba de ningún modo fijado por un ritual o por cualquier tradición, sino que dependía únicamente de las circunstancias. En todo caso, ninguno de nuestros textos nos informa sobre este ceremonial, si es que existió, dejando de lado algunos datos muy secundarios y cuyo valor es sospechoso. No se encuentra allí nada de lo que habría podido servir de marco fácil para los relatos estereotipados que tanto amaron los budistas. Todo el interés se centra, por el contrario, en el detalle de los acontecimientos históricos o legendarios. Esta carencia se explica aún menos teniendo en cuenta que nuestras fuentes son los *Vinayaṭīka*, uno de cuyos objetivos esenciales

residía precisamente en la codificación de las diversas actividades de la Comunidad. ¿Por qué los concilios serían las únicas de estas actividades que escaparan a toda reglamentación? Su escaso número puede ser una explicación suficiente de este estado de cosas, pero ¿la importancia que tuvieron los concilios no lo compensaba ventajosamente? Por otra parte, ¿qué sabemos nosotros del escaso número de los concilios? Sin duda la tradición nos ha conservado sólo el recuerdo de algunos de ellos, ¿pero acaso la casi totalidad de la historia del Budismo antiguo no se ha hundido en el olvido? Pudo, mejor aún, ha debido haber un cierto número de concilios, o más bien de sínodos, reunidos principalmente para solucionar los múltiples conflictos surgidos entre las diversas escuelas o para satisfacer esta pasión profundamente india de la discusión religiosa. Los mismos concilios y su nombre no han salido pura y simplemente del genio inventivo de los narradores antiguos. Por otra parte, el carácter legendario de los concilios no podría ser invocado como un argumento serio para explicar esta ausencia de reglamentación, puesto que era fácil inventar una para las necesidades de la leyenda. En conclusión, el problema de la existencia de un ceremonial antiguo de los concilios budistas permanece insoluble, a falta de documentos. O bien existió tal ceremonial, y entonces ¿por qué los narradores lo condenan al silencio aunque sus narraciones estén incorporadas en los *Vinayapitaka*? O bien no existió, y queda averiguar por qué.

No obstante, es posible pensar que este ceremonial no debía ser tan diferente del de otras asambleas de la Comunidad, cuyo ritual y reglamentación minuciosa estaban fijados por los *Vinayapitaka*. En efecto, el concilio se reunía con el objeto de condenar una costumbre o una doctrina, de obligar a los monjes culpables a una retractación honorable, y en caso de que éstos se rehusaran, de expulsarlos. El caso de la asamblea conciliar formaba parte entonces del caso, tan

frecuente, tan bien definido y reglamentado, del juicio de los monjes culpables. Lo que la distinguía era la importancia de la falta, de la amenaza que hacía pesar sobre la Comunidad y, más aún, el número de los culpables y su resolución de no someterse a las decisiones de la asamblea. Sin duda, no era entonces necesario aplicar una reglamentación especial ni seguir un ceremonial particular con ocasión de la reunión de los concilios, y ésta es tal vez la razón por la cual nuestras fuentes enmudecen en este punto.

V- Las funciones y la autoridad de los miembros del concilio

La función principal del concilio es desempeñada por el presidente. Éste puede ser el monje que provocó la convocatoria del concilio, como fue el caso de Mahākāshyapa para el de Rājagriha, pero puede ser también algún otro, considerado más venerable. Así, con ocasión del Concilio de Vaishālī, Yashas, que tanto había hecho por reunirlos, se retira dejando el lugar a Revata que, según la mayoría de nuestras fuentes, presidió entonces la asamblea. Del mismo modo Tissa Moggaliputta, que presidió el Segundo Concilio de Pāṭaliputra, no había jugado ningún rol en su convocatoria, decidida por el rey Ashoka.

El presidente dirige los debates sin tomar personalmente una decisión. Él interroga a los especialistas elegidos por su gran conocimiento de tal o cual parte del Canon, Upāli y Ānanda durante el Concilio de Rājagriha, Sarvagāmin durante el de Vaishālī, Mahinda durante el Segundo Concilio de Pāṭaliputra. Da prueba, al hacer esto, de una neutralidad absoluta. Antes de realizar tal o cual acto, de tomar tal o cual decisión, él pide a la asamblea del concilio hacer conocer su opinión, a la que debe someterse puesto que él tiene toda su autoridad a partir de esta asamblea.

Sin embargo, el presidente debe actuar, en ciertas ocasiones, como un miembro cualquiera de la asamblea. Es así que Mahākāshyapa se hace acusador de Ānanda, rol que es desempeñado por Upāli en el relato del *Vinaya* de los Mahāsāṅghika^f y por los *thera bhikkhu* (monjes Ancianos) en el de los Theravādin.^g

Cuando la discusión no permite llegar a un acuerdo, el presidente puede proponer remitirse a un jurado. Esto muestra claramente que el presidente no puede tomar decisión y no tiene ninguna autoridad para imponer a la asamblea su punto de vista personal.

El presidente entonces es sólo el *primus inter pares*.

Los *Vinayas* de los Mahīshāsaka, de los Dharmaguptaka y de los Mahāsāṅghika^h nos dan la lista de los *sthavira* (Ancianos) para los dos primeros concilios (para el primero solamente, en lo que concierne a los Mahāsāṅghika). Sobre estas listas figuran, en un determinado orden, 8, 4 o 3 nombres. Pero parece extraño que los personajes principales, Mahākāshyapa, Upāli, Ānanda, no figuren o figuren en una mala posición en las listas relativas al Primer Concilio. Mahākāshyapa está a la cabeza sólo en la lista de los Mahāsāṅghika. Es el tercero de un total de 4 miembros en la de los Dharmaguptaka y el sexto de un total de 8 en la de los Mahīshāsaka. Upāli no figura en estas listas con excepción de esta última donde aparece como séptimo. En cuanto a Ānanda, está ausente de todas, lo cual se explica bastante bien si se piensa en las dificultades que provocó su participación en el concilio. Agreguemos que estas listas son muy divergentes entre sí, lo cual deja mucho que decir sobre su autenticidad. En ciertas sectas se establecía así un orden de precedencia entre todos los miembros del concilio, teniéndose en cuenta la antigüedad de su ordenación. Es exactamente, en efecto, lo que sugiere la lista de los Mahīshāsaka relativa al Concilio de Vaishālī.

Las funciones no parecen haber sido conferidas, en el caso del Primer Concilio, teniéndose en cuenta obligatoriamente la antigüedad de los participantes, pero, de todos modos, como lo revela un pasaje del *Vinaya* de los Sarvāstivādin,¹ los monjes habrían sido llamados a dar su aprobación a las propuestas del presidente según su orden de antigüedad.

En el Segundo Concilio, por el contrario, el presidente Revata no figura a la cabeza de estas listas, es reemplazado allí por Sarvagāmin, quien, siendo el decano de la asamblea, debe sin duda a este hecho el honor de explicar, como especialista del *Vinaya*, por qué las 10 prácticas de los monjes de Vaishālī son reprobables.

En consecuencia, parece que en los concilios, la antigüedad de la ordenación no dio por sí sola ningún derecho a cumplir las funciones principales. Éstas estaban reservadas a aquellos cuyos talentos y virtudes representaban una garantía máxima para la ortodoxia. Es, por lo demás, lo que se desprende de las gestiones hechas por Yashas, antes del Segundo Concilio, para asegurarse el apoyo de los monjes más eminentes.

Después de la función presidencial, la más importante es la del experto o especialista. Éstos son propuestos por el presidente, quien los elige en virtud de sus competencias excepcionales en tal o cual tema, y esta elección es ratificada por la asamblea conciliar como todas las propuestas del presidente. El hecho de que el solo valor personal decida la elección está probado por el caso de Upāli, séptimo *sthavira* de la lista de los Mahīshāsaka, y sobre todo por el de Ānanda, el último de los *sthavira* llamados a participar en el concilio. Su función se limita a responder a las preguntas del presidente relativas al contenido del Canon. Sus respuestas están sujetas al control y a la aprobación del concilio así como también su elección.

En ciertos casos particularmente espinosos, el presidente proponía remitir la discusión del asunto en curso a un jurado. Habría sido así en el concilio de Vaishālī, en el que el jurado estaba compuesto por ocho miembros, que representaban por igual a las partes presentes. Las fuentes difieren en la cuestión de saber si su elección fue hecha por el presidente o por las mismas partes. Sea como fuere, esta elección debió ser ratificada por la asamblea conciliar. De hecho, nuestras fuentes olvidan decirnos claramente cómo funcionó este jurado. Sólo el relato de los Sarvāstivādin lo deja entrever. Según este texto, el presidente interrogó sucesivamente a los miembros del jurado sobre cada uno de los puntos discutidos. En el caso en que la decisión es confiada a un jurado, la asamblea conciliar debe inclinarse ante esta decisión, que es proclamada por el presidente, sin que éste pida al concilio su asentimiento. Es el único caso en que la asamblea conciliar pierde su autoridad, habiendo sido ésta delegada a un jurado elegido por ella.

Falta hablar de una última función, muy humilde: la de regulador de asientos (*āsannapaññapaka*). Ésta es confiada a un monje ordinario, aunque honorable, que no participa del concilio. Consiste en disponer según la etiqueta, antes de que el concilio haya comenzado a reunirse, los asientos de sus miembros.

La asamblea conciliar posee ella sola la autoridad, y tanto el presidente como los expertos deben someterse a sus decisiones. Sólo en el caso en que la asamblea ha delegado su autoridad a un jurado elegido por ella misma, ésta pierde su poder.

En principio, toda la autoridad de la asamblea conciliar proviene de la Comunidad que la ha elegido.

Pero sabemos bien, y los mismos textos nos lo enseñan, que era imposible hacer elegir esta asamblea por toda la

Comunidad, diseminada por territorios inmensos en pequeños grupos que tenían entre sí solamente medios de comunicación a menudo rudimentarios. Se trataba menos, nosotros lo hemos visto, para los instigadores del concilio, de conocer las opiniones de toda la Comunidad, que de reunir partidarios hábiles para defender su propio punto de vista. Es la razón por la que, de hecho, la autoridad del concilio es siempre precaria y frecuentemente discutida. Es también la razón por la cual se intentó, lo más a menudo posible, apoyar esta autoridad sobre la autoridad del rey, por lo demás temible. Finalmente, hemos visto que la opinión de la mayoría cuenta sólo si está conforme con la Ley, es decir, probablemente con la opinión de los decanos, y que todos los medios son buenos para alcanzar este resultado. El voto no es más que un rito, la opinión de la mayoría no tiene más que un valor formal, sólo cuentan las opiniones y las decisiones del pequeño grupo de los viejos maestros. Éstos dirigen de hecho a la Comunidad en razón de la autoridad que les otorga sobre la multitud de jóvenes monjes, sus discípulos, el triple prestigio de la edad, de la ciencia y de la austeridad.

VI- El poder judicial del concilio

De la función esencial del concilio, que es el establecimiento del Canon y la fijación de la Doctrina, deriva una de sus tareas más importantes, a saber, la solución de los conflictos monásticos. En efecto, el concilio es convocado porque existen entre diversos grupos de monjes discusiones relativas a la letra del Canon y porque la disputa corre el riesgo de perjudicar a la Comunidad.

Al fijar los textos canónicos en cuestión, la asamblea conciliar necesariamente da la razón a una de las partes en

perjuicio de la otra, que debe entonces, o someterse o abandonar la Comunidad. Así pues, el concilio ejerce un poder judicial inapelable sobre la totalidad de la Comunidad, que él representa ya que ha sido elegido por ella.

Sin embargo, la adopción de un texto canónico o de una decisión conciliar no significa siempre necesariamente la condena de la parte adversaria. Es así que, al final del concilio de Rājagriha, cuando Purāṇa y sus discípulos se rehusan a aceptar la decisión de la asamblea relativa a las prohibiciones menores no obstante las exhortaciones especiales de Mahākāshyapa, no son objeto de ninguna condena. Es cierto que el desacuerdo era relativo a puntos considerados como secundarios y cuya ortodoxia era reconocida como problemática. En consecuencia, parece que, en algunos casos particulares, se les permitía a los monjes una cierta amplitud para aprobar o rechazar las decisiones del concilio, pero estos casos debían ser raros.

El poder judicial del concilio no se limitaba a la observancia de los textos definidos como canónicos, sino que se extendía a varias otras cosas. Es de este modo que en el Concilio de Rājagriha, Ānanda es vivamente acusado por Mahākāshyapa y debe justificarse y confesarse ante la asamblea, lo cual representa un castigo. De igual modo, hacia el final del concilio, Ānanda es enviado para anunciarle a Channa que el castigo de *brahmadanḍa*, es decir, la excomunión temporal, le es infligido en nombre de Buda y de Saṅgha. En este último caso, ni la falta ni el castigo tienen relación alguna con los trabajos del concilio. A los ojos de ciertas escuelas, el concilio desempeñaba entonces la función de una corte de justicia extraordinaria, que utilizaba así la autoridad mayor que le había sido delegada por la Comunidad de la cual ella era la emanación suprema.

VII- Las relaciones entre el rey y el concilio

Si los reyes no desempeñan ninguna función en los dos primeros concilios, los de Rājagriha y Vaishālī, ellos están involucrados en los siguientes, los dos concilios de Pāṭaliputra, los de Ceilán, el de Cachemira. Sin duda esto se vincula con el desarrollo de la importancia social del movimiento budista en el curso de los primeros siglos de su historia. En la época de los dos primeros concilios la Comunidad no reunía más que un número de individuos demasiado restringido como para que los acontecimientos que lo concernían hayan podido tener repercusiones graves sobre la vida de los estados en los que ésta residía. Puede sin embargo parecer un poco extraño que el nombre de Ajātashatru no esté ligado de ninguna manera por la tradición a la historia del Primer Concilio, pero sólo se pueden formular hipótesis sobre las razones de este silencio.

La diversidad de fuentes nos presenta las relaciones entre el rey y el concilio bajo los aspectos más variados.

En la época del Primer Concilio de Pāṭaliputra el rey no es por cierto budista y la crisis que atraviesa la Comunidad no parece interesarle en absoluto. Sin embargo, cuando ciertos monjes apelan a su arbitraje, él lo concede de buen grado y por lo que se podría juzgar según los documentos, también poco seguros, actúa con una conciencia y sabiduría loables. Al no poder juzgar según criterios religiosos que se le escapan, él cuenta a los partidarios de cada opinión, los agrupa separadamente, y los despide sin pronunciar, al parecer, sentencia alguna. Lo esencial para él, guardián supremo de la paz en sus Estados, es evitar que los grupos adversos, reunidos en los mismos lugares, lleguen a actos de violencia, y es por ello, según todo indica, que los separa. Pone fin entonces a la crisis aguda, pero da lugar al cisma

y traiciona las esperanzas de los monjes, ya que cada grupo espera ciertamente del soberano la condena del grupo adversario.

No ocurre lo mismo con los soberanos budistas, y sobre todo con Ashoka.^j Los textos difieren en la cuestión de saber si su intervención en el conflicto fue espontánea o si fue pedida por los monjes como en el caso precedente. En todo caso, su interés por el acontecimiento es seguro, y además atestiguado por los famosos edictos. Este interés debía ser mucho más vivo que el de su predecesor desconocido y esto por dos razones. Por un lado, al ser budista y, tal como sabemos, muy diligente, toda crisis de la Comunidad debía naturalmente ser para él una fuente de inquietud. Por otro lado, en su época la Comunidad se había extendido, al haber reclutado en territorios mucho más vastos un mayor número de monjes y de fieles laicos y al haber adquirido así una importancia social bastante considerable de modo que toda crisis que la afectase sería susceptible de turbar gravemente el orden que el soberano tenía la misión de mantener. Entonces no es en absoluto sorprendente que el gran Ashoka haya intervenido espontáneamente en el conflicto.

Su intervención es enérgica. Tenemos como prueba no sólo las tradiciones, sino también y por sobre todo los edictos que se refieren a la decisión final. Sin perder tiempo en instruir la causa, él da la orden a los monjes, por intermedio de un hombre de confianza, de celebrar en conjunto la fiesta de la quincena.^k Ante el rechazo de obediencia por parte de los monjes, el enviado del rey responde con la violencia, la ejecución de los culpables.

Esta actitud enérgica del rey se manifiesta aun en lo siguiente. Si él instruye y juzga una causa, es con la intención bien determinada de castigar a los responsables de los desórdenes. Fundándose en la opinión de Tissa Moggaliputta, tomada como criterio de ortodoxia por razones que

se nos escapan, él interroga a los monjes y hace expulsar a aquellos a quienes Tissa designa como heréticos. Este castigo, confirmado por los edictos, puede parecer bastante moderado después del incidente de la ejecución de los monjes. Sin embargo, debió revelarse como eficaz, ya que permitía separar definitivamente a los partidarios de opiniones diversas. No sólo el rey condena a los monjes juzgados culpables, sino que hace publicar tal condena en numerosos puntos de su imperio para que los instigadores de cismas sepan bien a qué se exponen.

Es difícil discernir en la actitud de Ashoka lo que le corresponde al rey, guardián del orden social, y lo que le corresponde al devoto, inquieto por los peligros a que se expone la religión que él ama. Parece sin embargo, a pesar de lo que quisieran hacernos creer los textos budistas, que Ashoka actuó más como rey enérgico, autoritario, preocupado poco por los detalles, que como devoto piadoso y sometido dócilmente a la influencia de los Maestros de la Comunidad. Por lo demás, Ashoka sólo interviene para hacer cesar los desórdenes, primeramente mediante una orden, después, habiendo fracasado aquel procedimiento, mediante un juicio precedido de una instrucción y seguido de una sanción. No interviene en lo menor en la discusión de cuestiones de Doctrina. Deja a Tissa el cuidado de determinar quiénes son los heréticos y quiénes los ortodoxos. Una vez dada su sentencia, juzga que su función ha terminado y no asiste al concilio propiamente dicho, durante el cual los monjes ortodoxos recitan el Canon. Sin embargo, él proporciona con anterioridad las más amplias facilidades materiales a esta asamblea, como lo exigía su deber de devoto laico.

Es tal vez interesante comparar esta actitud de los reyes de Magadha en relación con los concilios budistas, con la de los emperadores de la antigua Roma en relación con los concilios cristianos y, en especial, la actitud de Ashoka con

la de Constantino. Aunque nuestras fuentes tengan un valor muy diferente en los dos casos –tradiciones en que se mezcla una gran parte de leyenda en lo que concierne a los hechos budistas, documentos de un valor histórico confirmado para los hechos cristianos– las actitudes así comparadas se asemejan de manera sorprendente. Diré mejor: Ashoka se muestra más firme frente al Budismo que Constantino frente al Cristianismo. Sin embargo, la leyenda se habría preocupado mucho por trazarnos un retrato ideal del santo rey budista, borrando irremediabilmente todos los rasgos que muestran a Ashoka actuando más como soberano que como devoto. La leyenda ha tratado muy bien de atenuarlos, pero no ha podido ocultarlos a los ojos del que sabe leer entre líneas. Sin lugar a duda ella los ha desligado del hilo histórico para dispersarlos en un orden dudoso, mezclándolos con los inventos y falsos recuerdos, pero ella no ha podido dejarlos de lado a todos.

Comparemos la actitud de Ashoka con la de Constantino.² Digamos ante todo que son dos grandes emperadores victoriosos, dos hombres de guerra a la vez que dos grandes hombres de Estado. Además, los dos se han convertido a una religión nueva y en pleno auge, lo que no les impide reconocerles a sus súbditos, con la mayor amplitud de espíritu, el derecho de conservar cada uno su propia fe.

Si la intervención de Ashoka parece espontánea –aunque las fuentes divergen sobre este punto– la de Constantino no lo es, ya que le es solicitada por las dos partes en oposición. Ambos invitan primero a los adversarios a reconciliarse, haciendo uso en esto de su prestigio como soberanos. Hombres de acción que no pueden comprender la importancia de las discusiones especulativas, ellos juzgan vanas y ociosas las razones del conflicto. Ashoka actúa más brutalmente que Constantino, pero éste toma partido desde el primer momento contra una de las opiniones discutidas, el Arianismo. Tanto en Pāṭalīputra como en Ro-

ma, esta primera tentativa de conciliación fracasa, ya que los religiosos siguen manteniendo obstinadamente sus opiniones. Los dos soberanos convocan entonces el concilio, Constantino por consejo de Hosio, obispo de Córdoba, Ashoka por su propia voluntad —aunque podemos suponer que, al hacerlo, él estaba siguiendo el parecer de Tissa Moggaliputta, así como, con ocasión del Primer Concilio de Pāṭaliputra, su predecesor habría al parecer actuado según el consejo de Mahādeva. El concilio cristiano y el concilio budista tienen su sede en el palacio imperial, tanto en Nicea (Asia Menor, donde se realiza el Primer Concilio de Nicea, en el año 325 después de Cristo) como en Pāṭaliputra (Norte de la India, donde se realiza el Concilio de Pāṭaliputra convocado por Ashoka, alrededor del año 250 antes de Cristo) y se inauguran con la presencia del soberano. En los dos casos, los emperadores no asisten a la parte principal del concilio. Sin embargo, Ashoka está presente cuando se efectúa la identificación de los cismáticos y su juicio, mientras que Constantino se contenta con ser tenido al corriente de la marcha de los debates. Ni Ashoka ni Constantino deciden acerca de la ortodoxia de las opiniones contrarias, pero Ashoka asume la responsabilidad de la sentencia, que le es de hecho dictada por Tissa, mientras que Constantino se contenta con aplicar la sentencia dictada por el concilio, exiliando a los herejes. Tanto en un caso como en el otro, el soberano otorga todo el apoyo del poder secular a aquellos que el concilio ha designado como ortodoxos.

Traducción del francés: Eleonora Tola

Notas

^a El Canon Budista Pāli (*Tīpīṭaka* en pāli, *Tripīṭaka* en sánscrito) está dividido en tres (*ti-* en pāli, *tri-* en sánscrito) "canastas" (*piṭaka*, tanto en pāli como en sánscrito) o secciones. Sobre el Canon Pāli ver el artículo de S. Levi, "Las Sagradas Escrituras del Budismo", en REB 3, pp. 119-135.

^b En lo que se refiere al número de los concilios, la exposición de Bareau difiere, en algunos puntos, de la de Jinananda (ver REB 6) en cuanto Bareau expone los resultados de sus estudios históricos sobre los concilios y Jinananda se cifra a la tradición Theravāda. La principal divergencia consiste en que para la tradición Theravāda hubo un solo concilio en Pāṭaliputra, bajo el reinado del gran Emperador Ashoka, alrededor del 250 a.C., mientras que para Bareau hubo dos, el primero a unos 131 años del *Parinirvāṇa* (o muerte) de Buda, y el segundo alrededor del 250 a.C.

^c El *Mahāprajñāpāramitāsūtra* es un importante tratado budista, atribuido erróneamente a Nāgārjuna. El texto original sánscrito se ha perdido; sólo se ha conservado la traducción china realizada por el gran traductor Kumārajīva en 404/405 d.C. Esta traducción se encuentra en el Canon Chino, *Tāishō*, Volumen XXV, No. 1509. Existe una traducción monumental realizada del chino al francés de una tercera parte del tratado, en cinco volúmenes, debida a É. Lamotte, bajo el título *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Louvain, Institut Orientaliste, 1949-1980. Traducción inglesa por Sara Boin Webb, en prensa (ver REB 4, pp. 172-173). Sobre É. Lamotte ver nota aparecida en REB 1, pp. 171-173.

^d Sammatīya: secta budista. Sobre las distintas sectas budistas mencionadas por Bareau se puede ver su libro *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*, École Française d'Extrême Orient, Saïgon, 1955.

¹ Los *Vinayapīṭaka* desconocen por completo la existencia de una asamblea tal.

^e Vinaya: la sección del Canon Budista que contiene textos relativos a la disciplina monacal.

^f Mahāsāṅghika: secta budista.

^g Theravādin: miembro de la secta budista Theravāda, extendida actualmente en Ceilán y en el Sudeste Asiático.

^h Mahīśāsaka y Dharmaguptaka: sectas budistas.

ⁱ Sarvāstivādin: la secta budista establecida especialmente en Cachemira.

^j El *uposatha*, ceremonia budista en que la Comunidad se reúne para recitar textos canónicos.

^k Sobre el gran emperador budista indio Ashoka, ver el artículo de F. Tola y C. Dragonetti en REB 3, pp. 97-116.

² Cf. M. Besnier, *L'Empire Romain de l'avènement des Sévères au Concile de Nicée*, Histoire Générale G. Glotz, *Histoire Romaine*, T. IV, I^{re} Partie, pp. 376-384.

Abstracts

J. W. de Jong, *Lo Absoluto en el pensamiento budista*: The article considers the Buddhist attitude with regard to the Absolute. It starts pointing out that for Buddhism right knowledge is not an aim in itself but a means to obtain deliverance. The purpose of the descriptions, either negative or positive, that we find in Buddhist texts, is to indicate that Nirvāṇa lies absolutely outside the field of ordinary experience and is completely different from all things mundane. Nirvāṇa is a soteriological Absolute that must be experienced. It is why the way, the *via mystica*, which leads to Nirvāṇa is dealt at great length in Buddhist literature. This way is the *yoga*. It is not possible to decide which was the original form of *yoga* adopted by primitive Buddhism, but it is clear that Buddhists specifically avoided to confuse Nirvāṇa with the state of unconsciousness, aimed at by heretics in their yogic practices. A brief reference is made to the two ways advocated by Buddhist scholasticism: the way of vision (*darśanamarga*) and the way of meditation (*bhāvanāmarga*), of which the first causes the knowledge of supreme truth and destruction of false views and the second the destruction of passions. Both ways are to be followed. Then the conception of the Absolute developed by the Yogācāra school is analyzed. This school affirms that the Absolute is mind-only (*cittamātram*) and its origin must be found in the theory of "pure mind", that can be traced to very old Buddhist texts. The article examines also the doctrine of the Mādhyamikas, that must not be interpreted as an absolute nihilism and whose negative arguments serve to make clear that the Absolute is ineffable.

Rita M. Gross, *Budismo y Feminismo. Hacia su mutua transformación*: After a brief explanation about the meaning that Feminism and Buddhism have in this article, the authoress indicates the principal similarities that exist between both: importance given to experience; adhering to insights of truth; the will to explore how the mind operates, and also the differences: greater development in Buddhism than in Feminism of the sense of path and discipline; acknowledgment and exploration of gender-related aspects of ego or identity found in Feminism but not in Buddhism. Then the article deals with Buddhist meditation and the benefits it can procure to Feminism. Thanks to meditation one discovers that suffering is to be considered as an inevitable dimension of human fate, and not only as a consequence of imperfect social arrangement in patriarchal society, thanks to meditation one learns how to dominate anger and use its energy in a more enlightened way, and one is also less tied to rigidly-held fixed beliefs. The article ends remarking that practice of Buddhist meditation is of value to anyone without regard to his or her religious affiliation.

Jesús López-Gay, *Buda como Padre en el Hokekyō (El Sūtra del Loto)*: The aim of the article is to study the title of *Father* applied to Buddha and his function as such, as they appear in the *Lotus Sūtra*. The author considers that this aspect of Buddha has not received due attention and that it constitutes a link of union between Buddhist and Christian religious traditions. The article examines the Chapters III and IV of the *Sūtra* to reach the conclusion that in these chapters Buddha is presented fundamentally as the Father who loves and saves the sentient beings presented as his children, accomplishing in this way his soteriological task. Then the article refers to the three kinds of compassion that are found in the *Mahāprajñāpāramitāśāstra* attributed to Nāgārjuna; to Buddha corresponds the third kind, the

absolute one, which is beyond the common human feelings and which intends to help all beings to reach Wisdom and Liberation. The article ends pointing out, on one side, that the salvific capacity of Buddha is based on his dominion over all things, on his quality of universal Master and on his universal paternity, and, on the other side, that a distinguishing mark of the *Lotus Sūtra* is the union of knowledge and the saving Doctrine with “paternal” love and compassion.

Syed Ashfaq Naqvi, *Taxila, gran centro en el Oriente*: After some observations about the antiquity of Pakistan’s history and the geographical situation of Taxila, the author deals with the Buddhist University of Taxila, indicating wick was its organization. Then he gives a brief sketch of the principal historical events related to Taxila; he points out that the archaeological excavations have revealed three different cities in Taxila, and informs about the most important remains there: the *stūpas* of Dharmarājikā, Kunāla and Mohra Morada, and also sculptures, jewelry, coins and pottery. The article ends with a remark of Sir John Marshall about the Hellenistic influence in Taxila’s art.

André Bareaud, *Los concilios budistas y la sociología*: In these pages the author studies the Buddhist council (*samgīti*) from the following points of view: its essential function, the degree of universality it possessed, its ceremonial, the functions and authority of its different members, the judicial power that was attributed to it, and the relations between the council and the royal power. The article ends comparing the attitude of two great emperors, Aśoka and Constantine, in relation to the Buddhist and Christian councils that were convoked by them.

Tathāgatagarbhasūtra: el Sūtra de la Esencia de Buda

Introducción

Tathāgatagarbha (Esencia de Buda)

La doctrina del *Tathāgatagarbha*: Esencia de *Tathāgata* (Buda) (*de bzün gsegs pa 'i sñin po* en tibetano; *ju lai tsang* en chino) es una doctrina fundamental del Budismo Mahāyāna. Ella enseña que la esencia de *Tathāgata* (Buda) existe en todos los seres animados sin excepción alguna; todos ellos, por consiguiente, tienen la posibilidad de obtener la Iluminación y de convertirse en Budas (iluminados), accediendo así a las excelsas cualidades que caracterizan a los Budas y al destino que a éstos les corresponde.

El *Tathāgatagarbha* (Esencia de Buda) es concebido como un Absoluto que es descrito muchas veces en términos que hacen de él una entidad sustancial o quasi sustancial. Puede ser nombrado con otros términos que designan nociones que le son afines o idénticas y que ponen énfasis en algún aspecto de su identidad. Entre estos términos tenemos *buddhatā* (Budidad) (ver en *REB 5* el artículo de Junjiro Takakusu “La Naturaleza de Buda”, y en *REB 6* el artículo de Ming-Wood Liu “La doctrina de la Naturaleza de Buda

en el *Mahāparinirvāṇa-sūtra* del Mahāyāna”), *Dharmakāya* (Cuerpo del Dharma), *Tathatā* (Así-dad), *Śūnyatā* (Vaciedad), *Nirvāṇa*, etc.

Vemos en esta doctrina una forma mahāyanista de presentar una antigua idea del Budismo Hīnayāna: todos los seres conscientes, siempre que estén dispuestos a seguir el Camino enseñado por Buda, lograrán tarde o temprano la Iluminación y con ella la Liberación final. La coincidencia entre Hīnayāna y Mahāyāna en este punto es la confianza en la capacidad de todos los seres de llegar a la máxima perfección espiritual y de convertirse en Budas; la diferencia radica en el hecho de que, para el Hīnayāna, esa capacidad es una simple *aptitud* que tiene el hombre, que él puede desarrollar sometándose a la disciplina intelectual y moral budistas, mientras que en el Mahāyāna se revela la tendencia a hipostasiar esa capacidad, a convertirla en una *entidad*, la Naturaleza de Buda, la Esencia de *Tathāgata* inmanente en el hombre. Ésta está dotada de características propias, excelsas y de un carácter tan heterogéneo a la realidad empírica (*saṃsāra*) que se la puede equiparar a un Absoluto, y además se encuentra oculta en el fuero interno de los seres vivos, aunque recubierta por impurezas adventicias. Estas impurezas le impiden manifestarse y constituyen un obstáculo para que el hombre tome conciencia de ella. A pesar de estar recubierta por impurezas ella se mantiene siempre igual a sí misma, enteramente pura.

Podría pensarse que, si todos los seres vivos tienen inmanente el *Tathāgatagarbha* (Esencia de Buda), entonces ya han logrado la Iluminación, son Budas, y la práctica religiosa no es entonces necesaria, pero los textos insisten repetidamente en que esto no es así. Los seres no tienen la Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata* en el sentido de que, por el simple hecho de su existencia, ya poseen la condición, los atributos y los poderes de Buda o del *Tathāgata*, sino en el sentido de que, siguiendo las normas prescritas

por el Budismo, podrán eliminar las impurezas que recubren a la Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata* insita en ellos, develarla y hacer que se manifieste en todo su auténtico esplendor e innata excelstitud –como se limpia una piedra preciosa oculta por ajenas impurezas para hacerla brillar con todo el esplendor que le es propio. En ese momento el hombre se convierte en Buda, no porque haya obtenido, como algo hasta ese momento ajeno a él, la Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata*, sino porque la ha puesto al descubierto y ha tomado conciencia de que él en su más recóndito nivel, *es* esa Naturaleza y esa Esencia. Hinayāna y Mahāyāna concuerdan al considerar que sólo con esfuerzo personal, con la práctica permanente de la disciplina moral, con el constante perfeccionamiento del conocimiento se puede alcanzar la condición de Buda, una condición abierta a todos los seres –ya sea, como piensa el Hinayāna, convirtiendo en realidad la capacidad de todo ser de llegar a ser un Buda; ya sea, como piensa el Mahāyāna, manifestando la Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata* atesorada por él en lo más profundo y propio de su ser.

Fuentes para el estudio de la doctrina del Tathāgatagarbha

Para un primer estudio de la doctrina de la Esencia de *Tathāgata* o Naturaleza de Buda se dispone, entre otros, de los siguientes textos y estudios:

Sūtras

1. *Tathāgatagarbhasūtra*, Traducción tibetana; edición *Sde dge* 258, edición *Peking* 924; traducciones chinas: *Taishō* 666 y 667; traducción japonesa por Jikido Takasaki en la serie *Daijō Butten*, Tokyo, vol. 12, pp. 5-41. En este trabajo damos

la traducción al español de dos extractos de ese sūtra a partir de las traducciones chinas.

2. *Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra*, Traducción tibetana: edición *Sde dge* 92, edición *Peking* 48; traducción china: *Taishō* 310 (48) y 353; traducción japonesa por Jikido Takasaki en la serie *Daijō Butten*, Tokyo, vol. 12, pp. 62-126; traducción inglesa por Alex e Hideko Wayman bajo el título *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1974.

3. *Mahāparinirvāṇasūtra*, Traducción tibetana: edición *Sde dge* 120, edición *Peking* 788; traducciones chinas: *Taishō* 374, 375 y 376, traducción japonesa por Dattō Shimaji, en *Kokuyaku Daizō-kyō*, Tokyo, vol. 8 y 9; traducción inglesa por Kōshō Yamamoto, Ubeshi 1973, 1974, 1975, *Buddhological Series* (Karin Bunko), vol. 19. Ver en *REB* 6 el artículo ya citado sobre este sūtra realizado por Ming-Wood Liu.

Tratados

1. "The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manual of Buddhist Monism. The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsanga, translated from the Tibetan with introduction and notes by E. Obermiller", en *Acta Orientalia*, vol. 9, 1931, pp. 81-305. Contiene la traducción completa del tratado *Ratnagotravibhāga* con un estudio del mismo.

The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra, edited by E. J. Johnston y T. Chowdhury, Patna (India), Bihar Research Society, 1950. Contiene el texto sánscrito.

A Study of Ratna-gotra-vibhāga-Mahāyānottaratantra-sāstra based on a comparison and contrast between the Sanskrit original and the Chinese translations, by Dr. Zuiryu Nakamura, Tokyo, Sankibo, 1961. Contiene el texto sánscrito y

la traducción china realizada por Ratnamati entre los años 511-515 d.C.

Jikido Takasaki, *A Study on the Ratnagotra vibhāga (Uttaratantra), being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Roma, ISMEO (Serie Orientale Roma XXXIII), 1966. Contiene una traducción completa del tratado al inglés con un importante estudio del mismo y abundantes notas. Obra fundamental para el estudio del tema del *Tathāgatagarbha*.

2. *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra (Ta ch'eng ch'i hsin lun*, en chino) (Tratado del surgimiento de la fe en el Mahāyāna) atribuido a Aśvagoṣa. No se posee el texto sánscrito de este tratado; sólo nos es conocido por sus traducciones chinas, incluidas en *Taishō* 1666 (traducción de Paramārtha) y 1667 (traducción de Śīkṣānanda). Existen numerosas ediciones japonesas del texto chino.

The Awakening of Faith, Attributed to Aśvaghosha, Translated with Commentary by Yoshito S. Hakeda, New York, Columbia University Press, 1967.

En la *Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB)* se está trabajando en una traducción de este tratado.

3. *Le Traité du Tathāgatagarbha de Buston Rin chen grub, traduction... par David Seyfort Ruegg*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1973.

Los dos tratados bajo los números 1 y 3 contienen abundantes citas de los *sūtras* en los que se expone la teoría del *Tathāgatagarbha* o teorías afines y en los que se encuentran referencias a ellas.

Estudios

Brown, Brian Edward, *The Buddha Nature, A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991.

Ming-Wood Liu, "La doctrina de la Naturaleza de Buda en el *Mahāparinirvāṇa-sūtra* del Mahāyāna", en *REB* 6, pp. 9-46.

Nakamura, Hajime, *Indian Bouddhism, A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1980, pp. 229-233.

Ruegg, David Seyfort, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1969. Estudio magistral del tema.

Ruegg, David Seyfort, "The Buddhist Notion of an 'Immanent Absolute' (Tathāgatagarbha) as a Problem in Hermeneutics", en *The Buddhist Heritage, edited by T. Skorupski*, Tring (Inglaterra), The Institute of Buddhist Studies, 1989.

Junjiro Takakusu, "La Naturaleza de Buda", en *REB* 5, pp. 107-120.

Williams, Paul, *Mahāyāna Buddhism, The Doctrinal Foundations*, London and New York, Routledge, 1989, pp. 96-115.

El Tathāgarbhasūtra

Se trata probablemente del texto más antiguo en que se expone la teoría del *Tathāgatagarbha*. Es un *sūtra* relativamente corto que está casi enteramente dedicado a la exposición de 9 ejemplos que ilustran la manera como la Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata* se encuentra oculta en todos los seres vivos, aunque recubierta por impurezas adventicias que le impiden manifestarse. Estos ejemplos de la manera en cómo el *Tathāgatagarbha* está oculto en todos los seres son: 1. como Budas en flores de loto marchitas; 2. como miel rodeada por abejas; 3. como granos rodeados por paja; 4. como oro incrustado en impurezas; 5. como un te-

soro bajo tierra; 6. como un brote por nacer de una pequeña semilla; 7. como una imagen de Buda envuelta en un viejo y raído ropaje; 8. como un futuro rey en el seno de una pobre mujer; 9. como una estatua preciosa dentro de su molde de tierra. Estos ejemplos fueron utilizados por el tratado *Ratna-gotravibhāga* en su exposición de la indicada teoría. A pesar de estar recubierta por impurezas la Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata* permanece siempre igual a sí misma, inalterable en su absoluta pureza y espléndida serenidad.

El primero de los dos textos que presentamos a continuación describe el milagro realizado por Buda para dar a comprender a sus discípulos la doctrina del *Tathāgatagarbha*. En el segundo, Buda expone en forma sintética los puntos esenciales de esa doctrina.

Traducción

I. El milagro de los lotos

(*Taishō* 667, p. 461 a, líneas 10-21)

En esa ocasión el Bhagavant, rodeado por todas partes por aquellos cien mil seres, era honrado y venerado por ellos. Entonces el Bhagavant ingresó en el Gran Pabellón del Depósito de Madera de Sándalo Rojo después de comer, y, gracias al poder extraordinario de los Budas, bruscamente emergieron del Depósito de Madera de Sándalo Rojo cientos de miles de millones de millones de flores de Loto.¹ Y cada una de las flores de loto tenía cientos de miles de millones de millones de pétalos y era del tamaño de una rueda de carro —todas ellas hermosas y perfumadas. Y todas

aquellas flores de loto se elevaron hacia lo alto en el espacio y cubrieron por todas partes a todos los Mundos de los Budas² reuniéndolos en un todo: estaban instalados en el espacio como palacios hechos de piedras preciosas. Y todos aquellos cientos de miles de millones de millones de flores de loto en su integridad se abrieron por completo. En todas y cada una de las flores había un *Tathāgata* sentado con las piernas cruzadas en postura *pariyāṅka*, dotado de las treinta y dos marcas propias de los grandes hombres³ completas emitiendo cientos de miles de rayos de luz.⁴

En ese momento, gracias al poder extraordinario de los Budas, todos los pétalos de las flores de loto bruscamente se marchitaron; pútrida y repugnante se tornó su hermosa apariencia –desagradable para todos. (Pero) en el seno de las flores los *Tathāgatas* permanecían iguales; cada uno emitía incalculables cientos de miles de rayos de luz. Y en el espacio infinito aparecían todos los Mundos de los Budas en su integridad, imponentes y majestuosos.

II. La esencia de la doctrina del *Tathāgatagarbha*

(*Taishō* 666, p. 457 b, línea 28-c, línea 8)

1. Así, oh buenos hijos, yo con mi ojo de Buda⁵ veo que todos los seres vivos, sumidos en las impurezas de la pasión, del odio y del error,⁶ tienen el conocimiento del *Tathāgata*, el ojo del *Tathāgata* y el cuerpo del *Tathāgata* sentado con las piernas cruzadas en postura *pariyāṅka*, majestuoso, inmutable.

2. Oh buenos hijos, todos los seres, aunque se encuentren encadenados a un cuerpo, sometidos a las impurezas y transmigrando en los diversos estados de existencia,⁸ tienen el *Tathāgatagarbha* eternamente puro, están dotados de cualidades meritorias –son como yo, no diferentes.⁹

3. Oh buenos hijos, así como un hombre de ojo divino al ver las flores aún no abiertas, percibe que todas las flores tienen en su interior el cuerpo del *Tathāgata* sentado con las piernas cruzadas en postura *paryāṅka* y, apartando los pétalos marchitos, lo hace entonces aparecer, de la misma manera, oh buenos hijos, Buda, habiendo percibido en (el interior de) todos los seres al *Tathāgatagarbha*, desea hacer que ellos se abran para exponerles la Doctrina del *sūtra*,¹⁰ para que se eliminen sus impurezas y para que así aparezca la Naturaleza de Buda.

4. Oh buenos hijos, tal es la Doctrina de los Budas: Surjan o no surjan Budas en el mundo, en todos los seres la esencia de *Tathāgata* permanece siempre inalterable.

Traducción, introducción y notas: F. T. y C. D.

Notas

¹ Cf. el artículo de F. Tola y C. Dragonetti "El significado de los números infinitos en el *Sūtra del Loto*", en *REB* 5, pp. 67-84

² Los mundos en que el ser que se ha convertido en un Buda renace para vivir "miles de millones de millones de periodos cósmicos", predicando la Doctrina budista y guiando a otros seres hacia la Iluminación.

³ Sobre las marcas propias de los grandes hombres (*mahāpuruṣa-lakṣaṇāni*) ver Jikido Takasaki, *An Introduction to Buddhism*, Tokyo, The Tōhō Gakkai, 1987, pp. 55-59.

⁴ Es propio de los Budas esta conexión con la luminosidad.

⁵ El "ojo divino" dotado de un poder de visión extraordinario es una característica de los Budas. Cf. Takasaki, *op. cit.*, p. 58.

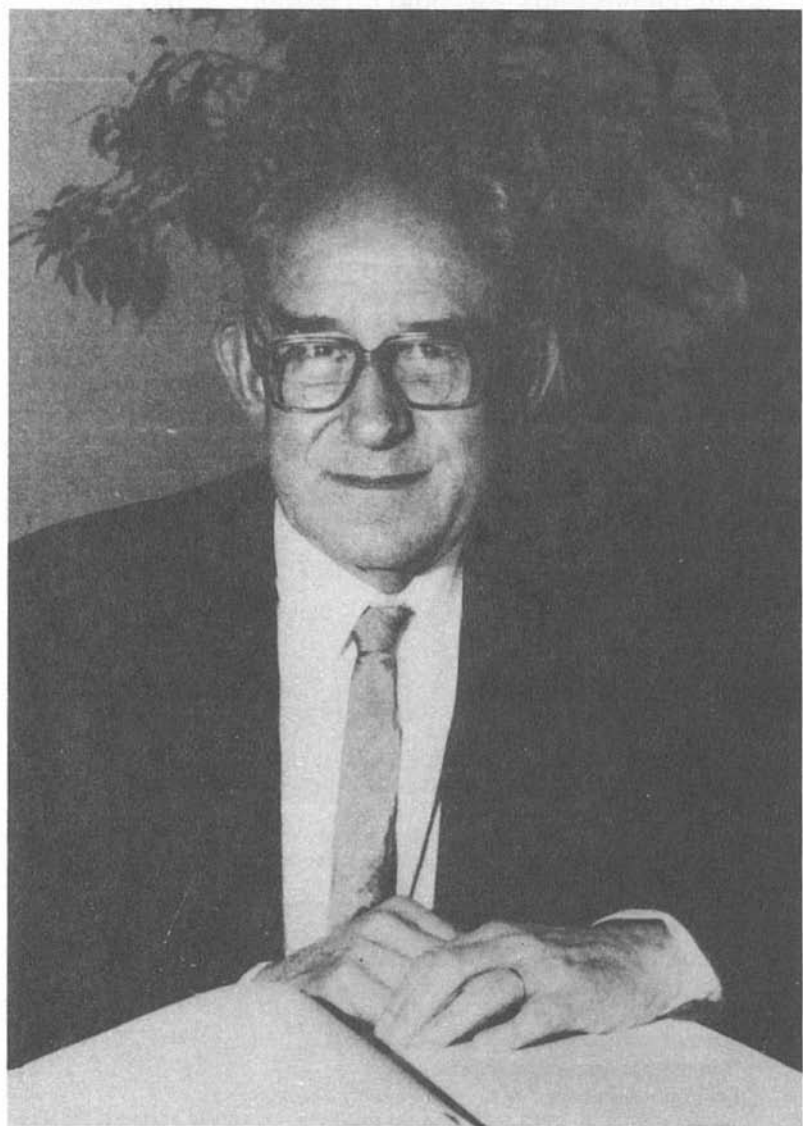
⁶ Son los tres *kleśas* o impurezas fundamentales.

⁷ Es la postura típica de los yoguins.

⁸ Como dioses, hombres, difuntos, seres infernales, animales.

⁹ La Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata*, immanente en todos los seres elimina toda diferencia entre ellos.

¹⁰ El presente *sūtra*, el *Tathāgatagarbhasūtra*.



André Bareaux

Notas breves

André Bareau

André Bareau nació el 31 de diciembre de 1921, en una familia protestante, y falleció el 2 de marzo de 1993.

Bareau dedicó su vida al estudio del Budismo, a la enseñanza del Budismo y a la investigación de temas budistas.

El Profesor Bareau estudió con los mejores maestros de Francia, en el ámbito de los estudios orientales, de su época: Jules Bloch, Paul Demiéville, Jean Filliozat, Louis Renou.

En 1947 fue integrado como investigador asistente en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS). En 1951 recibió su doctorado con una tesis presentada en la Universidad de la Sorbona, denominada *L'Absolu en Philosophie Bouddhique, Évolution de la Notion d'asamskrta* (Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951). En 1956 fue designado Director de estudios de Filología de los textos budistas de *l'École Pratique des Hautes Études*, cargo que mantuvo hasta 1973. De 1971 a 1991 fue también Profesor del *Collège de France* en la cátedra de Budismo.

Entre 1955 y 1985 el Profesor Bareau realizó varios viajes de estudio a la India y a Cambodia, visitando los lugares de interés para la historia del Budismo y para el conocimiento de las formas actuales, vivientes, del mismo.

Fue autor de un gran número de trabajos: 13 libros y más de 110 artículos. Mencionaremos los principales. *Libros: Les premiers conciles bouddhiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955; *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saïgon (Vietnam), École Française d'Extrême Orient, 1955; *La Vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes*, Pondichéry (India), Institut Français d'Indologie,

1957; *Bouddha*, Paris, Editions Seghers, 1962; *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*, Paris, 1963, 1970 y 1971; “Der indische Buddhismus”, en *Die Religionen Indiens*, ed. Ch. M. Schröder, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1964; “Le Bouddhisme indien”, en *Histoire des religions*, 1, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1970; *En suivant Bouddha*, Paris, 1985. *Colaboración en volúmenes colectivos*: “Les idées sous-jacentes aux pratiques culturelles bouddhiques dans le Cambodge actuel”, en *Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens*, ed. G. Oberhammer, Viena, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1968; “Les reactions des familles dont un membre devient moine selon le Canon bouddhique Pali”, en *Malalasekera Commemoration Volume*, ed. O. H. de A. Wijesekera, Colombo, 1976; “The place of the Buddha Gautama in the Buddhist Religion during the reign of Aśoka”, en *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London, Gordon Fraser, 1980; “Le Buddha et Uruvilvā”, en *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Louvain, Institut Orientaliste, 1980; “Un personnage bien mystérieux: l’épouse du Buddha”, en *Indological and Buddhist Studies, Volume in Honour of Professor J. W. de Jong*, Canberra, Faculty of Asian Studies, 1982; “Le retour du Buddha à Kapilavastu dans les Textes Canoniques” en *Orientalia Josephi Tucci Memoriae dicata*, Roma, ISMEO, 1985; “Quelques considérations sur le problème posé par la date du Parinirvāṇa du Buddha”, en *The Dating of the Historical Buddha*, ed. H. Bechert, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991; “Le ritualisme bouddhique chez I-tsing”, en *Études bouddhiques offertes à Jacques May*, Bern, Peter Lang, 1992. *Artículos en revistas especializadas*: “La construction et le culte des stūpa d’après les Vinayapiṭaka”, 1962; “La jeunesse du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens”, 1974; “Les récits canoniques des funérailles du Buddha et leurs anomalies”,

1975; “La composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvāṇasūtra ancien”, 1979; “Le massacre des śākya: essai d’interprétation”, 1981; “Le Bouddha et les rois”, 1993, todos en *Bulletin de l’Ecole Française d’Extrême Orient*; “Sufrimiento y condición humana en el Budismo”, *Concilium, Revista Internacional de Teología*, 136, 1978; “La date du Nirvāṇa”, 1953; “Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva”, 1954, los dos últimos en *Journal Asiatique*.

En la *Revista de Estudios Budistas*, REB 3, 1992, hemos publicado dos artículos de A. Bareau: “Sylvain Lévi” y “Buda, jefe de la comunidad de monjes”, y en este número estamos publicando otro: “Alfred Foucher”. Estos tres trabajos fueron escritos por André Bareau especialmente para REB.

Para la realización de sus trabajos el Profesor Bareau utilizaba la información proporcionada no sólo por las fuentes pālis y sánscritas, sino también la proporcionada por las fuentes tibetanas y chinas, pensando atinadamente que sólo la utilización de todas ellas, su comparación y su mutua valoración pueden acercarnos a resultados que condigan con la realidad histórica. Como puede verse por los títulos de sus libros y artículos, el Profesor Bareau se interesó por cuestiones importantes de la historia del Budismo, como la constitución de las diversas sectas budistas, la historicidad, número y organización de los concilios en que la Comunidad budista fijó la palabra y la enseñanza del Maestro o la fecha en que Buda “entró” en el Nirvāṇa. Son problemas que han preocupado siempre y siguen preocupando a los estudiosos del Budismo. Al lado de esos grandes temas André Bareau se ocupó también de hechos que pueden ser considerados menores por alguien, pero que no por eso carecen de interés o dejan de contribuir con algún elemento al conocimiento de la personalidad de Buda o de lo que realmente fue el Budismo, como sus estudios acerca del personaje misterioso que fue la esposa del Príncipe Siddhārta, o

de la manera como Buda manejó la organización y el funcionamiento de su Comunidad de monjes. Si bien el principal interés del Profesor Bareau se centró en la historia del Budismo en sus primeras etapas, él también se interesó por la forma adoptada por el Budismo en la actualidad, como se manifiesta, por ejemplo, en su libro sobre las actuales comunidades budistas en Ceilán o en su artículo sobre las ideas subyacentes a las prácticas de culto actualmente vigentes en Cambodia. El Profesor Bareau era sumamente cuidadoso en relación con cada uno de los elementos, como hechos, afirmaciones, referencias, etc. que presentaba en sus trabajos; y poseía una gran capacidad para integrar todos esos elementos en conjuntos claramente organizados que no ofrecen dificultad para su comprensión.

Con sus trabajos, sólidamente fundamentados, cuidadosamente pensados y de lúcida exposición, André Bareau hizo una valiosa contribución a los Estudios Budistas y honró la prestigiosa tradición de grandes budólogos franceses como Eugène Burnouf, Sylvain Lévi, Paul Demiéville.

El Profesor Bareau era un hombre afable y bondadoso, que establecía relaciones armoniosas y cordiales con las personas con que trataba. Era sumamente modesto y generoso. Era un maestro que se complacía en ayudar a quienes recurrían a él buscando su consejo, su enseñanza, su dirección, sin exigir nada en cambio. Supo soportar con estoicismo la penosa enfermedad que lo afectó en sus últimos años. Su admiración por el Budismo y su respeto por Buda eran evidentes —admiración y respeto nacidos de un largo trato con los textos que exponen sus doctrinas y su enseñanza.

La *Revista de Estudios Budistas* tiene para con el Profesor André Bareau una gran deuda: nos honró aceptando de inmediato formar parte de su Consejo Consultivo, nunca nos escatimó sugerencias y consejos y, a pesar de sus múltiples

ocupaciones y de la enfermedad que lo afectaba, encontró la manera de escribir colaboraciones para REB.

Su fallecimiento es una gran pérdida para la ciencia francesa, para la Budología y para todos aquellos que de algún modo recibimos el beneficio de sus nobles cualidades humanas.

Buenos Aires, octubre de 1994

Fernando Tola y Carmen Dragonetti
Directores de REB



The Eastern Buddhist Society

La *Eastern Buddhist Society* (Sociedad Budista Oriental) fue creada por el gran budólogo japonés Daisetz Teitaro Suzuki y por su esposa Beatrice Lane. Suzuki fue autor de numerosas obras sobre Budismo tanto en japonés como en inglés. Algunas de sus obras en japonés han sido traducidas a idiomas occidentales. Mencionemos entre sus obras asequibles en inglés las siguientes: *Outlines of Mahayana Buddhism*, New York, Schocken Books, 1963; *The Lankavatara Sutra, A Mahayana Text, translated for the first time from the original Sanskrit*, London, Routledge and Kegan Paul, 1950 (reimpresión varias veces); *Studies in the Lankavatara Sutra*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957 (reimpresión varias veces); *Essays in Zen Buddhism* (tres series), New York, Samuel Weiser, 1953, (reimpresión varias veces y traducida al español y publicada por Editorial Kier, Buenos Aires). Además, Suzuki, en colaboración con S. Yamaguchi, editó el Canon Budista Tibetano (*The Tibetan Tripitaka*), Peking edition, Tokyo, 1955-1951) en 168 volúmenes de gran formato de más o menos 310 páginas cada uno, obra monumental, imprescindible para cualquier estudio del Budismo. Beatrice Lane, esposa de Suzuki, es autora de una obra de introducción al Budismo: *Mahayana Buddhism*, London, George Allen and Unwin (traducida al español y publicada por Cía. Central Fabril Editora, Buenos Aires, 1961).

La finalidad de *The Eastern Buddhist Society* es promover el conocimiento del Budismo y para tal efecto edita una revista, *The Eastern Buddhist*. Esta revista fue dirigida por Suzuki desde la fundación de *The Eastern Buddhist Society* hasta el año 1956, en que Suzuki falleció. Pocos años después Keiji Nishitani, el gran filósofo japonés (ver su obituario en REB 5) asumió la responsabilidad de dirigir la revista, contando para ello con la colaboración de otro gran budólogo japonés, el Profesor Gadjin M. Nagao (ver REB 2). *The Eastern Buddhist* es una revista que trata de seguir un "camino del medio" entre los estudios budistas especializados y la divulgación. Sus artículos, escritos en su mayoría por especialistas muchas veces de renombre internacional, son de fácil lectura y sólida fundamentación. Se interesa en forma especial pero no exclusiva por la escuela budista Zen.

Para mayor información sobre *The Eastern Buddhist* nuestros lectores pueden dirigirse a Ms. Yukie Dan, Secretary, The Eastern Buddhist Society, Otani University, Koyama, Kita-ku, Kyoto 603, Japón.

F. T. y C. D.

Budismo*

Albrecht Weber

El Budismo es, en su origen, una de las reacciones más grandiosas y radicales a favor de los derechos humanos universales, propios del individuo, frente a la aplastante tiranía de los pretendidos privilegios de origen divino, de nacimiento y de clase.¹ Él es la obra de un solo hombre, Buda, que en el comienzo del siglo VI antes de Cristo,² en la India oriental, se levantó contra la jerarquía brahmánica, y, gracias a la simplicidad y fuerza ética de su enseñanza, provocó una completa ruptura del pueblo indio con su pasado. Frente a las lamentables distorsiones de todos los sentimientos humanos (que el estado y el sistema de castas brahmánicas traían consigo), frente a la ardiente ansia de liberarse no sólo de la existencia terrena, individual (que adoptaba para la gran masa del pueblo sólo formas penosas y opresoras), sino también del ciclo eternamente cambiante de las reencarnaciones (tal como lo suponía la enseñanza de la transmigración de las almas en condiciones de sufrimiento y tortura sin fin, enseñanza que se había desarro-

* La presente nota es la traducción española de extractos de la nota "Buddhismus" redactada por A. Weber para el *Bluntschli's Staatswörterbuch*, publicado en 1857, pp. 279-283. Esta nota fue incluida por Weber en sus *Indische Streifen*, I, Berlin, 1868, obra reimpresa por Biblio Verlag, Osnabrück, 1983. Sobre Weber ver la nota pertinente en esta misma sección de este número de *REB*. El lector debe tener presente cuando lea esta nota, el año en que fue escrita. El Budismo recién empezaba a ser conocido en Europa, y las fuentes de que se disponía sobre él eran aún escasas.

llado paulatinamente, reemplazando a la más antigua, simple creencia en la inmortalidad)³ –frente a todo eso se levantó aquel hombre, con su Mensaje de que todos los hombres (sin distinción de nacimiento, clase o rango, e incluso sexo) tienen igual derecho e igual posibilidad de liberarse de la existencia individual, ya que tarde o temprano la Liberación puede ser alcanzada por todos, sólo mediante el correcto conocimiento y la correcta conducta.

“El sufrimiento –él enseñaba– es la condición necesaria de toda existencia; el surgimiento de la existencia está causado por la pasión a que uno ha estado sometido en una existencia anterior; la erradicación de la pasión es así el único medio para evitar una nueva existencia y, con ella, el sufrimiento; los obstáculos que se oponen a esa erradicación deben ser eliminados”. No había nada especialmente nuevo en las tres primeras de estas enseñanzas y, más aún, estas mismas enseñanzas, ya antes que él, habían sido proclamadas en las escuelas de los brahmanes (para los cuales, en oposición a la eternidad del alma universal, la más alta meta de la especulación o reflexión estaba constituida por la cesación de toda limitada existencia personal, por el retorno al alma universal). Pero, por el contrario, la cuarta enseñanza,⁴ especialmente el uso que “Buddha”, el Iluminado, hizo de ella, fue exclusivo mérito y propiedad de él. Bajo estos “obstáculos que se oponen a la erradicación de la pasión” él entendía no sólo la tendencia a la sensualidad propia de la naturaleza humana, sino también todos los impedimentos al ejercicio de la libre actividad intelectual del individuo a los que el Brahmanismo había dado lugar. Sólo a través de la esforzada energía de uno mismo es posible, de modo general, encontrar el correcto camino hacia la Liberación del sufrimiento propio de la existencia individual y seguirlo. Uno debe tener siempre presente que, entonces, no sólo cada uno debe esforzarse por sí mismo, para sí mismo, lo más que pueda, con el objeto de llegar a

la meta directamente, sino que nadie debe ser un impedimento para el otro, de ninguna manera, en la realización de ese camino. Cada uno debe más bien, por el contrario, eliminar, en cuanto le sea posible, cualquier obstáculo que se les presente a los otros y tratar de llevarlos por la correcta senda mediante la bondad y la compasión, el amor y la dulzura.⁵ Y, ciertamente, cada uno en igual grado, ninguno más que otro, no sólo tiene el derecho, sino que incluso tiene la obligación, en lo más profundo de su ser, de luchar por la Liberación.

Y, además, con esta enseñanza, que implicaba un tremendo contraste frente al Brahmanismo exclusivista, se presentó Buda, no sólo en las escuelas de los brahmanes (como hasta entonces había sido la costumbre de toda nueva enseñanza), sino que, en contacto directo con todo el pueblo, fue de un lugar a otro predicando en todas partes en la lengua propia de cada pueblo;⁶ e invitó a todos sin distinción a participar en este nuevo *Evangelio* "del propio esfuerzo por la meta de la propia extinción". De hecho, en esta impávida presentación con menosprecio de todos los peligros que lo amenazaban, se nos aparece, a pesar de la modestia de ésta su meta,⁷ como un héroe audaz, digno de la raza de guerreros de la cual él provenía; como una personalidad merecedora de verdadera admiración, sobre todo si pensamos en qué circunstancias había sido educado: como hijo de un rey, con toda pompa y en el lujuriante esplendor de una corte real en la India. Pero en medio de todo aquello que embellece a la vida, teniendo un padre amoroso, tres mujeres hermosas que lo amaban, un pequeño hijo, él despertó a la conciencia de la transitoriedad de todo lo terreno y a los 29 años abandonó a los suyos, para enseguida llevar una vida errante, como mendicante y estudiante; para aprender de los brahmanes más sabios y para, después de siete años de meditaciones, convertirse él mismo, yendo de un lugar a otro y predicando, en un maestro de la po-

bre humanidad que vaga sin camino en la oscuridad.⁸ Muy pronto el más rotundo éxito siguió a sus esfuerzos. De todas partes acudían a él seguidores a los cuales él les asignaba su lugar en la nueva Comunidad tomando en cuenta sólo la edad o méritos espirituales.⁹ Y contra los ataques y persecuciones de los brahmanes, él encontró pronto la protección de pequeños príncipes, que alegremente aprovecharon esta oportunidad de liberarse de la aplastante tutela de los brahmanes.

La meta inmediata que él tenía ante sus ojos —el completo abandono de todas las necesidades humanas, el absoluto renunciamiento del Yo para llegar a la extinción final y a la liberación— era demasiado esotérica, demasiado poco atractiva para la masa del pueblo,¹⁰ demasiado en contraposición con los medios disponibles para liberarse de la opresión hasta entonces dominante y exigía demasiada fuerza y energía como para que esa meta pudiese pasar a primer plano. Buda por sí mismo percibió muy bien todo esto y por eso dividió en dos partes a sus adeptos: de un lado los *monjes*, es decir, aquellos que ya se sentían con la fuerza de encaminarse hacia aquella meta; y de otro lado los *laicos*, que tenían que prepararse y tornarse aptos para ese mismo fin —lo que exigía un nuevo nacimiento...

Los medios que sirven para alcanzar la meta pasan a primer plano.¹¹ Ellos despiertan y mantienen viva la fuerza individual de cada uno. Los primeros siglos del Budismo nos brindan una imagen inusualmente bienhechora y puramente humana cuya influencia se manifiesta pródiga en exceso de bendiciones. Libre de la pesada carga de las salvajes normas, el indio respiró de nuevo libremente y recuperó el amor a la vida, en la cual él a partir de entonces ya no tenía que esperar encontrar opresión ni persecución, sino amorosa compasión y fraternal solidaridad de parte de sus compañeros de Comunidad. La conciencia de pertenecer a una Comunidad tal, de ser un miembro libre de una socie-

dad libre le dio a su ánimo una fuerza de empuje completamente desconocida hasta entonces. Con qué entusiasmo la nueva enseñanza llenó los corazones de sus adeptos, lo atestiguan fehacientemente las informaciones sobre los misioneros que Buda envió para predicarla por todas partes a todos los pueblos y en todas las regiones. Estos misioneros en su animoso y piadoso celo religioso, en su auto-sacrificio que desafiaba a la muerte, en nada son inferiores a los mártires y misioneros cristianos. Con esto tienen que ver también las Inscripciones sobre Roca de aquel rey budista Piyadasi (Ashoka),¹² que a mediados del siglo III a.C. parece haber dominado en toda la India (por lo menos estas inscripciones idénticas en su contenido se encuentran en el noreste, en la zona central y en el oeste de la India). En ellas él incita a todo el pueblo a la mutua tolerancia y respeto, al trato amable, a evitar toda malevolencia, y a una constante confesión pública, que por el mismo Buda era considerada como la única verdadera reparación de una mala acción cometida. ¡Es éste en realidad un insólito contenido para esta clase de documentos que en general sólo nos informan sobre expediciones de rapiña y de hechos sangrientos de guerreros poderosos!

Cuando, después de una actividad de casi cincuenta años, Buda murió a los ochenta años de vida, era tan poderoso el sentimiento de veneración entre sus seguidores que las cenizas del querido Maestro fueron distribuidas como reliquias en toda la India. Se construyeron, especialmente en la cercanía de los monasterios que servían a los monjes como lugares de reunión, imponentes monumentos en forma de torre¹³ donde se depositaron esas reliquias. En este hecho debemos ver el origen del culto a las reliquias que ulteriormente habría de ser tan difundido.

La recopilación de sus enseñanzas y decisiones tuvo lugar muy pronto, después de su muerte, pero, como ella parece haber sido llevada a cabo sólo oralmente, debió ser repetida

más tarde múltiples veces.¹⁴ La recopilación fue fijada por escrito en el Sur de la India, en Ceilán (en donde el Budismo penetró muy tempranamente), por primera vez, en el siglo I a.C., y en el Norte de la India, incluso un siglo después, y cada vez en diferentes idiomas: en pāli en un lugar, en sánscrito en otro, lo que para la crítica textual y la autenticidad tiene gran importancia. Se desarrolló así en el curso del tiempo una literatura budista casi inabarcable...

Con agrado dirigimos nuestra mirada al gran bien que el Budismo produjo con su pura moral de desapego y con las exigencias que él a cada uno impuso. Para la misma India y para el despertar de una nueva vida espiritual, el Budismo realizó algo enteramente invaluable.

La ciencia histórica también le debe casi los únicos documentos históricos utilizables que la India ofrece. A la costumbre de registrar hechos en inscripciones (que surgió gracias a las grandiosas construcciones de monasterios y de templos, para la realización de las cuales cada uno podía contribuir con su óbolo, que quedaba consignado en ellas junto con el nombre del donante) le debemos los más antiguos testimonios de la escritura y del lenguaje popular de la India. De especial significación fue el hecho de que el florecimiento del Budismo en la India tuvo lugar en la misma época que las colonizaciones griegas en las zonas del noroeste del Punjab.¹⁵ Debido al completo desinterés del Budismo por las nacionalidades y debido también a su carácter enteramente universalista, quedó abierta con ese hecho para la influencia de la cultura y la ciencia griegas en la India una amplia vía a través de la cual esa influencia ingresó y se ejerció muy significativamente en múltiples direcciones.¹⁶ La vinculación con los conquistadores extranjeros (primeramente los griegos y después también sus sucesores, los indo-escitas) parece haber promovido en parte, la eliminación del Budismo en la India en cuanto los brahmanes podían presentar su causa ante el patriotismo

de los príncipes y guerreros indios cubriéndola con los colores del nacionalismo. Pero, por otro lado, esa vinculación facilitó en forma notable la expansión del Budismo, que se inició en época bastante temprana fuera de los límites del noroeste de la India. Aún no es posible apreciar suficientemente en toda su extensión la influencia que ejerció dicha expansión sobre el surgimiento de las sectas gnósticas, en especial la de los maniqueos,¹⁷ y también, en un desarrollo ulterior, sobre la completa constitución del rito y ceremonial católicos, que en ese entonces empezaban a constituirse. Sabemos con certeza, por ejemplo, acerca de un monje budista que, después de convertirse al Cristianismo, compuso tratados cristianos al mismo tiempo que realizaba traducciones de textos indios. ¿Sería éste el único caso? o ¿no podría ser que, por el contrario, algunos misioneros cristianos hayan viajado en peregrinaje a la India y ahí hayan entrado en contacto con la iglesia y el rito budistas tan similares a los cristianos y hayan adoptado ese rito —tal vez en la creencia segura de que ese rito era cristiano? Los misioneros católicos en el Tibet aún en épocas más recientes se han asombrado de las frecuentes similitudes de ambos cultos, considerando con toda seriedad al culto budista como una imitación del culto cristiano realizada por el demonio.¹⁸ Y las leyendas de la Edad Media acerca del asiático rey-sacerdote Juan¹⁹ se explican en todo caso simplemente refiriéndolas al Papado tibetano y tal vez a otras manifestaciones jerárquicas del Asia Central. En relación con estas recíprocas influencias surgirá una muy nueva luz con el tiempo, cuando las fuentes budistas nos sean asequibles.

La expansión directa del Budismo por obra de sus misioneros en toda la India, Ceilán, el Sudeste Asiático, Japón, China, Asia Central, Tibet, etc., ha sido naturalmente la obra de muchos siglos y parece haberse llevado a cabo en forma intensa fuera de la India en la época en que en la

misma India iba perdiendo terreno. Parece que en la India el Brahmanismo obtuvo la victoria definitiva sobre el Budismo alrededor de los siglos IX o X d.C. Las verdaderas razones de su derrota en la India no son aún completamente claras, ya que resulta sorprendente, cómo el pueblo indio, después de haberse liberado por completo del sistema de castas, se haya dejado arrojar de nuevo a las mismas duras cadenas. Por las descripciones de los peregrinos chinos²⁰ vemos que la decadencia del Budismo en la India debe haber empezado en el siglo VI d.C., ya que ella se hace presente muy notoriamente en el siglo VII d.C. El éxodo del clero budista parece haberse dirigido principalmente hacia el Tíbet, en donde, como es sabido, aún ahora él tiene su sede más esplendorosa y en donde también posee el completo dominio temporal.²¹ En número de adeptos el Budismo sobrepasa todavía hoy a todas las otras formas de religión existentes, ya que comúnmente se calcula que una cuarta parte de la entera población de la tierra está adherida a Él.

Traducción del alemán de F. T. y C. D.

Notas

¹ Es notable la importancia que con razón otorga Weber a la posición (que podría decirse revolucionaria) adoptada por Buda frente al sistema de castas imperante en su época.

² Sobre la cuestión de la fecha de Buda ver F. Tola y C. Dragonetti "La fecha del *parinirvāṇa* de Buda", en REB 7.

³ En los Vedas, los más antiguos textos religiosos de la India, prima la creencia de que después de la muerte el hombre renacía en un espléndido paraíso para llevar ahí una vida eterna de felicidad.

⁴ La "cuarta enseñanza" está constituida por la Cuarta Noble Verdad, que indica el camino que debe seguir el hombre, es decir, la disciplina moral a que debe someterse, para llegar a la Liberación, el *Nirvāna*. La Cuarta Noble Verdad está constituida por la ética predicada por Buda.

⁵ Referencia a la solidaridad humana, uno de los máximos valores de la moral budista.

⁶ Buda les pidió a sus monjes que utilizaran el idioma de cada región a la que iban a predicar su doctrina.

⁷ El *Nirvāna*, fin del sufrimiento, extinción de las reencarnaciones, puede parecerle una meta "modesta" a los occidentales educados en la creencia de la sobrevivencia individual, pero no tiene por qué ser así para los indios educados en la creencia de la eterna sucesión de las reencarnaciones dolorosas por las que debe transitar el hombre inexorablemente, si no pone fin a esa sucesión adoptando alguna enseñanza salvífica.

⁸ Ver en REB 2 el artículo de G. Nagao sobre la vida de Buda.

⁹ Y no la pertenencia a determinada casta.

¹⁰ La rapidez con que el Budismo se extendió en la India, en el ámbito de todas las castas, contradice esta afirmación de Weber.

¹¹ Weber concede principal importancia a la ética budista que constituye el medio para alcanzar la Liberación, el *Nirvāna*.

¹² Ver en REB 3 el artículo de F. Töhl y C. Dragonetti sobre Ashoka. Weber no conocía las inscripciones en griego que han quedado de Ashoka, descubiertas a mediados del presente siglo.

¹³ Los *stūpas*.

¹⁴ Ver el artículo de Jinananda sobre Concilios budistas en REB 6.

¹⁵ Referencia a los reinos greco-indios constituidos después de la muerte de Alejandro ya en la época helenística en Bactriana y en el noroeste de la India.

¹⁶ Sobre la influencia griega en la India ver Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, Paris, P. Geuthner, 1926.

¹⁷ Sobre las relaciones del Budismo con el maniqueísmo ver J. Ries, "Bouddhisme et Manichéisme. Les étapes d'une recherche", en *Indianisme et Bouddhisme*, Louvain, Institut Orientaliste, 1980, pp. 281-296.

¹⁸ Sobre este tema ver el artículo de Almond en REB 7.

¹⁹ El célebre "Preste Juan".

²⁰ Como Fa-hian, Hiuan-tsang, I-tsing. Sobre Hiuan Tsang, ver REB 6.

²¹ Recuérdese que Weber escribe en 1857, un siglo antes de la ocupación del Tíbet por China.

Albrecht Weber

F. T. y C. D.

Albrecht Weber nació en 1825 en Breslau. Estudió con los prestigiosos indólogos A. Stenzler y Ch. Lassen. Enseñó en la Universidad de Berlín (1848-1901), fue miembro de la Academia de Ciencias de esa misma ciudad, perteneció a numerosas instituciones académicas y tuvo amistad con los grandes especialistas de su época como R. von Roth y O. von Böthlingk. Murió en 1901 en Berlín.

A. Weber es uno de los indólogos más importantes no sólo en Alemania sino en toda Europa. Ejerció una enorme influencia en el desarrollo de la Indología. La meta, que decididamente se propuso, fue estudiar la antigua cultura india en todos sus aspectos. Su capacidad de trabajo era sorprendente; a ella se le debe la prodigiosa cantidad de valiosos trabajos que publicó sobre los más diversos dominios de la cultura de la India.

La principal actividad de Weber se realizó en el área de la literatura védica. Realizó ediciones críticas de importantes textos védicos, como el *Yajurveda Blanco* y la *Taittirīya-Saṃhitā*; y publicó eruditos estudios sobre leyendas contenidas en esos textos, sobre sacrificios humanos, sobre ritos, sobre el sistema de las castas en la época védica. Compuso un minucioso y ejemplar catálogo de los manuscritos sánscritos conservados en la biblioteca real de Berlín y una historia de la literatura india (1853) (traducida al inglés por J.

Mann y Th. Zachariae (1878), reimpressa en Varanasi, India, 1961) basada en las lecciones que dictó en la Universidad de Berlín en 1851/1852, y rica en información fundamental. Escribió sobre las fechas del gran gramático indio Pāṇini; sobre temas de astronomía, etc. También se interesó Weber por las relaciones culturales entre la India y el mundo griego, escribiendo varios ensayos al respecto. Otro campo en el cual Weber incursionó exitosamente fue el Jainismo, religión que surgió en la India contemporáneamente con el Budismo. Redactó varias obras sobre la historia y la literatura canónica de los jainas, siendo el primero en dar a conocer esa forma religiosa en Europa. Los idiomas prácritos de la India también merecieron la atención de Weber y su conocimiento fue notablemente beneficiado por la edición que él realizó de la antología de Hala, llamada *Saptaśatakam*.

El Budismo no podía pasar desapercibido para Weber, aunque sus escritos en este campo no fueron tan numerosos como en otros campos. En la última parte de su historia de la literatura de la India (pp. 248-269 de la edición alemana, Berlín, 1852; pp. 283-310 de la traducción inglesa antes mencionada) primeramente trata de una serie de temas relacionados con el Budismo y luego de las obras budistas escritas en sánscrito, o sea aquellas en que se expresa el Mahāyāna. En el volumen III (1855) en la revista fundada por él mismo, *Indische Studien, Beiträge für die Kunde des indischen Althertums*, (reimpresión de los 18 tomos de la misma por G. Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1973), publicó Weber un extenso artículo (pp. 117-195) sobre cuatro publicaciones de su época referentes al Budismo: *Eastern Monachism* y *A Manual of Buddhism*, ambas de R. Spence Hardy; *Le lotus de la bonne foi* de M. E. Burnouf y *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 620 jusqu' en 645, par Hoeï-Li et Yen-Thsong* de S. Julien. La sección sobre la traducción del Sū-

tra del Loto de Burnouf es la más extensa (pp. 135-183). En 1857 Weber publicó el artículo sobre Budismo cuya traducción damos en este número de REB. Weber tradujo del sánscrito al alemán la *Vajrasūci* atribuida a Ashvagosha (1859), del pāli al alemán el *Dhammapada* (1860), el *Makasajātaka* (1858) y un pasaje del comentario al *Suttanipāta* de Buddhaghosa. Estas traducciones están contenidas en el primer tomo de los *Indische Streifen*, Berlin, 1868, reimpresión Biblio Verlag, Osnabrück, 1983. En los tomos segundo y tercero de *Indische Streifen*, Weber publicó numerosas reseñas de obras de otros autores relativas al Budismo y al idioma pāli, y de ediciones de textos pālis.

Sobre A. Weber y su obra y para una detallada referencia bibliográfica de sus libros y artículos se puede consultar: E. Windisch, *Geischichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, Strassburg, 1917, pp. 319-355 y 361-364 y *passim*; Valentina Stache-Rosen, *German Indologists*, Delhi, Max Mueller Bhavan in India, 1980/1981; *Sanskrit Studies in the G.D.R.*, Berlin, Humboldt University-Institute of Asian Sciences, 1978.

Las acciones propias de un Bodhisattva*

Dalai Lama Tenzin Gyatso

No basta con generar una actitud altruista aislada –vosotros debéis dedicaros a la realización de las acciones propias de un Bodhisattva una vez que hayáis hecho vuestro voto, porque sin las *acciones* lo único que tendréis es una *actitud* altruista. Si no os dedicáis a la realización de las acciones propias del Bodhisattva, no podréis alcanzar el estado omnisciente, cuya consecución es tan vital para la tarea de beneficiar a los demás con vuestra máxima capacidad.

Las acciones propias de un Bodhisattva o su modo de vida deben estar de acuerdo con los principios que adoptasteis cuando por primera vez hicisteis surgir la mente altruista propia del *bodhicitta* (mente que aspira a la Iluminación) –el compromiso de trabajar por el bienestar de todos los seres. En consecuencia, el objeto último de la aspiración

* La presente nota es la traducción al español de las páginas 187 a 193 del libro *Path to Bliss, A Practical Guide to Stages of Meditation*, de S. S. el Dalai Lama, Tenzin Gyatso, Itaca N. Y., Snow Lion Publications, 1991. Agradecemos a Snow Lion Publications, así como a su editor, señor Jeffrey Cox, por habernos autorizado a traducir dichas páginas al español y a publicar la traducción en REB. Las palabras sánscritas y tibetanas que acompañan los nombres en español de las Seis Perfecciones han sido agregadas por REB. Las personas interesadas en la obra del Dalai Lama, de la cual estas páginas han sido extraídas, y en otras obras del mismo, pueden dirigirse para información a Snow Lion Publications, P. O. Box 6483, Ithaca NY 14851, USA.

de un Bodhisattva es la obtención del cuerpo material de un Buda, pues sólo bajo el aspecto de cuerpo material los Budas son capaces de enseñar a seres conscientes y de trabajar por el beneficio de los demás. Tal cuerpo material puede alcanzarse eliminando totalmente los obstáculos al conocimiento. Debéis desarrollar una mente de Clara Lucidez en vosotros mismos al máximo grado para hacerla omnisciente, pues sin la realización de la omnisciencia no podréis alcanzar los cuerpos materiales de los Budas. En la etapa definitiva hay dos *kāyas* o cuerpos —el sublime cuerpo de verdad (*dharmakāya*) y el sublime cuerpo material (*rūpakāya*).

El Bodhisattva tiene que dedicarse a seguir un camino que comporte todos los aspectos de *método* y de *sabiduría* que conducen a esa etapa definitiva. Este camino es el de la unión de método y sabiduría, o en otras palabras, las acumulaciones de mérito y sabiduría. Las prácticas de método y sabiduría deberían ser emprendidas no separadas una de otra sino más bien en unión de ambas. La práctica de sabiduría está constituida por la acumulación de sabiduría, mientras que todas las otras prácticas tales como *bodhicitta*, generosidad, moralidad etc., son prácticas que acumulan reservas de mérito.

**Las Seis Perfecciones (pāramitā, en sánscrito;
pha-rol-tu phyin-pa, en tibetano)**

El ejercicio del *bodhicitta* puede hacerse por medio del estudio y la práctica de las Seis Perfecciones.

1. Generosidad (*dāna* en sánscrito; *sbyin-pa*, en tibetano)

La primera de las Seis Perfecciones es la generosidad. La generosidad es de tres tipos: dar ayuda material, dar *dharma* (Enseñanza budista) y dar protección contra el miedo. “Dar *dharma*” se refiere a impartir enseñanzas a otros seres conscientes con el simple propósito de beneficiarlos. La expresión no sólo se refiere a los altos *lamas* que dan sus enseñanzas sentados en altos tronos. No debéis pensar que las enseñanzas del *dharma* deben estar precedidas de impresionantes rituales tales como hacer sonar las caracolas y cosas por el estilo. Por el contrario, cualquier instrucción dada por cualquiera por compasión y con buen corazón es considerada generosidad del *dharma*.

Regalar bienes de uno mismo sin el más mínimo sentimiento de mezquindad y sin ninguna expectativa de recompensa forma parte de la práctica de la generosidad. Sería muy beneficioso, si queréis practicar la generosidad, hacer ofrendas a enfermos y también a las universidades monásticas que tienen programas de estudios filosóficos y que entrenan a muchos monjes jóvenes en la práctica del *dharma*.

La práctica de la generosidad debería emprenderse regalando lo que esté a vuestro alcance. Deberíais intensificar y desarrollar vuestro pensamiento de generosidad a un punto tal que eventualmente fuerais capaces de desprenderos de vuestro propio cuerpo al que consideraríais como lo más preciado, sin el más mínimo rastro de aprehensión o sentimiento de posesión. Como en cualquier práctica, es importante, desde el principio, no desalentarse nunca, nunca pensar que no seréis capaces de hacerlo.

Proteger a alguien del miedo o del peligro es darle ausencia de temor, como lo es el salvar a la gente de la enfermedad y cosas por el estilo. La práctica de rituales con el

propósito de superar la enfermedad también podría justificadamente llamarse dar ausencia de temor. Pero los genuinos practicantes del *dharmā*, que ponen énfasis en la práctica del *Lamrim* (Camino gradual hacia la Perfección espiritual) y en la transformación del pensamiento, no deberían fundamentalmente tener el prejuicio de que el sufrimiento es causado por tal o cual espíritu. Aunque lo último es posible, son esencialmente las acciones propias del *karma* de cada uno las responsables del daño y del sufrimiento propio. Si tenéis la certeza de que algún espíritu os perjudica, entonces, en lugar de hacer todos esos rituales, lo más efectivo para superar la dificultad es practicar la compasión para con las fuerzas que os hacen daño. Semejantes ocasiones os dan nuevas oportunidades de practicar vuestra compasión, lo cual es mucho más poderoso que realizar rituales.

Aunque nosotros los tibetanos hablemos acerca de la ley de la causa y el efecto y de la doctrina de Buda, cuando realmente nos apremia una situación difícil, solemos echar la culpa de ello al daño que nos hacen los espíritus. Es mucho mejor tener menos supersticiones y más fe en la ley de la causalidad.

Sin embargo, si muchos signos internos o externos indican que el daño es causado por espíritus, entonces existen algunos rituales efectivamente recomendados por Buda mismo para superar el problema. Si estos rituales pueden ser practicados correctamente, se seguirá un beneficio. Los monjes que realizan los rituales deberían hacerlo sobre la base de su identidad divina con una deidad de meditación y una muy fuerte motivación altruista.

2. Moralidad (*śīla*, en sánscrito: *tshul-khrims*, en tibetano)

La siguiente es la práctica de la moralidad. Si habéis hecho votos monásticos, observadlos cuidadosamente y vivid de acuerdo con las normas de los *bhikshus* (monjes) de Buda. Nunca debéis seguir el ejemplo de los monjes corruptos. En el mundo hay gente que llega hasta el extremo de matar a sus padres. El hecho de que haya gente que hace esto no significa que vosotros debéis seguir su ejemplo. Del mismo modo, aunque dentro de la Comunidad budista haya monjes que son indignos en su modo de vida, debéis preferir el ejemplo de los monjes buenos y perfectos. Es mejor tener un pequeño número de mejor calidad que un gran número de calidad inferior.

Los laicos deben comprometerse en la práctica de la moralidad absteniéndose de diez acciones negativas –si es posible de las diez. Pero si no es posible, debería evitarse, por lo menos, quitar la vida a otros, decir mentiras y entregarse a una mala conducta sexual; éstas son muy perjudiciales, no sólo para el individuo sino también para la paz y la calma de la comunidad. La conversación que crea desacuerdos es muy destructiva; provoca conflicto e incomprensión dentro de una comunidad, entre las diferentes comunidades y los diferentes pueblos. Es, en consecuencia, un gran obstáculo para la paz y la felicidad de la mente. Lo mismo ocurre con el decir mentiras. La charla sin sentido, aunque no tan destructiva desde un punto de vista, desde otro resulta muy perjudicial, pues desperdicia gran parte de vuestro precioso tiempo. También debéis evitar las palabras rudas y la codicia, tanto como las intenciones dañinas y albergar opiniones perversas. “Opiniones perversas” se refiere a las opiniones incorrectas que niegan la existencia de la vida después de la muerte y la ley de causalidad.

Asimismo, tal como lo recomienda Nāgārjuna en su *Ratnāvalī* (Guirnalda de Piedras Preciosas), es importante no tomar bebidas alcohólicas. En el Tíbet, al ser imposible liberarse de las tensiones bajo el represivo régimen chino, alguna gente se entrega al alcohol, lo que es muy perjudicial. Buda mismo ha dicho que aquellos que lo consideran como su maestro no deberían tomar nunca bebidas alcohólicas, ni siquiera lo que cabe en la punta de una hoja de hierba.

El juego también es perjudicial; implica todo tipo de acciones negativas, tales como decir mentiras, ser codiciosos y decir palabras rudas. Puesto que muchas acciones negativas sobrevienen por el juego, Nāgārjuna enseñó que jugar es muy destructivo.

Lo mismo puede decirse del fumar. Incluso los doctores modernos hablan del efecto perjudicial del fumar para la salud de cada uno. El fumar es una adicción, no es que no podríamos sobrevivir si no fumáramos. Tampoco es como tomar té. Ya que el té es una parte clave de nuestra dieta, si el doctor nos dice que no lo tomemos, debemos encontrar algo como alternativa. Pero fumar es completamente diferente: no necesitamos en absoluto hacerlo. Debido a sus propias confusiones y al mal hábito de fumar, a algunas personas les parece incluso que el aroma del tabaco es bastante agradable. Fumar es muy malo para el bolsillo también. Más que fumar, conviene ir de picnic y disfrutar de un bonito almuerzo o cena. Este no es un tema religioso, se trata de la salud. Mejor sería desde el comienzo no ceder al deseo por el tabaco ni desarrollar una adicción a él.

3. Paciencia (*kṣānti*, en sánscrito; *bzod-pa*, en tibetano)

Existen diferentes tipos de paciencia: la paciencia de ser indiferente al daño causado por otros, la paciencia de acep-

tar voluntariamente las privaciones, y la paciencia desarrollada a través de una razonada confianza en el *dharmā*. Los practicantes del *dharmā* deberían poseer estos tipos de paciencia –deberían ser capaces de soportar las privaciones– aunque tener este tipo de paciencia no significa que no deban tomar precauciones respecto de su salud.

Cuando tenéis una enfermedad, desde el comienzo es mejor tratarla viendo doctores y tomando medicamentos. No es bueno dejar las cosas para último momento, lo cual es, en parte, la costumbre de los tibetanos. Como en el Tibet había muy pocos doctores, cuando alguien se enfermaba, la gente le recomendaba comer más y descansar bien. Éste es un consejo inadecuado. Es más importante mirar las causas de la enfermedad y aplicar medidas correctivas. Cuidar de vuestra salud es muy importante, particularmente para los que meditan en las altas montañas y para los estudiantes de las comunidades monásticas que deben someterse a un entrenamiento muy riguroso.

Al mismo tiempo, los que meditan y los estudiantes deben tener la paciencia de poder aceptar voluntariamente las privaciones; sin tal paciencia nunca tendrán éxito en sus estudios. Gungthang Jampeyang dijo:

*Si quieres instruirte en los modos
de evitar los errores y alcanzar la Liberación,
y realizar la gloria
de un elocuente y confiado sabio
en medio de cualquier asamblea,
acepta con paciencia
las penurias que esto implica.
El ocioso estilo de vida presente,
totalmente apegado a los placeres
de la comida exquisita, las bebidas
y el sueño excesivo,
no te conducirá a ningún lado.*

Del mismo modo, la paciencia de ser indiferente al mal causado por otros es especialmente importante para los practicantes del Mahāyāna, pues la doctrina Mahāyāna en particular y la doctrina de Buda en general se arraigan en la compasión. Por lo tanto, debéis ser capaces de tolerar y resistir el daño infligido por otros. Buda ha dicho que aquellos que se vengan del daño infligido por otros no son sus seguidores. Debéis considerar también todo el daño que experimentáis y que es infligido por otros –tanto como las circunstancias adversas que os afligen– como una manifestación y una maduración de vuestras propias acciones negativas. Hacer esto os permitirá soportar el sufrimiento con mayor paciencia. Cuando enfrentáis dificultades tales como la enfermedad y las circunstancias adversas es importante reflexionar sobre la ley de causalidad y concluir que éstas son consecuencias de vuestros propios actos en el pasado.

Esta conclusión os protegerá contra todo tipo de supersticiones o ansiedades mentales innecesarias, aunque esto no significa que no debáis trabajar para aliviar vuestros problemas.

Algunas personas comprenden erróneamente el concepto de *karma*. Consideran que la doctrina de Buda de la ley de causalidad quiere decir que todo está predeterminado, que no hay nada que el individuo pueda hacer. Esto es una total equivocación. El término *karma* o acción es un término de fuerza activa, que indica que los eventos futuros están en vuestras manos. Dado que la acción es un fenómeno cometido por una persona, un ser vivo, está en vuestras propias manos comprometeros o no en ciertas acciones.

Existen diferentes técnicas para los diversos tipos de practicantes. Para algunos, es efectivo, cuando se enfrentan a circunstancias adversas, pensar que éstas se deben a la naturaleza del sufrimiento y son la consecuencia natural de estar en el ciclo de la existencia. Otros podrían ver las circunstancias adversas como la maduración de sus propias

acciones negativas y podrían desear que, por la experiencia de tales sufrimientos, todos los otros seres sensibles no padezcan nunca en el futuro tales experiencias.

4. Esfuerzo gozoso (*vīrya*, en sánscrito; *brtson-ḥgrus*, en tibetano)

Si se tiene la facultad del esfuerzo gozoso, se será capaz de cumplir la tarea que se ha originalmente comenzado. Por lo tanto, esta facultad es muy importante para un practicante espiritual. Hablando de manera general, hay tres tipos de esfuerzo gozoso: (1) el esfuerzo gozoso como una armadura; (2) el esfuerzo gozoso en adquirir virtudes; y (3) el esfuerzo gozoso en trabajar para los demás. El mayor obstáculo para el desarrollo de estos esfuerzos son los diferentes grados de pereza –especialmente la pereza de la dilación y la pereza que deriva de la indolencia y de un sentimiento de inferioridad.

5. Concentración (*dhyāna*, en sánscrito; *bsam-gtan*, en tibetano)

Sólo damos aquí una breve explicación de las prácticas de concentración y sabiduría.

De manera general, la concentración se refiere a la facultad de la mente de concentrarse en un punto que sirve como una poderosa base para cualquier meditación dada. Es de dos tipos, basada en diferentes funciones: concentraciones mundanas y supra-mundanas.

**6. Sabiduría (*prajñā*, en sánscrito;
śes-rab, en tibetano)**

La sabiduría se refiere a una facultad analítica de la mente que permite sondear la naturaleza profunda de las cosas. En sentido amplio, es de dos tipos: la sabiduría que examina la naturaleza última de los fenómenos y la sabiduría que examina la naturaleza convencional o relativa de los fenómenos.

**Los cuatro factores que contribuyen
a la maduración o perfeccionamiento espiritual**

Los cuatro factores que contribuyen a la maduración se refieren a los cuatro principales medios que emplean los Bodhisattvas para atraer discípulos e incrementar sus potencialidades espirituales. Estos son: (1) dar ayuda material; (2) hablar con elocuencia; (3) dar siempre el consejo correcto; (4) dar el ejemplo viviendo según los principios enseñados. Es a través de estos hábiles medios (*upāya-kauśalyam*, en sánscrito; *thabs-la mkhas-pa*, en tibetano) que los misericordiosos Bodhisattvas trabajan para el bienestar de todos los demás seres.

Traducción del inglés: Vera Waksman

Sādhīna Jātaka: un caso contra la transferencia de mérito*

James P. McDermott

En el Budismo Theravāda el hombre es considerado heredero de sus actos. El mérito puede ser producido y acumulado. En la mayor parte del Canon Pāli, se enfatiza fuertemente la naturaleza personal del *kamma* [en pāli = sánscrito *karma*]. El Canon expresa esto de diversas maneras: Se dice que el *kamma* de un hombre es propio de él. Cada hombre debe ser una isla en sí mismo y trabajar su propia salvación.¹ No puede haber un garante (*pāṭibhoga*) —ya sea un brahmán o monje, ya sea Māra o Brahmā— que proteja al hombre contra el fruto de sus malos actos.² De acuerdo con el *Khuddakapāṭha*, el *kamma* es un tesoro que no puede compartirse con otros. Se va con el hombre en el momento de su muerte “acompañándolo cuando él deja lo que tiene que ser abandonado”.³

Sin embargo, tomado en su totalidad, el Canon no es completamente coherente en este punto. Una doctrina de transferencia de mérito se encuentra expresada en varios

* La presente es la traducción española de la nota “*Sādhīna Jātaka: a case against the transfer of merit*” del Profesor Dr. James P. McDermott, aparecida en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 94 No. 3, July-September 1974. Agradecemos a la *American Oriental Society* por habernos concedido el permiso de traducir al español esta nota y de publicar la traducción en REB. Agradecemos también al Profesor McDermott por habernos enviado una bibliografía sobre el tema “Transferencia de mérito en el Budismo” para ser agregada a la traducción de su nota.

lugares del Canon.⁴ En un artículo reciente, Richard Gombrich sostiene “que la doctrina de la transferencia de mérito tiene una historia que se puede detectar”.⁵ Él continúa diciendo:

“Para entender esa historia debemos recordar la distinción entre, por un lado, aquello que la gente dice y cree, (dejando de lado mentiras conscientes), lo que yo llamo ‘el nivel cognitivo’; por otro lado, la manera en que la gente actúa, lo que yo llamo ‘el nivel de comportamiento’; y, finalmente, lo que un observador externo piensa que la gente cree, llevándose por lo que sus acciones le sugieren, lo que yo llamo ‘el nivel afectivo’. (Las creencias afectivas no tienen por qué ser sostenidas conscientemente o explícitamente o formuladas”).⁶

Gombrich pasa enseguida a demostrar “que la doctrina [de la transferencia de mérito] se ha desarrollado a través de una interacción de estos niveles –y que su estado actual ilustra la disparidad entre las creencias ‘cognitivas’ y ‘afectivas’”.⁷

Debe destacarse, sin embargo, que la teoría de la transferencia de mérito no fue admitida en la visión del mundo del Budismo Theravāda sin una cierta oposición consciente. Esto se demuestra en el *Sādhina Jātaka*.⁸ Este *Jātaka* cuenta acerca de un rey Sādhina que era tan diligente en dar limosnas que todos los dioses deseaban conocerlo. De aquí que fuera convocado al Cielo de los Treinta y Tres Dioses. Allí el rey de los dioses le entregó la mitad de la ciudad de los dioses. Y vivió allí en felicidad durante 700 años de acuerdo con el cálculo de los hombres. De esta manera su propio mérito (*puñña*) se agotó, y llegó para él el momento de experimentar las consecuencias por el resto de sus otros actos. El rey de los dioses, no obstante, le pidió al rey Sādhina que se quedara, pues tenía el poder de hacerle esa concesión. El escoliasta explica que el rey de los

dioses le ofreció a Sādhīna la mitad de su propio mérito para hacer esta estadía posible.⁹ Pero el rey Sādhīna rechazó el ofrecimiento:

“Como un carruaje que se recibe en préstamo,
como riqueza que se recibe en préstamo,
así es aquella consecuencia (benéfica)
causada por una donación hecha por otro.
Y yo no desco lo que es causado
por una donación hecha por otro.
Acciones meritorias realizadas por mí mismo
—ésta es mi peculiar riqueza.
Retornando al mundo de los hombres,
haré gran bien (*kusala*),
con caridad, calma espiritual,
auto-dominio y auto-control:
Habiendo actuado así,
uno es feliz y no siente remordimiento”.¹⁰

Al oír esto, el rey de los dioses ordenó que Sādhīna fuera transportado nuevamente a su antiguo palacio en la tierra. Allí Sādhīna entró en el camino enseñado por los Perfectamente Iluminados. Durante siete días distribuyó cantidad de limosnas. Al séptimo día murió, y debido a sus actos de caridad, renació en el Cielo de Los Treinta y Tres Dioses. En las identificaciones hechas al final de la historia, Buda se identifica con el rey Sādhīna.

La importancia de este *Jātaka* reside en el rechazo del rey Sādhīna de aceptar los placeres del cielo más allá de lo que corresponde por sus méritos. En palabras de E. W. Hopkins, “la aceptación de mérito es aquí equiparada con la aceptación de bienes mundanos, *vācītakam vānam*, etc., que uno ha mendigado, y como algo por debajo de la dignidad de un buen budista”.¹¹ El *Jātaka* no sólo destaca que cada individuo debe atenerse a su propio mérito, si-

no que también pone énfasis en la importancia del hacer donaciones.

Tomamos este *Jātaka* como característico de un periodo en la historia Theravāda en que la inconsistencia entre las enseñanzas de Buda sobre el *kamma* y la creencia en la transferencia de mérito era reconocida en algunos círculos monásticos, pero en que, al mismo tiempo, la creencia popular en la posibilidad de transferir mérito era demasiado fuerte —como se demostraba en la práctica popular religiosa— para seguir siendo negada. Si la posibilidad de la transferencia de mérito no podía ser negada en la práctica, al menos la conducta a la que daba origen tal creencia podía ser desalentada por los monjes que deseaban permanecer fieles a la antigua tradición. Con este fin fue elegido el método pedagógico del *Jātaka*, ya que estas historias eran populares entre los laicos, entre los cuales era probable que la nueva “heterodoxia” hubiera echado raíces.

El *Jātaka* reconoce que la transferencia de mérito no es totalmente compatible con la idea de *kamma*, y opta por este último sugiriendo que es mejor para un hombre vivir del fruto de su propio *kamma* que del mérito de las acciones de otro. Como un recurso, la posibilidad de la transferencia de mérito es admitida; pero luego el *Jātaka* modifica su posición y rechaza la práctica considerándola de moralidad cuestionable.

En verdad, si pudiéramos sacar conclusiones más allá del mismo texto, parecería incluso posible la implicancia de que aceptar mérito de otro resulta en mal *kamma*, ya que, el mismo Sādhina sugiere que la felicidad resultante del buen *kamma* propio difiere de aquella obtenida del mérito donado por otro, en el muy importante sentido de que la primera felicidad, contrariamente con lo que sucede con la segunda, no produce remordimiento. ¿Y cuál es la fuerza propulsora de la doctrina del *kamma*, sino sostener que el sufrimiento —incluyendo el remordimiento— resulta de nuestros

propios actos reprobables? De cualquier modo, el recibir mérito inmerecido es tomado como algo contraproducente. La identificación de Sādhīna con el mismo Buda se hace con el propósito de alentar la emulación general del paradigma y, por lo tanto, desalentando la práctica de la transferencia de mérito.

El razonamiento contra la transferencia de mérito está, así, forjado en términos éticos más que doctrinarios. De ahí que el *Jātaka* intente indirectamente provocar un retorno a la creencia 'cognitiva' original. Al modificar el modelo de comportamiento, se esperaba el desarrollo de un cambio acorde con la creencia 'afectiva'. De este modo la contradicción desaparecería y la doctrina se purificaría. El enfoque es ingenioso, pero, como la presencia ininterrumpida de la transferencia de mérito en el Budismo Theravāda lo indica, estuvo en definitiva condenado al fracaso.

Traducción del inglés de Victoria García Olano

Notas

¹ Ver *Samyutta Nikāya* III. 42, para dar sólo un ejemplo.

² *Āṅguttara Nikāya* I. 172.

³ *Khuddakapāṭha* VII. 8-9.

⁴ Louis de la Vallée Poussin señaló hace tiempo esta inconsistencia. Ver su *The Way to Nirvāna*, Hibbert Lectures, 1916 (Cambridge, 1917), p. 33. El asunto es discutido con más detalle en mi tesis de doctorado en la Universidad de Princeton en 1970: *Developments in the Early Buddhist Concept of Kamma/Karma* (Ann Arbor, 1971), pp. 80-94. Ver también G. P. Malalasekera, " 'Transference' of Merit in Ceylonese Buddhism", en *Philosophy East and West*, Vol. XVII (1967), pp. 85-90. [Ver al final de esta nota la Bibliografía Selecta sobre el tema de la transferencia de mérito, importante y actual en el Budismo].

⁵ Richard Gombrich, " 'Merit Transference' in Ceylonese Buddhism: A Case Study of the Interaction between Doctrine and Practice", *History of Religions*, Vol. XI (1971), p. 206.

⁶ Gombrich, p. 206.

⁷ Gombrich, p. 206. Ver pp. 203-219 sobre el razonamiento de Gombrich.

⁸ *The Jātaka, Together with Its Commentary*, editado por V. Fausboll (7 vols.; London 1877-1897), No. 434, Vol. IV, pp. 355-360.

⁹ Citado por E. B. Cowell, *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births* (6 Vols.; London 1895-1907), Vol. IV, p. 225, n. 2.

¹⁰ Fausboll, *Jātaka*, Vol. IV, p. 358.

¹¹ E. Washburn Hopkins, "More about the Modifications of Karma Doctrine", *Journal of the Royal Asiatic Society*, N. S. Vol. XXXIX, p. 669.

Bibliografía selecta sobre transferencia de mérito compilada por J. P. McDermott

Agasse, J. M., "Le transfert de mérite dans le bouddhisme pâli classique", en *Journal Asiatique*, Vol. 226 (1978), pp. 311-332. [Incluye sumario en inglés].

Bechert, H., "Buddha-Feld und Verdienstübertragung: Mahāyāna-Ideen im Theravāda Buddhismus Ceylons", en *Académie Royale de Belgique Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*. 5th Series, Vol. 62 (1976), nos. 1-2, pp. 27-51.

Bechert, H., "Buddha-Field and Transfer of Merit in a Theravāda Source", en *Indo-Iranian Journal*, Dordrecht, Vol. 35, nos. 2-3 (July 1992), pp. 95-108. [Se trata de un artículo independiente del anterior, no de una mera traducción del mismo].

Bechert, H., "Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna", en *German Scholars on India*, Varanasi, Chowkhamba, 1973, pp. 6-18 (especialmente pp. 15-17).

Gombrich, R., "Merit Transference in Sinhalese Buddhism: A Case Study of the Interaction between Doctrine and Practice", en *History of Religions*, Vol. XI (Nov. 1971), pp. 203-219.

Hara, M., "Transfer of Merit", en *Adyar Library Bulletin*, 31-32 (1967-68), pp. 382-411. [Se refiere al Brahmanismo].

Hara, M., "A Note on the Sādhina-Jātaka", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXII. Supplement VII: XXII. Deutscher Orientalistentag, Stuttgart, 1985, pp. 308-314.

Keyes, Ch., "Merit Transference in the Kammic Theory of Popular Theravāda Buddhism", en Ch. Keyes and E. Valentine Daniel, editors, *Karma: An Anthropological Inquiry*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 261-286.

Kikumura, Norihiko, "The Two Kinds of Transference of Merit and the Pure Land", en *Indogaku Bukkyogaku Kenkyū*, Vol. 38 No. 1 (Dec. 1989), pp. 11 ss. [En japonés].

Kikumura, Norihito, "The Two Kinds of Transference of Merit and the Pure Land", en *Indogaku Bukkyogaku Kenkyū*, Vol. 41. No. 1 (Dec. 1992), pp. 217 ss.

Krishan, Y., "Punyadāna or Transference of Merit", en *Buddhist Studies*, University of Delhi, March 1984, pp. 55-67.

Krishan, Y., "Punyadāna or Transference of Merit - a Fiction", en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, New Delhi, Vol. VII, 2 (Jan-April 1990), pp. 125-137.

Malalasekera, G. P., "Transference of Merit', in Ceylonese Buddhism", en *Philosophy East and West*, Vol. XVII (1967), pp. 85-90.

McDermott, J. P., *Development in the Early Buddhist Concept of Kamma/Karma*. Delhi, Munshiram Manoharlal, 1984. Especialmente pp. 35-47, 97-98, y 110-112.

Oguibénine, B., "La dakṣiṇā dans le R̥gveda et le transfert de mérite dans le Bouddhisme", en *Indological and Buddhist Studies: Volume in Honor of Professor J. W. de Jong on Sixtieth Birthday*, edited by L. A. Hercus et al., Canberra, Faculty of Asian Studies, 1982, pp. 393-414.

Spiro, M. E., "Merit Transfer and Karma", en *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York, Harper and Row, 1970, pp. 124-128.

Weeraratne, W. G., "Anumodanā", in G. P. Malalasekera (editor), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. 1, fasc. 4, Ceylon, Government of Ceylon, 1965, pp. 747-750.

Woodward, F. L., "The Doctrine of Reversible Merit", en *Buddhist Review*, (London), Vol. VI (1914), pp. 38-50.



Alfred Foucher*

André Bareau

A. Foucher y S. Lévi

Alfred Foucher nació dos años después de Sylvain Lévi (cf. *Revista de Estudios Budistas*, REB 3, pp. 155-159) y comenzó como éste, muy joven, una brillante carrera. Los trabajos de estos dos grandes indianistas franceses contemporáneos se complementan en gran medida, pues, si Lévi gana su celebridad estudiando sobre todo textos sánscritos y especialmente budistas, de los cuales tradujo varios al francés, Foucher se interesó más particularmente por los documentos arqueológicos que fue a examinar a su lugar de origen durante largas estadias en Asia. Sin embargo, estos dos sabios se asemejan: por su curiosidad, que los condujo a uno y a otro a viajar por la India y por diversos países en los que la cultura india había dejado su impronta gracias a

* Los detalles biográficos de esta nota han sido tomados de los artículos necrológicos dedicados a Alfred Foucher por Jean Filliozat en el *Journal Asiatique* (tomo CCXL, 1952, fasc. 3, pp. 389-393) y por Paul Demiéville en el *T'oung Pao* (vol. XLII, 5, 1954, pp. 405-411). También utilicé en el último párrafo los recuerdos personales que me han dejado los numerosos encuentros que el viejo maestro aceptó concederme en sus últimos años.

A.B.

Los subtítulos y los agregados entre corchetes de esta nota son de REB.

la expansión del Budismo y, también, por el vivo interés que tuvieron constantemente por los aspectos más variados de esta cultura.

Biografía y obras de A. Foucher

Hijo de un profesor de letras, Alfred Foucher nació el 21 de noviembre de 1865 en Lorient, Bretaña, donde realizó sólidos estudios literarios que continuó más adelante en París. Ingresó a la *École Normale Supérieure* en 1885, y egresó en 1888 con un diploma en Letras, luego de lo cual ejerció durante tres años funciones de profesor de enseñanza secundaria en Vendôme, después en Chartres, tranquilas ciudades de provincia.

La casual lectura de un libro lo llevó a interesarse seriamente en la India y su civilización, todavía mal conocidas por aquella época. Tan vivo fue su interés que abandonó la enseñanza en 1891 para seguir en París, en la *École Pratique des Hautes Études* por entonces recientemente creada, los cursos de sánscrito de Sylvain Lévi. Su vocación de indianista se desarrolló muy rápidamente, a tal punto que fue nombrado Maître de Conférences de sánscrito en esta misma Escuela a comienzos de 1895, para colaborar con su joven maestro. En dos artículos publicados, el primero en 1892 en el *Journal Asiatique* y el segundo en 1894 en la *Revue de l'Histoire des Religions* ["L'art bouddhique dans l'Inde, d'après un livre récent" (A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*)], había efectivamente probado qué grado de dominio ya había alcanzado en el vasto terreno de los estudios indios y había mostrado, además, su predilección por el Budismo.

A fines de este mismo año de 1895, Alfred Foucher fue enviado en misión a la India durante dos años, realizando de esta manera el sueño de todo joven indianista.

Aunque su viva curiosidad se sintiera atraída por todos los variados aspectos de la civilización india, se interesó más particularmente por los documentos arqueológicos, en especial por los budistas, y por la vida religiosa, como lo muestra el informe de misión que redactó inmediatamente después de su regreso a París en 1897.

Esto confirmó tan bien su competencia, que en 1901 fue enviado a Hanoi, en Vietnam, a fin de ejercer allí durante un año la dirección interina de la *École Française d'Extrême Orient*, que acababa de ser creada. Allí volvió de 1905 a 1907, como director titular esta vez, y regresó por Java, donde cumplió una nueva misión.

Mientras tanto, había redactado, y brillantemente defendido en 1905, sus tesis de doctorado tituladas *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après les documents nouveaux* y *Les bas-reliefs gréco-bouddhiques du Gandhâra*. En este mismo año de 1905 apareció el primer tomo de su obra principal *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra*, cuyas otras partes fueron publicadas mucho más tarde en 1918, 1922 y 1951 [en la serie *Publications de l'École Française d'Extrême Orient*, París; reimpresión: Hanoi, 1951].

A su regreso de Hanoi en 1907, Alfred Foucher fue nombrado encargado de los cursos de Lenguas y Literaturas de la India en la Sorbona y director de estudios adjunto en la *École pratique des Hautes Études* para la misma disciplina, luego fue director de estudios titular en 1914 y finalmente profesor en la Sorbona en 1919.

Sin embargo, para este gran viajero la permanencia en París no podía durar largo tiempo. Fue entonces a pasar dos años, 1915 y 1916, a Estados Unidos, como profesor de intercambio de la Universidad de Columbia, luego fue invitado por el *Archeological Survey of India* a trabajar en la India, a donde volvió en 1918. Realizó luego una misión de seis meses en Persia en 1921 y otra en Afganistán, donde permaneció de 1922 a 1925, fundando allí la De-

legación Arqueológica Francesa en Afganistán, cuyos importantes trabajos continuarían durante sesenta años. En 1926, viajó finalmente a Japón, donde inauguró la Casa Franco-Japonesa en Tokio y de donde regresó en 1927, deteniéndose antes en Corea, y sobre todo en China para examinar allí monumentos budistas.

Retomó luego, y definitivamente, su cátedra de profesor en la Sorbona y la dirección de estudios en la *École pratique des Hautes Études*, contribuyendo muy activamente a la formación de jóvenes indianistas franceses y extranjeros, tanto como al avance de eruditas investigaciones en el campo tan vasto y tan variado ofrecido por el estudio de la civilización india. La notoriedad que se había ganado entre los orientalistas, le valió en 1928, a la muerte de Émile Senart, una designación para suceder a éste en la *Académie des Belles-Lettres* y en el *Institut de Civilisation Indienne* de París, creado desde hacía poco tiempo y en cuya organización había participado con Senart y Sylvain Lévi.

Al retirarse de sus pesadas tareas docentes en 1936, gozó de total libertad para continuar y completar sus trabajos de investigación. En 1939 aparecieron los tres gruesos volúmenes de *The Monuments of Sanchi*, escritos en colaboración con otros dos célebres arqueólogos indianistas, Sir John Marshall y N. J. Majumdar [editados en Delhi, India]. Con la Sra. Bazin-Foucher, con quien se había casado en 1919 en Ceilán y que lo había acompañado en sus viajes por Asia compartiendo su interés por las civilizaciones orientales, redactó los dos volúmenes *in folio* de *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, que fueron publicados en 1942 y 1947 inaugurando la prestigiosa serie de las *Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan* [I-II, Paris]. Dos años más tarde, dos libros muy diferentes aparecieron con algunos meses de intervalo: la traducción francesa del *Tarkasamgraha* [de Annambhatta], subtitulada, *Éléments de systématique et de logique*

indiennes [editado por A. Maisonneuve, París] y *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* [editado por Payot, París]. Este último libro es, de hecho, su testamento científico y demuestra su constante preocupación por utilizar conjuntamente los documentos filológicos y arqueológicos, como su título lo indica claramente.

A comienzos de 1952, la muerte súbita de la Sra. Bazin-Foucher, cuya abnegada colaboración nunca le había faltado, lo conmovió, y aunque haya soportado su pena profunda con admirable serenidad, él mismo se apagó algunos meses más tarde, el 30 de octubre de 1952. Un último trabajo sobre *Les vies antérieures du Bouddha*, relatos abreviados de cuentos escogidos entre los *Jātaka*, destinados al gran público y escritos en un gracioso estilo, apareció póstumamente en el año 1955 [editado por Presses Universitaires de France].

Apreciación de la personalidad y de la obra de A. Foucher

Alfred Foucher debía su inmenso conocimiento de la civilización india y la profunda y sutil comprensión que tenía de ella, en particular del Budismo, no sólo a la erudición adquirida por la lectura de los textos y al examen de los monumentos, sino también a la extraordinaria riqueza de detalles de la vida cotidiana que había acumulado a lo largo de sus viajes por Asia, gracias a su muy aguda capacidad de observación y a una prodigiosa memoria. Su viva inteligencia siempre despierta la permitía tomar de ese tesoro tan variado los elementos cuya rápida aproximación iba a producir los argumentos que necesitaba para responder a la pregunta que acababa de venirle a la mente. Dada la cantidad y la diversidad de la naturaleza de los conocimientos de los que disponía, era lo que se podría llamar un “india-

nista completo”, realizando a la vez el ideal del “sabio de escritorio”, tan frecuente en el siglo pasado y el del “investigador de campo” que se ha vuelto más común hoy día, a causa de las facilidades ofrecidas por los transportes aéreos y el desarrollo de las ciencias humanas.

Aunque siempre se haya interesado por el conjunto de la civilización india, por gusto y también por la enseñanza que debía impartir conformemente a la titularidad de su cátedra y a su dirección de estudios, Alfred Foucher tuvo una clara predilección por el Budismo, y más precisamente por el de la India antigua. En ese campo, sus investigaciones tomaron dos direcciones principales: las leyendas en las que Buda era el personaje central, tanto en sus vidas anteriores como en su última existencia, y las regiones por las que había pasado el Budismo para expandirse en Asia Central y luego en Extremo-Oriente. Estos dos temas estaban, por lo demás, estrechamente ligados entre sí, puesto que es allí, en la India del Noroeste, transformada hoy en el norte de Pakistán, y en Afganistán, donde los arqueólogos habían descubierto una multitud de estatuas y de bajo-relieves que representaban tales leyendas en un estilo fuertemente inspirado en el arte griego antiguo. Para interpretar esos monumentos y encontrar qué episodios legendarios de las vidas de Buda estaban allí representados, había que remitirse a los textos indios que los relataban, en sánscrito y en pāli. También era necesario tener un muy buen conocimiento de la vida cotidiana y de las costumbres de la India, recogido directamente en el país por un observador atento y acumulado poco a poco durante largos periodos vividos ahí.

Además de una solidez científica indiscutible, las obras de Alfred Foucher se distinguen también por sus altas cualidades literarias, su estilo claro y vivo, de una elegancia probablemente un tanto anticuada para nuestro gusto actual. Él mostraba en sus escritos un humor muy fino y dis-

creto que evoca irresistiblemente, en los lectores que han tenido la suerte de conocer directamente al autor, la sonrisa amable con la que Alfred Foucher recibía a sus visitantes. Ya sea que fuesen sus colegas, antiguos alumnos transformados a su vez en maestros, o jóvenes estudiantes intimidados por su personalidad ilustre, él los recibía a todos con la misma cordialidad, la misma simplicidad calurosa. Ilustraba sus palabras con cantidad de anécdotas tomadas de sus recuerdos de viaje o de su erudición, sus relatos abundaban en detalles simpáticos, hasta graciosos, en los cuales los rasgos satíricos eran atenuados por su indulgencia. Su escepticismo natural se acompañaba de una gran bondad, de una esencial humanidad y de una profunda sabiduría adquirida a lo largo de una larga vida de una riqueza poco común, una sabiduría que él debía, sin duda, en gran parte, al estudio del Budismo continuado durante más de sesenta años.

Traducción del francés de Vera Waksman

Noticias

Publicación de las actas del Simposio Internacional sobre Sánscrito Budista

Conforme lo anunciamos en REB 2, p. 197, el *Central Institute of Higher Tibetan Studies* organizó del 1 al 5 de octubre de 1991 un Simposio Internacional sobre Aspectos del Sánscrito Budista. Las actas de dicho simposio han sido publicadas bajo el título *Aspects of Buddhist Sanskrit, Proceedings of the International Symposium on the language of Sanskrit Buddhist Texts, Oct. 1-3, 1991*, Sarnath (India), Central Institute of Higher Tibetan Studies, Buddhist Era 2356, Christian Era 1993. Se trata de un grueso volumen de 639 páginas. El editor de las Actas es el Profesor Dr. Kameshwar Nath Mishra, Profesor de Sánscrito y Decano de la Facultad de Śabdavidyā del indicado Instituto. Las Actas contienen 33 ponencias presentadas al in-

dicado simposio por especialistas de la India y fuera de la India, sobre diversos problemas planteados por el sánscrito de los textos budistas. Constituyen contribuciones valiosas y novedosas a un tema que ha atraído y atrae el interés de los estudiosos del Budismo por la importante incidencia que tiene en la historia del mismo. En apéndices la obra contiene la nómina de los colaboradores, una útil bibliografía sobre el sánscrito budista y temas afines, y un índice en que se incluyen, entre otras entradas, las palabras sánscritas estudiadas o mencionadas en las ponencias. Se debe felicitar calurosamente al Instituto y al Dr. Mishra por esta publicación, por la realización del Simposio y en general por las actividades académicas que lleva a cabo.

Seminario en México sobre meditación budista

El Dr. Luis Oscar Gómez, Profesor de Estudios Budistas en

la Universidad de Michigan, USA, dictó en la *Casa Tibet Mé-*

México, auspiciado por dicha institución y por la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas*, un Seminario sobre "La meditación budista; problemas de interpretación y de reconstrucción", del 2 al 5 de junio del presente año. El Seminario abordó los siguientes temas: "Conceptos budistas del devenir y el cambio. La meditación y las ideas budistas acerca de la verdad. ¿Qué se entiende por meditación? El sistema clásico. Los sistemas del Gran Vehículo (Mahāyā-

na). La meditación en China y el Japón. Los sistemas tibetanos. El Zen. Psicología y Sociología de la meditación. La práctica de la meditación". Asistió al Seminario del Dr. Gómez un grupo numeroso de profesores, graduados, estudiantes y personas interesadas en el Budismo, quienes siguieron con todo interés y atención la exposición del disertante. El curso se caracterizó por su alto nivel académico, por la profundidad de los conceptos y por la claridad de las explicaciones.

Pinturas budistas (thangkas) en el Museo de Allahabad (India)

El Museo de Allahabad ha adquirido recientemente una serie de valiosas pinturas budistas llamadas *Thangka*, que habían sido reunidas por el Profesor Raghuvir en sus viajes por Tibet, China, Mongolia y Asia Central. Estas pinturas se remontan a los siglos XIII-XVIII.

Las *Thangkas* son pinturas sobre tela o seda, realizadas por lo general con colores de origen mineral; sus temas son fundamentalmente de carácter religioso-budista. El arte de las

Thangkas se originó en el Tibet con la llegada del Budismo. Las *Thangkas* tibetanas influyeron en el arte budista de China, Mongolia, Nepal, Cachemira y Asia Central y a su vez el arte de estas regiones ejerció su influencia sobre los artistas tibetanos.

Las *Thangkas* son no sólo productos artísticos, muchas veces de extraordinaria belleza por la armonía de sus colores y la atenta disposición de los elementos temáticos y decora-

tivos que las componen; son antes que nada objetos religiosos, cargados de valores simbólicos y destinados al culto y a la edificación y educación religiosas. La realización de una *Thangka* imparte por eso méritos religiosos. Para llevarla a cabo el artista debe encontrarse en una actitud espiritual adecuada a la tarea que va a realizar y que le permita estar mentalmente abierto a la ins-

piración necesaria para llevar a cabo su obra.

Sobre las *Thangkas* se puede consultar el libro clásico de G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 2 volúmenes y carpeta de ilustraciones, Roma, Librería dello Stato, 1949, y la obra reciente de David P. y Janice A. Jackson, *Tibetan Thangka Painting: Methods and Materials*, London, 1984.

Nuevo *Editor-in-Chief* del *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS)

Informamos a nuestros lectores que el Profesor Donald S. Lopez Jr., del *Department of Asian Languages and Cultures* de la *University of Michigan* (Ann Arbor, Michigan

48109-1825, USA) ha asumido el cargo de *Editor-in-Chief* del *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS) en reemplazo del Profesor Dr. Roger Jackson.

Budismo Contemporáneo

Del 8 al 10 de abril de este año se celebró en la Universidad de Leeds (Inglaterra) una conferencia sobre *Budismo Contemporáneo: Texto y Contexto* (Contemporary Buddhism: Text and

Context). Para mayor información al respecto dirigirse a: Professor Ingrid Lawrie, Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds, Leeds LS2 9JT, Inglaterra.

Reseñas

Miraculous Tales of the Lotus Sūtra from Ancient Japan: The Dainihonkoku Hokekyōkenki of Priest Chingen, Translated and Annotated with an Introduction, de Yoshiko K. Dykstra, Honolulu University of Hawaii Press, 1987, 158 pp.

El libro que reseñamos consta de una introducción y de la traducción, al inglés, de la obra japonesa *Dainihonkoku Hokekyōkenki*, (comúnmente llamada *Hokkegenki*), colección de 129 relatos relacionados con el *Sūtra del Loto*.

La primera sección de la introducción se ocupa del contexto histórico y social en el cual surgió el *Hokkegenki* así como de las características generales de la obra.

La autora señala la importancia que tuvo en el Japón el *Sūtra del Loto* o *Hokekyō*, cuya fecha se desconoce y cuya versión más popular es la traducción china realizada por Kumārajīva (350-409 d.C.). La fe en el *Sūtra del Loto* fue difundida por todo Japón desde los tiempos del Príncipe Shōtoku (574-622 d.C), quien deseaba establecer una nación unida bajo la Ley budista tal como es en-

señado en dicho *Sūtra* (Ver en REB 1 el artículo sobre el Príncipe Shōtoku, del Profesor Isamu Kanaji).

La importancia del *Sūtra* en la vida religiosa del Japón se evidencia en una serie de hechos que la autora menciona. En 741 el Emperador Shōmu (reinó del 724 al 749) ordenó que en cada provincia del Japón se construyera una pagoda de 7 pisos, en cada una de las cuales debían conservarse diez copias del *Sūtra del Loto*. Además cada provincia debía establecer un monasterio para diez monjes; en ellos el culto del *Sūtra del Loto* tenía una función especial. Durante el periodo Nara (708-794) el estudio del *Sūtra* fue uno de los requisitos más importantes para la ordenación de monjes y monjas. Cuando Saichō (767-822) introdujo la secta Tendai en el Japón, eligió como tex-

to principal para la misma justamente el *Sūtra del Loto*. Se creía firmemente que recitar y copiar el *Sūtra* procuraban grandes méritos. Copiar el *Sūtra* era muy apreciado y constituía casi un rito o ceremonia especial. El copista debía purificarse, usar ropa limpia, sentarse en una posición correcta y transcribir el texto debidamente, escribiendo 17 caracteres por línea y usando un papel de color o en finas láminas de madera, que luego eran atadas, dedicadas como ofrendas y conservadas en algún templo. Durante el reinado del mismo Emperador Shōmu se creó la Oficina para el Copiado de *Sūtras*. A mediados del período Heian (794-1185) se organizaron servicios para los *sūtras* impresos. Hay información de que en los años 1000 y 1014 se imprimieron cada vez mil ejemplares del *Sūtra del Loto*.

En el Japón se escribieron numerosas colecciones de relatos destinados a exaltar la veneración del *Sūtra del Loto* y a narrar hechos milagrosos que tuvieron lugar gracias a la veneración del *Sūtra*. De entre estas colecciones se ha conservado intacta la colección *Daini-honkoku Hokekyōkenki*.

Fue escrita por Chingen entre 1040 y 1044. Poco se sabe acerca de su autor. Parece haber estado familiarizado con escrituras budistas y chinas. Chingen compiló en tres fascículos las tradiciones que escuchó relatar o leyó; estos fascículos contenían 129 relatos relacionados de algún modo con el *Sūtra del Loto*. Aclara en el prefacio de su obra que ésta va dirigida a gente común más que a letrados y que el fin de la misma era inspirar piedad hacia el *Sūtra del Loto*.

La secuencia de los relatos es cronológica y éstos se refieren a monjes, monjas, laicos, laicas, animales y otros seres no humanos. Se dividen en dos categorías principales: la primera describe las actividades de los devotos que recitaban el *Sūtra* y observaban sus preceptos; en la segunda, los relatos dan mayor lugar a la fantasía y narran sucesos inusuales debidos al poder milagroso del *Sūtra*. Más de 90 de los 129 relatos del *Hokegenki* se ocupan de monjes y ascetas (*hijiri* u hombre santo). Muchas de estas historias sobre *hijiri* relatan cómo, renunciando a la vida mundana, los monjes se retiraban a las montañas

para llevar una vida ascética (por ejemplo No. 11). Los *hijiri* del *Hokkegenki*, generalmente se ocupaban de recitar y copiar el *Sūtra del Loto* y practicaban una disciplina estricta llegando incluso a autoinmolarse (Nos. 9, 15 y 47). Como resultado de esta mortificación severa, algunos desarrollaron una espiritualidad inusual y poderes ocultos (No. 11). La colección *Hokkegenki* también incluye relatos sobre laicos y algunos de los mismos se refieren a guerreros locales (Nos. 114, 115, 112, 97). Las historias están escritas de tal manera que muestran la superioridad de la virtud del *Sūtra del Loto* respecto de otros *sūtras* (No. 33).

Una característica importante del *Hokkegenki* es el sincretismo en la veneración de los dioses japoneses y de los Budas. Generalmente los Budas y Bodhisattvas desempeñan el rol predominante. Incluso algunas deidades japonesas aparecen como Bodhisattvas. El concepto de *rinne* o transmigración en esta obra merece especial atención. La enseñanza budista acerca de la transmigración fue introducida al Japón desde China y constituye el trasfondo de mu-

chos de los relatos. Hay en el texto historias donde seres humanos renacen como animales, especialmente vacas, por sus malos actos cometidos en una existencia previa. También se describe el proceso inverso donde animales e insectos renacen como creyentes del *Sūtra del Loto* debido al mérito acumulado por escuchar la recitación del *Sūtra*. El *Hokkegenki* tiene un punto de vista pesimista en cuanto enfatiza la dificultad de cortar el ciclo de reencarnaciones aun después de la recitación y copiado del *Sūtra del Loto*. Como lo indica el término *genpō* (premios en la presente vida), incluido en el título completo de la obra, la mayoría de los relatos de esta colección enfatizan los premios y méritos ganados en el presente más que en una existencia futura. La fe profunda y espiritual que se revela en el *Hokkegenki* puede ser debida en parte a la creencia prevaleciente en la época de que se estaba viviendo "La Edad de la Decadencia de la Ley" (*mappō*). Esta creencia inducía a los hombres a preocuparse por la próxima vida e inyectaba cierto pesimismo al *Hokkegenki* y a otros textos contemporáneos. El hom-

bre común consideraba que sus sufrimientos, provenientes de las calamidades que azotaban al Japón, se debían a culpas pasadas y esto a su vez, lo llevaba a un deseo de reparación. La gente pudiente hacía donaciones y organizaba servicios religiosos para expiar sus culpas. En cambio, el pueblo, buscando algún medio de salvación, copiaba y recitaba el *Sūtra del Loto*, dependiendo así de los méritos de este *sūtra*.

Desde un punto de vista puramente literario, el estilo del texto es poco flexible y más bien descuidado. Los relatos están escritos en caracteres chinos colocados muchas veces en un orden sintáctico sino-japonés.

La fe poderosa en el *Sūtra del Loto* que se revela en las narraciones del *Hokkegenki* recuerda a Nichiren (1222-1282), que a fines del Periodo Kamakura (1185-1333), proclamó la preeminencia del *Sūtra del Loto* sobre todos los otros *sūtras*.

Hay cuatro versiones del *Hokkegenki*: 1) la del año 1717, contiene 128 relatos; esta edición es la fuente de las ediciones impresas existentes; 2) la del texto *Shōkōkan*, del Periodo Edo (1573-1867), con 129

relatos en tres libros; 3) la del texto *Hōjōin o Shimpukuji*, del Periodo Kamakura, con 24 relatos en tres libros; 4) la del texto *Kōyasan Hōjuin*, que contiene sólo el primer libro. La edición utilizada por Yoshiko Dykstra, la autora de la presente traducción, está basada en la primera versión de 1717.

La segunda parte de la introducción constituye un detallado estudio de las historias budistas japonesas del tipo *Avadāna*. Los *Avadānas* son narraciones de inspiración moral que explican algún incidente ocurrido en una existencia pasada o presente o por ocurrir en una existencia futura recurriendo a la ley del *karman* o sea a los efectos diferidos de acciones llevadas a cabo en existencias anteriores. El *Hokkegenki* pertenece a este género literario.

La parte central de la obra esta constituida por la traducción inglesa del *Hokkegenki*, que como dijimos consta de 129 relatos, relativos a devotos del *Sūtra del Loto* o que narran milagros ocurridos por la fe en el *Sūtra*.

A modo de ejemplo citaremos la narración No. 49 "El asceta Ryōsan del Pico Tokoro

del Monte Mitake”, que relata la sacrificada historia del monje Ryōsan, que comía frugalmente y sólo se dedicaba a la recitación del *Sūtra del Loto*; debiendo sobrellevar las tentaciones de seres diabólicos, mujeres celestiales, etc., que le ofrecían alimentos sabrosos o le rendían homenaje. Ryōsan continuó recitando el *Sūtra*, considerando su cuerpo frágil como la espuma y su vida perecedera como el rocío matinal. Como resultado de tan noble conducta, al final de su vida, su complexión se tornó más límpida, su rostro más jubiloso, su cuerpo indoloro y su mente altamente espiritualizada, cosa que él explicaba así: “Finalmente yo, que he soportado pobreza todos estos años, ahora resplandezco de gloria y excelsos atributos. ¿Cómo puedo evitar regocijarme? Estoy abandonando mi cuerpo impuro, sometido al error y a la impermanencia y recibiendo el puro y permanente fruto de Buda”.

Completa el libro una rica bibliografía en japonés e idiomas occidentales.

La presente traducción del *Hokkegenki* es la primera traducción a una lengua occidental que de él se hace. Constituye un valioso aporte a los Estudios Budistas en cuanto facilita el conocimiento de una obra que revela en forma notoria la gran importancia que tuvo en el Japón el *Sūtra del Loto*, los sentimientos y conductas a que la fe en el *Sūtra* daba origen, así como las características propias de la religiosidad del Japón.

La autora, Yoshiko Kurata Dykstra nació en Nishinomiya, cerca de Nara y Kioto. Tras graduarse en la Universidad de Aoyama Gakuin, obtuvo los títulos de Licenciada y Doctora de la Universidad de California, donde enseñó durante muchos años. Actualmente es profesora en la Universidad Kansai de Estudios Extranjeros, en Osaka, Japón. Sus áreas de estudio son: narrativa budista y literatura folklórica comparativa.

Diana Bruno y
Lía Rodríguez de la Vega

Tranquillity and Insight, An Introduction to the Oldest Form of Buddhist Meditation, de Amadeo Solé-Leris, Kandy (Sri Lanka), Buddhist Publication Society, 1992.

El propósito de este libro es, como lo indica su autor en el capítulo 1, ofrecer al lector una visión general de los métodos de meditación tal como son expuestos en los textos más antiguos del Budismo (es decir, en aquellos que constituyen el Canon Pāli) y tal como han sido transmitidos de generación en generación en la tradición budista llamada Theravāda, extendida actualmente en el Sudeste Asiático, especialmente Sri Lanka, Birmania, Tailandia. El autor expresa que desea promover el conocimiento de esa forma de meditación budista por un lado, porque ella constituye la fuente o soporte de otras formas de meditación, (por ejemplo las desarrolladas en las ramas del Budismo tibetano o japonés) y, por otro lado, porque esa forma más antigua de la meditación budista es particularmente apropiada para nuestra época en que tantas personas recurren a la meditación como un medio de escapar de la vorágine de la vida moderna.

Después de dar, en el capí-

tulo 2, una breve síntesis de la enseñanza de Buda (*Dhamma* en pāli, *Dharma* en sánscrito), el autor estudia, en el capítulo 3, las dos formas básicas de la meditación budista: aquella que aspira a la calma o serenidad (*samatha* en pāli, *śamatha* en sánscrito) mediante el aquietamiento de los procesos de la mente y la supresión de los estímulos sensoriales y mentales; y aquella cuya meta es lograr una toma de conciencia, directa e inmediata, de todos los fenómenos, que se dan en el fuero interno o en el entorno del individuo. Mediante esa toma de conciencia se revelan la impermanencia e insustancialidad de todos esos fenómenos de nuestra realidad. Esa toma de conciencia se denomina *vipassanā* en pāli, *vipāśyana* en sánscrito. Ambas formas de meditación están estrechamente unidas y por lo general la meditación persigue los fines de ambas. En el capítulo 4 el autor se ocupa de la concentración mental que constituye el elemento fundamental común de las dos for-

mas básicas de meditación. Estudía, en especial, los grados de intensidad de la concentración, los tipos de ejercicios (perceptivos o reflexivos) que pueden llevarse a cabo para conseguirla, los signos que señalan el progreso en la concentración y los objetos (como los diez *kasinas*) en los que la atención debe ser fijada para lograr la concentración que se busca. Los capítulos 5 y 6 están dedicados respectivamente al estudio y análisis en forma detallada de las dos formas básicas de meditación, la que busca *samatha* (calma) y la que busca *vipassanā* (intuición). El capítulo 7 estudia el *nibbāna* (en pāli, *nirvāṇa* en sánscrito), que constituye la meta que se persigue con la meditación, poniendo énfasis en que el *nibbāna* (en uno de los múltiples aspectos en que puede ser enfocado) significa el fin de la ansiedad, de la angustia, del descontento —el fin del sufrimiento. El capítulo 8 estudia la benevolencia y la ecuanimidad, virtudes esencialmente budistas y, al mismo tiempo, sentimientos que pueden servir como “punto de apoyo” para la concentración de la mente. El capítulo 9 está dedicado a la práctica de la meditación *vipas-*

sanā en la actualidad. El autor describe los métodos puestos en práctica por varios Maestros de *vipassanā*: el monje Mahāsi Sayadaw (1904-82), el Maestro laico U. Ba Khin (1899-1971), y el Maestro laico Satya Narayan Goenka (nacido en 1924).

El libro que reseñamos fue publicado por primera vez en 1986 por Century Hutchinson Ltd. Londres y reimpresso en 1992 por la Buddhist Publication Society. Es un excelente manual sobre meditación, que se distingue por la claridad, orden y solidez de la exposición. Su autor, Amadeo Solé-Leris, es un lingüista de profesión, estudió en la Universidad de Londres, es practicante y estudioso de meditación, ha publicado varias traducciones de textos en pāli al español y al catalán, y participa intensamente en las actividades de varias instituciones budistas de Europa. (Véase en REB 3, pp. 189-196, una reseña realizada por A. Solé-Leris y en REB 5, pp. 174-175, una reseña de otro libro suyo). La dirección de la Buddhist Publication Society es: 54 Sangharaja Mawata, P. O. Box 61, Kandy, Sri Lanka.

F. T. y C. D.

Colaboradores

Octavio Paz. Ciudad de México, 1914. Estudió en la Universidad de México. Visitó España en 1937 mostrando su simpatía por el Gobierno Republicano. Embajador de México en la India de 1962 a 1968. Dictó clases en diversas universidades de Europa y los Estados Unidos, como la Universidad de Harvard. Es una de las máximas figuras literarias de América Latina. Se distingue por su apertura intelectual y lucidez de pensamiento. Premio Cervantes 1981, Premio Nobel de Literatura 1990. Principales obras poéticas: *Luna silvestre*, 1933; *Bajo tu clara sombra y otros poemas*, 1937; *No pasarán*, 1937; *Libertad bajo palabra*, 1949; *Láguila o sol?*, 1951; *Piedra del sol*, 1957; *Blanco*, 1967; *Ladera este*, 1971; *Hijos del aire*, 1981. Principales obras en prosa (ensayos, críticas, estudios, etc.): *El laberinto de la soledad*, 1950; *El arco y la lira*, 1956; *Las peras del olmo*, 1957; *Conjunciones y disyunciones*, 1970; *El mono gramático*, 1974; *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, 1981. Ha fundado y dirigido importantes revistas literarias.

J. W. de Jong (Febrero, 1921). *Profesor Emérito* de la Australian National University. Especialidad: Estudios Budistas. Es autor de numerosos trabajos sobre temas de su especialidad. Señalemos algunos de ellos. *Libros*: *Cinq Chapitres de la Prasannapadā*, Paris, 1949; *Mi la ras pa'i rnam thar. Texte tibétain de la vie de Milarepa*, The Hague, 1959; *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Varanasi, 1976 (segunda edición: Delhi, 1987); *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikāḥ*, Madras, 1977; *Textcritical Remarks on the Bodhisattvāvadānakalpalatā*, Tokyo, 1979; *Buddhist Studies*, Berkeley, [1979], 1981; *The Story of Rāma in Tibet*, Stuttgart, 1989. *Artículos*: es autor de numerosos

artículos y reseñas aparecidos en revistas especializadas. En el citado *Buddhist Studies* (1979) se han reunido 26 artículos y 38 reseñas escritos por el Profesor de Jong sobre temas budistas antes de 1971. Después de esa fecha han aparecido muchos otros como "The Story of Rāma in Tibet", en *Asian Variations in Rāmāyana*, Delhi, 1983, pp. 163-182; "The Study of Mahābhārata. A brief survey" I, en *Hokke Bunka Kenkyū* (Tokyo), I, 1984, pp. 1-19, y II, 1985, pp. 1-21; "Madhyadeśika, Madhyoddeśika and Madhy'uddeśika", en *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna Literatur*, Göttingen, 1985.

Rita M. Gross. Doctorada en Historia de las Religiones en la Universidad de Chicago, con una tesis denominada: *Exclusion and Participation; The Role of Women in Aboriginal Australian Religion*. En 1990 recibió el premio *Excellence in Scholarship* de la Universidad de Wisconsin-Eau Claire. Fue la fundadora de la sección Mujeres y Religión en la *American Academy of Religion* y presidenta de la *Society for Buddhist-Christian Studies*. Especialidad: Feminismo y Religión, y diálogo Budista-Cristiano. Libros: *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, en colaboración con Nancy Auer Falk, Nueva York, Harper and Row, 1980; *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*, Nueva York, State University of New York SUNY, 1992. En preparación: *Feminism and Religious Studies: Transformations of a Discipline*. Ha escrito numerosos artículos sobre temas de su especialidad, como el que se incluye en este número de REB.

Jesús López-Gay. Jesuita español. Recibió su formación académica en Japón, especializándose en los idiomas chino y japonés y en Budismo Japonés. Actualmente es Profesor y Decano de la Facultad de Misionología de la Pontificia

Universidad Gregoriana de Roma. Publicó: *La Mística del Budismo. Los monjes no cristianos del Oriente*, Madrid, BAC, 1974. Ha escrito numerosos artículos sobre temas de su especialidad como: "La 'oración' en los monjes budistas", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1982; "El código de un samurai. Traducción y comentario del 'Iroha-uta' de Shimazu Tadagoshi (1545)", *ibidem*, 1983; "El Bodhisattva en los sūtras del Mahāyāna", *ibidem*, 1986; "La 'mística cósmica' del Shingon", *Studia Missionalia*, 1977; "Ritos fúnebres del Budismo Japonés", *ibidem*, 1982; "El infierno en el Ojōyōshū", *ibidem*, 1983.

Dirección: Pontificia Università Gregoriana, P. Pilotta 4, 00187, Roma, Italia.

Syed Ashfaq Naqvi. Ha sido director del Museo Nacional y luego director general del Departamento de Arqueología y Museos del gobierno del Paquistán. Ha realizado importantes excavaciones arqueológicas en diversos lugares de su país, como Mohenjo Daro, Taxila y Mansura. En 1973 se incorporó a la División del Patrimonio Cultural de la UNESCO; en 1982 fue nombrado director de dicha División. Bajo su dirección se llevaron a cabo en forma exitosa las campañas internacionales organizadas para salvar los templos egipcios de Nubia y los templos budistas de Borobudur. Está especializado en arqueología y museología. Entre sus publicaciones se cuentan libros en inglés sobre el arte musulmán, el arte de Gandhāra y la caligrafía coránica y numerosos artículos en revistas de su especialidad.

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

Dalai Lama Tenzin Gyatso (1935). Nació en el Tibet. En el año 1937 fue reconocido como la XIV encarnación en el linaje de los Dalai Lamas. Recibió la estricta educación

moral e intelectual propia de los *Lamas*. Pocos años después se convirtió en el Guía Espiritual y Temporal del Tíbet. En 1959, a raíz de la invasión del Tíbet por la China, se estableció en la India, en Dharamsala, como Jefe del Gobierno Tibetano en el exilio. Desde entonces realizó una intensa actividad como maestro espiritual promotor de la paz mundial, y, como tal, ha propiciado un arreglo pacífico con China, al margen de la violencia, dentro de una inspiración netamente budista. El Dalai Lama es además un profundo conocedor de la filosofía de la Escuela Mādhyamika, fundada por Nāgārjuna. Ha dictado numerosas conferencias en diversas instituciones del mundo y ha escrito varios libros sobre la doctrina y las prácticas budistas, con toda la autoridad que le da su posición en la tradición budista tibetana, su experiencia y su conocimiento de la filosofía del Budismo. Entre sus obras tenemos, además de *Path to Bliss*, las siguientes: *The Bodhgaya Interviews* (1988), *The Dalai Lama at Harvard* (1988), *Kindness, Clarity and Insight* (1984, 1985, 1986, 1987, 1988) todas ellas editadas por Snow Lion, y *Hacia la paz interior; Lecciones del Dalai Lama*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1990. Ver REB 2, p. 176 y REB 5, p. 184.

Acotaciones a las ilustraciones

Portada. *Bodhisattva Maitreya*. Mongolia. Fin del siglo XVII. Bronce dorado, restos de pintura. Altura 62,4 cm. Harvard University, Arthur M. Sackler Museum, Cambridge, Massachusetts. (Donación de John West).

El Budismo fue propagado por los tibetanos fuera del Tibet. Uno de los logros mayores de la labor misionera de los tibetanos fue la conversión de los mongoles al Budismo tibetano (Lamaísmo), a fines del siglo XVI por obra del tercer Dalai Lama. Urga (la actual Ulaan Baator), capital de Mongolia, llegó a ser un gran centro de Budismo y de ahí el Budismo se difundió entre los pueblos vecinos de los Buriats y los Kalmucks. Se crearon en Mongolia un gran número de monasterios y las escrituras budistas tibetanas fueron traducidas al mongol, constituyendo el Canon Budista Mongol.

La ilustración de la portada representa al Bodhisattva Maitreya. Lleva en la cabeza un pequeño *stūpa* y en la mano izquierda un recipiente con elixir de la inmortalidad; su mano derecha hace el gesto (*mudrā*) denominado *vitarka-mudrā*, símbolo de que está impartiendo la enseñanza.

Esta estatua está inspirada en el estilo tibetano y podría ser obra del gran escultor mongol Lama Zanabazar (fin del siglo XVII). Esta escultura es una obra importante de la escuela mongol y revela el vigor del arte tibetano-budista fuera del Tibet.

Página 5 *Bodhisattva*. Siglo VII d.C. Fondukistán, Afganistán. Terracota. Musée Guimet. París.

La imagen está ejecutada en estilo Gupta, el estilo llamado "clásico" de la India, en que dominan el equilibrio, la armonía y la gracia de las formas, y la serenidad de la

expresión. La dinastía Gupta reinó en la India desde comienzos del siglo IV d.C. hasta fines del siglo V d.C., pero la influencia de su magnífico arte perduró en obras hindúes y budistas y no sólo en la India sino en las regiones aledañas en que se ejerció su profunda influencia cultural.

Página 8 *Dos rakan.* Japón. Madera. Tamaño natural.

El templo Rakanji es uno de los templos más interesantes de Tokio. Fue fundado en 1695 por la madre del quinto Shogun de la dinastía Tokugawa. En él se encuentran 305 estatuas que representan a 305 *rakan* (en japonés = *lohan* en chino, *arhant* en sánscrito). Estos términos designan a los primeros discípulos de Buda que alcanzaron la perfección espiritual. El número de las estatuas era originariamente de 500, pero 195 fueron destruidas en incendios. Las características de estas estatuas son el realismo, el individualismo, la austeridad y la simplicidad. Los personajes que representan están modelados con sorprendente naturalidad; todos ellos tienen actitudes y expresiones completamente diferentes unas de otras; ostentan en común una absoluta falta de elementos extraordinarios, sobrenaturales, sobre-humanos: son simplemente seres humanos, monjes.

Los dos personajes que se encuentran en la ilustración son conocidos en el Japón con los nombres de Futaiho-sonja el de la izquierda y Fudōsonja el de la derecha. *Futai* significa en japonés: “no expuesto a retroceder (en el camino salvífico que sigue)”; *Fudō*: “que no tiembla” y *sonja*: “hombre santo”, “venerable”.

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 páli, 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

ÍNDICE GENERAL*
REVISTA DE ESTUDIOS BUDISTAS 1-8
(abril 1991 - octubre 1994)

ÍNDICE ORDENADO ALFABÉTICAMENTE POR TÍTULO

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
TESTIMONIOS				
Colapso y reconstrucción de la mentalidad japonesa desde el punto de vista de un "nuevo movimiento budista" actual. (Tsugunari Kubo)		7	1993	7-28
Carta y poema. (Octavio Paz)		8	1994	6-7
ARTÍCULOS				
Absoluto en el pensamiento budista, Lo. (J. W. de Jong)		8	1994	9-20
Ahimsā y el vegetarianismo en la historia del Budismo. (D. S. Ruegg)		6	1993	47-61
Animales y humanos en el Budismo Primitivo. (J. P. McDermott)		4	1992	31-48

* Índice elaborado por Gilda Melgar Navas.

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
Árbol de la <i>bodhi</i> en el Mahāvastu-avadāna, El. (A. Yuyama)	I	1	1991	97-105
Buda, jefe de la comunidad de monjes. (A. Bareau)	II	3	1992	7-33
Buda como Padre en el <i>Hokekyō</i> (El Sūtra del Loto). (J. López-Gay)		8	1994	41-63
Budismo Chino: pasado y presente. (Cheng-Mei Ku)		5	1993	7-22
Budismo y Feminismo. Hacia su mutua transformación. (R. M. Gross)		8	1994	21-40
Budismo y la crítica de la escuela Ch'eng Chu, El. (F. Botton Beja)		7	1994	29-54
Budismo y Naturaleza. (L. Schmithausen)	I	1	1991	63-85
Doctrina de la Naturaleza de Buda en el Mahāparinirvāṇa-sūtra del Mahāyāna, La. (Ming-Wood Liu)		6	1993	9-46
En relación a la historia del nombre del idioma pāli. (O. von Hinüber)		7	1994	55-72
Equiparación de conceptos. Las tendencias deconstructiva y fundacionalista en el pensamiento budista. (R. R. Jackson)	II	3	1992	57-94
Estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogācharā), La. (F. Tola y C. Dragonetti)		4	1992	51-73

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
Fecha del <i>Parinirvāṇa</i> de Buda. (F. Tola y C. Dragonetti)		7	1994	89-106
Fines y criterios de los Estudios Budistas. (F. Tola)	I	1	1991	87-95
Humor budista: su función, su expresión y su valor, El. (R. A. Gard)		5	1993	25-47
Iconografía budista. (S. Gaulier y R. Jera-Bezard)		7	1994	73-88
Kacchapa-Jātaka en bajo relieve en el Caṅḍi Méndut en Java Central, El. (A. Yuyama)		6	1993	63-85
Movimientos budistas laicos contemporáneos en el Japón, con referencia especial al Sūtra del Loto. (Tsugunari Kubo)	I	1	1991	45-61
Opiniones budistas acerca del suicidio y la eutanasia. (C. B. Becker)		4	1992	7-29
Poesía budista en la Goshūishū, La. (R. E. Morrell)	I	2	1991	51-67
Robo en la moral budista, El. (M. Hofinger)		5	1993	49-65
Significado de los números infinitos en el Sūtra del Loto (<i>Saddharmapuṇḍarikasūtra</i>), El. (F. Tola y C. Dragonetti)		5	1993	67-82
Sūtra del Loto (<i>Saddharmapuṇḍarikasūtra</i>), El. Su difusión, su influencia, su mensaje. (F. Tola y C. Dragonetti)	I	2	1991	69-115

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
Sūtrasamuccaya de Nāgārjuna, El: el texto y la tradición viviente. (Bhikkhu Pāsādika)	II	3	1992	35-54
Tres aspectos del Budismo: Hīnayāna, Mahāyāna, Ekayāna. (C. Dragonetti)	I	1	1991	13-43
Vida de Buda, La. Una interpretación. (G. M. Nagao)	I	2	1991	9-49
HISTORIA				
Antigua Universidad de Nalanda, La. (D. K. Banerjee)		4	1992	75-108
Cuatro concilios budistas, Los. (B. Jinananda)		6	1993	86-113
Impacto del Budismo sobre la cultura china desde una perspectiva histórica, El. (E. Zürcher)		5	1993	85-104
Occidente medieval y el Budismo, El. (P. C. Almond)		7	1994	107-128
Primeras menciones del Budismo en el mundo greco-romano. (R. C. Vofchuk)	I	2	1991	117-137
Taxila, gran centro en el Oriente. (Syed Ashfaq Naqvi)		8	1994	64-76
Tres etapas en la aceptación del Budismo por el Príncipe Shōtoku. (I. Kanaji)	I	1	1991	107-132
Un gran emperador budista, Ashoka. (F. Töla y C. Dragonetti)	II	3	1992	97-116

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
TÉRMINOS Y CONCEPTOS BUDISTAS				
<i>Amalavijñānam</i> (Conciencia pura) y <i>ālayavijñānam</i> (Conciencia depósito): <i>Amalavijñānam</i> y <i>ālayavijñānam</i> . Una contribución a la teoría del conocimiento del Budismo. (E. Frauwallner)		4	1992	111-133
<i>Buddha, Dharma, Saṅgha</i> (Buda, la Doctrina, la Comunidad): La Triple Joya del Budismo según Nāgārjuna. (É. Lamotte)	I	1	1991	135-156
<i>Buddhatā</i> (Naturaleza de Buda): La Naturaleza de Buda (en japonés: <i>bushshō</i> ; en sánscrito: <i>buddhatā</i>). (J. Takakusu)		5	1993	107-119
<i>Karman</i> (Retribución de los actos): La Doctrina de la retribución del acto. (L. de la Vallée Poussin)		7	1994	129-135
<i>Nairāmya</i> (Inexistencia del alma) y <i>anishvarāya</i> (Inexistencia de Dios): Budismo y religión comparada. (H. von Glasenapp)	I	2	1991	139-147
<i>Saṅgīti</i> (Concilio): Los concilios budistas y la sociología. (A. Barcau)		8	1994	77-95
<i>Shūnyatā</i> (Vaciedad): "Vaciedad" y "Multilateralidad". (B. K. Matilal)		6	1993	114-121
<i>Tripitāka</i> (Las Tres Canastas): Las Sagradas Escrituras del Budismo. Cómo se constituyó el Canon sagrado. (S. Lévi)	II	3	1992	119-135

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
TEXTOS				
Buddhacarita ("La vida de Buda") de Asvaghosha. <i>Canto I, Versos 49-77: La profecía del anciano Asita.</i> (F. Tola y C. Dragonetti)		7	1994	142-154
Mahāyānavimśhikā: La Veintena del Mahāyāna de Nāgārjuna. (F. Tola y C. Dragonetti)	II	3	1992	141-153
Meditación sobre la impermanencia. Capítulo I del Catuḥśatakaśāstra: El tratado "Las Cuatrocientas Estrofas" de Āryadeva. (F. Tola y C. Dragonetti)		6	1993	125-134
Prajñāpāramitāhridayasūtra: Sūtra de la Esencia de la Perfección del Conocimiento. (F. Tola y C. Dragonetti)	I	1	1991	163-169
Sasajātaka. El Jātaka de la liebre. (F. Tola y C. Dragonetti)		5	1993	127-135
Sūtra de los Kāfāmas, El. (C. Dragonetti)	I	2	1991	153-165
Tathāgatagarbhasūtra: El Sūtra de la Esencia de Buda. (F. Tola y C. Dragonetti)		8	1994	99-107
Trisvabhāvakārikā. Estrofas acerca de las tres naturalezas de Vasubandhu. (F. Tola y C. Dragonetti)		4	1992	139-160
NOTAS BREVES				
Acciones propias de un Bodhisattva, Las. (Dalai Lama Tenzin Gyatso)		8	1994	128-137
Actividades de FIEB en 1991.	II	3	1993	183-184

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
<i>Alfred Foucher</i> (A. Barcau)		8	1994	145-151
<i>Albrecht Weber</i> (F. Tola y C. Dragonetti)		8	1994	125-127
<i>André Bareau</i> (F. Tola y C. Dragonetti)		8	1994	109-113
<i>Bimal Krishna Maillal (1935-1991)</i> (F. Tola y C. Dragonetti)		6	1993	135-140
Buddhist Forum de la Universidad de Londres, El.		5	1993	160-161
Budismo. (A. Weber)		8	1994	116-124
Budismo y el mundo del futuro, El. (S. Komatsu)	I	1	1991	178-179
Colecciones de arte budista del Museo Guimet.		5	1993	157-159
Desarrollo del Budismo en Occidente: su realidad y significado, El. (H. Durt)	II	3	1992	168-176
Edición de los documentos del Premio Nobel de la Paz otorgado al Dalai Lama.	I	2	1991	176-177
<i>Erich Frauwallner</i> (E. Steinkellner)		4	1992	163-166
Estudios Budistas en Dinamarca, Los.		4	1992	169-171
<i>Étienne Lamotte</i> (F. Tola y C. Dragonetti)	I	1	1991	171-173
Exposición Internacional de Flora y Verdor, y Simposio "Budismo y Naturaleza". Osaka, Japón, 1990. (S. Mondragón)	I	1	1991	174-176

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
Éxtasis y especulación (Dhyāna y Prajñā). (L. de la Vallée Poussin)		7	1994	165-168
<i>Helmuth von Glasenapp.</i> (F. Tola)	I	2	1991	167-170
<i>Hüan-tsang.</i> (F. Tola y C. Dragonetti)		6	1993	145-150
Institut du Höbōgirin en Kyōto.		6	1993	140-143
Institute for Advanced Studies of World Religions, EI.		5	1993	155-157
Instituto Internacional para Estudios Budistas (The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo), EI.	I	2	1991	171-175
Jātaka, Los: etapas de Buda en la vía de las transmigraciones. (S. Lévi)		5	1993	142-154
<i>Junjiro Takakusu.</i> (M. Hara)		5	1993	137-141
Lo que los budistas creen. (Narada Maha Thera)	II	3	1992	177-182
<i>Louis de la Vallée Poussin</i> (1869-1938) (H. Durt).		7	1994	157-164
<i>P. L. Vaidya. In memoriam.</i> (F. Tola y C. Dragonetti)		6	1993	161-162
Pali Text Society: 1881-1981, La. (K. R. Norman)	II	3	1992	160-167
Primer aniversario de la <i>Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas.</i>	II	3	1992	185-186

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
Propósito del Simposio "Budismo y Naturaliza", El. (IIBS, Tokyo, Japón).	I	1	1991	177-178
<i>Sādhina Jātaka</i> . Un caso contra la transferencia de mérito. (James F. McDermott)		8	1994	138-144
<i>Sylvain Lévi</i> . (A. Bareau)	II	3	1992	155-159
Tibet-Institut de Rikon/ Zürich (Suiza), El.		7	1994	155-157
The Eastern Institute, de Tokio.		4	1992	167-168
The Eastern Buddhist Society. (F. Tola y C. Dragonetti)		8	1994	114-115
Traducción al inglés de obras de Étienne Lamotte por Sara Boin-Webb.		4	1992	172-173
Vida de Āryadeva y sus obras, La. (P. L. Vaidya)		6	1993	151-160
RESEÑAS				
<i>Chinese Monks in India</i> (<i>Biography of Eminent Monks</i> <i>who went to the Western World</i> <i>in Search of the Law During</i> <i>the Great T'ang Dynasty</i>), de I-Ching. (M. A. Ferrara)	I	2	1991	189-193
<i>Collected Papers Volume I</i> , de K. R. Norman. (F. Tola y C. Dragonetti)	II	3	1992	198
<i>Dharmottaras Paralokasiddhi</i> , de Ernst Steinkellner. (F. Tola y C. Dragonetti)		4	1992	175-177

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
<i>History of Indian Buddhism, A. From Shákyamuni to Nāgārjuna</i> , de Akira Hirakawa. (B. Preciado Solís)	I	2	1991	193-195
<i>Hokekyō Bosatsu shisō no kiso [Fundamentos de la idea de Bodhisattva en el Saddharma-puṇḍarikasūtra] (La filosofía Fundamental del Sūtra del Loto en relación con las prácticas del Bodhisattva)</i> , de Tsūgunari Kubo. (E. Steinkellner)	I	1	1991	187-189
<i>Idealismo budista. La doctrina de "sólo-la-mente"</i> , de Fernando Tola y Carmen Dragonetti. (J. Landa G.)	I	1	1991	181-186
<i>Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan successors</i> , de David L. Snellgrove. (D. S. Ruegg)		5	1993	163-173
<i>Lotus Sutra, The: The White Lotus of Marvelous Law, Translated from the Chinese of Kumārajīva</i> , by Tsūgunari Kubo and Akira Yuyama. (F. Tola y C. Dragonetti)		6	1993	164-166
<i>Luz de Asia, la gran abdicación (Mahābhiniṣkramaṇa), La Vida y doctrina de Gauṣama, príncipe indio y fundador del Budismo, según el relato de un budista indio.</i> de Edwin Arnold. (C. Dragonetti)	I	2	1991	185-189
<i>Manuale di Storia del Buddhismo</i> , de Amalia Pezzali. (F. Tola y C. Dragonetti)		6	1993	166-167

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
<i>Miraculous Tales of the Lotus Sūtra from Ancient Japan: The Dainihonkoku Hokekyōkenki of Priest Chingen</i> , Translated and Annotated with an Introduction, de Yoshiko K. Dykstra. (D. Bruno y L. Rodríguez de la Vega)		8	1994	155-159
<i>Nihilismo budista. La doctrina de la vaciedad</i> , de Fernando Tola y Carmen Dragonetti. (J. Landa G.)		4	1992	177-181
<i>Palabra de Buda, La, Compendio de la Enseñanza del Buda, realizado con textos seleccionados de las Escrituras Budistas originales en lengua pāli</i> . (F. Tola y C. Dragonetti)		5	1993	174-175
<i>Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present, The</i> , de Paul Harrison. (F. Tola y C. Dragonetti)		5	1993	177-179
<i>Self and Non-Self in Early Buddhism</i> , de Joaquín Pérez-Remón. (A. Solé-Leris)	II	3	1992	189-196
<i>Shingon. Japanese Esoteric Buddhism</i> , de Taiko Yamasaki (B. Preciado Solís)	I	1	1991	189-195
<i>Studies in the Literature of the Great Vehicle, Three Mahāyāna Buddhist Texts</i> , edited by Luis O. Gómez and Jonathan A. Silk. (F. Tola y C. Dragonetti)		6	1993	163-164

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
<i>Sūtra del Loto en caracteres kana conservado en el Myoichi Memorial Hall de la Reiyukai de Tokio, El</i> (F. Tola y C. Dragonetti)		5	1993	176-177
<i>Three Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript, the Trisvabhāvanirdeśa, the Vimśatikā with its Vṛti and the Trīṃśikā with Shīramati Commentary,</i> edited by Katsumi Mimaki, Musashi Tachikawa and Akira Yuyama. (F. Tola y C. Dragonetti)	II	3	1992	196-197
<i>Tranquillity and Insight, An Introduction to the Oldest Form of Buddhist Meditation,</i> de Amadeo Solé-Leris. (F. Tola y C. Dragonetti)		8	1994	160-161
<i>World of Buddhism, Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture, The,</i> edited by Heinz Bechert and Richard Gombrich, y <i>The Sacred Art of Tibet,</i> de Marilyn M. Rhie y Robert A. F. Thurman (F. Tola y C. Dragonetti)		7	1994	174-176
NOTICIAS				
Actividades de ALEB en 1993. (B. Preciado Solís)		7	1994	172-173
Actividades de FIEB en 1993.		7	1994	170-172
Actividades de la FIEB en 1992.		5	1993	192-193
<i>André Bareau.</i>		6	1993	7
<i>Anna Seidel.</i> (F. Tola y C. Dragonetti)		5	1993	186-188

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas en 1992, La.		5	1993	191-192
<i>Bimal Krishna Maillal.</i>	1	2	1991	7
Budismo Contemporáneo.		8	1994	154
Conference of the International Association of Buddhist Studies (Xlth). (F. Tola y C. Dragonetti)		5	1993	189-190
Conferencia Internacional sobre las mujeres budistas.	1	2	1991	198
Creación de la <i>Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas</i> con sede en México. (A. Segovia Urbano)	1	1	1991	199-200
Creación del <i>Institute of Buddhist and Asian Studies</i> en India.		4	1992	185
Décima Asamblea de la IABS.	1	1	1991	203
First International Conference on Buddhist Women, The.		4	1992	186-187
Inauguración de la Fundación Instituto de Estudios Budistas en Buenos Aires. (S. Mondragón)	1	1	1991	197-199
International Conference of the International Association of Buddhist Studies (IABS), (Xth).		4	1992	187-188
International Conference on Sanskrit and Related Studies.		5	1993	190-191
International Congress of Asian and North African Studies. (34th)		4	1992	189

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
<i>Jeannine Auboyer.</i>		4	1992	183-185
<i>Kamala Ratnam.</i>	II	3	1992	201-202
<i>Keiji Nishitani (1900-1990).</i> (F. Tola y C. Dragonetti)		5	1993	181-183
Mención honorífica al profesor Kamaleswar Bhattacharya.	II	3	1992	199
Novena Conferencia Internacional de Sánscrito.	II	3	1992	201
Nueva directiva de la <i>International Association of Buddhist Studies.</i>	I	1	1991	202
Nuevo <i>Editor-in-chief</i> del Journal of The International Association of Buddhist Studies (JIABS).		8	1994	154
Pinturas budistas (<i>thangkas</i>) en el Museo de Allahabad (India).		8	1994	153-154
Presentación de la <i>Revista de Estudios Budistas</i> en El Colegio de México.	I	2	1991	200-201
Publicación de las Actas del Quinto Seminario de la Asociación Internacional de Estudios Tibetanos.		7	1994	169-170
Publicación de las actas del Simposio Internacional sobre Sánscrito Budista.		8	1994	152
Revista <i>Studies in Central and East Asian Religions.</i>	I	1	1991	201-202
Second International Seminar on Tibetan Language.	II	3	1992	200

	Vol.	Núm.	Año	Págs.
Seminario de Budismo en El Colegio de México.		6	1993	169
Seminarios sobre Budismo Esotérico.	I	1	1991	200-201
Seminario sobre meditación budista en la <i>Casa Tibet</i> de México. (S. Mondragón)		8	1994	152-153
Simposio Internacional sobre "El idioma de los textos 'sánscritos' budistas".	I	2	1991	197
Sixth Conference of the International Association of Tibetan Studies.	II	3	1992	200-201
Third International Sakyadhīta Conference.		6	1993	169-170
Undécimo Congreso Internacional de la <i>International Association of Buddhist Studies</i> (IABS).		6	1993	168-169
Visita del Dalai Lama a Argentina. (M. J. Busto)		5	1993	184-186
Visita México el Maestro Prasupromayanathera, de la Escuela de Meditación "Vipassanā" de Tailandia. (A. Aragón)	I	2	1991	198-200

ÍNDICE ORDENADO ALFABÉTICAMENTE POR AUTOR

Autor	Vol.	Núm.	Año	Págs.
ALMOND, Philip C.		7	1994	107-128
ARAGÓN, Angélica	I	2	1991	198-200
BANERJEE, D. K.		4	1992	75-108
BAREAU, André	II	3	1992	7-33
BAREAU, André	II	3	1992	155-159
BAREAU, André		8	1994	77-95
BAREAU, André		8	1994	145-151
BECKER, Carl B.		4	1992	7-29
BHIKKHU Pāsādika	II	3	1992	35-54
BOTTON BELA, Flora		7	1994	29-54
BRUNO, Diana		8	1994	155-159
BUSTO, María Julia		5	1993	184-186
CHENG-Mei Ku		5	1993	7-22
DALAI LAMA Tenzin Gyatso		8	1994	128-137
DE JONG, J. W.		8	1994	9-20
DE LA VALLÉE POUSSIN, Louis		7	1994	129-135
DE LA VALLÉE POUSSIN, Louis		7	1994	165-168
DRAGONETTI, Carmen	I	1	1991	13-43
DRAGONETTI, Carmen	I	1	1991	163-169

Autor	Vol.	Núm.	Año	Págs.
DRAGONETTI, Carmen	I	1	1991	171-173
DRAGONETTI, Carmen	I	2	1991	69-115
DRAGONETTI, Carmen	I	2	1991	153-165
DRAGONETTI, Carmen	I	2	1991	185-189
DRAGONETTI, Carmen	II	3	1992	97-116
DRAGONETTI, Carmen	II	3	1992	141-153
DRAGONETTI, Carmen	II	3	1992	196-197
DRAGONETTI, Carmen	II	3	1992	198
DRAGONETTI, Carmen		4	1992	51-73
DRAGONETTI, Carmen		4	1992	139-160
DRAGONETTI, Carmen		4	1992	175-177
DRAGONETTI, Carmen		5	1993	67-82
DRAGONETTI, Carmen		5	1993	127-135
DRAGONETTI, Carmen		5	1993	174-175
DRAGONETTI, Carmen		5	1993	176-177
DRAGONETTI, Carmen		5	1993	177-179
DRAGONETTI, Carmen		5	1993	181-183
DRAGONETTI, Carmen		5	1993	186-188
DRAGONETTI, Carmen		5	1993	189-190
DRAGONETTI, Carmen		6	1993	125-134
DRAGONETTI, Carmen		6	1993	135-140
DRAGONETTI, Carmen		6	1993	145-150
DRAGONETTI, Carmen		6	1993	161-162
DRAGONETTI, Carmen		6	1993	163-164

Autor	Vol.	Núm.	Año	Págs.
DRAGONETTI, Carmen		6	1993	164-166
DRAGONETTI, Carmen		6	1993	166-167
DRAGONETTI, Carmen		7	1994	89-106
DRAGONETTI, Carmen		7	1994	142-154
DRAGONETTI, Carmen		7	1994	174-176
DRAGONETTI, Carmen		8	1994	99-107
DRAGONETTI, Carmen		8	1994	109-113
DRAGONETTI, Carmen		8	1994	114-115
DRAGONETTI, Carmen		8	1994	125-127
DRAGONETTI, Carmen		8	1994	160-161
DURT, Hubert	II	3	1992	168-176
DURT, Hubert		7	1994	157-164
FERRARA, María Alejandra	I	2	1991	189-193
FRAUWALLNER, Erich		4	1992	111-133
GARD, Richard A.		5	1993	25-47
GAULIER, Simone		7	1994	73-88
GROSS, Rita M.		8	1994	21-40
HARA, Minoru		5	1993	137-141
HOFINGER, Marccel		5	1993	49-65
JACKSON, Roger R.	II	3	1992	57-94
JERA-BEZARD, Robert		7	1994	73-88
JINANANDA, B.		6	1993	86-113
KANAJI, Isamu	I	1	1991	107-132
KOMATSU, Sakyo	I	1	1991	178-179

Autor	Vol.	Núm.	Año	Págs.
KUBO, Tsugunari	I	1	1991	45-61
KUBO, Tsugunari		7	1994	7-28
LAMOTTE, Étienne	I	1	1991	135-156
LANDA, G., Josu	I	1	1991	181-186
LANDA, G., Josu		4	1992	177-181
LÉVI, Sylvain	II	3	1992	119-135
LÉVI, Sylvain		5	1993	142-154
LIU, Ming-Wood		6	1993	9-46
LÓPEZ-GAY, Jesús		8	1994	41-63
MATILAL, Bimal Krishna		6	1993	114-121
McDERMOTT, James P.		4	1992	31-48
McDERMOTT, James P.		8	1994	138-144
MONDRAGÓN, Sergio	I	1	1991	174-176
MONDRAGÓN, Sergio	I	1	1991	197-199
MONDRAGÓN, Sergio		8	1994	152-153
MORRELL, Robert E.	I	2	1991	51-67
NAGAO, Gadjin M.	I	2	1991	9-49
NAQVI, Syed Ashfaq		8	1994	64-76
NARADA Maha Thera	II	3	1992	177-182
NORMAN, K. R.	II	3	1992	160-167
PAZ, Octavio		8	1994	6-7
PRECIADO SOLÍS, Benjamín	I	1	1991	189-195
PRECIADO SOLÍS, Benjamín	I	2	1991	193-195
PRECIADO SOLÍS, Benjamín	I	2	1991	179-183

Autor	Vol.	Núm.	Año	Págs.
PRECIADO SOLÍS, Benjamín	II	3	1992	187-188
PRECIADO SOLÍS, Benjamín		7	1994	172-173
RODRÍGUEZ DE LA VEGA, Lía		8	1994	155-159
RUEGG, David Seyfort		5	1993	163-173
RUEGG, David Seyfort		6	1993	47-61
SCHMITHAUSEN, Lambert	I	1	1991	63-85
SEGOVIA URBANO, Adriana	I	1	1991	199-200
SOLÉ-LERIS, Amadeo	II	3	1992	189-196
STEINKELLNER, Ernst	I	1	1991	187-189
STEINKELLNER, Ernst		4	1992	163-166
TAKAKUSU, Junjiro		5	1993	107-119
TOLA, Fernando	I	1	1991	87-95
TOLA, Fernando	I	1	1991	163-169
TOLA, Fernando	I	1	1991	171-173
TOLA, Fernando	I	2	1991	69-115
TOLA, Fernando	I	2	1991	167-170
TOLA, Fernando	II	3	1992	97-116
TOLA, Fernando	II	3	1992	141-153
TOLA, Fernando	II	3	1992	196-197
TOLA, Fernando	II	3	1992	198
TOLA, Fernando		4	1992	51-73
TOLA, Fernando		4	1992	139-160
TOLA, Fernando		4	1992	175-177
TOLA, Fernando		5	1993	67-82

Autor	Vol.	Núm.	Año	Págs.
TOLA, Fernando		5	1993	127-135
TOLA, Fernando		5	1993	174-175
TOLA, Fernando		5	1993	176-177
TOLA, Fernando		5	1993	177-179
TOLA, Fernando		5	1993	181-183
TOLA, Fernando		5	1993	186-188
TOLA, Fernando		5	1993	189-190
TOLA, Fernando		6	1993	125-134
TOLA, Fernando		6	1993	135-140
TOLA, Fernando		6	1993	145-150
TOLA, Fernando		6	1993	161-162
TOLA, Fernando		6	1993	163-164
TOLA, Fernando		6	1993	164-166
TOLA, Fernando		6	1993	166-167
TOLA, Fernando		7	1994	89-106
TOLA, Fernando		7	1994	142-154
TOLA, Fernando		7	1994	174-176
TOLA, Fernando		8	1994	99-107
TOLA, Fernando		8	1994	109-113
TOLA, Fernando		8	1994	114-115
TOLA, Fernando		8	1994	125-127
TOLA, Fernando		8	1994	160-161
VAIDYA, P. L.		6	1993	151-160
VOFCHUK, Rosalía C.	I	2	1991	117-137

Autor	Vol.	Núm.	Año	Págs.
VON GLASENAPP, Helmuth	I	2	1991	139-147
VON HINÜBER, Oskar		7	1994	55-72
WEBER, Albrecht		8	1994	116-124
YUYAMA, Akira	I	1	1991	97-105
YUYAMA, Akira		6	1993	63-85
ZÜRCHER, Erik		5	1993	85-104

*

La *Revista de Estudios Budistas* ofrece, además, en cada número, abstracts en inglés de los artículos y notas sobre los colaboradores, así como acotaciones a las ilustraciones. Estas secciones no se han incluido en este índice, pero pueden consultarse en los diferentes números de *REB*.

Damos crédito, a continuación, a las siguientes personas e instituciones que en diversos momentos han prestado su ayuda para la realización de la *Revista de Estudios Budistas*:

María Julia Busto, Gabriela Dobler, Almut Fleck, Eduardo Frías, Felicia Garnett, Bernarda Gudíño, Mónica Jasso Aburto, Hans Hinz (Altschwill, Suiza), Josu Landa, Gilda Melgar Navas, Debaña Mitra, Armando Mora, Kenichi Negishi, Keiko Obara, Tomokazu Obara, Luciano Pérez, Joel Phillips Carbajal, Josephine Powell (Museo Fogg de Cambridge, Mass., E. U. A.), J. Prip Möller (Royal, Library), Blanca Luz Pulido, Maño Federico Real de Azúa, Walter Reuter, Alfredo Romero, Jorge Sandoval, Henri Stierlin, María Urquidí, Andy Weber.

Agence Internationale d'Édition Jean Francois Gonthier (Suiza), Agencia China de Noticias, Departamento de Difusión de Reiyukai (Tokio), Ediciones Dharma, Faucheux et Fils (Chelles, Francia), George Nixon Black Fund and Contribution Courtesy (Museum of Fine Arts of Boston), H. Champion Editeur (París), Harry N. Abrams Inc. Publishers (Nueva York), Librairie Plon, Metropolitan Museum of Art (Nueva York), The British Museum (Londres), Museum of Fine Arts (Boston), Museo de Antigüedades de Asia Central (Nueva Delhi), Musée Guimet (París), Indian Museum (Calcuta) National

Museum (Nueva Delhi), Museo Nacional de Tokio, Oxford University Press (Singapur), Presses Universitaires de France, Promociones Editoriales Mexicanas, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting (Government of India, Nueva Delhi), Royal Ontario Museum (Toronto, Canadá), Stratton-Scott Archives, Sishu Sahitya Samsad Pvt. Ltd. (Calcuta), Thames and Hudson (Londres), The Dayton Art Institute, The Nelson-Atkins Museum of Art (Kansas City, Missouri), The Newark Museum (Nueva Jersey, E. U.), The Phaidon Press (Londres), The University Museum (University of Pennsylvania), University of Washington Press (Seattle-Londres), Yekyong Publications Co., Ltd. (Seúl, Corea).

Así como a los traductores:

Mariela Álvarez, Carmen Dragonetti, Silvia De Alejandro, Victoria García Olano, Alfredo Grassi, Rodrigo Martínez, Fernando Tola, Florencia Carmen Tola, Eleonora Tola, María Urquidí y Vera Waksman.



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.