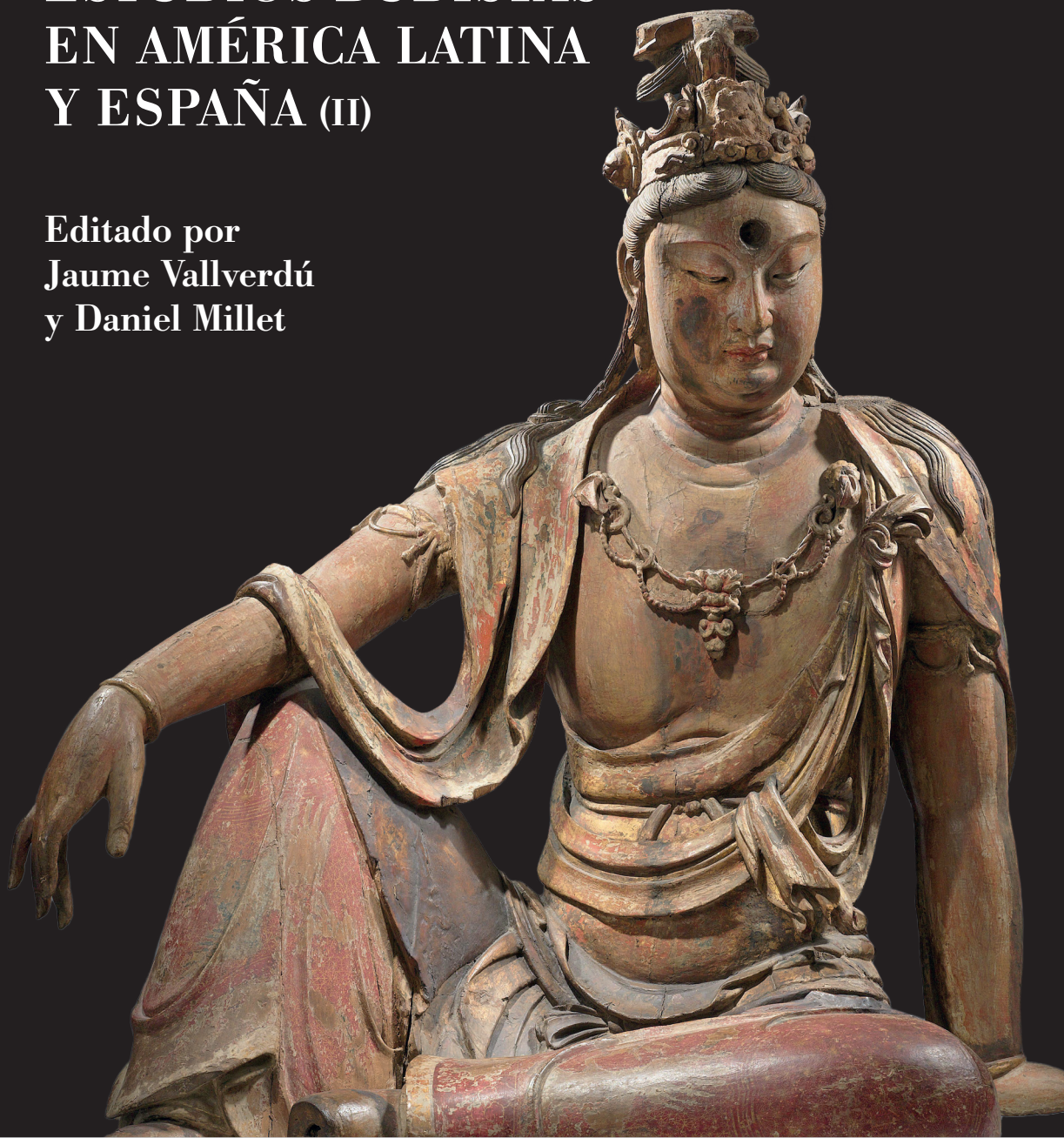


ESTUDIOS BUDISTAS EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA (II)

Editado por
Jaume Vallverdú
y Daniel Millet



FUNDACIÓN
DHARMA-GAIA



[publicacions]
URV

ESTUDIOS BUDISTAS
EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA
Volumen II

Editado por
Jaume Vallverdú Vallverdú y Daniel Millet Gil



Tarragona, 2024

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Av. Catalunya, 35 - 43002 Tarragona

Tel. 977 558 474 · publicacions@urv.cat

www.publicacions.urv.cat



FUNDACIÓN DHARMA-GAIA

Avinguda Diagonal 352 3º 2ª - 08013 Barcelona

Tel. 34-4586444 · info@fundaciondharmagaia.com

<https://www.fundaciondharmagaia.com>

1ª. edición: octubre de 2024

ISBN URV (papel): 978-84-1365-124-8

ISBN URV (PDF): 978-84-1365-125-5

ISBN Fundación Dharma-Gaia (PDF): 978-84-09-65110-8

DOI: 10.17345/9788413651248

Depósito legal: T 1001-2024



Cita el libro.



Consulta el libro en nuestra web.



Libro bajo una licencia Creative Commons BY-NC-SA.

Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y de la Xarxa Vives, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Contenidos

INTRODUCCIÓN	7
<i>Jaume Vallverdú Vallverdú y Daniel Millet Gil</i>	
PRIMERA PARTE. ESTUDIOS DOCTRINALES Y TRADICIONES BUDISTAS	
El budismo zen en <i>Hagakure</i>	19
<i>Gustavo Pita Céspedes</i>	
El círculo de Pagan. Primeras letras de la escolástica theravādin en la Birmania medieval	31
<i>Aleix Ruiz-Falqués</i>	
Conversión religiosa al budismo en Latinoamérica: motivaciones iniciales en la afiliación a la Soka Gakkai en Cuba	51
<i>Girardo Rodríguez Plasencia</i>	
Aportaciones al estudio del imaginario teosófico en España: la denominación y conceptualización del bud((d)h)ismo	69
<i>Francisco Díez de Velasco</i>	
SEGUNDA PARTE: SITUACIÓN DEL BUDISMO Y DE LOS ESTUDIOS BUDISTAS EN AMÉRICA LATINA	
Huellas del budismo institucionalizado en América Latina.....	91
<i>Frank Usarski</i>	
Semillas y brotes: brevísima genealogía del budismo en el Perú	103
<i>Manuel Ato-Carrera</i>	
El budismo en Colombia: orígenes, práctica y difusión	121
<i>Daniela Mesa Sánchez</i>	

TERCERA PARTE: ESTUDIOS FILOSÓFICOS, LITERARIOS Y PSICOANALÍTICOS

Encuentros entre filosofía occidental y filosofía budista: Nishitani Keiji 143

Carlos Barbosa Cepeda

El universo que otros llaman la biblioteca: una aproximación a lo que Borges leyó sobre el budismo 159

Sonia Betancort

El caballo volador al rescate de los autores budistas. Desde la formación de su arquetipo en la ideología védica hasta la (re)adaptación de su fábula en relatos medievales japoneses 183

Efraín Villamor Herrero

El fantasma elusivo. Un ensayo del término «meditación» dentro del psicoanálisis. . 197

Federico Andino

CUARTA PARTE: MISCELÁNEA (EL BUDISMO Y LA MUJER, DIALOGO INTERRELIGIOSO)

Mujeres y budismo 213

Montse Castellà i Olivé

El zen cristiano: examen crítico del uso del zen entre católicos 227

Daniel Millet Gil

El budismo y los nuevos paradigmas de la inclusión 251

Sergio Stern Nicolayevsky

Querificando la rueda del Dharma. Algunas aproximaciones respecto de la intersección entre budismo y homosexualidad en América Latina. 271

Hugo Córdova Quero y Cristian Mor

BIBLIOGRAFÍAS

Bibliografía selecta de estudios budistas de América Latina 295

Coordinada y editada por María Elvira Ríos Peñafiel

Bibliografía selecta de estudios budistas de España. 317

Compilada por Aleix Ruiz Falqués

DIRECTORIO DE AUTORES 325

Introducción

Jaume Vallverdú Vallverdú

Universidad Rovira i Virgili

Daniel Millet Gil

Fundación Dharma-Gaia

Este libro es el segundo volumen y una continuación de su predecesor sobre *Estudios budistas en América Latina y España*. Conserva la estructura y el mismo enfoque que el anterior, de tal modo que responde a una perspectiva académica, aconfesional e interdisciplinaria para el estudio contextualizado, pormenorizado y riguroso del budismo dentro del área cultural y lingüística de referencia. En este sentido, las diferentes partes que lo conforman reinciden en investigaciones especializadas y enfoques disciplinares diversos que atienden de forma sistemática la pluralidad, la complejidad y el desarrollo de esta importante tradición espiritual. Además, a fin de completar la obra globalmente, este volumen incluye dos compendios bibliográficos finales, uno por cada ámbito territorial de los mencionados, y que confiamos que sean de utilidad tanto para los lectores en general como para investigaciones presentes y futuras.

Es importante señalar que tanto este como el volumen anterior forman parte de una colección temática de Antropología, impulsada por el servicio de Publicaciones de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona y vinculada académicamente al Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social. Queremos aprovechar estas líneas preliminares para expresar nuestro agradecimiento a ambas instancias por su apoyo incondicional al proyecto desde sus inicios y hasta convertirse en la obra actual.

Respecto al contenido explícito del volumen, cabe remarcar su enfoque y aportación interdisciplinares. En primer lugar, la perspectiva holística, reflexiva y crítica de la antropología propiamente permite un acercamiento al budismo muy enriquecedor

y productivo; no solo a nivel de estudios específicos de la antropología de la religión o simbólica —los ámbitos *a priori* más propensos a su abordaje—, sino con posibilidad de ser ampliados en otras direcciones subdisciplinares. La mirada antropológica nos permite observar los marcos y las lógicas que se asocian a las creencias y prácticas del budismo, sus elementos exotéricos y esotéricos, los aspectos éticos, morales y comunitarios que motivan a quienes lo adoptan como guía para su vida, los procesos de conversión, los rituales, símbolos y significados que dan pie a profundizar en sus principios doctrinales, conceptuales y experienciales, los aspectos relativos a la representación del cuerpo y las emociones, y un largo etcétera.

Podemos mencionar también otras disciplinas con las que la tradición budista mantiene una estrecha relación en términos de incrementar el conocimiento. El budismo, a menudo definido como una «ciencia de la mente» por su perfil contemplativo y a la vez analítico, mantiene fuertes vínculos —teóricos, epistemológicos y empíricos— con la psicología. No únicamente con la llamada «psicología profunda», a partir de los valiosos estudios ya realizados desde una orientación psicoanalítica, sino también con la psicología de la cognición, la percepción o, en una línea más experimental, enfocándose hacia las emociones, los sentimientos y otros procesos psíquicos o mentales. Igualmente, sin salir de este ámbito, existen derivaciones hacia las ciencias cognitivas, las neurociencias, los análisis sobre el cerebro o la problemática de la conciencia, etc. En suma, líneas de investigación abiertas sobre las dinámicas que intervienen en los estados meditativos u otros aspectos mentales, experienciales o comportamentales implicados en las prácticas budistas.

Por otro lado, el estudio histórico del budismo es esencial para entender, dentro de los oportunos contextos (sociales, ideológicos, simbólicos y culturales), lo que nos explica la tradición, las narrativas, imágenes y representaciones sobre la figura del Buda, o sus orígenes históricos y raíces doctrinales, así como el posterior desarrollo y la expansión y recepción cultural de sus creencias y prácticas religiosas. La historia es igualmente importante para explicar la visión del mundo y la mentalidad budista tal como se manifiestan en diferentes lugares y épocas. Todo ello, conformando, en último término, un conjunto básico para comprender no solo sus manifestaciones pasadas o en desarrollo, sino también su plasmación contemporánea según patrones de acomodo y reformulación variables en el mundo occidental.

La sociología dispone también de un amplio repertorio de reflexión y aportación sobre el budismo, que además es muy cercano a los intereses de la antropología. Cada vez son más las personas que, con un perfil muy diversificado, pero de común interés espiritual, metafísico o bien abiertamente desilusionadas con el paradigma materialista (aparentemente dominante), se acercan a los saberes orientales y al budismo en particular para tratar de satisfacer sus expectativas o inquietudes subjetivas. En

resumidas cuentas, sus demandas y búsquedas de sentidos, las cuales no siempre se corresponden —o no lo hacen de una forma del todo ajustada— con la oferta que encuentran en su propio contexto social y cultural. Desde una perspectiva sociológica es importante analizar por qué y cómo estas personas intentan resolver sus controversias individuales, junto con la manera en que la experiencia del budismo —sea en el nivel personal o colectivo, o en ambos a la vez— les puede resultar integradora, estructuradora y eficaz en la vida.

Las cuestiones de sentido y orientación vital —entre otras vías de análisis e interpretativas— también preocupan y ocupan a la filosofía, y pueden enriquecer sus reflexiones, por ejemplo, mediante diálogos o debates sobre confluencias o discrepancias de la tradición y la cultura budistas con la historia del pensamiento occidental, como se refleja en las sugerentes conversaciones que Jean-François Revel y Matthieu Ricard (padre filósofo e hijo budista respectivamente) mantienen en su libro *El monje y el filósofo*. Y, en general, para producir y acumular conocimiento sobre lógicas, racionalidades, pulsiones y motivaciones humanas en términos de fe, religión y espiritualidad.

El análisis literario, explorado específicamente dentro de este segundo volumen, proporciona una visión única de las expresiones culturales y espirituales del budismo, considerando cómo se manifiestan en la poesía, la narrativa y otros géneros literarios. Este enfoque permite una comprensión más profunda de los aspectos metafóricos y simbólicos del budismo, así como de su influencia cultural. El budismo ha inspirado una rica tradición literaria, desde las narraciones Jataka hasta la poesía zen contemporánea. La literatura no solo refleja las creencias y prácticas budistas, sino que también sirve como un medio para transmitir enseñanzas dhármicas y promover la reflexión moral y espiritual. Además, el análisis literario puede arrojar luz sobre perspectivas individuales y subjetivas, las cuales quedan eclipsadas por estudios más científicos y doctrinales.

Finalmente, el análisis de las representaciones de género y las experiencias de las mujeres en el budismo, contemplado en la cuarta y última parte del libro, puede arrojar luz sobre las dinámicas de poder y la construcción de identidades dentro de esta tradición. Además, el estudio de las interacciones entre el budismo y otras religiones y culturas puede ayudar a entender cómo el budismo se adapta, transforma y, a menudo, reinterpreta en diferentes contextos, lo que contribuye a procesos de cambio social y cultural.

Hasta aquí nos hemos referido solamente, y de manera muy genérica, a las ciencias humanas y sociales; aquellas a las que de forma transversal remiten los trabajos de este libro, o en el seno de las cuales pueden resonar ciertos conceptos relevantes para el análisis del budismo. Ahora bien, es evidente que el estudio académico y científico de esta tradición sobrepasa dichos territorios y que, actualmente, puede diversificarse

insertándose, por ejemplo, en los campos de la física, la biotecnología, la inteligencia artificial o el transhumanismo tecnológico. El budismo ha permitido históricamente —y sigue permitiendo— espacios relevantes de compenetración entre religión y ciencia, siempre muy favorables en clave de investigación y generación de conocimiento.

La primera parte del libro, sobre estudios doctrinales y tradiciones budistas, comienza con un artículo de Gustavo Pita Céspedes, en el que se considera la relación profunda entre el budismo zen japonés y un texto clásico de la cultura samurái: el *Hagakure*. Este estudio, titulado «El budismo zen en *Hagakure*», destaca las circunstancias sociales e individuales que llevaron a la aparición de esta conexión. El autor explora el contexto histórico en el cual surgió el *Hagakure* y su asociación con el clan Nabeshima, específicamente con Yamamoto Tsunetomo, quien se convirtió en monje después de que su señor prohibiera la tradición del suicidio ritual conocida como *junshi*. El artículo también profundiza en el conflicto entre la profesión samurái, que implicaba violencia y matar, y el principio budista de respetar la vida. Explica cómo el periodo Tokugawa brindó una oportunidad para que los samuráis reconciliaran este conflicto y abrazaran las enseñanzas budistas. El autor enfatiza la centralidad de la muerte y la posibilidad de la reencarnación en el *Hagakure*, así como su conexión con el zen. El artículo explora la historia del dominio Saga y su posición como entidad periférica e independiente dentro del régimen Tokugawa.

El período de Pagan en Birmania fue un momento clave en la historia del budismo theravāda. Durante este tiempo se desarrolló el sistema escolástico birmano que sigue vivo hoy en día a través de instituciones de enseñanza superior y exámenes oficiales para títulos académicos monásticos. El artículo de Aleix Ruiz Falqués «El círculo de Pagan: Escolástica theravāda en la antigua Birmania» explora el origen de esta tradición escolástica en pali en Birmania. Grandes maestros birmanos del theravāda de inmensa influencia mundial fueron monjes educados en este sistema. El reino de Pagan se fundó alrededor del siglo IX y no desapareció en 1287, sino a principios del siglo XVI. En cuanto a la tradición budista de Pagan, existían varias escuelas budistas en Birmania, pero lo que nos ha llegado hasta hoy es una tradición theravāda extraordinariamente fértil a nivel académico y literario, y bien consolidada a nivel social y político. La llegada del *tipiṭaka* a Pagan es un episodio que ya forma parte de la literatura de crónicas locales e incluso de la mitología popular birmana. Según las crónicas, en el siglo XII existían ya dos comunidades theravāda en Pagan: la tradición theravāda Mon y la tradición cingalesa. El resultado de la colación de estas dos versiones del *tipiṭaka* existentes en Pagan sería el *tipiṭaka* en su recensión sudesteasiática, que en gran medida coincide con la recensión preservada mayoritariamente en Sri Lanka.

A continuación, la contribución del Girardo Rodríguez Plasencia se centra en el proceso de conversión religiosa al budismo en Latinoamérica, con un estudio de caso

en la Soka Gakkai en Cuba. La Soka Gakkai Internacional es una organización religiosa japonesa de alcance mundial surgida en 1930 que sigue las enseñanzas del budismo de Nichiren. En Cuba, esta organización comenzó a desarrollarse en la década de 1990 y obtuvo reconocimiento legal en 2007. El trabajo realizado por el Departamento de Estudios Socio-Religiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas es esencial para el estudio de Soka Gakkai en Cuba. Aunque se han realizado investigaciones sobre el proceso de conversión religiosa en la SGI en otros países, es necesario indagar las particularidades de dicho proceso en el contexto cubano. Tal como también analiza Douglas Calvo Gaínza en su contribución al primer volumen de este compendio sobre la historia del budismo en Cuba, la cultura religiosa cubana se caracteriza por el sincretismo, que integra elementos del catolicismo, las religiones afrocubanas, el espiritismo, el protestantismo y las nuevas corrientes religiosas de la Nueva Era. La religiosidad más extendida en la sociedad cubana se caracteriza por una baja afiliación institucional y una funcionalidad relacionada con la resolución de problemas personales en la vida cotidiana.

En «Aportaciones al estudio del imaginario teosófico en España: la denominación y conceptualización del bud((d)h)ismo», Francisco Díez de Velasco profundiza en la influencia del budismo en el imaginario teosófico español, centrándose en la denominación y conceptualización del budismo. Se analiza el impacto de figuras como Blavatsky, Olcott y Sinnett en la formación de este imaginario. Blavatsky, aunque se identificaba como budista, se considera en general que tuvo una comprensión superficial del budismo, mientras que su compañero, el coronel Olcott, se implicó más profundamente en sus enseñanzas. Sinnett intentó sintetizar el núcleo teosófico en su obra *Esoteric Buddhism*. El estudio también aborda el desafío de nombrar y entender el budismo dentro de este contexto, dada la diversidad de interpretaciones y la falta de una terminología uniforme. Tanto para la teosofía como para el budismo, lo español era una senda subalterna, siendo el inglés la lengua dominante en este movimiento. Sin embargo, a pesar de estas limitaciones, se destaca la riqueza y diversidad de las traducciones teosóficas al español y su contribución a la introducción del budismo en España. El ensayo resalta la importancia de seguir investigando estas influencias para una mejor comprensión del desarrollo del pensamiento religioso y filosófico en España.

Dentro de la segunda parte del libro, centrada en el estudio de la situación del budismo en América Latina, en primer lugar, Frank Usarski nos ofrece una excelente panorámica de su institucionalización actual en dicho contexto. El autor refiere inicialmente a los problemas epistemológicos implícitos en las estimaciones sobre personas latinoamericanas afiliadas al budismo debido a problemas censales. No obstante, vislumbra una cuantificación más fiable a partir de las instituciones implantadas en la región y sus respectivas escuelas, entre las que destacarían numéricamente la mahāyāna y

la vajrayāna. Los pasos siguientes del capítulo se concentran, por un lado, en el análisis del desigual impacto provocado por la inmigración asiática en el desarrollo y la configuración del campo budista en los países latinoamericanos y, por otro lado, dentro de este contexto, en el papel jugado por los misioneros y líderes budistas procedentes de ese continente en el surgimiento de las instituciones vinculadas al «budismo étnico»; es decir, el no derivado de la conversión, sino de base migratoria. Como complemento a este proceso, la parte final se dedica a las conversiones orientales, entre las cuales se encontrarían líderes y maestros de origen estadounidense o europeo, junto con otros conversos sin ascendencia asiática que, con un protagonismo similar a los anteriores, también habrían promovido y difundido las prácticas budistas en América Latina.

Este segundo bloque sigue con el artículo de Manuel Ato-Carrera sobre la historia y situación actual del budismo en el Perú. A partir de la metáfora de las semillas y los brotes, el autor presenta una sucinta pero a la vez clara panorámica de los orígenes y desarrollos de las principales manifestaciones asumidas por la tradición budista en este país, donde se ha mantenido constante a lo largo de los años, ha suscitado particular interés en ciertos círculos sociales y en el cual demuestra diferentes expresiones. El autor contextualiza en primer lugar la presencia y actividad de los tres grandes caminos budistas, el mahāyāna, el vajrayāna y el theravāda, y da cuenta de sus promotores o representantes más destacados, así como de su proceso de arraigo y sus variantes. Posteriormente, aborda las formas de budismo moderno que van encontrando acomodo e implantación en el Perú, aun reconociendo la dificultad de distinguir qué comunidades pueden inscribirse dentro de este amplio campo y qué otras, a pesar de aportar ciertas innovaciones, conservan una práctica más tradicional. Se mencionan por último iniciativas relevantes de estudio y promoción del budismo en sus diferentes tradiciones, junto con posibles líneas futuras de análisis sobre la cooperación entre comunidades y su fomento en pro de objetivos comunes.

En el siguiente capítulo, la antropóloga Daniela Mesa Sánchez realiza una brillante y clarificadora exposición de las principales escuelas y centros de budismo en Colombia, país donde este empezó a entrar en la década de los ochenta del pasado siglo con la emergencia de los nuevos movimientos religiosos de corte oriental. La descripción sintética pero precisa de cada rama, tradición y escuela budistas nos ubica muy bien en torno a su perfil básico, los maestros fundadores, su implantación y difusión, y la oferta de prácticas espirituales en cada caso. Todo ello, puesto en el gran marco de la creciente «espiritualidad a la carta» y del amplio campo *new age* contemporáneo. Dentro de este panorama general, Mesa señala aspectos singulares del budismo colombiano, tales como su arraigo en los ámbitos institucional y académico —autóctono e interesado por el pensamiento oriental—, la ausencia de un budismo étnico local o producto de la migración, la influencia del conflicto armado en la adopción del budis-

mo como una de las estrategias de resistencia y para afrontarlo, y las conversiones al budismo no solo desde el entorno judeocristiano, sino también desde el ateísmo o la no adscripción a ningún credo. Asimismo, Mesa da cuenta de los actuales procesos de adaptación y modernización del budismo en las sociedades occidentales, también manifiestos en Colombia, donde se detecta un creciente interés por la espiritualidad oriental y especialmente en torno a los budismos tibetano y zen, que representarían, según la autora, la gran mayoría de organizaciones budistas del país.

En la tercera parte se incluyen estudios filosóficos, literarios y psicoanalíticos sobre el budismo. «Encuentros entre filosofía occidental y filosofía budista: Nishitani Keiji» de Carlos Barbosa Cepeda es una exploración profunda de cómo el budismo y la filosofía occidental pueden interactuar y enriquecerse mutuamente. El trabajo se centra en la Escuela de Kioto (Japón), un movimiento filosófico que surgió en la década de 1920 bajo el liderazgo del reconocido Nishida Kitarō. La Escuela de Kioto es notable por su hibridación única de la filosofía occidental, particularmente la filosofía alemana de la modernidad tardía, y las raíces budistas. Los pensadores de esta escuela, entre los que se incluye Nishitani Keiji, han desarrollado filosofías que se asientan tanto en la tradición intelectual europea como en la budista, creando una síntesis única que no puede ser reducida a ninguna de las dos. Nishitani Keiji es un ejemplo particularmente destacado de esta interacción. Su trabajo se centra en el desafío de superar el nihilismo, una preocupación central de la filosofía moderna occidental que refleja la búsqueda existencial del sentido de la vida en un mundo aparentemente sin propósito. Nishitani propone que la «nada absoluta», un principio fundamental que caracteriza la realidad según el budismo mahāyāna, puede ofrecer una solución a este problema. Sugiere que este concepto puede ser interpretado como un nuevo campo de realidad que trasciende tanto la conciencia individual como la nihilidad inherente a la existencia.

En su artículo «El universo que otros llaman la biblioteca: una aproximación a lo que Borges leyó sobre el budismo», Sonia Betancort Santos explora la fascinación que Borges sintió desde su infancia por el Oriente, especialmente por el budismo, y cómo su exposición a la literatura oriental lo influenció. La autora destaca el impacto que le supuso la autobiografía de Rudyard Kipling y lecturas como *El libro de la selva* y las obras de numerosos orientalistas. La crianza de Borges con una familia paterna británica, una institutriz europea y su amor por la lectura también contribuyeron a su temprano interés por el orientalismo y su descubrimiento del budismo. La autora indica cómo Borges, desde joven, se nutrió de las obras de autores como Thomas Moore, Walter Scott, Poe, Stevenson, así como a orientalistas como Richard Burton y Edwin Arnold, que alimentaron su imaginario oriental. El descubrimiento de la filosofía de Arthur Schopenhauer y sus escritos sobre el budismo lo llevó a explorar libros sobre la mitología india. Finalmente, Betancort examina cómo Borges incorporó estos temas en su propia obra y cómo la filosofía oriental influyó en su creatividad literaria.

En el siguiente capítulo de esta tercera parte, Efraín Villamor Herrero escribe «El caballo volador al rescate de los autores budistas», tomando como eje argumental el concepto de arquetipo y con el objetivo de analizar, desde un punto de vista literario y narrativo, el simbolismo del «caballo celestial» como imagen de salvación y metáfora que finalmente advierte sobre «el infortunio en el que podría derivar permanecer en el mundo del apego», temática recurrente del pensamiento budista. El autor remite a algunas de las principales fuentes primarias, indias, chinas y japonesas de esta historia, así como a las diferentes versiones analizadas de la misma en el contexto budista desde el siglo II antes de la era cristiana hasta el año 1221. Resultan especialmente interesantes en los relatos los significados asociados a la figura del Buddha Gautama, aunque también en otros textos el énfasis en la cualidad compasiva y salvífica otorgada a Avalokiteśvara. Villamor alude a la transformación del pensamiento budista por (re)interpretación de esta historia, cuyo propósito esencial fue transmitir un mensaje liberador aceptable en el cual el Buddha Gautama —entendido como el «caballo salvador»— fue perdiendo protagonismo a medida que creció el interés de los autores budistas por popularizar diferentes deidades del mahāyāna o, más en particular, los bodhisattvas más influyentes de esta tradición.

Dentro del campo psicoanalítico, especialmente bien adaptado al estudio de los procesos subjetivos de la práctica budista, Federico Andino centra su trabajo en el puntal de dicha práctica: la meditación. El análisis de la actividad meditativa en sus diferentes formas y en clave de psicología profunda, es sumamente complejo y poliédrico, a la vez que puede incluir un componente terapéutico significativo. En este contexto, la contribución de Andino incide, por una parte, en ciertos aspectos principales que tienen que ver con la doctrina, con conceptos budistas esenciales (nirvana, interdependencia, vacuidad y karma), y, por otra parte, sobre tres dimensiones no menos fundamentales: la de la ética del comportamiento, la de la sabiduría y, finalmente, la propiamente meditativa. Esta última concentrará la atención del autor en términos de su definición y significados desde la perspectiva budista, pero a la vez de forma acomodada a una interpretación «metapsicológica» según la cual «el meditar es el conscientemente llevar a cabo una serie de acciones que respondan a factores externos e internos persiguiendo un objetivo concreto».

La cuarta y última parte, organizada como miscelánea, se dedica a tres campos de amplio recorrido: el budismo y la mujer, el diálogo interreligioso e intercultural y el budismo y la homosexualidad. En primer lugar, «Mujeres y budismo» de Montse Castellà i Olivé es un análisis de la posición de las mujeres en el budismo. El artículo comienza destacando que la mayoría de las religiones —incluyendo el budismo— surgieron en sociedades patriarcales, lo que ha llevado a una interpretación androcéntrica de las enseñanzas y los textos religiosos. En el budismo, se dice que el Buda inicial-

mente se mostró reticente a ordenar mujeres. Sin embargo, finalmente accedió, reconociendo que las mujeres tenían la misma capacidad que los hombres para alcanzar el Despertar. El artículo destaca la historia de Mahaprajapati, la tía y madre adoptiva del Buda, quien, junto con 500 mujeres, desafiaron las normas sociales y se convirtieron en monjas. Este acto es considerado como la primera manifestación feminista de la historia. Sin embargo, los textos budistas a menudo presentan a las mujeres como objetos de repulsión o tentadoras del mal, reflejando la visión androcéntrica de los monjes que escribieron estos textos. Finalmente, se mencionan las dificultades adicionales que enfrentan las mujeres para alcanzar el Despertar último, no debido a su género en sí, sino a las condiciones más difíciles y peligrosas que enfrentan como mujeres en sociedades patriarcales. A pesar de ello, el budismo mahāyāna proporciona una apertura para las mujeres, permitiéndoles mayores oportunidades de estudio y práctica.

En «El zen cristiano: examen crítico del uso del zen entre católicos», Daniel Millet Gil explora el fenómeno contemporáneo conocido como «zen cristiano» (ZC). Este movimiento, que surgió a mediados del siglo xx, representa un intento por parte de religiosos cristianos, principalmente católicos, de incorporar prácticas y técnicas de meditación del budismo zen para revitalizar y profundizar su propia oración y contemplación cristianas. A pesar de que el ZC ha gozado de cierta popularidad y ha encontrado seguidores en Europa, los Estados Unidos y América Latina, no ha estado exento de controversias. Ha suscitado críticas y cuestionamientos tanto desde la perspectiva cristiana como desde la budista. Los críticos cuestionan la autenticidad y compatibilidad del ZC con las enseñanzas fundamentales de ambas religiones. El autor plantea preguntas cardinales sobre la justificación teológica del ZC y sobre su relación con las doctrinas y prácticas budistas y cristianas tradicionales, cuestionando si se puede hablar legítimamente de un «zen cristiano». A pesar de sus problemas, el autor examina por qué el ZC ha persistido, y sugiere que las similitudes entre la meditación zen y la contemplación cristiana en el proceso gradual de trascendencia del yo empírico podrían ser una explicación.

Acto seguido, Sergio Stern Nicolayevski escribe sobre «el budismo y los nuevos paradigmas de la inclusión» con el fin «de exponer un enfoque no exhaustivo hacia nuevas formas de ser y pensar que incluyen todo y a todos, incluyendo el conflicto, la disensión y el consenso». Para ir acercándonos a esta nueva perspectiva, el autor da cuenta de elementos históricos y doctrinales en las tradiciones espirituales que la avalarían, con referencias paralelas al judaísmo, pero focalizando especialmente en el budismo zen. De hecho, según el fundador de la escuela del soto zen en Japón, Eihei Dogen, la iluminación es «intimidad con todas las cosas», frase que —de acuerdo con el planteamiento de Stern— resumiría el anhelo integrador inherente a la meditación budista, y que sería realizable a través de la mente ordinaria. En este contexto, el autor

reflexiona posteriormente sobre la integración entre budismo (o budismo zen más en particular) y psicoanálisis, temática ya abordada más ampliamente en su libro *El cuenco vacío* (2022), metáfora que, en el fondo, remite a la búsqueda de la «coexistencia entre opuestos» o a ideas como «saber vivir en las fronteras» o «dar un espacio a todas las partes», en consonancia con el pensamiento budista de la total interdependencia de todo lo existente.

Por último, en su artículo «Querificando la rueda del dharma: algunas aproximaciones al budismo y la homosexualidad en América Latina» Hugo Córdova Quero y Cristian Mor Rodríguez exploran algunas cuestiones relacionadas con la intersección entre homosexualidad y budismo en América Latina, sin pretender ofrecer una visión definitiva. El budismo en la región tiene raíces profundas, vinculadas a inmigrantes de Asia, y se ha diversificado en una variedad de escuelas y prácticas. La interpretación de las relaciones homoafectivas se ha convertido en un tema de interés en el campo religioso y la visión sobre la homosexualidad en el budismo varía dependiendo de factores culturales, históricos y personales. Se exploran las discusiones y los debates actuales a nivel mundial sobre esta intersección y se rastrean perspectivas y prácticas locales en relación con la homosexualidad. El género y la sexualidad en el budismo no han estado alejados de la realidad social, tanto histórica como presente. Muchas personas de diversidad sexogenérica han abrazado la fe budista, dado su singular modo de entender la identidad. El artículo concluye que todavía hay mucho por explorar en cuanto a la relación entre budismo y homosexualidad en América Latina.

Para completar las fuentes ofrecidas en los trabajos presentados, en la última sección del libro, María Elvira Ríos Peñafiel y Aleix Ruiz Falqués han compilado y organizado bibliografías selectas sobre estudios budistas en español correspondientes a autores de América Latina y España respectivamente.

Con ambas aportaciones, y un posterior directorio biográfico de los autores de ambos volúmenes, llegamos al punto final.

Con ambas aportaciones llegamos al punto final. A partir de aquí, nos queda esperar que este libro y la obra en su conjunto sean una contribución lo más provechosa y fructífera posible. Nuestro deseo es que ambos compendios constituyan, en definitiva, un buen estímulo intelectual y académico para la comprensión transversal del budismo como parte importante del enriquecimiento del saber contemporáneo.

PRIMERA PARTE.
ESTUDIOS DOCTRINALES
Y TRADICIONES BUDISTAS

El budismo zen en *Hagakure*

Gustavo Pita Céspedes

Universidad Autónoma de Barcelona

La profunda relación entre el budismo zen y un documento clásico de la cultura samurái como *Hagakure* se evidencia ya claramente en las propias circunstancias sociales, comunales e individuales que favorecieron su surgimiento.

En el décimo sexto día del quinto mes del año décimo tercero de Genroku (1700), Nabeshima Tango-no-Kami Mitsushige (1632-1700/1657-1695), segundo señor del dominio de Saga, murió por enfermedad a los 69 años de edad. Un tiempo antes, en el año segundo de Kambun (1662), había prohibido la costumbre del *junshi*, el suicidio ritual mediante el que los vasallos acompañaban a sus señores en la muerte.

Para aquellos que como Yamamoto Jin-emon Tsunetomo (1659-1719) desde hacía mucho tiempo tenían la disposición de seguirle en su partida, dicha prohibición había significado un verdadero choque: por una parte, no podían dejar de respetar el mandato de su señor, pero por otra, no podían seguir viviendo y renunciar a cumplir con lo que sentían como su mayor prueba de fidelidad hacia él.¹ La única opción que les quedaba, pues, era tomar los hábitos y morir en vida.

Diez años después de la muerte de su señor Nabeshima Mitsushige y de su conversión en monje con el nombre de Jōchō, el quinto día del tercer mes del año séptimo de Hōei (1710), Yamamoto recibió en su modesta ermita de la montaña la visita del joven Tashiro Tsuramoto (1678-1748), quien, a sus treinta y dos años de edad, en medio de una época que empezaba a cuestionar los valores multiseculares de su estrato social, acudía a él para aclarar sus dudas respecto al camino del samurái.

Por entonces, concluía la época de mandato de Tokugawa Tsunayoshi (1646-1709/1680-1709), conocido como el «*shōgun* de los perros», el *inu-kubō*, por haber

¹ Había empezado a servirle como vasallo de compañía desde los nueve años.

emitido a partir del año tercero de Tenna (1682) y durante la era de Genroku (1688-1704), las llamadas *shōrui-awaremi-no-rei* («Instrucciones concernientes a la compasión hacia todas las criaturas»)² que exigían piedad para los caninos, pero también para todos los seres vivos, incluyendo los humanos.

Hay que señalar que para el samurái, la incompatibilidad entre una profesión que incluía entre sus principales recursos el asesinato y el reclamo budista de respetar la vida había constituido siempre, desde su propio surgimiento a finales de la época Heian (794-1185), un problema que no podía dejar de provocar en él cargos de conciencia y por el que, de hecho, en sus primeras etapas de desarrollo había sido discriminado por la nobleza como un estrato impuro que, según la definición de Fujiwara-no-Michinaga (966-1027), se caracterizaba por ser «diestro en el asesinato»³. Y era por primera vez durante el prolongado período de paz de la época Edo (1603-1868), que la instauración del dominio de los Tokugawa había traído consigo, que tenía la posibilidad de saldar aquella vieja deuda con la cosmovisión budista. El desplazamiento del centro de la actividad social del campo a las grandes ciudades, la prosperidad de la manufactura y el comercio, la difusión de la esfera del asueto y de los barrios de placer habían propiciado que, a lo largo de esa etapa, para los miembros de los diversos estratos de la sociedad japonesa, incluyendo los *bushi*, todo empezara a girar en torno a la vida como todavía poco tiempo atrás lo hacía en torno a la muerte.

El libro que nos ocupa, *Hagakure*, se escribe precisamente en medio de una época en la que el bienestar material de la sociedad y el apogeo del mundo de la sensibilidad habían llevado al samurái a ir olvidando gradualmente a su vieja compañera de luchas y a sentir un apego cada vez mayor a la vida. Pero como arriba sugeríamos, la confluencia entre un tema transversal de *Hagakure* como el de la muerte y el budismo está implícita ya, antes del surgimiento del libro, en las propias circunstancias que motivaron la conversión en monje del que después sería su principal expositor y uno de sus llamados «cuatro sabios»⁴: Yamamoto Tsunetomo.

Sin embargo, es importante especificar que, en su caso, la relación entre el budismo y su condición de *bushi* y vasallo del clan Nabeshima no se agota en la posibilidad de «morir para el mundo» que le ofrece el camino del monje. Otro aspecto no menos significativo, aunque de signo opuesto, es desde este punto de vista, que Jōchō renuncia a que, tras su muerte y antes de su cremación, un bonzo realice a la cabeza de su féretro

2 «Es esencial que, apoyándonos en un espíritu compasivo, tengamos piedad no sólo con los perros, sino también con todos los entes vivientes y los seres humanos» (*inu bakari ni kagirazu, subete shōrui hitobito jibi no kokoro wo moto to itashi, awaremi sōrō gi kanyō no koto*) —decían las «Instrucciones»—.

3 Así lo describe en su diario titulado *Midōkampakuki* (998-1021), a propósito del asesinato en el octavo día del tercer mes del año primero de Kannin (1017) del noble Kiyohara-no-Munenobu según el plan del samurái Minamoto-no-Yorichika (966-1057).

4 Además de Yamamoto Jōchō, el abad budista zen Tannen, el sabio confuciano Ishida Ittei (1629-1694) y el antes mencionado Tashiro Tsuramoto.

el rito de la transición (*indō*). «Aunque sea inapropiado que lo diga en la actual condición de mi humilde persona⁵ —indica a este respecto—, nunca he aspirado ni aspiro a convertirme en un buda. La única determinación que cala en mis entrañas hasta lo más profundo es la de renacer, así sea siete veces, como samurái de Nabeshima y cumplir con el deber de gobernar nuestro señorío»⁶ (Watsuji y Furukawa, 2004 a: 20).

De esta manera, el budismo es parte esencial del contexto en que se gesta *Hagakure*, pero subyace asimismo en el fundamento de su propio entramado conceptual, donde al igual que en el mundo espiritual de los *bushi* del señorío de Saga, el tema de la muerte —y, como acabamos de ver, el de la posibilidad de la reencarnación (jap. *rinnetsushō*)— ocupa un lugar central.

Pero cabe preguntarse: ¿por qué tiene en aquel contexto la idea de la muerte especial importancia y de qué manera se asocia al budismo y, en particular, al zen?

Para responder a estas preguntas es necesario que ahondemos un poco en la historia de dicho dominio que formaba parte de la antigua provincia de Hizen.

El señorío de Saga, también conocido como señorío de Nabeshima por pertenecer sus señores a este clan, era, ante todo, un señorío de daimios *tozama* o «ajenos» con respecto al clan gobernante de los Tokugawa. Inicialmente sus señores pertenecían al clan de los Ryūzōji, de quienes los Nabeshima eran vasallos, pero tras la muerte en combate, en Shimabara, de Ryūzōji Takanobu (1529-1584), su primo y vasallo Nabeshima Kaga-no-Kami Naoshige (1538-1618) con el apoyo del segundo unificador de Japón Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) acabó heredando las tierras del dominio después del desplazar a Masaie (1556-1607), legítimo heredero de Takanobu, a quien hasta entonces había servido como tutor. En la batalla de Sekigahara del año quinto de Keichō (1600), los Nabeshima apoyaron primero al ejército occidental de Ishida Mitsunari (1560-1600), vasallo de Hideyoshi, pero luego optaron por unirse al oriental, que obtuvo la victoria definitiva bajo el mando de Tokugawa Ieyasu (1542-1616). De esta manera, los Nabeshima, quienes tradicionalmente no habían sido vasallos de los Tokugawa, a partir de la batalla de Sekigahara empezaron a servirles, posición que consolidaron luego de seguirlos en la conquista de Kyūshū, en el extremo occidental de Japón. No obstante, como era propio del mundo del samurái, el cual incluso bajo las condiciones de la paz existió siempre dentro de una atmósfera de relativa tensión y sobre el trasfondo de la posibilidad, así fuera remota, de una guerra, las fisuras originales nunca se borraron. De modo que el señorío de Saga, que a partir del año 1641 tuvo además a su cargo la vigilancia de Nagasaki, frontera occidental del archipiélago japo-

⁵ Para entonces ya había tomado los hábitos.

⁶ Todas las traducciones de las citas que aparecen en este artículo son del autor.

nés, siguió siendo también en lo sucesivo un dominio periférico dentro del régimen *bakuhan*⁷ y, en principio, «ajeno» para el clan gobernante de los Tokugawa.

Por lo visto, debido a esta propia condición periférica y *tozama*, y tras decenios de participar en diversas guerras tanto dentro de Japón como en Corea durante las campañas militares de Bunroku (1592) y Keichō (1597), los samuráis de Saga habían llegado a desarrollar un profundo sentido del honor personal —a la par que de pertenencia a su clan y de fidelidad a sus señores—, que se sostenía en la firme actitud de enfrentar la muerte; e incluso tras el advenimiento de la paz, mantuvieron muy vivo ese espíritu, trasladándolo de los campos de batalla a las calles de Saga, de Edo y otras ciudades, donde siguieron ejercitándolo en las riñas callejeras como si se tratara de una especie de preparación consciente para cualquier conflicto bélico que pudiera estallar en lo sucesivo.

Y hay que subrayar que, para el *bushi* de *Hagakure* como individuo, este sentido del honor y la disposición incondicional de morir íntimamente vinculada a él, tenían en última instancia prioridad incluso sobre su sentido de fidelidad al señor. Como explica Sagara Tōru, la idea de morir como camino del *bushi* y el servicio a este coinciden en lo siguiente:

[...] morir se asume como el modo de realizar el servicio, como la manera de conservar con la mayor pureza el espíritu del servicio; pero no tienen por qué coincidir necesariamente por su contenido en la medida en que el morir se asume, por ejemplo, en el ámbito de una riña, como el modo que tiene el *bushi* individual de evitar la vergüenza. Más bien ambos aspectos llegan a manifestarse entonces como contradictorios. Por ejemplo, quien es *bushi* no tiene por qué rendirse de cualquier manera en aras de su señor. Llega a revelarse, pues, un modo de obrar según el cual quien es *bushi* no tiene por qué beber en cualquier caso jugo de estiércol de caballo para salvar su vida con la intención de hacerlo en aras de su señor (Sagara, 1972: 42).

Es en esta particularidad de su actitud que se revela de la manera más clara la profunda afinidad de su espíritu con la cosmovisión budista, en comparación con la ideología oficial Tokugawa de raíz neoconfuciana, pues entre los testimonios de *Hagakure* se conservan numerosas evidencias de que su propósito último es evitar una muerte indigna de un *bushi*, y de que este propósito adquiere tanto mayor sentido para ellos cuanto mejor comprenden la idea budista de la causa del dolor, de la transitoriedad de todo lo que existe, de la inevitabilidad de la muerte y de la soledad, de la

⁷ Es decir, el llamado régimen «del gobierno (jap. *baku*) y los señoríos (jap. *han*)». Para tener una idea de la carga que dentro de este régimen imponía el gobierno central a los Nabeshima, resulta de utilidad recordar que para poder cumplir cada dos años con su servicio de asistencia alterna en Edo (*sankin kōtai*), establecido desde el año 1635, un señorío pobre como el de Saga tenía que desembolsar nada menos que el 20% de sus ganancias anuales apenas en el trayecto desde la provincia de Hizen a la capital (Bolitho, 2006: 220).

importancia de la «consciencia correcta (jap. *shōnen*)» y de la necesidad de la salvación. A propósito de esto comenta el propio Sagara:

Hagakure rigurosamente no cree en el ser humano y es por eso que enfatizaba que solo lanzándose a la muerte el ser humano podía asegurar su pureza. Para *Hagakure* «únicamente en la muerte había veracidad». No podemos perder de vista que en *Hagakure*, en el trasfondo de la actitud hacia la muerte funcionaba la perspectiva budista de la transitoriedad (Sagara, 1972: 40).

Ahora bien, como veremos en breve, sobre esta cuestión existen diferentes puntos de vista que, merced a la amplitud de la compilación, podemos encontrar expuestos en la propia obra. Pero antes, es conveniente que nos refiramos brevemente al modo en que se define allí la actitud hacia la muerte y, por lo visto, no hay nada mejor para ello que usar el término de *jinigurui* que allí se emplea y que describe al sujeto de dicha actitud como un «poseso» o, literalmente, como «un loco de muerte». Y es que *Hagakure* presenta su comportamiento ante el peligro, sea en el campo de batalla o en la pelea callejera, como un tipo específico de posesión, locura o desenfreno que no repara en argumentos racionales ni esquemas mentales. Así, por ejemplo, lo explica Yamamoto Jōchō citando al fundador del señorío de Saga:

El camino del *bushi* (*bushidō*) consiste en estar poseído por la muerte. «Decenas de individuos no pueden matar a uno solo (que siga dicha vía)», afirmó el Señor Naoshige. En estado de cordura no se hacen grandes cosas. [Para hacerlas], uno solo tiene que perder el juicio y estar poseído por la muerte. Además, en el camino marcial, cuando uno se pone a discernir, eso es ya que se está demorando y que le están tomando la delantera. Ni la lealtad al Señor ni la piedad filial hacen falta, en el camino del *bushi* hay que estar poseído por la muerte. En esto están comprendidas ya naturalmente tanto la una como la otra (Watsuji y Furukawa, 2004 a: 65).

En este testimonio encontramos tres aspectos que son de especial interés para nuestro estudio. En primer lugar, la definición del camino del *bushi* como una vía esencialmente irracional equivalente a una forma de enajenación; en segundo lugar, la indicación de la importancia pragmática, en términos de efectividad marcial, de este irracionalismo; y, en tercer lugar, la explícita renuncia a virtudes racionales confucianas, tan importantes para el sistema imperante como la lealtad y la piedad filial, a favor de una perspectiva que recuerda a la de Zhuangzi. Ahora bien, estos tres aspectos nos sugieren, por una parte, que en el trasfondo último de esta actitud y de su asimilación, más que una forma de adoctrinamiento ideológico-espiritual, está la propia práctica multiseccular de la guerra con sus resultados, y, por otro, que desde ese punto de vista, si bien en el caso del señorío de Saga el camino del *bushi* no se deduce en modo alguno de la ideología neoconfuciana que difunde el gobierno central ni confluye con ella por

sus propósitos, tampoco es reducible por su origen a la influencia del budismo zen, aun cuando por las características y orientación de su cosmovisión coincidiera en muchos aspectos con él.

No es que el zen, con independencia de que el budismo existiera ya en Japón desde el siglo VI, haya educado en los *bushi* la actitud necesaria hacia la muerte, ni que hayan aprendido propiamente de él a morir, aunque en ocasiones dicha doctrina haya podido servirles para explicar de algún modo su razón de ser. En realidad, al menos en el caso de los samuráis de Saga, esa actitud hacia la muerte tenía un fundamento eminentemente práctico y sobre esto el texto de *Hagakure* es muy claro cuando indica, por solo poner un ejemplo: «En una situación de dos opciones, solo queda optar por morir rápidamente. No hay nada en particular que discernir. De lo que se trata es de determinarse y avanzar» (Watsuji y Furukawa, 2004 a: 23).⁸ No menos interesante en relación con esto es el hecho de que, en la obra, precisamente lo más cercano a una definición filosófica de lo que un *bushi* entiende por libertad —«la libertad en el camino marcial (*budō ni okeru jiyū*)» (*Ibidem*) — presupone una idea de la muerte que es afín a la del budismo, comprendida en un sentido amplio como la muerte del yo, como la desaparición de toda dualidad y mediación, y la apertura a la espontaneidad y la inmediatez de una acción que, aunque intuitiva e irracional, no es por ello menos adecuada y coherente. Pero esta afinidad con la visión budista se aprecia particularmente, como indicábamos, en el nivel de la reflexión filosófica sobre la actuación práctica y de la generalización de sus resultados a todos los ámbitos de la acción humana.

Sobre la idea de la muerte en el mundo del *bushi*, como sobre la idea de la muerte en *Hagakure*,⁹ existen diversos lugares comunes. Así, por ejemplo, en el libro *Rude awakenings* (1994) leemos lo siguiente:

8 La presencia de la idea de la posibilidad de la muerte en el modo de vida del *bushi* y su estrecha relación con el cuidado de la apariencia es especialmente evidente en este otro pasaje de la obra: «Los *bushi* de hasta hace cincuenta o sesenta años, cada mañana tomaban un baño para purificar su cuerpo, se arreglaban el *sakayaki*, perfumaban su cabello con incienso, se cortaban las uñas de las manos y los pies, las limaban con piedra pómez y las bruñían con yerba *koganegusa*, componiendo de esta manera su apariencia sin desatenderla un solo día, y por supuesto, para que su armamento no se cubriera de orín, de ordinario le quitaban el polvo y lo bruñían cuidadosamente. Aunque pareciera que el que dedicaran especial cuidado a su presencia era por galantería, no era cuestión de tener una apariencia elegante. Precisamente porque estaban preparados para una muerte segura —“hoy puedo morir en combate” era su disposición diaria—, y porque si morían peleando sin haber arreglado su cuerpo, con ello se revelaría que, desde antes, de ordinario no estaban preparados ni dispuestos a morir, por lo cual el enemigo les perdería el respeto y los menospreciaría, era que tanto los viejos como los jóvenes cuidaban todos de su apariencia» (Watsuji y Furukawa, 2004 a: 50-51).

9 En general, puede decirse que la visión de la muerte en *Hagakure* es multidimensional, ya que en la obra es abordada no sólo desde la perspectiva pragmática de la guerra —la muerte física, cuya aceptación es, paradójicamente, condición de eficiencia técnica y sobrevivencia—, sino también, desde la perspectiva estético-moral de la sensibilidad —la muerte como autenticadora del amor y la fidelidad verdaderos— y, por último, desde la perspectiva filosófico-religiosa —la muerte como manifestación de la transitoriedad propia de la existencia.

Las líneas rinzai¹⁰ atraían en particular a la mayoría de sus seguidores desde el interior de la clase guerrera, un grupo de personas que en aquellos tiempos inestables tenían que vivir enfrentando constantemente la posibilidad de morir en el campo de batalla. Lo que ellos buscaban de los maestros zen, cuya práctica tenía que ver directamente con la cuestión de la vida y la muerte, era la manera de prepararse para esta posibilidad. Lo que el zen ofrecía a los guerreros era una filosofía (o ética) de la vida y la muerte. El dicho «la muerte es el camino del samurái: buscarlo» expresaba acertadamente el espíritu del guerrero de *hagakure*. En otras palabras, era precisamente en la ley del soberano que la ley del Buda tenía que ser encontrada. La filosofía (o la religión) de «trascender la vida y la muerte» era el único de apoyo del samurái en una sociedad feudal tan severa e implacable que él podía ser llamado a hacerse el seppuku incluso por un pequeño desliz en el protocolo. Para tales personas, que tenían la muerte siempre ante sus ojos, no había falsedad. Tal era el fundamento de la ética guerrera (Hirata, 1994: 8).

Sin embargo, como ha especificado Sagara Tōru, en la época Tokugawa, en el mundo del samurái coexistían al menos dos puntos de vista acerca del camino del *bushi* y de la muerte, que suelen ser confundidos con suma frecuencia: el del *bushidō*, tal y como lo expone en *Hagakure* Yamamoto Jōchō, y el del *Shidō* de Yamaga Sokō (1622-1685), que coincide en términos generales con el de su discípulo Daidōji Yūzan (1639-1730), autor del libro *Budōshoshinshū*.

La idea del *Shoshinshū* —dice Sagara— de «aplicar la muerte al espíritu» y la de «reconocer que (el camino del *bushi*) es morir» de *Hagakure* son diferentes [...]. «Aplicar la muerte al espíritu» significa tener siempre la consciencia de que el ser humano no sabe cuándo morirá. La idea de que, con la consciencia de que no sabemos cuándo vamos a morir, debemos vivir ahora en la fidelidad al señor y en la piedad filial para con nuestros padres es el punto de vista del *Shoshinshū*. Su enseñanza es diferente de la de *Hagakure* que enseña a lanzarse a la muerte [...]. La teoría del *Shidō* tiene en el fondo por fundamento la consciencia del camino de la moralidad, y el *bushidō*, en contraposición con esto, consiste en mirar frontalmente la muerte y, en este sentido tiene en el fondo por fundamento la consciencia de la muerte (Sagara, 1972: 41).

De esta manera, la teoría del *Shidō*, más que en la muerte, parece centrada en la vida social y en el problema de garantizar su gobernabilidad, mientras que la de *Hagakure* va mucho más allá de esto y no puede ser interpretada simplemente como un modo de sostén o de legitimación de «la ley del soberano» y ni siquiera de los señores, porque como antes veíamos, en la medida en que, en última instancia, lo más impor-

¹⁰ En Saga, por cierto, y en general, en la zona occidental de Japón, la escuela sōtō tenía un gran arraigo. Acaso no en balde un maestro contemporáneo como Deshimaru Taisen (1914-1982) era oriundo precisamente de esa zona.

tante para el *bushi* como ser humano individual es el honor, entre su idea de la muerte y la del servir al señor no existe en modo alguno una coincidencia absoluta.¹¹

En cuanto a la afirmación de que lo que los *bushi* buscaban en los maestros zen era la manera de prepararse para la posibilidad de la muerte, lo cierto es que en *Hagakure* encontramos opiniones tanto de samuráis como de preceptores zen que dan a entender más bien lo contrario.

Tal es, por ejemplo, el caso de Anjū Dōko (?-1684), vasallo del señorío de Ogi, también conocido como Anjū Kansuke, quien afirmaba:

Para la condición humana lo más importante es el ánimo. Algo como la vida se va desvaneciendo. Ahora bien, con la difusión del budismo por Japón, en nuestros días se elogia que incluso los laicos tengan presentes sus enseñanzas, aunque más tarde seguramente se volverán unos cobardes. La razón es que, como en el camino del Buda se habla de que «la vida y la muerte son cuestiones muy serias», de «cortar nacimientos y muertes», de «abandonar (el ciclo) del nacer y el morir», la vida y la muerte son tratadas como un grave problema. Y como las personas asumen que en verdad se trata de algo muy serio, se dedican a la práctica del *zazen*, pero por lo visto son raras aquellas a las que, tras alcanzar la iluminación, se les hace más leve la idea de la muerte. Y si se les presenta la oportunidad de morir antes de haberla alcanzado, como han adquirido el hábito de pensar que la muerte es algo muy serio, al no poder evitarla de seguro que se acobardan. Pero no hay nada tan ligero como la muerte. Una joven que ha conocido la vergüenza por haber dejado escapar un pedo sacrifica su vida. Por lo tanto, la muerte es más ligera que un pedo (Watsuji y Furukawa, 2004 c: 33-34).

Por otra parte, según Yamamoto Jōchō, Tannen Ryōchō (?-1680), vigésimo abad del templo sōtō zen Kōdenji, solía comentar sobre el tema lo siguiente:

los bonzos llevan la compasión en su apariencia, pero si en su interior no acumularan valentía hasta la saciedad no pudieran consumir el camino del Buda. Los *bushi* llevan la valentía en su apariencia, pero si no tuvieran en su interior un corazón tan compasivo que se les sale del pecho, no pudieran desempeñarse como vasallos de su clan. De-

11 Un caso fuera de toda regla es el de Miyamoto Musashi (c. 1548-1645), quien, como personalidad singular que era, desarrollaba también su actividad a su manera, sin dejarse atrapar en los marcos del sistema establecido ni de las ideas en boga, y en su *Tratado de los cinco anillos* comentó lo siguiente sobre el tema de la muerte: «En general, cuando se reflexiona sobre el espíritu del *bushi*, se considera que a lo que se dedica únicamente es al camino que consiste en morir. Pero en el camino de morir, no son sólo los *bushi* quienes, conociendo su deber, al sentir vergüenza toman la decisión de morir, sino que así lo hacen igualmente los sacerdotes, las mujeres, los campesinos y los miembros de otros estratos inferiores. El camino por el que el *bushi* aplica su arte marcial es el de superar de cualquier manera a la gente [...]» (Miyamoto, 2004: 49). En otras palabras, también para Miyamoto Musashi el camino del *bushi* tiene su eje y sentido, no en la muerte, sino en la vida, pero no en la mera existencia biológica, ni en el mantenimiento del modo de vivir establecido, sino en el empeño por ser mejor que los demás en los diversos ámbitos de la actividad humana, incluyendo el de la práctica del arte del sable que es derecho exclusivo de su estrato, aunque como se deduce de la lectura de su libro, no solo en él, y tal era su confianza en la destreza que el ser humano puede llegar a alcanzar en cualquier esfera con una práctica esforzada que, según confesaba con un espíritu afín al del zen, ante cada nueva empresa «reverenciando a los budas y a las divinidades, no se encomendaba a ellos» (*Ibidem.*: 263).

bido a esto, los bonzos se acompañan del ejemplo de los *bushi* buscando en él valentía y los *bushi* se apoyan en el ejemplo de los bonzos buscando en él un corazón compasivo. Durante mis peregrinaciones de varios años por diversos monasterios me he encontrado con varios altos prelados, pero no hubo uno solo de ellos que me sirviera de apoyo para mi adiestramiento espiritual. Por esta razón, bastaba con que oyera que en algún lugar había un valiente samurái para que, sin reparar en las dificultades, fuera a visitarlo y escuchara lo que hablaba del camino de las armas, y tengo el convencimiento de que fue esto lo que me sirvió de apoyo al realizar el camino del Buda. Ahora bien, como los *bushi* tienen armas, al menos pueden utilizar su poder para asaltar el frente enemigo. Los bonzos, en cambio, no tienen más que su rosario y para irrumpir entre lanzas y *naginata*s ¿qué podrían hacer apenas con suavidad y espíritu compasivo? Sin una gran valentía no pudieran lanzarse contra ellas. Una prueba de ello es que, durante un gran rito para un difunto, el abad esté temblando cuando quema el incienso. Eso es porque carece de valentía. Expulsar de una patada a los muertos que regresan y sacar a los diversos seres del infierno es todo obra de la valentía. Y, sin embargo, en nuestros días, todos los bonzos dedican sus empeños a cosas absurdas y quieren obrar con docilidad y dulzura, de modo que no hay quien consume el camino del Buda. Lo que, es más, al animar a los *bushi* a seguir este camino los convierten en pusilánimes. Es un gran error que los jóvenes *bushi* conozcan del camino del Buda y la razón es que dividen en dos su empeño. Si no se dedican por entero a su propio camino, no son útiles como vasallos. Un viejo retirado con mucho tiempo libre puede dedicarse como asueto a aprender el Dharma budista, pero quien sea *bushi* deberá llevar la fidelidad al señor y la piedad filial sobre un hombro y la valentía y la compasión sobre el otro, distribuyendo entre ambos la carga durante las veinticuatro horas del día para poder cumplir con su servicio como samurái. Como saludo de la mañana y de la noche, al caminar y al detenerse, al sentarse y al acostarse deberá repetir como oración: «su señoría, su señoría». Esto no es en lo más mínimo diferente a un mantra con el nombre del Buda. Además, debemos estar siempre en unidad con la divinidad de nuestro clan y esto fortalecerá nuestra fortuna marcial. Es que, por otra parte, lo que se denomina compasión es como una madre que cultiva nuestra fortuna. Tanto en el pasado como en el presente son claros los ejemplos de guerreros que no tenían compasión, sino únicamente valentía y que desaparecieron (Watsuji y Furukawa, 2004 b: 92-93).

Como podemos apreciar, tanto en la opinión del samurái como en la del abad, la práctica del budismo y, en particular, la meditación resultan en realidad contraproducentes para quienes siguen el camino del *bushi*. Por lo demás, un aspecto especialmente interesante para nuestro estudio del testimonio aportado por el abad Tannen es que no eran solo los *bushi* los que buscaban a los religiosos para aprender, sino que también estos acudían a ellos para su aprendizaje y que la valentía ante la posibilidad de la muerte no era necesaria únicamente a los primeros, sino que lo era asimismo y, no en menor

medida, para los segundos, de manera que de lo que se trataba en realidad era de un fructífero intercambio de conocimientos y experiencias no exento de divergencias,¹² en el que tan importantes, o acaso más importantes que las ideas y los sentimientos en sí mismos, eran precisamente los individuos con su plasticidad para adecuar los modos de pensar y sentir de cada uno a sus respectivos contextos, circunstancias y culturas de estrato, como podemos apreciar que sucede en el siguiente episodio de *Hagakure*, donde un inveterado guerrero como Nabeshima Naoshige, sigue obrando como un *bushi* hasta cuando medita:

Cuentan que cuando el abad Kinbō (Kaku, del templo sōtō zen Gyokurinji) visitaba al señor Naoshige, la conversación se extendía por largo tiempo. Al llegar el momento de acostarse, el abad se tendía en la habitación del señor y su esposa. En cierta ocasión, cuando al amanecer el abad se despertó y echó un vistazo a su alrededor, el señor Naoshige no estaba y era únicamente su señora esposa la que allí dormía. Kinbō, asombrado, se levantó y cuando miró, el señor se encontraba sentado en la habitación contigua meditando tranquilamente. Siempre, al amanecer, el señor se ponía un *nagawakizashi* y se sentaba a meditar. Entonces, Kinbō, enojado, lo reprendió tremendamente por aquello (Watsuji y Furukawa, 2004 a: 151-152).

Ahora bien, en la historia, lo que encontramos en última instancia detrás de la consolidación de la mencionada disposición psicológico-espiritual ante la muerte es el prolongado proceso de ascenso del estrato guerrero con sus habilidades, tendencias y particularidades profesionales moldeadas en la práctica de las batallas, el cual tuvo sus propias causas históricas que hay que buscar en la confluencia en una misma época de dos necesidades: de un lado, la del naciente Estado dinástico (*ōchō kokka*) japonés de sustituir al ejército regular del antiguo Estado de Leyes y Ordenanzas (*ritsuryō kokka*) con su sistema de reclutamiento, por un ejército de familias de guerreros de élite formados a lo largo de varias generaciones, más adecuado a su naturaleza, y de otro, la de estos clanes de garantizarse un modo de existencia propio centrado en la guerra y reconocido por la nobleza (Seki, 2003).

El budismo no hizo más que brindar a estos cuerpos de élite un sistema de conceptos que les permitía describir y explicar las características de su peculiar modo de vida con sus implicaciones, y elevar al rango de una convicción espiritual lo que era ya de hecho para sus miembros una *ustanovka* u orientación psicológico-práctica, crista-

12 En uno de los testimonios recogidos en *Hagakure*, el abad Kōnan *oshō* del templo sōtō zen Sōryūji comenta: «*Hotoke* (Buda), mediante los cuatro caracteres *chihibensha* (“tan pronto conozcas uno de tus errores, elimínalo inmediatamente”), explica lo que es que uno haya consumado el camino. Si uno observa su mente con toda atención (verá que) durante el día el número de veces en las que se originan en ella malas ideas es ilimitado. (De modo que) uno no debería pensar “yo así estoy bien (no tengo nada que corregir en mí)”»; pero, por su parte, Yamamoto Jōchō objeta desde la perspectiva de un *bushi*: «Sin embargo, la valentía marcial es una cuestión diferente. Si uno no piensa con gran altanería “yo soy un valiente guerrero sin igual en Japón”, es difícil que pueda manifestar su valentía marcial. Es que hay una disposición del ánimo (específica) para manifestar la valentía» (Watsuji y Furukawa, 2004 a: 42).

lizada en el ejercicio del combate, tal y como vemos que ocurre en el monumento literario *Shōmonki* (*Apuntes del levantamiento de Masakado*¹³), que recoge acontecimientos acaecidos en el año 940 e. c. Todo ello en una época de la historia social y bélica solo lejanamente equiparable, por cierto, a la de la Guerra del Pacífico, por mucho que haya pretendido aparejarlo el militarismo imperialista japonés en su afán de emplear las tradiciones del pasado en el adoctrinamiento de jóvenes universitarios, a quienes tuvo que vencer más que convencer para enviarlos despiadadamente a la muerte.

No hay duda de que son muchos los puntos de convergencia que el budismo zen y la cosmovisión de los *bushi* demostraron tener desde que por primera vez en la historia de Japón el maestro rinzai zen Eisai (1141-1215) recibiera la protección del segundo *shōgun* de Kamakura Minamoto-no-Yoriii (1182-1204) y de su entorno, y muy diversas las perspectivas desde las que se pueden apreciar tanto la influencia del budismo zen en *Hagakure* como la interacción entre los bonzos y los *bushi* en sus páginas.

Ya hemos visto como la cosmovisión y la práctica budista con su respeto a la vida, su idea de la transitoriedad de la existencia, de la rueda del karma o la posibilidad de la vida monástica, estuvo ya presente en el trasfondo histórico-social y biográfico que condujo a sus creadores Yamamoto y Tashiro a su primer encuentro, al igual que al primero a repasar detenidamente sus experiencias de vida, y al segundo, a fijarlas por escrito.

Ahora bien, a esto hay que agregar, para finalizar, que la cosmovisión budista zen estuvo implícita asimismo en la propia naturaleza de su intercambio y hasta en el género que eligió Tashiro Tsuramoto para registrar los testimonios de Yamamoto y reunirlos en *Hagakure*.

Y es que la obra, desde el punto de vista de la forma literaria, está construida como una gran compilación de «apuntes» o *kikigaki*¹⁴, los cuales permitían recoger, como si fuera en coágulos o «cuantos» intermitentes de información y sentido, los diálogos y vivencias de una experiencia histórica que, dada la transitoriedad del vivir, tenía que ser inevitablemente perecedera y discontinua, y en la que la interacción comunicacional, la enseñanza y el aprendizaje tenían que alternarse con las actividades de la vida, de modo que el conocimiento no podía adelantarse a la práctica, sino que debía entretenerse en ella, en un proceso complejo e impredecible de interminables combates como aquellos que habían servido de escuela a Naoshige, el fundador de los Nabeshima:

¹³ Se refiere al motín encabezado por el poderoso terrateniente de la antigua provincia de Shimōsa Taira-no-Masakado, muerto en combate en el año 940 e. c.

¹⁴ *Kikigaki* (de *kiki*, *kiku*, «escuchar» y *kaki*, *kaku*, «escribir»): género de escritura que recuerda a la entrevista y que surgió bajo la influencia de la historieta conocida como *otogisōshi* y acaso también del catecismo cristiano.

[...] una escuela singular y muy propia por el hecho de que sus vasallos no sabían nada de antemano, y era cuando estaban ya frente al lugar de la batalla que con sólo una palabra lo determinaba todo claramente [...]. Se dice que incluso en el momento en que era ya inminente su partida al otro mundo, sus *karō*¹⁵ le preguntaron sobre su estrategia y no les dijo nada (Watsuji y Furukawa, 2004 a: 100).

De esta manera, la correlación entre el mundo del samurái y del budismo zen en *Hagakure* es tan íntima, que no solo estuvo ya en las circunstancias que propiciaron su nacimiento, sino que también quedó definitivamente fijada en el propio ritmo de su narrativa y las peculiaridades inconfundibles de su forma y su estilo.

Bibliografía

- BOLITHO, H. (2006) «The *han*», en J. W. HALL y J. L. McCLAIN (eds.) *The Cambridge History of Japan*, 4, New York: Cambridge University Press, pp. 183-234.
- HIRATA, S. (1994) «Zen Buddhist Attitudes to War», en J. W. HEISIG, J. W. y J. C. MARALDO, (eds.) *Rude Awakenings*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 3-15.
- MIYAMOTO, M. (2004) *Gorin no Sho*, Kamata SHIGEO (ed.), Tokio: Kōdansha Gakujutsu Bunko.
- SAGARA, T. (1972) «Bushī no Shisō» («El pensamiento de los bushi»), en *Nihon no Shisō* 9. *Kōyōgunkan. Gorinnoshō. Hagakure-shū*, Tokio: Chikumashobō, pp. 3-43.
- SEKI, Y. (2003) *Bushi no Tanjō. Bandō no Tsuwamonodomo no Yume (El nacimiento de los bushi. El sueño de los tsuwamono de Bandō)*, Tokio: Nihon Hōsō Shuppan Kyōkai.
- WATSUJI, T., FURUKAWA, T. (eds.) (2004 a) *Hagakure*, tomo I, Tokio: Iwanami Bunko.
- (2004 b) *Hagakure*, tomo II, Tokio: Iwanami Bunko.
- (2004 c) *Hagakure*, tomo III, Tokio: Iwanami Bunko.

¹⁵ Literalmente: «los veteranos del clan». Aquellos de entre los vasallos de un daimio que tenían las responsabilidades de mayor peso en el señorío.

El círculo de Pagan. Primeras letras de la escolástica theravādin en la Birmania medieval

Aleix Ruiz-Falqués

Shan State Buddhist University / Hebrew University of Jerusalem

«El estudio de la gramática no es como buscar los dientes al cuervo»

Dhammasenāpati de Pagan, *Kārikā* 19

1. El reino de Pagan y el pali

Uno de los episodios más trascendentes y menos conocidos en la historia del buddhismo theravāda es el periodo de Pagan en Birmania. En este periodo se desarrolló el sistema escolástico birmano que sigue vivo hoy en día a través de instituciones de enseñanza superior y exámenes oficiales para títulos académicos monásticos como el *alankāra* («ornamento») o el *abhivaṃsa* («supremo portador del linaje»). Estos títulos tienen un valor en Birmania similar al que títulos como *geshe* (*bde gshes*) tienen en el buddhismo tibetano. Grandes maestros birmanos del theravāda de inmensa influencia mundial fueron monjes educados en el sistema escolástico y ostentaban títulos como el de *aggamahāpaṇḍita* «gran sabio supremo» (p. ej. Ledi Sayadaw, Mahāsi Sayadaw) o el título de *abhivaṃsa* «supremo portador del linaje» (p. ej. Sayadaw U Silānanda y Sayadaw U Paṇḍita, discípulo de Mahāsi Sayadaw). Estos títulos implican la maestría en la gramática y la filología pali clásica y su utilización en la exégesis escolástica. El presente artículo explora el origen de esta tradición escolástica en pali en Birmania: el periodo de Pagan.

Existen varias formas de delimitar la cronología del periodo de Pagan. La más corriente consiste en una cronología corta que coincide con el periodo imperial, es decir, aquel periodo en el que la ciudad-estado que era Pagan/Pukkaṃ (nombre pali:

Arimaddanapura) consolidó su soberanía y anexó a otros territorios del sudeste asiático continental. Este periodo, convencionalmente, empieza con la llegada al trono del rey Aniruddha (r. c. 1044–77) y dura hasta la caída del rey Narasihapate (r. 1256–1287) (Aung-Thwin y Aung-Thwin, 2012: 87). Representa la época comprendida entre la primera gran campaña militar de expansión hacia el sur por parte de Aniruddha y la última gran campaña militar defensiva, que terminó en fracaso, contra el imperio mongol por parte del rey Narasihapate.

Pero el reino de Pagan no lo fundó Aniruddha ni desapareció con Narasihapate. La formación de Pagan arranca con la llegada de tribus tibeto-birmanas después del colapso de la civilización Nanchao, alrededor del siglo IX e.c., momento en el que Pagan se podría haber fundado (Than Tun, 1960: 40–41; Aung-Thwin y Aung-Thwin, 2012: 77). El reino no desaparece en 1287, sino más tarde, a principios del siglo XVI, con la caída del primer reino de Ava (ca. 1364-1555). Durante todos estos siglos se observa una continuidad cultural vertebrada por el buddhismo y el culto a ciertas divinidades llamadas en birmano *nats* (equivalente al pali *devas*).

En lo que atañe a la tradición buddhista de Pagan, no sabemos cuán estrechos fueron los innegables lazos entre la civilización *pyu* en Sirikhattara/Śrī Kṣetra (hoy Pye) y el reino de Pagan.¹ Según parece, varias escuelas buddhistas, como la escuela Mūlasārvāstivādin, tenían comunidades en Sirikhattara. Por otra parte, la onomástica de resonancias tántricas, con nombres que incorporan recurrentemente el término *vajra* «diamante», tampoco está ausente de la región de Pagan, incluso entrados en el periodo imperial (Than Tun, 1956: 7).

Todo parece indicar que coexistieron durante siglos varias escuelas buddhistas en Birmania (Than Tun, 1960: 43; Luce, 1970: 196; Griffiths y Lammerts, 2015: 996), pero lo que nos ha llegado hasta hoy es una tradición theravādin extraordinariamente fértil a nivel académico y literario, bien consolidada a nivel social y político. El sangha theravādin en Birmania está dividido en nueve *nikāyas* (linajes monásticos con organización jerárquica autónoma). Esta vetusta institución ha sabido sobreponerse a dificultades importantes como la colonización británica (no puede decir lo mismo Sri Lanka), la reciente modernización industrial del sudeste asiático (no puede decir lo mismo Tailandia) y los conflictos armados y revolucionarios (Camboya y Laos).

Coinciden las crónicas tradicionales en que fue la invasión del reino Mon por parte del rey Aniruddha lo que abrió las puertas al buddhismo theravāda en Pagan, bajo patronazgo imperial y quizás también como parte de un programa de «purificación» (*visodhana*) del monacato en Pagan.² Se dice que antes de Aniruddha existían otras formas de buddhismo en Pagan, pero no se encontraba entre ellas el buddhismo

1 Frasch, 1996: 44. Sobre la civilización Pyu véase Janice Staargardt (1990) *The Ancient Pyu of Burma*, Cambridge: PACSEA.

2 Aung-Thwin (2012: 82) cuestiona este relato.

del *tipiṭaka* pali. Las crónicas hablan de la existencia de «falsos monjes», llamados *ari*, de dudosa historicidad, que habrían sido desplazados por Aniruddha en favor del monacato theravādin proveniente del sur.³

La llegada del *tipiṭaka* a Pagan, por su parte, es un episodio que ya forma parte de la literatura de crónicas locales e incluso de la mitología popular birmana. No queda claro, sin embargo, hasta qué punto es histórica, si es que tiene algo de histórico. El testimonio literario más antiguo sobre la llegada del buddhismo de Pagan no lo encontramos en Pagan mismo, sino en una famosa inscripción en piedra en Pegu (Haṃsāvati), capital del reino Mon en el sur de la actual Birmania. La ciudad se conoce hoy en día como Bagó y las ruinas de la inscripción son uno de los destinos turísticos y de peregrinaje de la ciudad.

La inscripción, conocida como Inscripción o Inscipciones de Kālyānī, fue encargada por el rey Dhammaceti (pronúnciese Dhammacheti) alrededor del 1476 (Bode, 1909: 101; Luce y Tin Htway, 1976). En ella se dice, entre otras cosas, que el rey Aniruddha estableció el *sāsana* en Pagan (Arimaddanapura) después de conquistar Rāmañadesa, es decir el reino de los mon, y después de llevarse a Pagan al sangha de monjes «junto con el *tipiṭaka*» (*sapīṭakattayaṃ*). Este episodio, traumático para la nación Mon y providencial para la nación birmana, marcaría el comienzo de la tradición que nosotros conocemos como theravāda en Pagan y en las sucesivas dinastías birmanas.⁴

Según la misma crónica, el segundo paso para la consolidación del buddhismo en Pagan fue una delegación de veinte monjes, liderados por Uttarājīva, preceptor del rey Narapatisithu (r. 1167–1202), a la isla de Laṅkā durante el reino de Parakkamabāhu I (r. 1123–1186). Con él viajaba un novicio llamado Chapaṭa que se ordenó monje en Laṅkā y estudió durante diez años en la isla. Finalizados sus estudios, Chapaṭa regresó a Pagan y fundó allí la comunidad de raíz cingalesa en Pagan, el *sihalagana* (Pranke, 2004: 152; Bode, 1909: 19; Sās 65).

Según las crónicas, en el siglo XII existían ya dos comunidades theravāda en Pagan: la tradición theravāda mon y la tradición cingalesa. La tradición que terminó imponiéndose, al menos en el terreno educativo-literario, fue la del Mahāvihāra cingalés, que también lo hizo en otras partes del sudeste asiático más tarde, creando así en la península indochina, una red estable de monasterios asociados al Mahāvihāra de Anuradhapura.⁵

3 La versión tradicional de los *aris* o *araññavāsins* («habitantes del bosque») como falsos monjes se resume en Bode, 1909: 12. Una de las fuentes más conocidas en Birmania es GPC 71–74. Para un tratamiento más aséptico del monacato del bosque, véase Fräsch, 1996: 88, 291.

4 Si entendemos Birmania como el territorio que hoy día comprende la Unión de la República de Myanmar, entonces las crónicas aceptan unánimemente que ya desde tiempos de Asoka hubo dos misioneros, Soṇa y Uttara, que llevaron el Dhamma a Suvannabhūmi «tierra del oro», esto es, la costa occidental de la península indochina.

5 Para la propagación de la filosofía y la escolástica del buddhismo theravāda cingalés en el sudeste asiático, véase Gornall y Ruiz-Falqués, 2019.

Se dice que fue el propio rey Aniruddha quien encargó una colación de las dos versiones del *tipiṭaka* existentes en Pagan: la mon y la cingalesa.⁶ El resultado de esta colación sería el *tipiṭaka* en su recensión sudesteasiática, que en gran medida coincide con la recensión preservada mayoritariamente en Sri Lanka, si bien es cierto que la recensión cingalesa actual pudiera muy bien ser una copia de la sudesteasiática. En cualquier caso, fue alrededor de los tiempos de los primeros emperadores de Pagan, Aniruddha y Kyanzittha, siglos XI y XII, que se formó el núcleo escolástico que se iría desarrollando hasta nuestros días. El pali se convirtió en una de las lenguas oficiales de la corte, como se puede ver en la inscripción tetralingüe de Kubyaukyi, en la que el príncipe Rājakumāra, uno de los hijos y ministros de Kyanzittha, relata en versos pali la donación de tres aldeas a una estatua del Buddha.

Con este breve resumen hemos intentado explicar la situación política y cultural que, según las crónicas, permitió el establecimiento y la dominancia del theravāda del Mahāvihāra cingalés en el sudeste asiático a través del apoyo de la corte. Es en Pagan donde aparecen las primeras obras de la literatura en pali del sudeste asiático. Como se verá en el presente artículo, estas no fueron tratados sobre la originación dependiente, ni sobre la insustancialidad del «yo», sino sobre las gramáticas y las obras de filosofía del lenguaje (materiales escolásticos orientados a la exégesis literaria). En este artículo vamos a presentar tres de estas obras. A modo de conclusión ofrecemos una reflexión sobre el papel de la gramática en la cimentación del buddhismo theravāda en Birmania.

2. *Kārikā*, las estrofas gramaticales de Dhammasenāpati

Una de las primeras obras —si no la primera— escrita en pali en Pagan fueron las llamadas *Kārikā*, «Estrofas gramaticales», del erudito Dhammasenāpati, supuestamente miembro de la orden monástica. Según leemos en el colofón:

Esta obra fue compuesta por el Thera llamado Dhammasenāpati, de mente resoluta y alegre en la enseñanza del Conquistador (Buddha), mientras vivía en el monasterio llamado Nandā, residencia de Mahā Theras, en la excelente ciudad de Arimaddanapura, en el país llamado Tambadīpa.⁷

⁶ Bode, 1909: 15; Sās 64; véase también von Hinüber, 1983.

⁷ *Kārikā* 567–68:

*tambadīpavhaye raṭṭhe'rimaddanapura vare
mahātherānam āvāse Nandānāmavibhārake
vasatā thiracittena jinasāsanandīnā
dhammasenāpatināmatherena racitā ayaṃ.*

Algunas fuentes, como el *Linaje de la enseñanza* (*Sāsanavaṃsa*), también atribuyen a Dhammasenāpati la autoría del comentario o *ṭīkā* a las *Estrofas*.⁸

El Thera Dhammasenāpati compuso la obra *Kārikā* junto a su comentario durante los tiempos del rey llamado Chattaguhinda. Fue aquel quien encargó la obra, y el autor la compuso sentado en el monasterio Nanda, al lado de la Cueva Nanda.⁹

La obra consiste en 568 estrofas¹⁰ en versos mnemotécnicos, siguiendo generalmente el metro *anusṭubh*. El propósito de la obra, según el propio autor, es ofrecer un resumen de la gramática clásica de la lengua pali conocida como *Kaccāyana* (c. s. VII).¹¹ En cuanto a la fecha de composición, tendría que ser, teóricamente, coetánea o posterior al emperador Kyanzitha, fundador del monasterio Nanda o Ānanda donde Dhammasenāpati residió. Un pasaje introductorio del *Comentario* (*ṭīkā*) nombra al rey Jayasūra como persona que encargó la obra. Este podría ser Jayasūra/Jeyyasūra I Caññ sū, nieto de Kyanzitha, más conocido como Alaungsitthū (r. c. 1113-1169), o bien Jayasūra II Caññ sū II, tatarea-nieto de Kyanzitha, más conocido como Narapatisithū (r. c. 1174-1211).¹²

8 Sās 75; Than Tun, 1994: 65: «[t]he first work by a Bagan author is the *Karika*. According to the oral tradition, it is a work of A. D. 1165 by Dhammasenapati of Nanda Monastery close to Nanda (now called Ananda) Temple. A commentary, the *Karikatika*, was added later». El *Gandhavaṃsa* de Nandapañña considera al autor de las estrofas y al autor del comentario como personas diferentes (Gv, ed. Minayeff, pp. 63-64, 73; Dimitrov 2022:18). Pero según el *Linaje de la enseñanza*, las estrofas y comentario fueron obra de Dhammasenāpati en tiempos de Chattaguhinda, al que Bode (1909: 15 n. 5) identifica con Kyanzitha (r. c. 1084-1112). Esta opinión es la más extendida, cf. Dimitrov, 2022: 19; véase también Gornall y Ruiz-Falqués, 2019.

9 Sās 75: *kārikam tassā ca saṃvaṇṇanam chattaguhindassa nāma rañño kāle Dhammasenāpatithero akāsi. tena kira kārāpīte Nandaguhāya samīpe Nandavibhāre nisiditvā akāsi.*

10 Sobre las 565 estrofas en la edición de Nandatilaka, cf. Dimitrov, 2022: 21 n. 55.

11 Para esta obra véase Pind, 2012 y 2013. Bhikkhu Nandisena ha traducido esta obra al inglés: <<https://www.buddhispano.net/es/node/165>> [último acceso 15-2-23].

12 Bode, 1909: 15. El siguiente pasaje es del comentario a la primera estrofa, Kār-ṭīkā 1: «En el país de Tambadīpa, famoso entre todas las capitales de reinos en toda Jambudīpa, en la ciudad llamada Pukkāma por el hecho de estar repleta de todo tipo de objetos deseables como oro, plata, joyas, perlas, coral, etc. así como vestidos, ornamentos, etc.; llamada Arimaddana por el hecho de haber aplastado a las huestes de los reyes de las quince capitales de reinos; y también llamada Dakkhīna por el hecho de ser el lugar de residencia de guerreros, brahmanes y mercaderes sabios, de visión pura, de grandes aspiraciones, que tenían una visión recta en los asuntos relacionados con las diez acciones meritorias puesto que, al no haber adoptado la doctrina de otros herejes, se apoyaban en el sentido del Tipitaka que tiene por origen la boca del excelente Conquistador (el Buddha) parecida a una flor de loto y que va precedido por la ilustración de las virtudes de las tres joyas, aquel al que los maestros dieron el nombre de Dhammasenāpati, maestro capaz de sujetar y sondear tanto su propia opinión como la de los demás, [hizo] el libro *Kārikā* como manual auxiliar de la gramática (*saddānusāsana*) del venerable Mahā Kaccāyana Thera, ornamento de los tres mundos, mientras vivía en el monasterio de Nandā, residencia de Mahā Theras llenos de virtudes como la buena conducta moral, etc., monasterio venerado por el glorioso sol de los tres mundos, el excelente rey emperador Dhammarāja Jayasūra, señor del supremo elefante blanco venerado como auspicio supremo».

sakalajambudīpatale nānārājadhānīsu vissute tambadīparaṭṭhe suvaṇṇarajatamaṇimuttapavāḷādihattbiassādīratanehi vatthalaṅkāradīhi ca sabbavatthukāmehi puṇṇattā pukkāman ti pañcadasarājadhānīsu rājūnaṃ balam abhimaddanattā arimaddanaṃ ti aññatitthiyānaṃ laddhim aggahetvā ratanattayaḡunaparidīpanapubbaṅgamajjavarasamphullitapāṅkajasadisamukhavivaraviniggatapījakattayattam avalambitvā dasapuññakiriyavattumbi suṭṭhu passamānānaṃ ulārajjhāsāyānaṃ suvisuddhādīṭhīnaṃ paññavantānaṃ khattiyabrāhmaṇavessādīnaṃ vasaṇaṭṭhānatāya dakkhīnanagaraṇaṃ ti ca laddhanāmanagaraṇe abhimaṅgalasammatagajuttamasetakunjarasāmi siritribhavanādīcava-ra

Según el *Gandhavaṃsa* de Nandapañña, Dhammasenāpati habría escrito las *Estrofas* a petición de cierto erudito de Pagan llamado Ñāṇagambhīra (Gv 73). Según Bode, este Ñāṇagambhīra podría ser el autor del *Tathāgatuppatti* («Aparición del Buddha»), obra perdida, que por el título podría ser de carácter hagiográfico-cosmológico.¹³

Dragomir Dimitrov ha señalado que existen razones para pensar, con el *Gandhavaṃsa* (Gv 73), que el autor de las estrofas y del comentario son diferentes, pues ciertos pasajes en el comentario denotan una clara falta de comprensión del texto en los versos (Dimitrov, 2022: 19). Existe, sin embargo, una segunda posibilidad: dado que muchos de los versos en *Kārikā*, como veremos a continuación, no son originales de Dhammasenāpati, sino traducciones o adaptaciones al pali de obras sánscritas sobre gramática y filosofía del lenguaje, es posible que algunas estrofas fueran adaptadas y comentadas por el propio Dhammasenāpati, quien, a pesar de ser capaz de «traducir» al pali la estrofa sánscrita, no habría sido capaz de comprender su significado de forma plena, o al menos de la forma en la que la tradición gramatical india esperaba. Ello tendría como resultado ciertas inconsistencias en el comentario, ciertos fallos al intentar asimilar la gramática sánscrita al sistema pali del *Kaccāyana*.

Pues, como ya hemos apuntado, las *Estrofas gramaticales* de Dhammasenāpati no son originales en el sentido moderno del término.¹⁴ Justamente por ello constituyen una muestra idónea de la producción literaria budhista en la Birmania medieval. Por ejemplo, la primera parte de la obra, que trata sobre la función y el propósito de la gramática, está basada en el *Mahābhāṣya* («Gran Comentario») de Patañjali (ca. II d.C.), con algunas modificaciones para adaptar el contexto védico al contexto budhista: las palabras sagradas a analizar ya no son los Vedas, sino el *buddhavacana* o palabra del buddha, etc. (Ruiz Falqués, 2017: 67 sqs.).

Ahora bien, es todavía más importante la deuda de las *Kārikā* con la *Śabdārthacintā* de Ratnamati. Deokar y Dimitrov han identificado un buen número de estrofas —casi la mitad— como traducciones de esta obra en sánscrito compuesta por el célebre erudito cingalés del siglo x d.C. que estudió y enseñó en la Universidad de Nalanda.¹⁵ Este descubrimiento es de lo más importante, porque señala un hecho que ha pasado desapercibido en la propia Birmania durante siglos. Cuando, recientemente, señalé a colegas birmanos la deuda de las *Kārikā* con el tratado de Ratna, se sorprendieron no solamente del préstamo de estrofas, sino también del hecho de que la propia

dhammarājajayasūracakkavattinarindena sammate silādiguṇasampannamahātherānam avāse nandānānavihāre vasanto dhammasenāpati ti garūhi katanāmadbeyyo sakasamayasaṃyantaragabhanajjibogābanasamattho ācariyo tiloka tilakabbaddantamahākaccāyanattherakatassa saddānusāsanaṃ upakārabhūtaṃ kārikāganthaṃ [katvā].

13 Mencionada en una inscripción de Pagan en 1227, Lammerts, 2010: 97-98.

14 Para más detalles sobre los préstamos en *Kārikā* véase Ruiz-Falqués, 2017 y Dimitrov, 2022.

15 Sobre Ratna véase Dimitrov, 2016, sobre Ratna y las *Kārikā*, véase Dimitrov, 2022.

obra de Ratna no exista más que en algún manuscrito fragmentario y nadie tenía conocimiento de su existencia. La ironía de la historia es, precisamente, que los manuscritos y ediciones de las *Kārikā* y su comentario serán claves para la reconstrucción de la obra de Ratna, el famoso erudito de Nālandā.

Encontramos también referencia explícita a las fuentes más importantes de las *Kārikā* en la estrofa 47, donde se mencionan las siguientes autoridades: *Kaccāyanavutti* («Explicación del *Kaccāyana*» ca. VII d.C.), *Nyāsa*, comentario detallado al *Kaccāyana* (ver más abajo), *Neruttimañjūsā*, *Rūpasiddhi*, *Atthabyākhyāna* y *Kāsikā-vutti* (sāns. *Kāsikā-vṛtti*), «además de otros tratados de gramática, āgamas y comentarios», dice Dhammasenāpati. *Neruttimañjūsā* y *Atthabyākhyāna* solamente son conocidas de nombre, a través de citas como esta y testimonios epigráficos.¹⁶ Parece que no han dejado testimonios manuscritos. Muchos versos de las *Kārikā* son calcos directos de la *Rūpasiddhi*. (s. XII). Algunos pasajes en forma dialógica son versiones del *Nyāsa* (ca. s. X) y simplemente se han simplificado y arreglado en forma versificada. Las *Kārikā*, en definitiva, se presentan más como una obra de síntesis en verso escolar que no como una obra original. Su novedad, si la tiene, reside en la composición y yuxtaposición de varias fuentes.

Se atribuyen también a Dhammasenāpati otras obras que se han perdido, a saber, *Etmāsamidīpanī* y *Manohāra* (Bode 1909: 16). La obra llamada *Manohāra* («Cautivadora»), nos es completamente desconocida. La primera, *Etmāsamidīpanī*, debía de tratarse de un comentario a la regla gramatical *etimāsam i* (Kacc § 63). La existencia de esta obra podría parecer anecdótica si no fuera porque tenemos documentada, por otras obras de gramática en Pagan, una cierta polémica sobre el alcance de esta regla. La polémica afecta a las variantes en la declinación del pronombre demostrativo femenino *esā* «esta» (Ruiz-Falqués, 2015: 151). Es posible que ya en tiempos de Dhammasenāpati existieran interpretaciones divergentes de la regla. Si ello implica lecciones diferentes en los manuscritos es otra cuestión, imposible de averiguar para nosotros. Lo que podemos destacar es la posible existencia, ya en tiempos de Dhammasenāpati, del desarrollo de la crítica interna dentro de la comunidad de eruditos y gramáticos, que no tenían ningún reparo en corregir a sus antecesores y dedicar estudios monográficos a una regla que, por otro lado, no parece tan importante. Lo importante era validar la capacidad de comprensión de los autores gramaticales. Si se demostraba que, al producir su síntesis, no habían comprendido el *Nyāsa* u otro clásico, la fama del gramático quedaba dañada.

16 Obras mencionadas en la inscripción de 1227 d.C. al monasterio Siṅghavīr Sujjabuil, cf. Lammerts, 2010: 97-98.

3. *Sampyañtikā*, el «Comentario del ministro»

Junto con las estrofas de Dhammasenāpati, el *Nyāsappadīpa* o *Sampyañtikā* (desde ahora, *Sampyañ*) es probablemente una de las obras más tempranas del periodo de Pagan y por extensión de la escolástica buddhista en el sudeste asiático.¹⁷ El título significa «Comentario (*ṭikā*) del ministro (*saṃ-pyañ*)». La fama, o mejor dicho la infamia, de este comentario se debe a una leyenda relacionada con su origen. Según la crónica decimonónica llamada *Sāsanavamsa* («Linaje de la enseñanza»),¹⁸ el autor de este comentario al *Nyāsa* de Vimalabuddhi fue un oficial de alto rango (*saṃ-pyañ*) que se habría enamorado de una de las princesas o cortesanas del rey. El rey prometió la mano de esta mujer al oficial, con la condición de que el noble señor debía primero demostrar su valía intelectual. Así pues, el aristócrata se ordenó monje y compuso un comentario al *Nyāsa*. Como recompensa por la proeza, el rey le concedió la mano de la doncella. El hombre colgó los hábitos para «volver a la vida inferior». Sea cierta o no la leyenda, la obra ha quedado asociada a la leyenda para siempre. Su título mismo, *Sampyañ*, nos recuerda que el autor no era monje, sino un miembro de la aristocracia.

Aunque no poseemos más información sobre el autor, sí nos ha quedado su obra, con un *terminus ante quem* de 1227, momento una de las bibliotecas monásticas de Pagan contenía ya un ejemplar bajo el título *Saṃ-pyañ*, o *Ṭikā-saṃ-pyañ/Saṃ-pyañ-ṭikā* (Lammerts, 2010: 97-98).

En parte, esta situación de desconocimiento se debe al propio desinterés que el propio mundo theravāda birmano ha mostrado por esta obra, a la que precede una fama poco edificante. En uno de mis viajes de investigación durante el doctorado, un monje de una de las academias en la ciudad de Sagaing me explicó que, en general, tanto estudiantes como profesores evitan tocar esa obra, porque se escribió motivada por *kāma*, «deseo sexual». A juzgar por la leyenda del ministro enamorado, la motivación de la obra no fue mejorar la comprensión de la palabra del Buddha, sino hacer alarde de erudición. Sin embargo, el hecho de que un laico fuera capaz de explicar el *Nyāsa* de forma tan detallada daría mucho que pensar. ¿Qué tipo de laico, o persona no monástica en la corte, conocería tan bien la gramática de Kaccāyana y su célebre comentario, el *Nyāsa*? ¿Acaso el laico ya había sido monje anteriormente? ¿Acaso era un brahmán

17 Sobre esta obra se ha publicado relativamente poco, algunas menciones con análisis. Véase la del gran erudito cingalés Subhūti en Gornall y Gunasena, 2018: 22. Subhūti destaca que el comentario *Nirutisāramañjūsā*, del monje Dhāṭhanāga, s. xvii, critica duramente el *Sampyañ*, lo cual podría explicar también la mala fama de la obra. La mayoría de menciones carecen de análisis de contenido: Bode, 1909: 21, Nyunt, 2012: 76 § 375. La obra ha sido utilizada por Smith en su edición de la *Saddanīti* (véase Bibliografía). También la menciona Pind, 2012: 120. Véase también Ruiz-Falqués, 2015. Recientemente U Kesara de la State Pariyatti Sasana University de Mandalay ha publicado nuevas ediciones tanto de la *Sampyañtikā* como de su *nissaya*. Estas ediciones son prácticamente imposibles de encontrar en circuitos comerciales, se venden en la propia universidad como material didáctico y en algunas librerías monásticas en pagodas como la Shwedagon de Yangon.

18 Sās 75. Véase también Bode, 1909: 21.

y tenía ya un sólido conocimiento de la gramática (*vyākaraṇa*) de Pāṇini? De lo que no cabe duda es de la calidad de la obra, que sigue todavía formando parte del currículo universitario.

Además de ser mencionado en la inscripción de 1227, el *Samṣyaṇ* también se encuentra en la famosa inscripción de 1442 y se cita en obras importantes.¹⁹ Es posible que, en algún momento, probablemente durante el siglo XIX, la importancia de la *Saddanīti* de Aggavaṃsa eclipsara al *Samṣyaṇ* y, por extensión, la *Saddanīti* sería percibida entre los académicos occidentales como la culminación de la filología birmana del siglo XII. Sin embargo, la propia *Saddanīti* parece presuponer y, en buena medida, depender del *Samṣyaṇ*. Esto es lo que ha subrayado U Kesara en el prólogo de su reciente edición del *Nissaya Samṣyaṇ*, comentario birmano al *Samṣyaṇṭīkā*. Las evidencias que aporta sobre la cronología relativa del *Samṣyaṇ* parecen convincentes. Con el *Samṣyaṇ* estaríamos, pues, ante uno de los primeros —si no el primer tratado escolástico en prosa— en lengua pali, escrito en el sudeste asiático y preservado hasta nuestros días. Subhūti trabaja con la hipótesis del año 1180/81 y creemos que es verosímil, aunque implicaría una fecha posterior a 1154 para la *Saddanīti* (véase más abajo) (Gornall y Gunasena, 2018: 22).

Más allá de la ironía en el hecho de que el texto más antiguo en pali escrito en Birmania fuera escrito por amor a una doncella y, encima, sea un tratado gramatical en vez de una obra sobre filosofía budhista, son de destacar en el *Samṣyaṇ* otras características notables.

La primera es que apenas cita autoridades, quizás porque el propio *Nyāsa* es extremadamente escueto en las citas a obras que no sean la propia gramática de Kaccāyana.

La segunda característica notable del *Samṣyaṇ* es el dominio técnico de la gramática por parte del autor, que parece tener un conocimiento de primera mano de la gramática sánscrita. La referencia a la tríada de sabios gramáticos indios: Pāṇini, Kātyāyana y Patañjali, junto a la claridad de exposición del comentario, hacen pensar que el autor del *Samṣyaṇ* era experto en la ciencia del *vyākaraṇa*.²⁰

El análisis minucioso de esta obra, que no ha sido todavía editada críticamente, nos alejaría demasiado del tema central de este ensayo. Pero un tercer elemento que cabría resaltar sobre la naturaleza del *Samṣyaṇ* es su anclaje y fidelidad a la tradición textual, literaria, gramatical, recibida de las comunidades escolásticas de Kāñcīpura, en el sur de la India, además del Mahāvihāra («Gran Monasterio») de la isla de Lañkā (Sri Lanka). Destacamos, pues, el hecho mismo de que sea un comentario y no una nueva síntesis de la gramática de Kaccāyana. A través del género del comentario o aparato de

19 Luce y Tin Htway, 1976: 233 § 139. Los editores de la inscripción apuntan: «*Samṣyaṇ* was a high Mon/Burmese official at Pagan».

20 Mmd-pt 22,₂₂.

notas (*ṭikā*) parece subrayarse la voluntad de continuidad con la tradición del sur de la India y Sri Lanka en un momento en el que las comunidades con linaje del Mahāvihāra cingalés se acababan de instalar en Pagan.

Cabe observar, también, que el servicio de este comentario al estudio del *Nyāsa* es inmenso, porque nos permite seguir el diálogo escolástico que constituye la sustancia principal del *Nyāsa*. En efecto, el *Nyāsa* de Vimalabuddhi comenta las reglas y notas de *Kaccāyana* y *Kaccāyanavutti* utilizando un método de análisis heredado de la tradición del *śāstra* (pa. *sattha*) índico. Este método se vertebra en seis partes en el curso del análisis de cada regla gramatical y está sintetizado en esta máxima, cuyo original está escrito en verso memorial:

El comentario de un sutra [o regla gramatical] tiene seis partes: (1) relación sintáctica [de las palabras que constituyen el sutra], (2) enumeración de las palabras que lo constituyen, (3) sentido de las palabras que lo constituyen, (4) análisis morfológico de las palabras que lo constituyen, (5) objeciones y (6) refutaciones.²¹

Los dos últimos elementos son cruciales para la comprensión profunda de los sutras. Como ya hiciera el gramático Patañjali en su *Mahābhāṣya*, Vimalabuddhi desarrolla sus argumentos de forma dialógica. El diálogo se produce entre un virtual objetor (sáns. *pūrvapakṣa*, pa. *codaka* «objedor» o, simplemente, *sisṣa* «discípulo») y un defensor de la doctrina (sáns. *siddhāntin*, pa. *ācariya*) de Kaccāyana. He aquí el sello distintivo de una obra escolástica: debe incorporar su propia crítica y refutarla.

El problema de este método reside en la dificultad de lectura que implica, puesto que el estudiante o lector debe tener nivel técnico suficiente como para entender quién está hablando en cada momento, sea el rival que objeta o el doctor que defiende la doctrina. Esto podría parecer absurdo, puesto que en teoría debería ser obvio si una oración corresponde a una crítica o es la refutación de la crítica y la defensa de la interpretación correcta. Pero en la práctica, debido a la complejidad de los argumentos, no resulta fácil distinguir los turnos de palabra.²² Así pues, el *Samṃyañ* se convierte en una herramienta de primera necesidad para los lectores del *Nyāsa*, puesto que señala en cada momento dónde empieza la objeción y dónde la refutación.

En relación con el modo dialéctico-analítico del comentario, también cabría destacar la defensa que de él hace el *Samṃyañ*. Pues alguien podría cuestionar, con razón, la práctica tediosa de revisar todas las posibles objeciones a un sutra, teniendo en cuenta que el autor del sutra, en este caso el Thera Kaccāyana, era supuestamente

21 Mmd 7,²⁶⁻²⁷:
sambandho ca padañ c' eva padattho padaviggaho
codanā parihāro ca chabbidhā suttavaṇṇanā

22 De hecho, este problema ya se plantea con el comentario escolástico gramatical más antiguo de la India, el *Mahābhāṣya* de Patañjali.

infalible y se entiende, de antemano, que no existe error en su obra.²³ Sin embargo, el autor del *Sampyañ* considera importante plantear objeciones, de modo que no quede ningún tipo de duda o confusión respecto al sentido exacto de cada regla: «pues sin objeción no podría existir la comprensión del sentido implícito de las muy profundas palabras del sutra que conducen a un conocimiento fino y sutil, ni tampoco podrían existir el beneficio que tiene para los estudiantes el comprender la objeción y el perfeccionamiento del intelecto que conlleva».²⁴ Esta actitud refleja el espíritu escolástico de la tradición birmana, que se preservó hasta tiempos coloniales y que, en última instancia, explica la magnitud del escándalo público que suscitó, en pleno siglo xx, la crítica de Ledi Sayadaw a la *Vibhāvini-ṭikā* de Sumaṅgala, una obra del s. xii de la que también bebe el *Sampyañ* (Ruiz-Falqués, 2017: 37, 41).

Cuando se refundó el buddhismo theravāda en Birmania en los años 50 del siglo pasado, con el sexto concilio y la impresión masiva de nuevas ediciones oficiales de los textos canónicos y escolásticos, los miembros del consejo editorial eran mayoritariamente monjes educados desde su infancia o adolescencia en la tradición de análisis textual del *Nyāsa*, del *Sampyañ* y de la *Saddanīti*, obra también escrita durante el primer periodo imperial de Pagan y que exploraremos a continuación.

4. La *Saddanīti* de Aggavaṃsa

El periodo inicial de la literatura en pali de Birmania culmina en la gramática enciclopédica de Aggavaṃsa, conocida como *Saddanīti* «Regla (*nīti*) del sonido/palabra (*sadda*)». Aunque tradicionalmente se ha datado esta obra en 1154, es posible que se escribiera más tarde, durante el reinado de Narapatisithu (r. ca. 1171-1211).²⁵ Apoyándose en el colofón de la obra, algunas crónicas decimonónicas coinciden en que Aggavaṃsa ocupó una posición importante, la de Aggamahāpaṇḍita («Gran Sabio Supremo») en la corte del emperador (Sās 74). En efecto, a Aggavaṃsa se le conoce como al «tercer *aggapaṇḍita*», lo cual supone una tradición, o sucesión, de *aggapaṇḍitas* de la cual no conocemos prácticamente nada. Autores modernos como U Kelāsa han identificado a otros *aggapaṇḍitas*, que según parece podían tener una cierta relación de parentesco.²⁶ Al menos sí se conoce a Aggavaṃsa como sobrino del segundo *aggapaṇḍita*, Samantabhadda, que tuvo como preceptor al primer Mahā Aggapaṇḍita.²⁷ Si esta hi-

23 Mmd-pt 49, 10 sqs.

24 Mmd-pt 49, 17-190: *asati hi codanāya saṅhasukhumañānāvacarānaṃ atiguḷhasuttapadānaṃ adhippāyatthādhiḡamo na siyā. sissānañ ca codanādhiḡatānisamsā buddhisamsiddhi ca.*

25 Por ejemplo, von Hinüber (1983: 69) sigue la fecha tradicional. Otras publicaciones, en cambio, admiten la incertidumbre sobre la cuestión: Kahrs, 1992: 2 n. 2; Deokar, 2008: 18; Tin Lwin, 1991.

26 Kelāsa, 1973: 195, y véase también pp. 95-97 para referencias al primer y al segundo *aggapaṇḍita* en Pagan.

27 Sobrino materno, *bhāḡineyya*, es decir, «hijo de la hermana», cf. Sadd, 928, 15-19.

pótesis se corroborara, la redacción de la *Saddanīti* coincidiría con el apogeo cultural birmano en Pagan, la era de Narapatisithu.

Sea cual sea la fecha exacta, la cronología relativa de *Saddanīti* nos la sitúa en un momento posterior a *Rūpasiddhi*, *Samṃyaṅ* y *Kārikā*, pero anterior a otras obras clásicas como *Saddatthabhedacintā*, *Kaccāyanasāra* y *Mukhamattasāra* (Gornall y Ruiz-Falqués, 2019: 427–28). Por lo tanto, parece razonable inscribir la *Saddanīti* en el periodo inicial que va desde Aniruddha hasta Narapatisithu.

La redacción de la *Saddanīti* supuso un salto cualitativo en la cultura pali de Pagan, pues, aunque es una gramática que en buena medida sigue la escuela de *Kaccāyana*, su ambicioso plan enciclopédico supone una novedad. Es posible que hubieran existido anteriormente compendios enciclopédicos de gramática y filología pali parecidos a la *Saddanīti*. Por ejemplo, una obra muy citada, incluso por la *Saddanīti*, es la *Mahānirutti* («Gran Gramática»). No sabemos si este tipo de obras tenían un carácter similar al de *Saddanīti*. En cualquier caso, dentro de la literatura que ha sobrevivido, la *Saddanīti* es única en su carácter totalizador.

La obra se divide en tres grandes bloques. El primero, *Padamālā* («Guirnalda de palabras»), trata de forma detallada la morfología nominal a partir de raíces verbales y, en general, trata de la generación de palabras (*padas*) a partir de raíces verbales (*dhātus*). La segunda parte, *Dhātumālā* («Guirnalda de raíces verbales»), trata de la derivación de verbos a partir de raíces y proporciona un catálogo de raíces verbales con equivalentes sánscritos.²⁸ La tercera parte es conocida como *Suttamālā* («Guirnalda de sutras») y se desarrolla como una colección de sutras o reglas gramaticales al estilo de *Kaccāyana*, con glosas o comentarios del propio Aggavaṃsa.

Estas tres partes se solapan en buena parte de los contenidos. Por ejemplo, la formación del aoristo se trata en el volumen I (*Sadd* 29,₂₀), en el II (*Sadd* 373,₁₀) y en más detalle en el III (*Sadd* 830,₂₂). Esto parece suponer que la obra no está concebida de forma lineal ni las partes presuponen el todo. Tampoco eran lineales las gramáticas antiguas como la de *Kaccāyana*, pero en ellas la relación entre las partes (los sutras) y el todo, el conjunto o sistema, es más importante y se espera del estudiante que se aprenda toda la obra de memoria. No es necesariamente así en el caso de la *Saddanīti*.²⁹

Tin Lwin ha sugerido que la división de *Sadd* en tres secciones no responde a una distribución original, sino que podría haber sido un imperativo material: la obra es voluminosa, 28 libros, y se necesitan tres manojos de hoja de palma manuscritos. Es inevitable dividirla en tres, pero, a pesar del interés que tiene la sugerencia de Tin Lwin, parece existir una división de tema y estilo clara entre las tres partes y no podemos excluir la posibilidad de que los títulos *Padamālā*, *Dhātumālā* y *Suttamālā* sean origina-

²⁸ Véase Nandisena, 2005.

²⁹ Entre los monográficos recientes sobre el sistema educativo monástico en Birmania destacamos Dhammasami, 2004; Charney, 2006; Kyaw, 2014.

les. Tampoco podemos excluir una combinación de factores: el propio Aggavaṃsa, al redactar la *Saddanīti*, lo habría hecho en tres partes y estas tendrían la medida aproximada de un volumen manuscrito en hoja de palma, que sería el soporte utilizado por el autor. La triple división correspondería, así, a las tres grandes ramas de la literatura filológica-lingüística de la cultura india: *padamālā* representaría la *nirutti* o análisis semántico-etimológico (sáns. *nirukta*); *dhātumālā* representa el género del *dhātupāṭha* o catálogo de raíces verbales con comentario; y finalmente la *suttamālā* representa la ciencia del *vyākaraṇa* o gramática morfofonémica *stricto sensu*. Al añadir un comentario en cada una de las tres partes, Aggavaṃsa habría logrado cerrar la obra, pues no hubo nunca comentario en pali a la *Saddanīti* hasta finales del s. XIX (Pruitt et al., 2014).

5. La filosofía gramatical budhista en pali

Cuando hablamos de gramática pali clásica, es posible que muchos tengan la impresión de que se trata de obras de carácter exclusivamente lingüístico. En realidad, en obras como la *Saddanīti*, el interés por la gramática como ciencia lingüística es secundario. Su propósito principal es la provisión de herramientas hermenéuticas para la lectura del canon. Para poner un ejemplo, citaremos el primer párrafo de la *Dhātumālā*. Como se verá claramente, lo que en teoría es un mero catálogo de raíces verbales, se desarrolla con un anclaje fijo en la palabra del Buddha transmitida en el *tipiṭaka* y en los comentarios:

La raíz verbal \sqrt{i} ³⁰ se utiliza en el sentido de movimiento. Aquellas raíces verbales que significan movimiento también expresan conocimiento, y también pueden expresar progreso u obtención. Aquí, el movimiento es de dos tipos: movimiento corporal y movimiento mental. De estos dos, el movimiento corporal consiste en el movimiento en tanto que gestualidad; el movimiento del conocimiento hasta en la aparición del conocimiento. Por ello, partiendo del uso de las palabras, el verbo *gacchati* significa «conoce», y también significa «progresar», y también significa «logra», y también significa «va con el movimiento de su cuerpo», y también significa «va con el movimiento de su conocimiento». Pues, en efecto, en frases como *siḅhaṃ gacchati* «va rápido», el movimiento se refiere al movimiento del cuerpo, mientras que en frases como *sundaraṃ nibbānaṃ gato* «ha alcanzado el bello nirvana», o en palabras como *gatimā* «poseedor de conocimiento», *gacchati* y *gati* se refieren al movimiento del conocimiento. De este modo se debe comprender el sentido de todas aquellas raíces verbales que tienen el sentido de movimiento.³⁰

³⁰ La raíz protoindoeuropea **H¹ei-*, la misma que el verbo latino *ire* «ir» (-re es el sufijo de infinitivo añadido a la raíz).

Como se puede ver en este ejemplo, la gramática sirve para discernir el sentido de la palabra del Buddha. Naturalmente ello presupone una serie de problemas, tanto filológicos como metafísicos, que, como es bien sabido, pueden llegar a germinar como nuevas escuelas de pensamiento. En cualquier caso, el estudio de la gramática en Birmania no se puede reducir a una especie de literalismo budhista, ni a una actitud conservadora incapaz de trascender la letra de los textos recibidos. Más bien esta tradición escolástica se presenta de forma compleja: literalista por necesidad y antiliteralista por credo. Lo que implica el estudio de la gramática es, precisamente, que el sentido de los textos no es *in-mediatu*, sino *mediado* por el conocimiento de la *nirutti* «filología» y supeditado a una «comprensión profunda» (*paṭivedha*) que se experimenta a través del ser, no del intelecto, y que por lo tanto es inefable.

Por si esto no quedaba suficientemente claro, Aggavaṃsa cierra su obra con una declaración de principios que sitúa su obra en la tradición: «si alguien se pregunta: ¿cuál es la verdadera raíz de la Enseñanza (*sāsana*): el estudio de los textos (*pariyat-ti*), la práctica (*paṭipatti*) o la comprensión profunda (*paṭivedha*)? La respuesta es que la verdadera raíz de la Enseñanza es el estudio de los textos (*pariyatti*)». Con esto Aggavaṃsa da a entender que su enciclopedia filológica forma parte integral, aunque sea como propedéutica, de la enseñanza que conduce a la *sambodhi*, el completo despertar.

6. El destino especial de la *Saddanīti*

La *Saddanīti* ha sido la primera obra de gramática pali clásica editada de forma crítica en Europa. El filólogo sueco Helmer Smith dedicó gran parte de su vida académica a constituir una edición monumental en todos los sentidos, pues no solamente incluye un aparato crítico muy completo, sino que va acompañada de índices, glosarios y resúmenes de los temas principales de la obra. También lleva un famoso prefacio, en francés, que ha tenido gran influencia en la forma como se ha percibido la tradición escolástica birmana tanto en Occidente como en la propia Birmania. En ella, Smith hace una famosa declaración que ha condicionado, para bien o para mal, los estudios de la filología pali medieval en Birmania hasta nuestros días:

Es, pues, por la convicción de que nuestro pali es una función del pali del siglo XII, y que el conocimiento de la filología birmana y cingalesa de dicha época es indispensable para quien quiera remontarse, a través de la recensión Buddhaghosa-Dhammapāla, a un pali de interés lingüístico, que he emprendido el estudio de la regla pali enseñada por Aggavaṃsa, en los tres volúmenes que forman la *Saddanīti*.³¹

³¹ Sadd 315, 1-17.

La edición de Smith fue publicada en fascículos en Lund, Suecia. El primer fascículo vio la luz en 1928 y el último, póstumo, con la segunda parte del *index verborum* a cargo de Nils Simonsson, se publicó en 1966. Más recientemente, en 2001, la Pali Text Society adquirió los derechos para publicar una edición «facsimil» de la *Saddanīti* de Lund.

Gracias a la edición de Smith, la *Saddanīti* ha sido la gramática clásica pali mejor conocida en la Indología del siglo xx y xxi y ha eclipsado otras obras importantes como el *Sampyañi*. El uso de esta edición por parte de muchos académicos occidentales, no necesariamente especialistas en gramática, demuestra el potencial de los tratados clásicos en el estudio moderno de la lengua y la literatura pali.

7. Reflexión final a modo de conclusión

Terminar este artículo con un apartado de conclusiones no tendría sentido, puesto que aquí simplemente hemos intentado esbozar la historia del buddhismo theravāda en uno de sus episodios más importantes y al mismo tiempo menos conocidos. Especialmente en lengua española, pero también en lengua inglesa y otras lenguas europeas, la bibliografía sobre el buddhismo en Pagan es escasa. Estudios filológicos como el de Dragomir Dimitrov demuestran que estamos todavía lejos incluso de poseer ediciones fiables de los textos. Una de las primeras reflexiones que nos parecen pertinentes, pues, tiene que ver con los motivos por los que este periodo está infraestudiado.

Se nos ocurren varias razones que posiblemente se combinan en una madeja de obstáculos. La primera razón es la inaccesibilidad de Birmania, como país, como lugar físico para el estudio de campo. Aunque durante el siglo xx y xxi ha habido momentos de mayor accesibilidad, el país se ha caracterizado en los últimos decenios por una proverbial cerrazón. Uno de los pioneros del estudio de Pagan, Gordon Luce, tuvo que abandonar el país en los años 60 del siglo pasado, precisamente debido a la xenofobia institucionalizada (en el mismo momento, y por razones similares, abandonó Birmania el famoso maestro de vipassanā S. N. Goenka). Quizás la palabra xenofobia no es apropiada, puesto que el estado birmano ha marginado también a grupos llamados «étnicos» (en Birmania se llaman «razas») dentro de la propia república de la unión de Birmania, como los Karen, Kachin, Shan, Mon, etc. Conflictos armados intermitentes en muchas zonas del país, sanciones económicas internacionales y convulsiones sociales constantes incluso dentro del aparato militar, han hecho de este país una zona de gran dificultad logística para los investigadores. Muchos estudiosos del theravāda optaron por otros países, como Sri Lanka o Tailandia. Ello se traduce en el volumen de publicaciones académicas sobre el buddhismo theravāda fuera de Asia.

Pero más allá de los impedimentos logísticos para los estudiosos no-birmanos, existen otras razones por las que el estudio del buddhismo theravāda birmano ha sido infraestudiado en sus fuentes primigenias. Subrayaremos las dos principales: (1) tendencia de los estudios theravāda a equiparar theravāda con budismo temprano; (2) tendencia dentro de los estudios theravāda a considerar la escolástica, y en mayor medida la gramática, como un discurso extrínseco a la doctrina.

En cuanto al primer punto, la superación del bloqueo no pasa solamente por disociar theravāda de hīnayāna, y a ambos del rótulo «buddhismo primigenio», sino también por incluir en el rótulo theravāda todo el desarrollo que esta tradición ha tenido hasta el día de hoy. Recordemos que, al contrario que otras muchas tradiciones del buddhismo indio, los *theriyas* del sur mantienen su linaje más vivo que nunca. Para quien contempla la tradición theravāda desde el momento presente, es imposible observar las fases más tempranas sin pasar por el resto de fases. Considerar la fase medieval de Pagan como una especie de apéndice al *tipiṭaka* y sus comentarios nos parece que puede llevar a equívocos, puesto que el *tipiṭaka* del que nosotros hablamos y que podemos abstraer de su tradición viva como quien extrae un riñón útil de una persona sana, es el *tipiṭaka* que los maestros antiguos, incluyendo los gramáticos de Pagan, se preocuparon de editar y transmitir, no solamente en la letra, sino también en el sentido. Para seguir con la analogía: la tradición es lo que ha mantenido el riñón vivo, sano y, por lo tanto, útil.

En cuanto al segundo punto, es interesante observar que se manifiesta tanto dentro de la tradición (en el discurso emic) como fuera de la tradición en el discurso académico supuestamente científico (etic). La gramática se entiende como una ciencia auxiliar. La pregunta sería, pues, ¿para auxilio de qué? En efecto, también sería lícito afirmar que todo el *tipiṭaka* es una ciencia auxiliar. Es «una balsa» que solo sirve para cruzar el río, pero que podemos descartar cuando ha cumplido su función. Sin embargo, no es así como se concibe el *tipiṭaka*, antes al contrario, se lo venera como lo que es: palabra del Buddha (*buddhavacana*).

Los gramáticos no eran buddhas y sus obras simplemente son manuales de estudio para miembros de la orden monástica, pero si uno lee las obras de gramática clásica se da cuenta de que están íntimamente ligadas al aprendizaje de los textos budhistas. No son obras de puro estudio lingüístico, sino que tienen como función pertrechar al analista de los textos con las herramientas necesarias para explicar el sentido, o los varios sentidos, de una palabra, de una oración o de un discurso del Buddha. La propia gramática se engrana en el discurso del buddhismo theravāda debido a su reticencia histórica a traducir los textos del pali a las lenguas vernáculas. Quien lee manuales de gramática clásica como los que hemos descrito en este artículo está accediendo al dis-

curso doctrinal theravāda de los siglos XI, XII y XIII. Es por ello que las primeras obras en pali en Pagan fueron gramáticas.

Las conexiones entre este periodo primigenio de la cultura theravāda en Birmania y la historia moderna del país darían para escribir un libro entero. Terminamos, pues, el artículo señalando que la fama del gran erudito y *mahā-aggā-pañḍita* Ledi Sayadaw, quien difundió la práctica de la vipassanā entre los laicos en Birmania y luego en todo el mundo (Braun, 2013: 52–53), fue una fama que le vino en gran medida gracias a su autoridad escolástica de gramático. A parte de escribir una obra gramatical portentosa, la *Niruttiḍipani*, su famosa crítica a la *Vibhāvini-ṭikā* de Sumaṅgala (s. XII) se fundamentaba, en buena medida, en argumentos que solamente tienen sentido si se ha estudiado la gramática clásica.

Abreviaturas y siglas

GPC = Glass Palace Chronicle = Luce and Pe Maung Tin 1923

Gv = Gandhavaṃsa

Kacc = Kaccāyana

Mmd = Mukhamattadīpanī

Mmd-pt = Mukhamattadīpanī-pūrāṇa-ṭikā

Sadd = Saddanīti

Sās = Sāsanavaṃsa

Bibliografía

Fuentes Primarias

Gandhavaṃsa = Minayeff 1886

Kaccāyana y Kaccāyanavutti = Pind 2013

Kārikā = *Saddā-ṇay 15-con-pāṭh*, Icchāyasa Press, Yangon, 1964.

Kārikā-ṭikā = *Saddā-ṇay-ṭikā-pāṭh*, Vol. III, Sudhammavati Press, Yangon, 1929, pp. 333–442.

Mukhamattadīpanī = *Nyāsapāṭh*. Rangoon: Sudhammavati Press, 1913.

Mukhamattadīpanī-pūrāṇa-ṭikā = *Samṃpyaṇ-ṭikā-pāṭh*, Yangon: Kavi Myat Hman Press, 1914.

Rūpasiddhi = *Padarūpasiddhi*, Saccamaṇḍaiṇ Press, Yangon, 2006 (3a reimpression)

Saddanīti = Smith 1928–66

Sāsanavaṃsa = Bode 1897

Fuentes Secundarias

- AUNG-THWIN, Michael y AUNG-THWIN MAITRII (2012) *A History of Myanmar since Ancient Times. Traditions and Transformations*, Londres: Reaktion Books.
- BODE, M. H. (1897) *Sāsanavaṃsa*, Londres: Pali Text Society.
- (1909) *The Pali Literature of Burma*, Londres: Royal Asiatic Society.
- BRAUN, E. (2013) *The Birth of Insight. Meditation, Modern Buddhism and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*, Chicago: The University of Chicago Press.
- CHARNEY, M. (2006) *Powerful Learning: Buddhist Literari and the Throne in Burma's Last Dynasty, 1752–1885*, Ann Arbor: The University of Michigan.
- DEOKAR, M. A. (2008) *Technical Terms and Technique of the Pali and the Sanskrit Grammars*, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- (2012) «Some Probably Sanskrit Sources of the Pali Grammarians with special reference to Aggavaṃsa», en C. WATANABE, M. DESMARAIS y Y. HONDA (eds.), *Saṃskṛta-sādhitā, Studies in Honour of Professor Ashok Aklujkar*, New Delhi: D.K. Printworld, pp. 150–171.
- DHAMMASAMI, K. (2004) *Between Idealism and Pragmatism. A Study of Monastic Education in Burma and Thailand from the Seventeenth Century to the Present*. Tesis doctoral, Universidad de Oxford, St. Ann's College.
- (2012) «Buddhism in the Union of Myanmar: A Brief Overview of 2,000 Years», en Oliver AVENAYAKE y Asanga TILAKARATNE (eds.) *2600 Years of Sambuddhatva: Global Journey of Awakening*, Ministry of Buddhasasana and Religious Affairs, Government of Sri Lanka, pp. 147–172.
- DIMITROV, D. (2016) *The Legacy of the Jewel Mind. On the Sanskrit, Pali, and Sinhalese Works by Ratnamati. A Philological Chronicle (Phullalocanavaṃsa)*, Nápoles: Università degli studi di Napoli «L'Orientale», Dipartimento Asia Africa e Mediterraneo, Series Minor, LXXXII.
- (2022) «Towards an *editio princeps* of Ratnaśrījñāna's *Śabdārthacintā*. Or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Gaps», *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā*, 38, 2–41.
- DUROISELLE, C. y TAW SEIN KO (1919) *Epigraphia Birmania, being Lithic and Other Inscriptions of Burma*. Vol. I, Part I, Rangoon: Superintendent Government Printing.
- FRASCH, T. (1996) *Pagan, Stadt und Staat*, Stuttgart: Franz Steiner.
- GORNALL, A. y GUNASENA, A. (2018) «A History of the Pali Grammatical Tradition of South and Southeast Asia by Vaskaḍuvē Subhūti (1876), Part I», *Journal of the Pali Text Society*, Vol. XXXIII, 1–53.
- GORNALL, A. y RUIZ-FALQUÉS, A. (2019) «Scholars of Premodern Pali Buddhism», en *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. II: *Lives*, Jonathan SILK, Richard

- BOWRING, Vincent ELTSCHINGER y Michael RADHIC (eds.), Leiden: Brill, 420–36.
- GRIFFITHS, A. y LAMMERTS D. C. (2015) «Epigraphy: Southeast Asia», en *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1: *Literature and Languages*, Jonathan A. SILK, Oskar von HINÜBER, Vincent ELTSCHINGER (eds.), Leiden: Brill.
- HUDSON, B. (2004) *The Origins of Bagan. The archaeological landscape of Upper Burma to AD 1300*. Tesis Doctoral, Universidad de Sydney.
- KAHRS, E. G. (1992) «Exploring the Saddanīti», *Journal of the Pali Text Society*, 17, 1–212.
- KELĀSA, A. (1973) [reimp. 2006]. *Pagan Sāsana-vaṅṅ*, Yangon: Ministerio de Asuntos Religiosos de Myanmar.
- KYAW, P. (2014) *Paṭṭhāna (Conditional Relations) in Burmese Buddhism*. Tesis doctoral, King's College, Universidad de Londres.
- LIEBERMAN, Victor B. (1976) «A New Look at the Sāsanavaṃsa», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 39(1), 137–149.
- LUCE, G. H. (1970) *Old Burma, Early Pagan*. Nueva York: Artibus Asiae.
- LUCE, G. H. y PE MAUNG TIN (1923) *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*, Londres: Oxford University Press.
- LUCE, G. H. y TIN HTWAY (1976) «A 15th Century Inscription and Library at Pagan, Burma», *Malalasekera Commemoration Volume*, pp. 203–256.
- MINAYEFF, I. P. (1886) «Gandha-vaṃsa», *Journal of the Pali Text Society* 1886, pp. 54–80.
- NANDISENA, Bhikkhu (ed.) (2005) *Sayadaw U. Silānanda. Pali Roots in Saddanīti. Pali Roots in Saddanīti Compared with Pāṇiniya-Dhātupāṭha/Raíces Pali en el Saddanīti. Raíces Pali en el Saddanīti Dhātu-Mālā Comparadas con el Pāṇiniya-Dhātupāṭha*, Centro Mexicano de Buddhismo Theravāda. [Obra original en inglés publicada en 2001.]
- NYUNT, P. (2012) *Catalogue of the Piṭaka and Other Texts in Pāli, Pāli-Burmese, and Burmese (Piṭakat-tō-samuīṅ)*, Bristol: Pali Text Society.
- PIND, O. H. (2012) «Pali Grammar and Grammarians from Buddhaghosa to Vajrabuddhi: A Survey», *Journal of the Pali Text Society*, XXXI, 57–124.
- (2013) *Kaccāyana and Kaccāyanavutti*. Bristol: Pali Text Society.
- PRANKE, P. (2004) *The «Treatise on the Lineage of Elders» (Vaṃsadīpanī): Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth-Century Burma*. Tesis doctoral, Universidad de Michigan.
- PRUITT, William, KASAMATSU, Sunao, RUIZ-FALQUÉS, Aleix y OUSAKA, Yumi (2014) *Philosophica Asiatica Monograph Series 1: Manuscripts in the U. Pho*

- Thi Library, Saddhammajotika Monastery, Thaton, Myanmar, Tokyo: Chūō Academic Research institute.*
- RUIZ-FALQUÉS, Aleix (2015) *A Firefly in the Bamboo Reed. The Suttaniddesa of Chapāta Saddhammajotipāla and the Grammatical Foundations of Theravāda Buddhism in Burma*. Tesis doctoral, Universidad de Cambridge.
- (2017) «The Role of Pāli Grammar in Burmese Buddhism», *Journal of Burma Studies* 21(1), 1–96.
- SMITH, H. (1928–66) *Saddaniti: la grammaire palie d'Aggavaṃsa*, Lund: C.W.K. Gleerup, vol. I: 1928; vol. II, 1929; vol. III: 1930; vol. IV: 1949; vol. V. 1: 1954; vol. V. 2: 1966.
- STARGARDT, J. (1995) «The Oldest Known Pāli Texts, 5th–6th Century: Results of the Cambridge Symposium on the Pyu Golden Pali Text from Sri Ksetra, 18-19 April 1995», *Journal of the Pali Text Society*, 21, 199–213.
- SUJATO, B. (2022) «How Early Buddhism Differs From Theravada». Publicación electrónica: <<https://discourse.suttacentral.net/t/how-early-buddhism-differsfrom-theravada-a-checklist/23019>>
- TAW SEIN KO (1892) *The Kalyāṇī Inscriptions of King Dhammaceti: Text, Translation, and Notes*, Yangon, Government Printing, Burma.
- THAN TUN (1956) *History of Buddhism in Burma. A. D. 1000–1300*. Tesis doctoral, Universidad de Londres.
- (1960) «History of Burma, A.D. 1000–1300». *Bulletin of the Burma Historical Commission*, I, 1 (June 1960).
- (1994) «Myanma History: A Humanities Approach», en *Asian Research Trends: A Humanities and Social Science Review*, 4, 55–70.
- TIN LWIN (1991) «The Saddanīti», en *Studies in Honour of Mingun Sayadaw*, Yangon: Tipitaka Nikaya Ministrative Organization, pp. 117–126.
- VON HINÜBER, Oskar (1982) «Notes on the Pali Tradition of Burma», en *Beiträge zur Überlieferungsgeschichte des Buddhismus in Birma*, vol. I, Heinz BECHERT (ed.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Conversión religiosa al budismo en Latinoamérica: motivaciones iniciales en la afiliación a la Soka Gakkai en Cuba

Girardo Rodríguez Plasencia

Universidad Seinan Gakuin (Fukuoka, Japón)

1. Introducción

El presente trabajo aborda el proceso de conversión religiosa al budismo en el contexto latinoamericano y, para ello, toma como estudio de caso la Soka Gakkai en Cuba. La Soka Gakkai Internacional (SGI) es una organización religiosa surgida en Japón en la década de 1930. Sus doctrinas y prácticas siguen la línea del budismo de Nichiren, una de las escuelas budistas tradicionales de este país asiático. La SGI se ha extendido mundialmente, con presencia en 192 países, incluyendo el ámbito hispano y latinoamericano.

En Cuba tiene seguidores desde la década de 1990. En 1996, con motivo de una invitación del gobierno cubano, visitó la isla el presidente de la SGI, Daisaku Ikeda. A partir de este momento, la organización religiosa comenzó a desarrollarse desde La Habana hasta el resto de las provincias y recibió reconocimiento jurídico como Soka Gakkai de la República de Cuba (SGRC) en el año 2007.

En este artículo se estudia la conversión religiosa en la SGRC utilizando enfoques de las ciencias sociales, con particular atención en la etapa inicial y actual del proceso¹. Que la formación de la SGI en Cuba sea un hecho relativamente reciente,

¹ El presente artículo reproduce parte del texto de la tesis de maestría del autor (Rodríguez Plasencia, 2011; especialmente secciones de la Introducción, Capítulo 2 y Conclusiones), con algunas revisiones. Agradezco a Jeremy Eades por sugerirme el tema; a mi tutora Rosa María De Lahaye Guerra (Universidad de La Habana) por su inmenso apoyo académico y personal; a las especialistas del CIPS Sonia Jiménez y Lisette Fabelo por su atención; a Joannet Delgado y

no resta complejidad al tema que nos proponemos abordar, pues en este se combinan una diversidad de fenómenos socioculturales, tales como el desarrollo de los nuevos movimientos religiosos (NMR), la expansión mundial del budismo, el papel de nuevas modalidades religiosas en el cuadro religioso hispano y latinoamericano, y las dinámicas culturales de trasplante de sistemas simbólicos en nuevos contextos sociales.

2. Antecedentes bibliográficos

De suma importancia para la comprensión de este tema resultan los estudios del Departamento de Estudios Socio-religiosos (DESR) del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS). Con sede en La Habana, esta institución ha estudiado científicamente los fenómenos religiosos a nivel nacional, desde la religiosidad tradicional hasta las nuevas corrientes espirituales. En el año 2005, especialistas del CIPS dieron a conocer los resultados de una investigación titulada «Algunas manifestaciones y tendencias del Movimiento de la Nueva Era en Ciudad de La Habana», que incluía también un estudio entre los practicantes cubanos de la SGI (Jiménez, Aguilar *et al.*, 2005). Sus autores brindan una breve introducción al budismo de Nichiren y presentan una caracterización del movimiento en cuanto a estructura organizacional, demografía y varias actividades. Además, por medio de entrevistas y de una dinámica grupal, esta investigación exploró las motivaciones de los practicantes cubanos para ingresar en la SGI. La significación del budismo de Nichiren para sus miembros se abordó también en Aguilar (2007), del mencionado centro de investigaciones.

Los autores del precitado estudio sitúan a la SGRC dentro de las nuevas modalidades religiosas que se manifiestan en el panorama sagrado cubano a partir del reavivamiento religioso de finales de la década de 1980 y principios de 1990. Las nuevas modalidades religiosas constituyen espiritualidades alternativas al cuadro religioso tradicional e incluyen tendencias ocultistas y gnósticas, filosofías orientalistas, entre otras (Berges *et al.*, 2006; Houtart, 2004; Fabelo, 2009; Jiménez, 2006; Jiménez, Aguilar *et al.*, 2005; Jiménez y Perera, 2001, 2006; Perera, 2007; Perera y Pérez, 2009; Pérez *et al.*, 2009).

Al ofrecer por primera vez valiosos datos empíricos sobre la SGRC, así como el análisis de su inserción en el panorama religioso cubano, estos trabajos se consideran fundamentales para desarrollar el presente estudio. Sin embargo, aunque en el estudio de Jiménez, Aguilar *et al.* (2005) se abordaron las motivaciones de los practicantes para ingresar en la SGRC y se esbozaron algunos elementos del proceso de conversión

los miembros de la SGRC por su colaboración en el terreno. Finalmente, a Daniel Millet (Fundación Dharma-Gaia) y Jaume Vallverdú (Universidad Rovira i Virgili), por su amable invitación a contribuir en este volumen.

religiosa, permanecen por explorar aún estos procesos con mayor profundidad y sistematicidad.

Los procesos de conversión religiosa se han estudiado entre practicantes de la SGI en los EE. UU (Snow y Phillips, 1980), según el ya clásico modelo de Lofland-Stark² (Lofland y Stark, 1965). A su vez, Okubo (1987) realizó una revisión crítica de Snow y Phillips (1980) para explorar las transformaciones de las motivaciones de los practicantes mexicanos de la SGI desde una perspectiva psicológica, enfocándose en la fase de ingreso a la organización y la fase posterior. La conversión en la SGI del Reino Unido fue objeto de análisis por parte de Dobbelaere (1995), con especial atención en las motivaciones iniciales y actuales de los practicantes.

Otro estudio de la SGI en los Estados Unidos (Hammond y Machacek, 1999), propone que la conversión religiosa ocurre cuando la cosmovisión del NMR coincide con los valores que poseían anteriormente los conversos. En su estudio de la SGI en México, titulado «Un nuevo movimiento religioso japonés en México: la Soka Gakkai», D. Inoue (2006)³ reconoce el argumento de Hammond y Machacek, pero concibe además la posibilidad de formación y desarrollo de nuevos valores en dependencia del grado de interiorización de la doctrina y práctica de la SGI.

Por otra parte, en un estudio general sobre el budismo en Brasil, Rafael Shoji ha investigado las motivaciones de los conversos a la SGI y a otras vías budistas (Shoji, 2002). En su estudio se distinguen dos tipos de budismos según las motivaciones de conversión: intelectualizado y utilitario. El tipo intelectualizado refleja un acercamiento al budismo por interés en la meditación y la búsqueda espiritual, mientras que el tipo utilitario evidencia una conversión religiosa motivada por la solución a problemas familiares, financieros y de salud. Según esta tipología, el modo de conversión al budismo intelectualizado se observa principalmente en formas occidentalizadas del Zen y del budismo tibetano, mientras que la conversión a la Soka Gakkai y otras organizaciones derivadas del budismo de Nichiren refleja el modo del budismo utilitario.

Para investigar este aspecto en la SGI de México, D. Inoue (2006) elaboró una adaptación de la tipología de fases (véase el Marco Teórico más abajo) del proceso de conversión de Rambo (1996). Su trabajo profundiza, además, en el papel del contexto cultural-religioso en el proceso de conversión a la SGI. El valor de la propuesta de D. Inoue (2006) para nuestra investigación estriba fundamentalmente en que, por una

² El modelo de Lofland-Stark concibe la conversión como un proceso en el cual los individuos experimentan: (1) crisis personales, (2) interpretadas desde una perspectiva religiosa, (3) que los conduce a una búsqueda espiritual mediante la cual ocurre (4) el encuentro con el grupo u organización religiosa, (5) formándose nexos afectivos entre los conversos y (6) reduciéndose o neutralizándose las relaciones sociales fuera de la organización religiosa, y consecuentemente (7) el converso se expone a una intensa interacción, desempeñándose como un miembro activo dentro del grupo (Lofland y Stark, 1965).

³ Este artículo resume su tesis doctoral titulada «Soka Gakkai en México: estudio sobre un nuevo movimiento religioso desarrollado en un contexto cultural ajeno y el proceso de conversión» (Universidad Nacional Autónoma de México, 2003).

parte, ofrece un modelo teórico del proceso de conversión en la SGI; y, por otra parte, constituye un estudio actualizado sobre este proceso en una sociedad latinoamericana.

3. Problema de investigación

Si bien países latinoamericanos como México y Cuba comparten numerosos elementos socioculturales, es necesario investigar las peculiaridades del proceso de conversión de los practicantes de SGI en el contexto cubano.

La cultura religiosa cubana está integrada por el catolicismo, las religiones afrocubanas, el espiritismo, el protestantismo (histórico y tardío) y, en menor grado, por algunas expresiones religiosas de grupos étnicos minoritarios, como el vudú haitiano, el judaísmo y elementos de religiosidad popular china (Ramírez Calzadilla et al., 2007). De más reciente aparición, aumentan las nuevas modalidades religiosas de tipo Nueva Era, que abarca a las corrientes esotérico-filosóficas y orientalistas (budistas, hindúes, yoga, Reiki) (Berges et al., 2006; Fabelo, 2009; Jiménez, 2006; Jiménez, Aguilar et al., 2005; Jiménez y Perera, 2001, 2006; Perera, 2007; Perera y Pérez, 2009; Pérez et al., 2009; Ramírez Calzadilla et al., 2007).

La religiosidad más extendida en la sociedad cubana se caracteriza por el sincretismo de elementos de diversos sistemas religiosos, principalmente, catolicismo, espiritismo y religiones afrocubanas, un énfasis en la práctica ritual en vez de la doctrina, bajo nivel de filiación institucional y una funcionalidad relacionada con la solución de problemas personales de la vida cotidiana. Para la mayoría de los creyentes cubanos, la religión casi nunca constituye un modo de vida, sino que funciona como un mecanismo alternativo ante las dificultades personales (Díaz y Perera, 1997).

Muchos de estos rasgos de la religiosidad cubana más extendida discrepan del ethos de la SGI, una organización religiosa de origen foráneo, la cual enfatiza el estudio de la doctrina y su correcta interpretación, la disciplina en la práctica religiosa, la asistencia regular a las reuniones de grupo, la participación en las actividades de la organización, las acciones de proselitismo y un alto grado de compromiso con la institución.

Ante este contraste de cosmovisiones y prácticas, surgen las siguientes preguntas: ¿Por qué se convierten los cubanos a la Soka Gakkai? ¿Cómo ocurre el proceso de conversión religiosa?

4. Marco teórico y metodología

Para abordar este problema de investigación, se utiliza aquí un marco teórico que sigue el mencionado modelo del *proceso de conversión religiosa* aplicado a la SGI, desarrollado por D. Inoue (2006). Según este modelo, el proceso de conversión a la SGI consta de

5 fases: 1) encuentro, 2) primera interacción, 3) ingreso, 4) segunda interacción y 5) consecuencia.

La fase del encuentro se refiere al primer contacto del futuro converso con la SGI o alguno de sus miembros. La primera interacción es aquella etapa en la cual el individuo comienza a asistir a las actividades de la organización y a realizar la práctica religiosa individual. En la nomenclatura de la SGRC, esta fase se corresponde con la categoría de «amigo Soka». La fase de ingreso es el recibimiento oficial del converso como miembro de la SGI, mediante una ceremonia de entrega del *Gohonzon*. Posteriormente, durante la segunda interacción, los nuevos miembros continúan interiorizando los valores de la SGI mediante una activa participación en el grupo y la división. Finalmente, la consecuencia se refiere a esa etapa en la que el practicante ha afianzado su proceso de conversión, interiorizando cabalmente las doctrinas y prácticas de la SGI y habiendo superado su trasfondo religioso anterior.

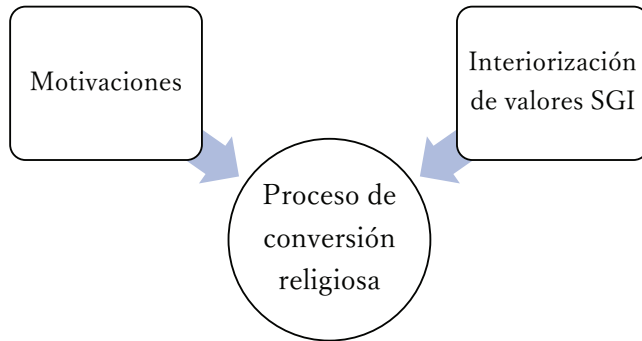


Fig. 1. Categorías a estudiar en las fases inicial y actual del proceso de conversión religiosa en la SGRC

Se explorarán las fases iniciales (encuentro) y actual (aquella en la cual se encuentran los informantes en el momento del estudio) del proceso, abordando las siguientes categorías: motivaciones de los individuos para acercarse a la organización, e interiorización de los valores de la SGI (véase Fig. 1).

En estas categorías, a su vez, se estudian algunas variables que inciden en ellos. De este modo, para abordar las motivaciones, se utilizará el modelo de motivos de conversión religiosa de Lofland y Skonovd, que clasifican las motivaciones de los conversos de NMR en seis modos: intelectual, místico, experimental, afectivo, coercitivo, y de reavivamiento. (1) El modo intelectual describe las motivaciones de los individuos que se acercan a los NMR mediante la lectura y consumo de materiales audiovisuales. (2) El modo místico cubre las motivaciones originadas a raíz de alguna experiencia paranormal (visiones, voces, etc.). (3) El modo experimental posee dos variantes: a) los conversos que siguen un patrón de activa búsqueda espiritual en diversas opciones

religiosas y *b*) quienes llegan al NMR motivados por la esperanza de solucionar alguna crisis o problema de la vida personal. (4) En el modo afectivo, son cruciales las relaciones sociales, especialmente de personas allegadas. (5) En el modo coercitivo, la conversión está motivada por presiones intensas de parte de la organización. (6) El modo de reavivamiento describe las conversiones motivadas por la acción emotiva de multitudes y de comportamientos colectivos (Lofland y Skonovd, 1981).

Conscientes del estrecho vínculo que existe, por un lado, entre cosmovisión, mitos, representaciones y, por otro, las prácticas rituales de una comunidad sociocultural (Malinowski, 1982), para el análisis de la interiorización de los valores de la SGI, se explorará el contenido de las oraciones de los practicantes, la actitud hacia la práctica religiosa (duración y frecuencia del rezo, participación en las reuniones de diálogo de los grupos), y la realización de labores proselitistas.⁴



Fig. 2. Variables que se explorarán en cada categoría del proceso de conversión religiosa en la SGRC.

Si bien en su estudio D. Inoue (2006) empleó métodos estadísticos —entre otros—, el presente trabajo se enmarca dentro de la metodología cualitativa. Para la recopilación de datos empíricos se llevó a cabo el trabajo de campo sobre la SGRC desde febrero de 2011 a julio del mismo año. Por limitaciones de tiempo y de recursos para trasladarse a otras provincias del país, el estudio se confinó espacialmente a La Habana. Las entrevistas en profundidad nos permitieron acercarnos a la vivencia

⁴ Los miembros de la SGRC rehúsan el empleo del término proselitismo y sus derivados, prefiriendo en su lugar los vocablos japoneses de *shakubuku* y *kosen rufu* (ambos de amplio uso) y la expresión «trasmitir la ley». D. Inoue (2006), miembro y directivo de la SGI en México, parece emplear sin prejuicios el término proselitismo. En este trabajo se utiliza sin ninguna connotación peyorativa.

religiosa de los practicantes⁵ de la SGRC, el modo mediante el cual conocieron la organización, sus motivaciones en la etapa inicial, sus experiencias como practicantes, la interiorización de los valores de la Soka Gakkai, así como el grado de interiorización de la filosofía y práctica de la Soka Gakkai en los creyentes cubanos.⁶

5. Motivaciones en la fase inicial de la conversión religiosa en la SGRC

La fase inicial o encuentro es cuando el individuo escucha por primera vez de la SGI y se acerca a la organización (Inoue, 2006). En la SGRC, la mitad de los entrevistados (7 individuos) conocieron de la organización a través de alguna persona allegada, tales como familiares, amigos, vecinos y compañeros de trabajo.

Los familiares desempeñan un papel fundamental en el encuentro, pues aquellos que conviven con algún miembro de la SGRC se exponen regularmente a la influencia de la organización, al escuchar la práctica del *Daimoku* y del *Gongyo*, acceder a literatura budista, e incluso al ser objeto directo de proselitismo. Este patrón se corresponde con el modo afectivo del modelo de motivos de conversión de Lofland y Skonovd. En el modo afectivo, los lazos interpersonales son cruciales en la motivación de futuros conversos (Lofland y Skonovd, 1981).

Como nos relata Claudia, quien comenzó a interesarse por el budismo de Nichiren alrededor de dos meses después del ingreso de su madre:

Yo misma me hice *shakubuku*. Al principio me burlaba de mi mamá. La veía haciendo *Nam Myoho Rengekyō*... Parecía como si estuviera «recibiendo correos». Un día cogí un libro que se llama *El budismo de Nichiren Daishonin*, nada más que para dormirme. De leerlo una vez descubrí que esta filosofía es igual a lo que siempre había pensado. Entonces visité el grupo del Vedado. (Claudia)

Por su parte, Mercedes refiere esta etapa del proceso de esta manera:

Escuchaba a mi mamá invocando *Nam Myoho Rengekyō* y me extrañaba mucho... no entendía... hasta me molestaba. Pensaba que tal vez tenía algún problema... Pero poco a poco empecé a disfrutar la melodía, me transmitía una tranquilidad... Quizás fue la fuerza de la costumbre... No sé... Sentía curiosidad; quería saber cuál era el

5 De un total de 14 entrevistados, 5 son hombres y el resto mujeres; 3 son mestizos y los demás blancos. En el momento del estudio en el terreno, 7 tenían nivel universitario y el resto nivel medio vencido; 6 menores de 40 años; la edad de 4 oscila entre los 41 y 60 años de edad y 4 son mayores de 60 años. El presente artículo ofrece solo una parte de los datos recopilados con algunos de los entrevistados.

6 De este trabajo de campo se derivan otros estudios publicados por el presente autor, utilizando otras perspectivas teóricas (véase Rodríguez Plasencia, 2014, 2015).

efecto específico. Entonces empecé a hacer *Daimoku* a escondidas, primero en mi cuarto y después frente al *Gohonzon* de mi mamá. (Mercedes)

En todos los casos de encuentro por medio de familiares, el tránsito entre esta fase y la primera interacción es un proceso que requiere tiempo (hablamos de varias semanas, algunos meses o incluso años). En este proceso no parecen perfilarse motivaciones muy definidas, sino que se asocian a una habituación o interiorización gradual con la práctica y la doctrina.

En la muestra de nuestro estudio, otras personas (6 informantes) se acercaron a la SGRC porque tenían ya un interés marcado por las religiones y filosofías orientales, como nos cuenta Michel:

Desde antes ya tenía mucho interés en la filosofía budista. Me encantaba la cultura asiática, incluso practiqué karate y jujutsu [arte marcial japonés]... Buscaba en internet algo sobre budismo y leía lo que consiguiera... Trataba de aplicar a mi vida lo que leía, así que ya me sentía budista. Una amiga me habló del grupo de Siboney y quise ir a ver...

Este patrón se corresponde con el modo intelectual del modelo de Lofland-Skonovd, en el cual se practica una búsqueda espiritual leyendo literatura, viendo materiales audiovisuales, asistiendo a conferencias y similares derroteros individuales (Lofland y Skonovd, 1981).

Algunos habían experimentado juntos varios tipos de prácticas de la «nebulosa esotérico-filosófica» de la Nueva Era; es decir, las llamadas «nuevas modalidades religiosas», como el Reiki, yoga, la energía piramidal, diversos tipos de meditación, budismo Zen, artes marciales, etc. (Berges *et al.*, 2006; Fabelo, 2009; Jiménez, 2006; Jiménez, Aguilar *et al.*, 2005; Jiménez y Perera, 2001, 2006; Perera, 2007; Perera y Pérez, 2009; Pérez *et al.*, 2009). El siguiente caso es muy ilustrativo:

Yo había probado distintas cosas... sanación astral, energía piramidal, meditación, Reiki.... Hasta fui una vez a [una reunión de] Hare Krishna... más bien por la comida, que estaba exquisita... yo soy vegetariana... Aquí en la casa me levantaba bien temprano, a eso de las cuatro de la mañana, y montaba una especie de popurrí... con mantras en sánscrito, en japonés... y hasta entonaba Nam Myoho Rengekyō... todo mezclado.... Leía mucho... Siddharta [de Herman Hesse].... En el Reiki conocí a Teresa y me habló del budismo de Nichiren Daishonin... me invitó a una reunión... Yo soy shakubuku de ella. (Olga)

También relacionado con el modo intelectual, las motivaciones de individuos como Olga se ajustan al modo experimental, en el cual se realiza una activa exploración de diversas opciones religiosas (Lofland y Skonovd, 1981). Podemos fusionar aquí estos dos patrones en un modo intelectual/experimental. De hecho, antes de su en-

cuentro con la SGRC, la mitad de los entrevistados habían incursionado en algunas de las nuevas modalidades religiosas, especialmente el Reiki. Estas redes de espiritualidad alternativa conforman un suelo fértil de donde emergen conversos potenciales, como teorizó un joven médico:

Estaba en el Reiki por lo de la salud y allí me enteré de este budismo. El Reiki fue la puerta... Veo un patrón común aquí: la mayoría de la gente viene de otras cosas y de allí pasa al Reiki, y del Reiki a la Soka Gakkai... El Reiki es la puerta. (Juan Carlos)

Por otro lado, el modo experimental incluye además motivaciones relacionadas con la solución de problemas concretos de la vida o de obtener beneficios mediante la práctica religiosa (Lofland y Skonovd, 1981):

Un día fui al hospital oncológico con mi sobrina para hacerle unas pruebas... y dieron positivas. Salimos de allí y ella estaba muy deprimida. Traté de animarla, diciéndole que le viera el lado bueno a la vida... que aprovechara al máximo el tiempo que le quedaba... que mirara qué mañana más linda había... Una pareja que había al lado de nosotras al parecer nos estaba escuchando y nos dieron una tarjeta. Yo les dije: 'Qué es esto, mijo, una permuta?' Entonces él me explicó que era de budismo, que fuéramos... que allí nos íbamos a sentir mejor... y que ese mismo día por la tarde tenían reunión de grupo. Y esa misma tarde fuimos. (Luisa)

Mejorar el estado de salud, obtener ganancias económicas, tener éxito en alguna empresa, lograr la gestión de algún problema, encontrar equilibrio emocional ante una crisis, entre otras, constituyen motivaciones que se enmarcan dentro de este modo, al cual denominamos aquí pragmático/experimental.

En esta exploración de las motivaciones de los individuos para acercarse a la SGRC, no encontramos evidencias de los modos místico,⁷ coercitivo y de reavivamiento del modelo Lofland y Skonovd.

6. Interiorización de los valores de la Soka Gakkai

«Soka Gakkai» significa literalmente «creación de valores». Desde el discurso de la organización y de sus miembros, estos valores frecuentemente se relacionan con el fomento de la paz mundial, la educación y el diálogo intercultural. A nivel del individuo, se promueven los valores asociados con el respeto, el amor, la comprensión, la sinceridad, la confianza en los demás seres humanos, la amistad, la armonía social, la

⁷ El modo místico en el modelo de Lofland-Skonovd se refiere a motivaciones religiosas originadas por alguna experiencia paranormal, tales como visiones, voces, milagros, etc. Ninguno de los informantes indicó este tipo de fenómenos. No es ocioso apuntar, en cambio, que la mayoría de ellos atribuye su entrada a la SGRC a un accionar de la ley «mística», «no por casualidad, sino por *causalidad*» (Michel). No obstante, el epíteto «místico» no se relaciona aquí con los fenómenos mencionados.

excelencia en las acciones, el fortalecimiento de una correcta autoestima, la creatividad del individuo, en fin, todos aquellos ideales orientados al mejoramiento humano. Estos valores son, empero, universales, y se enfatizan en el discurso público de la organización para acentuar la representación colectiva de la SGI como ONG.

En Cuba, se ha podido constatar una considerable interiorización de estos valores en los practicantes de la SGRC, al menos de forma discursiva. Prestos a exponer con seguridad los valores que promueve la Soka Gakkai, y en consonancia con la noción del Periodo de la Degeneración del Dharma (*mappō*), los practicantes hallan profundo sentido a su misión en las condiciones sociales concretas que predominan actualmente en nuestro país. Así, no son escasas las opiniones de esta índole:

La sociedad cubana ha perdido el rumbo hacia dónde dirigir la vida... es una falta de propósito total... Por eso siempre estoy incentivando los valores de las personas que me rodean... Trato de accionar en la sociedad para crear valores positivos con pequeñas acciones: saludando, diciendo 'por favor'... (Michel)

En esta retórica de la creación de valores, se fortalece la identidad colectiva de la organización justamente en su antítesis: la crisis de «pérdida de valores» que caracteriza a la sociedad cubana desde el llamado Periodo Especial a partir de la década de 1990.⁸

Además de estos valores universales, devenidos valores religiosos en determinadas circunstancias gracias a la dualidad discursiva de la organización, operan, simultáneamente, valores religiosos intrínsecos (Perera, 2007) a la SGI, los cuales movilizan la práctica religiosa y le otorgan significados específicos. Por su parte, Malinowski (1982) ha señalado la estrecha relación que se origina entre mito y rito, entre la cosmovisión de una comunidad sociocultural y sus prácticas y su estructura organizacional:

[Existe] una conexión íntima entre, por una parte, la palabra, el *mythos*, los cuentos sagrados de una tribu y, por otra, sus actos rituales, acciones morales, organización social e incluso actividades prácticas (Malinowski, 1982: 122).

De ahí la decisión de explorar aquí la interiorización de los valores —aquellos valores religiosos intrínsecos— de la SGI, a partir de la indagación de la apropiación del mito de la «ley mística» de *Nam Myōhō Rengekyō* y de la relación del sujeto con el *Gohonzon*, su símbolo religioso por excelencia. Tal interiorización puede constatarse en 1) el contenido de las oraciones (invocaciones al *Gohonzon*), 2) la actitud ante la práctica (rezo, estudio y participación en reuniones de grupo) y 3) la realización de labores proselitistas (*shakubuku*).

⁸ Para un extenso tratamiento de la «pérdida de valores» en la sociedad cubana actual desde la Antropología, véase Couceiro, 2009.

6.1 Contenido de oraciones

La entonación del *Daimoku*, como se expuso anteriormente, constituye la práctica fundamental de la SGI. Esta se realiza con el fin de lograr diversas «metas», como también le llaman a los motivos de oración. Es hacia la concreción de estas «metas» que el practicante dirige sus energías. Mas las «metas» ideales de la SGI son las relacionadas con la potenciación del estado de Budeidad en cada individuo y en la sociedad en general, mediante la revolución humana y el establecimiento del *kōsen rufu*. Por su significación en la práctica religiosa, el contenido de las oraciones representa una ventana abierta a la cualidad de la interiorización de los valores de la SGI en las vidas de los budistas cubanos.

Para la mayoría de los practicantes, la oración se aplica a cualquier tipo de situación. «Uno puede orar tanto por cosas espirituales como materiales», afirma Teresa. Adquirir más fuerza vital para lograr su propia revolución humana, generar un *karma* bueno y obtener sabiduría para superar los estados bajos de la existencia, se encuentran entre los primeros lugares de las oraciones de muchos miembros. A esto se añaden los motivos de oración por salud, el bienestar de la familia, la solución de problemas con la vivienda, proyectos de viaje a otros países y diversas metas individuales.

En el contenido de las oraciones de algunos individuos, empero, solo se distinguen motivos personales, que escasamente se corresponden con los ideales de la SGI. «Hay que pedir “en grande” —señala Luisa. Todos los días oro por mi familia, por salud, dinero y amor. En fin, por tener calidad de vida...».

En evidente contraste, aquellos que desempeñan alguna función directiva plantean que como «*bodhisattvas* de la tierra», los miembros de la SGI deben invocar con fuerza y perseverancia por otros seres humanos. «No se debe orar solo por cosas personales», indica Antonio, quien se prepara y ora regularmente para formar un nuevo grupo de la SGRC. De modo similar, además de sus metas personales, Michel asegura que su oración constante está enfocada hacia el crecimiento de la SGRC —con especial énfasis en los jóvenes, la unión entre los miembros y la paz mundial—. «Tener un conocimiento profundo de la ley y saber cómo transmitirlo a otros» es la principal razón de invocación para Teresa, quien atribuye tal madurez espiritual a su experiencia anterior en el Reiki.

6.2 Actitud hacia la práctica

Como se ha señalado más arriba, las prácticas de la SGI consisten en el rezo del *Daimoku* y del *Gongyo* dos veces al día (alrededor de 15 minutos en cada ocasión), las reuniones mensuales de los grupos, de divisiones y otras actividades, el estudio de materiales doctrinales y las labores proselitistas.

En general, los entrevistados de la SGRC afirman realizar el rezo dos veces al día, aunque se evidencia una considerable variación individual en cuanto a su duración y a la disciplina con que se asume:

Es muy difícil orar todos los días. Por la mañana me resulta mejor... me siento más motivado. Por la noche no tanto. (Iván)

No es fácil crear hábito de orar todos los días... de asistir a las reuniones del grupo. (Antonio)

Hago tres horas diarias de *Daimoku*: dos por la mañana y una por la tarde. También lo hago irregularmente en otras horas del día... es aleatorio... (Claudia)

Algunos miembros observan regularmente esta práctica durante 15 minutos. Otros muestran irregularidad debido a la inestabilidad en sus condiciones de vida, dedicando al rezo matutino unas veces 5 minutos, 10 minutos o 15 minutos:

La práctica no es constante porque uno se va acomodando... Hay que tener disciplina para hacer *Daimoku*, para ir a las reuniones... con lo malo que está el transporte, para estudiar. Antes yo estudiaba más; me quedaba hasta tarde estudiando y estaba preparada para las reuniones de diálogo... pero ahora con todo el ajetreo que tengo aquí en la casa, no es igual... no tengo casi tiempo para estudiar... (Leticia)

Para muchos, la dificultad es inherente a la práctica misma, como se puede apreciar en los siguientes planteamientos:

Me cuesta mucho trabajo todavía. Hace falta voluntad para sacar tiempo para orar, leer, asistir a las actividades, visitar... ¡La práctica budista es difícilísima! Hay que entender, estudiar la doctrina... está lo del idioma [japonés]... Pero sí se va interiorizando. (Raisa)

Esta práctica es fácil de aceptar, pero difícil de mantener. Es una lucha diaria entre el ser iluminado, la mente, la duda, la negatividad... pero eso se disipa entonando *Nam Myoho Rengekyō*. (Michel)

Una actitud diferente se evidencia en aquellos individuos que dedican más tiempo a la práctica. El propio Michel, quien consagra tres horas diarias al rezo (dos horas por la mañana y una por la tarde), concluye que «la oración es la base del avance». Para Olga, más que una carga, la práctica constituye un deleite que aporta «beneficios»:

La práctica necesita compromiso. Me levanto a las cuatro de la mañana para hacer *Daimoku* frente al *Gohonzon*. El cuerpo te lo pide... Si vires de la calle, ya quieres hacerlo... Abres tu visión del mundo, puedes apreciar los rayos del sol, los pájaros. Disfrutas cada paso, cada detalle, sin cansancio... Es tremendo esfuerzo, pero sabes que es para el espíritu. (Olga)

En ocasiones, suele ocurrir también cierto desequilibrio entre los diversos componentes de la práctica, al desatender la unidad simbólica que le otorga coherencia a la cosmovisión de los practicantes. Así ocurrió por largo tiempo con Teresa, quien había experimentado con disímiles expresiones de las nuevas modalidades religiosas y era una asidua lectora de filosofía budista, aunque muy inconstante en el rezo. Por su énfasis en el estudio de la filosofía sobre la práctica, se le conoce cariñosamente entre sus correligionarios como «Shariputra», en alusión a aquel discípulo de Buda que mostraba igual disposición. Gradualmente, «Shariputra» ha modificado su actitud hacia la práctica, dedicando una hora tanto al rezo matutino como al vespertino, y a menudo también ora al mediodía.

Las reuniones de diálogo de los grupos se estiman como la principal práctica colectiva de la SGRC. Casi la totalidad de los entrevistados afirmaron participar regular y activamente en estas actividades. En palabras de Michel: «Estamos siempre ansiosos esperando este día para reunirnos». Otros parecen conformarse con el rezo cuando las circunstancias obstaculizan la asistencia a reuniones:

Hace como dos meses que no voy a las reuniones porque estoy muy ocupado ahora con el trabajo. Me mantengo haciendo *Daimoku*... aunque tampoco leo mucha literatura de la Soka Gakkai. Cada día leo una frase del libro *Daily Encouragement for Life*, de Ikeda... (Iván)

6.3 Proselitismo

La mayoría de practicantes percibe como arduas las labores proselitistas (*shakubuku*), por temor a ser rechazados o para evitar proyectar una imagen religiosa. Por ejemplo, Iván cree que su personalidad no es adecuada para abordar a otros, prefiriendo hacer *shakubuku* con su actitud diaria. Al mismo tiempo, estas preocupaciones entran en tensión con el sentimiento general de propagar el budismo de Nichiren. «Quisiera meter a todos en el budismo», expresa Ronald. Al respecto, es muy elocuente la experiencia que compartió Claudia en la reunión general de la División Juvenil:

Mi amiga me dice que nunca estoy... que cuando estoy, estoy pensativa... y es que quisiera tener la sabiduría para transmitirle la ley de la que ella es parte, aunque no quiera verlo.

Llama la atención la opinión oficial de la organización hacia el proselitismo, según la cual la SGRC no está interesada en crecer en cantidad de conversos, sino en la calidad de los miembros actuales. Tampoco parece existir una estrategia de *shakubuku* por parte de la dirección de los grupos estudiados. No obstante, la mayoría de los practicantes expresaron su aspiración de difundir el budismo de Nichiren a muchas personas, compartiendo relatos de *shakubuku* y manifestando un marcado anhelo por

alcanzar a familiares, amigos, colegas, vecinos y otras personas. Incluso, para algunos es válido competir entre los miembros con el fin de ganar nuevos conversos. «El presidente Ikeda dice que somos reyes, príncipes del *kōsen rufu*», apuntó una mujer en una reunión de grupo. De hecho, la transmisión de la ley suele ser meta común en la práctica:

Este año tengo la meta de traer dos *shakubuku* en aras de hacer crecer nuestra organización. (Antonio)

Los «beneficios» que los individuos aseguran experimentar mediante la práctica, funcionan además como incentivo para hacer *shakubuku*:

Cuando ves lo que logras [mediante la invocación], quieres que otros lo hagan también... quieres compartir la práctica y entregar tu vida a los demás. (Olga)

La predicación de estos «beneficios» se percibe como más necesaria y oportuna bajo la lente de la situación social mundial, haciéndose claro eco del diagnóstico que efectúa la SGI acerca del mundo actual, el cual vive en el Último Día de la Ley (*mappō*):

El siglo XXI está muy jodido... Ni el neoliberalismo ni el socialismo tienen la solución. Hace falta la espiritualidad... hay que hacer una revolución interior... y para eso hay que hacer mucho *shakubuku*. (Juan Carlos)

Finalmente, no faltan aquellos que se desmotivan a contemplar el proselitismo dentro de su apropiación de los valores de la SGRC, como lo ilustra la declaración de Luisa:

No he tenido éxito con el *shakubuku*. Llegué a traer a tres, pero las dos muchachas estudiantes se me fueron para una iglesia... metodista... o yo qué sé... Y ahora están que no quieren saber nada de budismo... Así que me decepcioné de hacer *shakubuku*, porque me parecía que estaba trabajando para los protestantes.

La experiencia de Luisa revela que, en el contexto nacional de un incremento de las expresiones religiosas y de la competencia en el mercado cubano de lo sagrado, la participación de los seguidores de la SGRC en labores proselitistas implica una mayor interiorización de los valores de la Soka Gakkai, patentizando el proceso de conversión religiosa.

7. Conclusiones

Desde sus primeras actividades en 1996 como un minúsculo e incipiente grupo budista, la Soka Gakkai ha incrementado sus espacios sociales en Cuba, tanto en membrecía como en nivel de organización y actividades en la sociedad en general. Aunque muchas de sus estructuras se encuentran aún en plena formación, la organización es capaz de

orientar y movilizar regularmente a la mayoría de sus conversos hacia las prácticas colectivas y el estudio de la doctrina del budismo de Nichiren.

Los procesos de conversión religiosa en la Soka Gakkai en Cuba se producen de forma variada y gradual. Los lazos interpersonales desempeñan una función vital en la motivación de los futuros conversos para acercarse a la organización religiosa. En este modo afectivo, y gracias a la estrategia de la SGI de instalar el altar budista en los hogares de sus miembros, el converso potencial se apropia gradualmente de los principales mitos, símbolos y ritos religiosos del budismo de Nichiren: la «ley mística» del Sutra del loto, el *Gohonzon* y el rezo del *Daimoku*.

Encontramos también a los que se acercan a la organización según un modo pragmático/experimental, es decir, para solucionar alguna situación de crisis personal. A diferencia de los modos anteriores, estas personas llegaron a la organización, por una parte, sin nexos interpersonales sólidos y, por otra, sin una familiarización con las exóticas filosofías orientales. Esto demuestra el carácter social del proceso de conversión en la Soka Gakkai, así como el requerimiento de una cierta disposición al estudio de la filosofía, en contraste con la religiosidad cubana más extendida, con su énfasis en la práctica en lugar de la doctrina.

La interiorización de los valores de la SGI se evidencia en el contenido altruista de las oraciones (invocaciones) de aquellos miembros que ocupan cargos directivos en algún nivel (grupo, división, nacional), asimilando los ideales de orar por la paz mundial, el crecimiento de la organización, la realización de la revolución humana, la unidad de los miembros, la sabiduría necesaria para transmitir la ley y la felicidad de otros seres humanos.

Aunque en menor grado, estos valores se observan también en los miembros comunes, si bien son más acentuados en el modo intelectual/experimental. Son los individuos del modo pragmático/experimental quienes, en este aspecto, reflejan menos los valores de la SGI, dirigiendo sus oraciones principalmente hacia el bienestar individual.

Aparentemente, aquellos individuos que provienen de la «nebulosa esotérico-filosófica» de la Nueva Era (modo intelectual/experimental) se identifican mucho más con los valores de la SGI. Sin embargo, la persistencia de configuraciones de estas nuevas modalidades religiosas, las cuales se caracterizan por una religiosidad amorfa e individualizada, se contraponen a la perseverancia y disciplina requeridas para la observancia de las prácticas religiosas de la Soka Gakkai.

Sin embargo, es notable la tendencia general de comprometerse únicamente con la SGRC, hecho que apunta a las transformaciones actuales del cuadro religioso cubano y latinoamericano en general. Por otro lado, es importante prestar mayor atención al papel de los aspectos institucionales de esta organización budista, la cual pare-

ce ofrecer recursos simbólicos que resultan atractivos para conversos tanto del modo pragmático como intelectual⁹, al mismo tiempo que posee la capacidad de estabilizar la búsqueda espiritual del modo intelectual en un marco institucional.¹⁰

El acentuado sentido de misión de la Soka Gakkai es nuclear en la conformación de una identidad religiosa que fomenta el proselitismo activo. Esta representación colectiva de exclusividad sagrada se reproduce en la SGRC frente a las particularidades del contexto cultural-religioso cubano. Para futuras investigaciones, se recomienda explorar las opiniones de los conversos sobre la cultura religiosa local, toda vez que podrían evidenciar el proceso de conversión en los individuos.

Bibliografía

- AGUILAR, A. (2007) «Significación de la filosofía budista de Nichiren Daishonin para sus practicantes en Cuba», *Caudales*, La Habana: DESR, CIPS.
- BERGES, Juana et al. (2006) *Los llamados nuevos movimientos religiosos en el Gran Caribe*, La Habana: Ediciones CEA.
- CORNEJO, Mónica (2012) «Individual spirituality and religious membership among Soka Gakkai Buddhist in Spain», en A. FADELE y K. KNIBE, *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*, Londres: Routledge, 62-77.
- COUCEIRO, A. (2009) *Hacia una antropología urbana en Cuba*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, La Fuente Viva.
- DÍAZ, A. M. y PERERA, A.C. (1997) *La religiosidad en la sociedad cubana actual*, La Habana: Editorial Academia, Colección Religión y Sociedad.
- DOBBELAERE, K. (1995) «The Process of Conversion and Integration», *The Journal of Oriental Studies*, 34(1), 144-168.
- FABELO, L. (2009) «La Nueva Era. Una etapa en la espiritualidad religiosa cubana», II Simposio Internacional CITMATEL, DESR, CIPS, La Habana [en línea]. Disponible en: <<http://www.cips.cu/la-nueva-era-una-etapa-en-la-espiritualidad-religiosa-cubana/>> [Consultado en 4 de febrero de 2023].
- HAMMOND, P. y MACHACEK, D. (1999) *Soka Gakkai in America: Accommodation and conversion*, N. York: Oxford University Press.

9 En la SGI-México, Ezer R. May May también observa los modos pragmático e intelectual (May, 2016).

10 En su estudio de la SGI en España, Cornejo (2012) analiza como la libre experimentación espiritual encuentra estabilidad institucional en esta organización religiosa.

- HOUTART, F. et al. (2004) *Globalización religiosa y neoliberalismo. Espiritualidad, política y economía en un mundo en crisis*, vol. 1, México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones.
- INOUE, D. (2006) «Un nuevo movimiento religioso japonés en México: la Soka Gakkai», *Alteridades*, 16(32), 43-56.
- JIMÉNEZ, S. (2006) «New Age: ¿Nueva opción espiritual?», *Caudales*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- JIMÉNEZ, S., AGUILAR, A. et al. (2005) «Algunas tendencias y manifestaciones de la Nueva Era en Ciudad de La Habana», La Habana: DESR, CIPS.
- JIMÉNEZ, S. y PERERA, A. C. (2001) «Incidencia del Movimiento de la Nueva Era en Cuba», La Habana: DESR, CIPS.
- LOFLAND, J. y SKONOV, L. (1981) «Conversion Motifs», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (4), 373-385.
- LOFLAND, J. y STARK, R. (1965) «Becoming a World—Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective», *American Sociological Review*, 30, 862-875.
- MALINOWSKI, B. (1982) *Magia, ciencia y religión*, Barcelona: Editorial Ariel, S.A.
- MAY, Ezer R. (2016) «¿Por qué me convertí? ¿Por qué se convirtieron? Los budistas Soka Gakkai en Mérida, Yucatán», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 37(148), 205-241 [en línea]. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185—39292016000600205&script=sci_abstract&tlng=en>. [Consultado en 4 de febrero de 2023].
- ŌKUBO, M. (1986) «A social—psychological analysis of the process of conversion in Nichiren Shoshu of Mexico», *Bulletin of The Institute of Oriental Philosophy*, 2, 184-207.
- PERERA, A. C. (2007) «Prácticas transnacionales y discursos de actores religiosos en Cuba», en D. MATO y A. MALDONADO. *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 141-161.
- PERERA, A. C. y PÉREZ, O. (2009) «Crisis social y reavivamiento religioso. Una mirada desde lo sociocultural», La Habana: DESR, CIPS.
- PÉREZ, O. et al. (2009) «Las nuevas modalidades religiosas. Estudio sobre las variaciones del campo religioso en la región occidental cubana», La Habana: DESR, CIPS.
- RAMBO, L. (1996) *Psicología de la conversión religiosa: ¿convencimiento o seducción?*, Barcelona: Herder.
- RAMÍREZ, J. et al. (2007) *Religión y cambio social. El campo religioso cubano de los '90*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

- RODRÍGUEZ, G. (2011). «La Soka Gakkai en Cuba: Etnografía de procesos de conversión religiosa», [Tesis de Maestría en Antropología] La Habana: Universidad de La Habana, Facultad de Filosofía e Historia.
- (2014) «Sōka Gakkai in Cuba: Building a “spiritual bridge” to local particularism, the “Mystic East” and to the world», *Journal of Religion in Japan*, 3(2-3), 198-225 [en línea]. Disponible en: <<https://doi.org/10.1163/22118349—00302006>> [Consultado el 4 de febrero de 2023].
- (2015) «Joining Soka Gakkai in Cuba: Affiliation patterns and factors influencing conversion careers», *Social Compass*, 62(2), 159-171 [en línea]. Disponible en: <<https://doi.org/10.1177/0037768615571687>> [Consultado el 4 de febrero de 2023].
- SHOJI, Rafael (2002) «Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil», *Revista de Estudos da Religião* 2(2), 85-111.
- SNOW, D. A., y C. PHILLIPS (1980) «The Lofland-Stark conversion model: A critical reassessment», *Social Problems*, 27, 430-447.

Aportaciones al estudio del imaginario teosófico en España: la denominación y conceptualización del bud((d)h)ismo

Francisco Díez de Velasco

Universidad de La Laguna

El peso del budismo en el imaginario teosófico es una cuestión relevante, pero bastante controvertida. En las obras de la autora que nombra Valle-Inclán en su esotérica e irreverente *Luces de Bohemia*, en la escena novena, en el contexto de la conversación entre Max Estrella, Rubén Darío y Don Latino, por boca del primero, y burlescamente, como «la vieja Blavatsky», y en palabras del último, y con medroso respeto, como «Madama Blavatsky», es desde luego evidente que el budismo ronda como un espectro. Sería quizá esa «camarrupa» que Don Latino tanto teme, en la línea de muchos otros teósofos que no escatiman esfuerzos para reivindicar la figura de su fundadora y esos que estiman como sus excelsísimos e infalibles conocimientos, también en este asunto del budismo que nos interesa.

Se nos entrecruzan tres circunstancias. En primer lugar, estaría lo que Blavatsky (y sus colaboradores y ayudantes en la redacción de sus obras) conocía por sus lecturas probables o posibles. En segundo lugar, habría que añadir lo que insinúa que «vivió» en sus «estancias» tibetanas que algunos, más allá de la opinión común que las estiman delusiones o que afirman que ni siquiera conoció a ningún lama (Lenoir, 2000: 166), intentan explicar, algo a la desesperada, con el recurso de que mezclaría vidas en su calidad de *tulku* navegando entre torbellinos de memorias. Era el Tíbet de improbable acceso en ese entonces, ni siquiera para una rusa (o calmuca imaginaria) que hubiese tomado vías diferentes de las que cerraban los caminos meridionales, salvo que tuviera, como planteaba, una línea directa de acceso a esos «Maestros», esos «Grandes Ini-

ciados» o «Adeptos» que, venciendo la muerte, poblaban la cima del mundo y desde allí mandaban sus mensajes a su intermediaria y le procuraban ese conocimiento que desvelaba a Isis y penetraba en los secretos de una doctrina solo revelada a muy pocos a lo largo de los tiempos. Y, en tercer lugar, pesaría lo que sin duda experimentó en tanto que nominalmente budista (Haas, 2015), asunto que invoca el más destacado de los teósofos españoles, Mario Roso de Luna, en la biografía que hizo de su admirada HPB, Helena Petrovna Blavatsky (Roso, 1922a: 359), a la que califica de «mártir del siglo xix». Blavatsky parece que fue budista de modo bastante superficial, pues recitó las fórmulas del *pansil* en pali al dictado y parece ser que sin mucha pericia a decir de Olcott (1900: 167-169), que fue quien la azuzaba hacia esos derroteros, aunque en su correspondencia de esos momentos, como recuerda Roso (1922a: 363), ella misma se considerase «buddhista hasta la médula». Esas tres confluencias constituyen una madeja que entrelaza sus obras y palabras de un modo casi inextricable, pero que Tim Rudbog (2020) o Urs App (2021; 2023), por ejemplo, intentan desentrañar.

Además de Blavatsky, en la cuestión que nos interesa, encontramos involucrado plenamente al coronel Henry Steel Olcott, compañero de la anterior en los asuntos teosóficos y también en esa performance pública de toma de votos budistas que acabamos de citar y que ambos llevaron a cabo el 25 de mayo de 1880 en Sri Lanka, como cuenta el propio Olcott en el pasaje antes citado, con algún lapsus (como no recordar el lugar exacto donde se produjo), lo que puede alertarnos y hacernos sospechar de alguna reinterpretación (y no conviene dejar de tener presente que está rememorando asuntos relativos a una Blavatsky que estaba muerta o «desencarnada» desde 1891). Olcott, desde luego, era mucho más concienzudamente budista que ella, aunque también lo fuese bastante *sui generis* (Prothero, 1995; 2010). Nos referimos a que el coronel se implicó en el budismo «real», el de los budistas de carne y hueso, y no solo de los que eran fruto de la imaginación teosófico-blavatsquiiana. Llegó a promover su *The Buddhist Catechism* publicado al año siguiente de la aventura ceilanesa de ambos, en 1881.

Un tercer personaje clave a invocar es Alfred Percy Sinnett, que en 1883 publicó bajo el título bastante peculiar (y potenciador de no poca confusión como veremos) de *Esoteric Buddhism* un intento de síntesis popularizada de lo que vendría a ser la médula teosófica. Si combinamos a estos personajes en la ecuación bud((d)h)ista que nos interesa analizar, se nos muestra ante los ojos un laberinto en el que pocos se adentran con seguridad, resultando muy clarificadora la perspectiva de Donald Lopez (2020).

Y la pregunta que sobrevuela sería: ¿de qué bud((d)h)ismo estamos hablando? ¿Cómo nombrarlo?

En este camino bastante transitado por investigadores y devotos nos adentraremos, para intentar contestar en alguna medida a las anteriores preguntas, en el di-

vertículo poco estudiado (y poco relevante) que ofrece el pensamiento español, pero también en el inseguro sendero que marca la lengua española y su léxico, ya que se nos presentarán formas diferentes, teosóficas y no teosóficas, construcciones decimonónicas que intentaban invocar a la española el nuevo concepto: budhismo, buddhismo, budismo (bud((d)h)ismo en fórmula), con la peculiaridad española (y no solo eso, sino también en portugués) frente al inglés, francés o alemán, de la simplificación de la grafía de la palabra, en una polémica sobre su pertinencia que sigue abierta hasta hoy y se ha avivado en los últimos tiempos (por ejemplo, Mestanza, 2009) desde las voces expertas de los budólogos españoles.

En todo caso, tanto para la teosofía como para el budismo, lo español era una senda subalterna. El budismo era un casi completo desconocido para la investigación en España, solo contamos con una tesis doctoral en esos momentos, la de Francisco García Ayuso, de 1885, titulada *El nirvâna buddhista*. El autor, sin embargo, no dedicó su vida académica ni a la budología ni a la lengua sánscrita, pese a estar bien preparado por su formación alemana y sus estancias de estudio en Berlín, Viena o París. De hecho, ejemplificó el desinterés académico por los asuntos orientales de la España de ese entonces y el utilitario encasillamiento oficial en la docencia universitaria de la lengua alemana (aunque en su trabajo privado sí enseñase las lenguas de Asia en las que era experto).

Para la teosofía, por su parte, el español era una lengua secundaria, ya que el inglés era dominante en el movimiento y quizá este hecho en parte explique su notable éxito en un mundo progresivamente regido desde la cultura y la cosmovisión anglosajona globalizante. Quienes se acercaban a ella desde la hispanofonía asumían esa fraternidad universal (Louzao, 2008) que se vehiculaba en la lengua del Imperio (el británico y el americano en ciernes) y que tenía al subcontinente indio como privilegiado referente. Pero la teosofía en español es muy rica en traducciones, como no dejó de constatar Mario Roso de Luna al plantear que: «si apenas ha habido hasta hoy autores teosóficos originales en nuestra lengua, en cambio ha contado ella siempre con excelentes traductores» (Roso, 1921: 61), asunto que recalca en la revista *Hesperia* en un artículo que titula bien contundentemente «Aportación literaria de España al acervo teosófico» (Roso, 1922b). Se cuenta, desde luego, con centenares de traducciones, adelantadas por Jordi Pomés (2006: 68-71) y sistematizadas en listados por Vicente Penalva (2013: 127-139), notable esfuerzo al que se dedicaron tantos teósofos españoles que Juan Félix Larrea, muy gráficamente, llega a nombrar «La escuela de traductores de *Sophia*» (Larrea, 1993: 85-89). Será un empeño que contó con el voluntarismo bien financiado hasta su ruina por la magnanimidad de José Xifré Hamel, el tesón de Ramón Maynadé y su Biblioteca Orientalista, y la actividad de traducción, por ejemplo (y contamos con un listado que adelanta Roso, 1921: 61), de Francisco de

Montoliu, del propio Xifré, de José Melian, de Tomás Doreste, de Manuel Treviño, de Edmundo González Blanco, de José y Manuel Molano, de Viriato Díaz-Pérez, de José Roviralta o de Federico Climent Terrer, entre otros, que en muchos casos esconden la autoría coral bajo la invocación genérica de «varios miembros de la Sociedad Teosófica Española». Son muchas, por tanto, las traducciones al español desde las que imaginar teosófica al bud((d)h)ismo en la lengua de Cervantes y desde las que adentrarse tanto en el real como en el imaginario. Y, además, tampoco faltaban revistas españolas en las que encontrar teosofía, tanto en artículos traducidos como producidos por autores españoles. Estas revistas, sistematizadas por Penalva (2013: 140-157), son numerosas. La más duradera fue *Sophia* que en sus tres encarnaciones casi homónimas llegó al cuarto de siglo de vida, seguida del *Loto Blanco*, con sus quince años de edición; *Teosofía* y *Hesperia*, con algo menos de un lustro de vida cada una de ellas; y luego, con menos de dos años de tirada, las dos más antiguas —de la década final del siglo XIX—, *Estudios Teosóficos* y *Anthakarana*, y las de los años veinte del siglo siguiente, *Zanoni* y *Fiat Lux*, además de otros productos más efímeros o locales. En resumen, miles de páginas, en ocasiones de muy difícil (o improbable) acceso por la nada desdeñable labor de cancelación que sobre este acervo se realizó a lo largo de los años del franquismo y también con la pérdida de importancia e impacto de la teosofía en el pensamiento de posguerra. Los miles de seguidores que tuvo en España y las decenas o centenares de miles a escala mundial se fueron desvaneciendo, aunque el movimiento perdure actualmente y en España haya recobrado alguna fuerza en el posfranquismo y con las nuevas tecnologías estén apostando por el meritorio trabajo de hacer accesible al público en general una buena parte de las revistas y otras publicaciones antes citadas.

En conjunto, se trata de una cantidad de documentación grande, y en ocasiones difícil de abarcar y de descubrir, en la que el afán de exhaustividad no es posible en un trabajo de las limitaciones del actual, por tanto, lo que se propondrá será una aproximación a algunos autores y contextos que sirvan de botón de muestra de un tema muy específico y secundario en el pensamiento español como es el del budismo en el contexto del peso y la relevancia indudable que tuvo la teosofía en la España del decenio final del siglo XIX y los tres primeros del siglo XX, centrándonos en el nombre y algunos elementos de su caracterización.

Como introductor vamos a invocar al famoso escritor Juan Valera, probablemente el primer autor español que deja constancia de este movimiento y su cercanía al budismo en un momento en el que los futuros fundadores del teosofismo español, José Xifré y Francisco de Montoliu, no lo conocen todavía. La figura de María Mariátegui en este contexto es también importante, ya que, aunque su papel lo jugará más que en la teosofía francesa que en la española, su figura nos introduce en el papel clave de las

mujeres en la teosofía en general y también en la española (cuestión revisada en García Baena y Cazorla, 2010). Valera está interesado en la cuestión teosófica y, cinco años después de la publicación de Sinnett, se plantea escribir en español una obra homónima, cuyo estudio detallado ha sido adelantado por Joan Torres-Pou (2007a-b; 2013: 23-58). Recordemos que Blavatsky y Olcott fundaron en 1875, en Nueva York, la Sociedad Teosófica y cuando Valera sirvió como diplomático en Washington entre 1883 y 1886, conoció realmente el impacto que estaba teniendo esta iniciativa en los círculos en los que se movía. A modo de novedad, se lo cuenta a su amigo Marcelino Menéndez Pelayo, en una carta fechada en 26 de octubre de 1885 desde Washington, en la que introduce la figura de Blavatsky con cierta sorna y habla de Sinnett y su budismo (con esas grafías aparecen en la publicación de esta correspondencia):

Sobre todo, no dudo que le interesarían las cosas de Mme. Blavatsky, si no las conoce. Esta mujer rusa, no sé si loca o embustera, dice que ha pasado años en los bosques de la India viviendo con los solitarios brahmines o budistas penitentes. Asegura que tienen una doctrina esotérica profunda, superior a la ciencia europea. Por virtud de esta doctrina, el alma humana adquiere poder inmenso sobre todos los seres de la naturaleza y hace milagros. Mme. Blavatsky los hace. Estuvo aquí y fundó la Sociedad teosófica. Luego volvió a la India, donde también la ha fundado. Está ella en relación con los sabios ocultos; sin correo, sin telégrafo y sin teléfono, se comunica con ellos; pero sólo puede descubrir á los profanos una pequeña parte del saber que ha adquirido, después de muchas pruebas y pasando por la iniciación. Esta pitonisa, no obstante, ha escrito un libro que se titula *Isis sin velo*. De uno de sus discípulos hay dos libros, que yo sepa, ambos curiosos y divertidos. Son éstos los libros: *El budismo esotérico* y *El mundo oculto*. Parece que Mme. Blavatsky es más budista que brahmánica. Aquí predicó mucho el budismo el tiempo que estuvo, y anda por ahí un catecismo budista, creo que, escrito por ella, que es en extremo curioso. El autor de *El budismo esotérico* se llama Sinnett (Menéndez Pelayo, 1884-1886: carta 342).

El 10 de mayo del año 1887 vuelve a escribir a su amigo, ya que le ha mandado un trabajo para publicar y quiere puntualizar algo más el título. Juega ambiguamente con el trasfondo algo burlesco del asunto:

He pensado que el título *El budismo esotérico* no es bastante comprensivo y tiene, además, el defecto de ser ya título de un libro compuesto por Sinnett, discípulo en un principio de la Blavatsky, aunque ya se entiende, recibe visitas e inspiraciones, y se cartea con uno de esos sabios misteriosos que viven en las espesuras del Himalaya, y que se llaman *mahatmas* o *grandes almas*. El nombre propio del sabio inspirador de Sinnett es Kut Hoomi. Como el asunto que yo voy a tratar, o estoy ya tratando, acaso sea muy nuevo en España, al menos para los profanos, creo como Vd. que sería conve-

niente, y nada se perdería después en la venta del tomo, si las cartas iban apareciendo antes todas en la *Revista de España*. Hágame Vd., pues, el favor de entregar la primera a D. Francisco Calvo Muñoz para que la publique. Calvo es Diputado y director de la *Revista*. Las cartas en adelante serán más extensas. La primera es corta para un artículo de *Revista*. Antes de dar la carta a Calvo, varíele Vd. el título; que el título sea: *Sobre el budismo esotérico y los milagros de moda*, o bien: *Sobre el budismo esotérico y los milagros en el día*. Esto segundo es más serio y mejor. Ya Vd. comprenderá que la burla, si la hay, debe manifestarse muy en lo hondo y esfumada y nebulosa (Menéndez Pelayo, 1886-1887: carta 374).

Había enviado a Menéndez Pelayo el texto del que habla desde Bruselas, donde había llegado el año anterior. Efectivamente, apareció en el número 116 de *La Revista de España*, con el título de «El budhismo esotérico» (Valera, 1887; interesa Torres-Pou, 2007a; 2013: 23ss. para las circunstancias, aunque cita el título como budismo —igual que en la recopilación que se publicó en la editorial Aguilar en 1958— y no budhismo que es como Valera lo titula en la publicación de *La Revista de España*). Así, finalmente, en lo publicado, no cambiaron el título por los que pedía Valera a su amigo en su carta y el trabajo pierde mucho de su sentido, porque en realidad, salvo en los muy primeros compases del escrito, nada se dice de budismo, poco de teosofía blavatsquiana o sinnettiana y mucho de ciencia y milagros. Era la primera entrega de lo que deseaba que fuese un futuro libro que pensaba seguir presentando bajo un formato epistolar y nos figuramos que el budismo estaría quizá presente más adelante, pero no hubo más entregas. La correspondencia entre ambos autores habla del tema de modo recurrente y Menéndez Pelayo no deja de solicitar a Valera que envíe más cartas, ya que la primera publicada dice que tuvo un gran éxito e insiste en que el público pide continuación, pero finalmente solo se tratará de un proyecto truncado. Donde sistematiza más todo el asunto es en su participación con la voz «teosofía», fechada en 1897, en el *Diccionario Enciclopédico Hispano-americano*. Valera expone las relaciones de teosofía y budismo (usando esta grafía) y la preferencia de la teosofía por el budismo en las siguientes palabras en las que la burla antes avanzada no está en absoluto presente:

La Teosofía no propaga nueva religión, ni repugna las que hay, sino que las acepta todas. No puede negarse, sin embargo, que concede cierta preferencia a una religión, porque en ella hay más Teosofía que en todas las otras. Esta religión es el budismo... como el budismo... aunque no es Teosofía, contiene mucha, los teósofos modernos propagan por todas las regiones de Europa y América el conocimiento del budismo con grande actividad y celo. Con este propósito el coronel Olcott redactó y publicó en diversos idiomas un Catecismo budista... que es perfectamente ortodoxo... Pero como la Teosofía supone que toda religión ha sido fundada por iniciados, *budas* o

mahatmas, que han envuelto en símbolos parte de su saber teosófico, no contentos los teósofos del día con la difusión del citado catecismo, que viene a contener los símbolos fundamentales, aunque despojados ya de mil leyendas y fábulas, han escrito y publicado también libros sobre el budismo esotérico, que viene a ser como la extracción y destilación de la Teosofía que en el budismo está contenida. El libro más extenso y fundamental sobre este budismo esotérico lo escribió en la India Sinnett... Para los teósofos... el más ilustre de estos iniciados... es, sin duda... Sakya Muni, ó dígase Siddharta Gautama, príncipe de Kapilavastu, fundador del budismo (Valera, 1897: 628, col. 2).

De todo este asunto budista/budhista en Valera quedan también algunos otros elementos reflejados en diversos escritos y especialmente en la novela *Morsamor*, publicada en 1899 (Valera, 1899; detalles en Litvak, 1985). Esta obra estaba en embrión en 1887, ya que habla del proyecto en el truncado «El budhismo esotérico». Valera quiere escribir en la línea de los famosos Bulwer-Lytton (y su *Zanoni*) y Rider Haggard (cuya novela *She* acaba de leer nada más publicarse), pero desde una posición en la que lo jocoso y estrambótico se potenciasen. Así, por ejemplo, sus héroes en la búsqueda de los misterios de Asia serán en este caso dos imaginarios franciscanos españoles del siglo XVI, Miguel de Zuheros y Tiburcio de Simahonda (una especie de Quijote y Sancho con toques de Cándido y otros personajes volterianos) que llegarán a visitar no solo Lhasa en el Tíbet, sino incluso la «estancia» perdida en el Himalaya donde moran los grandes sabios de la humanidad, uno de los cuales le llegó a revelar a los protagonistas que Sidarta (Valera 1899: 294, lo cita de esta forma y no como Siddharta, que es como lo escribe en el artículo «teosofía» del diccionario antes revisado) fue influido telepáticamente por ellos y de esta influencia nace la religión que predicó.

Valera es interesante también por cómo nombra de lo que está hablando, a veces budhismo a veces budismo, a veces Siddharta, a veces Sidarta (¿por qué no Sidharta o Siddhartha?, ¿por qué no buddhismo?). El año anterior a la publicación de la tesis de García Ayuso donde, recordemos que en el título usa la grafía buddhista y en el interior emplea tanto buddhismo, como Siddhartha o Buddha («habla de falsa religión de Buddha», que ofrece el tono de su posición ideológica, ya en la tercera línea de su trabajo: García Ayuso, 1885: 5), la Real Academia Española (de la que Valera era miembro desde su ingreso en 1862), en la edición número doce de su diccionario, introduce por primera vez el término, pero con la grafía budismo (y budista y el adjetivo búdico). Con anterioridad las cosas estaban poco claras, Ramón Joaquín Domínguez, en su célebre y muy utilizado *Diccionario Nacional*, en la edición de 1846-47 empleaba budhaismo, Budha y budhista-budhaista, pero en el suplemento de 1849 (póstumo, pues Domínguez había muerto en 1848) ya se establece budismo y budista (junto a boudhismo, budhaismo y budhista).

En este confuso laberinto de nombres se tienen que mover los teósofos que empiezan a traducir de lenguas en las cuales la denominación es *Buddhism* en inglés o *bouddhisme* en francés (ambas mantienen la *ddh* tan ajena a la lengua española). La opción que siguen desde el principio es la de budhismo; en efecto, ya en la primera revista en español que se publicó —*Estudios Teosóficos*— (desde el segundo al quinto número, de febrero a abril del primer año de vida de la publicación) incluyeron la traducción por Roviralta, bajo el título de «El Buddhismo en Occidente» (Bournouf, 1891), del trabajo en que el célebre budólogo francés Émile Bournouf ya citaba a la Sociedad Teosófica (y que había publicado en la *Revue des Deux-Mondes* en el número de julio de 1888). Será la misma que hemos visto que utilizó García Ayuso en su tesis, que podríamos denominar como la forma no solo internacionalmente aceptada, sino también la que del modo más fiel refleja la palabra sánscrita y la raíz a partir de la cual se construyen los neologismos en relación con la denominación de esta religión en las que se reivindicaban como «lenguas cultas». Ahora bien, también conviene recordar que un decenio más tarde de que la Real Academia Española normalizase budismo como grafía en español, en 1894, el propio García Ayuso tomó posesión como académico de número y en su discurso de ingreso (García Ayuso, 1894) siguió utilizando budhismo y budhista y, si lo intentó, no consiguió cambiar lo que la Academia hasta hoy sigue manteniendo en sus diccionarios: budismo y budista.

Buddhismo era la forma más erudita de nombrar a esta religión y la que seguía, por ejemplo, el traductor Alejo García Moreno en las obras en que se vierte al español al «padre» de la disciplina de estudio de las religiones: Max Müller (que, además, tuvo sonados enfrentamientos con Blavatsky y los teósofos a cuenta del budismo, entre otras cuestiones de religiones orientales). Entre estas destaca —por contener varios capítulos sobre buddhismo, con más de un centenar y medio de páginas, y ser el material a disposición en ese momento en español más fiable y extenso (con un capítulo específico sobre el nirvana, que precede a la tesis de García Ayuso)— el *Ensayo sobre la Historia de las Religiones* (Müller, 1878: II, 7-149). Buddhismo es como bien pronto traducen los teósofos españoles la palabra y el primero en abrir la senda es Francisco de Montoliu, que desde 1888 se había acercado a la Sociedad Teosófica y contactado con Blavatsky. En abril de 1891, Montoliu y Xifré constituyen el grupo español de la Sociedad Teosófica y en mayo de 1893 se consolida la carta constitutiva y la puesta en marcha de las ramas de Barcelona, que tomó el nombre de Montoliu, fallecido en 1892, y de Madrid, que tomó el nombre de Blavatsky. Montoliu años antes, desde 1889, había comenzado una febril actividad de traducciones de las obras fundamentales, concretamente *Isis sin velo* y *La doctrina secreta* de Blavatsky y el *Buddhismo esotérico* de Sinnett, que fueron terminadas y revisadas por otros teósofos (Xifré o Melian en especial) y vieron la luz como libros publicados años después de su muerte.

Montoliu usa en estos borradores la grafía buddhismo, que es la que usa también en lo que vio la luz bajo su seudónimo Nemo dos años antes de su muerte: escritos de uno de los primeros teósofos de origen indio, Tukaram Tatyá (este asunto de la autoría se cita solamente en una casi imperceptible primera nota), publicó dos años antes de su muerte (Montoliu, 1890). En todo este libro usa Buddha, budhista y buddhismo, pero resulta significativa la errata de la página 8 donde habla de «Induismo, Budhismo, Jainismo, Cristianismo, Mahometismo, Zoroastrismo», ya que en esa fecha para un teósofo, especialmente si tenía entre manos la traducción de *La doctrina secreta* —como era su caso—, la grafía budhismo con una sola h tenía implicaciones que nos llevan de lleno al meollo de nuestro tema y al *Esoteric Buddhism* de Sinnett, aparecido en 1883 y que refleja cumplidamente Montoliu (1890: 51) en el libro que citamos.

Dice Mario Roso de Luna en la biografía de Blavatsky que el de Sinnett «durante años fue el libro de texto teosófico» (Roso, 1922a: 477), pero solo vio la luz —ya en el nuevo siglo— su traducción al español (Sinnett, 1902) que había empezado el propio Montoliu casi una década antes y refundió y terminó Melian (Díaz-Pérez, 1924: 355 lo adjudica a este último en sus recuerdos un cuarto de siglo más tarde). El buddhismo esotérico de Sinnett no es lo que en la budología se entiende como tal y es que una fuente principal del autor para exponer las doctrinas «buddhistas» contenidas en el libro son sus «friends in Tibet»: «Maestros» que precipitan sus enseñanzas por medio de misivas que se materializan de modo maravilloso. Todo este procedimiento sobrenatural de documentación, aderezado de informaciones críticas (y maledicentes) sobre la relación Blavatsky-Sinnett (recalcando el desprecio de la primera hacia el segundo), se encarga de detallarlo Peter Washington (1995: 71-73) en su trabajo destructor (o demolidor) de la teosofía. Sinnett, en la línea de lo expuesto por Valera en *Morsamor*, ha alcanzado la fuente y ya no es solo que Bud((d)h)a desde el vacío del Pico del Buitre siga predicando para quienes sean capaces de verlo, sino que los Verdaderos Maestros del maestro de los budistas ahora están accesibles gracias a Blavatsky y a los vislumbres de Sinnett. El potente imaginario teosófico es capaz de acceder al verdadero buddhismo, el esotérico, del que el manifiesto, el que conocen por su estancia en Ceilán (e imaginan que anida en el Tíbet) sería un reflejo exotérico. Así, la conclusión de la lectura de Sinnett es que el buddhismo esotérico es la teosofía o viceversa o, incluso más sintéticamente, que la teosofía es el buddhismo (el verdadero) y viceversa. Se trata de una posición que resulta muy interesante, porque permite una elasticidad grande a la hora de adaptar el budismo, mostrándonos como una manifestación de medios hábiles que abriría el camino a una vía de ahormar la religión ancestral (y el adjetivo aquí tomaría una nueva fuerza al incluir esos «Maestros» con visos de eternidad en la ecuación) al gusto del esoterismo occidental tal como lo vehiculaba la Sociedad Teosófica. Oriente y Occidente aparecían mestizados bajo el

nombre de una religión a la moda como era ya en este momento el budismo entre tantos europeos y estadounidenses. Sería una nueva puesta en marcha de la rueda del dharma, la posibilidad de acceder a nuevos pero eternos textos, a nuevos sutras que llegarían desde la misma fuente, no solo del budismo verdadero, sino también de la única y verdadera religión, en la línea del lema de la Sociedad Teosófica: *satyât nâsty paro dharmah*, que se traducía en las publicaciones y revistas oficiales en español como «no hay religión más elevada que la verdad». Estaríamos, por tanto, ante un nuevo *yana* (quizá podría denominarse como el más perfecto *dharmayana*) que llevaría a su plenitud al budismo por la senda de la «verdad» que marcaba esa nueva revelación en forma epistolar.

No obstante, la Blavatsky «budista», ante las críticas que recibió el libro de Sinnett, termina ofreciendo una solución que desactiva lo anterior y que plasma ya en los primeros compases de la introducción que encabeza el primer volumen de *The Secret Doctrine*, su obra cumbre, que publicó en dos volúmenes en 1888 y que conceptualiza y delimita la teosofía blavatsquiiana, esa que en español Eduardo Gómez de Baquero, en enero de 1891, nombra «la nueva teosofía», en una conferencia en el Ateneo de Madrid que termina publicando en la misma *Revista de España*, en la que cuatro años antes Valera hablase de budhismo esotérico (y que en cierto modo llena el lugar de la incumplida serie prometida y nunca culminada por este). Gómez de Baquero (1891: 255) bien (o mejor) informado del revuelo budhista-teosófico y que conocía el texto inglés de Blavatsky, adelanta lo siguiente, que sería el primer dato de la polémica publicado en nuestra lengua, antes que los trabajos de autores propiamente teosóficos:

Un distinguido escritor teosofista, Sinnett, bautizó en una de sus obras a la Teosofía con el nombre de «budismo esotérico», pero esta denominación ha sido rechazada con el fin de impedir la confusión entre la doctrina teosófica y el budismo oficial representado por la Iglesia del Sur, ó sea la Iglesia de Ceilán.

Y es que Montoliu había dejado inconclusa la traducción de *La doctrina secreta* a su muerte, en mayo de 1892 (un año y dos días antes había muerto Blavatsky). La continuaron Melian a decir de Díaz-Pérez (1924: 356), Climent y otros que, bajo la denominación de «los traductores», redactan un par de páginas introductorias dirigidas «al lector», donde explican la labor realizada, que se basa en la tercera edición inglesa (la de 1893), mientras que Montoliu usaba la segunda. Es un asunto que Roso rememora en su libro de 1921 sobre la simbología arcaica, uno de los varios que escribió como comentarios al libro clave de la «maestra», que estima demasiado complejo para ser encarado por el común de lectores sin alguna ayuda (Roso, 1921: 61). En suma, se publicó finalmente la traducción de *La doctrina secreta* en español en 1895, y refleja la ingeniosa propuesta de la autora en esta cuestión. Comienza Blavatsky su introducción justificándose y enmendando a Sinnett:

El *Buddhismo Esotérico* es una excelente obra con un título muy desdichado... desde el principio, sin embargo, los brahmanes y otros protestaron contra el título; y para hacerme justicia a mí misma, debo decir que el *Buddhismo Esotérico* me fue presentado como un volumen completo, y que yo no tenía la menor noticia de la manera como pensaba el autor escribir la palabra «Budhismo». La responsabilidad de esto recae por completo sobre aquellos que habiendo sido los primeros en llamar la atención sobre el asunto, omitieron indicar la diferencia que existe entre «Buddhismo», el sistema religioso de moral predicado por Gautama, denominado así por su título de Buddha, el «Iluminado»; y «Budhismo», de Budha, «Sabiduría o Conocimiento (Vidyâ)», la facultad de conocer, procedente de la raíz sánscrita Budh, conocer. Nosotros los teósofos de la India somos los verdaderos culpables... Hubiera sido fácil evitar esta deplorable confusión; bastaba alterar la escritura de la palabra, y de común acuerdo, pronunciar y escribir «Budhismo», en lugar de «Buddhismo» (Blavatsky, 1895: 21).

Más allá de lo certero (o del poco valor) del argumento desde el punto de vista filológico, donde puede resultar interesante la crítica que lanza desde otra mirada «esotérica» René Guénon (1921: 102 ss., que además denomina teosofismo al movimiento para deslindarlo de la ancestral teosofía y puntualiza que Blavatsky desconocía plenamente el sánscrito), este asunto de raíces (*dh* por *ddh*) construye un eslabón más del imaginario teosófico. Al respecto, Roso de Luna, al que seguimos necesariamente al tratarse no de un traductor, sino de un verdadero autor teosófico original español (rememoramos sus palabras antes citadas), detalla en su biografía de Blavatsky y nos ilustra magistralmente en toda esta cuestión de religiones plurales frente a teosofía como «verdadera» religión:

[...] jamás debiera perder de vista el verdadero teósofo, como Olcott, que todas las religiones, desde la más antigua hasta la más moderna, no son sino «velos» echados por los diversos sacerdocios explotadores (desde los tiempos mismos de la Atlántida, según el texto de *La Doctrina Secreta*), sobre las primitivas verdades de la Religión-Sabiduría, ciencia perdida, sí, para el vulgo, pero conservada secretamente en los «Misterios tradicionales de la Iniciación», por los Maestros o Adeptos, los cuales, antes de alcanzar tan alto grado, han remontado, sí, hasta él por una u otra confesión religiosa que le sirviese como de escala o de andadores, pero una vez iniciados en los Misterios teosóficos, ya no pertenecen, en verdad, a la religión respectiva por la que llegaron, si no a la Teosofía, que no es jaimismo [*sic*], ni buddhismo, ni brahmanismo, ni cristianismo... el entusiasmo buddhista sentido por la noble alma del coronel llegó hasta a contagiarse a Helena hasta el punto de que en correspondencia de la época... llegó ella a decirse «buddhista hasta la medula» (sin duda refiriéndose a la Religión-Sabiduría primitiva o *Budhismo*, con una sola *de*, no al *Buddhismo* de Gautama) (Roso, 1922a: 362-363).

Resulta interesante recordar aquí que estas confusiones bud((d)h)ístico-teosóficas le costaron a Roso (o por lo menos fue la excusa esgrimida para ello) el poder acceder a una cátedra universitaria. Era un gran conferenciante que había desarrollado con éxito un ciclo en el Ateneo de Madrid sobre asuntos relativos a religiones orientales y ciencia moderna. Además, obtuvo varios méritos científicos en astronomía y epigrafía (era académico correspondiente de la Real Academia de la Historia), por lo que una serie de catedráticos e intelectuales solicitaron al Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes (Esteban Cortijo, 1991: 356-359, apéndice 1 recopila la carta) que se le dotase una cátedra extraordinaria con el curioso título (que convenía bien a la trayectoria multiforme del autor) de Polididáctica, pero que incluía la mitología comparada/las religiones comparadas (una denominación muy maxmülleriana) o la historia de las religiones (Cortijo, 1990: 798; 1991: 90; 2021: 12). El ministro en el cargo, Santiago Alba Bonifaz (que lo fue en dos ocasiones, los diez meses finales de 1912 y los ocho meses centrales de 1918) se la negó argumentando que era budista, asunto que el propio Roso estima resultado de un movimiento en su contra tal como expone en una carta a Unamuno (que publica Cortijo, 1991: 360-362, apéndice 2). Roso, en este asunto que nos interesa, para reivindicar a su admirada Blavatsky —como si de un virus se tratase (el virus del budhismo real frente al budhismo imaginario)— esgrime la solución del contagio por el coronel Olcott, que estaba en plena efervescencia catequista desde el paseo triunfal esrilanqués.

De todos modos, tres años antes de que los lectores en español pudieran gustar las complejidades que pueblan *La doctrina secreta*, ya habían podido leer en su propia lengua lo que Blavatsky, bajo la forma de un socrático diálogo entre una persona que pregunta y una persona teósofa que responde, decía al respecto en un contundente apartado titulado «La teosofía no es el budhismo». Aparecía en el libro titulado *The key to Theosophy*, que vio la luz en 1888, posteriormente a *The Secret Doctrine*, pero que fue traducido por Xifré y se publicó un lustro después bajo el título de *La clave de la teosofía* (dos años antes de que viese la luz la versión española de *La doctrina secreta* que acabamos de revisar). En este libro divulgativo, y hasta escolar en lo pedagógico, incide en la explicación que diferencia budhismo de budhismo (Blavatsky, 1893: 11) y añade otro toque de erudición sánscrita y una nueva palabra, bodhismo. Lo hace en el glosario que acompañaba a la segunda edición inglesa, que fue la que se tradujo al español, en la voz Bodhismo esotérico (Esoteric Bodhism es la entrada inglesa) en que expone lo siguiente:

Sabiduría o inteligencia secreta. Procede del griego, *Esotéricos*, «interno» y del sánscrito, *Bodhi*, «conocimiento», para distinguirlo de *Buddhi*, que es la «facultad del conocimiento o de la inteligencia», y de *Buddhismo*, la filosofía o la Ley de Buddha (el Iluminado). Se escribe, también, «Budhismo», de Budha (Inteligencia, Sabiduría), el Hijo de Soma.

Más allá de nombres y raíces invocados por Blavatsky, finalmente, en la traducción del libro de Sinnett de 1902 no se optó por hacer esta adaptación (y titularlo en español *Budhismo esotérico*), quizá porque el argumento no calaba lo suficiente como para que Melian cambiase la terminología de Montoliu, que, como ya sabemos, hacía caso omiso del argumento blavatsquiano.

La teosofía en español se fue poblando de aproximaciones al budismo que se alejaban de los presupuestos sinnettianos y blavatsquianos, tan potentemente imaginarios, y fue asimilando lo que podríamos denominar un baño de realidad, por otra parte, inherente a la perspectiva de la mirada olcottiana y su *Catecismo budhista* que se había traducido por Climent y publicado su edición española en 1896. No había terminado el siglo y solo algunos meses después de aparecer la edición francesa, publica Xifré la traducción del libro de su amigo Arthur Arnould, que, en su último año de una azarosa vida política y revolucionaria, y durante su presidencia de la rama francesa de la Sociedad Teosófica, publicó en 1895 *Les croyances fondamentales du bouddhisme*. Xifré bajo su seudónimo de Vina es bien claro en su prólogo del traductor al adelantar cuál es la finalidad de su trabajo (que recordemos que no es solo el de traductor, sino también el de financiador de toda la empresa de edición): conseguir que la obra contribuya a «disipar, en parte al menos, el cúmulo de conceptos fantásticos y hasta ridículos existentes en lo que se refiere al Buddhismo», lo que, particularizando a lo que ocurre en su país, le permite lamentar el hecho de que «tantas ideas erróneas, cuando no absurdas, corren en España acerca del Buddhismo» (Arnould, 1896: 5-6). La duda queda sobre si Xifré se está posicionando gracias a Arnould como «teosofista» en la estela de Olcott y criticando unas fantasías que tienen su raíz en la propia fundadora y en Sinnett. Por su parte, Melian traduce en el filo del nuevo siglo a la nueva referente del movimiento, Annie Besant, que en 1897 había ofrecido cuatro conferencias de la que una es sobre el buddhismo (Besant, 1901), y en este caso, como en el de Arnould, reflejando un budismo mucho más real y más alejado del imaginario.

Será la tónica habitual en lo que se va traduciendo posteriormente desde la teosofía española, y que hallan su ubicación, junto con nuevas ediciones de trabajos anteriormente citados en la Biblioteca Orientalista de Maynadé. Hasta el Tíbet va perdiendo su misterio imaginario y se puebla de misterios más místicos y mágicos. El mejor ejemplo lo ofrece, de nuevo, Roso de Luna (que por sí solo merecería un trabajo específico enfocado en cómo se figuraba al budismo). Dedicó en sus últimos meses de vida sus desvelos al tema del Tíbet y la teosofía. Aparecieron sus reflexiones y propuestas en diecinueve capítulos en *El loto blanco* (Roso, 1930-1932). Dejó terminados (que no vieron la luz en la revista) o en esbozo más del doble, y se publicaron junto con los anteriores, y en traducción, en Brasil, en la revista *Dharana* que dirigía Henrique José de Souza, gran amigo de Roso. Por último, en español, y expurgados

de añadidos brasileños y en una edición en forma de libro, han sido todos ellos recuperados recientemente (Roso, 2016) por el Grupo de Estudios Teosóficos de Valencia que promueve una nueva compilación de obras del autor. En este trabajo ya no es solo Blavatsky la fuente de Roso, a pesar de la mucha devoción que le tiene, hay una nueva viajera, que ha conseguido entrar en el Tíbet y conocer lo que de verdad enseñaban los lamas. Se trata de Alexandra David-Neel, también teósofa, y hacia la que dirige Roso su interés en los últimos meses de su vida y califica de «singular mujer, tan parecida a la maestra Blavatsky» (Roso, 1930-1932: 471 —del año 1931—) en el capítulo xvi de su serie en el *Loto Blanco* que apareció, póstumamente, en el número que cierra el año 1931, el cual encabeza la noticia de su fallecimiento y a cuya memoria se dedica monográficamente el siguiente número, el primero del año 1932. En lo que se refiere al modo de nombrar la religión, Roso utilizará principalmente la grafía que le es habitual de buddhismo y buddhista (más de un centenar de veces), pero en algunas ocasiones desliza budismo y budista (en una decena de casos), quizá contagiado por la Real Academia Española. Pero lo que resulta especialmente interesante es que mantiene el uso de budhismo y budhista (en media docena de casos), aunque estrictamente para reflejar la terminología etimológica blavatsquiiana que ya conocemos. Además, añade bodhismo, incluso titulando como «Buddhismo y bodhismo» (Roso, 2016: 355-363) un capítulo de los que solo aparecieron en Brasil, el XLVI, y que han recuperado en la nueva edición. Quizá la cita más interesante para nuestros propósitos es la que extraemos de la entrega x, que publicó en *El Loto blanco*, y en la que narraba su visión personal y crítica que titulaba muy gráficamente «La Sociedad Teosófica se ha apartado del Sendero Directo. Un poco de historia». Resume a Blavatsky incidiendo en algo que ya hemos expuesto, pero con un toque crítico. No solo estima que la maestra estaba obnubilada por Olcott, sino que actuaba con lo que podríamos denominar unos discutibles «medios hábiles»:

Oportunista además H. P. B., al tenor de una política de circunstancias y como reacción o protesta contra las gentes cristianas que ya habían empezado a hacer blanco de sus persecuciones, según su costumbre a la S. T., hasta se avino luego a recibir en Ceilán el *pansil* u ordenación buddhista, y estuvo denominándose a si propia «rabiosa buddhista» hasta los días de 1888 en que en su proemio a *La Doctrina Secreta*, explicó muy claramente la diferencia existente entre la palabra *Buddhismo*, o religión de Sidharta Sakyamuni... de la palabra Budhismo (con una sola *d* en lugar de dos), o «Religión de la primieval Sabiduría», tronco científico religioso de todas las demás que no hicieran luego sino adulterarla, o más bien *Bodhismo* de la raíz sánscrita *bod*, conocer, es decir, no fe y creencia, sino *conocimiento* y *estudio* (Roso, 1930-1932: 122-123 —del año 1931—).

Vemos que Roso es crítico hasta con el título de la Sociedad Teosófica del momento y está alejado de sus dirigentes en España, y en particular de Manuel Treviño, una figura malograda, símbolo del horror de la represión franquista y hasta del probable destino del propio Roso de haber seguido con vida en 1939. Treviño nos puede servir de botón de muestra de las incongruencias en el uso del nombre de la religión sobre la que discurremos. A pesar de que su tema más querido era el Egipto esotérico, Treviño se atrevió a encarar en la revista *Sophia*, en la época en la que toda esta cuestión de buddhismo y budhismo se está vertiendo en español, la publicación de un artículo en dos entregas y once páginas que tituló «El buddhismo» (Treviño, 1896), donde presenta una información general y estandarizada sobre la vida de Buddha y sus enseñanzas. Pero una década larga después, en la misma revista, y comentando sus recuerdos de los comienzos de la Sociedad Teosófica, plantea que el primer dato que leyó en español al respecto fue en 1884 en la revista evangélica *El cristiano*. Se trataba de un artículo de Sumangala, monje budista de Sri Lanka que incluso era en ese momento vicepresidente de la Sociedad Teosófica, y que es quien firma el equivalente a un *nihil obstat* oficial desde el budismo esrilanqués al comienzo del *Catecismo buddhista* de Olcott. Treviño recoge ese artículo que aparece con el título de «El budhismo moderno» y lo enmarca en dos textos de presentación y conclusión de su autoría, terminando el introductorio con el siguiente párrafo:

Como creo que este artículo... es la referencia más antigua que podemos encontrar en España y explica aquella confusión de las gentes en los primeros momentos suponiéndonos budhistas, no me resisto al deseo de darle á conocer á nuestros lectores (Treviño, 1909: 471).

Treviño aquí, en un ejercicio de desmemoria, olvida a Sinnett y hace recaer las culpas en otro (que trata como a un extraño a la «teosofía»), pero lo que más nos interesa es que nombra el asunto como budhismo con una sola *d* y desde luego no se está refiriendo a la teosofía, sino al budismo de Sri Lanka, por tanto, está olvidando o renegando de lo dicho por Blavatsky y recordado por su rival Roso.

Podemos ofrecer un elemento más, esta vez de la perduración actual del interés por la publicación de las obras que comentamos. El trabajo de Sinnett ha vuelto a ver la luz en diversas editoriales y nos interesa, en particular, la de la Teorema de Barcelona de 1983 porque usan en la portada budismo y Sinnett. Y más interesante aún es que los nuevos teósofos actuales sigan este camino, así en la rama Arjuna de Barcelona de la Sociedad Teosófica, donde han construido un sitio web que incluye el acceso a muchas obras y revistas teosóficas en español, ofrecen la versión digital del libro que, si bien sigue la de Montoliu y Melian y su grafía buddhismo en el interior, mantiene Sinnett y budismo en la portada e incluyen la nota introductoria que refleja en ellos una extraña desmemoria teosófica (porque hubiera sido muy sencillo reivindicar a sus

traductores, máxime que uno de ellos dio nombre a la primera rama de Barcelona, más de un siglo atrás). Y así, todo este asunto de los nombres cuya complejidad y peculiaridades en el imaginario teosófico hemos intentado «desvelar», queda reducido a una especie de peculiar episodio de lo que podríamos llamar «querrela de los antiguos y los modernos»:

Debido a que esta colección se propone reunir una serie de textos antiguos, en el caso de este libro se tomó una traducción de primeros de siglo, produciéndose así un desfasaje: en todo el texto se menciona buddhismo, en tanto para la cubierta hemos preferido la forma más moderna de budismo (Disponible en: <<https://arjunabarcelona.files.wordpress.com/2015/07/sinnet-budismo-esoterico.pdf>> [consultado el 10 de diciembre de 2022]).

Pero, a la vista de lo que muchos plantean actualmente desde la budología española en crecimiento: modificar la decisión de 1884 de la Real Academia de la Lengua, ¿quiénes serían los antiguos y quiénes los modernos?

Bibliografía

- APP, Urs (2021) «Tibetan Theosophy: Helena Blavatsky's Tantric Connection», en Ester BIANCHI y Weirong SHEN (eds.), *Sino-Tibetan Buddhism across the Ages*, Leiden: Brill, pp. 141-169.
- (2023) *Blavatsky on Buddhism: Interviews, Letters, and Papers*, Wil/Paris: UniversityMedia.
- ARNOULD, A. (1896) *Creencias fundamentales del Buddhismo*, Madrid: Establecimiento tipolitográfico de Julián Palacios (traducción de José Xifré Hamel).
- BESANT, A. (1901) *Cuatro grandes religiones. Cuatro conferencias en Adyar (Madrás) con motivo del aniversario vigésimo primero de la Sociedad Teosófica*, Madrid: Establecimiento tipolitográfico de J. Palacios (traducción de José Melian).
- BLAVATSKY, H. (1893) *La clave de la Teosofía. Exposición clara en forma de preguntas y respuestas de la ética, ciencia y filosofía para cuyo estudio ha sido fundada la Sociedad Teosófica con un abundante glosario de términos teosóficos*. Madrid: Establecimiento tipolitográfico de Julián Palacios (traducción de José Xifré).
- (1895) *La doctrina secreta*, vol. I, Madrid: Establecimiento tipolitográfico de Julián Palacios (traducción de Francisco Montoliu y otros).
- BOURNOUF, É. (1891) «El Buddhismo en Occidente», *Estudios Teosóficos* 2: 6-15; 3: 2-13; 4: 1-12; 5: 1-11 (traducción de José Roviralta).
- CORTIJO, E. (1990) «Mario Roso de Luna y los ideales de la Revolución Francesa», en José Antonio FERRER BENIMELI (coord.), *Masonería, revolución y reacción*, vol.

- 2, Alicante: Diputación Provincial de Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, pp. 793-818.
- (1991) *Vida y obra del Dr. Mario Roso de Luna (1872-1931), científico, abogado y escritor*. Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense.
- (2021) «Biblioteca Mario Roso de Luna. Doctrinas complejas en la crónica de un viaje», *Cultura masónica* XII/45, 10-29.
- DÍAZ-PÉREZ, V. (1924) «Para la historia de la 'Rama de Madrid'», *Sophia* agosto de 1924: 354-356.
- GARCÍA AYUSO, F. (1885) *El nirvâna buddhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos*, Madrid: Tipografía de los Huérfanos.
- (1894) *Estudio comparativo sobre el origen y formación de las lenguas neosánscritas y neolatinas* (Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del señor D. Francisco García Ayuso el día 6 de mayo de 1894), Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- GARCÍA BAENA, R. M.; CAZORLA GRANADOS, F. J. (2010) *Otras voces femeninas: educación y producción literaria en las logias teosóficas*, Málaga: Universidad de Málaga.
- GÓMEZ DE BAQUERO, E. (1891) «La nueva teosofía», *Revista de España* 132, 247-270.
- GUÉNON, R. (1921) *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, Paris: Nouvelle Librairie Nationale.
- HAAS, C. (2015) «From Theosophy to Buddhism», en M. FUCHS, A. LINKENBACH, W. REINHARD (eds.), *Individualisierung durch christliche Mission?* Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 504-515.
- LARREA LÓPEZ, J. F. (1993) *Modernismo y teosofía: Viriato Díaz-Pérez*, Madrid: Libertarias Prodhufi.
- LENOIR, F. (2000) *El budismo en Occidente*, Barcelona: Barral (ed. or. París, 1999, traducción de Vicente Villacampa).
- LITVAK, L. (1985) «Morsamor: Un viaje de iniciación hacia la India», *Hispanic Review*, 53 (2), 181-199.
- LOPEZ, D. (2020) «Orientalist vs. Theosophist», en T. RUDBOG y E. REENBERG SAND (eds.), *Imagining the East. The Early Theosophical Society*, New York-Oxford: Oxford University Press, pp. 33-53.
- LOUZAQ, J. (2008) «Los idealistas de la fraternidad universal. Una aproximación a la historia del movimiento teosófico español (c. 1890-1939)», *Historia Contemporánea* 37, 501-529.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1884-1886) *Epistolario, vol. 7 (diciembre de 1884-junio de 1886)*, ed. de Manuel REVUELTA SAÑUDO, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1985.

- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1886-1887) *Epistolario*, vol. 8 (julio de 1886-octubre de 1887), ed. de Manuel Revuelta Sañudo, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1985.
- MESTANZA, F. (2009) «El Buddha en la lengua de Cervantes: ortografía y traducción de la palabra Buddha en español», prefacio a la edición española de Donald Lopez, *El buddhismo*, Barcelona: Kairós, pp. 9-22.
- MONTOLIU, F. (1890) *Teosofía*, Madrid: R. Velasco imp. (bajo seudónimo de Nemo).
- MÜLLER, M. (1878) *Ensayo sobre la Historia de las Religiones*, Madrid: Establecimientos Tipográficos de M. Minuesa (traducción de Alejo García Moreno).
- OLCOTT, Henry S. (1900) *Old Diary Leaves: The only Authentic History of the Theosophical Society, Second Series 1875-1883*, London/Madras: The Theosophical Publishing Society/ Theosophist Office.
- PENALVA, V. (2013) *El orientalismo en la cultura española en el primer tercio del s. xx. La Sociedad Teosófica Española (1888-1940)*, Tesis doctoral, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- POMÉS VIVES, J. (2006) «Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época», *Revista HMiC: història moderna i contemporània*, 4 (Dossier. Orientats. L'Àsia Oriental), 55-74.
- PROTHERO, S. (1995) «Henry Steel Olcott and 'Protestant Buddhism'», *Journal of the American Academy of Religion*, 63 (2), 281-302.
- (2010) *The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington: Indiana University Press (1.ª ed. 1996).
- ROSO DE LUNA, M. (2016) *El Tíbet y la teosofía. «Apuntes de un filósofo»*. Obra póstuma, Barcelona: Equipo Compiladores de la Obra de Mario Roso de Luna (edición a cargo de José Rubio Sánchez).
- (1921) *Simbología arcaica. Comentarios a «La doctrina secreta»*, de H. P. Blavatsky, fundadora de la Sociedad Teosófica. Madrid: Pueyo (obras completas de Mario Roso de Luna, vol. 22, Biblioteca Poligráfica Blavatsquiana vol. 2).
- (1922a) *Una mártir del siglo XIX. Helena Petrovna Blavatsky, fundadora de la Sociedad Teosófica*, Madrid: Pueyo (obras completas de Mario Roso de Luna, vol. 21, Biblioteca Poligráfica Blavatsquiana vol. 1).
- (1922b) «Aportación literaria de España al acervo teosófico», *Hesperia* II/14: 12-15.
- (1930-1932) «El Tíbet y la Teosofía», *El loto blanco*, julio de 1930 a abril de 1932.
- RUDBOG, T. (2020) «Early Debates in the Reception of Buddhism: Theosophy and Esoteric Buddhism», en T. RUDBOG y E. REENBERG SAND (eds.), *Imagining*

- the East. The Early Theosophical Society*, New York-Oxford: Oxford University Press, pp. 75-96.
- SINNETT, Alfred P. (1902) *El budhismo esotérico*. Madrid: Editorial Rodríguez Sierra (traducción de Francisco Montoliu y José Melian; nueva edición, Barcelona: Teorema, 1983 como *El budismo esotérico* de A.P. Sinnett).
- TORRES-POU, J. (2007a) «Esoteric Buddhism in the Works of Juan Valera», *Japan Studies Review* 11: 119-128.
- (2007b) «Aspectos del orientalismo en la obra de Juan Valera», *Hispania* 90/1: 21-31.
- (2013) *Asia en la España del siglo XIX: literatos, viajeros, intelectuales y diplomáticos ante Oriente*. Amsterdam: Rodopi (serie Foro Hispánico, vol. 46).
- TREVIÑO, M. (1896) «El budhismo», *Sophia* IV: 215-216 y 240-248.
- (1909) «Recuerdos. Cómo se cita la Sociedad Teosófica en un semanario español del año 1884. El budhismo moderno», *Sophia* XVII: 470-473.
- VALERA, J. (1887) «El budhismo esotérico», *Revista de España* 116: 161-170 (recogida en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1958, vol. 3, pp. 645-650 con el título *El budismo esotérico*).
- (1897) «Teosofía», *Diccionario Enciclopédico Hispano-americano* XX, pp. 627-629.
- (1899) *Morsamor*, Madrid: Librería de Fernando Fé.
- WASHINGTON, P. (1995) *El mandril de Madame Blavatsky. Historia de la teosofía y del gurú occidental*, Barcelona: Destino (ed. or. Londres, 1993, traducción de José Luis Fernández Villanueva).

SEGUNDA PARTE:
SITUACIÓN DEL BUDISMO
Y DE LOS ESTUDIOS BUDISTAS
EN AMÉRICA LATINA

Huellas del budismo institucionalizado en América Latina

Frank Usarski

Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, Brasil.

1. Contextualización e interés del conocimiento

Después de un largo período de relativo abandono de asuntos relacionados por parte de los estudiosos de la religión latinoamericana, el budismo en América Latina ha atraído, en los últimos años, a un número creciente de estudiosos interesados en la «carrera» y el *statu quo* de esta religión en nuestra parte del mundo. Hasta ahora, la mayor parte del trabajo se ha restringido a ciertos países, especialmente Brasil y Argentina. Solo en algunos casos, y por ahora de manera rudimentaria, la investigación tuvo en cuenta un contexto geopolítico más amplio, o Sudamérica o América Latina en general. Lo que aún falta es un resumen suficientemente detallado de los datos sobre la historia y el perfil actual del budismo en la región que permita sacar conclusiones sistemáticas, por ejemplo, sobre los denominadores comunes del budismo latinoamericano a fin de identificar rasgos discriminatorios en comparación con el budismo en otros países occidentales.

Este trabajo ofrece ideas en este sentido dentro de las limitaciones formales de este panel y de acuerdo con el requisito de reducir la información planteada y su análisis diferenciado a un razonamiento minimalista. En estas condiciones, el siguiente razonamiento se organiza en dos pasos, a saber: *a*) presentación de la situación actual del budismo latinoamericano en términos institucionales; *b*) la discusión de estos datos a partir del interés del conocimiento sobre la relación entre convergencias y divergencias del budismo en los países latinoamericanos únicos.

2. Conteo y sistematización de las manifestaciones institucionales del budismo en América Latina

El primer paso hacia una mirada sintética al budismo latinoamericano se incluye en una encuesta de templos, centros y grupos que operan en la región en términos absolutos. En este contexto, el término América Latina indica una convergencia entre los aspectos geográficos, históricos y lingüísticos. En este sentido, América Latina se entiende como la parte del mundo ubicada entre el trigésimo segundo (32) grado de latitud norte y el quincuagésimo cuatro (54) grados de latitud sur, y entre el trigésimo quinto (35) grado de longitud oeste y el centésimo (18°) grado de longitud oeste, cuya historia estuvo marcada por la conquista de los españoles y portugueses. Otros autores destacan el legado lingüístico como criterio y añaden Haití, los tres departamentos franceses de ultramar de la región, a saber, las dos islas del Caribe, Martinica, Guadalupe, así como la Guayana Francesa, en la costa atlántica de América del Sur.

El recuento aún indiferenciado en términos de líneas y corrientes budistas permite una primera evaluación cuantitativa de la presencia del budismo en la región. No se tendrán en cuenta las estimaciones de latinoamericanos individuales afiliados a esta religión. Esta negligencia se justifica por los problemas epistemológicos implícitos en estas estimaciones, especialmente por los dos siguientes: Primero: los datos sobre los budistas afiliados están ausentes en la gran mayoría de los censos nacionales (Brasil, Venezuela, México). En segundo lugar, los censos en los que aparecen estos datos generalmente desalientan las declaraciones de los protagonistas del budismo sobre el «éxito» de su religión en sus respectivos países. Esto puede indicar que una parte de los profesionales no fue captada adecuadamente por la metodología aplicada en los censos. Alternativamente, puede haber una discrepancia entre las dos partes en cuanto a la operacionalización de los determinantes de un «budista».

Mientras que un censo se centra en las personas que se declaran adherentes del budismo, los portavoces budistas incluyen en sus estimaciones de la relevancia de su religión también a las personas que tienen afinidades y simpatías por el budismo manifestadas por visitas esporádicas al templo o la participación suelta de talleres budistas.

En vista de estas ambigüedades y contradicciones, se espera que las instituciones budistas sean indicios más fiables de la relevancia del budismo en la región. Incluso si un cierto porcentaje de los lugares de práctica recaudados están restringidos a los hogares budistas que abren sus residencias para reuniones religiosas *ad hoc*, se puede suponer que los centros y templos budistas tienen un impacto en sus entornos locales. Sus estructuras físicas ofrecen espacios para rutinas religiosas que no se dirigen exclusivamente a los miembros definitivos, sino que también se organizan para recibir a los «interesados» y «simpatizantes». Estos círculos (todavía) no comprometidos escapan

a un conteo de adherentes explícitos, pero aparecen como «horizonte» en el contexto de un estudio de las instituciones budistas.

El conteo de referentes se basa en la consulta de una combinación de diferentes referencias, incluyendo fuentes académicas, listas creadas por agencias de investigación, encuestas a instituciones budistas por continente, por países o por ciudades,^{1,2,3} así como directorios budistas y páginas web administradas por instituciones budistas activas en América Latina.^{4,5,6}

Al reunir todos los recursos consultados, se puede suponer que actualmente hay alrededor de 985 instituciones budistas de diferentes tamaños y alcances activas en la región. Una segunda mirada revela que prácticamente cualquier escuela budista se ha establecido en al menos uno de sus respectivos países. Además de los círculos asociados con el budismo theravāda, los templos mahāyāna de origen chino, japonés, coreano o vietnamita y los grupos vajrayāna relacionados con los maestros nyingma, kagyū, sakyā y gelugpa son centros que representan desarrollos más recientes, como la Nueva Tradición Kadampa, los seguidores de Thích Nhất Hạnh, los movimientos neo-budistas dentro del espectro del budismo nichiren e instituciones sin orientación definitiva dedicadas al estudio y la práctica del budismo en un sentido «ecuménico».

Sin embargo, en términos sistemáticos y geográficos, el espectro de instituciones budistas está lejos de ser segmentado proporcionalmente.

Con respecto a la desigual distribución geográfica de las instituciones budistas establecidas en América Latina, vale la pena mencionar lo siguiente: en Brasil, con cerca de 208.000.000 de hablantes, el país más poblado de la región, hay aproximadamente 392 centros y templos budistas, es decir, más del 40% del universo en cuestión. Alrededor de 139 instituciones se establecieron en México, el segundo país más grande de América Latina en términos de población. Chile (aproximadamente 18.230.000) con cerca de 87 grupos y Argentina (aproximadamente 45.000.000 de habitantes) con cerca de 84 grupos, están en tercer y cuarto lugar, seguidos por Colombia (aproxi-

1 Cf., por ejemplo, Shoji, Rafael (2004) *La nativización del budismo de Asia Oriental en Brasil*, Tesis doctoral, Universidad de Hannover.

2 Cf. Prolades (2002) *Un Directorio de Grupos Religiosos en América Latina y el Caribe*: Argentina, San Pedro: Prolades.

3 Cf., por ejemplo, Markham, Ian S. (ed.) (1996) *Un lector de religiones del mundo*. Cambridge, MA: Blackwell Editores, pp. 356-357.

4 Cf., por ejemplo, Zalpa, Genaro (2015) *Enciclopedia de las Religiones en México*, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 953-961; o Catón, Eduardo Carini, «Budismo en Argentina», en R. Blancarte Pimentel (coord.) (2018) *Diccionario de religiones en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, pp. 42-48.

5 Cf., por ejemplo, Forni, Floreal; Mallimaci, Fortunato; Cárdenas, Luis (coords.) (2003) *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, vol. 2, Buenos Aires: Biblos; o también Da Costa, Néstor (coord.) (2008) *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo*, Montevideo: CLAEH, Taurus.

6 <<http://www.budismo.com/directorios/index.php>> [consultado el 23 de febrero de 2011].

madamente 50.000.000 habitantes, 48 grupos) y Perú (aproximadamente 32.700.000 habitantes, 35 grupos)

El budismo theravāda se ha desarrollado en países del sur y sudeste de Asia es institucionalmente el «vehículo» menos significativo de América Latina. Está representado alrededor de 38 centros locales, es decir, por solo el 4% de todas las instituciones budistas de la región.

El «vehículo budista» cuantitativamente predominante en América Latina es el budismo mahāyāna del Lejano Oriente (China, Corea, Japón y Vietnam). Está representado por unos 565 centros y templos locales. Esto corresponde a aproximadamente el 60% de las instituciones budistas de la región. La mayor parte de este segmento es de origen japonés (515 instituciones locales). En unos 28 lugares se practica el budismo de origen chino. El budismo de origen coreano está representado por 13 entidades. El budismo de Vietnam se practica en 10 instituciones locales. La escuela budista numéricamente más relevante dentro del ámbito del budismo mahāyāna es Soka Gakkai, cuyos 240 centros locales aproximadamente representan alrededor del 25% de las instituciones budistas en suelo latinoamericano. El budismo zen se practica en aproximadamente 158 centros, lo que convierte a esta rama en la segunda corriente subyacente mahayanista más grande de América Latina. El budismo shin ocupa el tercer lugar (unas 86 instituciones).

El budismo vajrayāna de origen tibetano está representado por unos 354 templos y centros, lo que corresponde a alrededor del 32% de todas las instituciones budistas establecidas en América Latina. La escuela tibetana numéricamente más fuerte es kagyū (alrededor de 118 grupos). Luego viene la escuela nyingma con alrededor de 89 sitios de práctica. La Nueva Tradición Kadam ha establecido aproximadamente 55 centros en América Latina. La escuela gelug está representada por unos 44 centros. Once centros pertenecen a la escuela sakya, 8 representan la tradición bön y 29 grupos locales clasificados como «no sectarios», que promueven las prácticas y enseñanzas budistas sin limitarse al legado de una rama específica del budismo.

3. Distribución de grupos budistas latinoamericanos

En términos del número de instituciones establecidas en los diferentes países, el budismo en América se representa a sí mismo como un universo desigualmente distribuido. El país más expresivo en este sentido es Brasil, donde se contaron 392 templos, centros y grupos. El segundo país más fuerte es México (139 instituciones), seguido de Chile (87) y Argentina (84). El quinto lugar lo ocupan Colombia (48), seguido de Venezuela (37) y Perú (35). Hay tres países con un número de instituciones en el rango de veinte, es decir, Uruguay (24), Bolivia y Costa Rica (ambos 22). En el siguiente rango más

bajo se encuentran Cuba (17), Ecuador (15), Guatemala (14), así como la República Dominicana, El Salvador y Puerto Rico (10 instituciones cada uno). Paraguay (9). Nicaragua (5), Panamá (4) y Honduras (1) representan las últimas posiciones de esta clasificación numérica.

4. El impacto desigual de la inmigración asiática en la evolución del budismo en diferentes países latinoamericanos

Existe otra heterogeneidad en relación con el papel y el impacto de la inmigración asiática en el desarrollo y la configuración del campo budista en los países latinoamericanos. Este es un aspecto relevante para el análisis común en la literatura sobre budismo en los países occidentales hacia una división entre el «budismo étnico», representado por inmigrantes (en nuestro caso derivados principalmente del Lejano Oriente), por un lado, y las personas que no nacieron en una familia de tradición budista, pero comenzaron a practicar el budismo y, en consecuencia, abandonar su religión de nacimiento (en América Latina en primer lugar el catolicismo). Por otro lado, hay que recordar que esta distinción se basa en tipos ideales que están en tensión con una realidad empírica en la que los dos subcampos a menudo se superponen. La relativización no invalida la función heurística de esta diferenciación de categorías en la búsqueda de identificar divergencias nacionales del budismo latinoamericano. En estas condiciones, deben tenerse en cuenta cuatro factores interrelacionados.

En primer lugar, es importante para la relevancia estadística de la inmigración. Se supone, como tendencia, que el número de inmigrantes en un país tiene repercusiones en el número de instituciones que representan el budismo étnico. En consecuencia, se observa en algunos casos que, debido a la escasa presencia de la inmigración asiática, el campamento budista ha estado compuesto casi exclusivamente por conversos. En segundo lugar, dado que puede suponerse una correlación positiva entre la duración de la presencia de inmigrantes y el número de instituciones que representan el budismo étnico en el país en cuestión, hay que tener en cuenta el momento histórico en que la inmigración asiática comenzó y cobró suficiente impulso para tener repercusiones en el ámbito del budismo institucionalizado. Además, el origen nacional específico de los inmigrantes asiáticos es de interés como tercer aspecto, particularmente desde el punto de vista de los tres países más involucrados, es decir, China, Japón y Corea. Cuarto: La apertura de templos inicialmente fundados sobre la base del cuidado religioso de las familias inmigrantes a un público más amplio (a pesar del apoyo financiero continuo y significativo de la institución por parte de los miembros de la comunidad étnica).

La primera ola de inmigración asiática a América Latina trajo trabajadores chinos a algunos países latinoamericanos. Un pequeño grupo llegó en 1810 a Brasil sin

que sus miembros dejaran rastros hacia un budismo declarado públicamente. A pesar de un mayor peso estadístico, algo similar se deshizo para el Perú, blanco de la inmigración china desde 1848. En 1874, casi 100.000 chinos habían emigrado a este país. Sin embargo, por varias razones, incluida la tendencia a los matrimonios mixtos y la aspiración a la ascensión social al precio de una rápida aculturación, la inmigración china permaneció sin consecuencias en términos de la fundación de una institución budista en particular. Esta constelación tiene paralelismos en otros países latinoamericanos, como Venezuela.⁷⁸

Solo las olas migratorias chinas más recientes han beneficiado la evolución institucional del budismo en suelo latinoamericano. El templo Mo Ti en São Paulo, fundado en 1962 como la primera institución budista china en Brasil, así como el templo Kuang Ying inaugurado en 1987 en la misma ciudad,⁹ son el fruto del proceso migratorio entre 1949 y finales de la década de 1980 que tuvo alrededor de 100.000 chinos para el país.¹⁰ La inmigración de chinos después de la Segunda Guerra Mundial también contribuyó a la diversificación del espectro de las escuelas budistas en Argentina,¹¹ cabe recordar en este contexto la Asociación Budista de China en La Argentina, fundada en 1985, así como el templo Tzon Kuan, establecido en 1988.

Además de la inmigración china, la llegada de coreanos a la región contribuyó a la evolución del budismo latinoamericano. Ya alrededor de 1903, México era un blanco temporal de la migración coreana.¹² No tuvo consecuencias manifiestas para el campo religioso del país. Hubo un impacto más directo solo debido a la reanudación e intensificación del proceso de migración a países como Brasil, Argentina, México, Guatemala y, en menor escala, Chile, Paraguay y Perú a partir de la década de 1960.¹³ En este contexto, la institución más notable por su carácter predominantemente étnico es el templo Jin Gak As, de la línea budista chogye, en São Paulo. Cuando fue fundada en 1984, esta institución absorbió a una parte de la clientela de la escuela Kwan Um, otra entidad budista coreana. Este último se estableció en 1983 como una institución

7 Lausent-Herrera, Isabelle, «Entre el catolicismo y la evangelización: La comunidad china peruana», en Tan, Chee-Beng (ed.) (2015) *After migration and religious affiliation: religions, Chinese identities, and transnational networks*, New Jersey: Mundo científico, pp. 185-240.

8 Holanda, Clifton L. (2010) *Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la Península Ibérica: Religión en Venezuela*, San Pedro, Costa Rica: Prolades, p. 21.

9 Yang, Chung Yuan Alexander (1995) *Buddhism among Chinese in Brazil, China in Study*, São Paulo, vol. 2, n.º 2, p. 49-57.

10 Shoji, Rafael, «Estrategias de adaptación para el budismo chino: brasileños y chinos en Fo Kuang Shan», en Usarski, Frank (org.) (2002) *Budismo no Brasil*, São Paulo, p. 125-150.

11 Carini, Catón Eduardo (2018) «Dharma meridional: contornos del buddhismo en la Argentina», *Revista Internacional de Religiones Latinoamericanas*, 2, 3-21.

12 Kwon, Tai-Hwan (1997) «International Migration of Koreans and the Korean Community in China», *Korea Journal of Population and Development*, vol. 26, n.º. 1, julio, pp. 1-18.

13 Paladines, Stefania (2016) *Asian Worlds in Latin America*, Oxon: Routledge, p. 63, pp. 70-71.

abierta a un público más general como un interés en la difusión más amplia del budismo que su fundador, el maestro budista coreano Young One, había desarrollado en la EE.UU. antes de comenzar sus actividades en Brasil. Posteriormente, se establecieron en Argentina dos instituciones de la línea budista coreana Son. En 1991, se estableció el Centro Hannaum Seon en Yerba Buena y, un año después, se abrió otro ramal de la misma línea en Buenos Aires.

Debido a su duración y relevancia numérica, la inmigración japonesa fue la que —en comparación con la de otros grupos asiáticos— tuvo el mayor impacto en la evolución del budismo institucionalizado. Entre los primeros inmigrantes japoneses en ingresar a América Latina se encontraban representantes de líneas budistas. En 1903, los monjes Ueno y Masumoto de la escuela soto-zen, así como el reverendo Kinoshita de la escuela jodo llegaron al Perú, seguidos por el reverendo Tomojiro Ibaraki de la escuela honmon butsuryu que fue uno de los primeros inmigrantes japoneses que se embarcaron en Brasil (1908). En 1936, Tomojiro Ibaraki^{14, 15} se sentó, en nombre de su orden religiosa, la primera institución budista oficial en el país, a saber, el templo Taissenji en la ciudad de Guaiçara. Poco después, la primera entidad del budismo shin fue inaugurada en la ciudad de Cafelândia.¹⁶ Al mismo tiempo, el reverendo Masumo Ikoma tomó medidas religiosas en la ciudad de Iguape en nombre de su escuela budista honpa honganji. Al mismo tiempo, el reverendo Shinba introdujo el budismo de la línea shingon en Brasil (Shoji, 2006: 43). Otros dos templos de la escuela honmon butsuryu-shū fueron construidos en la década de 1940, a saber: el Nissenji en Presidente Prudente (1940) y el Ryushoji en Moji das Cruzes (1941).

La decisión de la gran mayoría de los inmigrantes japoneses de permanecer en Brasil después de la Segunda Guerra Mundial resultó en una ola de institucionalización de las entidades budistas. La escuela honmon-busutryu-shu amplió su red de instituciones a Taubaté (1949), Londrina (1950) e Itaguaí (1950). En 1962, inauguró su sede en la ciudad de São Paulo. En la primera parte de la década de 1950, la escuela tendai¹⁷ y la rama ōtani de la escuela jōdo shinshū abrieron sus primeros templos. La rama Honpa de la escuela Jōdo Shinshū estableció su sede nacional en la ciudad de São Paulo. Otras líneas budistas como soto-zen y nichiren-shu anunciaron el inicio oficial de sus misiones en Brasil. En 1958, se fundó en Brasil la Federación de Sectas Budistas como una organización cumbre de líneas *budistas japonesas* entonces activas en suelo

14 Ota, Hirohito (2003) «Los primeros misioneros budistas en Perú – Una historia desconocida del centenario», *Dharma Ojo*, 12, agosto, <http://global.sotozen-net.or.jp/pdf/dharma-eye/de12/de12_08.htm> [consultado el 15 de diciembre de 2010].

15 Cf. Nakamaki, Hirochika (2003) *Religiones japonesas en el país y en el extranjero. Perspectivas antropológicas*. Londres & Novedades York: Routledge Curzon, pp. 143-167.

16 Gonçalves, Mario Ricardo (2004) «Homenaje a los inmigrantes japoneses pioneros del budismo en Brasil», <<http://www.dharmanet.com.br/honganji/vesak2004.htm>> [consultado el 14 de noviembre de 2010].

17 Cómo se fundó HBS en Brasil. *Revista Lotus*, São Paulo, n.º 19, p. 6, 2001.

brasileño.¹⁸ A pesar de algunas actividades proselitistas más allá del entorno étnico tradicional, muchas de las instituciones establecidas en este momento todavía están arraigadas en la vida religiosa de las familias de ascendencia japonesa. Esta tendencia se observa en la mayoría de las más de 80 ramas del budismo shin en Brasil y México, Perú y Argentina. Algo similar se aplica a los templos zen tradicionales, incluyendo Busshinji en São Paulo y Daishinji en Bogotá, así como a las instituciones de Nichiren Shoshuem São Paulo y la provincia de Veraguas, Panamá.^{19, 20, 21}

Wat Rattananangsiyara, la única institución predominantemente étnica en la línea theravāda, representa un caso especial en el contexto del budismo latinoamericano. El templo fue fundado en 1997 en Pousadas (Argentina) debido al servicio religioso de los refugiados de Laos.²²

La acentuación desigual del budismo étnico en diferentes países²³ se hace evidente al comparar la situación de Brasil con la de países relativamente descuidados por los inmigrantes asiáticos, como por ejemplo Colombia y Chile, que ni siquiera después de la Segunda Guerra Mundial, recibieron un número significativo de trabajadores de China, Japón y Corea. En consecuencia, el budismo institucionalizado en estos países es esencialmente apoyado por los conversos.

18 Cf. Sasaki, Yomei (1995) «Palabras de apertura», en *Commemoración del Centenario de la Amistad Brasil-Japón: Simposio y Conferencia de Budismo Brasil-Japón. La contribución del budismo al orden y al progreso de Brasil*, São Paulo: Federación de Sectas Budistas de Brasil, p. 7.

19 Shoji, Rafael; Córdova, Hugo; Usarski, Frank (2019) *Tierra Pura. Budhismo en América Latina*, en H. Gooren (ed.) *Enciclopedia de religiones latinoamericanas*, Cham: Springer International Publishing Suiza (en imprenta).

20 McKenzie, Germán (2019) *Budhismo en Perú*, en H. Gooren (ed.) *Enciclopedia de religiones latinoamericanas*, Cham: Springer International Publishing Suiza (en imprenta).

21 Carini, Catón Eduardo (2018) «Dharma meridional: contornos del buddhismo en la Argentina», *Revista Internacional de Religiones Latinoamericanas*, 2, pp. 3-21.

22 Laosianos en Argentina, <<http://lao.voanews.com/content/a-52-2007-05-24-voa3-90685414/1186514.html>>.

23 Sanmiguel Camargo, Inés (1999) *La inmigración japonesa a Colombia: la búsqueda de ¿Eldorado?* Tesis de doctorado, Universidad de Durham. Disponible en Durham E-Theses Online: <<http://etheses.dur.ac.uk/4357/>>, p. 95; también en libro: *En pos del dorado. Inmigración Japonesa a Colombia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2018. Bordazar, Laura Lucía Bogado (2002) *Migraciones Internacionales Influencia de la Migración China en Argentina y Uruguay*, tesis de grado (Magister en Relaciones Internacionales), Universidad De La República Oriental Del Uruguay, p. 96. Fleischer Friederike (2012) «La diáspora china: un acercamiento a la migración china en Colombia», *Revista de Estudios Sociales*, 1 (42), abril, pp.71-79. Solberg, Carl (1970) *Inmigración y nacionalismo: Argentina y Chile, 1890-1914*, Austin, Londres: Texas University Press (cuadro 3). Programa Asia Pacífico (2013) *Crece la inmigración asiática en Chile movida por las oportunidades laborales*, 22, octubre, <http://observatorio.bcn.cl/asiapacifico/noticias/crece-inmigracion-asiatica-chile-opportunidades-laborales>. Páez, Viviana Aróstica (2013) «Un silencioso proceso de aculturación. Testimonios de inmigrantes japonesas en Chile, 1950-2010», *Revista Estudios Hemisféricos y Polares*, 4 (1), enero-marzo, pp. 1-31, especialmente pág. 2. Min, Ganado-joven (2005) «Corea del Sur y los coreanos en Chile, según las encuestas a profundidad», *México y la Cuenca del Pacífico* 8 (26), septiembre, pp. 144-151.

5. El papel de los líderes budistas asiáticos para el budismo en América Latina

El punto anterior ya ha traído información básica sobre el desempeño de los misioneros asiáticos en suelo latinoamericano como requisito previo para el surgimiento de instituciones asociadas con el budismo étnico. Además (y desde la década de 1960 hasta los representantes oficiales de las escuelas budistas chinas, coreanas o japonesas que se dirigía a las familias inmigrantes en primer lugar) otros representantes oficiales de las escuelas budistas que han visitado o incluso se han establecido en países latinoamericanos deben ser tenidos en cuenta para ofrecer conferencias, talleres, retiros e iniciaciones a conversos y simpatizantes del budismo más allá del entorno étnico.

En este documento no hay espacio suficiente para completar la lista de representantes oficiales de escuelas budistas chinas, coreanas o japonesas que en diferentes momentos se mudaron a un país latinoamericano, permanecen en él por un tiempo limitado o simplemente visitaron comunidades locales asociadas con sus órdenes religiosas. Debido a las limitaciones tiene que ser satisfecho con pocos ejemplos. El primer caso es el de Shingū Ryohan, superintendente del templo Zen Busshinji en São Paulo entre 1956 y 1985. Debido a sus limitaciones lingüísticas se comprometió principalmente a la asistencia religiosa a la colonia japonesa de la época. Tokuda Ryotan, quien se unió al equipo de líderes de Busshinji en 1964, así como Shunkyo Aoki y Daiko Moriyama, quienes asumieron la responsabilidad en la misma institución en la década de 1990, aumentaron, en parte contra el gusto de las familias tradicionales asociadas, el espectro de actividades religiosas frente a un número creciente de practicantes no descendientes del budismo zen.²⁴

Otra institución budista que se benefició de la presencia de una monja asiática fue la *Sociedad Budista de Brasil* en Río de Janeiro. Representando el vehículo budista Theravada de origen surasiático, por lo tanto, operando sin vínculos con una comunidad étnica local, la entidad disfrutó, entre 1986 y 2006 de la presencia del monje Puhuwelle Nayaka Vipassi de Sri Lanka y especialista en meditación Vipassana.

El Centro Hanmaum Seon en Argentina se origina a partir de reuniones de familias coreanas interesadas en las enseñanzas del maestro coreano Zen coreano Myogong Daehaeng. Con el fin de establecer una rama de la orden de maestría, los miembros del grupo invitaron, en 1991, a representantes coreanos de la línea a recibir enseñanzas e instrucciones prácticas. Un junio del año siguiente, la propia Gran Maes-

²⁴ Albuquerque, Eduardo Basto de (2008) «Intellectuals and Japanese Buddhism in Brazil», *Japanese Journal of Religious Studies*, 35 (1), pp.61-79; especialmente, pp. 65-66.

tra Daehaeng visitó el grupo argentino para asistir a una conferencia celebrada en julio de 1992.²⁵

Debido a la gran importancia de la relación entre maestro y discípulo en el budismo tibetano, la presencia de lamas tibetanos ha sido un elemento importante para la difusión de sus escuelas en América Latina. Esto se aplica, entre otros, al maestro de la línea nyingma, Chagdud Tulku, quien se mudó (y con él el hogar de su movimiento internacional) desde Junction City en California, EE.UU., hasta Três Coroas, Rio Grande do Sul. Residente en este templo brasileño, estableció, además de Brasil, una red transnacional de centros que incluye instituciones en Argentina, Chile y Uruguay. Las actividades de varios otros monjes tibetanos han contribuido al arraigo del budismo vajrayāna en Chile. Ya en 1981, el primer representante de este vehículo budista, Lama Tounsang, dio conferencias a un público chileno aún pequeño e inició algunos adherentes a su religión.²⁶

Las visitas del Dalái Lama a países latinoamericanos en 1988 (Costa Rica y México), 1991 (Argentina, Brasil, Chile y Venezuela), 1999 (Brasil), 2004 (Costa Rica, México, El Salvador, Puerto Rico y Guatemala), 2006 (Brasil y Colombia), 2008 (México), 2011 (Argentina, Brasil y México) y 2013 (México) tuvieron un impacto significativo en la evolución del budismo en general y del vajrayāna en particular en la región. El primer viaje fue muy significativo para la «causa budista». El líder tibetano no solo se reunió con los presidentes de los países visitados (Óscar Rafael de Jesús Arias Sánchez [Costa Rica] y Carlos Salinas de Gortari [México]), sino que también inauguró los primeros grupos de apoyo al Tíbet local. Más tarde, estos dos grupos se integraron en la Red Internacional del Tíbet, fundada en el año 2000. Hoy en día, esta red está compuesta por unas 180 ONG, incluyendo sucursales en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, El Salvador, México, Paraguay, Perú y Uruguay. Los protagonistas de esta red entienden la importancia del budismo para la población tibetana y se involucran en la amplia difusión del budismo tibetano, además de actividades a favor de la defensa de las ambiciones geopolíticas en el sentido más estricto. Al menos de la misma importancia fue la atención pública llamada por la figura del Dalai Lama que despertó en casos específicos un profundo y duradero interés en el budismo tibetano.

25 Younes, Adriana Evelin (2011) *El budismo practicado por los coreanos en Tucumán (Argentina): Han Ma Un Seon y Soka Gakkai*, XIII Congreso Internacional de ALADAA, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, 23-25 de marzo.

26 *En grande: Día del Buda en Chile*, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 16 de mayo de 2008, <<https://www.bcn.cl/observatorio/asiapacifico/noticias/diadebuda/>> [consultado el 2 de febrero de 2019].

6. El papel de los conversos «occidentales» al budismo en América Latina

La presencia de líderes budistas asiáticos se ha complementado con un compromiso cada vez más agudo de conversos sin ascendencia asiática. Entre estos protagonistas «occidentales» se encuentran varios estadounidenses y europeos que habían tomado un papel protagónico en sus respectivas órdenes religiosas y desarrollarían sus actividades de trabajo internacional en templos y centros budistas latinoamericanos.

Un ejemplo es el caso de Paul J. Muenzen, quien nació en 1964 en el entorno de una familia católica en Nueva Jersey, Estados Unidos. A partir de 1992 se sometió a un entrenamiento budista tradicional en China. Finalmente, fue autorizado por la orden coreana Jogye como maestro de *dharmā*. En esta situación tomó un rol activo en una de las sucursales de esta línea en Argentina. El segundo caso aquí mencionado también se refiere a Argentina, esta vez el templo chino Tzon Kuan, fundado en 1993 por el maestro taiwanés Pu Hsien. Más tarde, la comunidad se benefició del servicio religioso de maestra Dzau Dzan, el único seguidor argentino que fue ordenado en esta línea.²⁷

El brasileño Ricardo Sasaki, ahora también conocido como Dhammacariya Dhanapala, es el organizador e instructor budista principal de una red de seis centros locales asociados con la línea theravada en la tradición de Maha Ghosananda (Camboya) y S. N. Goenka (Myanmar).

Un número de conversos sin ascendencia asiática han contribuido y expandido el budismo zen en América Latina. Densho Quintero, ordenado monje zen soto en Francia en 1987, y Shotai de la Rosa, practicante zen desde 1989, por ejemplo, son dos protagonistas zen colombianos activos en el templo Daishinji de Bogotá. El argentino Ricardo Dokyu, nacido en 1959, fue ordenado monje en la línea soto-zen en 1991. Más tarde fundó un templo raku ji en Buenos Aires (2003) y la Asociación Budista Soto Zen de Argentina (2007). Augustus Alcalde había estudiado budismo zen con el maestro estadounidense Robert Aitken antes de fundar Shobo An Zendo, en Córdoba, en 1986. Antonio Eiju Pérez, fundador del Centro Zen de Mendoza (2001), comenzó su carrera dentro del budismo zen en 1988. En 1997 fue a Japón, donde se convirtió en discípulo de Roshi Harada Tangen. En el año 2000, fue ordenado por Tenhsin Fletcher, uno de los protagonistas del Zen Mountain Center en California, EE.UU. La brasileña Claudia Souza de Murayama «Monja Coen» (nacida en 1947) ha sido practicante del budismo soto zen desde la década de 1960. De vuelta en Brasil en 1995 asumió, durante seis años, el liderazgo del templo Busshinji, predominantemente étnico, en São Paulo. Debido a las tensiones internas dejó esta institución y fun-

²⁷ Giannatesio, Natalia, «Budistas», en Forni, Floreal; Cárdenas, Luis; Mallimaci, Fortunato (orgs.) (2003) *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, vol. 2, Buenos Aires: Biblos, pp. 35-70, especialmente, p. 64.

dó el Tenzui Zen Dojo como un hogar espiritual más conveniente para los conversos budistas.²⁸

En cuanto al espectro del budismo tibetano, un caso destacado es el del brasileño Michel Lenz Calmanowitz, que todavía era un niño pequeño cuando sus padres fundaron la primera Institución del Movimiento Lama Gangchen en São Paulo. Después de que Lama Gangchen reconociera al niño como una reencarnación del difunto maestro I, «Lama Michel» entró en la comunidad monástica de exiliados budistas tibetanos de Sera Me en el sur de la India. Hoy juega un papel protagónico dentro del movimiento que, además de Brasil, abarca grupos locales de seguidores en Santiago y Buenos Aires. Menos espectacular es la historia del converso argentino Gerardo Abboud, nacido en 1945, ahora profesor de dharma que reside en el Centro Drukpa Kagy de Buenos Aires. Abboud comenzó a estudiar y practicar budismo en la década de 1970 en la India y Nepal. Desde entonces, también se ha dedicado a la traducción de los textos tibetanos en inglés y español y al servicio de intérprete durante los talleres y conferencias de profesores tibetanos durante sus viajes en países como Argentina, Brasil y Chile. En este cargo acompañó al Dalái Lama durante su visita a América Latina en 1992.

Bibliografía

Las referencias bibliográficas específicas de este capítulo constan en las notas a pie de página.

28 Rocha, Cristina (2006) *Zen en Brasil. La búsqueda de la modernidad cosmopolita*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 50-54.

Semillas y brotes: brevísimas genealogías del budismo en el Perú

Manuel Ato-Carrera

Centro de Estudios Orientales - Pontificia Universidad Católica del Perú.
Departamento Académico de Humanidades - Universidad del Pacífico

Frente al 76 % de católicos, 14,1 % de evangélicos y 5,1 % que no profesa ninguna religión, el budismo en el Perú se ubica aún en la categoría de «otras religiones», donde comparte el 4,8 % con diversos credos minoritarios según el Censo Nacional 2017 del Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú (INEI PERÚ, 2018: 58), sin que contemos a la fecha con un dato preciso de su número de practicantes. Siendo la suya una historia incipiente, como en el resto de América Latina, revela sin embargo una presencia constante y un interés que se mantiene vigente en determinados círculos sociales, así como una acogedora diversidad en sus expresiones.

En el presente artículo, exploraremos fundamentalmente los orígenes de las principales manifestaciones que el budismo ha venido asumiendo en el Perú con el correr del tiempo, y algunos aspectos relevantes de sus desarrollos. Así, teniendo en consideración que la información sobre el budismo peruano cuenta con una bibliografía todavía muy limitada, tenemos la expectativa que, lejos de agotar el tema, iniciemos una indagación que abra más preguntas para futuras investigaciones sobre la materia.

Pues bien, si comprendemos al budismo como un árbol que, partiendo de un tronco común en la antigua India, se ramifica en distintas escuelas y comunidades, corresponderá, en primer término, analizar su arribo al Perú desde las grandes tradiciones histórico-culturales que lo componen. Revisaremos así la llegada hace más de un siglo del budismo mahāyāna desde la China y el Japón, y las más recientes incursiones de las escuelas tibetanas del budismo vajrayāna; mención aparte merecerá el budis-

mo theravāda, cuya presencia en nuestro medio es aún poco extendida. Finalmente, analizaremos las tradiciones que, inspiradas en la historia del budismo, ofrecen una perspectiva moderna y, en algunos casos, secular del mismo.

Los tres yānas

Como hemos indicado, la multiplicidad de escuelas budistas puede agruparse, de modo general, en dos o tres grandes tradiciones histórico-culturales, todas ellas inspiradas en filosofías provenientes de la India y de su encuentro con otros horizontes en Asia: el budismo theravāda, que ha florecido y echado raíces principalmente en el Sudeste Asiático, particularmente en la llamada península de Indochina, así como en Sri Lanka; y el budismo mahāyāna, de gran presencia en Asia del Este. Como parte de este último, se encuentra la tradición del budismo tibetano o vajrayāna, aunque por los desarrollos y las características propias de esta vertiente, es común reconocerla como una tercera gran tradición; cada una de estas, a su vez, con varias subdivisiones.

No será el propósito de este artículo escudriñar las semejanzas y diferencias entre estos tres yānas o vehículos tradicionales del budismo¹. Sin embargo, valga la referencia a estos para precisar que el primer budismo que arriba al Perú proviene de la tradición mahāyāna, «mucho antes que el budismo atrajera a una audiencia occidental» (Usarski, 2012: 529).

1. Budismo mahāyāna

Los primeros contactos del budismo con el Perú se remontan a los procesos de inmigraciones chinas y japonesas, desde la segunda mitad del siglo XIX en adelante. Esto es, dejando de lado los casos aislados de algunos pocos inmigrantes que llegan con anterioridad, como es el caso del célebre Francisco Japón, quien arriba como esclavo al Virreinato del Perú en 1596 (Sakuda, 1999: 10). Particularmente, en el caso de los japoneses, se cuenta con información más precisa sobre la llegada e instalación de la primera comunidad budista en el Perú; de manera que empezaremos por ellos. No haremos mención a las más recientes migraciones coreanas al Perú, pues a la fecha no tenemos noticia de prácticas budistas en ellas, sino más bien evangélicas y cristianas².

1 Para una introducción al budismo y sus yānas, véase: Harvey, Peter (1998) *El budismo*, Madrid: Cambridge University Press, o Gethin, Rupert (1998) *The Foundations of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press.

2 Cfr. Araki, Raúl (2007) «Coreanos y japoneses en el Perú: Religión, inmigración y comunidad» [en línea]. Disponible en: <<https://discovernikkei.org/pt/journal/2007/12/19/coreanos-y-japoneses/>> [Consultado el 15 de diciembre de 2022].

1.1 Japón

Los registros históricos dan cuenta de la llegada al Perú de la primera misión budista a América del Sur el 29 de julio de 1903, la cual arriba desde Kobe al puerto peruano del Callao, conformada por tres jóvenes monjes (Ota, 2004: 19), a saber: Taian Ueno (Hyogo, 1871), del budismo sōtō-shū, la variedad más difundida del budismo zen; y Kakunen Matsumoto (Yamaguchi, 1874) y Senryu Kinoshita (Tokio, 1879), del budismo Jōdo-shū, rama del denominado budismo de la tierra pura³. Como precisa Hiroito Ota, dicha misión ultramarina tenía el mismo encargo que otras semejantes enviadas a Norteamérica y Hawái en la época: «edificación y moralización (...). Ellos ofrecían meditaciones, sermones y charlas budistas según sus doctrinas, y las llevaban a cabo en diversos lugares, tales como fábricas, oficinas, estaciones de tren, hospitales, oficinas de correos y bases militares» (Ota, 2004: 21). Aunque, como señala el autor, los monjes tuvieron que solventar su vida dedicándose también al oficio de superintendentes de las compañías encargadas de los servicios de inmigración.

Cuatro años atrás, el 3 de abril de 1899, arribaría al Perú desde el puerto de Yokohama, el primer grupo de 790 inmigrantes japoneses (Morimoto, 1999: 54) como resultado de un acuerdo entre los gobiernos del Perú y Japón, para cubrir la demanda de mano de obra en las haciendas costeras. La primera misión budista al Perú vendría entonces con el segundo contingente de 1270 japoneses en 1903, al cual le seguirían sendos grupos de inmigrantes, llegando a un total de 6225 ciudadanos japoneses en 1909 (Morimoto, 1999: 68-69).

El temprano acercamiento del budismo japonés al Perú no significó, sin embargo, un momento de florecimiento para dicha religión en el nuevo continente. Volcados al trabajo en condiciones reprobables y en un contexto de amplia mayoría católica que poco a poco los asimilaba, los inmigrantes japoneses mantuvieron un contacto limitado con la tradición budista, circunscrita paulatinamente a la celebración de contadas ceremonias rituales, mayormente funerales. En ese sentido, pesquiza Ota el testimonio de los monjes Matsumoto y Kinoshita, quienes en reportes de la época dan cuenta de lo extremadamente difícil de su labor, ante un público centrado en el trabajo extenuante y sus preocupaciones materiales: «Trabajan duro, durante 12 horas en la fábrica de azúcar o 10 horas en la chacra, no tienen tiempo libre» narraba Kinoshita; mientras que Matsumoto refería que «ni la compañía de inmigración, ni los inmigrantes demandan cosas espirituales tales como moralización o formación espiritual, solo tienen la idea de plata» (Ota, 2004: 22-23).

Ahora bien, siendo cierto que las primeras misiones budistas en el Perú no tuvieron el éxito esperado por sus respectivas sedes administrativas, como sí lo tuvo la

³ Sobre las escuelas del budismo japonés, véase: Tamura, Yoshiro (2000) *Japanese Buddhism. A Cultural History*, Tokyo: Kosei Publishing; o Takakusu, Junjirō (1947) *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu: University of Hawaii.

evangelización católica de los inmigrantes, es preciso reconocer que hay elementos de la cultura tradicional del Japón que se han conservado, generando un fenómeno de sincretismo religioso. Por un lado, explica Amelia Morimoto que entre los primeros japoneses que arribaron al Perú, algunos trajeron consigo pequeños altares de madera dedicados a los *kami*, espíritus y poderes divinos venerados en el sintoísmo, religión japonesa que coexiste en muchos casos de modo sincrético con el budismo en el Japón⁴. Así también, refiere la autora, se difundieron conceptos del shintoísmo en las escuelas japonesas en el Perú desde la década de 1920 a través de los cursos de ética. Y de modo semejante, algunos rituales budistas lograron mantener una presencia en las familias de origen japonés, «considerados por sus descendientes, en lo esencial, como un legado cultural de la primera generación» (Morimoto, 2007).

Con el correr de los años y en buena medida como correlato del desarrollo y prosperidad de la comunidad japonesa en el Perú, se ha ido manifestando en ella un interés por recuperar y mantener elementos tradicionales de la cultura del Japón, incluyendo al budismo, gracias a la iniciativa de organizaciones de la sociedad civil, como la Asociación Peruano Japonesa (APJ), antes denominada Sociedad Central Japonesa, fundada en 1917. Será en 1967 que dicha institución inaugure el Centro Cultural Peruano Japonés, espacio ideal para rescatar los valores culturales, y también espirituales, de las tradiciones del Japón.

Esta continua disposición favorable a la revalorización de las propias raíces culturales se ha encontrado con el florecimiento de una nueva etapa del budismo zen en el Perú en el siglo veintiuno, la cual es heredera de la semilla que plantara Taian Ueno más de cien años atrás. A Ueno se le debe nada menos que la construcción del Taiheizan Jionji, el templo budista más antiguo de América Latina, fundado en 1907 en la provincia de Cañete, a 140 kilómetros al sur de Lima.

Sin embargo, la vida religiosa de dicho templo tuvo a lo largo del siglo veinte una serie de discontinuidades. En su primera etapa, hasta el año 1941, A Ueno lo sucedieron los misioneros japoneses Senpo Saito, Doyu Oshio, Kenryu Sato y Shodo Nakao. Este último inició un nuevo templo en el Centro de Lima llamado Nanbeizan-Chuoji, en el Jirón Paruro (antes Calle San Cristóbal), en cuyos alrededores se ubica hoy el denominado Barrio Chino de Lima, colindante con el centro histórico de la capital. Mas la labor de Nakao no tuvo continuidad. Como señala Ota, «la edificación y la moralización pasaron a las manos de padres católicos. La demanda de sacerdotes del budismo era solo para realizar las ceremonias para los difuntos sin interés en sus doctrinas o enseñanzas, ni la meditación. Solo había necesidad de una persona que sepa las oraciones budistas o recitar el sutra» (Ota, 2004: 28).

4 Sobre la relación entre sintoísmo y budismo en el Japón, véase: Teuween, Mark y Rambelli, Fabio (eds.) (2003) *Buddhas and Kami in Japan*, London: RoutledgeCurzon; o Kitagawa, Joseph M. (1990) *Religion in Japanese History*, New York: Columbia University Press.

Las misiones de monjes japoneses quedaron luego suspendidas en torno a la Segunda Guerra Mundial. Jisaku Shinkai recibiría el encargo de la administración del templo en 1951 hasta 1953, año de su fallecimiento. Luego, recién en 1961, sería sucedido por Ryoko (Ryotetsu) Kiyohiro, quien asumiría su labor hasta 1992. Finalmente, llegaría su nueva responsable el año 2005 proveniente de Argentina, la venerable Jisen Oshiro, quien lo conduce hasta la actualidad.

La labor de Jisen Oshiro en sus cerca de veinte años en el Perú ha permitido una consolidación de la comunidad budista soto zen. De un lado, ha sido una de las impulsoras de la integración de las comunidades de práctica zen en nuestro continente a través de la organización de los Encuentros Zen Latinoamericanos-EZLA, que se llevan a cabo anualmente desde el 2014 en distintos países de la región. Por otra parte, además del posicionamiento de la comunidad budista zen del Perú en las redes de practicantes de América Latina, la maestra argentina ha cimentado la práctica del zen en el Perú a través de un pequeño templo en el distrito de Miraflores, el Ryu Unzan Zuihoji, así como de actividades organizadas en Cañete y en el Cusco, las cuales muestran un creciente interés por la práctica de dicha tradición. Pero, quizá, el indicador más importante del nuevo momento que vive el zen en el Perú, sea la ordenación del primer monje peruano en esta tradición, (Néstor) Sengen Castilla, cuyos pasos ha seguido también con posterioridad (Diego) Tenkai Sánchez, ambos discípulos de Jisen Oshiro.

Castilla y Sánchez representan, de esta manera, la más reciente influencia del budismo japonés en el Perú, tradición que, en el siglo *xxi*, y desde finales del anterior, despierta el interés de peruanos y peruanas por fuera de la comunidad nikkei, conservando su fidelidad a las fuentes del Japón. «En el Perú, la práctica comenzó por la influencia japonesa, y se ha mantenido así», sostiene Castilla; mientras que Sánchez afirma que: «Creo que es mejor para sotoshu en el Perú mantenerse fiel a los caminos del soto zen en el Japón, para comenzar. Una vez que la práctica se asimile en nuestro contexto, desarrollará sus propias formas» (McKenzie, 2016: 189).

Esta nueva etapa del budismo zen en el Perú otorga una esperanza de continuidad y crecimiento para dicha tradición, superando los períodos de discontinuidad acontecidos durante el *sigloxx*. Sobre estos, es preciso mencionar que, en ausencia de misiones oficiales, la historia da cuenta de practicantes laicos que ocuparon su lugar. Más todavía, Ota nos recuerda que las actividades del templo Jionji de Cañete no siempre se ejercieron a exclusividad de la escuela soto zen: «Los directores del templo Jionji, desde su fundación, eran de varias sectas budistas del Japón» (Ota, 2004: 25). En el mismo sentido, otros autores refieren que, en ocasiones, integrantes de la escuela *Jōdo shinshū* cubrieron esos períodos de vacío (Goya, 2014). De manera que la presencia de las tradiciones japonesas del budismo de la tierra pura, de renovada actividad en

años recientes (Shoji et al., 2019: 1339), particularmente la de la Federación Budista Sul Americana Jodo Shinshu Honpa Hongwanji,⁵ y su interacción con la tradición del budismo zen en el Perú, ameritan un mayor estudio, tarea que excede a la presente investigación.

1.2 China

Semejante al proceso de migraciones japonesas, las migraciones chinas al Perú trajeron consigo desde temprano elementos de la cultura y religiosidad de la China. En este caso, sin embargo, la presencia del budismo se hace más difícil de rastrear, en la medida que, en la modernidad, la expresión mayoritaria de la religiosidad china⁶ es una amalgama entre antigua religión popular y tres grandes tradiciones: confucianismo, taoísmo y budismo. De modo tal que no encontraremos en el proceso de migraciones chinas al Perú el establecimiento de una tradición exclusivamente budista, al modo como ha ocurrido con el caso del Japón, con templo y monjes propios. Más bien, algunos rasgos del budismo aparecerán como herencia familiar y como parte de un entramado mayor y más complejo.

Las migraciones chinas se remontan a mediados del siglo XIX, en el contexto de transición hacia la abolición de la esclavitud durante el gobierno de Ramón Castilla, donde se generó una nueva demanda de mano de obra, particularmente en los rubros azucarero y guanero, entre otros. En efecto, entre 1849 y 1874 se estima que unos 100.000 inmigrantes chinos llegaron al Perú, siendo la gran mayoría de ellos hombres de origen cantonés; y para 1876, cerca de 12.000 vivían en Lima, representando el diez por ciento de la población urbana de aquella época (Lausent-Herrera, 2009: 116). A finales del XIX y durante el siglo XX, continuarán sucesivas oleadas migratorias, fortaleciendo la presencia de la cultura china en el Perú⁷.

En medio de las mayormente opresivas condiciones laborales de la época, la diáspora china fue forjando paulatinamente espacios de apoyo para su protección y mejora de sus condiciones sociales, así como para la preservación de sus tradiciones culturales y religiosas en torno a diversas asociaciones o sociedades (*huiguans*). Entre ellas, podemos destacar a aquellas que se mantienen hasta la actualidad, como la Asociación Cu Con Chau, que en el 2022 conmemoró su 155 aniversario; la Sociedad

5 A la fecha, la Asociación Peruano Japonesa (APJ) mantiene vínculo cercano con dicha comunidad internacional, especialmente para la celebración de ceremonias periódicas, como el Ohigan y el Urabon (O-bon), y en ocasiones especiales. Cfr. APJ (2008) «Memoria viva», *Kaikan, Revista de la Asociación Peruano Japonesa*, Año XIII, n.º 32, p. 7; *Revista Oriental* (2022) «Presencialidad en el Urabon» [en línea]. Disponible en: <<https://www.revistaoriental.com/presencialidad-en-el-urabon/>> [Consultado el 4 de mayo de 2023], etc.

6 Sobre la religión y el budismo en China, véase: Paper, Jordan (1995) *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*. New York: SUNY; o Chén, Kenneth (1972) *Buddhism in China, a Historical Survey*. New Jersey: Princeton University Press.

7 Cfr. Chang-Rodríguez, Eugenio (2015) *Diásporas chinas a las Américas*, Lima: Fondo Editorial PUCP.

Central de Beneficencia China, cuya creación data de la década de 1880; la Sociedad Pun Yui, igualmente de finales del siglo XIX, aunque sin un registro preciso de sus inicios; y la Sociedad Tung Sing, la cual preserva el templo taoísta más antiguo de Sudamérica, de 1868, ubicado actualmente en el Barrio Chino de Lima. En la mayoría de estas asociaciones, el factor de agremiación cultural-religioso ha sido muy importante.⁸ De este modo, las sociedades chinas en ultramar, además de brindar asistencia social y de cohesionar culturalmente a los inmigrantes chinos, les permitía «la posibilidad de reanudar el culto a sus dioses tutelares» (Lausent-Herrera, 2000: 112).

De este período, resultan de especial interés las referencias del médico y cronista alemán Ernst Middendorf acerca de sus viajes por la costa peruana entre 1885 y 1888. En ellas, relata la visita a las haciendas Caudevilla y La Estrella. La primera, cercana a Lima en el valle del río Chillón; la segunda, en el valle del río Rímac en Lima. En ellas los trabajadores chinos contaban con pequeños templos, en cuyos altares se hallaron imágenes de Buda. Sobre el templo en Caudevilla, dicho cronista mencionaba que «hay una mesa en forma de altar, y detrás de ella, una segunda con la imagen de Buda, rodeada de algunas figuras grotescas que semejan diablos»; mientras que en La Estrella se encontraba «la misma figura de Buda rodeada de imágenes extrañas, franjas de papel rojo en las paredes, faroles multicolores colgando del techo...» (Middendorf, 1973: 36 y 50).

Una referencia similar a la presencia de imágenes del Buda entre los inmigrantes chinos, la recoge el antropólogo Humberto Rodríguez Pastor, remitiéndonos a la Guerra del Pacífico (1879-1884): «Antes del asalto a Lima, Quitín de la Quintana, líder chino y orador subyugante, en la hacienda San Pedro en el valle de Lurín, hizo jurar fidelidad ante un Buda a sus 1500 connacionales que los acompañaban» (Rodríguez Pastor, 2010: 134). Y en una anotación semejante, el mismo autor, hace referencia a los relatos de la década de 1940 del médico y cronista Virgilio López Calderón y precisa que en Huánuco «existió un verdadero Barrio Chino, donde había inclusive huertas con verduras chinas y un pequeño templo con su imagen de Buda» (Rodríguez Pastor, 2000: 247).

En contraste con estas crónicas, llama la atención, sin embargo, que la figura del Buda no esté presente en los actuales templos chinos del Perú, aunque sí se encuentren imágenes de *bodhisattvas*, figuras paradigmáticas del budismo mahāyāna que evocan gran compasión. Lo que, en cambio, aparece con frecuencia en restaurantes (chifas) y negocios de la comunidad china en el Perú, es la imagen de Bùdài, al cual popularmente se le confunde con el Buda histórico, identificándosele como el «buda sonriente» o el

⁸ Como bien señala el antropólogo Jin Guo: «Una característica sobresaliente de estas sociedades es que casi todas ellas cuentan con un templo que en la mayoría de los casos se venera el dios Guangong. Si las sociedades constituyen un punto de encuentro entre los paisanos para los chinos inmigrantes, no es de exagerar afirmar que los templos simbolizan para ellos un lugar de evocación de la patria y de sus raíces culturales y religiosas» (Guo, 2019: 21).

«buda gordo», error que no es privativo del Perú. La popular estatua de Bùdài, representa originalmente a un antiguo y venerado monje budista chino de la escuela chan, pero por la homofonía con el nombre que recibe el fundador del budismo, Buda, se les suele confundir. En atención a ello, es legítimo dudar sobre si las crónicas antes citadas realmente nos hablan de imágenes del Buda entre los inmigrantes chinos en el Perú, o si acaso por desconocimiento se referían a otras figuras del panteón chino.

Ahora bien, el director del Centro Tian Long Tan, Joseph Cruz, sinólogo y especialista en el I Ching (*yì jīng*), nos precisa que, si bien en el ámbito de la inmigración china en el Perú no hay templos propiamente budistas ni tampoco monjes misioneros, sí hay algunas personas de origen chino que se identifican como budistas por tradición familiar. Estas tienen como referencia a los templos de su ciudad de origen en China y su práctica religiosa la realizan allá por encargo de un familiar o allegado, o viajando ocasionalmente. De tal manera, la forma de practicar el budismo viviendo en el extranjero se circunscribe a ubicar pequeños altares en casas, en algunos de los cuales se coloca ceniza proveniente del templo de la China de la ciudad desde donde se emigra, así como a seguir determinadas pautas morales, como la observancia vegetariana en determinadas ocasiones, entre otras costumbres⁹.

Por otra parte, si bien se pueden hallar todavía unos pocos templos en Lima dedicados a Kuan Kong (Guān Gōng), quien en el ámbito de los budistas en China es identificado como un *bodhisattva*, el vínculo de los practicantes peruanos de origen chino con esta figura y su templo se limita a determinadas ceremonias rituales, reuniones sociales y a la consulta oracular, de fuente taoísta. De modo similar, se encuentra también en Lima la práctica oracular vinculada a Kuan Yin (Guān Yīn). En ese caso, convergen con mayor claridad elementos de dos tradiciones distintas: la consulta al oráculo (taoísmo) y la presencia de la versión china del *bodhisattva* de la compasión, Kuan Yin (budismo). Es pues, este último, un oráculo que incorpora conceptos budistas. En ese sentido, precisa Joseph Cruz lo siguiente:

Mientras en el oráculo de Kuan Kong, el más popular en la colonia china [de Perú], el número 100 es el de máximo auspicio, porque representa la plenitud [...], en cambio en el oráculo de Kuan Yin el peor es el 100, pues representa lo lleno, la mente llena [en oposición al ideal de la mente vacía] [...] como también el número 2, que representa la dualidad, es nefasto¹⁰.

Ejemplo del sincretismo de la religión china hoy en día, en la cual convergen taoísmo, confucianismo y budismo, lo encontramos en el propio templo Tung Sing, en Lima. Kuan Kong es la figura central del templo, por ello, se puede encontrar en él la imagen de Confucio y la de dos *bodhisattvas*: Guān Yīn (Avalokiteśvara) y Dizàng

⁹ Joseph Cruz Soriano, comunicación personal, 8 de agosto de 2022.

¹⁰ Loc. cit.

(Kṣitigarbha). En el cuadro que retrata a este último, figura su juramento, «hasta que el infierno no se vacíe no seré Buda, solo cuando salve todas las almas me convertiré en Bodhi» (Guo, 2018: 68), haciendo eco del voto que caracteriza a los *bodhisattvas* en el budismo mahāyāna: postergar la propia liberación final para ayudar a la liberación de todos los seres.

Hay, finalmente, más allá del contexto de las primeras inmigraciones chinas en el Perú, el dato relativamente reciente de un monje del budismo chán, el maestro Heng Yu (China, 1934), quien hace unos años ha encontrado residencia en el Perú, en el distrito limeño de Cieneguilla, proveniente de la comunidad budista Buddha Heart Village en Alabama, Estados Unidos. Quizá este evento, por ahora aislado, pueda ser indicativo de la posibilidad de recibir nuevas visitas de otras comunidades del budismo chino, en la perspectiva de hacer escuela en el Perú.

2. Budismo vajrayāna

La historia del budismo de fuente tibetana o budismo vajrayāna en el Perú es un tanto más reciente y sus orígenes nos remiten esta vez al ámbito académico peruano, en la figura del Dr. Onorio Ferrero (Turín, 1908 - Lima, 1989), quien emigró al Perú luego de haber integrado la resistencia antifascista en la Segunda Guerra Mundial. Ya en Lima, se dedica a la docencia, inicialmente en el Colegio Italiano Antonio Raimondi. Seguidamente, desde 1952 enseñará en dos universidades: en el Instituto Superior de Filología y Lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, dirigido por Fernando Tola Mendoza, quien a su vez inicia los estudios de Indología en el Perú en dicha casa de estudios a finales de la década de 1930;¹¹ y en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), donde permaneció hasta su jubilación en 1976 y en la que llegó a ser Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas y profesor emérito.

Su formación erudita en teología y culturas clásicas, así como en lenguas y religiones orientales, lo llevó a inaugurar en la PUCP la cátedra de Historia de la Cultura, en la cual incorporó la enseñanza del budismo. Así, en la versión más antigua disponible de sus materiales de enseñanza de 1955, figura en lo relativo a la India un interés por las mitologías hindú y budista, y dentro de esta última, una dedicación especial al budismo mahāyāna y vajrayāna y sus figuras: «Hablabamos tan solo de los más importantes: Vairocana, Akshobhya, Samantabhadra, etc. En primer lugar, de la figura más importante del panteón búddhico, Amitabha, y las no menos importantes

11 Cfr. Quisíyupanqui, Vladimir (2018) «Bajo la atenta mirada de la esfinge. Homenaje a Fernando Tola», *Solaris*, Año 3, n. 3, pp. 167-178 y Rodríguez de la Vega, Lía (2016) «De budas y bodhisattvas: Homenaje a Fernando Tola Mendoza», *Rev. Guillermo de Ockham*, 14 (1), 135-139.

de los Bodhisattvas Avalokiteshvara y Manjushri; Tara, la devi de los budhistas con Buddha-locana».¹²

De esta manera, Onorio Ferrero introduce la disciplina de la historia de las religiones a la docencia universitaria en el Perú¹³, y dentro de ella, la temática del budismo en general y del budismo tibetano en particular, organizando además fuera de clase actividades de difusión sobre la materia. De esto último, tenemos como muestra la noticia de la conferencia que en 1969 ofreciera en la PUCP sobre «Prácticas espirituales de los lamas tibetanos» (Robles, 2014: 15); y dos años después, la publicación de su artículo «Con los lamas tibetanos en Rikon» (Ferrero, 1970-1971). Mientras que, en años previos, publicaba reseñas sobre textos budistas en la Revista Sphinx (Ferrero, 1961); y en 1953, asesoraba la tesis en la Doctoral de historia de la PUCP de Sara Hamann Carrillo sobre «La teoría de los doce nidāna en la doctrina budista».¹⁴

Fuera del ámbito universitario, Onorio Ferrero ofrecía clases particulares a quienes manifestaban interés ya no solo en la dimensión teórica, sino también en la práctica del budismo, enseñando meditación y siendo considerado por sus alumnos más cercanos como un gran maestro espiritual. Ferrero, pues, dentro de su vasta formación, había viajado a la India en la década de 1930, donde recibió transmisiones y enseñanzas de maestros del vajrayāna, convirtiéndose así en un estudioso y practicante de la tradición karma kagyū¹⁵ del budismo tibetano.

De aquel grupo de discípulos cercanos, Juan José Bustamante Solari (Lima, 1948) será quien contribuirá en mayor medida a la difusión del budismo en el Perú y del budismo tibetano en particular. Bustamante conoce a Ferrero en 1973, tiempo en el cual las inquietudes de orden espiritual de Juan José encontrarán un camino de estudio y profundización bajo la guía y amistad de su primer maestro. Es a partir de este contexto, que con propiedad podríamos definir como de *kalyāṇa-mitratā* (amistad virtuosa o fraternidad espiritual), que Bustamante resuelve viajar a la India para continuar con sus estudios de budismo, estableciéndose finalmente en Tso Pema. Ahí, siguiendo una formación tradicional en un ambiente de prácticas de retiros prolongados, recibirá enseñanzas y transmisiones entre 1983 y 1984 de Lama Wangdor Rimpoché, maestro tibetano de *dzogchén* (Gran perfección) de las escuelas drukpa kagyū y nyingma. Asimismo, en aquel viaje recibirá enseñanzas de otros connotados maestros

12 Ferrero, Onorio (1955) «La mitología hindú». Texto con tipografía sin diacríticos, archivado en la biblioteca del Dr. José León Herrera, a reeditarse próximamente en: Ato-Carrera, Manuel (ed.) *Esa luz llamada palabra. Colección peruana de indología en homenaje a José León Herrera*, Lima: PUCP, Fondo Editorial.

13 León Herrera, José (2008) «Homenaje a Onorio Ferrero con ocasión de los cien años de su nacimiento» (Apuntes manuscritos inéditos, archivados en su biblioteca y leídos en el homenaje organizado por el Centro Cultural Antares, fundado por Alberto Benavides Ganoza).

14 Texto inédito conservado en la biblioteca del Dr. José León Herrera.

15 Juan José Bustamante Solari, comunicación personal, 23 de febrero de 2023.

del vajrayāna, como Tai Situ Rinpoché, Dilgo Khyentze Rinpoché, Kalu Rinpoché y Namkhai Norbu Rinpoché.

Precisamente su interés por el estudio y la práctica del *dzogchén*, el cual conserva hasta la fecha, llevarán a Juan José Bustamante a desarrollar en su regreso a Perú diversas actividades para la difusión de esta tradición del budismo tibetano. Particularmente, cabe destacar la organización de la primera de varias visitas a Lima de Namkhai Norbu Rinpoché en enero de 1993, con quien más adelante se fundará Norbuling - Comunidad Dzogchén del Perú, una de las comunidades del budismo tibetano más antiguas y activas en el país.

Sin embargo, la labor docente de Juan José Bustamante no se ha limitado exclusivamente al *dzogchén*. Desde 1989 y hasta estos días, enseña budismo en el Centro de Estudios Orientales de la PUCP, unidad de investigación fundada por José León Herrera e inscrita en el Departamento de Humanidades de dicha casa de estudios.¹⁶ Herrera fue un connotado indólogo peruano y catedrático de filosofía y religiones comparadas y, a su vez, discípulo de Onorio Ferrero y Fernando Tola. De igual manera, Bustamante ha tenido ocasión de enseñar el budismo en otras universidades, en programas que desafortunadamente no han tenido continuación, como la Maestría en Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en cuyo anuario publica su primer artículo sobre la materia (Bustamante, 2004), y el Diplomado en Filosofía con mención en Mística y Humanismo de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Fuera del ámbito universitario, como lo hiciera también Ferrero, Juan José Bustamante ha continuado con la promoción del estudio y práctica del budismo, desde el Instituto Peruano de Estudios Budistas. Allí desarrollará el método de meditación «paz en la mente»¹⁷; y también desde la Asociación Cultural Peruano Tibetana, organismos fundados en 1996 y 1990 respectivamente. Es precisamente desde esta última plataforma que colaborará con las visitas al Perú de un gran número de maestros del budismo tibetano, las cuales han sido ocasión para el establecimiento de diversas comunidades vajrayāna en el Perú.

De este modo, dentro de la lista de rinpochés que han visitado el Perú con su colaboración, podemos mencionar, además de Namkhai Norbu, fundador de la Comunidad Dzogchén Internacional, a Drikung Chetsan Rinpoché, lama principal de la escuela drikung kagyú; Ontul Rinpoché, maestro drikung kagyú; Ole Nydhal, funda-

16 Cfr. Gutiérrez, Raúl y Vladimir Quisiyupanqui (2022) «José León Herrera. In memoriam», *Areté*, v. XXXIV, n.º 1, pp. 269-277, Centro de Estudios Filosóficos (2022) «José León Herrera. In memoriam. Testimonios» [en línea]. Disponible en: <<https://cef.pucp.edu.pe/en/noticias/jose-leon-herrera-in-memoriam-testimonios/>> [Consultado el 2 de junio de 2023] y Centro de Estudios Orientales (2021) «José Antonio León Herrera (1930 - 2021)» [en línea]. Disponible en: <<https://ceo.pucp.edu.pe/nosotros/quienes-somos>> [Consultado el 2 de junio de 2023].

17 Cfr. Instituto Peruano de Estudios Budistas. «El Centro de meditación Paz en la Mente» [en línea]. Disponible en: <<https://www.perubudismo.org/quienes-somos.html>> [Consultado el 2 de junio de 2023].

dor del centro budista Camino del Diamante; Tsechu Rinpoché, maestro tibetano de la escuela drukpa kagyú; Tenzin Wangyal Rinpoché, maestro Bön y director del Instituto Ligmincha; Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoché; fundador del Instituto Marpa para la Traducción en Nepal; Lopon Tsechu Rinpoché, quien fuera maestro kagyú del rey de Nepal; Alex Berzin, traductor del xiv Dalái Lama; Dobum Tulku, Director de la Casa del Tíbet de Nueva Delhi; Geshe Lhakdor, Director de la Biblioteca de Obras y Archivos Tibetanos, y a S.S. el xiv Dalái Lama.

En ese sentido, las comunidades peruanas del budismo tibetano se han venido formando en torno a los maestros y maestras que visitan regularmente el Perú y América Latina, de modo similar a como sucede en Norteamérica, Europa, Australia, y otras partes del mundo, manteniendo actividades mayormente independientes las unas de las otras, aunque con seguidores que en algunos casos las frecuentan de manera indiferenciada. Entre estas comunidades, algunas de las cuales realizan labor no solo en Lima, sino también en otras ciudades del Perú como Cusco o Arequipa, podemos mencionar, además de la Comunidad Dzogchén del Perú: Budismo Gelug Perú, Centro Kagyú Perú, Drikung Kagyú Perú, Drukpa Perú, Ligmincha Perú, Centro Camino del Diamante Perú y Sangha Activa Perú, de la tradición sakya.

La historia de estas y de otras comunidades budistas está aún pendiente de escribirse. Junto con el invaluable rol que maestros como Juan José Bustamante y sus discípulos han tenido en su promoción, es pertinente reconocer también con Regina Robles el papel de las mujeres en dichas agrupaciones. Así, como bien nos recuerda:

En los distintos grupos budistas no hay solo lamas sino también muchas instructoras laicas. Como vivimos en las ciudades, tenemos yoguinis urbanas, personas dedicadas a la vida espiritual, pero que trabajan, estudian, tienen maridos, hijos y otras responsabilidades [...]. Casadas o solteras, con hijos o sin hijos, monjas o laicas, las mujeres del dharma están siempre dispuestas a compartir valiosas enseñanzas con las personas que se interesen en recibirlas (Robles, 2014: 93).

A este respecto, sirva como ejemplo el proyecto de construcción de la Gran Estupa de la Reconciliación (Rime Jangchub Chöten), en Lamas (San Martín), selva del Perú, liderado por la venerable Lama Karma Chotso; segundo monumento de este tipo que tiene el Perú junto con la Estupa de la Paz en Cusco.

3. Budismo theravāda

A diferencia de las tradiciones del budismo mahāyāna y vajrayāna en el Perú, con comunidades de practicantes que se han sostenido en el tiempo a través de distintas generaciones y que mantienen conexión con linajes históricos de maestros, no se puede

hablar aún, propiamente, de una escuela theravāda peruana, como ocurre en otros países de la región. Sin embargo, cabe destacarse la labor que han desarrollado en el Perú los centros de meditación vipassana, en la tradición de S. N. Goenka.

Inspirada en las técnicas de meditación del budismo theravāda en Myanmar, la escuela de meditación vipassanā que funda Goenka en la década de 1970 en la India, progresivamente se expande a nivel internacional, llegando al Perú a finales de 1990, con centros de práctica en Lima (Dhamma Suriya) y Cusco. Si bien sus practicantes no necesariamente se reconocen como budistas, los movimientos de inspiración budista como el de Goenka pueden ser considerados parte de las transformaciones que acontecen en el encuentro del budismo con el mundo moderno, como veremos a continuación.

4. Budismo y mundo moderno

En su interacción con el mundo moderno, el budismo viene dando lugar a nuevas manifestaciones dentro de los llamados tres *yānas*, e inclusive más allá de ellos. Así, las distintas expresiones del denominado modernismo budista¹⁸ —entre otras características no necesariamente concomitantes entre sí— suelen dar lugar a grupos de práctica seculares, prescindiendo de vínculo con alguna tradición monástica, promueven prácticas de meditación desprovistas de una referencia a su origen tradicional en el budismo, toman distancia de algunos conceptos clave tradicionales e incorporan nuevos en aras de adaptar el budismo a los valores del mundo actual, se interesan por el activismo y la acción social, fomentan la dimensión terapéutica del budismo, integran distintas tradiciones como parte de una misma práctica, etc.

En el caso del Perú, podemos identificar algunos ámbitos de práctica budista que calzarían con la categoría transversal de budismo moderno, aunque no siempre será sencillo distinguir qué comunidades de práctica se circunscriben a ese espacio, y cuáles más bien, a pesar de algunas innovaciones que puedan incorporar, mantienen una práctica más tradicional.

En relación con el ámbito de influencia del budismo theravāda, hemos señalado ya el ejemplo de la organización vipassana Perú. Junto a ella, podemos mencionar en años recientes a grupos eclécticos como Moving Zen, que combinan la enseñanza de artes marciales como el Muay Thai con prácticas de meditación, entre ellas el vipassanā, precisamente. Asimismo, también en el ámbito de influencia del theravāda, desde la década pasada Peace Revolution Perú ofrece prácticas de meditación como

18 Cfr. McMahan, David (2008) *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford: University Press y Bechert, Heinz y Gombrich, Richard (eds) (1984) *The World of Buddhism*, New York: Facts on File Publications.

parte de una red internacional con sede en Tailandia, vinculada al polémico movimiento Dhammakaya¹⁹.

De otro lado, en el ámbito de influencia del budismo vajrayāna, destaca como nuevo movimiento Kadampa Perú, con su centro de meditación establecido apenas el 2018. Dicha organización forma parte de la Nueva Tradición Kadampa - Unión Internacional de Budismo Kadampa (NKT–IKBU), fundada en 1991 en Inglaterra y desde entonces no exenta de controversia²⁰.

Por su parte, en el ámbito de influencia del budismo mahāyāna, no podemos dejar de mencionar a la Soka Gakkai, fundada en Japón en 1930 como una expresión de budismo laico y humanista inspirada en el Sutra del Loto, la cual llega al Perú en 1966. Debido a su labor proselitista en aras de la paz, como ocurre en otros países de América Latina y Occidente, es uno de los movimientos budistas de mayor crecimiento en el Perú, con presencia en distintas regiones del país además de Lima.

Asimismo, vinculado al budismo mahāyāna, surgen también en años recientes en el Perú nuevos espacios para la práctica del zen; entre ellos, Zen River, vinculado a un centro de práctica internacional fundado en Holanda en el linaje de Taizan Maezumi Roshi, cuyas enseñanzas combinan tres tradiciones de zen: sōtō, rinzai y sanbō kyōdan. También centros de la tradición sanbō kyōdan, que promueve la práctica laica del zen. El académico y practicante de zen David Loy visitó el Perú en 2015, invitado por APAEL (Asociación Peruana de Análisis Existencial y Logoterapia), cuyos integrantes inspirados por David Brazier, entre otros autores, han creado espacios para la psicoterapia budista y la psicoterapia zen, entre otros enfoques desde la psicología.

También desde la psicología, el estudio de las técnicas de meditación budista, particularmente *mindfulness*, ha ido ganando interés en el Perú, a la par de América Latina y Occidente. Así, cabe destacar las organizaciones Mindfulness Perú y Conciencia Plena Perú, quienes, entre otras, promueven programas de meditación de inspiración budista con enfoque terapéutico.

Finalmente, dentro de las iniciativas de estudio y promoción del budismo en sus diferentes tradiciones, inspiradas por la labor del Instituto Peruano de Estudios Budistas, podemos mencionar la reciente creación del Círculo Interyanas el 2022. Integrante de la Red Internacional de Budistas Comprometidos (Ato-Carrera, 2022), INEB por sus siglas en inglés, Interyanas promueve la aproximación a las diversas

19 Además de los cuestionamientos públicos de Sulak Sivaraksa, cfr. Malikhao, Patchanee (2017) «Analyzing the 'Dhammakaya Case' Online», en *Culture and Communication in Thailand*, 3. Singapore: Springer, pp. 17-35 y Laohavanich, Mano M. (2012) «Esoteric Teaching of Wat Phra Dhammakāya», *Journal of Buddhist Ethics*, 19: 483-513.

20 Junto con los cuestionamientos públicos del Dalái Lama, cfr. Hertog, Judith (2018) «The One Pure Dharma, The New Kadampa Tradition is controversial—and growing. Why?» [en línea]. Disponible en: <<https://tricycle.org/magazine/the-one-pure-dharma/>> [Consultado el 28 de mayo de 2023]; y Campergue, Cécile (2018) «The Exclusivism of the New Kadampa Tradition: The French Example» [en línea]. Disponible en: <<https://www.buddhistdoor.net/features/the-exclusivism-of-the-new-kadampa-tradition-the-french-example/>> [Consultado el 28 de mayo de 2023].

ramas del budismo, con énfasis en las comunidades que cultivan el compromiso social con perspectiva budista, tales como las que continúan el legado de Thich Nhat Hanh, Sulak Sivaraksa, Ajahn Chah, Bhimrao Ambedkar, David Loy, Mingyur Rinpoché, entre otros.

Epílogo

Quedan pendientes en esta reseña ajustada sobre la genealogía del budismo en el Perú diversos aspectos que enriquecen su panorama. Por ejemplo, el desarrollo de la historia de los estudios budistas en la academia peruana, donde junto con el impulso inicial de Onorio Ferrero, la obra de Fernando Tola y Carmen Dragonetti merece un capítulo aparte; así como el legado de José León Herrera tanto en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, labor que continúa ahí el Dr. Miguel Polo Santillán, como en la Pontificia Universidad Católica del Perú y su Centro de Estudios Orientales, entre otras instituciones. Así también, queda pendiente la referencia a las tesis y los ensayos de jóvenes investigadores peruanos que estudian el budismo desde la psicología, como la de quienes lo vinculan a la obra de distintos escritores peruanos, como Jorge Eduardo Eielson o José Watanabe, entre otros. Tampoco se ha mencionado la participación del budismo peruano en espacios de cooperación interreligiosa, como el Consejo Interreligioso del Perú - Religiones por la Paz o la Iniciativa de Religiones Unidas (URI). Y por qué no, faltaría indagar también sobre el horizonte de las misiones humanitarias de organizaciones budistas internacionales de intervención focalizada en el Perú, como Tzu Chi, Buddhist Global Relief y Join Together Society (JTS).

Sirvan en todo caso estas líneas para dar cuenta de las semillas de budismo que se han sembrado hasta la fecha en el Perú, y de sus brotes más espigados que han germinado en estos años. Otra ocasión demandará hacer un balance de la aún limitada cooperación existente entre las comunidades budistas del Perú y la necesidad de fomentarla en aras de contribuir al logro de sus objetivos comunes.

Bibliografía

- ATO-CARRERA, M. (2022) «The International Network of Engaged Buddhists INEB», *Database of Religious History*, University of British Columbia [en línea]. Disponible en <<http://hdl.handle.net/2429/83202>> [Consultado el 27 de mayo de 2023].
- BUSTAMANTE, J. J. (2004) «Ser Budista», en D. ORTMANN (comp.), *Anuario de ciencias de la religión. La religión en el Perú de hoy*, Lima: UNMSM, Fondo Editorial, CONCYTEC, pp. 59-71.
- FERRERO DE GUBERNATIS VENTIMIGLIA BEZZI, O. (1961) «Obras sobre la India», *Sphinx* (II Época), 14, 235-244.
- (1970-1971) «Con los lamas tibetanos en Rikon», *Humanidades*, 4, 91-104.
- GOYA, D. (2014) «110 años de budismo en el Perú: Doctrina religiosa llegó con el segundo grupo de inmigrantes japoneses» [en línea]. Disponible en: <<https://discovernikkei.org/pt/journal/2014/2/24/110anos-de-budismo-peru/>> [Consultado el 21 de febrero de 2023].
- GUO, J. (2018) *La metamorfosis sociocultural e histórica de la Sociedad Tong Sing revisada en función de los cambios de las prácticas sociales en el Espacio*. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- INEI PERÚ (2018) *Resultados definitivos de los censos nacionales 2017. Tomo I* [en línea]. Disponible en: <https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1544/> [Consultado el 21 de febrero de 2023].
- LAUSENT-HERRERA, I. (2000) *Sociedades y templos chinos en el Perú*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- (2009) «Tusans (tusheng) and the Changing Chinese Community in Peru», *Journal of Chinese Overseas*, 7 (1), 115-152.
- MCKENZIE, G. (2016) «Exploring Soto Zen in Peru», *Rever*, 3, 174-196.
- MIDDENDORF, E. W. (1973) *Perú. Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años. Tomo II, La Costa*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MORIMOTO, A. (1999) *Los japoneses y sus descendientes en el Perú*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- (2007) «La religión entre los nikkei del Perú» [en línea]. Disponible en: <<http://www.discovernikkei.org/es/journal/2007/5/1/religon/>> [Consultado el 21 de febrero de 2023].
- OSHIRO, J. (ed.) (2013) *Zen Sotoshu: 110 años en América del Sur*. Lima: Comunidad Budista Sotoshu.
- OTA, H. (2004) «Primeros misioneros budistas en el Perú. Cien años de historia desconocida», *Zen: Amigos Espirituales*, 4 (2), 19-30.

- ROBLES, R. E. (2014) *Lamas en Lima*, Lima: Ediciones Altazor.
- RODRÍGUEZ Pastor, H. (2000) *Herederos del dragón. Historia de la comunidad china en el Perú* [manuscrito en línea]. Disponible en <<http://www.tusanaje.org/biblioteca/items/show/23>> [Consultado el 22 de marzo de 2023]
- (2010) *Hijos del celeste imperio en el Perú (1850-1900)*, Lima: Marazul. Ciencia, Cultura e Investigación.
- SAKUDA, A. (1999) *El futuro era el Perú. Cien años o más de inmigración japonesa*. Lima: ESICOS.
- SHOJI, R.; CÓRDOVA, H. y USARSKI, F. (2019) «Pure Land Buddhism in Latin America», en H. GOOREN (eds.), *Encyclopedia of Latin American Religions. Religions of the World*. Cham: Springer, pp. 1336-1342.
- USARSKI, F. (2012) «Buddhism in South America: an overview with reference to the South American context» en O. ABEYNAYAKE y A. TILAKARATNE (eds.), *2600 Years of Sambuddhatva: Global Journey of Awakening*, Sri Lanka: Ministry of Buddhasasana and Religious Affairs, pp. 527-540.

El budismo en Colombia: orígenes, práctica y difusión

Daniela Mesa Sánchez

Universidad de Antioquia

1. Introducción

La historia del budismo es larga y compleja. Se remonta 2.500 años atrás y no está limitada a un territorio particular. Por el contrario, se trata de una religión que se expande cada vez más desde sus inicios y que actualmente se extiende por todo el planeta. A mediados del siglo xx, se gestaron inicialmente en Estados Unidos, y posteriormente en Latinoamérica, movimientos sociales contraculturales importantes que rechazaban asiduamente la manera en que funcionaba la sociedad industrial y el modelo económico capitalista. A partir de la década de los años 60, el creciente descontento social hacia la política imperante marcada por las acciones bélicas, el auge de dictaduras militares latinoamericanas, los modos de producción económico avasallantes y antiecológicos y una gran variedad de conflictos sociales sirvieron como detonantes de cuestionamientos existenciales profundos, los cuales encontraron asilo en la consolidación de movimientos sociales de contracultura con un fuerte componente budista e hinduista.

Circunstancias históricas, como la guerra de Vietnam, el rechazo del modelo racionalista de la ciencia y el pensamiento existencialista propio de la posguerra europea, fueron desencadenantes importantes en la consolidación de nuevas formas de ver el mundo donde el foco se encuentra en la búsqueda espiritual. En este contexto, el interés de Occidente en el budismo cobra fuerza, sobre todo en relación con la psicología terapéutica y a la llamada New Age, que incluye el conocimiento de gran diversidad de doctrinas espirituales y esotéricas. Las nuevas interpretaciones psicológicas asocian al budismo con la atención plena o *mindfulness* y sus técnicas de meditación son em-

pleadas en el marco de las terapias de salud alternativas (Batchelor, 2002). Ya desde los albores de la psicología, se contemplaban las teorías psicoterapéuticas y de crecimiento personal con un abordaje budista, sobre todo a propósito de la concepción de la conciencia, el tiempo, el dolor y la muerte. Así, el desarrollo de teorías en el interior de la psicología que articulan las enseñanzas budistas ha servido de piedra angular para trabajar trastornos, miedos, fobias y traumas, lo cual va de la mano con la raíz de la enseñanza budista primigenia: liberar del sufrimiento con base en la compasión. Asimismo, se observa la inminente influencia del budismo en el comercio, la política y la diplomacia, así como la relación entre el budismo y la modernidad (Baumann, 2001). De ahí que en la configuración de un mundo global se vean modificadas las formas en que se reproduce el budismo en la actualidad, específicamente en Latinoamérica donde existe un corpus literario, artístico, religioso e intelectual bastante amplio de las diferentes enseñanzas del dharma. En este sentido se ha adaptado a las lógicas sociales de la modernidad y se encuentra permeado por la psicología, la literatura, la ciencia, la filosofía, y el arte.

En Colombia hay varios estudios académicos sobre budismo. Se han realizado investigaciones en el marco de la antropología, la filosofía, la sociología y la psicología, entre las que se destaca la tesis de sociología de Ángela María Zarama, de la Universidad Javeriana, titulada «El budismo en Bogotá» (2019), la investigación del filósofo Juan Pablo Restrepo, de la Universidad del Valle, «Budismo y filosofías amerindias en el Antropoceno. Seres y no humanos en la actual crisis ecológica» (2021), la investigación de la antropóloga Alejandra Echeverri Lemos, de la universidad de Los Andes, titulada «Budismo Mahāyāna: introducción de nuevas prácticas religiosas en Bogotá» (2003), la investigación de la filósofa Diana Hoyos Valdés, de la Universidad de Caldas, «Budismo y filosofía moral occidental» (2018), la tesis de antropología de Daniela Mesa, de la Universidad de Antioquia, titulada «El budismo zen en la ciudad de Medellín: una aproximación a los pilares filosófico-religiosos de la práctica de zazen en el contexto local» (2015) y la tesis de grado de psicología de Daniel Martínez López, de la Universidad Externado de Colombia titulada «Meditación lam-rim como alternativa terapéutica para la salud en monjes budistas y practicantes» (2020). Destaca también el trabajo del Dr. Carlos Barbosa, investigador en filosofía budista y filosofía japonesa y profesor de filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional, quien ha escrito artículos como «Mística budista, mística cristiana y el problema de la inefabilidad» (2011) y «La constitución de la subjetividad desde la interdependencia y los desafíos socioecológicos del siglo XXI: una aproximación desde Dōgen» (2021), entre otros.¹

¹ El Dr. Carlos Barbosa también forma parte del proyecto Budismo en Bogotá: historia, actualidad y perspectivas de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. El cual se basa en una investigación sociológica sobre las comunidades practicantes del budismo en Bogotá pensando en la integración del budismo en el escenario de la pluralidad religiosa del país y el tejido social atravesado por la conversión, los imaginarios de las representaciones religiosas

El propósito de este ensayo es presentar un panorama de la situación del budismo en Colombia a partir de los procesos de transmisión de la praxis religiosa en sus diferentes ramas, corrientes y escuelas, para lo cual se realizó un análisis del contexto histórico que propició su arribo y arraigo y, a su vez, la apropiación identitaria atravesada por los procesos de conversión. El texto se encuentra dividido en tres partes. En la primera, se analiza la llegada del budismo a Latinoamérica en el marco del contexto occidental. La segunda examina la presencia a grandes rasgos del budismo en Colombia en sus diferentes manifestaciones literarias y culturales. Finalmente, en la tercera parte, se describe la historia, reproducción y difusión de cada una de las organizaciones identificadas de las diferentes tradiciones budistas presentes en el país.

2. El budismo en Latinoamérica en el marco del contexto occidental

El budismo no es una religión monolítica, está permeada por un sinnúmero de interrelaciones, confluencias y trasmigraciones que, a lo largo de su historia, han dado como resultado una gran pluralidad de linajes, escuelas y corrientes. De ahí que en lugar de hablar de «budismo», sería más preciso la acepción «budismos». Para entender el lugar cultural del budismo en la modernidad es importante sondear las dinámicas sociales e históricas que motivaron la migración de espiritualidades orientales en el resto del mundo. El notable desarraigo de la religión oficial por parte de grandes y diversos sectores de la población católica parece estar motivado por la necesidad de asirse a una espiritualidad no teísta que permitiera recapacitar acerca del sentido de la vida. El budismo fue, en gran medida, muy atractivo para dicho propósito porque se centra en abordar temas centrales de la experiencia humana como el sufrimiento y la muerte. La notable preocupación sobre los problemas del mundo tales como las guerras, las crisis económicas, el deterioro ambiental, el agotamiento de los recursos naturales y los conflictos sociales, cimentaron las bases para que se generara todo un movimiento sincrético y plural sobre las espiritualidades orientales, que devino, posteriormente, en la consolidación de instituciones budistas en Europa y Norteamérica, que luego fundarían también escuelas en países latinoamericanos. Todo ello, es un proceso migratorio para la construcción del budismo moderno (McMahan, 2019).

El creciente interés por el conocimiento espiritual de Oriente y la difusión del budismo por medio de la literatura, la filosofía y la psicología dieron como resultado un elevado interés por esta religión que posteriormente se generalizó. A partir de la década de los 70, se dictaron charlas, seminarios y conferencias sobre la meditación, las prácticas yoguis, la iluminación y la liberación del sufrimiento. Algunos conceptos

y la importancia de la comunidad. Este proyecto pone de manifiesto el potencial de los grupos budistas como agentes promotores de paz en el escenario del posconflicto.

ampliamente desarrollados por el budismo como «karma», «dharma», «nirvana» o «samadhi» empezaron a ser altamente difundidos y sirvieron de punto de partida para la consolidación de prácticas alternativas a la religión oficial. Asimismo, en esa época se tradujeron al español los libros de prolíficos y reconocidos autores de la espiritualidad oriental como Alan Watts, Daisetsu Teitaro Suzuki, Erich Fromm o Aldous Huxley; por ello, de una forma o de otra «el budismo no llegó a Occidente a través de una misión activa, sino por la lectura de libros convincentes sobre sus doctrinas» (Bechert, 1987: 475). Se observa, por un lado, un interés netamente académico por autores donde prima la erudición analítica y racionalista sobre el budismo y, por otro lado, existe un interés por autores de divulgación que apuntan a todo tipo de público con textos que motivan a la experiencia y a la práctica.

En Latinoamérica, el fenómeno de las prácticas meditativas, las conferencias de maestros de Oriente televisadas, las prácticas ascéticas, el yoga, el vegetarianismo, las corrientes filosóficas de los vedas, el hinduismo y el budismo comienzan a ser difundidos y pensados desde una mirada occidentalizada de los mismos, dado que podían dialogar con los fenómenos contraculturales de la mano de la música, las prácticas contemplativas y el arte, elementos que entraron a ser punto de partida para motivar la conversión de personas adscritas a otra religión, o bien, sin vínculos religiosos, al budismo.

3. Los cimientos del budismo en Colombia

La presencia del budismo se enmarca en dos contextos de llegada, el primero abarca la conversión de adeptos sin ascendencia asiática y el segundo es el budismo étnico compuesto por personas inmigrantes de origen asiático, en ambos casos coexiste la influencia de misioneros que fundaron sus propias escuelas. El budismo étnico se caracteriza por ser un mecanismo de salvaguarda cultural e identitaria de las comunidades de migrantes, especialmente mediante la realización de rituales fúnebres y la celebración de festividades tradicionales. Este fenómeno tuvo gran relevancia en países latinoamericanos, como Argentina, ya que hubo una significativa oleada de inmigración japonesa, coreana, laosiana, china y taiwanesa a finales de 1970 en ese país, lo que permitió la creación de colectivos budistas como la Asociación Budista China de Argentina y la construcción de templos como Tzon Kuan ubicado en el Barrio Chino de Buenos Aires y Honpa Hongwanji de la tradición jodo shinshu en el barrio de San Cristóbal, también en la ciudad de Buenos Aires (Carini, 2018). Sin embargo, en Colombia, no se evidencia la presencia de colectivos budistas producto de la migración, especialmente china, que hubo para la construcción del canal de Panamá. Tampoco hay presencia de la Orden Budista Internacional Fo Guang Shan ni de templos locales del zen coreano. Si bien arribó a Colombia una significativa comunidad china a lo largo del siglo xx,

que estableció uno de los barrios chinos más antiguos de Latinoamérica en los años 30 en la ciudad de Barranquilla, nunca fue formalmente reconocido y eventualmente se disolvió. La presencia de dicha comunidad destacó principalmente por el comercio de tiendas de víveres, restaurantes, lavanderías y otros negocios (López, 2016).

Dicho lo anterior, se comprende que la presencia del budismo en Colombia tiene su anclaje inicial en la apropiación intelectual del mismo en un contexto histórico marcado por la difusión en el ámbito académico de las denominadas «filosofías orientales», las cuales permitieron pensar el mundo desde una cosmogonía no judeocristiana por parte de sectores sociales intelectuales del ámbito de la literatura, la música, la poesía, el arte y la filosofía. Se puede observar la influencia indirecta del budismo en la literatura colombiana en autores como Fernando González (1895-1964), ya que en su obra *Viaje a Pie* (1929) o *Pensamientos de un viejo* (1916) aparecen personajes y diálogos cargados de cuestionamientos metafísicos sobre la vida y la muerte propios de la filosofía budista. Otro ejemplo es el del escritor León de Greiff (1895-1976), prolífico poeta antioqueño que se inspiró en conceptos como el nirvana, la vacuidad, la ilusión del yo, la transitoriedad del cuerpo y la percepción de que la existencia es un sueño. Esto se refleja en textos como *Variaciones alrededor de nada* (1936) o *Tergiversaciones* (1925), donde es frecuente la alusión al Buda histórico. Al igual que lo descrito por Carini con respecto al contexto argentino (2009, 2012, 2013, 2014, 2016, 2017, 2020, 2021), en Colombia el interés por el budismo estuvo impulsado por colombianos sin ascendencia oriental interesados por las filosofías de Oriente, la meditación y una visión del mundo por fuera de los parámetros judeocristianos.

Otro suceso que hace parte de las historias de vida de conversos colombianos hacia el budismo es la influencia de la violencia y el conflicto armado interno nacional, donde la búsqueda de asilo espiritual da luz sobre la relación de la religión con el cambio social, la búsqueda de la paz y la resistencia al conflicto armado (Plata y Rincón 2015). Toda una serie de sucesos contextuales propios de la denominada «violencia en Colombia» ha servido de piedra angular en la adscripción hacia el budismo dentro del marco de las diferentes estrategias que la población civil ha tenido que emplear para resistir y afrontarlo. Un rápido esbozo histórico de la relación entre conflicto armado y religión en estudios como «Participación de la Iglesia en la historia política de Colombia» (1971) y «Partidos políticos y poder eclesiástico» (1977) muestra cómo la participación de la iglesia católica en la construcción del Estado nacional durante los siglos XIX y XX estuvo permeada por el incremento de la violencia y las disputas entre conservadores y liberales. En la investigación realizada por Zarama (2019), en las entrevistas realizadas, se deduce ese elemento de la violencia en Colombia como detonante importante en los procesos de conversión.

Los estudios budistas también se encuentran inmersos dentro de la práctica, lo que significa que no está desanclado el estudio intelectual de la vivencia experiencial. Esto nos lleva a no escatimar la estrecha relación entre ambos aspectos, dado que, en su gran mayoría, el estudio académico del budismo ha servido de base para la inmersión en la meditación por parte de sus estudiantes.

4. Las escuelas budistas de Colombia: orígenes, reproducción y difusión

Puede observarse la presencia institucional de las grandes ramas del budismo: mahāyāna, vajrayāna y theravāda. Se encuentran centros de diferentes organizaciones budistas en varias ciudades del país, principalmente en Bogotá, Cali y Medellín, seguidos de Armenia, Tabio, Cachipay y Manizales. Se observa que las instituciones budistas colombianas tienen diferentes formas de autodenominarse, entre las cuales destacan los términos «centros», «comunidades», «fundaciones» y «escuelas». A continuación, se realiza un panorama general de las organizaciones, sus orígenes y características principales.

Rama	Tradición	Escuela	Organización
Mahāyāna	Nichiren	Sokka Gakkai Internacional	Sokka Gakkai Colombia
	zen	soto	Comunidad Soto Zen de Colombia
			Fundación para vivir el Zen
			Montaña de Silencio
chan	chan	Camino del Dharma	
Theravāda	vipassanā	S.N Goenka	Vipassanā Meditation
		Ajahn Tong Sirimangalo	Anumodana Colombia
Vajrayāna	tibetana	kagyū	Camino del Diamante
			Karma Thegsum Choling
			Shanga Drikung Tara Choling
		gelugpa	Centro de Meditación Kadampa
			Centro de Meditación Yamantaka
nyingma	Espacio Dzogchen Colombia		

Fuente: Elaboración propia

4.1 Budismo mahāyāna (El gran vehículo)

El budismo mahāyāna es una de las tres grandes ramas del budismo. La palabra mahāyāna «es un término sánscrito que significa «el gran vehículo». Se refiere al camino del *bodhisattva* que busca la iluminación completa para el beneficio de todos los seres» (Keown, 2003: 38). En Colombia, hay presencia institucional de las escuelas japonesas del zen, nichiren y del chan chino.

Budismo chan

El budismo chan es la versión china del zen japonés, el cual se desarrolló inicialmente a partir del budismo indio *dhyāna* caracterizado por la práctica de la meditación. En Colombia, se identificó una organización perteneciente a esta línea denominada Comunidad Camino del Dharma cuyo linaje se remonta a los seis patriarcas del budismo chan de China, la escuela línjì yìxuán y tierra pura.

COMUNIDAD CAMINO DEL DHARMA

Esta comunidad nació en el año 2012, en la ciudad de Cali, y está dedicada a promover el estudio, la práctica y la comprensión de la tradición budista chan. La organización fue fundada por el sociólogo colombiano Leonardo Mejía cuyo nombre de ordenación es Zheng Gong, excombatiente del conflicto armado colombiano el cual trabaja en la sesión abierta del curso denominado «Resolución de Conflictos y Construcción de Paz en Colombia» de la Universidad Tadeo Lozano. Mejía recibió su ordenación monástica de manos de la maestra de origen cubano Hortensia De la Torre (Yin Zhi Shakya), quien es una de las pioneras en la expansión del budismo en habla hispana de la Orden Hsu Yun del budismo chan alrededor del mundo (Camino del Dharma, 2019).

Budismo soto zen

COMUNIDAD SOTO ZEN DE COLOMBIA

La Comunidad Soto Zen de Colombia fue fundada por el maestro Densho Quintero, quien difunde la práctica del budismo soto zen japonés de Dōgen Zenji desde 1989. En 2009, recibió la transmisión del dharma de Okumura Roshi y en 2013 fue nombrado maestro misionero encargado de difundir el dharma internacionalmente como representante oficial de la escuela soto de Japón para Sudamérica (Comunidad soto zen de Colombia 2012). En la actualidad, es el representante de la escuela sotoshu del Japón para Colombia y miembro activo de la SZBA (Asociación Budista soto zen de Norte América) y del Centro Cultural Zen Bodhidharma en Armenia. Esta escuela tiene su sede central en la ciudad de Bogotá en el templo Daishinji («Templo Zen

Mente Magnánima») y cuenta con filiales distribuidas en el país en donde se realizan retiros largos o *sesshins*, *teishos* (enseñanzas orales), jornadas de zazen, charlas, conferencias y sesiones de preguntas y respuestas.

FUNDACIÓN PARA VIVIR EL ZEN

Es una organización creada en 1998 por el maestro francés Reitai Lemort, discípulo del maestro Taisen Deshimaru, con el objetivo de facilitar la difusión y práctica del zen. Realiza actividades como *sesshins* (retiros), talleres de costura del manto tradicional de monje (*kesa*), cocina y enseñanza de la postura zazen. Lemort es un científico que trabajó en el campo de la física hasta los 48 años. Recibió de Deshimaru la ordenación de monje en 1981, al llegar a Colombia en 1987 vivió en Cartagena y, posteriormente, se instaló en Bogotá en donde inauguró su primer dojo en 1991 (Fundación para vivir el Zen, s.f.). Reitai es considerado por la comunidad budista uno de los pioneros en la enseñanza de la práctica del zen en el país. La Fundación funciona a partir de aportes voluntarios con inscripción previa para las sesiones de introducción a la meditación y para los retiros, que se realizan principalmente en las ciudades de Cachipay, Cundinamarca, Barichara y Santander. A esta organización pertenecen una serie de dojos dirigidos por discípulos del maestro Reitai, quienes han decidido difundir la práctica del zen en sus ciudades natales como es el caso del Dojo Zen de Santa Elena y el Dojo Zen Mei Ko ubicado en la ciudad de Medellín. Además, la organización cuenta también con dojos en la ciudad de Pasto, Villa de Leyva y Bogotá.

MONTAÑA DE SILENCIO

Es una comunidad ubicada en la ciudad de Medellín. Fue fundada por el monje zen colombiano Santiago Jaramillo, quien en el 2016 comenzó a formar parte del Zen Center de San Francisco (SFZC) fundado por el maestro Shunryu Suzuki Roshi (Montaña de silencio, 2022). En el zendo se ofrecen cursos de introducción al budismo y a la práctica de zazen, jornadas de meditación, *sesshins*, charlas y talleres de *haiku* y de costura, así como un cronograma basado en la práctica asidua de *zazenkaï*. Su enseñanza hace especial énfasis en los «16 preceptos del Bodhisattva» y en la consolidación de la comunidad (*sangha*). A partir de la guía del maestro theravāda y zen, Gil Fronsdal, fundador y actual director de Insight Meditation Center, Jaramillo integra elementos de vipassanā y de la meditación insight, es decir, la práctica de la atención plena que recoge elementos del budismo theravāda. Asimismo, cuenta con grupos de estudio dedicados a la profundización en las enseñanzas del maestro Shunryu Suzuki y a la traducción de textos cuya participación requiere de ser un practicante regular de meditación zen o budista de otra tradición semejante (Montaña de silencio, 2022).

Budismo Nichiren

SOKA GAKKAI INTERNACIONAL

Es una organización global budista fundada por Tsunesaburo Makiguchi en 1930. Se trata de un movimiento que cuenta con más de doce millones de budistas laicos en el mundo, el cual sigue las enseñanzas del maestro japonés Nichiren (1222-1282) monje budista y filósofo del período Kamakura, que proponía al Sutra del Loto como escritura principal. Sus preceptos fundamentales se basan en la relevancia dada a la educación, la ecología, el humanismo y la sostenibilidad (Soka Gakkai, 2022). Daisaku Ikeda fue el presidente de la organización desde 1960 hasta su fallecimiento en 2023, quien visitó Colombia el 7 de febrero del año 1993 y se reunió con el presidente César Gaviria Trujillo en el marco de una creciente oleada de violencia que azotaba el país. La Soka Gakkai tiene miembros en 192 países, incluido Colombia, donde se realizan actividades en el ámbito de la ciudad de Bogotá en casas particulares. También existe una comunidad virtual que funciona por medio de las redes sociales donde se organizan charlas, conferencias, talleres y reuniones virtuales de estudio y recitación de sutras (Soka Gakkai, 2022).

4.2 Vajrayāna (El Vehículo del diamante)

Budismo tibetano

El budismo tibetano tiene cuatro grandes escuelas principales: kagyū, gelugpa, sakya y nyingma. En Colombia, hay presencia institucional de tres de ellas. La escuela kagyū es la que mayor número de adeptos y centros tiene en el país, y se encuentra representada por la organización internacional Camino del Diamante, el centro de meditación Karma Thegsum Choling y la Shanga Drikung Tara Choling. En segunda instancia, se encuentra la escuela gelugpa, representada por el Centro de Meditación Kadampa y el Centro de Meditación Yamantaka. En cuanto a la tradición nyingma, se representa localmente a través del Espacio Dzogchen Colombia. A continuación, se describen los orígenes y las características generales de cada una de estas escuelas.

KAGYŪ

Camino del Diamante

Es parte de la asociación internacional Camino del Diamante, la cual suma alrededor de setecientos centros en todo el mundo. Fundada por el reconocido maestro danés Lama Ole Nydahl, se adscribe al linaje karma kagyū del budismo tibetano, una sub-escuela dentro de la tradición kagyū liderada por el decimoséptimo Karmapa Thaye Dorje. En Colombia pueden encontrarse cinco centros distribuidos en Bogotá, Buca-

ramanga, Cali, Manizales y Medellín. En estos centros se ofrecen charlas introductorias al budismo vajrayāna, meditaciones guiadas y la enseñanza de las «prácticas fundamentales» o *ngöndro*, las cuales son consideradas esenciales para crear una base sólida dentro de la práctica del vajrayāna. Además, en 2014 se fundó el Centro de Retiros del Camino del Diamante de Colombia denominado por el Lama Ole Nydahl, *Karma Palsang Ling* que se traduce como «Lugar de todo lo bueno y radiante». En el centro se realizan cursos y retiros dirigidos por el propio Lama Ole y por Nedo Rinpoche. En el año 2010, se construyó una estupa² en el municipio de Tabio, Cundinamarca y en el 2018 se inició el proyecto de construcción de una segunda estupa ubicada en el corregimiento de Gachantivá Viejo, a 10 kilómetros de Villa de Leyva en el departamento de Boyacá (budismo Camino del Diamante, 2022).

Karma Tegsum Choling

Este centro de estudios, meditación y práctica colombiano también pertenece al linaje karma kagyü y fue fundado por Khenpo Karthar Rinpoche y Robert Acosta en el año 1981. Se encuentra ubicado en el barrio Chapinero de la ciudad de Bogotá, aunque cuenta también con una segunda sede ubicada en la ciudad de Medellín inaugurada en el año 2010 (KTC Colombia s.f.). Tiene la presencia de dos lamas de origen colombiano. El primero es Lama Tsultrim Tarchin (Robert Acosta), director del centro, quien ha contribuido significativamente en la difusión del linaje del budismo kagyü en Colombia, coordinando periódicamente visitas de altos lamas y rinpoches. El segundo es el Lama Djanchub Chopel (Guillermo López), oriundo de Caldas, Colombia, quien vivió en la India y Nepal en busca de asilo espiritual, lo cual lo llevó a estudiar la lengua tibetana y a ser posteriormente ordenado monje. Desde 2008 hasta 2013, vivió en España en un monasterio de tradición budista kagyü bajo la dirección de lamas butaneses, luego regresó a Colombia para impartir la enseñanza del budismo tibetano. Actualmente, es uno de los miembros más activos de la comunidad budista colombiana (KTC Colombia, s.f.).

Shanga Drikung Tara Choling Colombia

Es una organización que sigue los lineamientos del budismo tibetano del linaje drikung kagyü y se encuentra encabezada por el Lama Khenpo Gyatso, quien vive actualmente en Chile, pero imparte sus enseñanzas en diversos países latinoamericanos, incluyendo Colombia. Ofrece prácticas de meditación, *sadhana*s, pujas de sanación, clases de

2 Monumento sagrado budista en forma circular, originalmente construido para contener los restos del cuerpo del Buda. Según diversas tradiciones budistas, estas construcciones propician una serie de beneficios poderosos de purificación del karma y la negatividad no solo para los adeptos, sino para el lugar en que se emplaza (Véase Carini, 2022).

filosofía y orientación espiritual mayormente a través de plataformas virtuales. El lama Khenpo Gyatso nació en el Tíbet y a la edad de 7 años ingresó al Monasterio Drikung Kagyú en la India donde estudió filosofía budista. Lama Gyatso fue ordenado monje por Su Santidad Drikung Chetsang Rinpoche y certificado por la universidad Drikung Kagyú con el título de «Acharya M.A.».

GELUGPA

Centro de Meditación Budista Yamantaka

Su fundador es el psicoterapeuta colombiano Mauricio Roa, quien pasó por las enseñanzas del linaje kagyú. Este centro dedicado a la meditación y al estudio del budismo tibetano pertenece a la escuela gelugpa, liderada por el Dalái Lama. Está ubicado en el barrio El Campín, en la ciudad de Bogotá, y surgió de una escisión del anteriormente mencionado centro Karma Tegsum Choling, debido a que Roa decidió separarse y formar su propio grupo budista dentro del linaje gelugpa (Zarama, 2019). El centro ofrece cursos de Lam Rim («El camino gradual a la iluminación»), de «Adiestramiento experimental en ocho estrofas», además de un curso de introducción al tibetano como forma de acercamiento a la cultura del país del Himalaya. También se practican sesiones de musicoterapia a través de cursos como «Resonancia a través de los sonidos de semillas, cuencos y mantras» y se realizan charlas y conferencias sobre meditación y salud mental. El grupo se sustenta a través de donaciones voluntarias y cuenta con la dirección del maestro tibetano Geshe Lobsang Kunchen quien actualmente reside en el Centro (Centro Yamantaka, s.f).

Nueva Tradición Kadampa

El Centro de Meditación Kadampa Colombia pertenece a New Kadampa Tradition y a la International Kadampa Buddhist Union (NKT-IKBU), una asociación internacional de centros de estudio y meditación budistas fundada por el maestro tibetano Geshe Kelsang Gyatso. Se trata de una organización estrechamente vinculada a la escuela gelugpa, aunque ha roto los lazos oficiales con esta tradición liderada por el Dalái Lama. Tiene aproximadamente 1.300 centros alrededor del mundo. En Colombia, cuenta con una sola sede ubicada en la ciudad de Bogotá. El primer acercamiento de esta organización a Colombia se produjo en el año 2011, cuando maestros *kadampas* visitaron el país para luego realizar en el 2013 el primer retiro al que asistió un nutrido grupo de personas interesadas en la meditación y las enseñanzas budistas. A partir de este evento se generó un grupo de practicantes que comenzó a recibir clases grabadas que se compartían semanalmente en reuniones realizadas en una pequeña sede, luego se sumaron cursos y retiros llevados a cabo por profesores invitados. En el año 2016,

fue inaugurado el Centro de Meditación Kadampa Colombia con una sala de meditación que tiene capacidad para recibir a cien personas el cual está a cargo del monje colombiano Guen Kelsang Sangton como maestro residente (Kadampa de Colombia, 2020). En el centro se ofrecen clases semanales y retiros con meditaciones guiadas, cursos de fin de semana, talleres de un día y retiros anuales de pujas, enseñanzas e iniciaciones y una serie de prácticas rituales del yoga tantra. Además, se realiza la toma de refugio y los votos de bodhisattva. Actualmente, la maestra residente en Colombia es la monja de origen mexicano Guen Kelsang Namdrol.

NYINGMA

Espacio Dzogchen Colombia

La escuela nyingma es considerada una de las más antiguas del Tíbet y se basa en los primeros linajes que devienen de las primeras traducciones de las escrituras del sánscrito al tibetano. Siguen una colección de 64 volúmenes de textos conocidos como *rinchen terma* y *tantras nyingma*, compuestos por 300 textos. Sus practicantes no siguen una vida monacal estricta y son, en su gran mayoría, laicos. En Colombia, obedecen a una minoría dentro de todas las prácticas de budismo identificadas. Al contrario de lo que sucede en otros países latinoamericanos como Argentina, Perú y Venezuela, para la tradición nyingma no hay presencia de la reconocida organización budista internacional fundada por Namkhai Norbu, «Comunidad Dzogchen Internacional», pero se identificó la presencia de otra organización denominada «Espacio Dzogchen Colombia» con una sede única ubicada en la ciudad de Bogotá. Esta es una organización sin fines de lucro dedicada al estudio y a la práctica de la tradición budista tibetana *dzogchen* (Espacio dzogchen Colombia, 2023). Ofrece clases regulares, retiros, talleres y otros eventos para ayudar a los estudiantes a profundizar en el conocimiento de las enseñanzas de Keith Dowman, uno de los más importantes exponentes del *dzogchen* en el mundo. Dowman nació en Inglaterra, pero vivió gran parte de su vida en India y Nepal donde conoció la práctica de la meditación vipassanā y el kriya yoga. A partir de 1993, se adentró en la práctica del budismo tibetano bajo la guía de los maestros Dudjom Jigdral Yeshe Dorje y Kangyur Rinpoche. Ha traducido textos tibetanos al inglés y escrito numerosos libros, entre los cuales destacan *the flight of the Garuda: the Dzogchen tradition of Tibetan Buddhism* (2012), *Old man basking in the sun: Longchen Rabjampa's Treasury of natural perfection* (2006), *Buddhist masters of enchantment: the lives and legends of the Mahasiddhas* (1998) y *Natural Perfection: Lonchenpa's Radical Dzogchen* (2010). Keith Dowman ha llevado las enseñanzas del *dzogchen* a diversos países latinoamericanos, principalmente Argentina, Chile y Colombia. La organización Espacio Dzogchen Colombia frecuentemente invita a sus practicantes a charlas impartidas por este maestro, quien viaja a Colombia constantemente. En sus retiros Dowman ofrece

meditaciones guiadas e introducciones a la visión y al reconocimiento de la verdadera naturaleza a través de la relajación en un estado de presencia natural y no-dual.

4.3 Budismo theravāda (El vehículo de los ancianos)

En sánscrito theravāda significa «vehículo de los ancianos» (Keown, 2003). Se trata de una de las ramas más antiguas del budismo, presente principalmente en el sudeste asiático. Es el budismo más temprano y hace especial énfasis en la disciplina monástica. En el país encontramos dos organizaciones pertenecientes a esta rama budista: Organización Meditación Vipassanā y Anumodana Colombia. Ambas se inscriben dentro del llamado «Movimiento Vipassanā», el cual se centra en la práctica de la meditación vipassanā, una técnica explicada en el *Satipatthana Sutta* del canon pali, la compilación de los discursos del Buda (Carini, 2017). Vipassanā es una antigua práctica de meditación budista que se remonta a la India antigua, se considera que fue creada por el Buda para ayudar a las personas a alcanzar la liberación mental y espiritual (Goenka, 2011). Implica la meditación en silencio observando el flujo de la respiración, los pensamientos y las emociones, también denominada «meditación de atención plena» (Hart, 1993). Esta técnica se centra en la observación consciente a fin de desarrollar una mayor comprensión de sí mismo y una elevada conciencia de la realidad, de ahí que la palabra vipassanā signifique en pali «ver las cosas tal como son» (Goldstein y Kornfield, 2002: 19). El maestro birmano S.N. Goenka la definió como «una técnica de autopurificación por medio de la observación de la mente» (Goenka, 1983: 15).

Organización Meditación Vipassanā

Es una organización de enseñanza y práctica de la meditación vipassanā a nivel internacional que ofrece cursos de 10 días en centros distribuidos a nivel mundial. Siguen la directriz del maestro birmano S. N. Goenka quien continuó la cadena de transmisión de la enseñanza impartida por Sayagyi U Ba Khin, eslabón clave en la salvaguarda de la enseñanza del método vipassanā. S. N. Goenka difundió la práctica de vipassanā a nivel mundial a partir de 1969 y desde 1982 comenzó a designar profesores asistentes que enseñan en centros de todo el mundo. La organización llegó a Colombia en el año 1998, en el 2009 se constituyó la Fundación Vipassana Colombia sin ánimo de lucro, que en el 2017 ya contaba con cuatro profesores colombianos. Hasta la fecha, esta organización ha realizado más de 100 cursos de diez días (Dhamma Colombia, 2022). Los recursos de la organización provienen de donativos recibidos de estudiantes antiguos, es decir, de personas que hayan finalizado un curso, quienes también pueden aportar a partir del trabajo voluntario como servidores y ayudantes en la manutención de los centros. El primer centro de meditación vipassanā de Colombia lleva por nom-

bre otorgado por Goenka *Dhamma Nandanavana*, que en idioma pali significa «jubilosa arboleda del dhamma». Se encuentra ubicado en San Antonio del Tequendama, en el departamento de Cundinamarca y fue inaugurado en el año 2019. Cuenta también con dos sedes ubicadas en las afueras de la ciudad de Medellín, la primera lleva por nombre Dhamma Gutti que significa «Guardián del Dhamma» y la segunda es la sede del municipio de Guarne adaptada como centro de meditación con capacidad para 60 estudiantes. También se ofrecen cursos en locaciones alquiladas en las ciudades de Cali y Pereira (Dhamma Colombia, 2022). Asimismo, esta organización ha llevado a cabo cursos para niños y adolescentes y cursos para presidiarios realizados dentro de algunas cárceles del país.

Anumodana Colombia

Es una escuela tailandesa que sigue las enseñanzas de Ajahn Tong Sirimangalo, discípulo directo de Ajahn Chah, quien a su vez es precursor de la denominada «Tradición tailandesa del bosque (*kammatthāna*)» y uno de los más reconocidos exponentes del budismo theravāda tailandés. Los templos pertenecientes a esta tradición son filiales de la *forest shanga*, una asociación de monasterios internacionales en la tradición budista theravāda de Ajahn Chah que funciona como una comunidad mundial. Sirimangalo aprendió y estudió la meditación vipassanā en Birmania de manos de Mahasi Sayadaw, pionero en la difusión de este método de meditación en el mundo, luego regresó a Tailandia donde construyó centros de meditación no solo en este país, sino alrededor del mundo. La organización tiene como centro principal el monasterio Wat Phradhatu Sri Chom Tong Voravihara en Tailandia, el cual cuenta con una sección internacional para hispanohablantes llamada «Anumodana», que funciona en países como México, Argentina, Colombia y Puerto Rico. El centro en Colombia ofrece retiros de meditación vipassanā de diez días con sedes en las ciudades de Fusagasugá, Cali, Bogotá, Medellín y Bucaramanga. Se imparten cursos semanales, sesiones de meditación intensiva de un día y retiros de fin de semana. Anumodana tiene como director a Miguel Pelusi, quien se encuentra a cargo del grupo de México y los retiros en Colombia, Argentina y España (Anumodana, s.f).

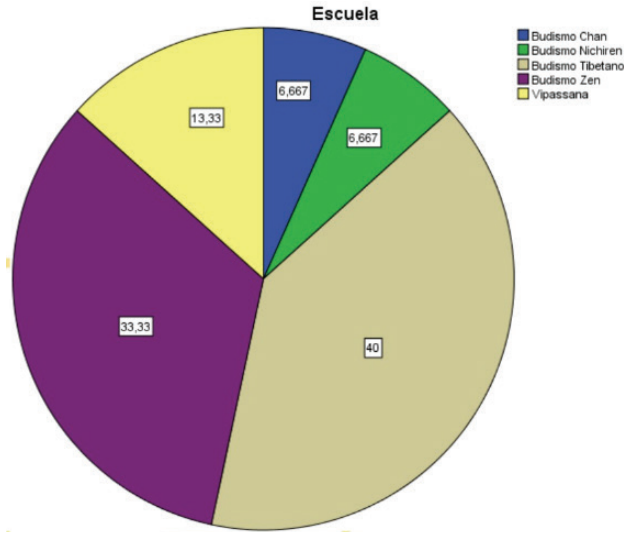
5. Consideraciones finales

En Colombia, los nuevos movimientos religiosos emergentes poco a poco desplazan las religiones oficiales heredadas y transmitidas por la cultura, lo cual es evidente en el notable arraigo del budismo de conversos en Colombia. Como sugiere Beltrán (2012: 202): «Paradójicamente, aunque el proceso de recomposición religiosa tiene lugar en

el marco de una secularización creciente, la secularización de la sociedad colombiana en lugar de desincentivar las prácticas religiosas, ha estado acompañada por su reactivación donde la Iglesia católica ha perdido el monopolio sobre los bienes simbólicos de salvación». Ahora bien, el fenómeno en cuestión puede pensarse como lo que la socióloga Danièle Hervieu-Léger denomina «religión a la carta», en donde hay una variedad de ofertas religiosas disponibles (Beltrán, 2012: 202). Sin embargo, es importante destacar que no todos los que se convirtieron al budismo hicieron el tránsito desde el judeocristianismo, pues muchos de ellos se consideraban previamente como ateos y no se identificaban con ningún credo religioso.

La dinámica del desarrollo del budismo en Colombia se manifiesta a partir de la presencia de una gran variedad de tradiciones budistas que, si bien representan una minoría en el contexto del campo religioso de este país, donde el 80% de la población se reconoce como católica, da cuenta de una creciente pluralización religiosa. La llegada de grupos budistas a Colombia comienza en la década de los años 80 y se produce en el marco de la emergencia de nuevos movimientos religiosos de corte oriental. El budismo se practica en Colombia en su forma tradicional, pero también hay variaciones más modernas que suelen incluir un énfasis en el yoga, la meditación y el *mindfulness*. Es tentador pensar en las diversas formas modernizadas de budismo en términos de lo que Baumann (2002) definió como «budismo postmoderno».

Se observa que existe una gran variedad de organizaciones que pertenecen a las tres grandes ramas del budismo: mahāyāna, vajrayāna y theravāda. Dentro de este panorama, es evidente que tanto el budismo zen como las escuelas de budismo tibetano representan la gran mayoría de las organizaciones budistas del país, y en menor proporción se encuentra el chan y el budismo de Nichiren. Con respecto al budismo tibetano, podemos observar la presencia de instituciones pertenecientes a las escuelas kagyú, gelugpa y nyingma, con una alta proliferación de centros de la organización Camino del Diamante. Después del budismo tibetano, el budismo zen de la línea soto se caracteriza por ser la segunda tradición con mayor presencia en Colombia, sus principales centros son: la Fundación para Vivir el Zen, Montaña de Silencio, Comunidad Soto Zen de Colombia y Asociación Zen de Medellín. No se observó la presencia de las líneas de budismo zen japonés rinzai. En cuanto al theravāda, se identificaron dos de las más grandes organizaciones que enseñan la meditación vipassanā a nivel mundial en la actualidad; una de ellas es la organización Meditación Vipassanā, en la tradición de Sayagyi U Ba Khin y la segunda es la organización Anumodana una escuela tailandesa de la tradición tailandesa del bosque a cargo de las enseñanzas de Ajahn Tong Sirimangalo.



Fuente: Elaboración propia

Las ramificaciones del budismo han permitido una gran diversificación en la interpretación de las enseñanzas primigenias. Sin embargo, pese a las variantes del mismo, coinciden en aspectos esenciales doctrinales, pero se observa que existe poca relación y diálogo entre los grupos budistas de diferentes escuelas y linajes, aunque, el aspecto histórico como punto de partida de la doctrina parece coincidir en todas las ramificaciones del budismo.

En suma, podemos decir que el creciente interés por la espiritualidad oriental en Colombia es un fenómeno que cada vez parece crecer más. Este interés está fuertemente ligado a las representaciones que ha tenido el budismo a través de la literatura y el arte, el interés por las religiones orientales que se enmarcó en un contexto histórico de violencia y conflicto armado nacional y, a su vez, el creciente malestar en determinados sectores de la población, acerca de la guerra, la secularización religiosa y el predominio de la ciencia a nivel mundial. Por medio de estas razones, diferentes sectores de la población de Colombia se vieron impulsados a participar de conferencias y charlas de maestros espirituales de Oriente que cimentaron las bases del budismo en este país. Asimismo, el malestar individual respecto a la vida misma ha servido de motivación para la conversión al budismo y para el aumento de consolidación de instituciones budistas.

Bibliografía

- ANUMODANA (s.f.) *Nosotros*. Recuperado el 20 de diciembre de 2022, de <<https://www.anumodana.org/nosotros-i.html>>.
- BARBOSA, C. (2011) *Mística budista, mística cristiana y el problema de la inefabilidad*. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia.
- BATCHELOR, S. (2002) *Una Introducción al Budismo Moderno*, Londres, Reino Unido: Cassell.
- BAUMANN, M. (2001) «Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective», *Journal of Global Buddhism*, 2, 1-43.
- BECHERT, H. (1987) «El Buda histórico: su doctrina como camino de liberación», en *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Madrid: Libros Europa.
- BELTRÁN, W. (2012) «Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia», *Universitas humanística*, 73, 201-237.
- BUDISMO COLOMBIA. (2002) *Budismo Camino del Diamante*. Recuperado el 01 de enero de 2023, de <<https://budismocolombia.co/>>
- CAMINO DEL DHARMA. (2019) *La comunidad*. Recuperado el 5 de enero de 2023, de <http://caminodeldharma.org/?page_id=10>
- CARINI, C. E. (2002) «Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects», en C. PREBISH C. y M. BAUMANN (eds.) *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. University of California Press, California, pp. 85-105.
- (2009) «Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina», *Debates do NER*, 10 (16), 49-70.
- (2011) *El tiempo de vipassana ha llegado*. Buenos Aires: Editorial Metta.
- (2012a) *Etnografía del Budismo Argentino: rituales, cosmovisión e identidad*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata.
- (2012b) *The Flight of the Garuda: The Dzogchen Tradition of Tibetan Buddhism*, Simon & Schuster.
- (2013) «Historia, poder e identidad en la conformación de una comunidad budista zen argentina: el caso de la Diamond Sangha», *PLURA - Revista de Estudos de Religião*, 4 (2), 49-70.
- (2014) «La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico», en F. FLORES y P. SEIGUER (eds.) *Experiencias plurales de lo sagrado: La diversidad religiosa argentina en perspectiva Interdisciplinaria*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 181-196.

- CARINI, C. E. (2016) «Budistas en movimiento: la práctica de la danza y el yoga tibetano en una comunidad vajrayāna argentina», *Religare*, 13 (2), 321-347.
- (2017) «Flujos y reflujos en el desarrollo del budismo asiático: un recorrido por la historia del movimiento de meditación vipassana», *NUMEN - Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 20 (1), 7-27.
- (2018) «Southern dharma: outlines of Buddhism in Argentina», *International Journal of Latin American Religions*, 2, 3-21.
- (2019) «El budismo tibetano en el ciberespacio: nuevas tecnologías de la información y la comunicación en la Comunidad Dzogchen Internacional», *PAAKAT: revista de tecnología y sociedad*, 9 (17), 1-16.
- (2020) «El Vesak en Argentina: del Barrio Chino a la celebración virtual en tiempos de coronavirus», *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<http://espanol.buddhistdoor.net/el-vesak-en-argentina-del-barrio-chino-a-la-celebracion-virtual-en-tiempos-de-coronavirus/>>
- (2021) «Los budistas laosianos de la Argentina», *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<http://espanol.buddhistdoor.net/los-budistas-laosianos-de-la-argentina/>>
- (2022 a) «Estupas en la Patagonia Argentina», *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/estupas-en-la-patagonia-argentina/>>
- (2022 b) «Peregrinando a las estupas del Sur argentino: ritual, espacio y materialidad en el budismo local», en *Movilidades sagradas: prácticas, lugares y escenario*, Buenos Aires: Prohistoria, pp. 265-279.
- CENTRO DE MEDITACIÓN BUDISTA YAMANTAKA (s.f.) Recuperado el 1 de diciembre de 2022, de <<https://centroyamantaka.org/>>
- CEPEDA, C. B. (2021) «La constitución de la subjetividad desde la interdependencia y los desafíos socioecológicos del siglo XXI: una aproximación desde Dōgen», *Theoría Revista del Colegio de Filosofía*, (41), 145-168.
- COMUNIDAD SOTO ZEN DE COLOMBIA. (2012) *Densho Quintero*. Recuperado el 01 de enero de 2023, de <<http://sotozencolombia.org>>
- DE GREIFF, L. (2004) *Variaciones alrededor de la nada*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- DHAMMA (2022) *Centros de Vipassana en Colombia*. Recuperado el 10 de diciembre de 2022, de <<https://co.dhamma.org/>>
- DHAMMA COLOMBIA (s.f.) *Nandana Vana*. Recuperado el 10 de enero de 2023, de <<https://www.dhamma.org/es/schedules/schnandanavana>>.
- DOWMAN, K. (2006) *Old man basking in the sun: Longchen Rabjampa's Treasury of natural perfection*. Vajra Books.

- DOWMAN, K. y Beer, R. (1998) *Buddhist masters of enchantment: the lives and legends of the Mahasiddhas*. Inner Traditions.
- DOWMAN, K. y NORBU, C. N. (2010) *Natural Perfection: Lonchenpa's Radical Dzogchen*. Wisdom Publications.
- ECHEVERRI Lemos, A. (2003) *Budismo Mahāyāna: introducción de nuevas prácticas religiosas en Bogotá*. (Tesis de grado). Bogotá: Universidad de los Andes.
- ESPACIO DZOGCHEN COLOMBIA (2022) Recuperado el 1 de diciembre de 2022, de <<https://www.instagram.com/espaciodzogchencolombia/?hl=es>>.
- FUNDACIÓN PARA VIVIR EL ZEN (s.f.) La Fundación. Recuperado el 02 de enero de 2023, de <<http://www.fundacionzen.org>>
- GOENKA, S. N. (1983) *Vipassana: Una técnica de auto-purificación por medio de la observación de la mente (Anapana Meditation)*, Bombay: Dhamma Publications.
- GOLDSTEIN, J. y KORNFIELD, J. (2002) *Vipassana. El camino de la meditación interior*, Barcelona: Kairós.
- GONZÁLEZ, F. (2007) *Pensamientos de un viejo*, Medellín: Universidad Eafit.
- (2020) *Viaje a pie*, Medellín: Universidad Eafit.
- GONZÁLEZ, F. E. (1977) *Partidos políticos y poder eclesiástico: reseña histórica 1810-1930*, Bogotá: Cinep.
- GREIFF, L. D. (1925) *Tergiversaciones*, Bogotá: Augusta.
- HART, W. (1993) *The art and practice of vipassana meditation*, Boston, MA: Shambhala.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1997) «La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche», *social Compass*, 44 (1), 131-143.
- KABAT-ZINN, J. (2003) «Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future», *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10 (2), 144-156.
- KADAMPA de Colombia (2020) *Kadampa Meditation Centre Colombia*. Recuperado el 8 de diciembre de 2022, de <<https://kadampa.org/es/2022/04/gema-del-corazon-en-colombia>>
- KEOWN, D. (2003) *A Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press.
- KTC COLOMBIA (s.f.) *Biografías*. Recuperado el 9 de enero de 2023, de <<https://ktccolombia.com/#biografias>>
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2016) «China en Barranquilla», *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 29, 1-5.
- MARTÍNEZ, D. (2020) *Meditación lam-rim como alternativa terapéutica para la salud en monjes budistas y practicantes* (Tesis de grado). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- McMAHAN, D. L. (2019) *La construcción del budismo moderno*, Barcelona: Editorial Kairós.

- MEDITACIÓN EN COLOMBIA (s.f.). *Kadampa Colombia*. Recuperado el 7 de diciembre de 2022, de <<https://meditacionencolombia.org/kadampa-colombia/>>.
- MESA, D. (2015) *El budismo zen en la ciudad de Medellín: una aproximación a los pilares filosófico-religiosos de la práctica de Zazén en el contexto local* (Tesis de grado), Medellín: Universidad de Antioquia.
- MONTAÑA DE SILENCIO (2022) *Quienes somos*. Recuperado el 1 de enero de 2023, de <<https://montanadesilencio.org/quienes-somos/>>
- NANDANAVANA. (s.f.). *Sobre Vipassana*. Recuperado el 8 de diciembre de 2022, de <<https://www.nandanavana.dhamma.org/sobre-vipassana>>.
- NGALSO. (2018) «Práctica de Amitayus». [en línea]. Disponible en: <https://ngalso.org/wpcontent/uploads/2018/08/LC_ES_Pr%C3%A1ctica_de_Amitayus.pdf> [Consultado el 5 de diciembre de 2022].
- NORBU, C. N. (2010) *Perfección natural: el dzogchen radical de Longchenpa*. Simón & Schuster.
- PLATA, W. E. y RINCÓN, J. J. (2015) «Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico», *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20 (2), 125-155.
- SNELLING, J. (2011) *El manual budista: una guía completa para la enseñanza y la práctica budistas*, Ebury Publishing.
- SOKA GAKKAI (2022) *A cerca de la Soka Gakkai*. Recuperado el 1 de enero de 2023, de <<https://www.sokaglobal.org/es/>>
- TOLA, F. C. y RESTREPO, J. P. (2021) «Budismo y filosofías amerindias en el Antropoceno. Seres y no humanos en la actual crisis ecológica.» *Boletín americanista*, (82), 207-228.
- UNIVERSIDAD DEL ROSARIO (s.f.) *El budismo en Bogotá: historia, actualidad social y perspectivas* [en línea]. Disponible en: <<https://urosario.edu.co/escuela-de-ciencias-humanas/budismo>>.
- URÁN, C. H. (1971) *Participación de la Iglesia en la Historia política de Colombia*, Lima: MIEC JECI.
- ZARAMA, A. M. (2019) *El budismo en Bogotá* (Tesis de grado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. [en línea]. Disponible en: <<https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/46811/EI%20Budismo%20en%20Bogotá.%20Angela%20Mar%C3%ADa%20Zarama.%202020.pdf?sequence=6&isAllowed=y>>

TERCERA PARTE:
ESTUDIOS FILOSÓFICOS,
LITERARIOS Y PSICOANALÍTICOS

Encuentros entre filosofía occidental y filosofía budista: Nishitani Keiji

Carlos Barbosa Cepeda

Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá

¿Pueden el budismo y la filosofía occidental encontrarse? O, mejor dicho, ¿tienen estas dos orillas posibilidades de entrar en un diálogo fructífero para ambas? La respuesta corta a esta pregunta es sí. Es más, ya lo han hecho. No estamos delante de una posibilidad futura, sino de una realidad presente. Ese encuentro ha estado teniendo lugar frente a nuestros ojos, en gran medida inadvertido. Pero no debería ser sorpresa del todo: la propagación e impacto del budismo normalmente ha sido lenta y sutil. Inclusive habría que juzgar incierto el inicio de esta historia de interacción y diálogo entre el budismo y la filosofía occidental. A lo mejor para encontrarlo deberíamos remitirnos a las primeras décadas del «orientalismo», como en sus inicios era denominado en Europa el estudio de los textos sánscritos de la India —y luego por extensión los de China y otras regiones de Asia—, área de investigación que aflora a partir de finales del siglo XVIII y alcanza un importante nivel de desarrollo durante el siglo XIX. ¿No será incluso plausible que la traducción y lectura de estos antiguos sutras, poemas y tratados (tanto budistas como no budistas) hubiera inspirado particularmente en el idealismo alemán y en varios románticos una visión altamente relacional y orgánica de la realidad, una revaloración de la contradicción (Hegel) o su pertinaz intento de conciliar la búsqueda de lo absoluto con la reivindicación de la realidad concreta? ¿No habría contribuido un eventual impacto sutil del budismo y el hinduismo sobre el idealismo alemán a que más adelante, en la primera mitad del siglo XX, diversos filósofos japoneses modernos, pero con raíces budistas hubiesen sentido una gran afinidad con aquel movimiento filosófico germano? No es este un asunto fácil y una hipótesis como la que sugiero no

estará exenta de controversia. Las razones del carácter no poco disonante del idealismo alemán dentro de la tradición filosófica occidental podrían hallarse también en la mística medieval europea. Pero no creo que un eventual toque del budismo (o del hinduismo) deba descartarse de plano.

Sea como sea, no querré entrar aquí en estos intrincados laberintos de la historia de las ideas. Baste apenas como excusa para indicar un lugar donde se ejemplifica a las claras las posibilidades y la prospectiva del diálogo mutuamente fructífero entre budismo y filosofía occidental, especialmente en conexión con la filosofía alemana decimonónica. Ahora bien, ese lugar no se encuentra en la India, sino en Japón. Estamos hablando de la escuela de Kioto. Bajo esta etiqueta fueron agrupados en dicho país diversos pensadores que desde la década de 1920 se congregaron alrededor de la figura de Nishida Kitarō (1875-1945),¹ quien en su momento ganó la reputación de ser el primer filósofo japonés original (en el sentido occidental del término «filósofo»). Los «miembros» de la escuela de Kioto interactúan de cerca con la filosofía occidental, pero especialmente con la alemana de la modernidad tardía —y aquí idealistas alemanes como Fichte, Schelling o (sobre todo) Hegel desempeñan un papel central. A la vez, su manera de pensar suele nutrirse de raíces budistas. Desde ese lugar de hibridación hilan filosofías que se asientan tanto en la tradición intelectual europea como en la budista, pero de modo que aquellas no pueden ser reducidas a ninguna de las dos.

Podríamos preguntarnos qué hace posible esta interacción. Me parece que el caso de la escuela de Kioto permite clarificar que la respuesta a tal interrogante depende de dos claves. Por una parte, tanto el budismo como la filosofía occidental comparten preocupaciones y temas, aunque no siempre sea fácil de notar: asuntos como qué tipo de vida merece ser vivida, cómo afrontar el sufrimiento, qué relación hay entre mente y realidad, entre muchos otros, son interrogantes comunes a ambas tradiciones y son objeto de la reflexión de Nishida y sus «herederos» intelectuales.² En segundo lugar, el budismo no es meramente afín a la reflexión de los filósofos: más aún, tiene su propia tradición filosófica, con sus representantes, conceptos, debates, escuelas y metodologías propias.

Probablemente el integrante de la Escuela de Kioto donde más notoriamente se ejemplifica la interacción entre filosofía occidental y budismo es Nishitani Keiji (1900-1990). Como sus maestros filosóficos, Nishida Kitarō y Tanabe Hajime (1885-1962), estudia a fondo varias fuentes de la tradición filosófica occidental. Pero, si bien ellos ci-

1 En japonés el apellido va primero. Seguimos aquí esta misma convención, como es usual en la investigación en filosofía japonesa.

2 A lo largo de su libro *Engaging Japanese philosophy* (2018), Thomas Kasulis expone detalladamente las preguntas que se hicieron a lo largo de la historia de la filosofía japonesa, esto en un lenguaje próximo al de la jerga filosófica contemporánea. De este modo es posible apreciar las afinidades entre dichas preguntas y las de la filosofía occidental. Ciertamente es que Kasulis explora la filosofía japonesa, no la budista; pero la primera es bastante influenciada por la segunda. Además, en ese marco podremos apreciar mejor la influencia budista sobre la escuela de Kioto.

tan fuentes budistas en su madurez, aquel parece acudir a ellas más libre y prolijamente (Heisig, 2015: 238). Por estos motivos querré enfocarme en su figura para ilustrar cómo la mentada interacción es posible debido a que es el espacio de diálogo entre dos tradiciones filosóficas con preocupaciones comunes. Pero son muchísimas las cuestiones que Nishitani trata y que podrían servir para este propósito. Por ello convendrá enfocar aún más el presente escrito centrando la atención en una. Aquella que resultará más adecuada es, probablemente, el problema de la superación del nihilismo. Si bien esta es una cuestión eminentemente moderna (y así la entiende Nishitani), se hace eco de la sempiterna preocupación humana por hallar el sentido del universo (*cosmos*) y de la propia vida. Por otra parte, especialmente el problema del nihilismo nos permite rastrear las fuentes budistas en que se basa su pensamiento.

Valga una aclaración más antes de proseguir. La cuestión del nihilismo y su superación es un asunto bastante comentado de la filosofía de Nishitani. ¿Por qué añadir, pues, un escrito más al respecto? Ahora bien, la intención aquí no es agrandar dicha literatura ni tampoco interactuar con ella, sino identificar bases a partir de las cuales comenzar una indagación profunda de las raíces budistas de la filosofía de Nishitani. Ese será el foco de las siguientes páginas. Para nadie en el campo de la filosofía japonesa es un misterio que Nishitani tiene raíces budistas, pero la identificación precisa de las mismas es en gran medida una tarea por hacer.

1. Marco general: la escuela de Kioto y el lugar de Nishitani Keiji

«Escuela de Kioto» es, en principio, una denominación exógena. No era la intención de Nishida formar una escuela ni nada parecido. El término gana aceptación a partir de un artículo de Tosaka Jun (1900-1945) titulado «La filosofía de la Escuela de Kioto» y publicado por primera vez en 1932 (Tosaka, 2016). El objetivo de Tosaka es articular una crítica de lo que él considera la expresión más elevada de la filosofía burguesa en el Japón de entonces, pero parte de la tarea es identificar el grupo que la representaría. Para él, ese grupo orbita alrededor de Nishida en la Universidad Imperial de Kioto (hoy Universidad de Kioto). Desde esa época no ha dejado de ser problemático identificar quién está en la Escuela (Davis, 2019) y, decídase como se decida esa cuestión, la heterogeneidad intelectual dentro de este círculo no admite articular una suerte de «doctrina» común, ni siquiera una misma agenda compartida. Con todo y el intento de Tosaka de delimitarla, irónicamente la posteridad acabaría incluyéndole a él dentro de la Escuela de Kioto. Aun así, dos mínimos son ampliamente aceptados por los especialistas: la centralidad de Nishida como figura fundacional y la noción de nada absoluta (Davis, 2019).

Comencemos por la figura del fundador. Nacido y criado en un Japón que se estaba modernizando rápidamente, Nishida se forma en la universidad y por su cuenta lee profusamente la filosofía europea y estadounidense, para lo cual aprende alemán e inglés. Fruto de sus lecturas y de sus propios esfuerzos especulativos, trabaja en un volumen que publica en 1911 con el título *Indagación del bien*, y rápidamente alcanza popularidad en el mundo académico nipón: causa fascinación porque, a juicio de los lectores, no se limita a comentar la filosofía occidental, sino que ofrece como resultado un sistema filosófico original. El éxito eventualmente lleva a Nishida a ser nombrado profesor de la Universidad Imperial de Kioto, donde ejerce hasta su jubilación.

En *Indagación del bien*, Nishida propone un sistema metafísico cuyo principio es la conciencia, que él considera la única realidad: todas las cosas son últimas manifestaciones de una conciencia universal, la cual se despliega como una unidad dinámica. En su momento, uno de sus primeros discípulos, Tanabe Hajime, critica que este sistema cae en el psicologismo: confunde la conciencia con la realidad concreta de las cosas. Nishida acepta el cuestionamiento y empieza una carrera por reelaborar continuamente sus ideas y ampliar el rango de problemas que discute y que continúa hasta el final de su vida. En el trayecto, este pensador acuña una gran diversidad de conceptos, que alimentan la especulación de sus estudiantes. Sin embargo, de ellos frecuentemente recibe críticas, sin las cuales de hecho su pensamiento no podría ser tan dinámico.

El segundo punto mínimo antes mencionado que nos ayuda a delimitar la escuela de Kioto es la noción de nada absoluta, que Nishida acuña en la década de 1920. A su juicio, la filosofía occidental piensa la nada meramente como privación de ser, o en todo caso en relación con el ser; es decir, apenas la piensa como nada relativa. Pero queda en el aire una incógnita: ¿desde qué lugar es posible esta relación entre ser y nada? Brevemente dicho, él responde que este lugar es la nada *absoluta*: no es una mera privación ni mera negatividad, sino el principio fundamental de no sustancialidad que caracteriza a la realidad entera y hace posible que se despliegue en multiplicidad sin que se pierda la posibilidad de que las diversas cosas se relacionen entre sí. Esta visión de la realidad no es pensable en términos duales o sustancialistas, es decir, no es posible pensar la verdadera naturaleza de las cosas si las concebimos cada una como un ser con una esencia separada de las demás para luego indagar cómo se relacionan entre sí. Al contrario: hace falta presuponer que todas se hallan conectadas intrínsecamente entre sí desde su origen. Por ende, ni es posible disolverlas todas en una unidad sin individualidad, ni tampoco separarlas completamente. En suma, la relación entre las cosas es no dual. Para articular esta fundamental relación no dual de las cosas entre sí Nishida echa mano de una expresión acuñada por Suzuki Daisetsu: *soku-hi*, la cual remite a la relación no dual entre forma y vacuidad como es expresada en textos como el Sutra del corazón: La forma es (*sokuze*) y a la vez no es (*hi*) vacuidad, y viceversa. En otras

palabras, todas las cosas (formas) son vacías de naturaleza propia, pero tal vacuidad no existe como un principio aparte de las cosas mismas. Si identificamos forma y vacuidad, perdemos de vista la particular individualidad de cada cosa; si las distinguimos tajantemente, acabamos reificando la vacuidad.

Ahora bien, Tanabe, Nishitani, Miki Kiyoshi (1897-1945) y otros personajes próximos a Nishida emplean y reformulan estas nociones (y otras) a su manera, habitualmente tomando distancia crítica del maestro (notoriamente en el caso de Tanabe). De este modo, ser alumno de Nishida no tenía por qué quedarse en tomar nota y aprender del maestro, sino que podía ser ocasión para el propio desarrollo intelectual creativo. En ese marco se forma Nishitani Keiji, quien es discípulo tanto de Nishida como de Tanabe, si bien se encuentra en especial continuidad con el pensamiento del primero.

Nishitani nace en 1900 en Ushitsu, una villa frente al mar del Japón que hoy hace parte de la ciudad de Noto (prefectura de Ishikawa). Era un estudiante muy talentoso. Muy temprano en su vida ve fallecer a su padre por tuberculosis, enfermedad que él también padece y que en principio le impide acceder a una prestigiosa escuela secundaria (*kōtōgakkō*, análoga al bachillerato en España o la preparatoria en México). Al año siguiente su salud habrá mejorado y logra ingresar. Estas circunstancias personales en medio de un Japón cuya acelerada modernización viene acompañada de un profundo desarraigo cultural no dejan de tener importancia en el talante filosófico de Nishitani. Según él mismo, narra posteriormente en un ensayo titulado «Mis años de adolescencia» (1990[1950]), su juventud fue una época de gran desesperación: continuamente se preguntaba cuál era el punto de estar vivo, en dónde podría encontrar sentido. Un lugar donde empieza a hallar respuestas es el *Zaratustra* de Nietzsche, que —dicho en sus propias palabras— llevaba a todas partes como una biblia.

Más adelante, se cruza en una librería con la obra *El pensamiento y la experiencia* de Nishida (Heisig, 2015: 233), a partir de la cual decide estudiar filosofía y acaba haciéndose su discípulo en la Universidad Imperial de Kioto. Tempranamente estudió con denuedo la filosofía alemana, sobre todo la de Schelling; por otra parte, tuvo mucho interés en Bergson y en la mística cristiana, especialmente el maestro Eckhart. Más adelante, toma una pasantía en Freiburg 1937 y 1939 y asiste a las clases de Martin Heidegger, pensador muy influyente en él desde entonces. En la década de 1940, ve su consagración como figura intelectual en Japón, y muy pronto también su caída en desgracia. No logró navegar muy bien en medio de la tormenta de la guerra. Era crítico del militarismo que había absorbido el poder político en el país, pero no le convencían las respuestas marxistas. Su intento de contestar al militarismo gobernante en los términos de este mismo no funcionó, a tal punto que las fuerzas de ocupación estadounidense terminaron asociándolo con él. Como resultado, fue inhabilitado de su silla en

la Universidad Imperial de Kioto, en 1946, y no sería resarcido hasta 1953. Curiosamente esa época de inhabilitación también le resulta de gran productividad intelectual.

Poco después de su restitución, recibe una invitación a escribir un ensayo sobre qué es la religión para el primer número de la serie *Conferencias sobre la religión contemporánea*. Después de publicarse en 1954, Nishitani escribe y envía otros tres. Luego surge la idea de compilar los textos en un libro, al cual él añade dos textos más. Así resulta su texto cumbre, que se publica en 1961: *Qué es la religión* —si bien en la traducción al inglés de 1982 el título es cambiado a *La religión y la nada (Religions and Nothingness)*, modelo que siguen luego las traducciones al español, italiano y rumano. En esta obra, la más conocida del pensador, es donde presenta con mayor detalle su respuesta al problema del nihilismo. No es el único asunto abordado en el libro, valga aclarar, pero no cabe duda que para él se trataba de un tema capital. Inclusive llega a considerarlo su «punto de partida filosófico» (Nishitani, 1990[1963]: 186). No sin razón vale recordar en este punto sus años juveniles de desespero.

Es claro ahora que en Nishitani la búsqueda espiritual personal y la labor como académico no están separadas. Él encontró luz para la primera en la filosofía occidental: en Nietzsche, así como en Eckhart, por citar dos ejemplos destacables. Pero también en la práctica del zen. Desde la década de 1920 empezó una práctica formal en la escuela rinzai que solamente interrumpió durante su estancia en Alemania. Él mismo declara que su labor filosófica y su práctica budista estaban imbricadas: sentarse (en zazen) y luego pensar, pensar y luego sentarse, así describe él su trayectoria filosófica.

No es de extrañarse entonces que este pensador cite copiosamente ejemplos del zen y eche mano de conceptos de varias escuelas budistas en su obra de madurez, a la vez que pone el budismo y la filosofía occidental en diálogo. En ese marco le es posible articular la problematización europea del nihilismo con la formulación de una alternativa apoyada (en parte) en motivos y conceptos budistas. Veamos a vuelo de pájaro cómo lo lleva a cabo.

2. El problema del nihilismo moderno

El 1 de noviembre de 1755, día de todos los santos, un intensísimo terremoto sacude Lisboa, mientras los fieles se agolpaban en las iglesias. Al sismo sucede un tsunami que devasta las riberas de la ciudad y luego numerosos incendios devoran lo que quedaba de las edificaciones. La ciudad fue prácticamente destruida. Pero más allá del desastre inmediato y la pérdida de incontables vidas humanas, el suceso sacude también las bases de la espiritualidad de Europa occidental. La tragedia atiza el escepticismo sobre el sentido de la providencia divina, incluso sobre la existencia misma de tal providencia. Empieza a hacerse más plausible la posibilidad de que no haya Dios providente: todo

el universo estaría regido por leyes absolutamente indiferentes a nuestros intereses humanos. Los desastres naturales o las plagas nos acaecen meramente en virtud de leyes mecánicas sin ningún propósito ni sentido; que seamos justos o injustos, buenos o malos no hace la menor diferencia. Asimismo, todos nuestros intereses e ideales, junto con todos nuestros esfuerzos, no importa qué tan nobles o elevados nos parezcan, dan exactamente igual. Todo da lo mismo. Henos aquí ante el problema del nihilismo.

Nishitani recuerda el episodio del terremoto de Lisboa en *La religión y la nada* (2017: 96), pero, como bien entiende, el desastre no despierta el problema del nihilismo por sí solo. En otra época, situaciones aún más desastrosas (como la peste bubónica) no suscitaron el mismo tipo de respuesta. El episodio de Lisboa ayuda a Europa occidental a cobrar conciencia de una problemática que germina en una cierta manera de ver el mundo (una cierta cosmovisión) que florece a partir del siglo xvii: el mecanicismo, ese mismo sobre el cual se asienta la también naciente ciencia moderna. En una palabra, el portentoso desarrollo científico de la modernidad trae consigo el germen del nihilismo.

Pero entendámonos, ¿a qué nos referimos aquí con «nihilismo»? No a un tipo de postura filosófica, sentido al que a veces remite la palabra. Nishitani está interesado más bien en un fenómeno histórico moderno que no deja de tener raíces humanas, muy humanas. En un primer sentido, el nihilismo se puede entender en términos de la nihilidad. La nihilidad es la negatividad (o nada negativa) de la cual un individuo se apercebe y en tanto tal niega el sentido que hasta entonces tenían para él las cosas y la vida misma. La nihilidad puede emerger a la superficie en situaciones de crisis, como por ejemplo la pérdida de las personas más queridas para uno, el fracaso de una empresa a la cual uno le había apostado todo o verse enfrentado a una enfermedad terminal. Entonces todo aquello que tenía sentido para uno es puesto en cuestión, e incluso la existencia de uno mismo se convierte en un gran interrogante. No sin razón en tales circunstancias surgen preguntas como de dónde venimos y a dónde vamos, con qué propósito existimos o cuál es el punto de vivir (Nishitani, 2017: 39). Pero el asunto no se reduce a un problema o estado psicológico: señala la apercepción de la nihilidad subyacente a todas las cosas (60-61).

Ahora bien, usualmente las personas cuentan con respuestas éticas o religiosas para afrontar la nihilidad. Sentirse parte de una identidad colectiva o tener esperanza en una vida futura puede ayudar a enfrentar la nihilidad. Pues bien, como lo entiende Nishitani, el nihilismo es la nihilidad que adquiere resistencia a los «remedios» habituales contra ella (1990[1963]: 189). Puede uno concebir que eso acontece en situaciones de aguda crisis social o política, y que tales momentos de la historia propician grandes reformas religiosas o inclusive la fundación de nuevas religiones. Ahora bien, el nihilismo adquiere significación como suceso histórico particular de la modernidad

cuando atendemos a la modernidad y el auge del mecanicismo. Es así porque, a juicio de Nishitani, es entonces cuando el nihilismo se presenta en su máxima radicalidad. El mecanicismo no deja lugar a ningún valor posible en el orden universal, pero ¿por qué es así? Desde esta cosmovisión, todo cuanto acontezca en el universo está regido por leyes exactas que operan infaliblemente y, así, admiten expresión matemática. Dicho escuetamente, el universo entero es como un gran reloj. La motivación de mecanicistas como Galileo o Newton era demostrar que a través de la investigación de la naturaleza era posible clarificar los designios de la voluntad de Dios, pues es Dios quien crea el universo; y del mismo modo las perfectas leyes mecánicas que lo rigen darían testimonio de la perfección divina. Para ellos, pues, la ciencia mecánica servía a la piedad religiosa. No obstante, como observa John Hedley Brooke (2011: 119), la visión mecanicista de la realidad esconde una gran ironía: se articula en defensa de la religión cristiana, y acaba minándola. Veamos por qué.

Una consecuencia del mecanicismo es que carece de sentido la idea de que Dios intervenga en su creación (por ejemplo, a través de los milagros). Si Dios interviniera, se sigue que su obra no era perfecta, y por tanto él mismo no sería perfecto. En consecuencia, solo tiene sentido que Dios haya concebido su creación como una suerte de mecanismo de acuerdo con leyes perfectas y, una vez puesta en movimiento, él se haya retirado. Esta postura (denominada deísmo), está a un paso del ateísmo. En principio el paso no se puede dar porque si el universo es un gran mecanismo, necesita de un diseñador. Pero en el siglo XVIII se empieza a concebir la posibilidad de que el universo no haya necesitado de un creador: a lo mejor surgió espontáneamente. Si eso es así, todo lo que queda es un universo en el cual todo carece de sentido, todo da igual.

A lo largo de su obra, Nietzsche se da cuenta de la seriedad del asunto. Desde entonces, el problema del nihilismo es un asunto central en la filosofía europea. Si bien surge en el seno del cristianismo, acaba siendo un problema para todas las religiones y, más aún, para la humanidad en general. A medida que Europa occidental coloniza el mundo y exporta su cultura, exporta también el germen del nihilismo. Ese germen puede afectar a cualquier religión porque pone en cuestión no meramente la existencia de un Dios benevolente que tiene un plan para su creación, sino la posibilidad de cualquier orden universal significativo: las leyes mecánicas de la ciencia moderna no dejan lugar alguno en el cual encontrar valores que sostengan la vida humana, le den una dirección y permitan discernir qué vale la pena hacer.

Si observamos la misma cuestión desde la perspectiva de la subjetividad, el mecanicismo y el nihilismo modernos se manifiestan como una paradoja en el seno de la identidad del sujeto moderno: sus mismos esfuerzos por afirmarse le acaban poniendo entre signos de interrogación. Veamos por qué. En los inicios de la ciencia moderna, el sujeto admite concebir todos los fenómenos naturales como sometidos a leyes me-

cánicas determinísticas, pero no admite que él mismo lo esté también. Así, se separa completamente de la naturaleza: es en diametral oposición al mundo natural y tomando distancia de él que el sujeto se afirma a sí mismo. Nishitani encuentra un ejemplo paradigmático de esta mentalidad en Descartes, para quien «yo pienso» es la más indudable de todas las verdades. El japonés no lo cuestiona, pero sí reconoce un problema con el punto de vista desde el cual el sujeto moderno dice yo pienso: su autoconciencia. Como no puede afirmar su propia vida mental desde su autoconciencia, acaba encerrada en ella misma. El problema es que desde el campo de la conciencia (como dice Nishitani) la realidad exterior acaba convirtiéndose en una gran contradicción. Desde la conciencia, que opera con conceptos y representaciones, la nihilidad subyacente a todas las cosas es impensable y no puede manifestarse si no como contradicción; y, así, cuando sale a la luz en situaciones de crisis, la conciencia se ve puesta en jaque. Es más, esa contradicción también se presenta en el seno de la propia subjetividad, con lo cual la certeza del «yo pienso» se convierte en un gran interrogante.

Peor aún, el sujeto moderno se ve enfrentado a lo que Nishitani llama «ausencia de lo humano» (2021[1969]: 246), o desvanecimiento de lo humano. El vertiginoso progreso de la tecnología moderna ha ayudado a solucionar numerosos problemas y a hacer la vida humana más segura y tranquila. Sin embargo, que la ciencia en que se apoya descansa a su vez sobre el mecanicismo implica la reducción de todas las cosas a fuerzas mecánicas y partículas materiales sin ningún asomo de subjetividad, espíritu o conciencia fenoménica —en últimas, sin ningún asomo de vida—. El universo entero se convierte en un océano de inercia (de «muerte») sin lugar alguno para la vida humana en tanto vida. Incluso la medicina, por más que se ejerza en nombre del amor compasivo, debe apoyarse en esa visión inevitablemente nihilista de la realidad. El sujeto moderno piensa poder escapar de tal reduccionismo y del nihilismo asentándose en su propia subjetividad, pero como resultado acaba confinado en sí mismo y allí, en esa cárcel de su propia creación, descubre de nuevo el sinsentido del que había intentado huir.

Todo este diagnóstico puede parecer muy trágico, pero hay motivos para pensar, me parece, que Nishitani no anda desencaminado. El desvanecimiento de lo humano, el nihilismo y el autoconfinamiento de la conciencia se manifiestan en la crisis medioambiental, el aumento de enfermedades mentales como la depresión, el resurgimiento de extremismos políticos o nacionalistas, entre otros. En todas estas críticas problemáticas se halla la dolencia del yo autoconfinado que, por ende, no logra conectar íntimamente con las demás cosas, a las que solo puede encontrar bajo la forma de sus propios conceptos y representaciones, y en últimas como seres inertes sin ninguna significación. Incluso se encuentra cada vez más incapaz de conectar con los otros sujetos, que empieza a encontrar menos como seres vivos de carne y hueso y más como datos.

¿Hay una salida a esta crisis? ¿Existe alguna alternativa para la humanidad? Nishitani piensa, como Nietzsche, que del nihilismo solamente se puede salir a través del nihilismo. Nietzsche incluso ve en esta situación una nueva oportunidad para el ser humano (1990: 115). El tono de Nishitani es más trágico porque pone el énfasis en la urgencia de resolver el problema, pero podemos afirmar que en últimas comparte el optimismo nietzscheano. Ahora bien, su formulación de la salida debe tanto al pensador alemán como al budismo.

3. La autosuperación del nihilismo en la vacuidad

Según Nishitani, un ser humano puede habitar tres tipos de campos: la conciencia, la nihilidad o la vacuidad. Ya hemos vislumbrado los dos primeros. El campo de la conciencia es el mundo en términos de conceptos y representaciones; por ende, es el mundo del yo egocéntrico, que ve las cosas y su vida subjetiva misma en términos de sus propios criterios y nociones. Inevitablemente esto resulta en que no puede ser un campo desde el cual se esté en contacto directo, real, con las cosas y con uno mismo: siempre es un contacto mediado por conceptos y representaciones. Según lo observado arriba, es también el campo del yo autoconfinado y acaba convirtiéndose en una gran contradicción, lo cual se pone de manifiesto ante la emergencia de la nihilidad.

Entramos así en el campo de la nihilidad, que es el de la absoluta negación del ser de uno mismo y de todas las cosas. Por ello a la larga, conceptúa Nishitani, no puede ser considerado propiamente como un «campo», es decir, un «lugar» en el que uno pueda estar. Es la total falta de fundamento o suelo en el que apoyarse. No tiene caso intentar asentarse en la nihilidad. Todo lo contrario: uno tiene que salir de ahí corriendo como quien se halla dentro de una casa en llamas. El problema es que tampoco se resuelve el problema dando un paso atrás de vuelta al campo de la conciencia, que ya se halla en crisis. ¿En qué dirección, pues, se puede andar?

Recordando a Nishida, uno podría correlacionar el campo de la conciencia con el punto de vista del ser, y el de la nihilidad con el de la nada relativa. Pero si en el fondo de ambos debe subyacer la nada absoluta, ¿no podría esta ser un nuevo campo que trascienda tanto la conciencia como la nihilidad, y habilite la superación del nihilismo? Nishitani piensa que sí, pero prefiere llamarle campo de la *vacuidad*. Y el término lo toma prestado del budismo mahāyāna: es la vacuidad que aparece en la tradición mahāyāna desde los textos *prajñāpāramitā*. No se trata, pues, de una mera nada negativa (como la nihilidad), sino de la nada creativa que engendra todas las cosas. Sobre todo, en *La religión y la nada* Nishitani se refiere al campo de la vacuidad como aquel donde cada cosa es realmente ella misma en su propio lugar, y también donde el sujeto es auténticamente él mismo. Pero, a la vez, es el campo en el cual todas las cosas

se sostienen unas a otras. También describe la vacuidad como la fuerza que conecta y a su vez hace posibles todas las cosas, pero no se diferencia completamente de ellas: la vacuidad es y no es las cosas mismas. Por ello la interdependencia que une a todas las cosas no las disuelve; por el contrario, las afirma enteramente en tanto cosas reales, cada cual con su propia identidad única. La vacuidad, pues, no es mera negación del ser, sino negación de la negación, que resulta en la restauración del ser de cada cosa.

Ahora bien, ¿cómo es posible ese salto al campo de la vacuidad? ¿Y cómo resuelve el problema del nihilismo? Visto desde una perspectiva cósmica (la realidad entera), ese salto es el paso de la indiferencia de la ley natural —ley mecánica que gobierna sobre cosas esencialmente inertes— a la no diferenciación de la ley natural —convertida en ley que hace posibles todas las cosas en su plenitud. Desde el punto de vista de la subjetividad, el salto a la vacuidad es el paso del sujeto autoconfinado al sujeto conectado. Desarrollemos estas afirmaciones un poco más detalladamente.

Como veíamos antes, la ley mecánica tiende a reducirlo todo a inercia, sin lugar alguno para la vida propiamente hablando; y asimismo tiende a disolver la realidad de cada cosa individual. Ahora bien, esa misma ley indiferente a todos los intereses humanos puede ser vista desde otro ángulo: si se le da la vuelta, puede ser la ley *no diferenciadora* que hace posibles todas las cosas. En este punto Nishitani recuerda un pasaje del Evangelio de Mateo sobre el amor a los enemigos: el sol calienta por igual a buenos y malos, la lluvia cae igual sobre justos e injustos (Mt 5, 43-8; citado en Nishitani 2017: 109-110). La ley, precisamente por no hacer diferencia, no discriminar en absoluto, hace posibles todas las cosas y le permite a cada una ser ella misma. Con ello, la ley deja de ser la mera destrucción de todo valor y se transforma en la posibilidad de creación de todo valor. El individuo puede convertirse en creador de valores.

Ahora bien, ¿desde dónde se hace posible esta «inversión» del sentido de la ley universal que habilita la creación de valores y permite a cada cosa ser lo que es ella misma? Para resolver este interrogante, Nishitani acude a la noción de saltar cuerpo-mente (*shinjindatsuraku*), que toma de uno de los principales maestros zen y a la vez una de las principales figuras de la filosofía en Japón: Eihei Dōgen (1200-1253). Nishitani cita así una importantísima obra de Dōgen, el capítulo «Genjōkōan» del *Shōbōgenzō*: «Practicar y confirmar todas las cosas a partir del propio yo, es una apariencia ilusoria; que todas las cosas [...] avancen y practiquen y confirmen el yo, es la iluminación» (The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2018: T82.2582.0023c07-08; citado en 2017, 173). Es decir, el yo egocéntrico, atrapado en su propia autoconciencia, trata de captar las cosas desde su propia óptica, pero acaba perdiendo la mismidad de ellas; he aquí la contradicción de la conciencia a la que se refiere Nishitani (como vimos arriba). Para quebrar la ilusión ningún esfuerzo autocentrado, egocéntrico, será suficiente: hace falta que el individuo se deje permear por las cosas mismas. Para que esa posibili-

dad se abra, será menester nada menos que soltar la propia voluntad. Solo entonces se alumbrará la realidad de las cosas en sí mismas y del propio yo.

Un poco más adelante en el «Genjōkōan», Dōgen dice:

Aprender el camino de Buda es aprender el propio yo. Aprender el propio yo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es ser confirmado por todas las cosas [*dharmas*]. Ser confirmado por todos los dharmas es dejar caer el propio cuerpo-mente y también el cuerpo mente de los demás. (The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2018: T82.2582.0023C19-25; citado en 2017, 173-174; llaves cuadradas en la cita original.)

En otras palabras, la comprensión de sí mismo pasa inevitablemente por quebrar el campo de la conciencia y dejarse permear por las cosas mismas; y para que esto pase, uno tiene que soltar su propia voluntad y, más aún, su ser entero. Esta es la pista que sigue Nishitani, si bien no siempre explícitamente. Aquí se observa a las claras como la apertura de la ley universal como ley indiferenciadora se conecta con una realización del yo como conectado con todas las existencias. Cuando el yo se deja permear por todas las cosas, se descubre a sí mismo vinculado desde el origen con todas ellas. En la búsqueda de su propia individualidad, el sujeto se recoge en sí mismo. Pero si logra quebrar el campo de la conciencia, descubre en el seno de sí mismo la fuerza creativa que hace posible todas las cosas, y así se redescubre conectado con todas las cosas. Por tanto, no necesita definirse tomando distancia de la naturaleza, sino que en íntimo contacto con la naturaleza se puede afirmar a sí mismo.

Antes de citar a Dōgen en *La religión y la nada*, Nishitani desarrolla extensamente este último punto, es decir, desarrolla una visión interrelacional de la realidad que nos incluye a nosotros mismos. Y para ello, como ya ha sido observado antes (Ornatowski, 1997), acude a la filosofía de la escuela china huayan. Esta escuela budista, valga decir, es influencia capital sobre el zen en general y el pensamiento de Dōgen en particular. Esta influencia es especialmente notoria en los capítulos 3 y 4 del libro. Allí Nishitani se esfuerza en articular una noción de la vacuidad como fuerza creativa que hace posible y une todas las cosas, sin ser distinta de ellas: la vacuidad es y no es (*soku*) las cosas, y viceversa. Esta es la relación entre la vacuidad en tanto ley o principio universal y las diversas cosas. Ahora bien, si miramos el mismo asunto desde la perspectiva de la relación entre las cosas mismas, se manifiesta como una densa interdependencia: cada cosa es sostenida y a la vez sostiene a todas las demás.

Al elucidar esta relación de interdependencia entre las cosas, es notorio que Nishitani acude al lenguaje hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo (o siervo), pero lo emplea a su manera. En tanto cada cosa depende de todas las demás para sostenerse, es sierva de todas ellas. Pero si depende de todas ellas, también vale lo contrario: es el fundamento de todas las cosas, y en esa medida es ama de todas las cosas. Si

bien el lenguaje es hegeliano, Nishitani parece fiel aquí al principio de no interferencia articulado por la escuela huayan. Para ilustrar por qué, es útil presentar la explicación de este principio en Fazang (643–712), uno de los principales representantes de la escuela.

En su tratado «Cultivo de la contemplación del significado interno del Huayan: el fin del engaño y el regreso a al origen» (o, para abreviar, «Cultivo de la contemplación»), Fazang explica que la talidad o esencia una de toda la realidad se despliega en tres universales: (a) una cosa impregna el universo; (b) una cosa produce la infinitud; (c) una cosa contiene vacío y forma³ (Fazang, 1983: 154-157). Que una cosa impregne el universo significa que depende de todas las demás cosas para ser lo que es, y es por ello mismo que las impregna a todas. Por ello, a su vez, produce la infinitud: en la cosa individual se manifiesta el *principio* de talidad que hace posibles todos los seres. Y, finalmente, dado que la cosa manifiesta el principio que no es nada menos que la vacuidad, y que aun así conserva su forma individual, la cosa manifiesta, vacío y forma.

Henos aquí con la relación no dual entre principio y cosas, a la vez que la relación no dual entre las cosas. El principio no es idéntico a la suma de las cosas, pero a la vez no se distingue tajantemente de ellas. Ahora bien, esta relación se llama no interferencia porque las cosas no se bloquean o anulan entre sí por el hecho de depender unas de otras, sino todo lo contrario: en virtud de esa codependencia puede cada cual ser lo que es. Asimismo, el principio no obstruye ni anula las cosas porque las permea, sino que en virtud de permearlas les permite ser lo que son. Este punto permite entender por qué Nishitani considera posible darle la vuelta a la ley natural indiferente que reduce a una inercia nihilista todas las cosas y transformarla en la ley no diferenciadora que hace posible todas las cosas y la creación de valores.

Ahora bien, vale advertir que toda la tradición budista tiene por máximo objetivo la liberación humana del sufrimiento, y por ello no desoye la precaución del Buda contra la especulación metafísica. Pensadores como Fazang o Dōgen no son la excepción. Por más metafísicas que sus teorías o doctrinas puedan sonar, siempre deben remitirse a lo que puedan representar en la praxis y cómo pueden ser evidenciadas en la experiencia concreta. ¿No se aleja Nishitani de esta línea al poner en diálogo las ideas budistas y las de la filosofía occidental? Creo posible sostener que no. Todo lo contrario: a través de este diálogo, Nishitani contribuye a formular a la metafísica occidental la misma pregunta que el budismo siempre ha considerado fundamental: ¿cómo se evidencian esas teorías en la vida concreta, y cómo se traducen a la praxis?

Esto es especialmente claro al inicio y al final de *La religión y la nada*. En el prólogo, advierte que su método no será el de la toma de distancia objetiva, sino la de

³ La exposición de Fazang es realmente mucho más compleja, pero aquí simplificamos porque entrar en todos los detalles implicaría distraer al lector de los propósitos del presente trabajo.

remitir las cuestiones a su origen en la vida concreta humana (2017: 38)⁴. Al final del libro, se hace evidente que toda la compleja deliberación sobre la interdependencia y la ley no diferenciadora remite en últimas al llamado de no quedarse en ganar una comprensión intelectual del asunto, sino en manifestarlo en la acción. El punto es entonces *encarnar* esa ley no diferenciadora que hace posibles todas las cosas. Y, como lo articula Nishitani, esto no puede hacerse sino haciéndose siervo de todas las cosas; y, recordemos: haciéndose siervo de todas las cosas, uno se convierte en amo de todas las cosas. Este es el llamado a la compasión universal y también el llamado a soltar mente y cuerpo (Nishitani, 2017: 398-399).

He aquí también el modo como Nishitani aborda el problema del nihilismo. Ese mismo universo que se presenta como absolutamente carente de valores fijos, de un sentido y una orientación fijos, ese mismo hace posible toda creación de valor para la vida. Pero para que dicha posibilidad creativa se haga posible en mí, hace falta que suelte mi voluntad individual. En cuanto eso pase, la vida se manifiesta íntegra, en toda su fuerza creativa.

Ha sido inevitable simplificar la filosofía de Nishitani en las páginas que aquí cierran. Conforman inevitablemente una exposición somera. Una explicación más detallada de los principios y conceptos que hilan el pensamiento de Nishitani, así como de la forma en que se configuran en medio del diálogo entre la esfera budista y la europea moderna, requeriría probablemente la extensión de un libro entero. En todo caso, baste como un ejemplo representativo de cómo dicho diálogo no solamente es posible, sino que ya ha comenzado.

⁴ Nishitani se refiere específicamente al estudio de la religión y su abordaje de la pregunta qué es la religión, pero podemos aseverar que a lo largo del libro aborda diversas cuestiones de acuerdo con el mismo principio.

Bibliografía (abreviaturas canónicas)

- [NKC] NISHITANI, K. (1982-1995) 『西谷啓治著作集』 *Nishitani Keiji Chosakushū* [*Obras de Nishitani Keiji*], Tokio: Sōbunsha. 26 vols.
- [T] THE SAT DAIZŌKYŌ TEXT DATABASE COMMITTEE (s.a.) *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經 (Tripitaka Taishō) [en línea]. Disponible en: <21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html> [Consultado el 31 de diciembre de 2022].

Bibliografía (demás referencias)

- BROOKE, J. H. (2011) «Science and Secularization», en P. HARRISON (ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-123.
- DAVIS, B. (2019) «The Kyoto School» [en línea]. Disponible en: <plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/> [Consultado el 31 de diciembre de 2022].
- FAZANG [T. CLEARY, trad.] (1983) «Cultivation of contemplation of the inner meaning of the Hua-yen: the ending of delusion and return to the source». En CLEARY, T. (ed.), *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 147-169.
- HEISIG, J. (2015) *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Barcelona: Herder.
- KASULIS, T. (2018) *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- NIETZSCHE, F. [J. LARA, trad.] (1990) *La ciencia jovial*, Caracas: Monteávilva.
- NISHITANI, K. [C. BARBOSA, trad.] (2021[1969]) «La ciencia y la religión», *European Journal of Japanese Philosophy*, 6, 241-265.
- NISHITANI, K. (1990[1963]) 「私の哲学的発足点」 *Watashi no tetsugakuteki hōsokuten* [«Mi punto de partida filosófico»], en *Nishitani Keiji Chosakushū*, pp. 185-195.
- NISHITANI, K. (1990[1950]) 「私の青春時代」 *Watashi no seishun jidai* [«Mis años de adolescencia»], en *Nishitani Keiji Chosakushū*, pp. 175-184.
- ORNATOWSKI, G. (1997) «Transformations of 'Emptiness': On the Idea of Sunyata and the Thought of Abe and the Kyoto School», *Journal of Ecumenical Studies*, 34(1), 92-115.
- TOSAKA, J. [K. NAKATA STEFFENSEN, trad.] (2016[1932]) «The Philosophy of the Kyoto School», *Comparative and Continental Philosophy*, 8 (1), 53-71.

El universo que otros llaman la biblioteca: una aproximación a lo que Borges leyó sobre el budismo

Sonia Betancort

Universidad Camilo José Cela

Ruyard Kipling, en las primeras líneas de su autobiografía, *Something of Myself*, afirmó: «Give me the first six years of a child's life and you can have the rest» (1937). Ese mismo año, un treintañero Jorge Luis Borges destacaba, en el ensayo «Kipling y su autobiografía» (OC IV: 270),² la infancia del escritor angloindio que tanto admiró. En sus propias palabras, «artífice» en cuyos cuentos «está toda la India, y de algún modo todo el orbe» (OC III: 380), el autor de *The Jungle Books* encarnó la pasión orientalista que, como se verá en las próximas páginas, a Borges le acompañó durante toda su vida.³ «Si has oído el llamado de Oriente, ya no oirás otra cosa» (OC III: 234), comentó parafraseando al británico en su emblemática conferencia sobre budismo en 1977 (*Siete Noches*, OC III: 242). Con esta cita, nuestro autor resaltaba una afinidad que lo ha convertido en uno de los más originales y fecundos exponentes de las escuelas y los textos budistas en el marco de las literaturas hispanas.

1 Se preferirá el título original de las obras o en el idioma en que se presupone que Borges las leyó.

2 Todas las citas de la obra de Borges corresponden, salvo cuando se indique otra cosa, a sus *Obras completas*. Se indicará entre paréntesis con la sigla OC seguida del tomo en número romano y la/s página/s.

3 Cabe aclarar que el término orientalista, en el contexto borgeano, demuestra una escasa adherencia a la concepción acuñada por Edward Said en 1978. Sin las pretensiones eurocentristas que nunca supuso para la Argentina el interés por la cultura oriental, pero consciente de sus lazos con la cultura anglosajona, Borges se sitúa en la paradoja del orientalista que con inspiración europea escribe sobre culturas asiáticas desde territorio poscolonial. En este marco, nuestro explorador bibliófilo abarca tanto las obras canónicas del orientalismo europeo como las expresiones marginales de exploradores, aventureros y artistas fuera de los intereses del orientalismo institucionalizado. Lo que Sarlo sugiere al definirlo como un lector «transgresor de cualquier canon» (2010: 8).

Con todo ello, no extraña que de *Something of Myself*, el porteño subrayara la niñez kipliniana. Un contexto exótico, Bombay; una institutriz de origen portugués; una hermana que acompañaba sus juegos y lecturas; y una inquietante y fascinante cultura india que rondaba su casa. Animales salvajes de la jungla y de las mitologías ilustraban así la doble faz —entre la atracción y la crueldad— que el país asiático proyectó en Kipling. Esta lectura sorprende por cuanto refleja, en clave biobibliográfica y creativa, la propia experiencia de Borges. Con los antecedentes de una familia paterna inglesa atravesada por la historia de las colonias, criado en el ambiente culto y literario de la Argentina de principios del siglo xx, con una institutriz europea y junto a una hermana compañera de juegos, sella el imaginario oriental de una vida bibliófila consagrada, entre otras, a las lecturas del budismo.⁴

En efecto, descubrió en su biblioteca familiar, en las enciclopedias, en *El libro de la selva* y en numerosos orientistas, no solo el placer de la lectura, sino una atracción singular por Oriente. Como sugiere Kipling, el contexto inicial de la vida de una persona marca su historia. En consonancia con esta máxima, cuando un periodista pregunta a Borges «¿Recuerda usted quién le enseñó las primeras letras?», el joven destacó la influencia de su abuela paterna que, con el apoyo de «una biblioteca de ilimitados libros ingleses» (OC I: 103), le enseñó a leer y a divisar los horizontes orientales. De este modo, confesaba que ya en «1904 o 1905» le fascinaban «las selvas de la India y del África [...] incalculables, populosas y crueles» (Borges, 2001: 18).

En esos años, autores como Thomas Moore, Walter Scott, Poe o Stevenson alimentaban su fantasía de viajes y descubrimientos donde el mundo árabe e indio entremezclaban aventuras. Una nómina completada por exploradores y oficiales vinculados con la India. Tal es el caso de sir Richard Burton, entre otras cosas uno de sus referentes en la traducción de *Las mil una noches* (1885); Frederick Marryat, marino de la armada británica y autor de *Newton Forster or the Merchant Service* (1832) o sir Edwin Arnold, creador, en 1879, de una famosa biografía de Buda de carácter pseudoerudito que Borges remarcó al final de su vida como una de sus puertas de entrada al budismo:

Bueno, yo llegué al budismo... era chico y leí un poema de un poeta inglés bastante mediocre, Sir Edwin Arnold, titulado *The Light of Asia*, que era el Buda, y ahí él versifica —en versos más bien olvidables— la leyenda del Buda. Yo leí ese poema —me costó

4 Una publicación del catálogo completo de la biblioteca personal de Borges sería de gran utilidad para el estudio de sus parámetros de lectura. Pone un punto de luz a esta carencia el excelente *Borges, libros y lecturas* (2010, 2017), en el que los bibliotecarios e investigadores Germán Álvarez y Laura Rosato dan cuenta de algo más de la mitad de los más de setecientos volúmenes anotados o comentados manuscritos que Borges donó a la Biblioteca Nacional Argentina que dirigió entre 1955 y 1973. Por otra parte, el reciente libro publicado por Fernando Flores Maio, con prólogo de María Kodama y fotografías de Javier Agustín Rojas, *La biblioteca de Borges* (2018), muestra algunos otros títulos de su biblioteca personal. En ambos textos figuran referencias bibliográficas que ayudan a centrar algunas lecturas del hinduismo y el budismo que nuestro autor reflejó en numerosos ensayos, poemas y cuentos. Esta publicación ofrece imágenes de las portadas de las ediciones y de algunas páginas anotadas por nuestro autor.

algún esfuerzo— pero esas líneas —que habré leído hacia 1906— (ríe) me acompañan desde entonces (Borges y Ferrari II, 1985: 95).

No cabe duda de que esta referencia —a pesar de la crítica a Arnold— bosquejó parte de su inclinación oriental hasta que su primera publicación, en 1910, sorprende al plasmar una temprana exploración budista. Esta confluencia, como era de esperar, no es directa ni fácil, recurre a las inteligentes exégesis que acostumbra nuestro escritor, a su hábil manejo de las referencias, a su pensamiento heteróclito y a su extraordinaria memoria.

En efecto, la ópera prima de Borges, con solo once años, es la transcripción del cuento *El príncipe feliz* (1888) de Oscar Wilde. En un tiempo en el que los estudios budistas estaban de moda, la moraleja de esta historia refleja valores humanos —el amor, la compasión— que tan famoso hicieron a Arnold, a quien Wilde conocía y había criticado (Wilde, 1888: 2000). Con todo ello, la versión borgeana del cuento, plagado de connotaciones orientalistas, no solo detecta su temprana preocupación traductora, sino que desvela una asombrosa afinidad con el budismo. En sus propias palabras cinco décadas después, *El Príncipe Feliz* no es más que «una variante», «a fines del siglo XIX», de la legendaria historia india del Siddhârta (OC II: 121). De este modo, su mirada crítica demuestra que el budismo de este texto permaneció vivo en su memoria durante largo tiempo, que articuló algunos de sus noveles descubrimientos de las mitologías de la India y que cristalizó el emplazamiento mágico que, desde su primera incursión literaria publicada, le regalaría lo oriental.

A cuatro años de esa primera publicación —en 1914 y hasta 1921— la familia Borges se trasladó a Europa. En Ginebra, nuestro jovencísimo escritor halló la obra de Arthur Schopenhauer y aprendió el idioma alemán. A partir de ese tiempo, en numerosas ocasiones menciona su admiración por el filósofo, hasta que, en 1960, su valoración es rotunda: «Pocas cosas me han ocurrido más dignas de memoria que el pensamiento de Schopenhauer o la música verbal de Inglaterra» (OC II: 232). Esta sentencia muestra también el itinerario del orientalismo borgeano a través de sus dos grandes fuentes, las bibliografías inglesas y alemanas. Por consiguiente, con la impronta del pensador germano, Borges indaga en libros que tratan las mitologías de la India, principalmente, las del budismo. Pues, como se sabe, *El mundo como voluntad y representación* (1814) incorpora los mitos indios como método de reflexión. Buena parte de este itinerario fue declarado por nuestro autor:

Y luego leí a Schopenhauer —yo tendría 16 años—; Schopenhauer habla del budismo, dice que él es budista; y eso me llevó... no sé cómo cayó en mis manos, a un ejemplar del libro de Koeppen, un libro en dos volúmenes, hoy olvidado, que es el que leyó Schopenhauer y el que lo acercó a él al budismo; y luego leí el libro de Max Müller, *Seis sistemas de la filosofía de la India*, y leí —eso fue mucho después, en Buenos Aires— la

Historia de la Filosofía de Deussen, discípulo de Schopenhauer, que empieza su historia de la filosofía con tres voluminosos volúmenes sobre la India. [...] Y leyendo esos libros, el de Müller y el de Deussen, llegué a la conclusión de que todo ha sido pensado en la India y en la China: todas las filosofías posibles, desde el materialismo hasta las formas extremas del idealismo (Borges y Ferrari II, 1985: 95, 96).

Esta indagación en la obra de Schopenhauer, en los autores que ese le reveló y en el idealismo —Hume, Berkeley, Kant, etc.— se aprecian poco a poco en la literatura de Borges desde su vuelta a Buenos Aires en 1921. Su temprana afinidad lectora desembocó así en el ambiente cosmopolita de Buenos Aires, el que aprovechará hasta desencadenar, según su propia percepción, una de las épocas más activas de su creación literaria (Borges, 1999a: 79). En ese tiempo, las corrientes del orientalismo desembarcaban en Argentina con fluidez y asentaban un movimiento cultural vinculado con el exotismo de corte arábigo y con la teosofía. De este modo, un sesgo practicante dejaba en segundo plano muchas de las bibliografías eruditas que los colonialismos habían sistematizado.

La influencia intelectual de este tipo de orientalismo se trasparenta en la obra de porteños emblemáticos. Entre ellos, podemos mencionar a Ricardo Güiraldes, adscrito a la teosofía, autor de *Don Segundo Sombra* (1926), obra que le valió el Premio Nacional de Literatura y que Borges —que lo trató de cerca en la revista *Proa*— interpretó en diálogo con la novela *Kim* publicada por Kipling en 1901 (OC I: 271). De este modo, comunicación frecuente entre los dos escritores, Borges y Güiraldes, la India se asienta como lema compartido. Pero la predilección orientalista güiraldiana manifiesta lecturas del simbolismo, desconoce el inglés y reduce la escuela alemana a traducciones francesas de Schopenhauer, matiz que fue descrito por Borges en 1984: «Fue inútil que Xul Solar y yo le repitiéramos que casi todos los estudios que se habían hecho, por ejemplo, sobre el budismo, eran de autores alemanes. Él no admitía a los alemanes» (Borges y Ferrari I, 1985: 150). Por tanto, experiencias y bibliografías difieren, pero comparten el interés por el budismo y la India.

Al tiempo, Leopoldo Lugones —indagador de numerosos textos ocultistas y teosóficos— emerge en las preocupaciones borgeanas como inspiración orientalista. Cabe recordar que las jóvenes declaraciones de Borges acerca de este autor fueron bastante negativas, aunque con los años confesó que esa actitud era un modo de esquivar la centralidad lugoniana: «lo atacábamos [...] para que se notara menos la gravitación que ejercía sobre nosotros» (Borges y Ferrari I, 1985: 149). En numerosas ocasiones lo encumbra como referente de la literatura argentina y lo compara con Kipling. Tal es el caso, por poner un ejemplo, de su libro *Leopoldo Lugones* (1963).

Con todo, las diferencias entre el cosmopolitismo de Lugones y Borges son patentes y coinciden con la distancia borgeana de las convenciones orientalistas más

difundidas en su país. Miembro de las logias teosóficas de Buenos Aires, el autor de *El imperio jesuítico* (1904) presenta las fuentes hinduistas y budistas con el apoyo de la Sociedad Teosófica. De manera que, al incluir rasgos de estas filosofías en *Cuentos fatales*, recurre al apoyo de «las hermandades secretas», «la quiromancia» o «las ciencias malditas» (Lugones, 1994: 63, 71, 75). En consecuencia, muestra una actitud de oposición hacia los mitólogos naturalistas, positivistas y cientificistas. Como concluyen algunos estudiosos, bucea hondamente en Oriente, pero se aleja de las bibliografías eruditas que aplicaban criterios puramente científicos (Gasquet, 2007: 211- 212).

Con el objetivo final de desentrañar la cultura argentina, el exotismo de la literatura lugoniana se decanta por proclamar a Grecia como órbita de la tradición occidental. Con esa pretensión, lo teosófico-oriental le permitía tratar, desde la espiritualidad, la erudición clásica. Se trata de una encrucijada intelectual que pone la meta en el mundo helénico y que, en Borges, se expande hasta ser «parte de un juego que deberá hacernos olvidar que somos orientales u occidentales, y que nos unirá a todos», porque «quizás las fuentes de nuestra cultura sean varias» (Borges y Ferrari I, 1985: 134). Como puede observarse, nuestro joven orientalista asentó con fuerza un estilo erudito y literario que frecuenta con familiaridad las más diversas tradiciones. Tal vez porque todo ser humano es «ciudadano del mundo» en una «generosa ambición de ser sensible a todos los países» (Borges, 1999c: 327), tal como definió su mentalidad cosmopolita. En definitiva, la eferescencia orientalista de Lugones y Güiraldes no encaja plenamente con la suya, pero le descubre que el budismo podía constituir un camino digno para las literaturas nacionales.

En ese marco, para afianzar esta visión borgeana, cabe subrayar su participación en la revista *Sur*, atenta a personalidades orientales que ostentaron una fama notable en Occidente y que en ocasiones visitaron América Latina. Tal es el caso de la estancia de Tagore. Hacia 1924, el bengalí iba rumbo a Perú cuando enfermó y fue atendido en Buenos Aires por Vitoria Ocampo, directora de la revista, intelectual de referencia, admiradora de las filosofías indias y amiga de Borges. Nuestro autor responde a esta visita con el entusiasta artículo «La llegada de Tagore» (1924). El texto expresa su admiración hacia *Gitanjali* y *Jardinero* y, muy especialmente, hacia la personalidad del poeta indio. Y aunque su visión fue cambiando con el tiempo y en ocasiones se volvió distante —señala la vaguedad de la poética tagoreana posterior (OC IV: 294)—, la semblanza amiga del hindú quedó intacta en su memoria: «yo simpatiqué hondamente con él» (Borges, 1997: 200). Esta presencia encajaba como diálogo entre las ciudades y los personajes de la India y Buenos Aires, tal como soñaba en su infancia: «los ponientes de Buenos Aires confirman que los de Bengala la vieron nacer» (Borges, 1997: 200). No extraña por tanto que su primer libro, *Fervor de Buenos Aires* (1923), un canto a la urbe de los arrabales, introduzca con el tiempo el poema «Benarés», donde se

reconstruye una ciudad onírica «que nunca habían visto sus ojos» y en la que el icono del «río sagrado» (OC I: 40) equipara al Ganges con el Río de La Plata.

Como muestran estas anécdotas, la afinidad orientalista borgeana se decanta por la creatividad literaria. El estudio no será entonces solo académico, sino que explora una novedosa interpretación —lúdica y ficcional— que compartiría con amigos como Macedonio Fernández o Xul Solar. Con ellos, nuestro escritor explota la alternativa literaria de la erudición. Bajo esa perspectiva, la influencia de Macedonio Fernández fue de vital importancia. Amigo de su padre, lo conocía desde la infancia, y destacaría de él su personalidad excéntrica y seductora (Borges, 1999a: 70). Amante de las reuniones con escritores jóvenes, le inquietaban el pensamiento filosófico —Schopenhauer, los idealistas, el zoroastrismo, etc.— y la psicología, al tiempo que desplegaba una interpretación libre de las filosofías orientales.

Fruto de las lecturas schopenhauerianas, Macedonio Fernández habría desarrollado un concepto de la vida que algunos críticos han definido —tomando el término de Fichte, Schelling o Hegel— como «idealismo absoluto» (Camblong 2006: 47 y Williamson, 2006: 120). Esto es, una negación de la existencia del «yo» y del espacio-tiempo, proclamando, a la manera oriental, el carácter ilusorio del mundo. Esta reflexión de tinte hinduista y budista, anotada en su especulación ensayística y latente en sus novelas, se aprecia en una de las primeras disertaciones de Borges: «La nadería de la personalidad» (1922). Definido por nuestro escritor como «un ensayo demasiado extenso sobre la inexistencia del yo copiado del Buda o de Macedonio» (Borges, 1999a: 80), allí menciona por primera vez al jurista e indólogo George «Grimm (*Die Lebre des Buddha, Manchen*, 1917)» (Borges, 1999a: 80), discípulo de Schopenhauer. Este le sirve para contrastar la concepción occidental del individuo con la «excelente declaración del budismo» que descrea de la personalidad (Borges, 1996: 103-104). Idea recurrente en su obra y que se hace patente como nexo macedoniano, por ejemplo, en *Siete noches*: «una de las desilusiones capitales es la del yo. El budismo concuerda así con Hume, Schopenhauer y con nuestro Macedonio Fernández» (OC III: 251).

Unos años después de ese ensayo de 1922, hacia 1936, en «La doctrina de los ciclos» (OC I: 392) y en «Historia de la eternidad» se refirió a la obra de Deussen, *Die Philosphie der Griechen* de 1919 (OC I: 367). Fundador de la Sociedad Schopenhauer y gran conocedor del sánscrito, entre sus trabajos destacan *Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie* (1904), además de la extensa obra que nuestro autor subraya. Aunque cabría esperar que esta lectura viniera sostenida por la figura de Schopenhauer, es el pintor Xul Solar quien le regala su descubrimiento y una mirada espontánea del orientalismo más árido. En efecto, el artista acerca originales soluciones interpretativas a los paradigmas del budismo. En su libro *Atlas* de 1984, Borges rememora esta influencia: «No he conocido una biblioteca más versátil y más deleitable que la suya. Me dio a conocer la *Historia de la filosofía* de Deussen» (OC III: 441).

Pero más que sus conocimientos, a Borges le sedujeron el sincretismo y el arrojito con que Xul Solar convertía en un «juego» las filosofías ancestrales. El artista había inventado el conocido «Panjuego». Y con la inspiración de algunos mitos de la India —la Trinidad hindú, el juego cósmico de Brahmā— habría alcanzado su particular visión de las artes, la cultura y la astrología, como señaló el pionero Leopoldo Marechal (1967). Esta estética se revela en su obra pictórica a partir de los años treinta, como puede apreciarse en *Un Yogui* de 1932, *Puerta del Este* de 1935 o la serie de *Panjuego* a partir de 1939. Todo parece indicar que la perspectiva más lúdica del pintor contribuyó a la personal interpretación de Borges, pues la erudición del idealismo, de Arthur Schopenhauer y de la escuela alemana no parecía llenar sus intereses ficcionales. Esto es, que el matiz trágico schopenhaueriano⁵ es atravesado por «la sonriente mística» (OC IV: 13) de Macedonio Fernández y Xul Solar, con un carácter más intuitivo y lúdico.

Con estas inspiraciones, Borges ofrece una mirada de la cultura budista mediante lo mítico y lo fantástico. En efecto, eleva el conocimiento de la filosofía al nivel del mito, en cuyo ámbito la realidad es un juego ilusorio como también lo es la literatura. Por este motivo, en sintonía con su propósito literario, presta especial atención a la fórmula que logra mezclar los temas históricos con la alegoría. Algunos de sus artículos de colaboración para el diario *Crítica* recrean esta perspectiva. Se evidencia por ejemplo cuando publica, en 1934, una serie de asombrosas reflexiones acerca del desembarco occidental en Asia: «El Preste Juan de las Indias, Surcouf, el valeroso rey de los corsarios» o «Salud y tragedia de Nelson». Allí examina cómo las manifestaciones literarias son eficaces canales de difusión del hecho histórico y, aún más sorprendentemente, de la religión. Esto es, que simbolismo, creatividad y espiritualidad constituyen piezas posibles en la reconstrucción de lo verdadero:

Con todo, ¿es una leyenda un hecho verdadero? ¿Para nuestra vida oscura no es todo leyenda? [...] Es de toda fe cierta la narración del Preste Juan en el país engorroso de la India antigua, pero en nuestra América despejada se trata sencillamente de un cuento (Borges, 1999d: 78).

Geografías exóticas, personajes extraños y aventureros itinerantes, en cuyas vidas se aunarón la realidad y la fantasía, se dan cabida en este interesante ejercicio de desterritorialización intelectual. Textos y reflexiones borgeanas que poco a poco se orientan

⁵ Tanto Schopenhauer como Hegel, aunque enemistados, coincidieron en el sentido de lo trágico en su filosofía (Mailard 1993: 107). Si bien algunos estudiosos desestiman esta idea, no cabe duda de que *El mundo como voluntad y representación* se decanta por cierta tendencia al escepticismo, sobre todo, al desarrollar la pesquisa acerca del «mundo como voluntad» arguyendo que «en esencia toda vida es dolor» (Schopenhauer, 2003: 314). Esta percepción, que las filosofías orientales resuelven a través de los conceptos de irrealidad, juego de la creación o teoría de la liberación —ideas que Borges transitaría de la mano de la ficción y, por tanto, con «nihilismo dudoso»—, en Schopenhauer acatan una perspectiva más trágica (Schopenhauer, 2003: 121-125, 311-321 y 395-407).

hacia el budismo en los años treinta. Algunos apuntes en *Discusión* (1932) aluden a Max Müller y a sus cincuenta volúmenes *Sacred Books of the East* (1879- 1910) (OC I: 277), la gran obra de los estudios asiáticos y, probablemente, una de las más recurridas en Borges. También se pregunta: «¿quién es Lucio Apuleyo ante los multiplicadores de Buddhas del Gran Vehículo?» (OC I: 280), convocando el mahāyāna. Un poco después, en el prólogo de *Historia universal de la infamia* (1935), añade, en la edición de 1954, el aforismo budista que sostiene que «lo esencial del universo es la vacuidad» (OC I: 291). O en el compendio *Historia de la eternidad* (1936), el intrigante y original cuento «El acercamiento a Almotásim» (1935) muestra el exuberante escenario de la India para tratar temas árabes, hinduistas y budistas (OC I: 414-418).

Posteriormente, cuando en 1946, le sorprende el destino —al que por su timidez era bastante reacio— de convertirse en orador, esta mirada sobre el mito cuaja en sus investigaciones budistas. Comienza así el camino de indagaciones, glosas y reescrituras que girará en torno a su libro capital orientalista: *Qué es el budismo*, publicado en colaboración con Alicia Jurado en 1976. Según cuenta en su autobiografía, tras renunciar a su puesto en la Biblioteca Miguel Cané, sin trabajo a la vista, acepta la invitación de la Asociación Argentina de Cultura Inglesa y del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires para ejercer como profesor y conferenciante (Borges, 1999a: 112). Así redescubre las aristas creativas con que el mundo oriental se había impuesto en parte de su obra. En efecto, construye un conjunto de ensayos de tema budista que, unas veces, destina a estas charlas; otras, publica en la época —en *Sur* (1950), *Otras Inquisiciones* (1952)—; o los reserva para conferencias y textos posteriores, como el de *Siete noches* o su obra con Jurado. Todo ello en consonancia con su palpitante producción ficcional, especialmente, *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941), *Ficciones* (1944) y *El Aleph* (1949). A esta etapa corresponden ensayos como «Sobre una alegoría china» (1942), «El propósito de Zarathustra» (1944), «Nueva refutación del tiempo» (1944-1946), «De alguien a nadie» y «La personalidad y el Buddha» (1950); «Formas de una leyenda» (1952) o «Diálogos del asceta y el rey» (1953). Estos trabajos proclaman lecturas budistas significativas que merece la pena analizar.

En «Nueva refutación del tiempo» (1944-46) aborda, por ejemplo, la obra de Thomas William Rhys Davids, colaborador de Müller: «El *Milinda-Pañha* ha sido verificado al inglés por Rhys Davids (Oxford, 1890-1894)» (OC II: 136). El texto lo encontramos en el catálogo *Borges, libros y lecturas*: «Davids, T. W. Rhys (Thomas William Rhys). *Der Budduhismus: Eine Darstellung von dem Leben und den Lehren Gautamas, des Buddhas*. 17. Aufl., Pfungft, Arthur tr., Leipzig, Verlag von Philipp Reclam jun., [1899], 264 p., diagr.» (Álvarez y Rosato, 2010: 114). Este le sirve para ilustrar las leyes de «impermanencia» y de «surgir dependiente». Y propone que el tiempo y el sujeto no existen. Esto es, que el ser humano no es su «yo» ni su temporalidad, ni

«la materia, la forma, las impresiones, las ideas, los instintos o la conciencia: No es la combinación de esas partes ni existe fuera de ellas» (OC II: 136). También cita *El sendero de la pureza, Visuddhimagga*, a través del hindú Sarvepalli Radhakrishnan, primer vicepresidente de su país en 1952 y segundo presidente en 1962 que, con su *Indian Philosophy* (1923), catalogado por Álvarez y Rosato (2010: 271-276), intentó cierta reconciliación entre el racionalismo occidental y el hinduismo. Borges remata su ensayo con una ilustración clásica del *Milinda-Pañha*: «como una rueda de carruaje, al rodar toca la rueda en un solo punto, dura la vida lo que dura una sola idea» (OC II: 148). Aquí sorprende la originalidad con que el cuento «Sentirse en muerte», incluido en *El idioma de los argentinos* (1928) y en *Historia de la eternidad* (1936), reaparece para concertar la ficción en pleno razonamiento erudito.

La anotación bibliográfica del *Milindapañha* retorna con fuerza en «Diálogos del asceta y el rey» (1953). Centrado en mostrar cómo el coloquio que un soberano entabla con un sabio le lleva a un cambio vital transformador, Borges manifiesta de nuevo la lectura de los «dos tomos de *Sacred Books of the East* que editó Max Müller en Oxford [...], a principios de nuestra era», *Milinda-Pañho (Preguntas de Milinda)*, cuya «traducción inglesa de Rhys Davids ha sido hecha del pali» (Borges, 2001: 305). De la referencia erudita le interesa, sin embargo, el talante de la fábula, la transformación del noble tras el encuentro con el sabio. De este modo, enlaza con el vigésimo octavo patriarca del budismo indio y el primero del zen, el monje Bodhidharma, que asistiría a un diálogo emblemático similar. En paralelo, este binomio del asceta y el rey actúa como insignia en su obra de ficción, por ejemplo, en prosas breves como «El brujo postergado» de 1935, o en cuentos posteriores como «Undr» y «El espejo y la máscara» de 1971.

De algún modo, el prototipo cultural que invocan estos arquetipos es la leyenda del príncipe Siddhârta, quien al encontrar la sabiduría elige convertirse en un monje, renunciando a su palacio y al poder político que ostentaba. En «La personalidad y el Buddha» (1950), elaborado para un número especial de *Sur*, encontramos un avance de estas ideas. En efecto, el que podemos considerar el primer ensayo borgeano centrado en analizar expresamente la historia de Buda ofrece una exégesis acerca de la personalidad y una comparación con las literaturas occidentales a la manera de Schopenhauer.⁶ Una táctica reflexiva que también es visible en «De alguien a nadie» del mismo año. Allí sugiere que en la idea de «no ser» se «es todo», paradigma del cambio experimentado por Siddhârta.

⁶ El filósofo desarrolló una interesante comparativa Oriente-Occidente que, de alguna manera, Borges reprodujo. Schopenhauer encuentra resabios del hinduismo y del budismo en autores y épocas tan dispares como Pitágoras, Parménides, Zenón de Elea, Platón, Calderón de la Barca, Shakespeare o Lord Byron (Schopenhauer, 2003: 34-35, 43, 142-143, 332, 355-357), una tendencia que caracteriza al pensamiento borgeano, amigo de las relaciones complejas o aparentemente lejanas, como se ha visto, desde la infancia.

En las páginas de «La personalidad y el Buddha», aparecen nutridas referencias a Edmund Hardy, autor en 1890 de *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken* (Borges 1999c: 35), una monografía acerca del canon pali que se hizo más o menos conocida en la Alemania de la época. Introduce a Richard Schmidt, «revisor de la segunda edición» de la obra de Hardy (1919) (Borges, 1999c: 35) y traductor de *El Camino del Bodhisattva* (1923) de Śāntideva. Señala a Karl Eugen Neumann, heredero de la interpretación de Schopenhauer y uno de los más reconocidos transcritores de los textos pali al alemán. Y precisa de Hermann Beckh su *Buddhismus. Buda und seine Lehre* de 1890 (Borges 1999c: 35), que leería en una edición de 1928 (Álvarez y Rosato, 2010: 49-53).

Por otra parte, describe varios estudios cerca de las alegorías de Buda. Tal es el caso del francés Émile Charles Marie Senart, de quien menciona *Essai sur légende du Bouddha* (Borges, 1999c: 336); del holandés H. Kern, autor de *Manual of India Buddhism* (1896); y de Otto Franke, sinólogo alemán del que rescata que «en 1914, pudo escribir que Buddha Gotama equivale estrictamente a N.N.» (Borges, 1999c: 36) refiriendo su *Ostasien (Asia oriental)*. Con estos apoyos, nuestro autor expone las ideas de samsāra y nirvāṇa, regresa al *Milindapañha* y al *Visuddhimagga*, y suscribe uno de los filósofos budistas al que más recurre en sus textos, Nāgārjuna. En lo que evidencia un diálogo con el argumento del cuento «Las ruinas circulares» (1940), afirma: «Nagarjuna [...] forjó argumentos que demostraban que el mundo aparential es vacuidad; [...] Nadie se extingue en el Nirvana, porque la extinción de inconmensurables, innumerables, seres en el Nirvana es como la extinción de una fantasmagoría creada por artes mágicas» (Borges, 1999c: 38).

Pero la novedad de «La personalidad y el Buddha» no solo se sostiene en este interesante vademécum —que, por otra parte, no volvió a publicar como ensayo—, sino en sus pretensiones por llevar la cuestión a terrenos literarios. Dicho de otro modo, con el contraste de autores y obras, critica el prototipo del escritor occidental. Para esta tarea, recurre a Hermann Oldenberg, colaborador de Max Müller y traductor de los himnos del Veda (1897) y, junto a Rhys Davids, de varios textos del budismo pali. Destaca su obra *Buddha: Sein Leben, seine Lehre seine Gemeinde* (1881), traducida al inglés en 1882 y después al español en Buenos Aires (*Buda, su vida, su obra, su comunidad*, 1946). De Maurice Winternitz hace notar su *Geschichte der indischen Litteratur* (1909) y remite al argentino Vicente Fatone y su *Budismo Nihilista* (1941) (Borges, 1999c: 39), ambos referenciados por Germán Álvarez y Laura Rosato (2010: 136 y 355-57).

Con estas reseñas, nuestro escritor remarca que en las culturas europeas y americanas el creador acarrea una personalidad y autoría singulares. Con cierto sarcasmo, describe esta presunción como un juego «extraviado y erróneo», un equívoco que lleva a recrear un «pequeño y vanidoso dialecto» (Borges, 1999c: 39). Frente a esa posición,

la tradición oriental permite una pluralidad anónima que en Occidente se disipa, especialmente, en el terreno de la narrativa moderna. En otras palabras, «de Chaucer a Marcel Proust, la materia de la novela es el no repetible singular sabor de las almas» (Borges, 1999c: 40), postura que el budismo propone, en palabras borgeanas, como «una de las tantas vanidades del simulacro cósmico» (Borges, 1999c: 40). Estas sentencias son esenciales a la hora de conjeturar la biblioteca budista de Borges y el proyecto que deseaba construir como literato. Porque su narrativa huirá de la novela, a la que verá como una afirmación de «vanidad y egoísmo». ⁷ Un ánimo presente, por poner un ejemplo, en cuentos como «Los inmortales» o «Los teólogos» de 1947, en los que invoca cierta teoría de la suspensión del sujeto, un «sueño, más bien melancólico sobre la identidad personal» (OC I: 629).

Esta será la temática del ensayo «Formas de una leyenda» (1952), donde abarca la vida de Buda, los textos de la narración de su fábula y sus derivaciones occidentales. Para ello, elabora una lectura especializada de biografías y textos canónicos como los discursos *Majjhima Nikaya*, la epopeya *Buddhacarita* y el *Lalitavistara*. Con estas aproximaciones, el gusto borgeano por la síntesis y la relación y, sobre todo, su estudio de la alegoría, dejan en evidencia la importancia de la autoría. En suma, hacen al hecho histórico inseparable del mitológico, siguiendo el estilo de las literaturas indias. En palabras del orientalismo contemporáneo, nunca se podrá conocer con exactitud «la verdadera base histórica de las biografías de Buda» (Harvey, 1998: 37). Lejos de que esto sea un impedimento, «en sí mismas las leyendas son de gran valor», ya que «permiten descubrir el significado de la vida de Buda para los budistas, las lecciones que contiene» (Harvey, 1998: 37).

Esta teoría es aprovechada por Borges con la intención de conferir a la idea general de leyenda un sesgo paradójico: el de «verdad sustancial» y el de «error accidental» (OC II: 121). Para llegar a la conclusión del primer término, abarca todos los detalles del segundo, esto es, precisamente las ambigüedades de la fábula de Buda señalan la verdad que contiene. A la luz de este axioma, afirma que la leyenda «sólo accidentalmente es falsa y que le permite andar por el mundo, de boca en boca» (OC II: 118). De este modo, con el sustento de las bibliografías que manejaba, Hardy le sirve para «alabar el colorido de la leyenda» y con una mención a Alfred Foucher, conocido por sus tratados sobre la vida de Buda y algunos estudios acerca de las esculturas budistas, parafrasea: «admitida la ignorancia previa del Bodhisattva, [...] la historia no carece de valor filosófico» (OC II: 119). Recurre también a «Koeppen (*Die Religion des Buddha*)» (1857), una de las fuentes más determinantes de Schopenhauer; a Léon Wiegner, autor de *Les vies chinoise du Bouddha* (1913) y, de nuevo, al *Visuddhimagga*

⁷ Comentaré que «la novela lleva a los lectores a la vanidad y al egoísmo, ya que, si durante la novela se habla de una persona y sus rasgos diferenciales, eso induce al lector a ser una persona determinada y tener rasgos diferenciales» (Borges y Ferrari II, 1985: 258).

(OC II: 121) y a Winternitz para conectar el budismo con su emblemático mago de «Las ruinas circulares»: «un juego o un sueño es la vida de Buddha sobre la tierra, que es otro sueño» (OC II: 120).

Dicho de otro modo, «para desatar el problema, [...] basta recordar que todas las religiones del Indostán, y en particular el budismo, enseñan que el mundo es ilusorio» (OC II: 120). De manera que la historia de Buda alcanza sentido no en la constatación de su existencia humana —siempre irreal—, sino en la sabiduría y la ética que revela. Con todo ello, Borges confecciona su original transmisión de la leyenda a través de otros orientistas que considera «tan falibles como el compilador que arriesga» su propia «nota» (OC II: 121). En último término, su versión de la narración es también «legendaria, hecha de verdad sustancial y de errores accidentales» (OC II: 121). Así elabora una interesante encrucijada, una alegoría de sí mismo y de su literatura, su personalidad como fábula: «yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy)», dirá en «Borges y yo» en 1960 (OC II: 186).

Estas indagaciones se entrecruzan de modo fascinante con *Qué es el budismo* (1976). Para entender su alcance y acceder al abundante catálogo de lecturas que este libro esconde, además de la bibliografía expuesta por los autores (Borges y Jurado, 1998: 153-154), conviene detenerse en las ricas anotaciones que conforman el manuscrito de la obra.⁸ Este revelador documento se compone de un cuaderno escolar cuadrado, de veintiocho carillas de las cuales solo se enumeran veintitrés. Borges prefirió en este caso usar sobre todo las páginas de la derecha y dejar en blanco o para anotaciones las de la izquierda, todo ello escrito en diminuta y cuidada caligrafía. Su producción inicial se encaminó a la preparación de las conferencias del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires en 1950.⁹ Los pretextos, por tanto, poseen una notable plasticidad otorgada, primero, por la búsqueda de la oralidad, después,

8 Para una revisión de este original de Borges puede consultarse mi trabajo *Oriente no es una pieza de museo. Jorge Luis Borges, la clave orientalista y el manuscrito de 'Qué es el budismo'* (2018). Debemos la publicación de este material a la generosidad de Alicia Jurado y María Kodama. Después de realizar varias entrevistas a Jurado en su casa de Buenos Aires, en el año 2001, la escritora me regaló el apógrafo que se reproduce íntegro, junto a su firma autógrafa, en los anexos de mi trabajo. Cabe aclarar, que el texto permaneció oculto hasta la presentación de mi tesis doctoral en el año 2010 y que, tras la muerte de Jurado en 2011, comienza a hacerse público. Muchas páginas de ese escrito aparecen también en la publicación póstuma de Alicia Jurado, *Borges, el budismo y yo. Con páginas inéditas de Borges* (2011).

Para la mayoría de las citas de este manuscrito borgeano, se usará, salvo cuando se indique otra cosa, mi estudio. Se indicarán las páginas del facsímil con la abreviatura *ms.* (manuscrito), numeradas de la 1 a la 29, siguiendo el original de Borges y tal como lo presentamos en el anexo 1 de mi estudio (Betancort, 2018).

9 Según los registros del Colegio (abril-mayo, 1950: 56), las conferencias sobre budismo de Borges se convirtieron en un curso de ocho clases, dictadas entre el 8 de marzo y el 15 de mayo de 1950, a las que asistieron un promedio de ciento noventa y un alumnos (octubre-diciembre, 1950: 556). El autor se refirió a este curso en sus entrevistas de 1984 (Borges y Ferrari I, 1985: 33, 34). El valioso *Proyecto conferencias de Borges* dirigido por la Dra. Mariela Blanco de la Universidad Nacional de Mar de Plata ofrece datos digitalizados de estas charlas que extienden la fecha de algunos contenidos a 1954. Asimismo, el académico Pedro Luis Barcia en su estudio titulado «Alicia Jurado y el budismo» (Jurado, 2011: 11-21) comenta estas clases manuscritas.

por la dinámica de la escritura y, finalmente, por la reescritura y el dictado que van a imprenta.

Si bien en ningún recodo de este singular escrito surge una datación, todo parece indicar que el inicio de los bosquejos tendría lugar en torno a finales de los cuarenta y que incorporaría después algunas notas sueltas, al menos, hasta 1951, fecha de la publicación de una bibliografía que aparece comentada en el cuaderno. De esta manera, las primeras hojas del manuscrito exhiben las ideas que desarrolló en las dos charlas iniciales del año cincuenta y que conectan, especialmente, con «La personalidad y el Buddha» (1950) y «Formas de una leyenda» (1952). Preliminares que preparan sus intervenciones orales acerca del budismo y que propiciaron, dado el interés que demostró el auditorio, una ampliación a otras seis sesiones.¹⁰

En la primera biografía del escritor, *Genio y figura de Jorge Luis Borges* (1964), Alicia Jurado ofrece más detalles sobre la creación de su ensayo en colaboración. Allí relata que conoció a su amigo en 1954 y que, ya en sus primeros encuentros, el tema compartido fue la tradición budista: «me prestó un libro de Christmas Humphreys sobre el budismo» (Jurado, 1996: 20). Se trata del famoso jurista, budista practicante, creador de la Sociedad Budista de Londres y autor de *The Twelve Principles of Buddhism* (1945) y *Buddhism* (1951), texto referenciado en la bibliografía final del libro (Borges y Jurado, 1998: 154) y en el catálogo de la colección Borges en la Biblioteca Nacional (Álvarez y Rosato, 2010: 170-73). Como señala la autora, esta afinidad los reunió para trabajar en *Qué es el budismo*: «ha vivido en mi casa en el campo, mientras comenzábamos un libro sobre budismo que luego abandonó y que no fue concluido y publicado hasta 1976» (Jurado, 1996: 31). El largo aliento de esta creación se vio atravesado por la particularidad de que a medida que los cincuenta avanzaban, Borges se veía cada vez más afectado por los achaques de su ceguera. Este hecho explica que tanto la revisión de nuevas bibliografías como la redacción que iría a imprenta en los años setenta —combinando lectura, dictado y reescritura— precisaran con más fuerza de la generosa asistencia de Jurado.¹¹

Con todo ello, puede decirse que los coloquios de nuestro escritor sirvieron de inspiración para asentar los conocimientos del libro y que con la mirada de la literata remataron una obra más divulgativa. Cabe recordar que la editorial Columba proponía

10 A respecto de la justificación de este origen, Alicia Jurado expone en un breve prefacio que «pertenecen a Borges el plan general de la obra, basada en gran parte en las notas para las conferencias sobre budismo que pronunció en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires (Borges y Jurado, 1998: 7).

11 Por contrapartida, la impronta del autor en esta reputada intelectual es definitiva. A él le debe, por ejemplo, el título de uno de sus más sugerentes libros de cuentos, *Leguas de polvo y sueño* (1965). Membrete tomado de un poema que Borges le dedica en el libro de visitas de su estancia El Retiro, cuando compartían días de estudio acerca del budismo, hacia 1958 (Jurado, 2011: 23): «El tiempo juega un ajedrez sin piezas/ en el patio. El crujido de una rama/ rasga la noche. Fuera la llanura/ leguas de polvo y sueño desparrama. /Sombras los dos, copiamos lo que dictan/ otras sombras: Heráclito y Gautama» (Jurado 1996: 90). Borges incluye este poema en la serie dedicada a Jurado «Trece monedas», en *El oro de los tigres* (OC II: 469) de 1972 y en *La rosa profunda* de 1975.

una aproximación que respondiera a la pregunta «¿Qué es?», una invitación aceptada por Borges desde mediados de los cincuenta (Jurado, 2011: 23) y muy dilatada en el tiempo, tal vez por el reparo que le suponía responder a esa cuestión. Este pudor podría explicarse con el título manejado para el curso de los años cincuenta, «Introducción al estudio del budismo» (Betancort: *ms.* 9, 27). Dadas la particularidad del tema y las exigencias de la oralidad, en aquellos años ofrecía un asedio más tímido a la sabiduría que había respetado durante años. Proponía así la moderación de la exploración erudita para entregar a sus oyentes una fórmula rioplatense con la que tratar la religión exótica. Esto es, que imponía cierta distancia entre la erudición y las creencias religiosas, una postura que habría heredado de algunos orientalistas.

Qué es el budismo fue traducido pronto al inglés (1983), al portugués (1987) y al japonés (Borges y Ferrari II, 1985: 44). Al hacerse más conocido de lo que esperaba, fue el motivo de su viaje a Japón en 1979: «Nuestro viaje se había organizado un poco alrededor de ese mísero librejo de Alicia Jurado y mío que había sido vertido al japonés; sin duda, quienes lo tradujeron sabían mucho más que nosotros sobre el tema» (Gasió, 1988: 145). En esa misma estancia, señala la intervención bibliográfica de su amiga y las pretensiones de la obra: «Es como un manual para quienes no conocen el budismo. Antes de escribirlo he leído unos cincuenta libros sobre el tema. Alicia Jurado tenía varios libros en francés y yo, en alemán e inglés» (Gasió, 1988: 66). Independientemente del número de textos que señala y que es difícil constatar, el resultado es un manuscrito plagado de anotaciones bibliográficas frente a la publicación final que declara veintiocho lecturas y que muestra un sistema de citado libre.

En efecto, numerosas referencias emergen en la escritura del cuaderno y ofrecen constantes cruces con Occidente. Como organización general —del manuscrito a la publicación— las investigaciones del budismo indio se alargan hasta poner el foco en la expansión y derivaciones de la doctrina, así como en la perspectiva ética. Pues el curso de Borges terminaba con algunas consideraciones acerca del Gran Vehículo y de *El libro tibetano de los muertos* (Betancort: *ms.* 9, 27). Mientras, *Qué es el budismo* concuerda así con la exposición de la figura de Buda (histórica y legendaria, capítulos I y II), con las coincidencias de la filosofía budista e hinduista (Vedānta y Sāmkhya; capítulo III) y con los conceptos básicos de la doctrina (cosmología, transmigración, Rueda de la ley, Nirvāṇa; capítulos IV, V, VI). Y añade datos de las principales escuelas que derivaron de las enseñanzas budistas originarias de India (Mahāyāna, lamaísmo, budismo en China, tantrismo, zen; capítulos VII, VIII, IX, X, XI). Finalmente, con estilo de glosa, el libro se detiene en la ética budista, tema al que dedican el capítulo final (XII).

El largo proceso de maduración de este estudio genera un movimiento escritural elástico que tiende a eliminar en 1976 los apuntes de cientificismo propios del manuscrito de los cincuenta. Por la naturaleza meditada y extensa de los borradores, el

contenido de las charlas se muestra muy bien diseñado, pero, a su vez, flexible para una revisión. Esto se explica no sólo por la posibilidad de publicar en papel sus reflexiones sino por su inseguridad como orador. Lo confiesa, pasadas varias décadas, al comentar que decidió transcribir concienzudamente cada una de las palabras para mitigar el terror que le provocaba la idea de quedarse en blanco (Borges, 1999a: 112-114; Borges y Ferrari I, 1985: 33, 34). Puede afirmarse, sin embargo, que entre la escritura inicial del cuaderno y las últimas páginas se muestran variantes. Los trazos finales se alargan y se relajan, las anotaciones son más pulsionales y los contenidos se muestran menos redactados. Todo lleva a pensar que el temor de las primeras charlas aparece algo superado en las últimas.

Pero si una cualidad destaca a lo largo de la génesis y producción de *Qué es el budismo* es la tendencia a transmitir lo «fantástico o legendario» (Jurado, 2011: 23), «lo insólito, lo infrecuente y lo maravilloso» (Barcia, 2011: 17). En efecto, con un sugestivo ejercicio de acopio y análisis de fuentes, esta obra singular esconde una estrategia de asimilación de conocimientos que se trasladan de la reflexión filosófica a la ficcionalidad. En ambas versiones del texto la afinidad literaria es constante. El 25 de junio de 1952, de alguna manera, Borges lo explica: se trata de «estimar las ideas filosóficas y religiosas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y maravilloso» (OC II: 153). Esta constante anuncia una revisión y relectura que reescribe las fuentes orientalistas, obliga a recapacitar sobre ellas y las acopla a un destino literario. Todo con la meta de presentar los pormenores maravillosos que enfrenten y reconcilien la cultura occidental y oriental. A través de este manuscrito, Borges asienta una muestra inteligente de la génesis de su estilo literario, que siempre piensa en un lector al que cautiva con erudición y fantasía.

La revelación del proceso de investigación y reescritura que aloja *Qué es el budismo* propone así un mecanismo muy original de revisión bibliográfica. El tono general del cuaderno pretende, no cabe duda, abarcar, comprender y contrastar con rigurosidad su objeto de estudio. La escritura en los márgenes, depositaria de las fuentes, evidencia un manejo casi obsesivo de orientalistas de los siglos XIX y XX. Las constantes remisiones mediante signos y un revelador método de encolumnado en el margen izquierdo de las páginas disponen acotaciones de los expertos que surten las ideas. Con una referencia numérica separada por puntos —por ejemplo, «Deussen 1.3.126.» (Bentancort: ms. 1)— se indica el tomo y libro de la colección y, según el caso, el capítulo y las páginas.¹² No encontramos prácticamente referencias a títulos de obras, por lo que la identificación de los libros es una tarea compleja. Con todo ello, el rigor contrasta con la superposición del conocimiento literaturizado. Con frecuencia, lo que Borges

¹² Esta disposición de algún modo precede al paradigma de lectura-escritura basado en el hipertexto y en el hipervínculo que arrojaría, casi cuatro décadas después, el mundo digital. La narratología interactiva comienza a afirmar desde finales del siglo XX que Borges es uno de sus precursores (Lapidot, 1990; Manovich, 2001).

afirma lúdicamente en la redacción es lo que presupone en sus anotaciones bibliográficas. Estas acotaciones acarrearán después un proceso de abstracción y generalización que las contiene y, a su vez, las disimula, en la publicación de 1976. Con una carrera literaria madura y libre de las primeras inseguridades, pretende entretener, a través del budismo, a los lectores de la Editorial Columba. Para ello, Borges y Jurado ofrecen una sugestiva propuesta de divulgación y de goce literario.

Como modo de asentar esta pretensión, muchas bibliografías manejadas en el cuaderno desaparecen, quedan en segundo plano o se mencionan en el cuerpo del texto final y no en la bibliografía, y viceversa. Es el caso de anotaciones como la de Winternitz (Borges y Jurado, 1998: 24, 48, 49) y la sugerida traducción de 1894 de E. B. Cowell, *The Buddha-karita of Asvaghosha*, incluido en *The Sacred Book of the East* entre los *Buddhist Mahâyâna Texts*, ambos para reconstruir «El Buddha legendario», primera temática de la obra. En el manuscrito, Winternitz, en relación con ensayos de esos años, es bastante visible (Betancort: ms. 1, 2, 20, 22, 24); Cowell no y, aunque la redacción de 1976 los sugiere a ambos, no hay rastro de ninguno en la lista de referencias del libro. Como envés de esta táctica, autores como Foucher, *La vie du Bouddha* de 1949 —presente en «Formas de una leyenda»— y Benoit, *La doctrine suprême* de 1951, robustecen la glosa final, pero no los hallamos ni en el cuerpo de *Qué es el budismo* ni en su génesis (Borges y Jurado, 1998: 153).

En sintonía con esta aleatoriedad de citado, aunque algo más vagas, aparecen las referencias a Grimm y a Oldenberg. El manejo de *Die Lehre des Buddha* [sic] (1917) de Grimm (Borges y Jurado 1998: 154) retrae a los esquemas iniciales del manuscrito (Betancort: ms. 5, 9) y al ensayo novel «La nadería de la personalidad» (1922). A través de *Buddha: Sein Leben, seine Lehre seine Gemeinde* (1881), cuaderno y redacción señalan a Oldenberg. En este caso, para preguntarse si los rasgos de verosimilitud de la leyenda son un signo de la verdad o una invención literaria, decantándose por la primera opción en el manuscrito (Betancort: ms. 5). En la redacción que va a imprenta, con un apunte más tenue, para comentar la ausencia de cronologías en la India al describir «El Buddha histórico» (Borges y Jurado, 1998: 33).

En esa línea, lejos de presentar un orden consumado, las notas al pie en el libro final son inconstantes y no llevan una correlación numérica. Un mecanismo que puede apreciarse, por ejemplo, en la exposición de la «Cosmología budista». *La biblioteca de Borges* muestra que nuestro escritor hizo anotaciones al *Bardo Thödol* en 1951 (Flores Maio, 2018: 72), cabe pensar que coincidiendo con algunos comentarios del manuscrito (Betancort: ms. 9, 27). En 1976 —nos indican al pie— siguen «la cosmografía expuesta por W. Y. Evans Wentz en el prólogo de *Tibetan Book of the Death*» (Borges y Jurado, 1998: 54), pero el título no aparece en la lista de referencias.

Tampoco aparece allí Paul Deussen, sin duda, el autor más recalcado a lo largo de todo el cuaderno y, como se ha visto, un orientalista de cabecera para Borges. El manuscrito persevera en las citas del libro «I. 3.» de *Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen* (1883-1917) hasta recalar en *The Religion and Philosophy of India. The Philosophy of The Upanishads* (1906) algo criticado por su sesgo neokantiano. Este título puede localizarse entre los libros fotografiados en *La biblioteca de Borges*, lo habría leído, como indican sus notas, en «1948» (Flores Maio 2018: 74 y 75). Alternó estas obras con las de Max Müller —o este fue inspiración de la lectura de los otros— a través de *The Six Systems of Indian Philosophy* (1916, Betancort: 147-150, ms. 21) y de su recopilación monumental. *Qué es el budismo* menciona a estos orientalistas, sobre todo a Deussen (Borges y Jurado, 1998: 11, 23, 33, 79), pero los evade del inventario bibliográfico final.

Se observa un juego de citado similar con sus conocidos Edmund Hardy, C. F. Köppen (Koeppen) y, como novedad, Richard Garbe. En este caso, son autores recurrentes en los originales, algo opacados en la redacción y ausentes en la bibliografía de los setenta. La referencia a Hardy (Borges y Jurado, 1998: 81) parece acudir constantemente a su trabajo de 1890 para reconstruir las aproximaciones históricas y legendarias de la doctrina (Betancort: ms. 1, 2, 3, 5, 7, 9, 10). Del mismo modo, Köppen, casi ausente de la versión publicada (Borges y Jurado, 1998: 81), abunda en algunas páginas del original (Betancort: ms. 3-4). Y Garbe, aludido entre los libros de referencia de Müller en *The Six Systems of Indian Philosophy* para tratar la filosofía Sāmkhya (1916: 87 y 88), parece concretar la lectura borgeana de *Die Sāmkhya philosophie* (1894) —referenciado por Álvarez y Rosato (2010: 148-59)— y *Samkhya und Yoga* (1896) en el manuscrito (Betancort: ms. 1, 9, 10, 11, 21) y, de modo más impreciso, en el manual de 1976 (Borges y Jurado, 1998: 18, 33).

Con el apoyo de autores ya citados y con el descubrimiento de glosas nuevas, Borges continúa con esa táctica que juega a la incorporación y el descarte de fuentes significativas. Cabe señalar a Richard Pischel, Eugène Burnouf, Erich Frauwallner, P. Dahlmann, Max Walleser, Edvard Johannes Lehmann, Samuel Beal, Helmuth von Glasenapp y Fung Yun Lan. El manuscrito anota bastante a Pischel (Betancort: ms. 5, 6, 9, 19, 21), reconocido indólogo que además de una gramática de lenguas prácritas y un notable estudio acerca de los *Vedas*, es autor de *Leben und Lehre des Buddha* (1906), obra que revisaría en una edición de 1921 (Álvarez y Rosato, 2010: 262). En cuanto al jesuita Dahlmann, parece remitir a *Nirvana* (1896) y a *Buddha* (1898) (Betancort: ms. 1, 17, 19). Burnouf —ausente en el cuaderno—, indólogo francés experto en textos védicos y autor de *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* (1844), aparece junto a los anteriores y a Erich Frauwallner, de quien recoge su «Geschichte der indischen Philosophie» (Salzburgo, 1953) en una página dedicada a analizar las traducciones del término «Nirvana» en la etapa editorial (Borges y Jurado, 1998: 86).

Las notas manuscritas acerca de este vocablo emblemático también remiten a Lehmann, historiador danés autor de *The nature and psychological origin of the religious feeling and its ethical importance* (Betancort: ms. 19), ausente en el libro de Borges y Jurado. Max Walleser y sus tres tomos de *Die Buddhistische Philosophie in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung* (1904), catalogados por Álvarez y Rosato (2010: 244-47), aparecen referenciados como «I, II, III» (Betancort: ms. 9) para adentrarse en la filosofía de Nagarjuna. Asimismo, comenta — en una página izquierda que juega a la apostilla — la lectura de Samuel Beal, el primer británico en traducir las peregrinaciones del monje Yüan Tsang del chino al inglés en *Buddhist Records of the Western World* (1884) (Betancort: ms. 19). Del alemán Helmuth Glasenapp podría invocar *Der Hinduismus; Religion und Gesellschaft im heutigen Indien* (1922) (Betancort: ms. 22) o *Die Fünf Grossen Religionen, Die Philosophie der Inder y Die Religionen Indiens* en las ediciones de 1951, 1949 y 1943, respectivamente (Álvarez y Rosato, 2010: 155-60). De Fung Yun Lan, estudioso del budismo, el confucianismo y el taoísmo, emergen tal vez sus *A New Understanding of Words* (1946) y *The Spirit of Chinese Philosophy* (1947) (Betancort: ms. 9, 10, 15; Álvarez y Rosato, 2010:146-48). Y atiende al argentino Rodolfo Mondolfo, por medio de quien compara el budismo con la filosofía griega (Betancort: ms. 23).

Otras fuentes suenan de los ensayos de los cincuenta y entretujan su aparición manuscrita para exponer la idea de la transmigración y de los seres ilusorios en la redacción que va a imprenta. Los autores anotan *El libro de la ley de Manu* (Borges y Jurado, 1998: 64; Betancort: ms. 17), *El sendero de la pureza (Visuddhimagga)*, Borges y Jurado, 1998: 72, Betancort: ms. 17) o el *Prajñā-pāramitā Sūtra (Ápice de la sabiduría)*. Este texto — que emerge en el original como *Prajnaparamita 112* (Betancort: ms. 25) — dialoga con «Nueva refutación del tiempo», «La personalidad y el Buddha» y «Formas de una leyenda» cuando nuestros autores destacan: «En uno de los tratados que se titulan *Ápice de la sabiduría*, se lee que todo, para el sabio, es mera vacuidad, mero nombre; también es mera vacuidad y mero nombre el *Ápice de la Sabiduría*» (Borges y Jurado, 1998: 101; OC II: 148, 121). Todo ello — lo sabemos por los ensayos — con el sustento de *Indian Philosophy* de Radhakrishnan (Borges y Jurado, 1998: 69; Betancort: ms. 13, 20, 22; Álvarez y Rosato, 2010: 271-75), aunque no surja en la bibliografía final.¹³

Mención aparte merece Edward Conze. Traductor de la *Perfección de la sabiduría* (Borges y Jurado, 1998: 31, 32) que contribuyó a popularizar el budismo en Occidente, posee una presencia notable en la redacción y en la bibliografía de *Qué es el budismo*. Los escritores remiten a *Buddhism. Its Essence and Development* de 1951 y a

13 Sorprende que en estos pasajes la autoreferencia al ensayo «Nueva refutación del tiempo» y al libro de cuentos *Ficciones* es directa en el cuaderno manuscrito, no en el libro final, con la etiqueta «Nueva refutación» y «Ficciones» en el margen izquierdo de la página (Betancort, 2018: ms. 16, 17). Se evidencia así su complejo y fascinante proceso creativo en red.

The Buddha's Law among the Birds de 1955. En el manuscrito, el orientalista aparece al final del cuaderno, en la página izquierda, a modo de nota o apostilla. Esto indicaría que hay citas añadidas al curso de 1950; ya que, es en 1951 cuando Conze hace público su *Buddhism* en Londres (Borges y Jurado, 1998: 153; Betancort: ms. 24). En *Borges, libros y lecturas* encontramos referenciado *Selected Sayings From the Perfection of Wisdom* (1955) (Álvarez y Rosato, 2010: 310).

Del mismo modo, el *Milinda-pañha* puede localizarse en la redacción (*Las Preguntas del Rey Milinda*, Borges y Jurado, 1998: 88) y en el manuscrito (*Milinda*, Betancort: ms. 17-20). Como se ha visto, bajo las traducciones de Rhys Davids que sin embargo no surgen en ningún caso directamente mencionadas. *The Monkey* del siglo xvi, «una de las novelas budistas chinas más populares, llamada *Viaje al Oeste*» (Borges y Jurado 1998: 122), refresca su aparición, ya visible en «Sobre una alegoría china» (1942), que habría revisado de una segunda edición de 1943 (Álvarez y Rosato, 2010: 358-60). O, de manuscrito a bibliografía —pero no en la redacción—, y para desarrollar la exposición de «El Gran Vehículo», recurren a Fatone (Borges y Jurado, 1998: 153; Betancort, 2018: ms. 23, 25).

Por otra parte, entre los autores y obras que prevalecen en el manuscrito y que se evaden en la bibliografía y en la redacción de la etapa editorial, pueden rastrearse algunas otras lecturas orientalistas bastante transitadas por Borges. Es el caso de Hermann Beckh, *Buddhismus. Buddha und seine Lehre*, con el que sugiere —entre otras muchas cuestiones (Betancort: ms.1, 2, 3, 5, 7, 9, 15)— que «el concepto del Buddha no es esencial en la doctrina» (Betancort: ms. 7). Menciona con cierta presencia a Kern, *Manual of India Buddhism* (Betancort: ms. 5, 8, 25), y a Otto Franke, según sugiere en el margen izquierdo de la página, tomado de Hardy (Betancort: ms. 7). Resalta una breve reseña de Louis de La Vallée Poussin, filósofo belga que contribuyó a completar los trabajos de Kern. Su *Buddha and Buddhism* (1907) podría ser el texto registrado por nuestro escritor (Betancort: ms. 26). Finalmente, una tímida evocación de Friedrich Rückert, probablemente de los tomos de *Die Weisheit des Brahmanen* (1836) (Betancort: ms. 11), pone de manifiesto la vinculación del original con ensayos como «El propósito de Zarathustra» (1944).

Citados por frase, título de obra o de revista y eliminados de todo rastro editorial, sobresalen en el margen izquierdo del cuaderno, las etiquetas *Six Systems* para apuntar a Max Müller (Betancort: ms. 21) y *Buddhist Records* para referir la traducción de Samuel Beal (Betancort: ms. 22, 26). Con *Pensée du Bouddha* y *La Pensée du Bouddha* (Betancort: ms. 5, 6) atiende posiblemente a *Pour connaître la pensée du Bouddha* (1950) del ruso Marc Semenov. Al etiquetar *Legacy of India*, reseña la compilación de 1937 del británico Geoffrey Theodore Garratt (Betancort: ms. 6, 22; Álvarez y Rosato, 2010: 151) y por medio de ... «Chinese Studio» convoca eventualmente *Strange Tales from a Chinese Studio*, antología de leyendas de la dinastía Qing traducida

en Londres a principios del xx (Betancort: ms.14). Se lee también una referencia a la revista especializada *Philosophy East and West*, activa desde 1951 (Betancort: ms. 9).

En paralelo, las notas manuscritas dan cuenta de orientalistas ausentes de otras producciones de Borges. En efecto, por ejemplo, para desarrollar la exposición acerca de los antecedentes del budismo, el cuaderno se refiere a Hiriyanna, conocido por *Outlines of Indian Philosophy* (1932) y *Essentials of Indian Philosophy* (1949). Alternado con reseñas de algunos fragmentos del hinduismo clásico (Upaniṣad, Betancort: ms. 11, 12) y la Bhagavad Gītā (Mahābhārata, Betancort: ms. 6, 7, 8) —revisados a través de *The sacred Books of the East* (Maio Flores, 2018: 80)— Borges analiza la filosofía Vedānta y Sāṃkhya (Betancort: ms. 10), aunque la fuente no permanezca en *Qué es el budismo*. Es el caso también de Albert Schweitzer, teólogo y filósofo francoalemán. Su *Die Weltanschauung der indischen Denker* (1935), *Indian Thought and Its Development*, podría sustraerse de las notas borgeanas (Betancort: ms. 10; Álvarez y Rosato, 2010: 308-9).

Por otra parte, ya en 1976, aparecen tratados que demuestran una actualización no solo de las escuelas del budismo indio y tibetano, sino de creencias y prácticas de China y Japón, lecturas que parecen fruto de la colaboración con Jurado. Sería el caso del famoso *Dhammapada*, traducido por Müller y Fausböll en 1881 para *The Sacred Books of the East*. No encontramos sus huellas en el cuaderno manuscrito ni en otros ensayos borgeanos del tema, pero sí en algunos viajes, vivencias y publicaciones de la literata: «Breve visión de la India» o «El Buda y los dos ejércitos», divulgados en *La Prensa* en 1976 (Jurado, 2001: 200, 281).

También podría ser el caso de Rolf Alfred Stein, *La civilization tibétaine* (1950); de Alan Watts, *The Way of Zen* (1971); de Sam Welles, *The World's Great Religions* (1957); o de D. T. Suzuki, *Zen Buddhism* (1927) que aparecen compendiados en la bibliografía final de *Qué es el budismo* (Borges y Jurado, 1998: 154). Borges explicita la referencia de algunos de estos autores, sobre todo la de Suzuki, en su viaje a Japón. Comenta que la lectura de este autor, catalogado con *Le non-mental selon la pensée Zen* por Álvarez y Rosato (2010: 324), definió la presencia de un capítulo acerca del zen en su libro en colaboración (Gasió, 1988: 53, 66, y 89). Por otra parte, dos tratados de Alexandra David-Neel aparecen en la relación bibliográfica editada —*Le Bouddhisme: ses doctrines, ses méthodes* (1936) y *Místicos y magos del Tíbet* (1968)—. Cabe recordar que Borges en los años treinta, en «De la vida literaria» (OC IV: 425), a propósito de la publicación de la novela de su hijo Lama Yongden (*Mipam*, 1938), había mencionado a esta autora. Dada la predisposición de Jurado al feminismo, probablemente, haya sido ella la encargada de apostar por una orientalista francesa en la nómina final. Una actitud que coincide con la inclusión de la argentina Carmen Dragonetti, referencia en

los estudios budistas en América Latina y autora, entre otros títulos, como menciona la bibliografía de *Qué es el budismo*, de *La palabra de Buda* (1971).

Estas lecturas, por tanto, implican una presencia más activa de Alicia Jurado. En su libro póstumo *Borges, el budismo y yo* afirma que cuando redactaron el tratado budista ella ya había viajado a Japón, de manera que «todo lo que se refiere a ese país fue experiencia» suya (Jurado, 2011: 24). De este modo, a partir de bibliografías más divulgativas, como las de Eugen y Gustie Herrigel de mediados del siglo xx o *El libro del té* de Okakura Kakuzo de 1906, la intelectual se hace muy presente en la etapa editorial del ensayo. Eugen Herrigel, famoso por su *Zen in the Art of Archery* (1953), y su mujer Gustie Herrigel, autora de *Zen in the Art of Flowers Arrangement* (1958), sobresalen como experimentadores occidentales de las prácticas ancestrales de Oriente. Ambas obras aparecen en la bibliografía, y no en la redacción, pero se sustraen del apartado dedicado al zen y de los comentarios de Jurado (Borges y Jurado, 1998: 142-144; Jurado, 2011: 24). Del mismo modo, con Kakuzo, los autores remiten a esa esfera de la vida cotidiana donde el budismo ha encontrado un asiento. Finalmente, textos como *Jataka Tales: Birth Stories of Buddha* (1956) de E. Beswick; o *Zen Flesh. Zen Bones. A Collection of Zen and Pre-Zen Writings* (1970) de Paul Reys, rescatan las anécdotas populares atribuidas a Gotama, las *jākata*. Con estas bibliografías los autores concluyen *Qué es el budismo* e invocan una mentalidad que difiere de Occidente en su marcado sentido ético. Bajo esa perspectiva, defienden el pacifismo, la compasión y la tolerancia como ejemplos de convivencia para las sociedades latinoamericanas.

Con todo ello, puede afirmarse que la glosa final del manual constituye, más bien, una recomendación de lecturas. Tal vez, con la intención de afianzar conocimientos que realmente a Borges le interesaban por una parte y, por otra, para dejar patente su ingente erudición y dar datos al posible lector del manuscrito —lo demuestra al regalar el cuaderno a su amiga—, las citas en el original son cuantiosas, realmente exuberantes. Pero con el tiempo intuyó que el logro de su ensayo no estribaba en su rigor científico —aunque pudiera demostrarlo—, sino en su tendencia a asimilar y reelaborar, con mirada original, los pensamientos heredados. Este estilo es evidente cuando en 1979 ofrece una de sus últimas conferencias sobre el tema: «El budismo». La ausencia de bibliografías es total, como también lo es la naturalidad con que habla de la cultura oriental que tantas lecturas le ha habido regalado. Es probable, sin embargo, que esas aproximaciones continuaran con la asistencia de amigos hasta el final de sus días. En algunas entrevistas lo remarca (Borges y Ferrari I, 1985: 135) y no pocos de sus últimos textos ficcionales lo sugieren, el poema «El Oriente» (1975), el cuento «Tigres azules» (1977) o algunos rasgos de *El libro de arena* (1979), por poner algunos ejemplos.

En su *Autobiografía* Borges afirmó: «Si tuviera que señalar el hecho capital de mi vida, diría la biblioteca de mi padre. En realidad, creo no haber salido nunca de esa biblioteca» (Borges, 1999a: 42): las estanterías de «ilimitados libros ingleses», los anaqueles del niño kipliniano, los del precoz traductor, la librería del joven schopenhaueriano, la del adulto que se atrevió con las travesuras cósmicas de la India, la del brillante investigador y orador orientalista, la del inconfundible narrador de paradojas fantásticas en las que cabían las leyendas del Buda. Es justa, por tanto, la analogía con su famoso cuento «La biblioteca de Babel» (1941) para esbozar lo que Borges leyó sobre la tradición budista: «El universo (que otros llaman la Biblioteca) se compone de un número indefinido, y tal vez infinito» de lecturas. En esa «esfera» de «circunferencia inaccesible», «el imperfecto bibliotecario» (OC I: 466) «se alegra con esa elegante esperanza» (OC I: 471) del budismo.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, G. y ROSATO, L. (2010) *Borges, libros y lecturas: catálogo de la colección Jorge Luis Borges en la Biblioteca Nacional*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- BARCIA, P. L. (2011) «Alicia Jurado y el budismo» en A. JURADO, *Borges, el budismo y yo. Con páginas inéditas de Borges*, Buenos Aires: Academia Argentina de Letras.
- BLANCO, M. (2014) «Proyecto Conferencias de Jorge Luis Borges (1949-1955)» [en línea]. Disponible en <<http://centroborges.bn.gob.ar/>>
- BETANCORT, S. (2018) *Oriente no es una pieza de museo. Jorge Luis Borges, la clave orientalista y el manuscrito de 'Qué es el budismo'*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- BORGES, J. L. (1910) «El Príncipe Feliz» en *El País*, Uruguay, 11, 3746, p. 3.
- (1950a) «Cursos y conferencias», en *Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores* (abril-mayo), 217-218, p. 56.
- (1950b) «Cursos y conferencias», en *Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores* (octubre-diciembre), 223-225, p. 556.
- (1980) *Siete noches*, Buenos Aires: FCE.
- (1996a) *Obras Completas 1923-1988*, Buenos Aires: Emecé.
- (1996b) *Inquisiciones*, Barcelona: Seix Barral.
- (1997) *Textos recobrados. 1919-1929*, Buenos Aires: Emecé.
- (1999a) *Autobiografía*, Buenos Aires: El Ateneo.
- (1999b) *El Príncipe Feliz*, Buenos Aires: Emecé.
- BORGES, J. L. (1999c) *Borges en Sur. 1931-1980*, Buenos Aires: Emecé.

- (1999d) *Diario Crítica. Obras, reseñas y traducciones inéditas. 1933-1934*, Buenos Aires: Atlántida.
- (2000) *Borges en El Hogar. 1935-1958*, Buenos Aires: Emecé.
- (2001) *Textos recobrados, 1931-1955*. Buenos Aires: Emecé.
- BORGES, J. L. y FERRARI, O. (1985) *En diálogo. Tomos I y II*, Buenos Aires: Sudamericana.
- BORGES, J. L. y JURADO, A. (1998) *Qué es el budismo*, Buenos Aires: Emecé.
- CAMBLONG, A. M. (2006) *Ensayos Macedonianos*, Buenos Aires: Corregidor.
- FLORES MAIO, F. (2018) *La biblioteca de Borges*, Barcelona: Paripé Books.
- GASIÓ, G. (1988) *Borges en Japón. Japón en Borges*, Buenos Aires: EUDEBA.
- GASQUET, A. (2007) *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echevarría a Roberto Arlt*, Buenos Aires: EUDEBA.
- HARVEY, P. (1998) *El Budismo*, Madrid: Cambridge University Press.
- JURADO, A. (1996) *Genio y figura de Jorge Luis Borges*, Buenos Aires: EUDEBA.
- (2001) *Revisión del pasado*, Buenos Aires: Elefante Blanco.
- (2011) *Borges, el budismo y yo. Con páginas inéditas de Borges*, Buenos Aires: Academia Argentina de Letras.
- KIPLING, R. (1999) *Something of Myself: For My Friends Known and Unknown*, UK: Penguin Classics. <<http://gutenberg.net.au/ebooks04/0400691.txt>>.
- LAPIDOT, E. (1990) *Borges y la inteligencia artificial: Análisis al estilo de Pierre Menard*, Madrid: Pliegos.
- LUGONES, L. (1994) *Cuentos fatales*, Colombia: Ediciones Nuevo Siglo.
- MAILLARD, C. (1993) *El crimen perfecto. Aproximación a la estética de la India*, Madrid: Tecnos.
- MANOVICH, L. (2003) «New Media from Borges to HTML», en N. WARDRIP-FRUIIN y N. MONTFORT, *The New Media Reader*, The MIT Press.
- MARECHAL, L. (1967) «El Panjuego de Xul Solar, un acto de amor» en *Cuadernos de Mr. Crusoe* (1967), 1, Buenos Aires: Odonell, Mezza y Asociados S. A. Editores. <http://www.zonamoebius.com/Iepoca_2003-2007/2003/000/hocu1.htm>.
- MÜLLER, M. (1879-1910) *Sacred Books of the East*, Oxford: Oxford University Press, <<http://www.sacred-texts.com/sbe/index.htm>>.
- (1916) *The Six Systems of Indian Philosophy*, Londres: Longmans G. and Co., <<https://archive.org/details/sixsystemsofindi005498mbp>>.
- SARLO, B. (2011) «Lector esquivo. Introducción al catálogo de la muestra bibliohemerográfica *Borges lector*», Biblioteca Nacional Argentina, pp. 7-11.
- SCHOPENHAUER, A. (2003) *El mundo como voluntad y representación*, México: Ed. Porrúa.

- WILDE, O. (1888) «*Sir Edwin Arnold's Last Volume*», *Pall Mall Gazette*, 48, 7406 (11 Dec.), 3, <<https://www.wilde-online.info/reviews-page200.html>>.
- WILLIAMSON, E. (2006) *Borges. Una vida*, Buenos Aires: Seix Barral.

El caballo volador al rescate de los autores budistas. Desde la formación de su arquetipo en la ideología védica hasta la (re)adaptación de su fábula en relatos medievales japoneses

Efraín Villamor Herrero

Universidad de Salamanca

1. Introducción

Cuantiosas historias de origen indio se transmitieron por Asia con la transmisión del budismo. Los autores budistas escogieron diferentes figuras representativas de la cosmología antigua india como patrocinadoras de sus relatos. Las adaptaciones del género literario *jātaka* son un fiel ejemplo de este proceso y de la consagración del budismo como la religión más influyente en el pensamiento de Asia oriental. En el presente artículo abordamos una de las historias de mayor nombradía de la literatura budista, el relato de un corcel celestial que salva a unos marineros que naufragan en la isla de Śrī Laṅkā. El mensaje implícito de forma metafórica a esta historia en la tradición literaria budista advierte sobre el infortunio en el que podría derivar permanecer en el mundo del apego, representado por dicha isla, la cual se dice está dominada por unos seres diabólicos que devoran hombres. El lustre de la narrativa sobre un caballo celestial como «mesías» que aparece para salvarlos es notable en las diferentes versiones que se tradujeron por Asia casi un milenio después de su aparición como motivo narratológico de la literatura india. Este artículo analiza las identificaciones y capacidad salvífica que se atribuyen a la figura de este caballo volador, en algunas de las principales fuentes primarias indias, chinas y japonesas de esta historia.

2. Arquetipo del caballo celestial

El *Valāhassa-jātaka* (*Ja* 196)¹ es una de las versiones más antiguas,² pertenecientes al género literario budista *jātaka*, de la *Historia del Rey-caballo*,³ la versión abreviada de una conocidísima historia con la que se unificarán dos aspectos narratológicos originarios de la literatura india⁴: el rescate de un sobrenatural caballo blanco, capaz de volar, y la legendaria conquista de la isla de Śrī Lanikā, dominada por ogresas caníbales (Sk. *rākṣasi*).⁵ La versión del *Ja* 196 en el canon budista describe como protagonista a un gran caballo divino, de color albino, un motivo narratológico realmente vetusto.⁶ El parentesco etimológico de Valāha con Balāha(ka), uno de los cuatro caballos que se asocian con el dios Viṣṇu, es plausible. Por lo que podemos creer que los autores budistas lo tomaran como referencia para representar una de las vidas pasadas del Buddha Gautama (Hikata, 1950: 5).

Anteriormente, se han indicado diferentes formas de transliterar en caracteres chinos la fonología para Vālāha (Sk. Bālāha) (Hikata, 1950: 6). Entre ellas destaca su identificación como el «rey de los caballos» (Sk. *aśvarāja*).⁷ Además, Vālāha (婆羅訶), fue transcrito también como «rey de los caballos celestiales» 天馬王 (T1442.23.889a17 根本說一切有部毘奈耶, Traducción en chino clásico del *Mūlasarvāstivāda*). Asimismo, a lo largo del MBh, este caballo mítico es reiteradamente mencionado como Bālāhaka, al cual también se le atribuye una velocidad inusitada y se le conoce como el «caballo [veloz] como las nubes», idea que asimismo fue adaptada al chino clásico, llegándose a describir a Vālāha 婆羅訶, como el «corcel de las nubes» 雲馬.

1 Para un análisis completo de la transmisión y transformación del pensamiento budista de esta fábula véase Villamor (2023: 4.2). Para una traducción completa de la fuente primaria del *Ja* 196 al castellano véase Villamor, 2022: 105-110.

2 A pesar de que la falta de unificación en su narrativa implica que este texto, probablemente no sea la forma originaria de esta fábula (Appleton, 2006: 188-189), esta versión es probablemente una de las más antiguas.

3 Appleton, 2006; Villamor, 2023: 107-108.

4 Las versiones de esta fábula se dividen en dos grandes grupos: 1) la versión abreviada, (*Historia del Rey-caballo* (Sk. *aśvarājan*) y 2) la versión extendida (*Historia de Simha*) (Appleton, 2006: 187-188). Las versiones japonesas del KON 5-1 y UJI 91 están compuestas por ambas partes (Villamor, 2023).

5 El prolífico corpus literario de esta narrativa forma parte asimismo de una de las grandes epopeyas clásicas indias en lenguaje sánscrito, el *rāmāyana*, donde se describen a estos seres maléficos como los secuaces del gran demonio Rāvaṇa.

6 El caballo celestial Keśin (NP que parece provenir de una adjetivación de su larga crin (Sk. *keśa*). Etimológicamente vendría a significar «aquel que posee un gran caballo». Aparece descrito desde temprano en los himnos védicos (aprox. 1500 a. C) como la montura de algunas de sus más populares deidades (Indra RV I,10.3; RV III,41.9; RV VIII,17.2 y Agni RV X,136.1). Asimismo, en otras ocasiones, el caballo Keśin es interpretado como un demonio con cabeza de caballo (Sk. *hayadānava*), además de que, a su vez, se describe como el *asura* rival de diversos *deva*, entre los que destaca su derrota en la contienda que lo enfrenta a Kṛṣṇa, avatar de Viṣṇu (MBh 3.222-223, MBh 14.69), en lo que se puede intuir la disputa interna que dividía a los seguidores de Viṣṇu por posicionarlo como una de las representaciones legítimas de su deidad preferida.

7 Este tipo de atribución jerárquica, como figura idiosincrática de algún tipo de animal, es clásica de la literatura india. El arquetipo de un caballo celestial pasará a representarse como uno de los vehículos más característicos del máximo exponente de la veneración del ritual védico, el dios Indra. En la literatura épica, un caballo blanco de siete cabezas, Uccaiḥśravas, es admirado también como el «rey de los caballos» (Sk. *aśvarāja*) (MBh I. 49), poseedor de una alburra (Sk. *sveta*) y belleza, sin parangón (Sk. *uttama*) (Rām 44. 24.1-29).

Bālā, «rey de los caballos», explicado en el Tripiṭaka. El nombre de este «corcel de las nubes», transliterado fonéticamente, es Vālāha. Se dice que vuela entre las nubes por el cielo a su antojo, a una velocidad vertiginosa. De ahí (pro)viene su nombre.

婆羅馬王者三藏説。正音具云婆羅訶此名雲馬。謂遊行空雲迅疾無礙。因以為名。(T1733.35.266a23-T1733.35.266a24) 『華嚴經探玄記』

La profusión del pensamiento escatológico originario a la antigua religión de Babilonia, el zoroastrismo, supeditó la necesidad de una figura salvífica. La transversalidad de la figura del mesías atravesó fronteras, especialmente las religiosas (tanto, que sobrepasa lo que podemos abarcar en este artículo). La imagen de un caballo blanco, identificado como el salvador que aparece en el momento adecuado, fue explorada por diversos autores. En el contexto indio, su figura será una vez más (re)presentada como una de las encarnaciones de Viṣṇu, el caballo blanco Kalki(n),⁸ el cual hereda la antigua premonición de recomponer el orden universal, «en el fin de los tiempos».

3. Versiones analizadas⁹ de esta fábula en el contexto budista

Fecha	Título del relato	Colección	Lenguaje original
s. II a. e. c.	<i>Valāhassa-jātaka</i> (Ja 196) ¹⁰	<i>Jātakatthavaṇṇanā</i>	Pali
251-280 e. c.	駟耶馬王本生 (Rok 6-59) ¹¹	『六度集經』	Chino clásico
II a. e. c. – IV e. c.	<i>Rākṣasidvīpa-jātaka</i> (Mvu 3067) ¹²	<i>Mahāvastu</i>	Sánscrito híbrido budista
VI e. c.	<i>Aśvarājavarṇana</i> (Kvy 2.1) ¹³	<i>Kāraṇḍavyūha Sūtra</i>	Sánscrito híbrido budista
X e. c.	<i>Supriya-avadāna</i> (Div 8) ¹⁴	<i>Divyāvadāna</i>	Sánscrito híbrido budista

8 La figura de un brahmán, Kalki Viṣṇuśāsa, que restaura el orden (cósmico) (Sk. *kṛtayuga*) en la era del decaimiento (Sk. *kaliyuga*) (Hiltebeitel, 2011b: 591), fue interpretada desde el punto de vista de la clase brahmánica, como es lógico, para la exaltación de los Vedas (MBh III.188-189a) (Hiltebeitel, 2011a: 106).

9 Otros relatos *jātaka* en los que se describe el rescate del corcel volador (Balāhaka/Valāha/Keśi) son: *Talapatta-jātaka* (Ja 96), *Mākandika-avadāna* (Div 36), *Badaradvīpa-jātaka* (Hjm 2) y *Dharmalabdha-sārbhavāha-jātaka* (Mvu 3286).

10 Fuente primaria recuperada desde GRETEL (2020), basada en Fausbøll, 1877-1896: 127-130.

11 T0152_03.0033b24-T0152_03.0033c14 (Traducido al japonés en Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 309-311). El Rok 4-37 長者本生 (T0152_03.0019c18-T0152_03.0020b05) cuenta con ciertos aspectos similares a esta historia (Traducidas al japonés en Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 176-181) (Villamor, 2023: 112).

12 Versión traducida al inglés disponible en Jones, 1956: 70-93.

13 Fuente sánscrita recuperada desde GRETEL (2020). Traducción inglesa en Howladar, 2018: 68-75.

14 Fuente sánscrita recuperada desde GRETEL (2020). Traducción al inglés en Rotman, 2008: 220-223.

1120 e. c.	「僧迦羅五百人商人共至羅刹国語」 KON 5-1 ¹⁵	『今昔物語集』	Japonés medieval
1221 e. c.	「僧伽多行羅刹国事」 UJI 91 ¹⁶	『宇治拾遺物語』	Japonés medieval

Tabla creada por el autor.

Los autores budistas amoldaron diferentes ideas con el fin de inspirar a su audiencia. Entre estas destacan las creencias y deidades más populares de su época, las cuales fueron puestas al servicio de su catecismo. En el caso del *Ja*, esto tuvo el fin de consolidar la mitificación del Buddha Gautama. El motivo narratológico de un caballo volador obtuvo una gran acogida en diferentes épocas y lugares, entre los traductores budistas, como queda constatado por el gran número de versiones de esta historia que han sido identificadas hasta el momento.¹⁷ El *Ja* 196 parece ser la versión más antigua que se asocia a la tradición theravāda 上座部仏教, mientras que el *Aśvarājavarṇana* (*Kvy* 2.1) se considera su forma primigenia dentro del contexto literario indio del budismo mahāyāna 大乘仏教.¹⁸ No obstante, no debemos olvidar que esta ya se habría versionado anteriormente en el *Rokudojikkyō* (*Rok*) 六度集經 (compilado a mediados del s. III e. c. por el monje chino Kōsōe 康僧会). Los diferentes personajes que se identifican como la vida pasada del célebre caballo, nos muestran el proceso de (re) adaptación de su figura.

Diferentes identificaciones del caballo celestial en los relatos analizados

Nombre del relato	Identificado como la vida pasada de	Nombre del personaje
<i>Valāhassa-jātaka Ja</i> 196	Buddha Gautama	Valāhassarāja
駟耶馬王本生 <i>Rok</i> 6-59	Buddha Gautama	Kuya 駟耶 ¹⁹
<i>Rākṣasidvīpa-jātaka Mvu</i> 3067	Buddha Gautama	Keśin / <i>aśvarāja</i> ²⁰
<i>Aśvarājavarṇana Kvy</i> 2.1	Avalokiteśvara	Bālāha / <i>aśvarāja</i>
<i>Supriya-avadāna Div</i> 8	Maitreya	Bālāha
KON 5-1	Avalokiteśvara	-
UJI 91	Avalokiteśvara	-

Tabla creada por el autor.

15 「僧迦羅五百人商人、共至羅刹国語」 (KON 5-1) Konno, 1999: 388-394.

16 「僧伽多行羅刹国事」 (卷六・九) Takahashi y Masuko, 2018: 687-689, 694-697.

17 Villamor, 2023: 107.

18 Appleton, 2006: 190.

19 En esta versión el caballo celestial es identificado como el *bodhisattva*, mencionado como Kuya 駟耶, transcripción en sinogramas que probablemente emule la fonética sánscrita del caballo celestial Keśin (Hikata, 1950: 5).

20 En la parte lírica se lo menciona como el «noble caballo de la familia de los Valāhas» (*valāhakula*) (Mvu 3067, 85).

4. Análisis de las versiones analizadas y sus moralejas

El propósito instructivo de la composición de las fábulas *jātaka* consiste en atribuir grandes prodigios al personaje del *bodhisattva*, concepto con el que se contribuyó a la mitificación del Buddha Gautama. Los relatos que componen el *Ja* compilan cuantiosas narraciones de la tradición oral india, reestructuradas también para inducir cierta moraleja. En el caso que aquí abordamos, el trasfondo del relato y su mensaje implícito, desde el punto de vista filosófico, es evidente. La auténtica naturaleza diabólica de las bellas mujeres que seducen a los náufragos en la isla representa la falta de sabiduría de los hombres (Sk. *avidyā* Jp. *mumyo* 無明). Sus encantos tienen efecto mientras se mantenga el deseo (P. *taṇhā*). Permanecer en dicha isla simboliza sufrir grandes penalidades (P. *dukkha*). No en vano, se narra que los hombres son allí enclaustrados en el «castillo de las torturas», devorados y mutilados. La interpretación de estas metáforas nos conduce a su moraleja principal. El rescate del caballo volador descrito en el *Ja* 196 busca posicionar al Buddha Gautama como el prototipo salvador (de forma figurada como se acostumbra en los relatos *jātaka*) de los ciclos del renacimiento, vinculados a la metáfora de cruzar «el mar del *samsāra*»²¹. La dificultad para desapegarse de los placeres sensoriales descrita metafóricamente en el *Ja* 196, queda ejemplificado por la reticencia de la mitad de los mercaderes, quienes prefieren quedarse en la isla de las mujeres caníbales. Finalmente, esta versión concluye esclareciendo que los hombres que habían permanecido en la isla son devorados por las ogresas.

Por aquel entonces, el *bodhisattva* había nacido en este mundo como un caballo volador, completamente blanco, de cabeza negra como la de un cuervo, con una gran crin suave como los prados de *muñja*.²² El corcel tenía poderes sobrenaturales y era capaz de volar. Desde el Himalaya salió volando por los aires hasta la isla de Ceilán. Allí, pasó por los estanques de la isla y pastó en los arrozales que allí crecían. Con gran compasión dijo tres veces con voz de mujer: «¿Quién quiere regresar a casa? ¿Quién viene conmigo a casa?» Los comerciantes, al escuchar la propuesta del gran caballo, rompieron a llorar de alegría y le respondieron: «¡Nosotros iremos a casa con usted, noble corcel!».

El *bodhisattva*, que en esta vida era el gran caballo, juntó las manos de los comerciantes y con gran delicadeza los alzó diciendo: «Subíos en mí». De este modo, algunos de los comerciantes montaron en el caballo, otros se agarraron a su larga cola y otros permanecían aún en la costa, en pie, saludando cordialmente al caballo para mostrar su agradecimiento. Entonces, el *bodhisattva* tomó para sí incluso a aquellos que lo seguían agradeciendo desde la orilla. Los cargó a todos, a los doscientos cincuenta, uno

²¹ Villamor, 2023: 120.

²² P. *muñjakesa* Sk. *muñjakeśa*: epíteto de Viṣṇu y Śiva en el *Mbh* (MW, 1960: 861).

a uno, llevándolos hasta sus respectivos hogares, devolviéndolos a sus reinos. Después de esto, el caballo regresó a su hábitat natural.

Por su parte, cuando otros hombres naufragaron nuevamente en la isla de las ogresas yakkhinī, estas devoraron a los restantes doscientos cincuenta comerciantes que habían permanecido allí con ellas.

Bodhisatto valāhassayoniyam nibbatti, sabbaseto kākasīso muñjakeso iddhimā vehāsaṅgamo ahosi. So Himavantato ākāse uppatitvā Tambapaṇṇidīpaṃ gantvā tattha Tambapaṇṇisare pallale sayañjātasālīm khādītva gacchati, evaṃ gacchanto va «janapadaṃ gantukāmā atthi, janapadaṃ gantukāmā atthiti» tikkhattum karunāya paribhāvitam mānusivācam bhāsati. Te tassa vacanaṃ sutvā upasaṅkamtivā añjalim paggayha «sāmi mayam janapadaṃ gamissāmā» ‘ti {āhaṃsu}. «Tena hi mayhaṃ piṭṭhiṃ abhirūhathā» ‘ti. Ath’ ekacce abhirūhiṃsu ekacce vāladhiṃ gaṇhiṃsu ekacce añjalim paggahetvā aṭṭhaṃsu yeva. Bodhisatto antamaso añjalim paggahetvā ṭhite sabbe pi te addhateyyasate vāñiḥe attano ānubhāvena janapadaṃ netvā sakasakaṭṭhānesu patiṭṭhāpetvā attano vasanaṭṭhānaṃ agamāsi. Tāpi kho yakkhiniyo aññesaṃ āgatakāle te tattha ohīnake addhateyyasate manusse vadhitvā khādīmsu. (Ja 196.5.4-Ja 196.5.15).

El *Rok* 6-59, quizás por su antigüedad, mantiene también esta interpretación ya que en su moraleja explica que tan solo se salvaron aquellos hombres que siguieron las directrices del sobrenatural caballo, el cual en esta historia también representa al Buddha Gautama. El resto se dice que fueron devorados por las ogresas dado que no fueron capaces de liberarse de su apego. La narrativa del *Rok* 6-59 describe la figura del caballo volador no como un mero guía espiritual, sino como figura salvífica, la cual como puede observarse cada vez es más remarcada.

El rey de los caballos divisó cómo las ogresas devoraban a los hombres desde la lejanía y lloró entristecido. De modo que cruzó el mar volando y fue hasta la otra orilla. [...] Desde lo alto de una montaña preguntó tres veces: «¿Alguien necesita ayuda?». Los comerciantes se alegraron al oír aquello [y pensaron]: «Dicen que la compasión del caballo de los dioses lo hace estar siempre dispuesto a socorrer [a quienes lo necesitan]» [...].

—Quien quiera salvarse que se monte en mi lomo. Agarraos con firmeza a mi cuello y cabeza sujetándoos entre la crin y el pelaje de mi cola. Sujetaos a lo que queráis, pero hacedlo con fuerza. Si así lo hacéis regresaréis con vida y podréis volver a ver a vuestros progenitores— Todos aquellos cuantos hicieron caso, lograron preservar sus vidas y reencontrarse con sus familiares más cercanos. Sin embargo, los hombres que mantuvieron su vista en los deseos carnales continuaron siendo fervorosos feligreses del pernicioso vivir de las ogresas, por lo que todos ellos acabaron siendo devorados por ellas. El hombre que pone fe en lo que es correcto y se aleja del mal, es quien consigue en este mundo obtener paz y serenidad.

Así fue explicado por el Buddha (Gautama) a los monjes. —Entonces, yo era el rey de los caballos. Así, con esta firme resolución [salvífica], es como los *bodhisattvas* logran alcanzar el supremo estado. Esto es [lo que implica] progresar espiritualmente [hacia ese objetivo].

馬王遙觀姪鬼噉人。為之流淚。因飛渡海。之海彼岸。[...] 登山呼曰。誰欲度者。如此三矣。商人聞之喜曰。常聞神馬哀度危難。[...] 騎吾背援吾鬣尾捉頭頸自由所執。更相攀援。必活覩親也。商人信用其言者。皆獲全命歸覩六親。疑惑之徒信鬼妖蠱靡不見噉。夫信正去邪。現世永康矣。佛告諸比丘。時馬王者吾身是也。菩薩銳志度無極精進如是 Rok 6-59 (T152.3.33c1-T152.3.33c14).

El *Mvu* 3067 destaca por su extensa descripción del diálogo que lleva al líder de la comitiva de comerciantes a percatarse de la dificultad de desligarse del apego. Así, esta versión, destaca la necesidad de, primeramente, contar con la voluntad de «cruzar el mar» (metáfora del *samsāra*), para lo que además se indica que es necesario acogerse al refugio (*śaraṇam*) del caballo volador (*Mvu* 3067.72). El énfasis que se da en esta versión al Buddha Gautama como figura salvífica es aún mayor. Esto es notable en el hecho de que los comerciantes se dirijan al gran corcel llamándolo «**aquel que posee una gran compasión** (por los demás)» y le indiquen que desean refugiarse en él (*mahākāruṇika tava śaraṇāgatā sma vyaṃ pāragāmī gato asmākaṃ tārehi*) (*Mvu* 3067.75). La advertencia del corcel a estos hombres queda expuesta en la moraleja del *Mvu* 3067. En ella el corcel los exhorta explícitamente a que mantengan su perspicacia para lograr salvarse. Para ello les implora no solamente a que desistan de los placeres (*Sk. ramaṇīyaṃ*), sino que también les encomia a no dejarse engañar por aquellas *muñeres*, ya que les preconiza que estas tratarán de hacerlos compadecerse con sus ardides, lo cual, a estas alturas de la historia, hubiera significado caer irremediabilmente —de forma definitiva— en su trampa.

Él, el rey de los caballos dio las siguientes directrices a los comerciantes: «Os recogeré de la isla de las *rākṣasī*²³, yo mismo seré quién os llame relinchando tres veces desde la orilla, de modo que partiremos volando por los aires. En ese momento, las *rākṣasī* se os aparecerán ante vosotros y vendrán con vuestros hijos e hijas, **os contarán sus numerosos lamentos, tratando así de que os compadezcáis** diciéndoos: “Oh nobles hombres, no nos abandonéis, a causa de las palabras de otro. No abandonéis esta isla, llena de placeres y piedras preciosas, de valiosas e infinitas joyas” — **«más entonces, no confiéis en palabra alguna de las *rākṣasī*. Aquel que haga caso a su palabrería será presa de su engaño. Ese [que sienta apego] y piense: “esa es mi esposa, ese es mi hijo, esa es mi hija”, volverá a estar bajo el control** de las *rākṣasī* y caerá(n) al suelo desde mi

23 Jones (1956) traduce a las ogresas como «sirenas». Sin embargo, el carácter diabólico de estas dista mucho de la imagen folclórica que pudiera interpretarse de este término, por lo que hemos preferido mantener el término original de *rākṣasī*.

espalda. [No obstante], aquellos que no crean las palabras de las *rākṣasī* y no confíen en ellas y piensen: “Esa no es mi esposa, ese no es mi hijo, esa no es mi hija”. Quienes se mantengan imposibles, esos serán quienes llegarán hasta la India agarrándose fuertemente a mi crin».

De este modo, monjes, Keśin el rey de los caballos, tal y como advirtió a los comerciantes relinchó tres veces y partió llevando consigo a todo el grupo de comerciantes volando por los aires. Las *rākṣasī*, tras escuchar el sonido de Keśin, el rey de los caballos, fueron allí portando a sus vástagos. «Oh nobles hombres, no nos abandonéis, a causa de las palabras de otro. No abandonéis esta isla, llena de placeres y piedras preciosas, de valiosas e infinitas joyas». Entonces monjes, algunos de los comerciantes, quienes se aferraron a las *rākṣasī*, cayeron estrepitosamente desde mi lomo, más aquellos que se mantuvieron imperturbables gracias a [seguir mis consejos y sujetarse a] mi crin, cruzaron [hasta la otra orilla] y llegaron a salvo a la India, desde la isla de las *rākṣasī*.

Podrías pensar, monjes, que entonces el rey de los caballos, Keśin, pudiera ser algún otro. Mas no debéis pensar esto. ¿Que, a qué se debe eso? A que yo era entonces, monjes, en aquel tiempo, Keśin, el rey de los caballos.

[_Mvu_3.76_] *so dāni aśvarājā teṣāṃ vāñijakānāṃ samanuśāsati // yaṃ velam ahaṃ ito rākṣasīdvīpāto yuṣmākaṃ grhītvā triṣkrtyaṃ hīṣitvā khagapathena prakramiṣyaṃ tato rākṣasiyo ye yuṣmākaṃ bhavanti dāraḥkā vā dārikā vā tāni ādāya āgamīṣyanti bahūni karuṇakarūṇāni pralapiṣyanti: mā āryaputrā paravacanenāsmākaṃ parityajatha mā ca imaṃ ramaṇīyaṃ ratnadvīpaṃ bahuratnaṃ anantaratnaṃ parityajatha // tataḥ yuṣmābhīḥ teṣāṃ rākṣasīnāṃ vacanaṃ nābhīśraddadhitavyaṃ yo ca teṣāṃ vacanaṃ abhīśraddadhiṣyati sāpekṣo bhaviṣyati*

eṣo me bhāryā eṣo me putro eṣo me dhītā ti bhūyo rākṣasīnāṃ vaśam āgatā bhaviṣyanti mama pṛṣṭhato dharanyāṃ prapatīṣyanti / ye ca teṣāṃ rākṣasīnāṃ vacanaṃ nābhīśraddadhiṣyanti na me eṣā bhāryā na me eṣo putro na me eṣā dhītā ti ye ca nirapekṣā bhaviṣyanti te bālam apīṣīṣṭā me svastinā jambudvīpaṃ gamiṣyanti //

evaṃ bhikṣavaḥ sa keśi aśvarājā teṣāṃ vāñijakaśātānāṃ samanuśāsītivā triṣkrto hīṣitvā sarvaṃ vāñijagaṇaṃ ādāya khagapathena prakrānto // tā rākṣasiyo tasya keśiṣya aśvarājasya hīṣaṇaśabdaṃ śrutvā svakasvakāni dāraḥkādārikāni ādāya āgatā / mā āryaputrā paravacanena asmākaṃ parityajatha mā ca imaṃ ramaṇīyaṃ ratnadvīpaṃ bahuratnaṃ anantaratnaṃ parityajatha // ye khalu bhikṣavaḥ teṣāṃ vāñijānāṃ rākṣasīnāṃ mūle sāpekṣā abhūnsuḥ te dāni pṛṣṭhato mahiṃ patitā ye nirapekṣā abhūnsuḥ te svastinā rākṣasīdvīpāto jambudvīpaṃ anuprāptā //

syāt khalu punaḥ bhikṣavaḥ yuṣmākaṃ evaṃ aśyād anyāḥ sa tena kālena tena samayena keśi aśvarājā abhūṣi / naitad evaṃ draṣṭavyaṃ / tat kasya hetoḥ // ahaṃ sa bhikṣavaḥ tena [_Mvu_3.77_] kālena tena samayena keśi aśvarājā abhūṣi / (Mvu 3067. 75-77) (GRETIL 2020).

Es en la narrativa que circunscribe el rescate de los mercaderes donde se puede encontrar uno de los aspectos más relevantes de la transformación del pensamiento budista de esta fábula. La transferencia de méritos pasó a ser uno de los pilares del mahāyāna. Así, a diferencia del *Ja* 196, donde es la propia compasión del caballo la que lo mueve a ir al rescate, la tendencia posterior denota cómo este deja de ser un referente o guía espiritual. De este modo, se pasa a recalcar la reciprocidad entre la veneración e invocación de los mercaderes y el rescate como la respuesta del gran caballo a sus plegarias. Esta idea se comenzó a construir en el texto del *Kvy*, donde se ensalza a Avalokiteśvara como figura salvífica. En esta versión el Buddha Gautama es claramente relegado a un segundo plano²⁴ y además es narrado como el único hombre que logra salvarse de aquella desdicha; lo cual, como expondré al final, muestra la heterogeneidad (re)interpretativa, junto con el interés en aprovechar la popularidad de esta historia, además de la del Buddha Gautama.

En ese momento, ellos cayeron al agua y justo entonces fueron devorados por las ogresas que se alzaron y comieron su carne. En aquel entonces, tan solo yo regresé a la India. Cuando llegamos a la orilla, veneré girando respetuosamente tres veces en torno a Bālāha, rey de los caballos, y me marché a mi vecindad.

tadā te 'dhomukhā udake patanti sma / yadā te udake patitāḥ, tadā rākṣasya utkṣipyā māṃsaṃ bhakṣayanti sma / tadāham ekākī jambūdvīpam eva jambūdvīpameva pratyudgataḥ / tadā tīrasya samīpe bālāham aśvarājaṃ triḥ pradakṣiṇīkrtya tatraiva prakrāntaḥ / (Kvy 2.1.13.1-Kvy 2.1.13.3).

La versión del *Div* 8 continúa en esta misma línea. Curiosamente, aquí vuelve a ocurrir un patrón al que ya estamos acostumbrados. Nuevamente, de un modo similar a lo que sucediera cuando se adaptó la historia de uno de los corceles de Viṣṇu como narrativa hagiográfica budista, la figura del Buddha Gautama es empleada para exaltar los intereses de su autor. Supriya, identificado como la vida pasada del Buddha Gautama,²⁵ rinde una gran devoción al caballo celestial, recurso con el que se adscribe la superioridad rescatadora de Maitreya.

Después, él, Bālāha, el rey de los caballos cuando estaba alimentándose dijo: «¿Quién se dirige al otro lado? ¿Quién se dirige al otro lado? ¿A quién he de guiar hasta la otra orilla? ¿A quién he de llevar sano y salvo hasta la India?» Entonces Supriya, líder de los comerciantes, se aproximó hasta Bālāha el rey de los caballos y le mostró sus respetos debidamente. [...] Una vez dicho esto, Bālāha el rey de los caballos exhortó al líder de

²⁴ Villamor, 2023: 111.

²⁵ Este relato nos muestra la dispar interpretación del concepto del *bodhisattva* (Villamor, 2023: 46-47), ya que además de Maitreya, el Buddha Gautama (narrador de esta historia) describe que aquello sucedió cuando él era también un *bodhisattva* (*bhagavan āha: kiṃ manyadhve bhikṣavo yo 'sau supriyo nāma mahāsārthavāha, aham eva tena kālena tena samayena bodhisattvacaryāyāṃ vartitavān/ Div 8.76.7*)

la comitiva: «No mires atrás una vez hayas subido a mis lomos. ¡Permanece con tus ojos cerrados!» —dicho esto por Bālāha el rey de los caballos se inclinó para hacerlo subir a su espalda—.

Entonces, el líder de la comitiva, Supriya, así como le había sido indicado subió encima de Bālāha, el rey de los caballos, en unos pocos segundos, en un instante y breve período de tiempo fue llevado hasta Vārāṇasī. Descendió en su jardín. Una vez había bajado, el líder de la comitiva, Supriya, realizó tres veces la circunvalación honorífica²⁶ a Bālāha el rey de los caballos y veneró su figura inclinándose frente a él.

En ese momento, el rey de los caballos, Bālāha, dijo a Supriya, líder de la comitiva de comerciantes: ¡Excelente, excelente, oh líder de los comerciantes! ¡Has cruzado los mares, grandes montes, ríos y bosques! [...]

sa ca bālāhośvarājaścarannevamāha: kaḥ pāragāmī, kaḥ pāragāmī, kaṃ pāraṃ nayāmi, svastikṣemābhyaṃ jambudvīpamanuprāpayāmi? tataḥ supriyo mahāsārthavāno yena bālāho śvarājastenopasaṃkrāntaḥ/ [...]

evam ukte bālāho śvarājaḥ supriyaṃ mahāsārthavāhamidamavocat: na te mahāsārthavāha mama pṛṣṭhādhirūḍhena diṣo nāvalokayitavyāḥ, nimitākṣeṇa te stheyam/

ityuktvā bālāhośvarājaḥ pṛṣṭhamupanāmayati/

atha supriyo mahāsārthavāho bālāhasyāśvarājasya pṛṣṭhamadhiruhya yathānuśiṣṭo 'lpaś ca kṣaṇalavamuhūrtair vārāṇasīm anuprāptaḥ/

sva uyhāne 'vataritaḥ/

avatīrya supriyo mahāsārthavāho bālāhāśvarājapṛṣṭhādbālāhāśvarājaṃ tripradakṣinīkrtya pādābhivandanam karoti

tato bālāho śvarājaḥ supriyaṃ mahāsārthavāham samrādhayāmāsa: sādhu sādhu mahāsārthavāha/

nistīrṇāni te mahāsamudraparvatanadīkāntārāṇi/ (Div 8.74.30-75.9) (GRETIL 2020).

Las versiones japonesas de esta historia parecen haberse olvidado de las implicaciones metafóricas de su narrativa india. En el contexto japonés, se remarca aún más si cabe la capacidad de Avalokiteśvara (Jp. Kannon 觀音(菩薩)) para rescatar sin dilación, a todos aquellos que le profesen la debida devoción. En las adaptaciones japonesas²⁷ destaca por encima de todo la elisión del Buddha Gautama de la historia y además la facilidad de los hombres, debido al rescate del gran corcel, para separarse de la isla, desenlace en el que tan solo uno de los hombres cae al mar y es devorado por las ogresas.

²⁶ Villamor, 2023: 126-127.

²⁷ Respecto al desenlace del rescate del corcel volador, la primera narrativa que componen el KON 5-1 y UJI 91 son prácticamente idénticas, por lo que aquí hemos omitido la versión del KON 5-1 (Villamor, 2023: 132).

Disponiéndose en dirección al lejano mundo de Potalaka, entonaron en voz alta todos al unísono rezando a [la deidad] Kannon. En ese preciso momento, desde el mar abierto se apareció un **gran caballo blanco** que nadaba surcando las olas del mar. El caballo se postró ante los comerciantes [y estos emocionados dijeron:] «Nuestras plegarias han sido escuchadas» —pensaron, y todos y cada uno se agarraron fuertemente montándose [en el gran caballo]—. Entonces, las mujeres se despertaron [de su largo sueño] y notaron que no había quedado [en la isla] ninguno de los hombres. “Así que os habéis escapado” —dijeron y se acercaron hasta la playa, donde vieron cómo los hombres cruzaban el mar, agarrados a las crines de un [gran] caballo—. Todas las mujeres se transformaron en monstruos gigantescos, primero de unos tres metros de altura, hasta alcanzar casi quince metros. Las ogresas comenzaron a gritar ferozmente y entonces, uno de los comerciantes recordó cuánto había querido a una de estas y cayó al mar por descuido. Entonces, las rāksasī se disputaron su cuerpo y lo desgarraron para comérselo. Después de esto, el caballo llegó hasta la playa oeste del sur de India y se inclinó. Los comerciantes se deleitaron y bajaron a la orilla. **Justo en ese instante, el caballo ipso facto desapareció.** Sōkata, traumatizado por el gran miedo [que había pasado], nunca contó lo sucedido a los lugareños de esa tierra. (UJI 91.5.1-UJI 91.7.3)

はるかに、補陀落世界の方へむかひて、もろともに声をあげて、観音を念じけるに、沖の方より大なる白馬、浪の上を遊て、商人等が前に来て、うつぶしに伏しぬ。 これ念じ参らするしなりと思ひて、あるかぎりみな取り付て乗ぬ。 さて、女どもは寝起きて見るに、男ども一人もなし。「逃ぬるにこそ」とて、あるかぎり浜へ出て見れば、男みな草毛なる馬に乗りて、海を渡りてゆく。女どもたちまちに長一丈ばかりの鬼になりて、四、五十丈高く躍りあがりて、叫びののしるに、この商人の中に、女の、世にありがたかりし事を思ひ出づる者一人ありけるが、とりはづして海に落ち入ぬ。羅刹、ばひしらがひて、これを破り食けり。 さて、この馬は、南天竺の西の浜にいたりて伏せりぬ。商人ども悦ておりぬ。その馬、かき消つやうに失せぬ。僧伽多、深く恐ろしと思て、この国に来て後、この事を人に語らず。

5. Conclusiones

La (re)interpretación de esta historia denota la transformación del pensamiento budista. El protagonismo del Buddha Gautama, interpretado como el caballo salvador, fue desvaneciéndose de forma proporcional al interés de los autores budistas por popularizar diferentes deidades mahāyānicas. Los resultados obtenidos en este análisis denotan la predisposición en identificar a este caballo de forma dispar, según las intenciones catequéticas. La figura del corcel celestial fue adoptada en el *Ja* 196 desde sectores religiosos que lo asociaban con deidades brahmánico/hindúes (y transmitida

de un modo similar (*Rok* 6-59, *Mvu* 3067)) para enaltecer al Buddha Gautama como guía espiritual, el referente a seguir en un contexto religioso donde aún no debía preponderar por completo su figura como salvador. Posteriormente, la situación cambió. Así, a su transcurso por el viaje que realizó el mahāyāna hacia el extremo oriental de Asia, sus deidades estandarte se emplearon para relevar al Buddha Gautama, eso sí, sin elidirlo por completo (aún), a modo de aprovechar su carismática figura (*Kvy* 2.1, *Div* 8). En estos relatos es descrito como el elegido por la gracia de tales divinidades, a las cuales se les atribuye aún un mayor poder libertador. Así, las asumidas creencias en el mayor poder salvífico que se infundió a estas deidades sirvieron para afianzar la desaparición final del Buddha Gautama de esta historia en los relatos japoneses (KON 5-1 y UJI 91).

En este proceso podemos observar cómo progresivamente fue inducida la aceptación de ser salvado progresivamente. La liberación dejó de ser algo introspectivo. El interés popular derivó en la búsqueda de la salvación desde lo externo. Las historias budistas del rescate del caballo volador, al menos las que hemos analizado en este artículo, fueron recopiladas muy probablemente para la audiencia laica. Con el paso del tiempo, el Buddha Gautama dejó de ser el referente. Su figura fue eclipsada por los *bodhisattvas* más influyentes del mahāyāna. Aun así, el motivo narratológico del caballo volador continuó siendo durante siglos el recurso a explorar. Los autores budistas se sirvieron de su figura para sus intereses catequéticos dependiendo del contexto histórico. La fama que adquirió la narración india del caballo volador superó cualquier expectativa, incluso las de los propios autores budistas que la preservaron en el tiempo. Sus atribuciones mitológicas no fueron irrelevantes. Aunque, nunca fueron tan influyentes como la figura modelo de su inspiradora historia.

Abreviaturas

Div - *Divyāvadāna*

Ja - *Jātakatthavaṇṇanā*

Kvy - *Kāraṇḍavyūhasūtra*

KON - *Konjaku Monogatari Shū* 『今昔物語集』

MBh - *Mahābhārata*

Mvu - *Mahāvastu*

RV - *Ṛgveda*

Rām - *Rāmāyaṇa*

Rok - *Rokudojikyō* 『六度集經』 *Liù Dù Jí Jīng*

UJI - *Uji Shūi Monogatari* 『宇治拾遺物語』

Bibliografía

Fuentes primarias

- GRETIL (2020) (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages) <<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil.html>>
- HELLWIG, O. (2010-2021) (DCS) *The Digital Corpus of Sanskrit*. <<http://www.sanskritlinguistics.org/dcs/index.php>>.
- KONNO, T. 今野達 (1999) 『新日本古典文学大系 33: 今昔物語集一』, 東京: 岩波書店.
- SAT DAIZŌKYŌ TEXT DATABASE (2018) 大藏經テキストデータベース研究会. Department of Indian Philosophy and Buddhist Studies, Graduate School of Humanities and Sociology University of Tokyo. <<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp>>.
- TAKAHASHI, M. y MASUKO, K. 高橋貢・増古和子 (2018) 『宇治拾遺物語・上, 全訳注』, 東京: 講談社

Fuentes secundarias

- APPLETON, N. (2006) «The story of the Horse-King and the Merchant Simhala in Buddhist Texts», *Buddhist Studies Review*, 23 (2), 187-201.
- FAUSBØLL, V. (ed.) (1877–1896) *The Jātaka Together with its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*. 6 vols. London: Trübner and Co.
- HIKATA, R. 干潟竜祥 (1950) 「馬頭觀音考」 (*Essay on Hayagriva-avalokiteśvara Bodhisattva*) 『哲学年報』, 10, pp. 1-13. <<https://doi.org/10.15017/2328848>>.
- HILTEBEITEL, A. (2011a) *Reading the Fifth Veda Studies on the Mahābhārata-Essays by Alf Hiltebeitel*, Leiden: Brill.
- HILTEBEITEL, A. (2011b) *Dharma Its early history in law, religion, and narrative*, New York: Oxford University.
- HOWLADAR, M. (2018) *Kāraṇḍavyūha Sūtra: An Evaluation. Karandavyūha Sutra: An Analytical Study*, Tesis doctoral, Faculty of Arts Sidho-Kanho-Birsha University.
- JONES, J. J. (1956) *The Mahāvastu*, London - Luzac & Co.
- ROKUDO JIKKYŌ KENKYŪKAI 六度集經研究会 (2021) 『全訳六度集經 仏の前世物語』 京都: 法藏館.
- ROTMAN, A. (2008) *Divine Stories: Divyavadana* (Vol. 1), Somerville: Wisdom Publications.
- VILLAMOR, E. (2022) *Fábulas budistas: veinte jātaka*, Gijón: Satori Ediciones.
- (2023) *Transformación del pensamiento budista e influencia de las fábulas jātaka en el Uji Shūi Monogatari*, Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca.

El fantasma elusivo. Un ensayo del término «meditación» dentro del psicoanálisis

Federico Andino

Universidad del Salvador / Universidad de Tres de Febrero

1. El budismo desde lo psi

Ahora bien, esto armoniza con el supuesto de que el proceso vital del individuo lleva por razones internas a la nivelación de tensiones químicas, esto es, a la muerte, mientras que la unión con una sustancia viva que conforme un individuo diferente aumenta estas tensiones, introduce nuevas diferencias vitales, por así decir, que después tienen que ser de-vividas (*ableben*). En lo referente a estas diferencias tienen que existir, desde luego, una o más, óptimas. Y puesto que hemos discernido como la tendencia dominante de la vida anímica, y quizá de la vida nerviosa en general, la de rebajar, mantener constante, suprimir la tensión interna de estímulo (el principio de nirvana, según la terminología de Barbara Low [1920: 73]), de lo cual es expresión el principio de placer, ese constituye uno de nuestros más fuertes motivos para creer en la existencia de pulsiones de muerte. (S. Freud, 1975: 54).

El término 'nirvana', difundido en Occidente por Schopenhauer, está tomado de la religión budista, en la cual designa la «extinción» del deseo humano, la aniquilación de la individualidad, que se funde en el alma colectiva, un estado de quietud y felicidad perfectas. (J. Laplanche; J. B. Pontalis, 2004: 296).

¿Qué hacer con estas citas de Freud y Laplanche/Pontalis? Es difícil, a veces, intentar un acercamiento entre el budismo y el psicoanálisis con bases así. Dado que, para tanto los budistas practicantes como para especialistas de la talla de Davidson (*Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, 2002) o Guenther (*Tibetan*

Buddhism in Western Perspective, 1977) el budismo no es una religión, sino una forma de práctica inter e intrapersonal, que se extiende al campo social, que la individualidad no es perdida al alcanzar la liberación (Hamilton, 1996), que no existe ningún concepto de alma, ni colectiva ni individual, y que esta negación de un alma es lo que separó al budismo de corrientes ortodoxas indias (Kalupahana, 1987). ¿Cómo podemos tomar las afirmaciones que preceden a este párrafo?

A priori, creo que es posible tomarlas por nosotros como una buena nueva, especialmente para el fundador del budismo, Buda Śākyamuni, quien estará contento de enterarse de que el nirvana es la extinción del Deseo y un estado de quietud y felicidad perfecta. Cuando el rey Vidudabha decidió que ya no le servía el vasallaje de la familia de Siddharta y fue a atacarla, el Buda Śākyamuni se sentó en el medio del sol ardiente del verano indio. El rey, sabiendo que era conocido como un gran sabio, le preguntó si no quería que le brindara sombra. Buda Śākyamuni, con aquel humor negro que lo caracterizaba, le respondió: «No, usted debe preocuparse. Oh, Gran Rey. La sombra de las tumbas de mis parientes que usted proveerá me mantienen fresco». Será una buena noticia para él saber que su nirvana lo mantendrá en una quietud y una felicidad perfecta; de esa forma, retroactivamente, podrá también dejar su incansable vagabundeo y tarea, continuada luego por tantos y tantas budistas, donde fue perseguido, como en un momento imaginó que sería su vida, previamente a iluminarse (Batchelor, 2015). Pero especialmente los budistas modernos se sentirán contentos, dado que textos como el famoso *Hevajratnamala* (Farrow, 2003), con su formulación poco clara y poética podrán ser arreglados: donde dice «mediante el deseo nos encadenamos a la existencia, pero mediante el deseo alcanzaremos la liberación» o en sus comentarios como el *Aryatarakurukullakalpa* donde se afirma: «la liberación es el deseo irrestricto; para magnetizar a los seres, deberán contemplarse a todos con un deseo liberado»; podremos glosar estas complejas instrucciones con la relativamente más simple instrucción «debemos extinguir el deseo». Si bien una formulación más simple tiene su encanto (no por nada el movimiento de autoayuda ha logrado atracción en nuestra sociedad) nos parece que cambiar posturas tales como «inundar el cuerpo-yo de deseo y placer es el camino de la integración psíquica» que ofrece el *Kurukullakalpa* antes citado por «extinguir el deseo» hace que se pierda cierta riqueza. Simple tarea, por otro lado: solo conlleva la muerte y ¿quién no puede lograrla?

Por estas y otras confusiones, entendemos que es necesario una breve introducción a los postulados del budismo, dentro de un contexto psicoanalítico. Claramente, la tarea es algo que excede este artículo; no podremos abordarla ni histórica ni exhaustivamente, pero intentaremos enfocarnos en aquellos aspectos que tienen un mayor impacto metapsicológico.

2. Conceptos claves del budismo

El budismo puede comprenderse como un conjunto de enseñanzas, prácticas y marcos teóricos que tienen su origen en los países que hoy se llaman Nepal e India, cerca del siglo V a.e.c. La definición de una serie de características primarias del budismo es compleja, dado que existen diferentes narrativas paralelas que fueron puestas por escrito al final del siglo II a.e.c., lo cual complejiza la reconstrucción, especialmente tras tres siglos de expansión y modificación puramente oral. Por lo tanto, la literatura especializada tiende a hablar de «budismos» en plural, en vez de un edificio teóricamente monolítico.

Estos budismos pueden mostrar amplias variaciones: desde sistemas que consideraríamos con características religiosas (por lo menos en la forma en que se expresan) hasta sistemas puramente éticos y empíricos. Sin embargo, hay un conjunto de características denominadas los Cuatro Sellos del Dharma que toda corriente denominada budista sostiene. Estos son los siguientes:

- a) Todos los fenómenos compuestos (es decir, los fenómenos perceptibles) son impermanentes.
- b) Toda experiencia condicionada es insatisfactoria.
- c) Ningún fenómeno (humano o de cualquier otro tipo) posee un alma o esencia.
- d) El nirvana es la cesación de la insatisfacción.

Cómo veremos, nirvana es comprendido como la cesación de la insatisfacción. El término, central para comprender el budismo que se utiliza en los lenguajes primarios del budismo (el pali y el sánscrito) es *dukkha*. Esta palabra es polisémica en su contexto original. Sin embargo, si seguimos a expertos como Gethin, veremos que esta palabra se tiende a traducir de forma literal como sufrimiento, pero su contexto indica que no es un sufrimiento burdo; es la insatisfacción que subyace a la experiencia habitual de nuestra existencia. Interesantemente, esta palabra está compuesta por dos raíces: *du* y *kha* (Seargeant, 2009). *Du* significa «negativa» y *kha* «apertura» (literalmente, cielo, como la apertura del espacio celeste). Pero lo opuesto a *du*, *su*, significando «positiva», es conjugado con *kha* para explicar el gozo del nirvana, llamado *sukha*. Así, tendremos Paraísos de Placer (skt. *Sukhavati*) donde moran los Budas. Este placer no implica una felicidad o una quietud, como ya hemos visto en el caso del Buda Śākyamuni. No implica que no haya dolor (el mismo Buda se quejaba, al final de su vida, de sus dolores corporales) ni que no haya angustias o tristezas. Nirvana, lejos de ser el final de un aparato psíquico o de una quietud total, es un cambio en la forma en que un sujeto se

relaciona con la experiencia. Cambia la posición subjetiva de la persona, pero esta sigue estando presente, inscrita en un cuerpo y en un contexto sociocultural.

Pero esta persona no es algo fijo, es un conjunto de flujos que están en cada momento en movimiento. Este es el principio de impermanencia que se enuncia. Gran parte de la angustia de nuestra existencia, sostiene el budismo, es producto de transferir mucho de nuestro contrato narcisista al grupo (Castoriadis-Aulagnier, 2007), sin depurar aquellas partes del Yo Ideal (Freud, *Introducción al narcisismo*, 1998) como parte de la función especular (Lacan, *El estadio del espejo como formador de la función del Yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, 1971) que, en contacto finalmente con su dimensión real, nos genera sufrimiento e insatisfacción, especialmente al ver cuán impermanente y cambiante es. Las búsquedas de los «valores» o «tradiciones» como fuente de estabilidad son para el budismo un intento narcisista regresivo.

Finalmente, dado que tanto la sociedad como el individuo son cambiantes y en flujo, no existe para el budismo ningún alma o esencia que pueda ser liberada o rescatada por una deidad. No existe una identidad predefinida, un sentido intrínseco o una revelación de destino. Todo sentido es construido, finalmente, en una interacción entre el individuo y su entorno. Estas características son, esencialmente, lo que se comparte en todas las corrientes budistas y lo que diferencia al budismo de sistemas ateos, teístas o bien no teístas de la India.

Una de las mayores diferencias existentes entre el budismo y lo que generalmente en Occidente se denomina «religión», es la no existencia de una deidad creadora y/o soteriológica. La creación del cosmos budista está explicada en términos materiales (es el resultado de la situación creada por un universo previo, cuyos restos generan las condiciones de una explosión que da origen a los planetas y las galaxias) y dado que no existe un alma, no hay nada que salvar o llevar a un paraíso celeste; más allá de que ya hemos mencionado que las salvaciones *in illo tempore* por una deidad tienden a ser vistas por los diferentes budismos como una forma de regresión particularmente narcisista. Tampoco existe preponderancia de los humanos por sobre el resto de los seres, dado que todos comparten, esencialmente, la misma esencia compuesta y diferentes grados de conciencia.

En algunos budismos existe una cosmología apabullante: deidades, demonios, seres mitológicos, etc., pueblan el cosmos junto a los animales, las plantas y los humanos. Pero aún la más encumbrada de las deidades se encuentra sujeta a la impermanencia, la insatisfacción y la falta de esencia. Por esto se los considera igualmente atados a la rueda de la existencia como los humanos (llamada la rueda de *samsāra*), siendo el nirvana la liberación de esa rueda. Como hemos visto, esta liberación no toma la forma de una transformación o pasaje a un paraíso, sino de un nuevo modo en que se encara la vida. Sorprendentemente, las deidades también tienen una vida limitada; viven, se

enferman y mueren. No hay seres inmortales en el budismo¹ (recordemos la impermanencia), por lo que mucho de la práctica es aceptar la realidad de la muerte. Hasta el Buda mismo muere, siendo la muerte menos «espiritual» de una figura filosófica: con diarrea y fiebre tras haber consumido comida en mal estado.

Otro concepto que surge muchas veces es el de interser o interdependencia. Este concepto, vital para el budismo (en el momento en que el Buda tiene el *insight* de la interdependencia es el momento en que se ilumina); expresa que no hay nada en el universo que exista por sí mismo, sino que es el resultado de causas y condiciones previas.

¿Qué es lo que se implica en esta idea de causas y condiciones? Tomemos nuestro propio ejemplo. Por el hecho de que hoy existamos podemos inferir que nuestros padres tuvieron congresso sexual y que nuestros abuelos a su vez lo tuvieron, etc.; que el castellano es un lenguaje que tanto ustedes como nosotros compartimos, que existen computadoras e impresoras, e innumerables factores más. No hay nada en el budismo que exista sin depender de otros fenómenos: otro argumento en contra de una deidad creadora.

Esta interdependencia muchas veces es explicada en términos de vacuidad. La vacuidad es un concepto clave en algunas tradiciones, tales como las tibetanas y el zen, pero no es un concepto importante en otras, como en la escuela theravāda. Esencialmente, es una reformulación de la interdependencia poniendo énfasis en la no-existencia de algo por sí mismo y llevando esa no-existencia individual hasta sus últimas consecuencias. De esta manera, así como Lacan sostiene que la mujer no existe (o, mejor dicho, es un objeto fantasmático del hombre) las escuelas que utilizan la vacuidad sostienen que la existencia que nosotros adscribimos a los fenómenos es, esencialmente, una existencia también fantasmática, una reificación sintomática de la Angustia o Insatisfacción que la impermanencia y la falta de una esencia nos causan. Por lo tanto, cuando alguien nos hace enojar, le imputamos una existencia discreta y única, frente a la cual podemos dirigir nuestro enojo. Pero este enojo es, en realidad, síntoma de nuestra falta conocida y negada. En el budismo en general y en las escuelas que hacen énfasis en la vacuidad, la ignorancia es la causa de nuestra angustia; y lo que nos permite alcanzar el nirvana es un conocimiento experiencial de nuestra mente, aún de los contenidos inconscientes revelados en los pensamientos y comportamientos.

El karma y el renacimiento, conceptos tan popularmente asociados, tan popularmente asociados al budismo son, en realidad, bastante diferentes según sean los tex-

1 Si bien no existe el concepto de inmortalidad como tal en el budismo indotibetano, existen categorías de deidades (tales como Tārā Blanca, Ushnisha Vijaya, Amitayus, etc.) que funcionan como una forma de *prolongar* la vida de los practicantes. Estas deidades, sin embargo, no constituyen un mecanismo para conseguir la inmortalidad dentro de quienes la practican, sino que funcionan como una extensión de las circunstancias kármicas de los practicantes. Podemos encontrar representaciones de inmortalidad en China, asociados a figuras budistas, pero académicos como (Poo, 1995) sostienen que estas son parte de las categorías taoístas, en las cuales la inmortalidad corporal es considerada posible.

tos de esta tradición. Karma hace referencia a aquella semilla que asocia una representación con una energía psíquica dentro de un *manaskandha* o mente de un individuo.

Karma es la forma en que el placer, displacer o mezcla de ambos se registra dentro de la subjetividad de una persona. Es decir, las series placer-displacer van generando un registro.

No tiene una cualidad sensorial particular, sino que es un signo, como una letra de un alfabeto que al ser conjugado por un afecto (una energía psíquica particular, llamada *cittasamtana*) permite, en conjunción con otras huellas, la generación de sentencias que construyen la psiquis mediante la asignación de un sentido. Este sentido es totalmente dependiente, a su vez, de sus propias causas y condiciones. Con la repetición de los diferentes sentidos, se van formando estructuras y repeticiones.

Este registro va formando surcos (*vasana*) que eventualmente forman las estructuras dentro de los diferentes espacios psíquicos. Para esto, Vasubandhu explica que los actos kármicos tienen varios niveles de escritura: cada acción genera un fruto (*phala*) que, al madurar, genera una semilla (*bija*) que se inscribe en un surco mental (*vasana*). Una breve aproximación a esto puede leerse en *Glimpses of Abhidharma* (Trungpa, 2003).

Esencialmente, todos los budismos tienden a estructurar su camino en tres dimensiones:

- a) La dimensión ética de comportamiento (*sīla*), que, si bien no tiene el valor absoluto de un mandamiento, ayuda a establecer una profilaxis básica para poder llevar a cabo una práctica.
- b) La dimensión de sabiduría (*prajña*), que no corresponde a un estudio puramente académico (aunque lo puede incluir) sino principalmente a la generación de *insights* basados en la observación de la mente, tanto propia como ajena, por diferentes marcos de análisis.
- c) La dimensión meditativa (*samādhi*): meditación es una palabra compleja de traducir, que puede representar múltiples actividades. En castellano puede denominar tanto la escritura reflexiva (como las meditaciones de Marco Aurelio) como una gama de actividades contemplativas. Dentro del budismo existen múltiples términos que denotan actividades que podríamos llamar «meditativas». ¿Cómo podemos definir las mejor en términos occidentales?

3. Meditación

¿Qué es la meditación? En el día de hoy, es difícil responder a esta pregunta. Se usa la palabra meditación para referirse a una serie de disciplinas, técnicas y sistemas de creencias que van desde el budismo zen japonés hasta un sistema de danza llamado Tango Zen.

Dentro del discurso contemporáneo, hemos conducido una serie de encuestas y revisión bibliográfica que nos han clarificado solamente que la palabra «meditación» es el más salvaje de los significantes: puede tener contextos seculares, religiosos, dialécticos, no dialécticos, extáticos, instáticos, relacionados con experiencias de enteógenos o con experiencias de ascesis.

Cuando le preguntamos a alguien que quiere decir con «meditación», recibimos respuestas tan diferentes como:

- a) Detener la mente y/o los pensamientos.
- b) Trascender la mente.
- c) Transformar la mente en pura.
- d) Una disciplina del yoga orientada a la liberación.
- e) Repetir un mantra o una intención en forma de plegaria.
- f) Concentrar la mente.
- g) Relajar la mente.
- h) Unificar la mente y el cuerpo mediante el quedarse quieto.
- i) Unificar la mente y el cuerpo mediante el movimiento rítmico.
- j) Gritar para vaciar la mente.

A tenor de esta pluralidad de definiciones, es difícil llegar a un concepto útil que, desde el punto de vista psicoanalítico, permita desarrollar una terapia efectiva. La definición tradicional en Occidente de meditación proviene del latín *meditatio*, que significa «pensar, desarrollar», mientras que las prácticas relacionadas con los conceptos puntualizados más arriba generalmente se consideran dentro del campo etimológico de la contemplación, del latín *contemplatio*. Puesto que esta definición no es la que se comprende coloquialmente, utilizaremos la definición del campo etimológico que acerca meditación a una práctica asociada con flujos de técnicas y conceptos que han surgido en Asia.

Dentro del campo bibliográfico, podemos encontrar una variación de lo planteado dentro de la respuesta oral, pero no encontramos una definición unívoca. En general, el contexto establece cierta definición (un texto hindú, por ejemplo, conside-

rará a la meditación como algo más religioso que secular) pero observamos la misma amplitud polisémica.

Por lo tanto, hemos elegido basar nuestro trabajo en fuentes budistas, para poder manejar el alcance de la pregunta. Hemos elegido la tradición budista, dado que es, en nuestra opinión, la que más contenido textual ha producido sobre técnicas meditativas a lo largo de sus 2.500 años de historia. Sin embargo, al empezar la revisión bibliográfica, especialmente aquellos textos que manejan traducciones en idiomas que manejamos, nos hemos encontrado con una gran variedad de términos traducidos por «meditación». Pero, ¿qué palabra budista ha sido traducida como meditación en los textos occidentales?

En este punto, es importante aclarar: no hay un término unívoco que signifique meditación, sino un océano de términos que han sido traducidos y glosados por meditación. La siguiente es una lista de términos comunes a todas las tradiciones de budismo (no entramos en especialidades de una escuela, como *mahāmudrā*, solo listaremos los términos más comunes traducidos como meditación).

4. Términos de meditación en textos budistas

Pondremos primero la palabra tibetana, dado que ese idioma mantiene la mayor colección de textos budistas, seguida por su pronunciación en castellano y su significado.

Definiciones generales

Gompa. Literalmente, cultivar, traduce el sánscrito (भावना) *bhavana* y es el término más genérico que se utiliza en los textos meditativos para indicar la actividad meditativa (por ejemplo, meditar y generar compasión se escribe en los textos como *Nyingye gompa*).

Clasificaciones

Shiné. Literalmente «morando en calma», es una traducción del sánscrito (शमथ) *shamatha*, uno de los dos grandes esquemas de meditación de acuerdo con el Abhidharma budista. Esencialmente, *shiné* se caracteriza por tranquilizar la mente, lo que permite enfocarla de forma unívoca en un punto.

Lagtong. Literalmente «conocimiento surgido de una introspección (*insight*)» traduce al sánscrito (वपिशह्यना) *vipashyana* o al más conocido *vipassana*. Extrañamente, esta categoría (que incluye múltiples técnicas meditativas) fue asociada casi de forma unívoca con *trenpa*, de forma que *mindfulness* tomó el lugar de *vipassana*. Pero *vipassana*, si bien utiliza *mindfulness* no es necesariamente idé-

tica a ese concepto. Lagtong significa «insight cuidadoso» y es el productor de la sabiduría experiencial del budismo.

Chegom. Meditación analítica, es un análisis sistemático y racional mediante los postulados budistas (por ejemplo, la vacuidad de Nagarjuna) para aproximarse a la realidad. Llamado «el estilo del Pandita (o el sabio)» traduce el término sánscrito (वचिर भावना) *vicara bhavana*.

Jokgom. Literalmente «meditación en el reposo» es un término que incluye a todas las meditaciones que no utilizan el intelecto para aproximarse a la realidad, sino que busca un contacto no elaborado ni intelectual con la misma. Traduce el término sánscrito (स्थाप्य भावना) *sthapya bhavana*.

Factores mentales

Trenpa. Recordar, en el sentido de traer a la mente. Traduce (स्मृतिः) *smptih*, lo que es utilizado como *mindfulness*. Es interesante que como verbo puede significar «recordar» o «extrañar», pero como sustantivo se utiliza como equivalente de *smptih*.

Sheshin. Alerta, traduce del sánscrito (संप्रजन्यम्) *samprajanyam*. Estrictamente, en el Abhidharma budista, es parte de un evento mental. Es la vigilancia volitiva que controla el funcionamiento y contenido de la mente, necesario para la meditación como *shiney*.

Bakyopa. Atención (en el sentido de capacidad de la mente), traduce el sánscrito (अप्रमाध) *apramadha* y conforma un evento psíquico con potencialmente transformativo, es decir, la capacidad mediante la atención de una transformación (tanto positiva como negativa).

Nyima. Ardor (en el sentido de sentirse consumido) traducción del sánscrito (सुर्य) *surya*. Literalmente «el Sol» hace referencia al compromiso de una persona con el proceso transformativo.

Jila Djepa. Atención (de un objeto) es la traducción del sánscrito (मनसिकार) *manasikara*, hace referencia a los tipos de meditación en que la mente se lleva a un objeto en particular y en términos más generales, el tipo de actividad mental dentro de una mente que medita.

Trenpa Neybar Zagma Shi. Literalmente «los cuatro pilares de la meditación en atención», traducen el sánscrito (चत्वारः ऋद्धिपिदाः) *catvarh pddhipadab*, explicitado en el Sutra del canon pali *Mahasattipatana Sutta*. Estos cuatro pilares son cuatro focos meditativos que funcionan como objetos de la mente en meditación.

Gyubs Dan Jungba Dranpa. Literalmente «Estar consciente de la inspiración y expiración», traduce el sánscrito (आनापानुस्मृइती) *anapanusmpiti*, ejemplificado en el *Anapanasati Sutta* del canon Pali.

Tenzin. Concentración o absorción, traducción del sánscrito (समधी) *samādhi*. Hace referencia a la concentración de la mente en un objeto.

Nyomjug. Literalmente «equilibrio» o «balance» es la traducción del sánscrito (समापत्ती) *samapatti*. Este equilibrio puede hacer referencia a una mente dentro de un *dhyana* o dentro de meditación del estilo *shiné*.

Nyamzag. Palabra de difícil traducción, puede glosarse como «postura de un equilibrio dinámico» y traduce al sánscrito (समाहति) *samahita*. Esta postura es la naturaleza de una mente una vez que alcanza el noveno nivel de *shiné*.

Samten. Traducción del sánscrito (ध्यान) *dhyana*, quiere decir de forma literal «mente estable». Este tipo de absorción se da en los casos en que la concentración se desarrolle hasta el punto en que las personas puedan enfocarse tanto que trasciendan la experiencia mundana.

5. Nuestra definición

De todos los términos antes nombrados, quizás el más adecuado, a nuestro juicio, es el primero y menos específico: *gompa*. Este término, como lo describimos más arriba, significa «cultivar» y es en el cultivo donde encontramos la mejor metáfora para el proceso meditativo. En nuestra opinión, meditar consiste en una serie de acciones donde la definición no yace en si uno se queda quieto o camina, si uno se concentra o relaja. Para nosotros, el meditar es llevar a cabo conscientemente una serie de acciones que respondan a factores externos e internos persiguiendo un objetivo concreto. Es decir, en términos metapsicológicos reinvestir contenido del PCC (Preconsciente) de forma sistemática.

Tomemos como ejemplo el símil budista de meditación como cultivo mencionado dentro de un contexto psicoanalítico en textos como el de Dwivedi (1994). La meditación budista es enseñada no como un fin en sí mismo, sino como parte de una tríada de entrenamientos que contemplan las siguientes dimensiones:

- *Sila*: formas de comportarse éticamente.
- *Prajña*: los conceptos que conforman el marco teórico del budismo y permiten una meditación correcta.
- *Samādhi*: La técnica de meditación en sí.

De la misma manera que un jardinero planta una semilla, la riega si encuentra sequía y la protege si surge una tormenta hasta que consigue su objetivo de tener una

planta o flor, el meditador implementa correcciones y acciones para seguir el objetivo que el marco impone.

Las reglas de comportamiento y el marco conceptual son los contenedores de la práctica budista que permiten la aplicación (el cultivo) correcto de *samādhī*, las absorciones meditativas. Explicadas desde un punto de vista psicoanalítico:

En todo caso, esta estructuración sucede automáticamente, como si una computadora muy poderosa escaneara a través de un vasto almacén de memoria a la velocidad del rayo, seleccionara el material emocionalmente más apremiante que se puede tolerar y lo procesara a través de los «circuitos de desmagnetización» (Carrington y Ephron, 1975). De esta manera, es más bien como la asociación libre en psicoanálisis. Sin embargo, también difiere del psicoanálisis en el sentido de que no implica informar, analizar o entregarse a estos pensamientos (Dwivedi, 1994: 503).²

En la cita de Dwivedi se utiliza el término «circuitos de desmagnetización» como una forma de referirse al proceso de remover la carga emocional (afecto, en términos psicoanalíticos) de aquellos surcos que resultan demasiado dolorosos para los practicantes.

Mediante la práctica constante, el practicante aprende a resignificar el contenido angustioso hasta el punto en que:

En la meditación, uno comienza a ver los «pensamientos» por lo que son, es decir, como insustanciales. Es como concentrarse en un cielo vacío y ver las nubes ir y venir, transitorias, impermanentes y cambiantes. El énfasis en la meditación está en dejarse llevar, en el desapego o la renuncia, y no en la indulgencia o la lucha, empujando o tirando. Esto contrasta con algunas escuelas de psicoterapia en las que se anima al paciente a reflexionar sobre estos contenidos mentales. Pero, así como solo hay un sabor en todos los océanos, el de la sal, de manera similar, solo hay un sabor en todas las enseñanzas budistas, la idea de renuncia y de aprender que es seguro «dejar ir». Uno comienza a apreciar que el sentimiento de «Yo» es solo una de las numerosas formas de pensamiento que entran y salen de la conciencia. Estas formas de pensamiento, o los procesos internos, parecen tener voluntad propia; es fútil controlarlos y, de hecho, el llamado «Yo» o «sí mismo» es muy impotente para controlarlos. Una mente agudamente concentrada aprende a penetrar en los procesos ilusorios ya atravesar el «engaño del yo y la permanencia». Uno se da cuenta de que son como películas de dibujos animados en las que las imágenes fijas se proyectan tan rápido que crean la impresión de un «ser» con sus movimientos (Dwivedi, 1994: 504).³

2 La traducción es del autor.

3 La traducción es del autor.

De esta manera, el contenido psíquico es resignificado y el practicante que cultiva la práctica recupera la definición freudiana de salud; esto es, la capacidad de amar y trabajar (Molíns, 2021), dado que ya no se encuentra atado al sufrimiento de sus surcos mentales y comprende por otro lado que su Yo no tiene la capacidad de controlarlos. Mediante la meditación, podemos observar una renuncia a la ilusión del *samsāra* que constituye la confusión básica (*avidya*) de los seres sufrientes.

Por lo tanto, podemos ofrecer una definición de meditación como:

Meditar es una serie de acciones articuladas en relación con un marco teórico, tanto físicas o mentales, que funcionan como herramientas de re-investimento y re-significación de contenido CC (Consciente) y PCC (Preconsciente) proveniente del ICC (Inconsciente) de manera sistémica.

Esta definición no es de ninguna manera exhaustiva. Solo pretendemos que sea un breve punto de aporte para una discusión en mayor detalle.

Bibliografía

- ABHAYADATTA, S. (700) *Grub thob brgyad cu rtsa bzhi'i lo rgyus*, Varanasi: Nalanda.
- ANDINO, F. (2006) *La Toxicidad Cultural y el chamanismo Coreano*, USAL-EEEO, 30-48.
- (2011) *Formas del fenómeno religioso Indotibetano*, Buenos Aires: USAL.
- (2012) «Mediación en el Camino Medio», *JIER*: 70-87, Buenos Aires: Eudeba.
- BARTHES, R. (1957) *Mitologías*, Madrid: Siglo XXI.
- BATCHELOR, S. (2015) *After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age*, New York: Yale Press.
- BERGLIE, P. (2005) «Indian Siddhas as Tibetan Gods», *Tibetan Study Review*, 50-63.
- BESNER, R. (2010) *Psychoanalysis and Buddhism: Some Reflections*, TSD Periodical.
- BRAZIER, C. (2003) *Buddhist Psychology: Liberate Your Mind, Embrace Life*, London: Robinson.
- BURNS, D. (1994) *Buddhist Meditation and Depth Psychology*, Kandy: Buddhist Publication Society.
- CARRINGTON, P.; EPHRON, H.S. (1975) «Meditation and Psychoanalysis», *Journal of The American Academy of Psychoanalysis*, 3 (1), 43-57.
- CASTORIADIS, C. (1975) *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets.
- CASTORIADIS-AULAGNIER, P. (2007) *La violencia de la interpretación: Del pictograma al enunciado*, Buenos Aires: Amorrortu.
- DAVIDSON, R. (2002) *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, New York: Columbia University.

- DAVIDSON, R. (2005) *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*, New York: Columbia University.
- DE SILVA, P. (1979) *An Introduction to Buddhist Psychology*, London: MacMillan.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972) *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Barral.
- (1980) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. (1969) *Lógica del Sentido*, Buenos Aires: Planeta.
- DICKSON, A. (2009) *Organizing Religion: Situating the Three-Vows Texts of the Tibetan Renaissance*, Montreal: McGill University.
- DOCKETT, K. H.; DUDLEY-GRANT, E; BANKART, C. P. (2004) *Buddhism & Psychology: from Individual to Global Community*, New York: Kluwer Academic Publishing.
- DOWNMAN, K. (1985) *Master of Mahamudra*, New York: New York University.
- DWIVEDI, K. N. (1994) «Mental cultivation (meditation) in Buddhism», *Psychiatric Bulletin*, 18 (8), 503-504. <<https://doi.org/10.1192/pb.18.8.503>>.
- FARROW, G. W. y MENON, I. (2003) *The Concealed Essence of the Hevajratra: with the commentary Yogaratnamala*, New Delhi: Motilal Barnasidass.
- FREUD, S. (1975) «Más allá del principio del Placer», en S. FREUD, *Obras Completas*, XVIII: 1-62, Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1998) *Introducción al narcisismo* (Apartados I y II), Buenos Aires: Amorrortu.
- GETHIN, R. (1998) *Foundations of Buddhism*, London: Oxford Press.
- GOLD, J. (2007) *The Dharma's Gatekeeper: Sakya Pandita on Scholarship in Tibet*, New York: New York University.
- GORDON WHITE, D. (1988) *Myth of the Dog-Man*, Chicago. Chicago: University of Chicago.
- (2002) *Tantra in Practice*, Princeton: Princeton University.
- GUENTHER, H. (1977) *Tibetan Buddhism in Western Perspective*, Emersville: Dharma Publishing.
- HAMILTON, S. (1996) «Buddhism: The Doctrinal Case for Feminism», *Feminist Theology*, 4 (12), 91-104. <<https://doi.org/10.1177/096673509600001207>>.
- KALUPAHANA, D. (1987) *The Principles of Buddhist Psychology*, New York: New York University.
- LACAN, J. (1971). *Ecrits*, 2, Madrid: Siglo XXI.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J. B. (2004) *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
- LÓPEZ, D. (1997) *Religions of Tibet in Practice*, New Jersey: Princeton University.
- MINES, D. (2009) *Caste in India*, Michigan: Association for Asian Studies.

- MOLÍNS, E. P. (2021) «La clave de la salud mental: Amar y trabajar», Blog de Enrique Pallarés Molíns (13 de diciembre). <<https://enriquepallares.wordpress.com/2021/12/13/la-clave-de-la-salud-mental-amar-y-trabajar/>>.
- NATH HANH, T. (1998) *The Heart of the Buddha's Teaching*, New York: Broadway Books.
- NAURIYAL, D. K.; DRUMMOND, M.S; LAL, Y. B. (2006) *Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries*, London: Routledge.
- NYANAPONIKA, T. (1976) *Abhidharma Studies: Researches in Buddhist Psychology*, Kandy: Buddhist Publication Society.
- PANDITA, S. (2002) *A Clear Differentiation of the Three Codes*, Boston: Wisdom Publishing.
- POO, M. (1995) *The Images of Immortals and Eminent Monks: Religious Mentality in Early Medieval China (4-6 c. A.D.)*, *Numen*, 42 (2): 172-196.
- RAY, R. (1994) *Buddhist Saints in India*, New York: New York University.
- ROBINSON, J. (1979) *Buddha's Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas*, Berkley: Dharma Publishing.
- SAFRAN, J. (2003) *Psychoanalysis and Buddhism: An Unfolding Dialogue*, Boston: Wisdom Press.
- SALWA, I. (1998) «Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt», *International Journal of Middle East Studies*, 199-255.
- SEARGEANT, W. (2009) *The Bhagavad Gita*, New York: SUNY Press.
- TORRICELLI, F. N. (1995) *The Life of Mahasiddha Tilopa*, New York: Library of Tibetan Works & Archive.
- TRUNGPA, C. (2003) «Glimpses of Abhidharma», en C. TRUNGPA, *Collected Works*, II, 233-320, Boston: Shambala.
- WEDERMAYER, C. (2014) *Making Sense of Tantric Buddhism*, New York: Columbia University.
- YOUNG-EISENDRATH, P.; MURAMOTO, S. (eds.) (2002) *Awakening & Insight: Zen Buddhism & Psychotherapy*, New York: Brouner-Routledge.
- YUTHOK, C. (1997) *Lamdre: Dawn of Enlightenment*, Canberra: Buddhnet Pub.

CUARTA PARTE:
MISCELÁNEA (EL BUDISMO Y LA MUJER,
DIALOGO INTERRELIGIOSO)

Mujeres y budismo

Montse Castellà i Olivé

Sakyadhita Spain

Todas las grandes religiones han nacido, mayoritariamente, en el seno de sociedades fuertemente patriarcales. En este tipo de contexto sociocultural, las mujeres siempre han sido relegadas al ámbito familiar, asumiendo papeles relacionados con la sumisión y totalmente excluidas de cualquier tipo de liderazgo, tanto político como cultural y religioso. En consecuencia, es lógico deducir y fácil de constatar, que la interpretación que nos llega de las religiones, así como la mayor parte de la documentación historiográfica que existe, es a partir de una visión androcéntrica. Los textos, escrituras y liturgias han sido escritos por hombres en primera persona; cualquier referencia a las mujeres aparece como objeto y no como sujeto. Por lo tanto, su visión y experiencia ha estado, desde siempre, excluida y silenciada. Esta carencia de testimonio por parte de las mujeres, junto con la falta de referentes femeninos en la mayoría de las tradiciones espirituales, representa un reto fundamental que todos tenemos que asumir para la preservación del legado de sabiduría que nos aportan las religiones. En cuanto al budismo, que se originó en India hace más de 2.500 años, se dice que el Buda, en principio, se mostró reticente a la hora de ordenar mujeres, consciente de la gran amenaza que esto representaba para la sociedad patriarcal de aquella época. No obstante, por mediación de Ananda, su primo, el Buda finalmente accedió tras reconocer que las mujeres tienen la misma capacidad que los hombres para alcanzar el Despertar.

1. Las primeras mujeres

Todo empezó en Vaishali, en el estado de Bihar, en la India. Vaishali es considerado, junto con Bodhgaya, uno de los lugares más emblemáticos del budismo. Se dice que el Buda Shakyamuni, después de alcanzar el Despertar bajo el árbol de bodhi en Bodhgaya, solía pasar la temporada de lluvias en Vaishali donde se reunía con sus discípulos. Según fuentes historiográficas, pasados cinco años del Despertar de Siddharta Gautama, fue también en Vaishali donde Mahaprajapati —su tía y madre adoptiva— le pidió al Buda, por tercera vez, que permitiera admitir mujeres en la orden monástica. Pero esta vez Mahaprajapati no iba sola, sino con 500 mujeres más. Todas ellas habían decidido desobedecer y hacer frente a las exigencias y obligaciones sociales a las que estaban sometidas. Se raparon la cabeza, se vistieron con las túnicas de color azafrán de los renunciantes y emprendieron el largo camino hasta llegar a Vaishali. Hay relatos que describen las condiciones deplorables en las que llegaron. Sin embargo, se sentaron en el suelo frente al portal, declarando que no se levantarían hasta ser admitidas. Aquella marcha de 500 mujeres por su libertad, se considera la primera manifestación feminista de la historia. En aquella ocasión, lograron que el Buda finalmente aceptara su admisión en la orden monástica con la condición de que las monjas asumieran ocho votos más que los monjes, todos ellos relacionados con la sumisión, y vigentes todavía hoy en día. En este sentido, existe una gran controversia entre budólogos en cuanto a si estos votos, conocidos como los ocho *garudhammas*, fueron realmente instituidos por el mismo Buda o fueron introducidos en una época posterior.

En cualquier caso, con la posibilidad de optar por la vía espiritual, fueron muchas las mujeres que pudieron liberarse de las obligaciones sociales y el peso que recaía sobre ellas. El Buda las protegió de la explotación y les abrió camino para que ellas pudieran sentirse realmente libres sin tener que estar sometidas al padre, primero, y al marido, después.

La literatura *therīgāthā*, considerada la primera antología universal de literatura femenina, recoge el testimonio de las mujeres contemporáneas del Buda, con versos como:

Oh, mujer consigue la libertad como yo
¡Totalmente liberada de los monótonos trabajos de la cocina!
Manchada y sucia entre las ollas,
Mi grosero esposo, con menos reputación que una sombra,
No hace más que estar sentado.
Limpia, ahora de toda mi codicia y odio pasado,
Medito con tranquilidad bajo las sombras de las ramas...
¡Oh, qué bien se está así!¹

1 Murcott, S. (1991) *First Buddhist Women*, Berkeley, CA: Parallax Press.

Estas condiciones favorables para las primeras mujeres practicantes, se dan también tanto en el origen del cristianismo como en el del islam. No obstante, la historia nos evidencia que, con el tiempo, la situación se endurece y las mujeres van quedando apartadas y excluidas. El aire fresco, que parecía el principio de un camino de libertad para las mujeres, se acaba diluyendo.

2. La transmisión del budismo

El budismo se originó en la India en los siglos VI-V a.e.c. y, posteriormente, se expandió hacia Sri Lanka, Birmania, Tailandia y Laos, constituyendo lo que se denomina corriente theravāda. En el siglo I e.c., surge la corriente mahāyāna, que se introduce en China, Corea, Vietnam, Japón... y, posteriormente, en el siglo VII, en el Tíbet.

Para que una tradición espiritual se mantenga viva y auténtica tiene que ser flexible y capaz de adaptarse a la sociedad receptora y a la época en que se encuentra. Una característica que hallamos a lo largo de todo este largo recorrido es que el budismo se ha mostrado flexible y capaz de adaptarse a las diferentes épocas y culturas que lo han acogido; se ha dejado transformar en cuanto a los aspectos culturales, preservando a la vez todo aquello que es esencial. En cada una de las sociedades donde se expandió, hubo una interacción entre el budismo que llegaba y la cultura receptora, de la cual se impregnaba profundamente. Esta cualidad flexible ha dado pie a una gran diversidad de tradiciones que, a pesar de que aparentemente puedan parecer muy diferentes, comparten los mismos principios fundamentales.

Las enseñanzas de Buda Shakyamuni siempre fueron transmitidas oralmente y no fue hasta 500 años después de su muerte que se empezaron a recopilar por escrito. Los que se encargaron de hacerlo fueron hombres monjes y estos tenían en mente que estas enseñanzas iban dirigidas a hombres monjes. Este es un factor fundamental a tener en cuenta para entender el motivo por el cual podemos encontrar referencias en los textos que hoy en día podríamos catalogar de misóginas.

3. Referencias textuales

En muchos de los textos se hace referencia a las mujeres como objeto de repulsión o como tentadoras del mal. Con un cuerpo de mujer no se podía alcanzar el Despertar, pues se consideraba que nacer mujer era un renacimiento inferior, como indica el mismo término 'mujer' en tibetano, que significa literalmente «renacimiento inferior».

Para alcanzar la budeidad era necesario un cuerpo de varón, por ello en muchos textos encontramos aspiraciones para conseguir un renacimiento masculino. Existen

numerosos textos que reflejan este trasfondo, como el Sutra del Loto, uno de los sutras mahāyāna más importantes, que dice así:

Los defectos femeninos—el orgullo, el odio, el engaño, etc.—son mayores que los masculinos. Vosotras (mujeres) debéis tener este propósito: dado que quiero liberarme de las impurezas del cuerpo de la mujer, deseo obtener el cuerpo bello y vigoroso de un hombre.²

Vemos, con el tiempo, la manera en que las mujeres fueron interiorizando los valores negativos atribuidos a ellas, tal y como queda reflejado en la biografía de Nangsa Obum (s. XI) cuando su madre le dice:

Si es verdad que quieres practicar el Dharma, ello va a ser muy difícil.
Si es esta tu decisión, ¿por qué tuviste un hijo?
No trates de hacer lo que no puedes: practicar el Dharma
Haz solo lo que sepas: ser una ama de casa.³

También hallamos textos, especialmente a partir del budismo mahāyāna, que apuntan a las enormes dificultades que supondría para una mujer alcanzar el Despertar último, no ya por un problema inherente a las mujeres, sino porque las condiciones para ella siempre serían mucho más arduas y peligrosas. En esta línea, el *Sutra Sukhavitvya*, vinculado con la Tierra Pura de *Amitabha*, subraya que allí no hay nacimientos infortunados de ninguna clase, refiriéndose a los nacimientos femeninos, y añade que la palabra «mujer» ni siquiera se menciona. Efectivamente, ser mujer en aquellos tiempos suponía tener que afrontar numerosos y arduos sufrimientos. Por ello, es crucial entender que la motivación subyacente en muchos de estos pasajes seguramente no era misoginia, sino lástima y compasión.⁴ En esta segunda corriente —mahāyāna— se crea una mayor apertura: el budismo puede ser practicado también por laicos y las mujeres disponen de mayores posibilidades de estudio y práctica. No obstante, las instituciones monásticas siguen estando bajo dominio masculino y las mujeres siguen quedando relegadas a la servidumbre.

En los textos se describen mujeres fuertes y poderosas, que son grandes maestras, pero que «en realidad se trata de hombres con apariencia de mujer». El Sutra del Loto, con relación al cambio de sexo, dice así:

Entonces, en ese mismo instante, delante del venerable Sariputra y el mundo entero, el órgano femenino de la hija del Rey Sagara desapareció y el órgano masculino se

2 Paul, D. (1985) *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*, Berkeley: University of California Press.

3 Allione, T. (1990) *Mujeres de Sabiduría*. Barcelona: Liebre de Marzo.

4 Gross, Rita M. (2005) *El budismo después del patriarcado. Historia, análisis y reconstrucción feminista del budismo*, Madrid: Editorial Trotta, 2005.

hizo visible. Apareció como un bodhisattva, un ser totalmente iluminado y empezó a enseñar el Dharma.⁵

En cuanto al budismo vajrayāna, preservado solamente en el Tíbet y Mongolia, se considera que posee influencias de culturas prearias fuertemente matriarcales. Por este motivo, podemos hallar en esta corriente numerosas representaciones femeninas del Despertar: deidades femeninas que manifiestan un gran poder, indispensable para alcanzar las más elevadas realizaciones.

Las mujeres practicantes del vajrayāna o tantrayāna eran llamadas yoguinis, mujeres libres que vivían fuera del ámbito monástico bajo el dominio masculino.

De esta época observamos referentes de mujeres más positivos, como por ejemplo en el Tíbet, donde las mujeres gozaban de mayor libertad, aunque el prestigio y el poder religioso seguían estando en manos de los hombres. En este sentido, hay que tener en cuenta que la documentación historiográfica existente —tanto oriental como occidental— es claramente androcéntrica y, en consecuencia, las biografías de mujeres practicantes o de grandes maestras que podemos encontrar son escasas.

4. El budismo en Occidente

El budismo llega a Occidente a mediados de los años 70, en cuya época el movimiento feminista había ya dado pasos importantes en cuanto a la lucha a favor de las mujeres. Muchas de estas mujeres tenían grandes expectativas en cuanto a esta «nueva» filosofía o religión que llegaba del lejano Oriente. El hecho de que se tratara de una religión sin un dios creador todopoderoso masculino daba pie a grandes esperanzas, pero estas pronto empezaron a desvanecerse. Todos los grandes seres de los que hablaba el budismo eran hombres, los maestros y lamas eran hombres... una vez más los referentes en el camino espiritual eran todos masculinos. Si, como profesaba el budismo mahāyāna, tanto hombres como mujeres tenían la misma capacidad para alcanzar el Despertar, ¿dónde estaban las mujeres? ¿Quiénes eran las mujeres sabias y libres que podían servir como referente para aquellas que querían seguir el sendero espiritual budista?

Esta convergencia favorable con el movimiento feminista impulsó los primeros pasos hacia una reconstrucción del budismo basada en un enfoque inclusivo de género e incorporando la visión y la experiencia de las mujeres. En esta línea, y ante la escasez de referentes espirituales femeninos, una de las primeras aportaciones fue una compilación de biografías de grandes sabias de los siglos X al XIII, junto con un estudio sobre el aspecto femenino en el budismo tibetano, publicado en 1990.⁶

⁵ Paul, D. (1985) *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*, Berkeley: University of California Press, pp. 187-190.

⁶ Allione, Tsultrim (1990) *Mujeres de sabiduría*, Barcelona: Los libros de la liebre de marzo.

Un acontecimiento clave con relación al budismo en Occidente fue el encuentro, convocado por el Dalái Lama en 1993, que reunió a diferentes enseñantes pioneros en la transmisión del Dharma en Occidente, con el propósito de identificar qué aspectos del budismo encajaban y cuáles no en las sociedades occidentales.

Se trataron temas como la diferencia entre la psicología occidental y la oriental, la ciencia, el papel de los maestros, las directrices éticas, etc. El tema de género todavía no se había abordado, pero cuando llegó el momento de la intervención de Sylvia Wetzel, enseñante alemana de meditación, planteó el tema en forma de una visualización guiada. Todos los reunidos, incluido el Dalái Lama, fueron invitados a seguirla. Decía así:

Imagina que eres un hombre y estás interesado en el budismo. Entrás en un templo y ves una gran estatua del Buda. En las paredes hay pinturas colgadas, te aproximas y ves que hay un buda junto con sus numerosas discípulas, son los linajes de todas las maestras desde el Buda. Entonces, entra un grupo de monjas andando muy dignamente, y seguidamente un pequeño grupo de monjes que tímidamente se sientan detrás. Oyes hablar de la Dalái Lama que durante 14 encarnaciones ha decidido siempre reencarnarse como mujer. Te diriges a una de las monjas y le preguntas: Pero, ¿por qué solo hay símbolos de budas femeninas, por qué todo son mujeres? ¿Cómo puedo yo, como hombre, relacionarme con todo este universo femenino? No te preocupes, le responde, las mujeres y los hombres son iguales, bien casi iguales, puesto que en algunas escrituras se afirma que la encarnación de un hombre es inferior a la de una mujer, y de hecho lo tenéis más difícil cuando en la sociedad la mayoría de grandes filósofas, historiadoras, políticas, etc. son mujeres... Entonces, el Dalái Lama intervino diciendo: «Si en el budismo hay discriminación por razones de género o encontramos referencias misóginas en los textos, todo esto son aspectos culturales. Es fundamental saber distinguir entre lo que es cultural y lo que es esencial. Los aspectos culturales se tienen que transformar, pero los aspectos esenciales hay que preservarlos, porque si perdemos esto lo habremos perdido todo. La situación de las mujeres en el budismo, así como es el caso en la mayoría de religiones, es un aspecto cultural que hay que cambiar. Pero este proceso de transformación lo tenéis que iniciar vosotras, las mujeres. Si queréis cambiar las cosas, tenéis que tomar la iniciativa vosotras, así pues, actuad, expresaros...».⁷

Desde entonces, ha habido numerosos cambios que han favorecido la presencia de las mujeres en el budismo, así como mayores oportunidades de acceso al estudio y la formación. Por ejemplo, en el 2016 se otorgó, por primera vez en la historia del budismo tibetano, el grado de *gushema*, elevado título académico solo accesible hasta entonces a monjes.

⁷ Encuentro del Dalai Lama con enseñantes de budismo occidentales en Dharamsala, India, 1993.

Como subraya Joan Halifax, actualmente existen más mujeres *roshis* (maestras zen) en Estados Unidos que a lo largo de toda la historia en Japón. Cada vez hay más instituciones budistas occidentales —monasterios o centros— que están bajo la dirección de mujeres.⁸ Con relación al budismo zen, cabe destacar que, en muchos templos, como el de San Francisco en los Estados Unidos o en los retiros del templo zen de Barcelona, se recitan los nombres de 54 maestras, las matriarcas zen, lo cual es algo inédito en la historia del budismo. Si bien la mayoría de estos cambios inicialmente toman forma en Occidente, estos repercuten también en Oriente.

Recientemente, en Asia, se han conseguido grandes logros con relación a la restauración de la ordenación monástica completa, inaccesible hasta ahora para las mujeres. En el 2022, y por primera vez en la historia contemporánea del budismo, se otorgó el rango de *bhikkhuni* (ordenación completa) a 31 monjas de la tradición theravāda en Bodhgaya, India, y a 6 monjas más en Bangladesh. En cuanto a la tradición tibetana, en junio del 2022, tuvo lugar en Bután la ordenación de 146 *bhikkhunis*, estableciéndose así una orden de mujeres plenamente ordenadas dentro del budismo tibetano.

En todo este proceso, hay que subrayar el papel importantísimo de Sakyadhita, un movimiento internacional de mujeres budistas transversal formado por mujeres de todas las tradiciones del budismo, laicas y monjas, de Oriente y Occidente. La asociación Sakyadhita fue creada en 1987 y desde entonces organiza, cada dos años, un encuentro internacional que reúne miles de mujeres budistas de todo el mundo. Esta organización ha sido clave a la hora de dar voz a las mujeres, promover la equidad de género e incidir en la creación de mayores oportunidades de formación y estudio del budismo para las mujeres. Actualmente, existen delegaciones de Sakyadhita en numerosos países, entre ellos España.

Sakyadhita Spain fue fundada en el 2013 y reúne a mujeres budistas de diferentes países de habla hispana. Su misión es incorporar la visión y la experiencia de las mujeres en el seno del budismo. Para ello, organiza diferentes eventos y actividades de los que cabe destacar los círculos de práctica y los simposios que se celebran cada dos años, intercalándose con los congresos internacionales. Uno de los objetivos de esta asociación es establecer vínculos con mujeres de Latinoamérica para crear una red de intercambio y apoyo mutuo.⁹

8 Halifax, Joan (2013) «How women are remaking Buddhism», *The Washington Post* [en línea]. Disponible en: <washingtonpost.com> [Consultado el 3 de marzo de 2013].

9 <<https://sakyadhitaspain.org/>>

5. Hacia una reconstrucción del budismo

Como bien indica Rita Gross (2005), la reconstrucción del budismo nos ha de llevar hacia un budismo andrógino, no en el sentido de que no ha de ser ni masculino ni femenino —pretexto ampliamente utilizado para minimizar la discriminación hacia las mujeres—, sino que el budismo ha de ser femenino y masculino. De hecho, se trata de despojar al budismo de los condicionamientos culturales patriarcales que arrastra y desvelar lo que realmente es. Cabe destacar que en el budismo no hallaremos ninguna noción fundamental que sirva de argumento válido para considerar que las mujeres están desprovistas de la capacidad para alcanzar el estado de buda. En este sentido, cualquier discriminación hacia las mujeres es totalmente insostenible.

Para poder llevar a cabo esta delicada y meritoria tarea de reconstrucción, que forjará el futuro del budismo, ante todo, tenemos que ser capaces de identificar los aspectos o elementos que conforman dicho condicionamiento cultural. Para ello, es necesario aplicar la perspectiva de género en todos los ámbitos del budismo y los siguientes epígrafes son un ejemplo de ello.

6. Textos

Como mencionamos anteriormente, la recopilación por escrito de las enseñanzas del Buda no se llevó a cabo hasta 500 años después de su muerte. Previamente, la transmisión de las palabras del Buda había sido siempre oral. Los textos fueron escritos por hombres monjes y dirigidos a hombres monjes. Por consiguiente, es necesario llevar a cabo una relectura de los textos canónicos desde una perspectiva de género.

En cuanto a la traducción de estos textos, es necesario contextualizar cualquier referencia que pudiéramos catalogar de misógina, en forma de notas a pie de página. Por otro lado, hay que tener sumo cuidado en el lenguaje que se utiliza, asegurándonos que sea inclusivo. Este mismo criterio es igualmente necesario aplicarlo en la traducción de los textos o *sadhanas* que se utilizan en los centros budistas con relación a las prácticas de meditación o rituales.

7. Linajes de transmisión

La transmisión oral de maestro a discípulo es un elemento central en la historia y evolución del budismo, que ha ayudado en gran parte a que el budismo siga siendo una tradición viva y auténtica. Incluso hoy en día, es habitual que un maestro o maestra mencione de quién ha recibido la enseñanza antes de impartirla. No obstante, cuando examinamos los linajes de transmisión tradicionales, no podemos hallar la presencia

de maestras, salvo en algún caso particular, a pesar de que hayan existido. Por ello, recuperar y reconstruir los linajes femeninos es, hoy en día, una valiosa tarea que hay que llevar a cabo.

8. Disciplinas espirituales

Si bien la meditación en general puede ser igualmente beneficiosa y válida tanto para hombres como para mujeres, hay que tener en cuenta que las actitudes y valores que fomentan ciertas disciplinas o prácticas con relación al desarrollo personal fueron diseñadas, mayoritariamente, por y para hombres, sin tener en cuenta la posibilidad de que las mujeres, para su pleno desarrollo espiritual, necesiten cultivar otras actitudes y comportamientos diferentes. Por ejemplo, en los textos tradicionales la autoestima se suele considerar como una tendencia a vencer y superar. Se aconseja practicar de manera que siempre dejes que sean los demás los primeros, los más importantes, los que merecen más atención, hay que ser humilde, modesto y dócil. Estos supuestos pueden dar cabida a una mala interpretación y podemos caer en un grave error, pues justamente el cultivo de la autoestima constituye un aspecto fundamental para el desarrollo espiritual de muchas mujeres.

Si analizamos, podemos fácilmente detectar muchos aspectos que normalmente se describen como obstáculos para la práctica cuando en realidad podrían ser grandes oportunidades, si fueran percibidos desde la óptica de las mujeres; un ejemplo de ello es la maternidad. La gestación y la crianza normalmente se conciben como un impedimento para la mujer que realmente quiere seguir y profundizar en el camino del Despertar. El ideal de la persona con una firme determinación por seguir el camino espiritual es aquella que se aparta de «la vida mundana» —enclavándose la maternidad en este terreno— y vive en soledad.

9. Estructura de las instituciones

Tradicionalmente, la estructura vertebradora de cualquier organización, entidad o monasterio budista, fiel a los antiguos dictámenes patriarcales, es androcéntrica, piramidal y jerárquica: los hombres ocupando los puestos más elevados y las mujeres, junto a los animales y la naturaleza, los más bajos. Hoy en día, este tipo de estructura resulta totalmente obsoleta y es insostenible. Si logramos desembarazarnos de este milenario condicionamiento cultural podremos finalmente organizarnos acorde con la visión holística del budismo en la cual todo está interrelacionado y es interdependiente. En este sentido, son las mujeres mayoritariamente quienes, en todo el planeta, están pro-

poniendo, impulsando y poniendo en práctica nuevas maneras de ser y hacer. Veremos qué incidencia tiene todo este proceso en el budismo...

Para que esta incidencia se produzca y tenga verdaderamente efecto es necesario un trabajo de sensibilización fomentando la gran relevancia que supone implementar la perspectiva de género en todas las comunidades y entidades budistas. Con este propósito, la Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes, juntamente con Sakyadhita Spain, organizó, en el 2020, la X Jornada sobre budismo en Cataluña, bajo el título *¿Por qué es necesaria la perspectiva de género en el budismo?* Como fruto de los diferentes debates y diálogos que tuvieron lugar, se consiguió diseñar una guía de buenas prácticas, con tal de facilitar la aplicación de la perspectiva de género en las diferentes entidades y organizaciones budistas.

Decálogo de buenas prácticas

- ✦ Identificar las desigualdades, discriminaciones y abusos de poder por razón de género presentes en nuestra comunidad.
- ✦ Intentar utilizar un lenguaje inclusivo en las prácticas orales y escritas, en los textos traducidos, en los cursos y las enseñanzas.
- ✦ Transmitir el budismo y releer los textos canónicos aplicando la perspectiva de género.
- ✦ Fomentar la no discriminación y la igualdad de oportunidades en el ámbito monástico.
- ✦ Leer, estudiar y difundir las enseñanzas de mujeres maestras.
- ✦ Recuperar linajes femeninos de transmisión e incluirlos en recitaciones y plegarias.
- ✦ Generar estructuras de organización horizontales y no jerárquicas.
- ✦ Romper estereotipos y prejuicios que desfavorecen las mujeres.
- ✦ Recibir formación para incorporar la perspectiva de género en los centros de Dharma.
- ✦ Compartir con otras personas la idea de que incorporar la perspectiva de género en el budismo es una buena práctica budista

Preservar el qué es esencial y transformar el qué es cultural, como dice el Dalái Lama, es un gran reto e implica una gran responsabilidad. Nadie sabe todavía qué forma adaptará el budismo en las sociedades occidentales o en las latinoamericanas. Ojalá una de las aportaciones relevantes sea la integración de la visión y la experiencia de las mujeres en el budismo.

Bibliografía seleccionada sobre mujeres y budismo

- AGUADO J. (trad.) (2016) *Therigatha Poemas budistas de mujeres sabias*, Barcelona: Kairós.
- ALLIONE, T. (1990) *Mujeres de sabiduría*; traducción de Montse Castellà Olivé, Barcelona: Liebre de Marzo.
- ANĀLAYO, BHIKKHU (2022) *Daughters of the Buddha: teachings by ancient Indian women*, foreword by Bhikkhunī DHAMMANANDĀ. Somerville: Wisdom Publications.
- BARTHOLOMEUSZ, T. (1994) *Women under the Bo Tree: Buddhist Nuns in Sri Lanka*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BLACKSTONE, K. R. (2000) *Women in the footsteps of the Buddha: struggle for liberation in the Therīgāthā*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- BOUCHER, S. (1993) *Turning the Wheel: American Women Creating the New Buddhism*, Boston: Beacon.
- CABEZÓN, J. I. (2017) *Sexuality in Classical South Asian Buddhism*, Somerville: Wisdom Publications.
- CAMPBELL, J. (2003) *Gender, Identity, and Tibetan Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- DHARMASĒNA, T [R. OBEYESEKERE, trad.] (2001) *Portraits of Buddhist Women: Stories from the Saddharmaratnavaliya*, SUNY Press.
- DECHEN, L. (2010) *Buddhist Women's Role in the Sangha*. In *Dignity and Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, Thea MOHR y Jampa TSEDROEN (eds.), Boston: Wisdom Publications, pp. 207–10.
- DRESSER, M. (1996) *Buddhist Women on the Edge: Contemporary Perspectives from the Western Frontier*. Berkeley, CA: North Atlantic.
- ENGELMAJER, P. (2014) *Women in Pāli Buddhism: Walking the Spiritual Paths in Mutual Dependence*, London: Routledge.
- FARRER-HALLS, G. (2002) *The Feminine Face of Buddhism*, Wheaton, Ill: Quest Books.
- FAURE, B. (2003) *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- FORCADES, T. y LEKSHE, K. (2013) *Mujeres, espiritualidad y cambio social*, Plecs Budistes.
- FRIEDMAN, L. (1987) *Meetings with Remarkable Women: Buddhist Teachers in America*, Boston: Shambhala Publications, Inc.
- FRONSDAL, Gil, et al. (ed.) (2014) *The Sati Journal—The Journal of the Sati Center for Buddhist Studies: Women's Contributions to Buddhism—Selected Perspectives*, Vol II, Sati Press.

- FINDLY, E. B. (2000) *Women's Buddhism, Buddhism's Women: Tradition, Revision, Renewal*, Wisdom Publications.
- GARLING, W. (2016) *Stars at dawn: forgotten stories of women in the Buddha's life*, Boulder: Shambhala.
- GLEIG, Ann (2015) *The Shadow of the Roshi: Sex, Scandal, and Secrecy in American Zen Buddhism*. Sweeping Zen [en línea]. Disponible en: <<http://sweepingzen.com/the-shadow-of-the-roshi-sex-scandal-and-secrecy-in-americanzen-buddhism/>>
- GREGORY, P. N. y MROZIK S. (eds.) (2008) *Women Practicing Buddhism: American Experiences*, Boston: Wisdom Publications.
- GROSS, R. M. (2005) *El budismo después del patriarcado: historia, análisis y reconstrucción feminista del budismo*; prólogo de Ana María SCHLÜTER RODÉS; traducción de Fernando BELTRÁN LLAVADOR. Madrid: Trotta.
- (2009) *A Garland of Feminist Reflections: Forty Years of Religious Exploration*, Berkeley: University of California press
- (2018) *Buddhism beyond gender: liberation from attachment to identity* / introduction by Judith SIMMER-BROWN. First Edition. Boulder: Shambhala
- GROSS, R. M. y RADFORD R. (2001) *Religious Feminism and the Future of the Planet: A Buddhist-Christian Conversation*, New York: The Continuum International Publishing Group Inc.
- GUPTA, K. (2019) *Women in Buddhist literature*, New Delhi: Authors Press.
- GYATSO, J. (2010) «Female Ordination in Buddhism: Looking into a Crystal Ball, Making a Future». In *Dignity and Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, Thea MOHR y Jampa TSEDROEN (eds.), Boston: Wisdom Publications, pp. 1–21.
- HAAS, M. (2015) *El poder de la Dakini: doce mujeres extraordinarias que modelan la transmisión del budismo tibetano a Occidente*, Huesca: Chabsel.
- HALIFAX, Joan (2013) «How women are remaking Buddhism», *The Washington Post* [en línea]. Disponible en: <washingtonpost.com> [Consultado el 3 de marzo de 2013].
- HORNER, I.B. (1989) *Women Under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- KOPPEDRAYER, K. y FENN, M. L. (2008) «Sakyadhita: A Transnational Gathering Place for Buddhist Women», *Journal of Global Buddhism*, 9, 45–79.
- LAW, B. (1981) *Women in Buddhist literature. Nirvana Varanasi*, India: Indological Book House.
- LI, Y. (2020) *Becoming Guanyin: artistic devotion of Buddhist women in late imperial China*, New York: Columbia University Press.

- MACKENZIE, V. (2000) *Una cueva en la nieve. La lucha por abrir las puertas del budismo a las mujeres: la búsqueda espiritual de Tenzin Palmo*; traducción de Carlos Andreu, Barcelona: RBA Integral.
- MILLER, A. y los editores de *Shambhala Sun*. (2014) *Buddha's Daughters: Teachings from Women Who Are Shaping Buddhism in the West*, Colorado: Shambhala Publications.
- MILLER, L. (2018) *Breaking the Silence on Sexual Misconduct*. Lion's Roar, May 19 [en línea]. Disponible en: <<https://www.lionsroar.com/breaking-the-silence-on-sexual-misconduct>>.
- MILLET Gil, D. «Mujeres y budismo en los países de habla hispana» [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/ediciones-especiales/mujeres-y-budismo/>>.
- MOHR, T. y TSEDROEN, J. (2010) *Dignity and Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, Boston: Wisdom Publications.
- PARK, J. Y. (2017) *Women and Buddhist philosophy: engaging Zen master Kim Iryōp*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- PAUL, D. Y. (1985) *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*, Berkeley: University of California Press.
- ROBINSON P. K. (1999) *Women Living Zen: Japanese Soto Buddhist Nuns*, Oxford: Oxford University Press.
- RAO, A. (1992) *Women from the Pali & Buddhist literature: a study of the women, historical perspective & analysis*, Bombay: Amruta Rao.
- RAO, V. K. (2012) *Women in Buddhist Art*, New Delhi: Agam Kala Prakashan.
- SALGADO, N. S. (2013) *Buddhist Nuns and Gendered Practice: In Search of the Female Renunciant*, New York: Oxford University Press.
- SASSON, V. R. (2023) *The gathering: a story of the first Buddhist women*, Bristol: Equinox Publishing Ltd.
- SCHIRESON, G. J. (2009) *Zen women: beyond tea ladies, iron maidens, and macho masters*, Wisdom Publications.
- SCHMIDT, A. (2009) *Vida y enseñanzas de Dipa Ma. Una vía hacia el amor compasivo*, Editorial: La Llave.
- SIMMER-BROWN, J. (2002) *El cálido aliento de la dakini: el principio femenino en el budismo tibetano*, traducido por Montse CASTELLÀ OLIVÉ y Mercedes PÉREZ-ALBERT, Barcelona: MTM.
- TALIM, M. V. (MEENA V.) (1972) *Woman in early Buddhist literature*, with a foreword by I. B. HORNER, Bombay: University of Bombay.
- TSOMO, K. L. (1999) *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*, Albany: State University of New York Press.

- (1997) *Sisters in Solitude: Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women. A Comparative Analysis of the Chinese Dharmagupta and the Tibetan Mulasarvastivada Bhiksuni Pratimoksa*, Delhi: Sri Satguru Publications.
- TSOMO, K. L. (2014) *Eminent Buddhist women*, Karma Lekshe Tsomo (ed.), Albany: State University of New York Press.
- (2020) *Women in Buddhist traditions*, New York University Press.
- WEINGAST, M. (2020) *The First Free Women, Poems of the Early Buddhist Nuns*, Shambala.
- WETZEL, S. (2001) *Mujer y budismo en Occidente: un camino de libertad* [traducción del alemán, Brigitte HANSMANN], Barcelona: Editorial Icaria.

El zen cristiano: examen crítico del uso del zen entre católicos

Daniel Millet Gil

Centro de Estudios Budistas, Universidad de Hong Kong

1. Introducción

Desde mediados del siglo xx, algunos religiosos cristianos de diversas denominaciones han adoptado métodos del budismo zen a fin de vigorizar su propia práctica de la oración e infundir vida en la tradición contemplativa cristiana. Varios sacerdotes y monjas católicos han sido incluso reconocidos como maestros zen y han transmitido su linaje a otros religiosos y a laicos. Desde sus inicios y hasta nuestros días, la incorporación de una cierta praxis del budismo zen a la oración cristiana se ha convertido en un movimiento que ha venido a llamarse «zen cristiano» (en adelante, ZC).¹ Los partidarios del ZC consideran que tal adopción del zen se justifica por su eficacia. La describen como una herramienta valiosa que contribuye a profundizar su experiencia contemplativa, a comprender las Escrituras más profundamente y a ser mejores cristianos.

El ZC se ha extendido por Europa, Estados Unidos y América Latina mediante cursos organizados por grupos cristianos, retiros en monasterios y libros publicados casi todos los años. Sin embargo, aunque la incorporación de métodos zen a la práctica cristiana es elogiada por los partidarios del ZC, también es controvertida. Sus detractores, tanto del ámbito cristiano como del budista, expresan desconfianza y han criticado la mayoría de sus aspectos. Por un lado, teólogos cristianos han reaccionado

¹ El término «zen cristiano» se refiere al empleo de cierta metodología del budismo zen aplicada a la oración cristiana. No obstante, el uso de expresiones como «zen cristiano» o «cristianismo zen» resulta polémico. De hecho, algunos maestros del CZ no las emplean, porque, según ellos, podrían denotar sincretismo, y prefieren hablar de «zen entre cristianos». A pesar de ello, hemos decidido utilizar el término «zen cristiano» a lo largo de este ensayo, con todas las reservas y de forma calificada, porque es el más asentado en el presente campo de estudio, y también porque lo usan algunos de los propios maestros del ZC (p. ej. Samy, 2007: 89-90).

con vehemencia alegando la transgresión de dogmas, y algunos maestros del ZC han recibido severas advertencias de dignatarios de la iglesia. Por otro lado, eruditos y practicantes budistas han reprobado la idea de que la meditación zen pueda separarse del complejo ecosistema budista para insertarse en un cuerpo religioso ajeno.

Algunas de las cuestiones cardinales que se plantean en la controversia sobre el ZC son: ¿es el zen del ZC el mismo zen que tiene sus raíces en la India, se originó en el siglo VI e. c. en China y fue transferido al Japón medieval? ¿Se ha desarraigado el zen del ZC de sus fundamentos budistas? ¿Es el entrenamiento zen realmente compatible con la oración cristiana? ¿Es posible justificar teológicamente el uso de la meditación zen entre cristianos? Cuando los maestros del ZC meditan, ¿están practicando budismo zen o la oración cristiana? ¿La experiencia resultante del ZC está enraizada en el budismo o en el cristianismo? En este ensayo abordamos algunos de estos interrogantes y nos preguntamos si es legítimo, o incluso posible, hablar de zen cristiano. Esta tarea, para ser completa, requeriría de una monografía extensa. Este ensayo es un esbozo en ese sentido, en el que nos centraremos en algunas ideas comunes sostenidas por la mayoría de los maestros del ZC.

En este ensayo, también deseamos mostrar que el ZC es un fenómeno de gran interés. Algunas de las preguntas planteadas sobre él constituyen un terreno fértil donde analizar cuestiones debatidas en campos de investigación tales como los estudios religiosos o la filosofía, la psicología y la antropología de la religión. Además, el ZC es un fenómeno vivo. Temas que se debaten en el marco teórico, relacionados con místicos fallecidos hace siglos, están aquí presentes con practicantes vivos, libros recientes y relatos biográficos actuales.

Otro tema de debate es por qué el ZC ha perdurado. Si es problemático y divisivo, ¿cómo ha podido sobrevivir y haber sido adoptado por varias generaciones de practicantes? ¿Cómo explicamos los innegables paralelismos entre el budismo zen y la oración cristiana? En un intento de estimular la reflexión, sugeriré algunas razones que podrían explicar qué hay detrás de las intersecciones y similitudes entre meditación zen y la contemplación cristiana.

2. Breve hermenéutica y contextualización del budismo chan/zen

Algunos de los problemas y controversias que rodean al ZC están relacionados con la noción del zen que sostienen los partidarios de este movimiento, en contraste con la forma en que el budismo chan/zen se ha entendido tradicionalmente a sí mismo a lo largo de los siglos. Por esta razón, antes de iniciar una reflexión crítica sobre el ZC, debemos dilucidar, aunque sea de manera concisa, el significado que se atribuye a «zen»

en la expresión «zen cristiano» y, para ello, debemos prestar atención a una serie de definiciones y a la hermenéutica del zen.

«Zen» es la transcripción fonética de la pronunciación japonesa del carácter chino 禪 cuya romanización según el sistema de transcripción *hànyǔ pīnyīn* es *chán*. A su vez, esta palabra, forma parte del término *channa*, transcripción de la palabra china que traduce el sánscrito *dhyāna* (*jhāna* en pali), que significa concentración en un solo punto o absorción meditativa. *Chán* también puede referirse a la tradición budista china que, según su propia historia clásica, surgió en el siglo VI e. c., aunque sus raíces son indias, después de que un maestro de Gandhāra, Buddhahadra o Bodhidharma (conocido en China como Bátuó 跋陀), llegó a China. Y, a partir del siglo VII, fue conocida como la escuela chán (*chánzong*, 禪宗).

«Zen» se emplea para referirse a la escuela japonesa que se desarrolló a partir de la escuela chán. Por lo tanto, hay una continuidad histórica entre el chán chino y el zen japonés, y se puede hablar de una tradición «chán/zen» en un sentido taxonómico histórico amplio. No obstante, dado que ambas escuelas budistas evolucionaron de manera distinta, existen claras diferencias entre ellas en cuanto a prácticas e historia, por lo que es necesario distinguirlas. Además, «zen» también se usa como sinécdoque para referirse a las prácticas meditativas y de cultivo de la concentración que promueve la tradición chán/zen y, en ciertos contextos, como sinónimo de *zazen* (座禪), que significa «meditación sentada» en japonés. Finalmente, «zen» se emplea ocasionalmente para referirse al estado de despertar, es decir, la experiencia resultante de la práctica de la meditación y el entrenamiento del budismo zen. En este sentido, el término puede referirse a un despertar transitorio (*kenshō*) o permanente (*satori*).

Estas acepciones contrastan con un nuevo uso que se le dio a «zen» con la reforma Meiji y por parte de autores japoneses como D. T. Suzuki, quien afirma que el zen no es una religión ni una filosofía, sino «el espíritu de toda religión y filosofía», una experiencia universal presente en todas las religiones, que estos autores entendían desde una perspectiva inclusivista budista. Por su parte, para varios maestros del ZC, el zen es una espiritualidad universal, vacía de creencias y de asunciones religiosas, que facilita la experiencia de Dios.

Para algunos maestros del ZC, la experiencia que se deriva de la meditación zen es la misma que la de la contemplación cristiana, aunque las interpretaciones difieran *a posteriori*; para otros, el zen predispone a la unión con Dios. Pero la interpretación del zen como práctica espiritual que lleva o acerca a Dios es controvertida. En la mayoría de los casos, cuando los autores del ZC afirman que el zen los ayuda a acercarse a Dios y a ser mejores cristianos, no se refieren propiamente a la meditación del budismo zen, sino a una práctica que consideran universal y va más allá de cualquier denominación, pero que es esencialmente cristiana.

La idea del zen que los maestros del ZC heredaron de sus maestros japoneses (especialmente en la escuela Sanbōkyōdan, como veremos más adelante) se basa en una narrativa tradicional que ha sido radicalmente deconstruida por la erudición moderna en los últimos setenta años a través de métodos textuales críticos e historiográficos. Además, la forma en que Sanbōkyōdan conceptualiza el zen también difiere de cómo el chán/zen tradicional se entiende a sí mismo. A todo lo anterior, debemos agregar que la idea del zen de los maestros del ZC difiere en varios aspectos tanto de la narrativa del chán/zen tradicional como de la de Sanbōkyōdan. Por todo ello, antes de profundizar en un examen crítico del ZC, hay que determinar, aunque sea sucintamente, la autocomprensión tradicional y moderna de la tradición chán/zen, antes de comparar ambas nociones con la del zen sostenida por el CZ.

Durante siglos, el autoentendimiento tradicional de la escuela chán se ha presentado como la historia de una transmisión ininterrumpida de linaje desde la época del Buda. Esta es la historia de una larga serie de patriarcas indios y chinos que, a lo largo de los siglos, transmitieron la experiencia del despertar del Buda «de mente a mente». Seguidos por otra serie de maestros chinos con métodos de enseñanza clasificados en una variedad de estilos.

El descubrimiento de una biblioteca oculta en una cueva de Dunhuang en 1900 puso en duda la veracidad de esta narrativa tradicional. Desde entonces, la erudición moderna, a través de numerosos estudios y desde una multitud de perspectivas, ha acordado que el relato tradicional de un linaje ininterrumpido basado en la transmisión «de mente a mente», lejos de basarse en hechos, es una fábula que comenzó a elaborarse a principios de la dinastía Tang, adquirió expresión madura alrededor del siglo x, durante la dinastía Song (Buswell, 2017: 7), y adoptó una forma definitiva en libros como *Crestomatía del Salón de los Patriarcas*, siglo xii, cuando el chán ya era el tipo predominante de budismo en China. Por lo tanto, las muchas narrativas pseudo-históricas sostenidas por la tradición chan/zen, en palabras de Heine, son «invenciones aplicadas retrospectivamente» (Heine, 2007: 6), para legitimar el auge del chan.

Por consiguiente, hay dos versiones de la historia de la escuela chan/zen, que Heine llama respectivamente: «narrativa zen tradicional» y «crítica histórica y cultural» (Heine, 2007: 6). En la actualidad, y guiado por los hallazgos de la investigación científica moderna, el enfoque revisionista de la historia del budismo chan se ha convertido en parte de la autocomprensión del budismo de Asia Oriental, aunque la versión legendaria sigue estando presente en la cultura popular. Y autores como Heine, abogan por un enfoque equilibrado entre la «narrativa zen tradicional» y la «crítica histórica y cultural» moderna (Heine, 2007).

No pretendemos aquí describir la visión tradicional y su deconstrucción moderna, tema ampliamente estudiado a nivel académico.² Nuestro objetivo es enfatizar que la investigación moderna revela precisamente lo que el movimiento del ZC ha omitido o negado: que el chán/zen, lejos de ser una práctica atemporal y universal, es una tradición budista que tiene sus raíces en India, posteriormente germinó en China a principios del siglo VIII y que es el resultado de un proceso histórico y multifacético que ocurrió en el transcurso de varios siglos de contacto con el taoísmo y la cultura china. Además, se desarrolló dentro del budismo para lograr objetivos budistas: la liberación completa del sufrimiento y darse cuenta experiencialmente de la verdadera naturaleza de la realidad.

PROTO-CHAN EN INDIA. Chán ha sido llamada «la escuela budista china por excelencia». Sin embargo, esta misma tradición reconoce que sus raíces están en la India, debido a que tiene sus orígenes ancestrales en la experiencia del despertar del Buda, que es el refugio a tomar, y el modelo a seguir. Según Dumoulin, «ninguna otra escuela del budismo mahāyāna venera al Buda histórico Śākyamuni tan fuertemente como lo ha hecho el zen desde sus inicios en China» (Dumoulin, 2007: 17). Otro episodio fundacional que ancla el chán en la India es la transmisión silenciosa del *prajña* del Buda a su discípulo Mahākāśyapa, que se narra en el Sutra de Loto, una obra apócrifa de origen chino, posiblemente escrita en el siglo X, según investigaciones recientes. La historia cuenta que el Buda dio un sermón silencioso en el que levantó un loto y sonrió. Solo Mahākāśyapa recibió la enseñanza, que es como logró «la mente de Buda», la cual reconoció con otra sonrisa. Entonces, el Buda le dio su hábito a Mahākāśyapa, lo que se interpreta como la transmisión simbólica de su linaje. Algunas de las características atribuidas al chán se hallan reflejadas en esta leyenda seminal: su afirmación de ser el verdadero heredero de las enseñanzas originales del Buda; la naturaleza esencial de una relación personal maestro-discípulo; una enseñanza sin palabras y una transmisión directa lejos del aprendizaje en libros y sermones; el reconocimiento del despertar del discípulo por el maestro; y la transmisión del linaje por la entrega de hábitos.

DE LA INDIA A CHINA. El chán tradicional narra que el linaje del Buda fue transmitido directamente, prístinamente y sin interrupción en la India a través de veintiocho «patriarcas» depositarios de la tradición — comenzando por Mahākāśyapa— y que de la India se trasladó a China. En la narrativa tradicional chán/zen, el inicio del chán chino coincide con la llegada al país del centro en el s. VI del monje indio Bodhidharma (Pútídámó 菩提達磨, Dámó 達磨) conocido como el vigésimo octavo patriarca del linaje indio, que se convertirá en el primer patriarca del chán chino. El patriarca que vino de Occidente, como se conoce alegóricamente al semilegendario Bodhidharma, con sus nueve años meditando frente a una pared, es un símbolo de la

² McRae, 2003 y 1986; Schlütter, 2008 a y 2008 b; Poceski 2007 y 2015, Jia, 2006 y Bouso, 2012.

aparición del chán como una nueva escuela. Hoy en día, se especula que la historia de Bodhidharma es probablemente una fábula que surgió para establecer una continuidad del linaje entre India y China, y mostrar la superioridad del chán en comparación con otras escuelas y corrientes en China, por su conexión directa con el Buda.

La erudición moderna también ha demostrado que el modelo de una transmisión lineal por sucesión patriarcal es una ficción que comenzó a difundirse en China en el siglo VIII, y se consolidó en el siglo IX, como una forma de afirmar la legitimidad, superioridad y distintividad del chán en el mercado religioso superpoblado de China, donde todas las escuelas competían para obtener patrocinio. De hecho, la idea de «linaje» patriarcal no existía en la India y la estructura genealógica no comenzó a introducirse hasta la dinastía Tang, y se consolidó durante la dinastía Song, como una forma ahistórica para conferir autoridad y la «ilusión de continuidad» (Poceski, 2022: 52) y cohesión a la nueva tradición. El chán pues comenzó a principios de la dinastía Sui (581-618), y su etapa formativa coincidió con la dinastía Tang (618-907), cuando gradualmente se convirtió en una escuela distintiva y floreció. A mediados del Tang, siglo VIII, la escuela chán se había dividido en ramas sur y norte. Al final del Tang, la rama sur dominaba y se desarrolló en cinco «casas» o estilos. En la dinastía Song (960-1279), chán era la escuela predominante en China y la ortodoxia y ortopraxis chán se solidificaron.

Con la maduración del chán, se completó la sinificación de la tradición del mahāyāna. Este sustrato mahāyāna del chán propugna: énfasis en la vacuidad; los ideales del bodhisattva y la budeidad; desdén por el academicismo y rechazo a la especulación metafísica de otras escuelas; la prominencia de la sabiduría (*prajña*) y la compasión; pragmatismo y un énfasis en la meditación. A partir del siglo IX, el chán se convertiría en una secta claramente distinguible y separada de otras escuelas, y el budismo chán se extendería desde China a Corea, Vietnam y Japón. En este último país experimentaría nuevas transformaciones (Heine, 2018).

El budismo zen no surge en Japón como escuela distintiva hasta el siglo XII, cuando Myōan Eisai regresa de China y establece el linaje rinzaï como la rama de japonesa de la escuela Linji. En el siglo XIII, Dōgen a su regreso de China establece la escuela sōtō, la rama japonesa de escuela Caodong. El zen en Japón experimentará grandes transformaciones con la reforma Meiji del budismo japonés. Este budismo zen, considerablemente modernizado y reformado, será el que se conocerá en Occidente durante el siglo XX y, en una gran medida, el zen que los maestros del CZ recibieron de maestros como Yamada.

3. El movimiento del zen cristiano

Lo que algunos autores denominan «zen cristianizado» o «cristianización del zen» tiene sus orígenes en una serie de sacerdotes y monjas católicos que decidieron adaptar e incorporar métodos del budismo zen a su práctica contemplativa cristiana. Concretamente, podemos rastrear su origen hasta el encuentro del jesuita alemán padre Hugo Lassalle con una escuela zen japonesa, Sanbōkyōdan, considerada marginal, y, en ciertos aspectos, heterodoxa por monjes rinzai y sōtō en su país de origen (Sharf, 1995b: 419). El «zen cristianizado» no habría sido posible si religiosos cristianos no hubieran aprendido algún tipo de práctica relacionada con el zen de maestros japoneses. En la escuela Sanbōkyōdan, estos cristianos hallaron un tipo de entrenamiento en la meditación zen, al que hasta entonces no habían tenido acceso y que no habrían podido encontrar en ningún otro lugar sin tener que renunciar a sus creencias cristianas. Gracias a este hecho, podían adaptar a su práctica de la oración. Por eso es crucial para nuestro propósito presentar, aunque concisamente, la escuela Sanbōkyōdan, ya que esta institución es la fuente principal, y durante décadas prácticamente exclusiva, de maestros del ZC. (Para una historia de Sanbōkyōdan ver Sharf, 1995b).

Sanbōkyōdan («Institución Religiosa Tres Tesoros») es una organización zen fundada en 1954 por el sacerdote Hakuun Yasutani (1885-1973) y registrada oficialmente como independiente de la escuela sōtō. En 2014, pasó a llamarse Sanbō-Zen International, y también se la conoce como escuela «Harada-Yasutani», en referencia al maestro de Yasutani, Daiun Sogaku Harada Roshi (1871-1961), en cuyas enseñanzas se fundamenta. Harada fue un sacerdote y maestro sōtō que también recibió transmisión en el linaje rinzai e incorporó algunas de sus características de la escuela rinzai, como el uso de *koans*, los *dokusan* (entrevistas) o la insistencia en el logro de *kenshō* (despertar), a sus enseñanzas sōtō. Yasutani continuó con este estilo integrado, una de las señas de identidad del Sanbō-Zen, rompiendo con la ortodoxia sōtō debido a lo que, en su opinión, era un exceso de ritualización y una ineffectividad soterialógica insuperable, por lo que dejó de reconocer la autoridad de sus líderes eclesiásticos. Yasutani Roshi simplificó el aprendizaje monástico tradicional para adaptarlo a los practicantes seculares. Si, como acertadamente señala Sharf, «el entrenamiento monástico zen implica un curso prolongado de instrucción en el elaborado ritual y la ceremonia de la vida monástica» (Sharf, 1995b: 426), Sanbō-Zen se fue distanciando cada vez más de los modelos monásticos ortodoxos y «años de entrenamiento en el templo se reemplazaron por retiros de una semana o menos, la entrevista con el maestro (*dokusan*) adquirió características más suaves que en el rinzai [...] se efectuó un empleo del *kyosaku* menos intenso y se consideró el ritual como un medio y no como un fin» (Puglisi y Carini, 2017: 221).

Tras el fallecimiento de Yasutani, el cabeza de familia y administrador, Yamada Koun Roshi (1907-1989), su sucesor, dirigió Sanbō-Zen desde San'un Zendo («Tres nubes zendo») en Kamakura, el dojo central de la organización. A diferencia de Harada y Yasutani, quienes recibieron adiestramiento monástico, Yamada siempre fue un maestro laico (Habito, 1990: 234). Después de la muerte de Yamada, Kubota Akira Ji'un-ken Roshi (n. 1932) pasó a dirigir Sanbō-Zen y, en los últimos años, la organización ha sido liderada por Yamada (Masamichi) Ryouin, un magnate de los negocios, hijo de Yamada Koun. Algunos de los discípulos de Yamada, Kubota, y Yamada Ryouin iniciaron linajes independientes de Sanbō-Zen.

Aunque tras la era Meiji varios grupos zen japoneses abrieron sus puertas a laicos, Harada destacó por promover la práctica entre los seculares y muchos de sus discípulos eran laicos, incluidos algunos extranjeros. Yasutani abrió la escuela aún más a los extranjeros, que se incorporaron en gran número, lo que ayudó a internacionalizarla. Yamada siguió sus pasos, pero a diferencia de los otros maestros japoneses, incluidos sus maestros Harada y Yasutani, además aceptó discípulos no budistas, especialmente sacerdotes y monjas católicos, y dio permiso a varios de ellos para enseñar el zen sin necesidad de renunciar a su fe cristiana.

Hugo Lassalle (1898-1990) fue el primer religioso cristiano a quien Yamada autorizó a enseñar zen. Yamada transmitió el dharma a otros religiosos cristianos, la mayoría de ellos misioneros católicos en Japón, entre ellos Willigis Jäger, Ruben L. F. Habito SJ, Elaine MacInnes OLM, Robert E. Kennedy SJ, Thomas Hand SJ, AMA Sammy SJ, Patrick Hawk, Ana María Schlüter Rodés y Carmen Monske (Habito, 1990: 233). Es importante señalar que no todos los discípulos cristianos de Yamada recibieron su transmisión del dharma, y que él no fue la única fuente de maestros del CZ. Kubota Akira también otorgó transmisiones, incluida la transmisión completa (*inka shomei*) a W. Jäger, pero Yamada es la persona clave en nuestra historia, porque él fue quien transmitió el linaje a la práctica totalidad de los maestros del CZ.

Como afirma Baatz, que Yamada, un laico, otorgara permiso para que los no budistas pudieran enseñar zen fue singular, absolutamente nuevo y «desde la perspectiva del zen monástico tradicional, un movimiento que fue ciertamente ilegítimo» (Baatz, 2019: 164). Esta apertura poco ortodoxa, y para muchos maestros inaceptable, es el factor determinante para que un gran porcentaje de los maestros zen de Sanbō-Zen autorizados sean religiosos católicos.

Esto fue posible porque, al igual que D. T. Suzuki, Harada y Yasutani, Yamada también creía que el zen era un tipo de espiritualidad universal, ahistórica y acontextual, aunque introdujo nuevas características que eran inconcebibles desde la ortodoxia monástica como, por ejemplo: no requería haber tomado refugio en las tres joyas, ni la adopción de los votos religiosos budistas, ni formación doctrinal o escritural a sus

discípulos no budistas. Esto supuso que la «vía Yamada al zen» fuera uno de los pocos caminos abiertos que podían tomar los religiosos cristianos, ya que no requería la adhesión al sistema de creencias budistas, una decisión heterodoxa que la mayoría de maestros zen tradicionales no hubieran permitido. Por poner un ejemplo, Hakuun Yasutani, el propio maestro de Yamada, nunca aceptó discípulos cristianos. Según Habito, Yasutani «[...] a menudo criticaba a los cristianos por su apego al concepto de Dios como un obstáculo para alcanzar la iluminación. Los instó a desechar este concepto si realmente tenían la intención de practicar el zen genuino» (Habito, 1990: 233).

¿Qué razones llevaron a Yamada a aceptar discípulos de otras religiones? El P. Hand lo explica en una videoentrevista:

«[Yamada] pensó que el zen estaba muriendo lentamente en Japón, pero que sería salvado y verdaderamente seguido por cristianos occidentales, por lo que sintió que su misión era enseñarlo a los japoneses, en general, pero especialmente a los extranjeros [...] aunque su propio maestro, Yasutani, que también estaba abierto a Occidente [...] era a veces casi anticristiano» (Arraj, 2015).

Yamada también creía que: «El zen se convertirá algún día en una corriente importante en la iglesia católica» (Sharf, 1995b: 425). ¿Qué entrenamiento o enseñanzas imparte Sanbō-Zen a sus practicantes laicos y cristianos? Como hemos dicho, esta escuela tiene características de las tradiciones sōtō y rinzai, lo que significa que los discípulos son educados mediante una combinación de meditación sentada y de *kōans*. Los nuevos discípulos comienzan con seis sermones introductorios a la práctica zen durante un periodo de seis semanas. Luego, están listos para tener su primera entrevista (*dokusan*) con el maestro, que les asigna un *koan*, como: «¿Tienen los perros naturaleza de Buda?». La formación zen dada a los cristianos no es diferente de la de otros discípulos, pero algunos cristianizan la práctica al introducir la búsqueda de Dios.

Hay cuatro rangos dentro de Sanbō-Zen: maestros zen asistentes, maestros zen, maestros zen asociados y maestros zen completos. Algunos maestros del ZC, como MacInnes y Jäger, eran maestros zen completos, es decir, recibieron *inka* (sello del dharma obtenido después de la transmisión, lo que convierte al receptor en maestro roshi reconocido), que confiere autoridad para enseñar, dirigir retiros y dar *dokusan*. En Sanbō-Zen, los nuevos maestros y profesores asistentes deben ser aprobados por el abad en Japón. Algunos maestros de la primera generación del ZC se separaron de Sanbō-Zen para crear sus propios centros.

4. Examen crítico del zen cristiano

Para Schlüter, «el zen no es meditación, en la cual trabajan los sentidos y potencias del alma, sino más bien [es] similar a lo que en lenguaje sanjuanista y teresiano es la contemplación» (Millet, 2020a). La espiritualidad de Jäger deriva de una experiencia que él califica de «mística» y que, según él, puede encontrarse tanto en el budismo como en el cristianismo (McDaniel, 2017: 78). Declaraciones como estas proclaman una equivalencia entre el zen y la contemplación cristiana que algunos maestros del ZC defienden, pero que otros autores creen injustificada. A continuación, examinamos ciertos presupuestos teóricos, de la práctica meditativa y experienciales del ZC, en contraste con el chán/zen clásico, el de Sanbō-Zen y la ortodoxia cristiana. A pesar de que la idea del ZC por parte de sus diversos maestros no es monolítica, sí encontramos posiciones comunes. Seguidamente, analizamos algunas de ellas.

En el núcleo mismo del ZC, se distingue entre budismo zen y zen «puro», algo que ya encontramos en Yamada y otros autores japoneses. McDaniel se hace eco de un diálogo entre P. Hand y Yamada en el que el maestro japonés dice: «el primero es un zen budista realmente estricto. Tienes las estatuas y todo lo demás; sigues todas las enseñanzas budistas. Y luego está el zen puro. Si lo sigues, te hará un mejor católico» (McDaniel, 2017: 56). El concepto de un zen «puro» es la idea del zen como un método natural y transreligioso que puede disociarse de la cosmovisión budista, y que permite una experiencia inmediata de la realidad, más allá de creencias religiosas. La noción de que el zen puede ser desarraigado de sus raíces budistas y trasplantarse a otras tradiciones religiosas no es exclusiva del Sanbō-Zen; es una idea que surgió con la reforma Meiji del budismo japonés que D.T. Suzuki, T. Deshimaru y otros autores japoneses difundieron y popularizaron en Occidente. Ahora bien, la connotación de estos autores nipones era inclusivista; creían que la práctica del zen conduciría a los practicantes no budistas a experimentar *kenshō* y, de este modo, descubrirían la verdad budista de la no dualidad. Por ejemplo, en su prólogo a *Zen: The Authentic Gate*, Rieck y Shukman escriben: «Un día le preguntaron a [Yamada] Kōun Roshi cómo podría alguien unir la práctica de la meditación zen con un trasfondo cristiano. Él respondió: “Deja tus preguntas en el estante y practica *zazen*; obtendrás tus propias respuestas”» (Yamada, 2015: xi).

La idea de un zen puro es un denominador común entre los maestros del ZC. No obstante, estos fueron más allá de la noción del Sanbō-Zen y la reinterpretaron como un método que permite a los cristianos profundizar en su fe y que predispone a y facilita la unión mística del alma con Dios. Como apunta Löffler, para Lassalle, el zen puede «ser practicado efectivamente en el contexto cristiano sin comprometer la integridad del camino cristiano [...] debido a su carácter apofático [...] encarna incluso

un camino más directo y, por tanto, más eficaz hacia la unión con Dios que la oración discursiva de la tradición cristiana» (Löffler, 2019: 212).

El zen entendido como «una tradición mística prístina fundada en una experiencia atemporal de unidad universal, que aparentemente no se ha visto afectada por los caprichos de la historia o las discrepancias de la sociedad» (DeAngelis, 2017: 89) es una propuesta que debe descartarse a la luz de la historiografía del budismo zen. Hoy en día, sabemos que el chán chino se gestó durante el transcurso de un dilatado y tortuoso proceso que culmina en la dinastía Song, y actualmente la tradición se estudia como fenómeno histórico, sociológico y político (Braak, 2020: 12).

Por otra parte, podemos preguntarnos: ¿puede realmente separarse el «zen» de las creencias, los preceptos éticos y el camino budistas? ¿Es justo y legítimo llamar «zen» a la práctica meditativa de los maestros del ZC?

Los maestros del ZC construyen su noción del zen sobre una lectura sui géneris de una definición tradicional de cuatro frases atribuida a Bodhidharma, según la cual el zen es: «una transmisión especial fuera de las enseñanzas, no basada en palabras y letras, [que] apunta a la mente directamente, permite ver [la propia] naturaleza y alcanzar la Budeidad» (Welter, 1996). Hoy sabemos que el lema no fue pronunciado por Bodhidharma, sino que se consolidó durante la dinastía Song y refleja la retórica iconoclasta de la época (Welter, 1996). Deconstruyamos seguidamente este lema cuádruple y analicemos la interpretación del zen que encierra.

Los maestros del ZC interpretan «una transmisión especial fuera de las enseñanzas» (C. 教外別傳 *jiào wài bié zhuàn*;) en el sentido de que el zen no implica un sistema de doctrinas, lo que significa que no necesitan abandonar sus creencias cristianas para practicarlo. Habito dice: «una implicación inversa de esta marca es que no estamos obligados a abandonar o dejar de lado nuestras creencias o puntos de vista religiosos para participar plenamente en el zen» (Habito, 2013: 18). Esta lectura idiosincrásica facilita la alienación del zen de su ecosistema religioso budista y es un factor decisivo en la autoafirmación de ZC, ya que es una de las condiciones que la hacen posible. Para el ZC, la integración de métodos del zen a la oración plantea pocos problemas, ya que no compromete principios cristianos incompatibles con la cosmovisión budista, y cuyo rechazo sería inaceptable para un cristiano.

Pero, la afirmación de que el zen se puede transmitir fuera de las enseñanzas budistas, y no requiere la aceptación de los principios esenciales del budismo, es altamente discutible. Dumoulin, un conocido erudito cristiano del zen, pregunta: «¿Puede la práctica específica de la meditación zen estar tan totalmente despojada de sus fundamentos religiosos y metafísicos que los cristianos puedan emprenderla sin poner en peligro su fe?», «¿Puede un zen tan radicalmente separado de sus fundamentos budistas todavía llamarse correctamente zen?» (Dumoulin, 2007: 11).

La interpretación chán ortodoxa de «transmisión especial fuera de las enseñanzas», nunca ha sido que el zen no esté vinculado o relacionado con las enseñanzas budistas. El lema tradicionalmente refleja una reacción radical contra el apego al aprendizaje a través de libros y el academicismo excesivo; expresa que el despertar no es el fruto de un esfuerzo intelectual o la razón, y que este puede incluso ser fatal para la eficacia espiritual del zen. Durante la mayor parte de su dilatada historia, el chán ha abogado por una cuidada armonía entre doctrina y práctica (Walter, 2000: 86). De hecho, grandes maestros del budismo chán/zen como Dogen, por ejemplo, fueron eruditos del dharma y exponentes de la ortodoxia. Incluso una de las figuras más iconoclastas y destacadas del zen, Matzu, el Patriarca Ma, fue «un maestro consumado de la doctrina budista» (Poceski, 2015: 77).

El aprendizaje y la asimilación de las enseñanzas y doctrinas budistas formaba parte inalienable del currículum de todos los monásticos en China. El chán/zen abraza la ortodoxia y abarca la noble verdad cuádruple, el noble camino óctuple y la originación codependiente. El propio maestro de Yamada, Yasutani Roshi, «enfaticó que para hacer “zen auténtico” uno necesitaba convertirse en budista y dejar de lado cualquier afiliación religiosa anterior» (Habito, 1990: 231-37). La mayoría de los maestros zen japoneses no admiten discípulos sin que, como mínimo, busquen refugio en las Tres Joyas y adopten los cinco preceptos morales. Y, definitivamente, no transmitirían el Dharma a los que desconozcan o no acepten los fundamentos del budismo. El zen es una rama del budismo mahāyāna y, como tal, sus enseñanzas y prácticas están profundamente arraigadas en las creencias y principios budistas. Aquellos que sostienen que el zen es una transmisión especial fuera de toda creencia budista, o que el zen es teísta o agnóstico, o que el zen simplemente no aborda el tema de Dios, deben considerar que esta transmisión es la de la reputada experiencia misma del Buda histórico, que despierta a la genuina y verdadera naturaleza de la realidad, en la que nada es eterno, «creado» y sustancial.

Segunda parte del lema: «no basada en palabras y letras» (C. 不立文字, *bú lì wén zì*), se refiere al papel de las escrituras budistas y del lenguaje en la transmisión del dharma. Los maestros del ZC generalmente interpreta esta expresión en el sentido de que el zen no se ocupa del corpus escritural del budismo. Sin embargo, en su lectura chan tradicional esta célebre frase no implica rechazo de las escrituras.³ El Buda dedicó 45 años tras su despertar a las enseñanzas, y los sutras canónicos de las diferentes tradiciones son testimonio de estas.⁴

3 Como la tiantai —basada en el *Sutra del Loto*— la tierra pura —que reverencia el *Amitāyus-vipaśyana-sūtra* y los dos *Sukhāvati-vyūha-sūtras*— o Huayan —que descansa en parte en el *Sutra Avatamsaka* (C. Huáyán jīng).

4 «Mu-an, el compilador de la *Colección del Jardín de los Patriarcas*, comentó con desdén: “Muchas personas confunden el significado de ‘no establecer palabras y letras’. Hablan con frecuencia de abandonar las escrituras y consideran el sentarse en silencio como chán. Son las ovejas mudas de nuestra escuela” (Welter, 1996).

A diferencia de otras escuelas del budismo chino que se fundamentan en una tradición escritural específica, el chán no se asienta en un único texto sagrado. Sin embargo, sostener que el chán no está vinculado a un cuerpo particular de escrituras no significa que las escrituras budistas no sean estudiadas, o que no se lean y estudien los sutras en esa tradición. De hecho, el *Lankavatāra sutra* es un texto que ha tenido una gran importancia en la historia temprana del chán, lo que pone de manifiesto la importancia de las escrituras en esta escuela. Uno de los propósitos de la formación monástica es inculcar los principios del budismo, y tanto en el pasado como hoy, el estudio de los sutras es una práctica habitual en los templos. Los monjes chán, al igual que otros monásticos, estudiaron las escrituras debido a que, durante la mayor parte de la historia del budismo chino, «no existía una categoría especial de ‘monásticos Chan’, puesto que no había una ordenación chán específica» (Schlutter, 2008: 15). Los grandes maestros del chán y zen clásicos, como Huineng y Dogen,⁵ elogiaron la memorización y recitación de sutras, además de enfatizar el valor de la interpretación textual.

Por otra parte, chán fue «la escuela más prolífica del budismo Song» (Schlüter, 2008: 8), expresándose en múltiples géneros, que incluyen registros de refranes (語錄 *yulu*), colecciones de koans (公案) y las historias de Transmisión de Lámparas (傳燈). La lectura ortodoxa de «no basada en palabras o letras» no expresa un desdén iconoclasta hacia los textos. Se trata de una reacción contra un apego excesivo al academicismo y una advertencia contra la codicia intelectual en favor de la práctica (Rae, 1986: 76). El chán se definió así en contraste con las otras escuelas que participaron en disputas académicas (Braak, 2021: 33).

El tercer lema, «[que] apunta a la mente directamente» (C. 直指人心, *zhí zhǐ rén xīn*) significa que la transmisión especial fuera de las escrituras, sin dependencia en palabras o letras, ocurre directamente en la «mente» o «corazón» humanos. El mensaje es que la transmisión chán es «de mente a mente» en lugar de a través del estudio de sutras y tratados que caracterizan las escuelas tiantai y huayan. En esta interpretación, el chán no solo es antitextual, sino también antiintelectual, experiencial y, por tanto, superior. Sin embargo, esta lectura es incorrecta. El chán no niega el valor de la razón ni aboga por suprimirla, pero sí niega que el pensamiento sea el método adecuado para lograr el despertar (Kraft, 1994: 3).

La última parte del eslogan proverbial, «permite ver [la propia] naturaleza y alcanzar la Budeidad» indica que lo que se transmite directamente es «la mente del Buda», el despertar mismo, es decir darse cuenta experiencialmente de la verdadera naturaleza de uno mismo y de la realidad. Algunos maestros del ZC interpretan esta

⁵ Dogen exhortaba a sus discípulos a estudiar los sutras diciéndoles que «un maestro iluminado siempre está completamente versado en los sutras [...] Los sutras se convierten en instrumentos para liberar a otros y se convierten en sentarse, descansar y caminar en meditación» (Dōgen, *Shōbōgenzō*, citado en Kim, 20: 78).

experiencia como el despertar al verdadero ser propio;⁶ otros la entienden como el encuentro con Dios en el fondo del alma.

Seguidamente exploraremos algunas suposiciones y creencias del CZ en relación con el budismo zen y el cristianismo. Como hemos indicado, la mayoría de los maestros del CZ mantiene que el zen no se adhiere a filosofías, doctrinas o sistemas de creencias específicos. Pero, ¿podemos afirmar que el zen puro, está realmente libre de presupuestos y creencias? Contrario a la percepción de ser un método desprovisto de dogmas, creencias y rituales, como sostienen Suzuki y otros autores posmeiji, el zen tradicional se fundamenta sobre una base doctrinal dhármica, la cual está inmersa en un contexto histórico, filosófico y cultural budista.

En el chán y el zen clásicos, el estudio de las doctrinas fundamentales del budismo, como son las cuatro nobles verdades, las tres marcas de la existencia y el principio de la originación dependiente, constituía una parte imprescindible del currículum monástico. Más concretamente, como afirma Faure, «desde el punto de vista filosófico, el chán temprano es simplemente una síntesis de *mādhyamika* y *yogācāra*» (Faure, 2020: 19). A su vez, según Buswell, «hay indicios de que las especulaciones ontológicas y soteriológicas vigentes en el budismo sinítico del siglo VII contribuyeron al desarrollo de tipos de meditación que llegarían a identificarse con el chán», y de que la meditación chan deriva de prácticas como «no pensar», que era una de las principales practicas chán tempranas (Buswell, 2017: 103). El *Sutra Lañkāvatāra*, un texto perteneciente a la tradición yogācāra, desempeña un papel destacado como fundamento escritural y filosófica del chán. Conceptos como el *tathāgatagarbha* (embrión de buda), la naturaleza original de buda (*fóxing*), y el análisis de *prajñāpāramitā* igualmente constituyen elementos doctrinales esenciales dentro del chán.⁷

La postura de algunos maestros del ZC hacia las doctrinas y creencias del cristianismo puede describirse como liberal. Después de practicar zen durante cierto tiempo, el padre Hand pensó que: «mi lealtad a Cristo ya no exigía una lealtad rígida al dogma de la Iglesia» (Hand, 2004: 70). En ocasiones, en un afán por conciliar creencias cristianas y budistas, dogmas cristianos como la divinidad de Cristo o la Encarnación se presentan distorsionados hasta la contorsión. Frente a esto, como dice Cornille, debemos tener en cuenta que «si bien el cristianismo reconoce la naturaleza apofática o inefable de la realidad última en sí misma, también insiste en la verdad y eficacia únicas de sus enseñanzas y prácticas para alcanzar esta realidad y meta última. Como tal, el contenido de las creencias y acciones de uno sí importan y, por lo tanto, las

6 «La cuarta marca del zen enfatiza que el asunto del zen trata de despertar al verdadero ser de uno, ver la verdadera naturaleza de uno y, por lo tanto, llegar a una paz interior genuina, dar paso a la humildad y abrirse a una vida de compasión y servicio a los demás, siguiendo el ejemplo del Buda, el Despierto» (Habito, 2013: 20).

7 Además, debemos tener en cuenta que el zen «puro» que D.T. Suzuki y otros proponían está fundamentado en un inclusivismo budista y orientado a darse cuenta experiencialmente de la naturaleza de la realidad: no-dualidad. Yamada, por ejemplo, dijo a menudo que no podía creer «que Dios hiciera un mundo dualista».

posibles afirmaciones contradictorias de la verdad» (Cornille, 2015: 6). Para los cristianos, un dogma es una creencia transmitida por revelación divina que deben mantener universalmente, y no algo que pueda cambiarse sin dejar de ser cristiano.

Algunos autores presentan creencias cristianas y budistas como reconciliables, cuando en realidad son incongruentes. Un ejemplo es cuando se equipara a Dios con la originación dependiente. Como señaló Corless: «Dios y el surgimiento interdependiente existen en diferentes cosmovisiones [...] no hay manera de entender, en una cosmovisión de surgimiento interdependiente, la existencia del Dios de la tradición cristiana» (Corless, 2010: 185 ss). El budismo y el cristianismo se hallan en extremos opuestos del espectro doctrinal.

Algunas de las doctrinas del budismo y del cristianismo son diametralmente opuestas. Hay presupuestos y creencias cardinales en ambas tradiciones que no solo son incompatibles, o lógicamente contradictorias entre sí, sino también mutuamente excluyentes. El budismo es una religión no teísta según la cual todo cuanto existe emerge por originación dependiente, niega la existencia de un yo sustantivo, y en cambio, profesa la doctrina del no-yo (*anattā-vāda*). En el cristianismo, dogmas como los que dan lugar a la creencia en Dios creador y eterno, la inmortalidad del alma, la Trinidad, o la Inmaculada Concepción son esenciales para su definición. El cristianismo permite una cierta libertad en la expresión de sus creencias o concepciones, pero no hay cristianismo sin fe en la divinidad de Cristo o en el Dios creador.

El cristianismo y el budismo son religiones soteriológicas. En el cristianismo, el ser humano debe ser salvado del pecado, que se define como el mal moral que rompe su relación de amor y amistad con Dios y le causa gran sufrimiento. Sin embargo, la salvación cristiana no es solo una liberación negativa del pecado y sus consecuencias, sino asimismo una liberación positiva que eleva al ser humano a un estado de unión sobrenatural con Dios. La gracia salvífica es un don sobrenatural, fruto de la bondad inmerecida de Dios para que el ser humano pueda alcanzar la vida eterna. Esto no significa que la experiencia mística sea un requisito imprescindible para la perfección cristiana, ya que, a través del amor, el ascetismo y buenas obras, se puede alcanzar un alto grado de perfección, pero la gracia es indispensable.

En el budismo, el foco está en poner fin al sufrimiento, cuya causa es el deseo egoico y cuyo origen es una ignorancia esencial sobre la verdadera naturaleza de la realidad. El Buda despertó experiencialmente a la realidad de la interdependencia de todas las cosas, a la que la humanidad está dormida por los efectos nocivos de los tres venenos. Nirvana es el estado en el que se ha extinguido el sentido o la sensación de ser un yo sustancial, independiente y separado, como se apaga la llama de una vela, y los tres venenos han sido erradicados. El zen es una práctica destinada a despertar a la auténtica naturaleza de la realidad y al vacío del yo.

Aunque tanto el cristianismo como el budismo ofrecen caminos para la liberación o la salvación del ser humano de una situación nefasta, sus *telos* desafían cualquier comparación. La meta de un cristiano es el encuentro y la unión amorosa del alma con Dios en Jesucristo. El objetivo final del budismo es despertar a las cosas como son y poner fin al sufrimiento. Tampoco las dos vías soteriológicas son equiparables. El uso respectivo de las palabras salvación y liberación revela una diferencia crítica entre el camino budista y el cristiano. Los cristianos contribuyen a su salvación cambiando sus corazones, rechazando el mal y creyendo en la Buena Noticia, pero su salvación, en última instancia, es el inmerecido amor de Dios: la intervención divina, la gracia, es el don de Dios decisivo para la salvación. En el budismo, el esfuerzo, la práctica, es lo que libera. Cuando algunos maestros del ZC confían en el cojín para su salvación, la gracia salvadora por medio de Jesucristo no realmente es tenida en cuenta. Ni Buda y Jesucristo pueden asimilarse en sus naturalezas y funciones soteriológicas, ni las ideas cristianas del pecado y la culpa tienen un lugar en el budismo. El cristianismo no reconoce el principio del karma o el renacimiento, y no postula la extinción de una identidad óptica. Cuando los maestros del ZC dicen que «el zen lleva a Dios», no debemos olvidar que el zen no asume la existencia de Dios y no considera seriamente las exigencias de la gracia.

Yamada a menudo decía que los cristianos pueden practicar y beneficiarse del zen sin experimentar dificultades causadas por la asunción de creencias budistas. Tal vez esto se deba a que él no entendió la experiencia cristiana como la describe el cristianismo o no la tomó en serio. Yamada no estaba solo en esto. Muchos budistas desconocen la teología cristiana o hacen una lectura inclusivista de metas de otras religiones, lo que las convierte en una especie de dharma perenne. Suzuki, por ejemplo, creía que, si hay un Dios, personal o impersonal, debe estar en el zen. Cuando místicos cristianos declaran que experimentan a Dios, algunos budistas asumen que lo que experimentan es *kenshō*, con serios problemas de interpretación.

En cuanto a la práctica del zen cristiano, la meditación sentada fue presumiblemente lo primero que atrajo a religiosos católicos al zen, dadas las posibilidades que aparentemente ofrecía para reformar y revitalizar la tradición de la contemplación cristiana que muchos consideraban perdida, a pesar de la clara supervivencia de, por ejemplo, la escuela contemplativa carmelitana en la tradición de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz. La meditación sentada satisfacía un renovado interés por la dimensión corporal de la oración (p. ej., postura y respiración), silencio y recogimiento interiores, y por formas no discursivas de orar, mediante técnicas supuestamente similares a la antigua contemplación apofática, que simultáneamente algunos cristianos buscaban en la práctica del yoga, la meditación vipassana o la meditación trascendental.

Para los maestros del ZC, tomar prestado el *zazen* no debería presentar problemas teológicos, de ortodoxia o de ortopraxis, ya que, para muchos de ellos, incluido Lassalle, *zazen* es «una especie de método natural o transreligioso que permite a los cristianos profundizar en lugar de debilitar su fe» (Löffler, 2019: 214) y para otros, simplemente se equipara con la contemplación cristiana. No obstante, es precisamente de este préstamo de donde surgen una gran parte de las polémicas en torno al ZC.

El 15 de octubre de 1989, la Congregación para la Doctrina de la Fe promulgó la *Carta a los obispos de la iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, donde se discuten implicaciones teológicas de adoptar formas de meditación no cristianas. Según este documento, existe «una estrecha relación entre la revelación y la oración» debido a que «la oración cristiana está siempre determinada por la estructura de la fe cristiana» y, por ello, es «relacional», esto es, «un diálogo personal íntimo y profundo entre Dios y la criatura» y al mismo tiempo es individual y comunitaria. La oración cristiana, sea esta oración verbal o mental simple, meditación reflectiva o contemplación no discursiva, es siempre cristocéntrica y «debe inserirse en el movimiento trinitario de Dios». La *Carta* critica propuestas que:

[...] incluso no temen colocar aquel absoluto sin imágenes y conceptos, propio de la teoría budista, en el mismo plano de la majestad de Dios, revelada en Cristo, que se eleva por encima de la realidad finita; para tal fin, se sirven de una «teología negativa» que trascienda cualquier afirmación que tenga algún contenido sobre Dios, negando que las criaturas del mundo puedan mostrar algún vestigio, ni siquiera mínimo, que remita a la infinitud de Dios. Por esto, proponen abandonar no sólo la meditación de las obras salvíficas que el Dios de la Antigua y Nueva Alianza ha realizado en la historia, sino también la misma idea de Dios, Uno y Trino, que es Amor, en favor de una inmersión «en el abismo indeterminado de la divinidad.

Recordemos que la espiritualidad cristiana no carece de métodos de oración apofática, pero incluso en ellos estamos en la presencia de Dios. La *Carta* sigue:

[...] la doctrina de aquellos maestros que recomiendan «vaciar» el espíritu de toda representación sensible y de todo concepto, deberá ser correctamente interpretada, manteniendo sin embargo [...] una actitud de amorosa atención a Dios, de tal forma que permanezca, en la persona que hace oración, un vacío susceptible de llenarse con la riqueza divina [...]. El vacío que Dios exige es el rechazo del propio egoísmo, no necesariamente la renuncia a las cosas creadas que nos ha dado y entre las cuales nos ha colocado. No hay duda de que en la oración hay que concentrarse enteramente en Dios y excluir lo más posible aquellas cosas de este mundo que nos encadenan a nuestro egoísmo.

No tendría sentido, y queda fuera de la meditación del budismo zen, un lugar para la atención amorosa a Dios y una actitud de receptividad a su gracia. Por otro lado, si los cristianos practican la meditación sentada sin prestar atención a Cristo ¿están practicando la oración cristiana? Y si los ZC prestan atención a Cristo ¿están realmente practicando el zen?

Por otra parte, la meditación y la contemplación cristianas no son imprescindibles para la salvación; son parte de un camino de salvación más amplio y dilatado que la teología espiritual tradicionalmente denomina como de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. La meditación cristiana es sobre todo textual y discursiva, depende de leer y rumiar la palabra de Dios. Ocasionalmente, y para orantes con una gran experiencia, puede no ser discursiva.

Dada la inconmensurabilidad doctrinal, soteriológica y de praxis argumentada hasta ahora entre el zen y el cristianismo, y que el budismo descarta la existencia de Dios y, por implicación, su gracia salvífica, podríamos pensar, y de hecho algunos maestros del CZ así lo sostienen, que es en la experiencia espiritual donde el zen y la contemplación se encuentran.

Durante el *zazen* y la contemplación cristiana pueden surgir una amplia variedad de experiencias; desde sensaciones físicas a sentimientos de elación, desde visiones y locuciones hasta una gama de fenómenos preternaturales. En concreto, se suelen comparar dos estados porque tienen ciertas similitudes fenomenológicas, estructurales y funcionales, aunque también diferencias significativas: el *kenshō* y los estados temporales de unión con Dios.

La palabra japonesa *kenshō* (見性), de *ken* (ver, viendo) y *shō* (naturaleza, carácter), se traduce habitualmente como «ver la (propia verdadera) naturaleza»⁸ y, a su vez, traduce el término sánscrito *dr̥ṣṭi-svabhāva* con el mismo significado, entendido como «ver la propia naturaleza de Buda». *Kenshō* es una experiencia inicial de la verdadera naturaleza de la mente y de la no dualidad. Como intuición temporal de no dualidad sujeto y objeto, marca un grado de despertar. Es la experiencia del *dharmakāya*, del vacío, o la «talidad» (*suchness*).

La teología espiritual católica define «unión mística» como un estado sobrenatural de unión sin mediación entre el alma y Dios. Esta unión puede darse en grados o etapas, que se denominan pasivas, sobrenaturales o infusas porque no pueden desencadenarse naturalmente, ni adquirirse activamente por el esfuerzo humano, sino que son infundidas sobrenaturalmente por Dios en el alma. Cabe recalcar que estos estados no son experiencias de unión ontológica, sino de unión en amor y voluntad entre el alma y Dios. Es importante destacar que como fenómeno extraordinario, la unión mística no es el único camino para lograr esta unión. Existe el «camino más seguro» de lo que

⁸ El chino *jianxing* (見性) tiene el mismo significado (jian 見 ver; xing 性 naturaleza).

Sta. Teresa llama «verdadera unión» que consiste en el perfecto cultivo de las virtudes morales y el fiel cumplimiento de la voluntad de Dios.

¿Podrían *kenshō* y los estados temporales de unión ser experiencias de un mismo referente interpretado de forma distinta? ¿Es posible que la naturaleza del Buda (*fóxing*, 佛性) coincida con la *imago-dei*, la imagen del Padre en el fondo del alma? Tal proposición es problemática. Existen interpretaciones esencialistas y no esencialistas de naturaleza del Buda, pero la interpretación ortodoxa, basada en el entendimiento *mādhyamika* de *sunyata*, es no esencialista, lo cual contrastaría con la idea cristiana de Dios como ser eterno, sustancial.

La fenomenología habitualmente descrita en las obras clásicas de estas dos tradiciones sobre ambas series de experiencias tampoco coincide. La teología espiritual católica típicamente distingue tres grados de unión mística temporal: la oración de quietud, la oración de unión simple y la oración de unión plena (éxtasis). La diferencia entre estos tres estados de oración no es de naturaleza sino de grado. El proceso espiritual puede culminar con un estado de unión permanente con Dios, conocido como Matrimonio Espiritual. Ninguno de ellos coincide con las descripciones clásicas de *kenshō* que no parece ser una experiencia de unión con Dios, ni tiene un sentido de comunión del alma con la divinidad y no se experimenta como un don divino. En descripciones de *kenshō* no tiene cabida, y no son reportadas, marcas fenomenológicas esenciales de la unión con Dios, como son la certeza de la presencia de Cristo en el alma, ni el experimentar la vida en la Trinidad, ni una profunda sensación de éxtasis y felicidad, como referentes finales. Así pues, consideramos que las experiencias espirituales del zen y de la contemplación cristiana no parecen guardar una relación directa, ni ser equiparables.

En último extremo, podemos preguntarnos: ¿Sería legítima una comparación de tales fenómenos —*kenshō* y la unión— que excluyese su autocomprensión por estas tradiciones? ¿es realmente posible una comparación entre *kenshō* y los estados temporales de unión con Dios?

5. Conclusión

En este ensayo he tratado de mostrar que, lejos de ser una transmisión inmaculada del zen clásico, el zen del ZC no se ajusta a los patrones generalmente considerados ortodoxos en zen/chán. El Sanbō-Zen es el canal casi exclusivo a través del cual los maestros del ZC han adquirido entrenamiento en la meditación zen y se les ha transmitido el linaje. Pero la transmisión que Yamada hizo a los cristianos es heterodoxa y ciertamente es problemática. La idea posmeiji de un «zen puro», entendido como una metodología descontextualizable y ahistórica más allá de la religión, una «religión sin religión» aplicable a cualquier sistema de creencias, es una falacia destinada básicamen-

te a proclamar la superioridad del zen japonés. Por el contrario, la historia de la formación de la ortodoxia chán/zen describe un proceso sinuoso y tortuoso estrechamente vinculado a la política y la búsqueda de legitimación y patrocinio. Nuestra inescapable conclusión es que el zen del CZ no es convincente. La metodología chán/zen no está libre de trasfondo y, si carece de esto, sería difícil llamarla zen.

Por último, ¿cómo ofrecer una explicación a las semejanzas entre el camino del chán/zen y el de la contemplación cristiana? Las dos tradiciones parecen estar hablando de algo parecido, pero no pueden escapar sus particularidades. Como expusimos en otro lugar (Millet, 2019: 431), en los campos de intersección entre ambos caminos se produce una transformación y trascendencia del yo empírico. Frases como «perderse para encontrarse uno/a mismo/a» (zen), la idea de vaciamiento interior, o de la Gran Muerte en el zen y la «muerte mística cristiana», son reflejo de este proceso que culminaría con aspectos de los estados permanentes últimos en ambas vías. Esta hipótesis proporciona, a nuestro juicio, la explicación más plausible para el desapego, amor y compasión, fruto de los dos caminos.

Bibliografía

- ARRAJ, J. (2001) *Christianity in the Crucible of East-West Dialogue / God, Zen and the Intuition of Being*, Chiloquin: Inner Growth Books and Videos.
- BAATZ, U. (2017) «Hugo M. Enomiya-Lassalle. Zen and Christianity», en R. MARYKS (ed.), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Leiden: Brill, pp. 335-357.
- (2019) «Why do Christians practice Zen?», en E. J. HARRIS y J. O'GRADY (eds.), *Meditation in Buddhist-Christian Encounter: A Critical Analysis*, Sankt Ottilien: Eos Editions, pp. 145-195.
- BERNARD F. (2020) «Early Chan and 'Nonduality': The Cultural Impact of Chan Antinomianism 著者», *International Zen Studies* 5, 17-37.
- BOUSO GARCÍA, R. (2012) *Zen*, Barcelona: Fragmenta Editorial.
- BRAAK, Andre van der (2020), *Reimagining Zen in a Secular Age Charles Taylor and Zen Buddhism in the West*, Leiden; Boston: Brill.
- BUSWELL, R. E. Jr. (2017) *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamadhi-Sutra, a Buddhist Apocryphon*, Princeton: Princeton University Press.
- CARINI, C. y PUGLISI, R. (2015) «¿Un budismo zen cristiano? Intersecciones rituales e intercambios simbólicos en la escuela Zendo Betania de Argentina desde una perspectiva etnográfica», ponencia XV Jornadas Interescuelas, Comodoro Rivadavia.

- CORLESS, R. (2010) «Analogue Consciousness Isn't Just for Faeries Healing the Disjunction between Theory and Practice» en G. STORHOFF y J. WHALEN-BRIDGE (eds.) *American Buddhism as a Way of Life*, Nueva York: State University of New York Press, pp. 183-194.
- CORNILLE, C. (2015) «Multiple Religious Belonging and Interreligious Dialogue», *Current Dialogue*, 57, 4-8.
- DEANGELIS, G. D. (2017) «Rethinking the Teaching of Zen Buddhism», en T. LEWIS y G. DEANGELIS, *Teaching Buddhism: New Insight on Understanding & Presenting the Traditions*, Oxford: Oxford University Press.
- DICKEN, E. W. T. (1963) *The Crucible of Love: A Study of the Mysticism of St. Teresa of Jesús and St. John of the Cross*, Darton: Longman and Todd.
- DUMOULIN, H. (2007) *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, Boston: Shambhala.
- ENOMIYA-LASSALLE, H. M. (1966) *Zen: A Way to Enlightenment*. Londres: Burns & Oates.
- (1974) *Zen Meditation for Christians*, LaSalle: Open Court Publ.
- (2006) *Zen y mística cristiana*, Brihuega: Zendo Betania.
- FAURE, Bernard (1993) «Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition», Princeton: Princeton University Press.
- (2020) «Early Chan and 'Nonduality': The Cultural Impact of Chan Antinomianism», *International Zen Studies* number 5, 17-37.
- FORD, J.I. (2006) *Zen Master Who? A Guide to the People and Stories of Zen*, Boston: Wisdom Publications.
- HABITO, R. L. F. (1990) «In Memoriam: Yamada Kōun Rōshi (1907–89)», *BCS*, 10, 231–237.
- (1999) *Profiles in Buddhist-Christian Dialogue: Ruben Habito*, Chiloquin, Inner Growth Books and Videos.
- (2004) *Living Zen, Loving God*, Boston: Wisdom Publications.
- (2006) *Total Liberation: Zen Spirituality and the Social Dimension*, Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- (2013) *Zen and the Spiritual Exercises: Paths of Awakening and Transformation*, Maryknoll, NY: Orbis.
- (2017) *Be Still and Know: Zen and the Bible*, Maryknoll: Orbis, 2017.
- HAND, T. (1999) *Profiles in Buddhist-Christian Dialogue: Thomas Hand*, Chiloquin: Inner Growth Books and Videos.
- HEINE, Steven (2017) *Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhism Please Stand Up?*, Oxford: Oxford University Press.
- (2018) *From Chinese Chan to Japanese Zen: A Remarkable Century of Transmission and Transformation*, Nueva York: Oxford University Press.

- JÄGER, W. (1987) *The Way to Contemplation*, Nueva York: Paulist Press.
- JIA, J. (2006) *The Hongzhou School of Chan Buddhism: In Eighth- through Tenth-Century China*, Albany: SUNY Press.
- KAPLEAU, Roshi P. (1980) *The Three Pillars of Zen*, Garden City: Anchor Press.
- KENNEDY, R. E. (1995) *Zen Spirit, Christian Spirit: The Place of Zen in Christian Life*, Nueva York: Continuum.
- (2000) *Zen Gifts to Christians*, Londres: Continuum.
- KIM, Hee-Jin (2007) *Dōgen on Meditation and Thinking: A Reflection on His View of Zen*, Albany: State University of New York Press.
- KNITTER, P. F. (2013) *Without Buddha I Could Not Be a Christian*, Oxford: Oneworld Publisher.
- KOUN, Yamada (2015). *Zen: The Authentic Gate*, Wisdom Publications.
- KRAFT, Kenneth, ed. (1994) *Zen: Tradition and Transition: A Sourcebook by Contemporary Zen Masters and Scholars*, New York: Grove Press.
- LÖFFLER, A. (2019) «Christians and the practice of Zen», en P. JONKERS y O. J. WIERTZ, *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*, Nueva York: Routledge, pp. 212-230.
- MACINNES, E. (1993) *Teaching Zen to Christians*, Manila: Theosophical Publishing Society.
- (1997) *Light Sitting in Light: A Christian's Experience in Zen*, Nueva York: Harper-Collins.
- (2003) *Zen Contemplation for Christians*, Oxford: Sheed & Ward.
- MCDANIEL, R. B. (2017) *Catholicism and Zen*, Manotick: Sumeru Press Inc.
- MCRAE, J R. (1986), *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: The University of Hawaii Press.
- (2003) *Seeing through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley: The University Press Group Ltd.
- MILLET GIL, D. (2019) *The Path and the Castle. A Comparative Study of The Path of Purification of Buddhaghosa and The Interior Castle of Saint Teresa of Ávila: An Analytical Study on their Similarities in the Dynamics of Spiritual Life*, tesis doctoral, Centre Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- (2020a) «Entrevista a Ana María Schlüter Rodés, fundadora de Zendo Betania» [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/entrevista-a-ana-maria-schluter-rodes-fundadora-de-zendo-betania>> [Consultado el 20 de diciembre de 2022].
- (2020b) «Daisetsu Teitarō Suzuki: 'El Zen de Suzuki'» [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/daisetsu-teitaro-suzuki-el-zen-de-suzuki/>> [Consultado el 16 de diciembre de 2022].

- POCESKI, M. (2007) *Ordinary Mind as the Way: The Hongzhou School and the Growth of Chan Buddhism*, Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- (2015), *The Records of Mazu and the Making of Classical Chan Literature*, Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- PUGLISI, R. y CARINI, C. (2017) «Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen. Historia de la escuela Zendo Betania», *Revista Brasileira de História das Religiões* 29, 217-236.
- ROBERTS, B (1982) *The Experience of No-Self: A Contemplative Journey*, Sunspot: Iroquois House.
- SAMY, A. M. A. (2007) *The Zen Way: Tradition, Transmission, Challenges*, India: Vaigarai Publishing House.
- SCHLÜTTER, M. (2008 a) *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, Honolulu: The University of Hawaii Press.
- (2008 b) *Chan Buddhism in Song-dynasty China (960-1279): the rise of the Caodong tradition and the formation of the Chan School*, Honolulu: The University of Hawai'i Press.
- SHARF, R. H. (1993) «The Zen of Japanese Nationalism», *History of Religions*, 33 (1), 1-43.
- (1995a) «Whose Zen? Zen Nationalism Revisited», en James W. HEISIG y John MARALDO, (eds.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 40-51.
- (1995b) «Sanbōkyōdan. Zen and the Way of the New Religions», *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3-4, pp. 417-458.
- TERESA de Jesús (1989) *Obras Completas*, Burgos: Monte Carmelo.
- WALDENFELS, H. (1980) *Absolute Nothingness. Foundations For a Buddhist-Christian Dialogue*, Mahwah: Paulist Press.
- WALTER, Albert (2000) «Mahakasyapa's smile Silent Transmission and the Kung-an (Koan) Tradition» en S. HEINE and D. S. WRIGHT *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 75-109.
- WELTER, A. (1996) «The Disputed Place of 'A Special Transmission Outside the Scriptures» en The Zen Site, disponible en <www.thezensite.com/ZenEssays/HistoricalZen/A_Special_Transmission.htm>.

El budismo y los nuevos paradigmas de la inclusión

Sergio Stern Nicolayevsky

Psicoanalista, fundador de *Montaña Despierta*

*Para Zvi Hirschfeld, maestro querido de Pardes,
Instituto de Estudios Judáicos, en Jerusalén.*

Deseo que toda la humanidad
pudiera colocarse en un solo cuerpo,
para que yo los abrace a todos.

RAV AVRAHAM ITZHAK HACHOHEN KOOK

1. Comentarios introductorios

Si pudiera, este es el título que más bien elegiría para nombrar este capítulo. Así me lo sugirió un buen amigo. Es más preciso y elocuente:

El budismo y los nuevos paradigmas de la inclusión: un enfoque noexhaustivo hacia nuevas formas de ser y pensar que incluyen todo y a todos, incluyendo el conflicto, la disensión y el desencuentro.

¿Cómo podemos empezar a pensar lo que sería un paradigma de inclusión? Una breve viñeta tomada de mi práctica clínica como psicoanalista. Me consulta una persona que podríamos calificar de ermitaña y con una enfermedad, un cáncer de mama, de pronóstico reservado, el cual nunca fue tratado, por decisión propia, de acuerdo con las recomendaciones de la medicina convencional o alopática. En el horizonte de esta mujer altamente exitosa en el ámbito profesional, se introduce de manera patente la posibilidad de que la enfermedad avance. Se acorta la distancia en relación con el horizonte de la muerte. Quiere hablar con alguien de forma más íntima, saber si en alguien

quedará, en algún lugar, un registro de lo que fue, de su paso por el mundo; saber que puede haber al menos alguien ahí que la escuche. Yo le propongo no intentar «curar» nada, sino solo escuchar, escucharla a ella más allá de sus éxitos profesionales, ¡que en esta persona son muchos! Es lo que fervientemente desea. Por años atrapada en el uniforme de la autosuficiencia, la rige el fantasma de que, o se las arregla sola, por sí misma, o sucumbe a las fauces de todo lo que siempre ha cuestionado. De pronto se encuentra con un otro que no quiere cambiarla, únicamente escucharla. Ya no es blanco o negro, *esto o lo otro*. Sobreviene la oportunidad de un verdadero cambio de paradigma.

Cambio difícil, muchas veces imposible; pero es el que vienen buscando nuestros pacientes; es la razón por la cual nos piden ayuda: precisan interrogar y trabajar sus identidades rígidas, monopólicas, dicotómicas; amasar y aflojar esa «mente pequeña» con la que normalmente nos movemos por el mundo. Incluir más que excluir, dejar entrar otras opciones. La idea no es armar perfectamente un rompecabezas, como describiré más adelante. Es reconocer nuestro rompecabezas, nuestro singular *rompecabezas*, conocer sus piezas, jugar con ellas. Una parte mía quiere no depender de nadie y determinar yo mis propias leyes. Otra se da cuenta que necesita, que necesita ser registrada, escuchada y hasta cuidada, *por alguien*, sobre todo ante la inminente posibilidad de la muerte. Pero tal vez no tenga que ser esto o aquello, una pieza o la otra. Quizá pueda haber espacio para ambas. Quizá cada pieza se encuentre ahí para decirnos algo, para aportarnos algo. Cuando todo cabe, aunque sea conflictivo o contradictorio, reflejamos de forma más fidedigna un paradigma de inclusión —y por ahí, una versión más acertada de la realidad de las cosas—. No es la unidad lo que buscamos, sino la inclusión y la paradoja.¹ Aspiramos a desarrollar la capacidad negativa propuesta por el poeta John Keats, cuando el ser humano es capaz de sostener la incertidumbre, el misterio, la duda, la contradicción y la ambigüedad —y así abrirnos a lo incognoscible de la vida—.

¿Se encontrará el budismo en una situación privilegiada desde la cual aportar la comprensión necesaria para desarrollar estos paradigmas de inclusión? Supongo que es posible hallar esta postura en todas las tradiciones.² No obstante, creo que el budismo ofrece, a través de un lenguaje actual y asequible a todas las personas, un entendimiento centrado en lo que se conoce como *visión recta*, uno de los rayos de la rueda del Noble Óctuple Sendero y quizá el más importante porque es el que pone en marcha la rueda de la enseñanza. ¿Podemos aprender lecciones invaluable acerca de este tema a través de intelecciones fundamentales que propone el budismo como suelen ser la *vacuidad* y el *camino de en medio*? Estoy convencido de que la respuesta inequívoca a estas preguntas es *sí*. Esta es la apuesta que intento desplegar a lo largo de este trabajo.

1 Por supuesto que no todo cabe. Tristemente, existen manifestaciones de violencia, de maltrato, de explotación y de abuso que, la verdad, no deberían de existir en este mundo.

2 Por ejemplo, la tradición judía siempre ha celebrado la diversidad de su comunidad. El Talmud señala que, así como sus rostros son diversos, también lo son sus opiniones. Y esto, al menos según este texto, es motivo de bendición.

2. El camino de la lucha, el camino de la paz

En una ocasión, en un retiro de meditación, escuché a un maestro zen responder a la pregunta de por qué había tantos problemas en el mundo de esta manera: «yo, mi, mío». Todos nos quedamos con cara de más, «¿solo eso, no hay más?». Él prosiguió: «¿Más? ¿Qué más quieren? Yo, mi, mío». Yo, yo, yo, ese es el origen de todos los problemas. Junto con el consiguiente, *tú, tú, tú*. Siempre poniendo el orgullo dentro (en lo mío) y el problema fuera (en los otros). Y claro, resulta que nada es tan sencillo, nada es tan simple. El fanatismo y el fundamentalismo no son más que intentos de encontrar soluciones o explicaciones simples a problemas muy complejos. De ahí, resta un paso muy corto para que terminemos apegándonos al punto de vista propio, a *mi* idea de la verdad. Y una vez que esto pasa —y bueno, todos hacemos lo mismo— podremos estar seguros que estaremos peleando. Este es el origen de todas las guerras. Las guerras en el mundo son básicamente ideológicas o territoriales. Quiero lo que tú tienes o quiero defenderme de que me quites lo que yo tengo. Quiero que pienses como yo y no quiero que tú me cambies. Este tipo de conflicto es interminable y hasta inevitable; sin embargo, no es la única manera de enfrentar las diferencias. Es indudable que en ocasiones hemos de defender la unidad y en ocasiones la multiplicidad —nos encontramos ante el eterno *agón* entre lo universal y lo particular—. Pero no es ahí donde radica la verdadera lucha. La verdadera lucha radica en poder pasar de un paradigma donde predomina el esto o aquello a un paradigma donde finalmente pueda entrar el *esto y aquello*.

Hongzhi y Dahui fueron dos maestros chan (zen) que vivieron en China hace aproximadamente 1000 años, el primero fue un gran exponente de la escuela soto centrada en el cultivo de la «iluminación gradual»; el segundo, un prominente defensor de la escuela rinzai y la noción de «iluminación súbita». Uno promulgaba la práctica del *shikantaza*, el «sólo sentarse»; el otro el uso activo de los *koans*. Diferían en sus estilos de enseñanza y en el énfasis que le daban a la práctica. Disputaban entre sí de forma mordaz y se descalificaban mutuamente burlándose de sus discípulos; pero la verdad es que eran buenos amigos y cooperaban como colegas del Dharma. Hongzhi enviaba comida al templo de Dahui en tiempos de carestía y Hongzhi antes de morir redactó un testamento pidiendo que Dahui tomara las riendas de sus asuntos (Leighton, 2000: 13). La crítica que uno hacía de la metodología del otro en realidad era digna de ser tomada en cuenta y ellos lo sabían. Dahui criticaba el adormecimiento de los que practicaban la progresiva maduración del despertar *inherente* que supuestamente se iba dando por sí misma a través de la iluminación silenciosa, y Hongzhi atacaba la actitud triunfalista de los que trabajaban con *koans* como si solo se tratara de pasar pruebas en vez de encarnar hasta la médula la historia y enseñanza ahí transmitidas (*ibid.*: 15). Hongzhi y Dahui estaban para balancearse el uno al otro, corregir sus excesos. Da la

impresión de que esta manera de discutir, disentir y luchar —y colaborar en el fondo— no existe más en nuestros días.

Otro ejemplo. Los rabinos Hillel y Shamaí eran grandes autoridades de la ley judía en etapas previas a la destrucción del Templo en Jerusalén en el año 70 de nuestra era. Muchas de las discusiones que se encuentran en el Talmud (de recopilación posterior) remiten a las disputas entre estos dos legendarios rabinos. Se dice en hebreo *elu ve elu*, las palabras de este y de aquel son ambas palabras del Dios Viviente. En el transcurso de la historia, los sabios privilegiaron las interpretaciones de la escuela de Hillel porque este tenía la costumbre de estudiar primero la postura de la escuela de Shamaí antes de emitir sus propias resoluciones; y, además, la escuela de Hillel tenía la reputación de ser más incluyente, abarcativa y empática. De cualquier modo, aunque en la mayoría de los casos se siga la ley de acuerdo con el dictamen de Hillel, *tanto estas como aquellas* son las palabras de la verdad. La idea nunca fue que el proceso de discusión y reflexión terminara; no es llegar a una conclusión definitiva. La idea es que el proceso *continúe*. Este es el secreto del Talmud y por eso se invoca al *Dios Viviente*. Y, otra vez, aunque discutían de forma vehemente y áspera, tanto Shamaí como Hillel comían en casa del otro y permitían que sus seguidores se casaran entre ellos (dos consideraciones que comportaban un valor inestimable en aquella época). Cuando en una ocasión los discípulos de estos dos grandes maestros acabaron peleando literalmente, de tal suerte que hubo muertos y los seguidores de Hillel fueron expulsados de la sinagoga, los rabinos decretaron un día de ayuno para todos los tiempos. Nos hallamos de nueva cuenta ante la misma disyuntiva: es difícil «dar lugar» y «hacer espacio» para que puedan convivir diversas y distintas opiniones; entender que la discusión es continua, si no es que eterna; aunque se decida optar por la respuesta más compasiva. Hoy en día esto parece especialmente difícil, así sea que es cuando más lo necesitamos.

La guerra es necesaria, es decir, la guerra de las palabras. También el desencuentro, la disensión y la disputa. La paz no es mismidad y ausencia de conflicto, sino posibilidad de crecimiento y coexistencia entre diferentes. Por lo tanto, aquellos que nos adentramos en la investigación y exposición del Dharma, hemos de encontrar una manera nueva de hablar sobre «la guerra» y, como consecuencia, de hablar sobre «la paz». Lo importante, vuelvo a decir, es el cambio de paradigma: de la paz o la guerra a la noción de *trabajo*, trabajo que de a poco se va tejiendo en un ir y venir que hace *esfuerzo*, el esfuerzo de *pasar* por todas las partes, redituando en una mayor inclusión y en un trabajo fino de diferenciación.

3. Una tortuga con bigotes

Para explorar más a fondo estas cuestiones, quiero presentarles esta cita de Ajahn Chah, el gran maestro budista de la tradición del bosque de Tailandia:

Buscar la paz es como buscar una tortuga con bigotes. No vas a ser capaz de encontrarla. Pero cuando tu corazón esté listo, la paz vendrá buscándote a ti.

Lo que me interesa resaltar es que estas palabras ponen el acento no en la paz en sí misma, sino en el trabajo que hemos de llevar a cabo con nuestra mente-corazón, es decir, con nosotros mismos, para poder habitar de manera más plena el gran pájaro alado de la sabiduría y la compasión. El énfasis se pone en el *trabajo*, un proceso personal y también comunitario que resulta imprescindible. Es ahí donde ocurren las cosas. Como veremos, *shalom* en hebreo comúnmente se traduce como paz, pero en realidad quiere decir integridad, integración, coexistencia. Quisiera explorar en este apartado algunos aspectos de este trabajo que *necesariamente* ha de realizarse para alistar el corazón, el cual podría ayudarnos a tener y experimentar una vida más íntegra. *Integridad*, esa cualidad del ser que hoy en día es tan escasa.

A mi entender, este trabajo con la mente-corazón es el que normalmente denominamos trabajo espiritual. Este trabajo espiritual es en esencia un trabajo *de y con la verdad*, un trabajo de verdad, de corazón, en el sentido de que nos vamos abriendo con honestidad y valentía a la realidad de nuestras vidas. La palabra espiritual se ha desdibujado actualmente y se presta a muchos malentendidos y banalizaciones. Es por eso que quisiera rescatar la definición que los antiguos griegos tenían de este trabajo, una definición retomada por el filósofo francés Michel Foucault (2002) y que puede servir para nuestros propósitos. Para ambos, lo espiritual comprendía precisamente el trabajo que había de hacerse con uno mismo para poder acceder a la verdad y esto era algo que tenía que realizar tanto un místico como un científico, tanto un filósofo como un gobernante. Sin este proceso, sin transitar por este camino, en general arduo y exigente, no existía posibilidad alguna de comprendernos a nosotros mismos, ni a la vida ni al cosmos; y mucho menos existía la posibilidad de desarrollar una buena vida, construir una vida mejor y más virtuosa, tanto para el individuo como para la *polis*. De tal forma que para los griegos la espiritualidad consistía en ese trabajo que había de llevarse a cabo con uno mismo para poder acceder a la verdad, una verdad singular en el sentido de la verdad de mi propia vida (verdad psicológica y existencial, crucial para nosotros los modernos) y una verdad más religiosa en el sentido de reconocer nuestro lugar en el cosmos, en el «gran orden de las cosas». El oráculo de Delfos se lo manifestó a Sócrates a través del *dictum*: «¡Conócete a ti mismo!».

En *Montaña Despierta* en la ciudad de Xalapa, Veracruz, en México, un grupo de amigos y amigas creamos en el año 2008 un espacio para la práctica de la meditación

inspirada en el budismo zen, precisamente a raíz de un interés compartido en llevar a cabo este trabajo —este trabajo espiritual, de la mente-corazón—, procurando vivir de un modo más verdadero.³ Entendemos que el principio y el final del camino es el mismo: conocer la naturaleza humana, la naturaleza de la mente y del mundo y de cómo nos vinculamos con el adentro y con el afuera. ¿Quién soy? ¿De qué se trata esta vida? ¿Qué es esto que acontece? Para nosotros en el zen, las respuestas a estas preguntas no son intelectuales. No estamos tratando de desarrollar una mejor teoría, a menos de que se entienda *teoría* también en su sentido original (*theorein*, θεωρεῖν) como la capacidad de ver y contemplar de la forma más profunda y experiencial la intrincada textura del Ser. Tampoco estamos tratando de develar verdades trascendentales, es decir, conectadas con un más allá o mundo por venir, con la «esencia de las cosas», o bien con algo esotérico o un estado especial y extraordinario de consciencia que tuviéramos que cultivar o encontrar. Todo lo contrario. En el zen, las respuestas las descubrimos entrando en una relación inmediata y muy íntima con la realidad de nuestra propia vida y con todo lo que en ella acontece. Para Eihei Dogen, fundador de la escuela del soto zen en Japón, la iluminación es «intimidad con todas las cosas». El cultivo de una conexión profunda y de una mente amplia que pueda entrar en relación con el abanico entero de todo aquello que nos constituye, desde lo más sublime hasta lo más problemático —esto es verdaderamente lo que caracteriza la práctica de la meditación budista—. La mente ordinaria es el camino.

En el zen existen historias enigmáticas a través de las cuales se transmiten las enseñanzas de generación en generación. Se llaman *koans* y son historias paradójicas que intentan abrir nuestra mente hacia una concepción no convencional de la realidad, provocando en nosotros una revelación transformadora. Varios de estos *koans* apuntan justo a la matriz donde se juega este trabajo espiritual, esa conexión particular que el zen encuentra entre la verdad y la vida cotidiana. Es ahí en la vida común y corriente que todos llevamos donde se localizan las verdades más profundas, los secretos más recónditos, en el hecho mismo de poder vivir nuestra vida «ordinaria» y todo aquello de lo cual está compuesta (relaciones, trabajo, dificultades, contratiempos, crianzas y añoranzas) de un modo francamente extraordinario, como si observáramos todo ello por primera vez a través de los ojos llenos de asombro de un niño. «Mente zen, mente de principiante». Es así como la vida entra en la dimensión de lo sagrado.

Alguien le preguntó al maestro Zhaozhou en una ocasión: «¿Por qué Bodhidharma vino del Oeste?», lo cual es una manera elegante en el zen de preguntar: «¿Cuál es el significado de la vida?». Zhaozhou respondió: «El ciprés en el jardín». O tenemos al maestro Tozan, a quien un discípulo una vez le preguntó: «¿Qué es Budd-

3 *Montaña Despierta, Espacio para la Práctica de la Meditación Inspirada en el Zen*. Con nuestras formas, enseñanzas y prácticas, lugar donde nos encontramos para acceder a una vida más plena, auténtica, comprometida y despierta; una vida con corazón: <www.mdzen.com>

ha?» y Tozan dijo: «Tres kilos de linaza». Todas estas historias podrían parecer muy extrañas, incomprensibles o hasta ridículas. Sin embargo, formulan la misma pregunta milenaria y fundamental que ha sido la de todos los filósofos, de todos aquellos buscadores que desde la antigüedad se han interrogado acerca de cómo hemos de vivir sabiendo que somos mortales y que la vida es pasajera. Las respuestas que buscamos no alcanzan a ser contestadas por el instinto: tenemos que aprender a vivir. Paralelamente, somos sapientes de nuestra finitud. *Homo sapiens. Seres humanos.* Humano viene del latín *humus*, lodo o tierra. Somos la única especie animal que entierra a sus muertos, es decir, que sabe o se pregunta acerca de la muerte. Y no es que tengamos que estar pensando en la muerte todo el tiempo o que la muerte sea un evento que nos vaya a ocurrir solamente en un punto distante en el futuro. Estamos muriendo todo el tiempo, momento a momento. Entonces el tema es el de la irreversibilidad del tiempo, algo con lo que los humanos nos topamos y con lo que tenemos que lidiar todos los días. El paso del tiempo es irreversible. Empezamos a morir desde el momento en que nacemos. *Cronos* devora a sus hijos. Por supuesto que esto nos provoca a los humanos un gran malestar. No hay arreglo o combinatoria que pueda salvarse de ser trastocada y eventualmente destruida por esta irreversibilidad. Esta angustia y el malestar que se generan operan como telón de fondo en todo lo que hacemos. Es lo que el Buddha llamó *dukkha*, en pali, «sufrimiento» o «desacomodo», una de las marcas de la existencia. Y, entonces, aunque no lo parezca, esta es la temática que está implícita en la sencillez y tono familiar de las anécdotas o intercambios entre maestro y discípulo que nos cuentan los *koans*. Dado que somos mortales y que el tiempo no espera a los humanos... ¡Despierta! ¡Despierta! ¡¿Qué estás haciendo con tu vida?! ¿Cómo se entra en ese otro tiempo y espacio donde un ciprés o tres kilos de linaza se vuelven maravillosos? Para mí, sin duda, es lo que se plantea cuando se habla de camino espiritual: ¿cómo es que vamos a vivir sabiendo de la finitud de todas las cosas? La cuestión no es cómo hemos de erradicar, escapar o vencer a la muerte (lo espiritual como aquello que estaría más allá de la caducidad del cuerpo), sino cómo vamos a enfrentar, canalizar, entender y trabajar con nuestro miedo a la muerte, cómo vamos a vivir a partir de la constatación irrefutable de la irreversibilidad del tiempo. En pocas palabras, cómo podemos gozar de nuestra vida a pesar o justamente debido a ello y qué postura ética es la que se desprende.

Tres kilos de linaza, un ciprés en el jardín. La belleza y fragilidad y lo no aprensible de la vida. Podemos ignorar esta realidad todo lo que queramos, pelear y matar todo lo que queramos. En última instancia, los paradigmas de *exclusión* —y el motivo de todas las pulsiones destructivas, de toda imposición hacia u obliteración del otro— surgen del deseo de defenderse; obedecen al deseo de ignorar esta noble y terrible verdad. Por

lo tanto, el deseo de incluir no constituye un mero ejercicio intelectual: parte de una necesidad imperiosa, urgente, de rectificar y componer.

4. El *shalom* que anhelamos

La concepción que muchas veces tenemos de la paz es errónea. Paz no es la experiencia idílica que fantaseamos tener, la ilusión de poder cortar con una tijera todo lo que no nos gusta de la vida y quedarnos solo con lo que sí. Paz suele confundirse con el deseo de una felicidad eterna y absoluta en la que desaparecieran todos los problemas. ¡Cómo nos cuesta a los humanos abandonar este delirio de omnipotencia! A diferencia, los antiguos hablaban de *ataraxia* (del griego ἀταραξία) que significa más bien serenidad, fortaleza ante la adversidad. La paz, por tanto, así como la salud, corresponden a la posibilidad de coexistencia entre los elementos de un conjunto, sin que alguno de ellos termine dominando, ahogando u opacando a los demás. La paz denota integración —es lo que significa la palabra *shalom*—, integridad. En el judaísmo, el cielo o *shamayim* es el lugar donde fuego y agua coexisten sin destruirse mutuamente; el sitio donde pueden convivir nuestros opuestos. Paz es el lugar donde se respetan las diferencias, donde se recibe al extraño y donde tiene cabida la otredad. Agua, aire, tierra, fuego. Todos entran. Paz entonces es libertad de saberse fluir a través de una multiplicidad de experiencias. Un querido amigo me hizo comprender en una de sus cartas, a manera de exhorto lleno de buenos deseos, esta noción acerca de la paz: «Cuida bien de ti mismo, ya sea bajo el sol, la lluvia o las tormentas eléctricas. Que los reyezuelos y los albatros siempre te acompañen». Cuando nos detenemos en reverencia frente a la magnificencia de la vida —y de la muerte— se diluye la distinción tan tajante entre buenas y malas experiencias. Esta es la «paz de las alturas».

Dijimos que *shalom* denota integridad, integración, coexistencia. Por otro lado, una palabra relacionada es *shelem* que quiere decir pagar por algo o ¡paga ya! y otra es *shulam* que remite a haber recibido ya el pago en su totalidad. Como en el dicho: «Meshulam (Miguel) pagó por anticipado». Uno puede decir en broma, «cuando las cosas se pagan o están pagadas es que uno puede vivir en paz».⁴ Paz, entonces, es la experiencia de contento y bienestar que sobreviene cuando sentimos que la vida nos ha dado o nos ha pagado lo suficiente, nos ha retribuido o compensado; y a su vez cuando sentimos que nosotros estamos pagando nuestra cuota, cuando estamos haciendo nuestra parte, contribuyendo a un mayor bienestar, justicia e igualdad entre los seres. *Shalom* además se vincula con *hishtalem* que quiere decir «valió la pena». A fin de

⁴ Etimología de la palabra *shalom*. *Wikipedia*. [en línea]. Disponible en: <<https://en.wikipedia.org/wiki/Shalom>> [Consultado el 10 de marzo del 2023].

cuentas, me parece que en esto radica la paz, en una afirmación, como cuando podemos declarar después de una vivencia: «valió la pena».

Cada una de las 22 letras del alfabeto hebreo tiene un significado especial y una historia que contar. *Shalom* se escribe así: שלום. Esta palabra está conformada por las letras Shin, Lamed, Vav y Mem sofit. Juntándolas y leyéndolas de derecha a izquierda deletrean la palabra *shalom*. La letra Shin representa enseñanza, repetición y silencio. Su sonido es el de ¡ssshhh!, sonido universal que utilizamos cuando queremos hacer silencio y en especial cuando queremos poder escuchar —escuchar bien—. Es tan importante poder y saber escuchar que Shin es una de las letras en la Torá que puede ser adornada con coronitas a la hora de escribirse. Ocupa un lugar primordial en la realeza de las letras. Lamed hace el mismo sonido que la ele (l) y representa tanto aprender como enseñar. Es la letra más alta y majestuosa en el alfabeto hebreo, resaltando así su conexión directa con el proceso de aprendizaje que se desenvuelve en el universo entero. Vav es una letra que tiene la apariencia de una línea vertical y recuerda a un gancho. Cuando se usa como vocal tiene el sonido de una o larga. Vav también se traduce como la conjunción y. Vav es entonces el Gran Conector, lo que genera unión, atracción, interrelación, cosa que constituye una fuerza esencial en toda la creación. Por último, Mem hace el sonido de la eme (m). Pero si escuchamos bien, la *m* murmura y produce una vibración en los labios: hmmmmmm. La *m* en muchas lenguas se relaciona con la palabra mamá, *mere*, *mom*, *Mutter*, *ima*, *maa-ji*, etc. También remite al sonido o vibración o murmullo original del cosmos en su interminable devenir (y por eso murmura): es la famosa sílaba *om...*: el sonido de los principios, de los comienzos sagrados que perduran, de los orígenes y de la continuidad. Por último, la letra Mem conduce a la palabra *mayim*, que en hebreo significa ‘agua’, aquello que limpia y fluye.⁵

El equivalente arábico de *shalom* es *salaam*; en maltés se dice *sliem*; *shlama* en siriaco-asirio y *sālam* en las lenguas semíticas de Etiopía. Entonces es un nombre o una palabra o expresión muy muy antigua. Pues bien. ¿Qué podemos extraer o detectar de toda esta larga enseñanza acerca de las letras y composición de la palabra hebrea *shalom*? A lo mejor que la paz no tiene nada que ver con aquello que tanto imaginamos, la completud y seguridad totales, lo cual no es otra cosa que una proyección surgida de las entrañas de una herida narcisista, la fantasía en forma de añoranza que resulta de nuestras pérdidas, carencias y deseos infantiles insatisfechos. Al llevar a cabo esta deconstrucción es muy claro que *shalom*, paz, tiene mucho más que ver con el acto de escuchar, escuchar una y otra vez, a nosotros mismos y a los demás; con aprender y enseñar; con unir y conectar, buscar que no se rompa la relación entre las partes, en

⁵ «The meaning of ‘Shalom’». *The Refiner’s Fire*. [en línea]. Disponible en: <https://www.therefinersfire.org/meaning_of_shalom.htm> [Consultado el 10 de marzo del 2023].

nuestras sociedades y en nuestro interior (no ausencia de conflicto, sino posibilidad de comunicación, de interacción, de curiosidad); y finalmente, con la oportunidad de darle voz a un murmullo mucho más primario y ancestral dentro de nosotros, nuestro murmullo original y esa melodía tan idiosincrática de nuestra propia singularidad que solo nosotros sabemos cómo hacer sonar. Encontrar ahí nuestra pureza, nuestra ingenuidad, nuestra espontaneidad. ¡Qué distinto! Más que un estado inmutable e imperecedero que pudiera ofrecernos una garantía absoluta, la paz es aprender a fluir, como el agua, con los ritmos propios de la vida, el sístole y diástole, el abrir y cerrar del proceso mismo del cosmos. La paz es saber cómo renovarse. Finalmente es reencontrarse, aunque sea solo por unos instantes (con sabor a eternidad), con ese largo y tendido abrazo que todos necesitamos para aprender a relacionarnos con las dificultades inherentes a la vida de una forma más tierna y comprensiva. Aquí radica el templete para un camino, *para realizar un importante trabajo*. Tenemos mucho por hacer.

¿Qué *postura ética* se desprende de esta perspectiva? ¿Qué es la inclusión? ¿Qué lugar existe también para la exclusión? ¿Cuál es el punto de entrada para diálogos o conversaciones posibles? El rabino Hillel lo plantea así en la *Sabiduría de los ancestros*, el *Pirkei Avot* (1:14):

Si no estoy para mí, ¿quién lo está? Si no soy para el otro, ¿qué soy? Y si no es ahora, ¿cuándo?

5. Budismo y psicoanálisis: pormenores de un ejercicio de inclusión

Quisiera abordar estas preguntas a través de un ejemplo. Mi intención es hablar ahora acerca de lo que podría estar implicado en un paradigma de inclusión, en este caso, entre distintas maneras de pensar que giran en torno a la pregunta sobre lo humano. Toco el tema de un área de estudio que me apasiona, la relación entre el budismo y el psicoanálisis, partes de lo que yo llamo mi tripié. Junto con el judaísmo componen las fuentes de sabiduría que más me han marcado. Existen libros muy importantes publicados en las últimas décadas, especialmente en el mundo anglosajón, que exploran la conexión entre estos dos grandes campos del saber. Yo he publicado en fechas recientes un libro que espero sea una contribución valiosa en esta área para el mundo de habla hispana. Es evidente el interés que actualmente se ha suscitado en torno al tema de la espiritualidad y el psicoanálisis en Iberoamérica y el libro ha tenido una recepción positiva. Sabemos que, en el ámbito del psicoanálisis, al menos en México, todavía existe un resquemor profundo, un disgusto, muy a la manera freudiana, hacia toda búsqueda que incluya un componente espiritual, místico o religioso y creo que el momento de ampliar nuestra perspectiva ha llegado. Suelo decir bromeando que al hacer pública

mi pasión por las enseñanzas del Buddha, siendo que fui formado en los corredores de escuelas freudianas y posfreudianas «clásicas», feliz y finalmente, he logrado «salir del closet». El libro se llama *El cuenco vacío: Aportaciones de un psicoanalista al estudio del buddhadharma* (Stern, 2022) y reúne lo que he podido aprender acerca de estas incursiones durante más de veinticinco años de mi vida.

En este trayecto me he topado con un dilema recurrente que es el que ahora quiero compartir con ustedes. Cuando converso con la gente y les comparto que he escrito un libro sobre psicoanálisis y budismo, invariablemente surge la pregunta: «¿Y cómo los integras?» Generalmente, me quedo un tanto paralizado y no sé qué decir, a lo sumo logro contestar: «Hacer la mejor labor que pueda como psicoanalista es lo que significa para mí aplicar el zen al psicoanálisis». Creo que es una buena respuesta, pero no deja de ser mi manera de salir del paso. Lo cierto es que no soy un *fan* de las comparaciones. Desde el momento en que se plasman de forma contigua sobre el papel estas dos palabras, *budismo* y *psicoanálisis*, se despierta una proclividad, en la mente humana, de pensar en ellas en términos contrastantes, comparativos. La *síntesis*, aunque se mencionen y discutan las similitudes y diferencias, se convierte en el ideal de este ejercicio de pensamiento, como de todo aquel que intenta dar cuenta de las múltiples vertientes que nos atraviesan y conminan. La *integración* se asume como supuesto en alguien que como yo se ha dejado cautivar por el carácter variopinto de los caminos que escoge el alma humana. ¿Pero ha de ser este, la integración y la síntesis, el sincretismo, forzosamente el último destino?

No soy partidario de la comparación. Esta nunca ha sido mi intención al explorar la confluencia que efectivamente se ha dado en mí y en muchos otros entre estos dos campos del saber —saber en torno al sufrimiento y sus causas, saber en torno al deseo humano en sus vicisitudes alienantes y creativas, saber en torno a nuestras aspiraciones más profundas, limitaciones y potencialidades—. Hablar en general acerca de las relaciones entre budismo y psicoanálisis y en particular acerca de mis reflexiones y experiencias en el área no significa la búsqueda de una apoteosis hegeliana, una gran síntesis que fuera capaz de elevarnos a un nivel más trascendente. Por supuesto que la contrastación es necesaria para identificar el territorio por el cual hemos de movernos, territorio que incluye, como decía, tanto similitudes como diferencias. Pero el punto no es ese. El punto no es hacerlo para construir grandes edificios —imponentes mezclas o verticalidades deslumbrantes—, sino preguntarnos si acaso el ser humano ya está listo para convivir con las *tensiones* que lo marcan, las contradicciones y múltiples combinatorias que lo habitan, herencias y tendencias, deseadas y no deseadas, intereses distintos y plurales. Estamos hechos de pedazos y retazos, tramas y trazos, garabatos; destellos, gestos y ocurrencias; encuentros y desencuentros. Somos pares y dispares. Algunas de nuestras corrientes se llevan bien entre ellas, otras no tanto; en momentos

lo consiguen y en otros en lo más mínimo; y, sin embargo, nos constituyen. Como en un caleidoscopio, la integración y la no-integración se alternan. Ambas necesarias, como afirmaba el psicoanalista británico D.W. Winnicott, el verdadero problema es la desintegración o fragmentación y, por supuesto, todo modo de violencia. La violencia de una parte sobre la otra. La *no-integración* es otra cosa: es el lugar del juego y la experimentación, el terreno donde se gesta e incuba. Florecemos entre montañas de contradicciones y valles de felices confluencias. Nuestro esfuerzo radica en tratar de no empeorar las cosas. Pero no hay punto de descanso; al menos no mientras vivamos. Sé que esto puede antagonizar ciertos ideales budistas, pero aquí es donde el psicoanálisis me rescata. No tenemos que ser tan congruentes ni tan incongruentes. Los antiguos maestros del chan también lo sugerían, ya que la naturaleza de Buddha lo permea todo... Dice el gran maestro Hongzhi:

La verdadera forma está magníficamente iluminada con fuego reluciente.

La voz de la enseñanza es silencio total en medio de las campanillas de viento.

La luna cuelga del viejo pino, fría en la noche que cae.

La grulla helada en su nido en las nubes aún no ha sido despertada de sus sueños.⁶

En cierto sentido, entonces, mi interés por el estudio de estas dos disciplinas, el budismo y el psicoanálisis, no ha sido más que una excusa para investigar la naturaleza misma del deseo humano, fértil y contradictorio, catastrófico y eminentemente creativo. Hablar de budismo y psicoanálisis, al englobar innumerables puntos de acuerdo y desacuerdo, significa para mí avalar o legitimar la demanda de las personas que me consultan para que también ellos exploren sus múltiples vertientes, la pluralidad que los habita y la textura de su deseo —como el deseo de descubrir íntimamente ese trasfondo «espiritual» de la vida que para muchos actualmente se ha convertido en algo indispensable—. En mi caso, a esta indagatoria se le suma también el judaísmo, mi tradición de origen. ¡Realmente sería una locura plantear la integración como objetivo!

El reto es saber «sostener las tensiones». Como lo explico en mi libro, siento que yo soy religioso, no religioso y antirreligioso simultáneamente; teísta, no-teísta y ateísta de un solo golpe; y, sobre todo, *pananteísta*, a la manera de Spinoza y de los maestros jasídicos. Para ellos no hay nada más que Dios; todo es, o existe, en Dios: «cada pedacito de otoño contiene una vasta interpenetración sin límites», nos recuerda a su vez el Maestro Hongzhi.⁷ Dios funciona de esa manera. O bien soy o quisiera ser *anateísta*, aquel que busca a Dios después de Dios, al Dios que no es Dios. El prefijo *ana* equivale a *después*; o sea que ser anateísta significa buscar al Dios después de los conceptos. Como afirmo en *El cuenco vacío*, «en todo caso, me gustaría ser un místico. Sin duda, un místico contemplativo; proclamar junto con el poeta argentino Roberto Juarroz

6 Maestro Zen Hongzhi, *Homenaje al Cuarto Ancestro* (en Leighton, 2000: epígrafe).

7 Maestro Zen Hongzhi, *Instrucciones de Práctica* (*ibid.*: epígrafe).

(2012: 7): «No quiero confundir a Dios con Dios». ¿Se vale? ¿Se puede? Hay quien diría que todo esto no es más que signo de confusión, muestra de cobardía, una forma de hacer trampa, de evitar tomar una postura o tomar una decisión. Pero si nuestra meta no es la paz como ausencia de tensión, como resolución definitiva, ni tampoco la eliminación de un lado de la ecuación, su obliteración completa —el tener que elegir entre esto o lo otro—, sino más bien aprender a vivir con esto y con lo otro; si se aspira en todo caso a una reconciliación llevadera en aras de hallar una vida «suficientemente buena»; si se entiende como en el Talmud el valor de no silenciar la disputa, entonces quizá sí se pueda. Como ya lo he dicho, el *shalom* o la paz, no remite a la resolución de los opuestos: significa coexistencia entre opuestos, fuego y agua en un mismo acto, aunque suene o parezca imposible. Es la perspectiva más amplia e incluyente. También es tocar la tierra, *bhūmispārsha-mudra*, el gesto de todos los buddhas. El gesto que desplegó Siddhattha Gotama en el momento de su gran despertar. Es saber vivir en las *fronteras*. Budismo y psicoanálisis (y judaísmo) son los nombres que en mí lleva la oportunidad de realizar este importante y necesario trabajo. Estoy seguro de que en cada uno de nosotros podemos encontrar una nomenclatura singular que contiene las claves para atender los requerimientos de esta tarea. *Hacer espacio*, esa es la paz anhelada, espacio para que todos quepan, para que todos quepamos. La época del yo o tú, nosotros o ellos, esto o aquello, de los purismos u «originalismos», de las identidades prístinas, unívocas y certeras, ha terminado; mejor dicho, ha caducado. ¿Cómo sostener las tensiones? Lo que elijamos ha de conducirnos a poder practicar con ello.

En el 2022, estuve viviendo en Jerusalén como parte de un año sabático. Ahí conocí por primera vez las ideas de un gran pensador, Rav Avraham Yitzhak Kook, quien fue un rabino excepcional, filósofo, poeta y místico judío viviendo en tiempos revolucionarios (finales del siglo XIX y principios del XX). Nacido en Letonia en 1865 y muerto en Jerusalén en 1935, se convirtió en el primer gran rabino asquenazí del Hogar Nacional Judío en el Mandato Británico de Palestina. Fue reconocido como un ferviente e incansable idealista. Su contribución fue la de otorgarle un lugar a todas las corrientes transformadoras de la época, desde secularistas antirreligiosos hasta ortodoxos mesiánicos que pujaban por la reivindicación de un mundo quebrantado. Él dialogaba con todas las fuerzas que operaban a su alrededor, en este caso, a nivel de un microcosmos, el de la milagrosa lucha por la reinención de *Eretz Israel*, la Tierra de Israel. Rav Kook fue un *tzadik* u hombre justo y su Torá o instrucción se caracterizó por la inclusión, viviendo siempre al filo de la navaja, en la tensión entre lo más universal y lo más particular. Se ganó muchos enemigos, fundamentalistas de todas las facciones. *Fronteras*. Hizo de ellas un lugar para la empatía y no para la división y el antagonismo. *Complejidad*. Apreciaba las respuestas que desafiaban una simple categorización; rechazaba la idolatría subyacente al discurso de todos los ideólogos, porque, a pesar de

que los desacuerdos y posturas diametralmente opuestas son inevitables, pensaba que podíamos conectar bajo la égida de un noble propósito. *Dialéctica*. El diálogo de opuestos es lo que «da a luz, despacio y dolorosamente, a lo que sea que es que podamos saber de la verdad» (Mirsky, 2014: 236). Contemplar nuestro punto de vista y el punto de vista del otro es lo que nos conduce a mundos y formas de consciencia que todavía no podemos ni imaginar. *Visión. Tolerancia. Valentía. Perspectiva*. He aquí la razón de ser y los logros de Rav Kook. Estarán de acuerdo conmigo que hoy en día, en un mundo intransigente y totalmente polarizado, estas ideas sencillamente se asemejan a una quimera, a un anhelo quijotesco, a la fantasía de un loco. Sin embargo, este es el *animus* que caracterizaba a este rabino. También es el espíritu que caracteriza el cultivo del Noble Óctuple Sendero y otras instrucciones del Buddha; la aspiración que está detrás de los ideales más elevados de bondad y de justicia dentro del judaísmo y del budismo, y de la más bien pesimista racionalidad de Freud, aquella de hacer consciente lo inconsciente, de incluir todos los esfuerzos por llevar luz ahí donde solo existe oscuridad.

¿Y por qué les cuento todo esto? Porque para mí, como he dicho, hablar de psicoanálisis y budismo (y algo de judaísmo) no es sino la excusa que me permite tocar algo muy propio, mi pasaje o recorrido a través de la maleza de opiniones identitarias y cosificadas, esas que caracterizan a los *sabelotodo*. Es mi forma particular de descubrir que «podemos trabajar para creer en los procesos, labores e intenciones dentro de nuestras propias almas como revelando ellos mismos y afirmando algo muy real y verdadero» (*ibid.*: 238-239). Intento honrar tanto la *sospecha* de Freud como la *confianza* de Buddha, confianza y sospecha hacia un gran número de fenómenos, pero en especial hacia aquel «engendro» que llamamos «religión» o «camino espiritual» o deseo de trascendencia y conexión con la vida. Me baso en que ambas son ciertas, en que no hay que olvidarse de una ni de la otra. Me emociono cuando leo palabras como las que escribe el profesor Yehudah Mirsky en su libro sobre Rav Kook: «Las contradicciones que sentimos en nosotros son las del mundo, infinitas y resueltas únicamente, si acaso, en Dios, quien también las siente. Podemos —si tenemos cuidado de recordar que no somos Dios, sino criaturas plagadas de contradicciones— seguir creyendo en los otros y en nosotros mismos. Podemos creer que todos nuestros múltiples y contradictorios anhelos son ellos mismos el signo de algo bueno y rico y correcto, vivo en nosotros y en el mundo» (*ibid.*: 239). Mi interés no ha sido unir el psicoanálisis con el budismo, ni el budismo con el psicoanálisis; no ha sido compararlos, ni en la teoría ni en la práctica, entrar en un juego de sustituciones, o peor aún, caer en la trampa de un conflicto de lealtades, lejos de ello. No ha sido relacionarlos en el sentido estricto. Es simplemente que al indagar sobre estos temas me permito celebrar profusamente palabras como estas, palabras que necesitamos. Entre la espantosa certeza del dogmatismo y de la pulsión de muerte, por un lado, y la espantosa corrosión de la duda y la falta de confianza,

por el otro, me atrevo a transitar un camino para combatir el espectáculo del fanatismo que existe dentro de mí y en el mundo entero, la desgracia que provoca la ausencia de una profunda y universal empatía humana hacia aquello que discurre tanto dentro como fuera de nosotros.

Por tanto, más que intentar una mítica de la integración apoyándome en el tipo de promesas que ofrecen las comparaciones «modernas», en mis indagaciones sigo el método de las yuxtaposiciones benjaminianas. Me ha inspirado lo que el filósofo Walter Benjamin hizo en su obra, el método de forjar yuxtaposiciones (de crear tensiones no resueltas, de yuxtaponer sin integrar). Él nunca habló de lograr un balance ni de hacer una síntesis entre distintos conjuntos de saberes; por eso no es eclecticismo o ecumenismo lo que él defiende (ni *sincretismo* por lo que yo abogo). Benjamin dedicó su vida a investigar diferentes corrientes de pensamiento como el marxismo, la teoría crítica, la historia del arte y el misticismo judío, entre otras. Las investigó como pinceladas. Como he dicho, lo que se propone es sostener una tensión, incluso habitar discursos contradictorios. No quedarnos con lo que nos gusta únicamente y rechazar todo lo demás. Hay acordes y desacordes. Es darle lugar a eso. A la lucha, al conflicto, a la tensión inherente, a los puntos de encuentro y desencuentro. Al amor que ahí se juega. Al beso fugaz que se da en el aire entre distintas mociones como persiguiendo el asombro y la sorpresa, y también el respeto a la especificidad y el dominio propio a la diferencia. Esa es la apuesta. Sabemos por el psicoanálisis que ahí se da la condición del impulso creativo. Somos acróbatas, volatineros, malabareando y sosteniendo puntos de vista diversos y hasta contradictorios. Eso es amor.

En estas palabras corre un subtexto: un subtexto que se sitúa en contra de los discursos monolíticos y monopólicos, las posturas dualistas y binarias, las opiniones polarizadas; un subtexto que se rebela en contra de cualquier discurso que coloca al mal como una amenaza externa, puesto en el *otro*, y no reconoce que la mayoría de nuestros problemas parten de nuestra óptica, constituyendo amenazas internas. En el budismo se conoce como *vacuidad* o *śūnyatā* a la ausencia de conceptos, a su intrínseca relatividad. Para el Buddha, las Tres Marcas o Sellos de la Existencia condicionan la naturaleza de la realidad: *falta, impermanencia e insustancialidad*. No somos tan sólidos como creíamos. Esto suele considerarse como gran fuente de angustia, nuestra angustia primaria y fundamental, el predicamento existencial que se cierne sobre el ser humano; pero para el budismo, estas tres marcas constituyen la fuente misma de nuestra libertad. Somos (la vida es) flujo, proceso, o como bien dicen los psicoanalistas, originalmente, asociación libre. Pero ponemos ahí un *yo sólido* y ya no podemos ver. Lo que quiere decir naturaleza búdica, la frase que escuchamos comúnmente en el sentido de que «ya somos buddha», es que en el fondo somos proceso irrepresentable.

6. Conclusión: el cuenco vacío o el rompecabezas incompleto. Un lugar para sentirse vivo

El *cuenco vacío* es una metáfora que apunta hacia el lugar donde se cultiva la gratitud y la humildad, la reverencia y el asombro, con el fin de reconocer la total interdependencia de todas las cosas. El amor, la sabiduría y la verdad pasan por el cuenco, pero no son posesión de nadie. No son «algo», ni siquiera son «cosas». Están hechos de movimiento, interconexión y búsqueda constante; de no-sustancialidad, impermanencia y desacomodo; de no-definitividad, irrepresentabilidad y dificultad. Este es el espíritu de nuestra práctica, *ser un cuenco vacío*, andar de un lado para el otro percibiendo, aprendiendo, recibiendo y repartiendo. Nos movemos por la vida como volatineros impulsados e inspirados por la fuerza del asombro.

Ser un recipiente que permita la circulación de la vida es fundamental para comprender el impulso vital que se encuentra detrás del deseo de favorecer un cambio de paradigma hacia maneras más incluyentes de pensar. No es que todo entre, pero hacemos un esfuerzo sincero de ver y escuchar. Al mismo tiempo, somos como un rompecabezas incompleto. Deseamos que todas las piezas encajen. Esta es una nueva versión, mi versión, de lo que representa *taṇhā*, la causa del sufrimiento (*dukkha*) según el Buddha y plasmada en la Segunda Noble Verdad. Queremos que todas las piezas se acomoden perfectamente, completar así el rompecabezas, pero no se puede. No sucederá. Somos demasiado complicados, especialmente nosotros «los modernos». Para nosotros, ya es demasiado tarde. *Nibbāna* o el final del sufrimiento tal vez quiera decir abandonar esta búsqueda fútil de una configuración acabada. Los seres humanos anhelamos y nos empeñamos por cosas que no son posibles; deseamos cosas que nunca vamos a obtener: un mundo perfecto, un amor incondicional, la inmortalidad, un rompecabezas perfectamente armado, pero no se puede. Nos frustramos, nos desilusionamos y terminamos por encontrar culpables tanto adentro como afuera. Esta es la esencia del dogmatismo y la tiranía, el motor de nuestras pulsiones destructivas: querer a toda costa la totalidad. Freud se dio cuenta. El Buddha lo comprendió. Entendieron que, ante esta circunstancia, lo que nos queda es honrar las piezas, *honrar* la complejidad, incluyendo las piezas faltantes. ¿Cuál es nuestro particular rompecabezas? ¿Qué ausencias y presencias lo componen? Si nos proponemos esto, en vez de creer que estamos hechos de «una sola pieza», que poseemos una identidad monolítica, podríamos reconocer cuál es nuestra parte, la parte que hemos de jugar en el gran rompecabezas que es el universo entero. Pienso que entonces habría más paz en nosotros y en el mundo. Ben Zoma preguntó (*Pirkei Avot*, 4:1): «¿Quién es rico?». Y respondió: «aquel que es feliz con su parte». Aquel que es feliz con su rompecabezas. ¿Cómo podemos honrar y otorgarle un espacio a todas las partes, mirar hacia lo abierto, abrirnos realmente? En

mi opinión, esta es la cuestión crucial. Aquí es donde budismo y psicoanálisis se intersectan (al menos en mi versión de budismo contemporáneo y de psicoanálisis actual, *posfoucaultiano*), donde *vacuidad o vacío y falta en ser* se tocan, libertad y angustia, nuestros grandes compañeros. Aquí es donde entran los nuevos paradigmas de la inclusión. Según lo planteado de acuerdo con la comprensión más vasta de «naturaleza búdica», *ya somos*; no hemos de ganarnos nuestro boleto de entrada. Ya somos, y yo añadiría, ya somos incluyendo nuestro rompecabezas no-resuelto e inacabado. Esa es nuestra fe.

Reza un dicho zen: *el uno es el muchos y el muchos es el uno*. Tan pronto como privilegiamos el uno (la esencia), nos olvidamos del muchos (los fenómenos). Tan pronto como privilegiamos el muchos (los fenómenos), nos olvidamos del uno (la esencia). Requerimos el estira y afloje. Pensamos que si todos estamos de acuerdo podemos seguir adelante, pero terminamos viviendo en un sueño y ya no vemos los impedimentos. Es incómodo lidiar con las diferencias. En muchos sentidos esta es la idea trascendente de la espiritualidad: lo que realmente buscamos es eliminar las diferencias y sentirnos cómodos —porque «todos somos uno»—. Debemos despertar si nos inclinamos demasiado en esa dirección para recordar que en el muchos se encuentra la vida y la verdad. Inversamente, si nos aferramos demasiado a las diferencias y a las individualidades, olvidamos aquello que nos une y nos hermana. Por lo que se vuelve imprescindible tocar esa naturaleza compartida y entender que son soluciones globales las que necesitamos para muchos de nuestros problemas. Es un trabajo difícil, si no imposible. Lo único que podemos hacer es no perder la noción de *complejidad*, no perder una cierta calidad de escucha. En términos de nuestra experiencia, esta comprende desde el miedo más profundo hasta la mayor de las alegrías. ¿Qué es la vitalidad? Para el zen es *estar aquí*. Estar presentes. Ser parte de todo aquello que comporta la experiencia del momento. No intentamos perfeccionar el momento. Tratamos de ampliar, de incluir. Si ampliamos no hay fricción, solo un sentir de esa vitalidad y un sentirla justo en medio de la fricción. No nos gusta la fricción, pero andar detrás de lo que nos gusta únicamente implica otra forma de matarnos, ya que todo es muy complejo, somos muy complejos, y en la complejidad radica la vida.

¿De qué trata la *ruta humana*? No lo sabemos. No nos entendemos muy bien. No sabemos quiénes somos, de dónde venimos, adónde vamos. Nuestra práctica se enfoca realmente en sentirnos cómodos con el no-saber, convertirnos en ese recipiente abierto que puede contenerlo todo, incluso el lamento, el conflicto, aquello que Avalokiteśvara, el bodhisattva de la compasión, oye como *los gritos del mundo*. Si ese recipiente es lo suficientemente grande como para contener el universo, entonces no tenemos que deshacernos de todo, ni de nada. Solo es este momento en toda su complejidad. Podemos escuchar con claridad, ver con claridad, saborear con claridad, tocar con claridad —hasta ese «mal» pensamiento o «mal» sentimiento puede enseñarnos

algo, a pensar y sentir con claridad—. Sin embargo, nos confundimos y ofuscamos. Este es el motivo por el cual practicamos: para aclarar nuestra mente. Si logramos no apegarnos a un punto de vista angosto, estrecho, podemos lidiar con lo que sea; si por el contrario nos aferramos a él, mantendremos fuera todo lo que lo contradice. Y entonces nos perderemos de mucho. Realmente estamos practicando para *abrir*, no para perfeccionar; no para tener la razón, sino para habitar *completamente* nuestras vidas. *Estar aquí*. No perfectamente, solo estar aquí. Usemos nuestras mezclas creativamente. Usemos nuestro camino para poder ver con suficiente claridad y encontrar algo de paz en medio de la complejidad, del tumulto del instante; abrir nuestra mente-corazón lo suficiente y ayudar a los que nos rodean.⁸

En sus mejores momentos, las sociedades tienden a celebrar la diversidad de sus integrantes. En el Talmud, por ejemplo, se enseña que «así como sus rostros son diversos, también lo son sus opiniones». Y esto es motivo de bendición. La idea de agradecer a Dios por la capacidad de estar en *desacuerdo* está codificada en la ley. Se pone de relieve que las personas en todo el mundo deben tener confianza en su misión a través de la contemplación de puntos de vista diferentes. Personalmente, conclusiones como esta me parecen muy hermosas y a mi entender se desprenden de maneras de concebir el mundo —y construirlo— que parten de lo que en el budismo se conoce como *visión recta*, esa perspectiva inaudita, revolucionaria, que el Buddha Sakyamuni experimentó con todo su ser y que transmitió a Sāriputta en *El sutra del corazón de la gran sabiduría*. La *vacuidad*: no existe identidad inherente, solamente interconexión. Es lo que quiere decir propiamente transitar por el camino de en medio. Realizaciones como estas son las que dan origen, en definitiva, a los nuevos —y muy antiguos— paradigmas de la inclusión.

⁸ Estos últimos dos párrafos están inspirados en el comentario que hizo mi maestro zen Bon Soeng del *Empty Gate Zen Center* en California a *El cuenco vacío*.

Bibliografía

- FOUCAULT, M. (2002) *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- JUARROZ, R. (2012) *Poesía vertical, 1958-1975*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LEIGHTON, T. D. (2000) *Cultivating the Empty Field: The Silent Illumination of Zen Buddhist Master Hongzhi*, Tokyo, Rutland, Vermont and Singapore: Tuttle Publishing.
- MIRSKY, Y. (2014) *Rav Kook: Mystic in a Time of Revolution*, New Haven and London: Yale University Press.
- STERN, S. (2022) *El cuenco vacío: Aportaciones de un psicoanalista al estudio del buddhadharma*, Barcelona: Editorial Gedisa.

Querificando la rueda del Dharma. Algunas aproximaciones respecto de la intersección entre budismo y homosexualidad en América Latina

Hugo Córdova Quero

Institute Sophia

Cristian Mor

Institute Sophia

1. Introducción

La presencia del budismo en América Latina tiene profundas raíces que se entrelazan con los grupos étnicos in/migrantes que han llegado al continente. En particular, las corrientes budistas traídas por in/migrantes japoneses, chinos y coreanos han ganado mayor visibilidad dadas las construcciones identitarias formadas en el seno de su cultura-origen. Aunque cada grupo de in/migrantes estaba unido por su nacionalidad compartida, la diversidad de las escuelas budistas se refleja en el actual mapa de la fe en América Latina, creando un mosaico interpretativo que entrelaza creencias, cultura e in/migración. Además de estas raíces étnicas, la presencia de personas sin ascendencia asiática demuestra la capacidad de atracción de las bases religiosas transculturales y el actual diálogo interreligioso. Este fenómeno se refleja en el aumento del número de personas conversas, ya sea a una edad determinada o como resultado de haber crecido en una familia practicante de esta fe. Esta amalgama de influencias y trayectorias individuales ofrece un tapiz de múltiples perspectivas y modos de practicar la fe budista en América Latina. Su impacto trasciende las fronteras geoétnicas hasta definirse como

un paradigma intercultural donde las personas buscan respuestas espirituales en las creencias del «otro».

Dentro del marco de estudio de las prácticas del budismo en el entorno global, la interpretación de las relaciones homoafectivas se ha convertido en una temática de interés en el campo religioso. Ante este escenario, se deben plantear los modos en que las corrientes identitarias se manifiestan dentro del sentir espiritual de cada persona hasta modular la interpretación dentro del conjunto comunitario. En este contexto «diverso», es importante destacar que no existe una única visión sobre el tema de la homosexualidad en el budismo, sino que depende de múltiples factores que condicionan percepciones diferenciales. Al igual que en el resto del mundo donde el budismo se ha extendido, América Latina alberga una amplia variedad de perspectivas y enfoques en relación con este tema. Por este motivo, las diferentes escuelas y comunidades budistas en la región pueden tener interpretaciones y prácticas diversas en lo que respecta a la homosexualidad, cuyas consideraciones pueden estar influidas por factores culturales, históricos y personales. Es esencial reconocer esta diversidad de opiniones y prácticas dentro del budismo en América Latina —al igual que en cualquier otra parte del mundo— dado que no debemos caer en factores de homogeneización que alteren la percepción del objeto de estudio. En este sentido, la riqueza de estas múltiples perspectivas contribuye a enriquecer el diálogo y el intercambio de ideas sobre la fe budista y su relación con la sexualidad y la diversidad de género en la región (Córdova Quero, 2018), lo cual nos aporta un amplio espectro en el que abordar sus particularidades.

Según los datos proporcionados por el Pew Research Center (2015), se estima que 410.000 personas profesaban las enseñanzas del budismo en el año 2010; datos que demuestran una población minoritaria si es comparada con el conjunto total demográfico. Dentro del cómputo aportado —y en relación con los datos más actualizados que disponemos— se estima que el 59,49 % —alrededor de 243.966 personas— profesan dicha fe en Brasil (IBGE, 2010). A pesar de esta hegemonía cuantitativa en el citado país, debemos de prestar atención a las bases demográficas que influyen al resultado; dado que la población total de Brasil supone el 33,25 % —es decir, 215.313 millones— del conjunto demográfico combinado de América Latina, el cual asciende a 647.763 millones (CEPAL, 2022). Como consecuencia de este factor, se estima que un 50 % de las instituciones budistas se encuentran en dicho territorio (Shoji, 2002). No obstante, los centros de culto siguen expandiéndose a lo largo del continente, celebrando ceremonias en más de 300 templos, *sanghas*, *dojos*, centros y monasterios. Asimismo, queremos destacar la existencia de una «comunidad virtual budista» que se ha conformado tras los acontecimientos del año 2020 (Usarski, 2011-2012).

Al mismo tiempo, la pandemia del COVID-19 impulsó una reevaluación de la fe personal y una búsqueda de prácticas espirituales en el budismo, fusionando la tec-

nología y la comunicación en rituales individuales dentro de una «comunidad imaginada» (Carini, 2021). Por este motivo, establecer un cómputo total y fiable del número de personas que profesan el budismo es muy complicado. Al mismo tiempo, la escasa actualización de los datos de los organismos gubernamentales —fruto de una aversión latinoamericana hacia lo religioso— evidencia una clara pormenorización del sistema de creencias y su impacto en la población por la influencia de la hegemonía del Catolicismo Romano por sobre las diferentes ramas del cristianismo en América Latina.

El propósito de este capítulo es abordar algunas cuestiones relacionadas con la intersección entre homosexualidad y budismo en América Latina, pero sin pretender agotar el tema ni ofrecer una visión paradigmática. Dada la diversidad de perspectivas dentro de la fe budista, resultaría imposible proporcionar una visión completa y definitiva al respecto. Para ello, estructuramos el capítulo por medio de dos aspectos que se interrelacionan entre sí para abordar esta compleja temática. En primer lugar, exploremos las discusiones y debates actuales a nivel mundial sobre la intersección entre homosexualidad y budismo, enfatizando la diversidad de opiniones y enfoques que existen dentro de la comunidad budista a nivel global; y, en segundo lugar, nos centramos en aspectos relacionados con esta intersección, específicamente dentro del contexto amplio del budismo en América Latina. Para realizar este objetivo, rastreamos algunas perspectivas y prácticas locales en relación con la homosexualidad, teniendo en cuenta lo que algunas organizaciones presentan de manera pública. Parte de la situación radica en que —aunque podemos presuponer que de acuerdo con las enseñanzas de Buda hay una apertura hacia las personas de la diversidad sexo-genérico—, no es posible afirmarlo si las organizaciones no lo manifiestan públicamente.

Debido a esto, en este capítulo tan solo podemos presentar aproximaciones a la intersección entre homosexualidad y budismo en vistas a futuras investigaciones que continúen visibilizando la tarea de las comunidades budistas en América Latina. Por tanto, este capítulo no tiene la intención de proporcionar respuestas definitivas, sino más bien ofrecer aproximaciones sobre un tema complejo y multidimensional del cual casi no existe material en castellano o portugués para el continente. A través de este análisis, se busca arrojar luz sobre este tema en la región.

2. Género y sexualidad en el budismo global

En el momento de tratar temáticas que interceptan la vida de las personas —las cuales influyen significativamente en su pertenencia espiritual— es inevitable hacer referencia al modo en que se manifiesta la identidad dentro de sus respectivas comunidades, tanto aquellas de raíz étnica como las de conversos locales. Tratar estos aspectos atañen a múltiples aristas y particularidades subjetivas que dificultan establecer un criterio

homogéneo en su interpretación. Lo que sí podemos afirmar es que la identidad se construye bajo un enfoque relacional y, por lo tanto, se forja mediante los vínculos que se establecen con integrantes de su grupo social (Augé, 1996; Sahlins y Tocancipá-Falla, 2001; Ingold, 2002; Hall, 2003; Godelier, 2010; Agier, 2012; Ramírez Cotal, 2021). Ante este aspecto social, el modo comunitario en el que las personas viven su espiritualidad influye significativamente en la modulación de la identidad (Godelier, 2010: 8), buscando el respeto dentro de su entorno de convivencia, especialmente en lo que atañe a sus lazos sexo-afectivos.

Debido a esto, podemos afirmar que el género y la sexualidad en el budismo no han estado tan lejos de la realidad social, tanto histórica como presente. No obstante, es importante reconocer que muchas personas de la diversidad sexo-genérica han abrazado históricamente la fe budista, dado su singular modo de entender la identidad al margen de los dictámenes físicos del propio cuerpo. Por ello, muchos liderazgos hablan de *dharmologías queer* budistas haciendo referencia a un área del budismo que todavía está emergiendo. En el budismo se usa la palabra *Dharma* —que puede entenderse como «enseñanza», «ley natural» o «conducta correcta»— para referenciar a la doctrina o enseñanza en el contexto de una religión que no tiene un Dios [*theos*]. Por este motivo, es más apropiado usar el término *dharmología* en lugar de *teología* (Dounfur, 2023, en prensa).

Al mismo tiempo, debido a que el budismo se divide en tres ramas principales y cada una contiene cientos de escuelas, no hay un solo cuerpo de autoridad ni una sola escritura sagrada que prohíba o permita el amor, las relaciones y las prácticas de las personas de la diversidad sexo-genérica. Si bien en el Noble Sendero Óctuple se enfatiza la abstinencia sexual —específicamente de conductas sexuales indebidas—, esta enseñanza es necesaria para seguir los caminos de la moralidad que conducen a la iluminación. Este énfasis —el cual se localiza en el tercer precepto— no realiza una distinción entre las relaciones cisheterosexuales y homosexuales, apuntando que el «sexo» en sí mismo debería de evitarse (Cabezón, 1998; Maher, 2011). En este sentido, no existe un documento concreto que especifique el veto hacia las relaciones homoafectivas y, por lo tanto, no se debe de considerar como un anatema dentro del budismo, tal como sí lo ha sido en Occidente fruto de la influencia de algunas tradiciones abrahámicas (Córdova Quero, 2018). Por ende, hablar de *dharmologías queer* budistas implica considerar tanto la tradición en la que se basa la reflexión *dharmológica* de cada autor/a como el desarrollo histórico de esta fe.

Recordemos que las concepciones actuales de identidad, sexualidad y género no aplican para los tiempos anteriores a la era moderna occidental. En otras palabras, es necesario considerar el contexto cultural, social e histórico del budismo en todos los países donde ejerce influencia. En muchas sociedades, el deseo hacia personas del

mismo sexo y la homosociabilización no solo eran permitidos, sino también fomentados —como en el caso de China y Japón—, lo cual a su vez influyó en el budismo. Por ejemplo, en Japón, eran bastante comunes en la era feudal las *Chigo Monogatari*, es decir, historias de amor entre los monjes adultos (*Nenja*) y sus *chigo* —nombre dado a los adolescentes que vivían en el templo y servían como acólitos— en relaciones no matrimonializadas (Childs, 1992: 1-5).

Algunos eruditos, incluso, han señalado que varios maestros del budismo han sido personas de la diversidad sexo-genérica. Como muestra, algunos han atribuido la introducción de la homosexualidad en la vida monástica en Japón al maestro Kukai —fundador del budismo Shingon—, un hecho que ha sido discutido últimamente por algunos eruditos (Schalow, 1992: 215). Otros personajes considerados *queer* incluyen al monje Zen Ikkyū Sōjun (1394-1481 E.C.) y al erudito del budismo japonés del siglo XVII e. c., Kigin Kitamura (Schalow, 1996 [1667]). En su libro *Iwatsutsuji* [flores silvestres] —el cual se inscribe en el género del *waka* [poesía japonesa]— se podría interpretar que este párrafo de Kitamura sugiere que Buda destina las relaciones del mismo sexo para los sacerdotes por encima de las relaciones cisheterosexuales (Ihara, 1990). Esta apertura incluso escandalizó a los misioneros jesuitas al comienzo de la era moderna e introdujo en Japón —y en toda Asia— el sentimiento de homofobia propio del Occidente cristiano. A modo de ilustración, el sacerdote jesuita Francisco Cabral —en su encuentro con la sociedad japonesa— escribió en el año 1596 su condenación a las «abominaciones de la carne» y los «hábitos viciosos» de los varones japoneses (Spence, 1985: 225). El cristianismo fue el que comenzó a sembrar la semilla de la homofobia, una característica que hasta ese momento no existía en el budismo. Esto se reflejó desde el primer encuentro entre cristianos y japoneses, plasmadas por el escritor portugués Luís Fróis, en su *História de Japam* (1981 [1597]). En este documento se narra un encuentro en 1550 entre la comitiva del padre jesuita Francisco Xavier y el *daimyō* de Yamaguchi —Ouchi Yoshitaka— y los conflictos morales vinculados a la temática de la homosexualidad.

En relación con este sentimiento de rechazo —que posteriormente se transformó en homofobia— Robert E. Shore-Goss (2011) enfatiza el contexto cultural del budismo y sus puntos de vista sobre las cuestiones *queer*. Afirma que ha habido «visiones budistas diversas en cuanto a la sexualidad homoerótica, desde una aceptación suave hasta un rechazo leve y, a veces, vehemente. La aceptación y el rechazo a menudo eran el resultado de la cultura receptora» (p. 26). Para citar un caso, al mismo tiempo en Asia, el cristianismo se encontró con el confucianismo, el cual también defendía valores morales rígidos y una fuerte vigilancia de los sentimientos, los cuerpos, el género y la sexualidad. La similitud de ambos sistemas de pensamiento provocó un refuerzo de las nociones en torno a esos temas entre los nuevos conversos. En consecuencia, el

cristianismo también se convirtió en un lugar para reproducir el *statu quo*. Asimismo, el budismo también absorbió y propagó muchas de las enseñanzas del confucianismo (Reader, 1991: 30). Como podemos observar, a menudo hay una transferencia de ideas entre religiones en relación con los mandatos del cis-heteropatriarcado.

En los escritos sagrados como el *Vinaya Pitaka* —«Cesta de la disciplina» en idioma Pali—, datado en el siglo IV a.e.c., se reconocen cuatro géneros: masculino, femenino, *ubhatovyanjaṇaka* y *paṇḍaka*. *Ubhatovyanjaṇaka* puede comprenderse en términos modernos occidentales como «intersexual» —si se nos permite una equiparación a grandes rasgos de los dos términos con historias muy distintas en sus orígenes etimológicos—, ya que refiere a personas que tienen simultáneamente características masculinas y femeninas (Schliesinger, 2014: 28). Por otro lado, *paṇḍaka* es un término de difícil traducción, pero se puede comparar con las personas transgénero —según las categorías occidentales—, muchas de las cuales debían ejercer el trabajo sexual para subsistir (Das, 2003). Debido a esto, los *paṇḍaka* no solo estaban impedidos de acceder a la ordenación, sino que se les categorizaba junto con personas con impedimentos físicos —por ejemplo, sordera— y con criminales. Otras traducciones han usado los términos «desviados sexuales» o «eunucos», lo cual también refleja la diversidad de personas que eran estigmatizadas bajo la etiqueta de *paṇḍaka* (Powers, 2009).

En todos estos contextos, la fluidez del género y la atracción hacia el mismo sexo no se consideraban aspectos negativos de la experiencia humana. En relación con el homoerotismo presente en monasterios —donde muchos monjes adultos convivían junto a jóvenes— el budismo en Asia reaccionó de manera muy diferente al cristianismo (Wilson, 2009). En realidad, en el cristianismo ya existía desde el siglo XI e.c. una tendencia a condenar las expresiones de homoerotismo en la sociedad medieval europea, especialmente dentro de las comunidades monásticas. Recordemos que el término «sodomía» comenzó en esa época a homologarse con relaciones del mismo sexo y, por consiguiente, a perseguir a las personas que hoy llamamos *queer* o de la diversidad sexo-genérica (Córdova Quero, 2004, 2021).

El budismo, por el contrario, no posee en su historia antecedentes de este tipo, por lo que su reacción frente al homoerotismo fue siempre diferente a Occidente. Aún más, José Ignacio Cabezón (1998) afirma que para el budismo el problema no es ni la cis-heterosexualidad ni la diversidad sexo-genérica, sino el ejercicio de la sexualidad frente a la disciplina monástica célibe de los monjes budistas. Es decir, no es un problema de la orientación de los actos sexuales, sino cómo esos actos influyen o no en el desapego a la materialidad de la realidad que propone el budismo. Por lo tanto, no es una cuestión de homofobia, sino de cuál es la mejor manera o el mejor camino para llegar a la iluminación (Shore-Goss, 2011: 26).

Además, el caso de la fluidez de la sexualidad en el budismo está relacionado con el valor que la sexualidad tiene en sus enseñanzas, especialmente en el hecho de que el monasticismo budista nunca ha podido lidiar propiamente con los laicos budistas —que sí tienen una vida sexual— mientras a los monjes y monjas, generalmente, el ejercicio de la sexualidad les era prohibido (Karuna, 2010). Otros estudiosos afirman que el budismo nunca prohibió los deseos de personas del mismo sexo porque esos deseos no siempre fueron explícitos (Coleman, 2002: 146). Incluso hay una transición en la fluidez de las deidades, tal como es el caso de Kuan Yin, cuyo cambio de género —de varón [dios] a mujer [diosa]— se produjo en el siglo XIII e.c. (Cheng, 2013). Esto se encuentra en el sustrato interpretativo de las enseñanzas budistas en varios contextos, por ejemplo, en Japón. Es verdad que luego de la apertura del país a Occidente durante el periodo Meiji (1868-1912), la presión de la moralidad cristiana occidental influyó en gran medida a la sociedad japonesa, pero no llegó al extremo de perseguir a las personas *queer*. Dentro del budismo, el templo Zen Shunkoin en Kyoto se convirtió en 2010 en el primer centro budista donde las parejas del mismo sexo pueden casarse (Krejцова, 2014). En esto, el budismo está avanzando en algo frente a lo cual la sociedad japonesa aún lidia por confrontar. El abad del templo, el Ven. Takafumi Kawakami, afirma: «La gente piensa que estoy enfocado en temas LGBT, pero sólo los trato como personas que quieren casarse. Sólo quiero celebrarlos» (O'Donoghue, 2016).

Debido a que las personas *queer* son consideradas una minoría en Japón, el Ven. Kawakami reflexiona: «El pensamiento es algo así como: “Estoy en la mayoría, estoy a salvo, estoy bien” [...]. Necesitamos pensar en la felicidad de toda la comunidad. Si no puedes mejorar a los que están sufriendo, eventualmente sufrirás» (O'Donoghue, 2016). Así, cuando se le preguntó sobre la motivación que lo impulsó a ser el primer monje en ofrecer ceremonias de casamiento budistas a personas del mismo sexo, el Ven. Kawakami afirmó que: «pensé que era muy importante hacer que la gente pensara que los derechos LGBT son un tema muy importante a mejorar en este país [...] realizar bodas entre personas del mismo sexo puede hacer que este tema sea más visible para todos en Japón» (Kuruvilla, 2014).

Sin embargo, esta visión no siempre fue la forma de pensar de este religioso, lo cual refleja cómo incluso dentro de las comunidades religiosas las personas pueden tener prejuicios como fruto de su contexto sociocultural. El Ven. Kawakami narra una experiencia que marcó su «conversión» a adoptar un pensamiento más respetuoso hacia las personas *queer*, cuando un amigo suyo le dijo su orientación tras verbalizar un prejuicio despectivo hacia otras personas de la diversidad sexo-genérica. En ese entonces, el Ven. Kawakami reflexionó sobre su experiencia de prejuicio vivida en EE.UU., lo cual le llevó a reflexionar en torno al tema (Kure, 2015). Esto también lo llevó a revisar las escrituras del budismo mahāyāna y comprobar que no había ninguna barrera doc-

trinal para llevar a cabo estas ceremonias de matrimonio igualitario. Aunque el templo Shunkoin tiene ya 500 años y se pudiera afirmar que es un lugar tradicional, esta no es la realidad actual, tal como afirma el Ven. Kawakami: «No es como si tuviéramos que mantener la tradición como está [...]. Damos la bienvenida a todas las parejas, independientemente de su fe u orientación sexual» (Duffy, 2014).

Otro aspecto que afecta a las personas de la diversidad sexo-genérica en el mundo se relaciona con el cuidado de una pareja en el hospital y los ritos funerarios. Dado que el matrimonio igualitario no existe en muchos países, en el momento de morir, las parejas deben ser sepultadas en tumbas separadas, pues no son reconocidas como familia. Prosiguiendo con el caso de Japón —y consciente de esta situación— el Ven. Joji Inoue, un monje de 43 años y abad del templo Shodai-ji, del budismo Jōdo Shinshū en Edogawa, Tokio, ha hecho arreglos para que las personas entierren a sus parejas del mismo sexo en cementerios de las prefecturas de Chiba y Saitama siguiendo el ritual de esta rama del budismo (Lewis, 2017). Muchas personas cisheterosexuales en diversos contextos sociales tendrían mucho prejuicio de que una pareja del mismo sexo comparta la misma tumba. Pareciera que ni en vida ni en la muerte algunas personas aceptan que las parejas del mismo sexo puedan estar juntas y ser respetadas. Debido a esto, en el caso de Japón, el Ven. Inoue afirma: «El budismo no discrimina sobre la base del sexo o impone una idea de lo que debe ser una persona [...]. Espero eliminar los prejuicios y la discriminación contra las minorías sexuales» (Jiji, 2017).

Esta lucha contra el prejuicio es, quizás, una de las formas en que el budismo realmente aumenta su valor para las personas *queer* a nivel mundial y se refleja en la tendencia creciente en América Latina de personas de la diversidad sexo-genérica que abrazan esta fe. Estos aspectos son importantes y las/os *dharmólogas/os* budistas *queer*, quienes necesitan tenerlos en cuenta al hacer una lectura «diversa» de los textos sagrados o de las enseñanzas budistas. A través de esto, se potencia el modo en que el activismo de las personas que creen en esta fe —el budismo— pueden alzar su voz en sus sociedades, especialmente aquellas que no son occidentales. En muchas regiones del globo, el cisheteropatriarcado se impone en la forma de estereotipos religiosos, pero basados en concepciones culturales occidentales. El budismo rara vez se ajusta a ese estereotipo, excepto cuando ha sido influenciado por Occidente. América Latina no escapa a esta situación.

En relación con lo mencionado anteriormente, debemos recordar que el contacto de Asia con Occidente fue influenciado en gran medida por el cristianismo y su visión negativa del deseo y los estereotipos hacia las personas de la diversidad sexo-genérica. Ciertamente, esto produjo puntos de vista negativos en el budismo en varios países asiáticos. Esas concepciones negativas también viajaron con los in/migrantes y constituyen hoy parte del mosaico budista latinoamericano. Por otro lado, en la ac-

tualidad —ya que en Occidente hay budistas conversos que son parte de la diversidad sexo-genérica— existen muchas iniciativas que presionan al budismo como una religión global para que promueva una visión inclusiva (Scherer, 2006: 74).

Se podría decir que ha habido una dinámica colonial detrás de los primeros encuentros entre el budismo y Occidente. La presencia de los conversos budistas en Occidente, así como la asimilación de los budistas asiáticos en las sociedades occidentales ha afectado a esa religión en cuanto a la intersección entre fe y homosexualidad. Al mismo tiempo, las personas occidentales —especialmente aquellas que no profesan el budismo— tienden a juzgar la religión en base a una mirada sesgada desde el catolicismo romano. Por lo tanto, ven en la persona del Dalái Lama a una figura convocante. Somos conscientes que esto dentro del budismo no es así, pero sus palabras de algún modo sientan precedentes. En 1997, durante una visita a San Francisco, el Dalái Lama Tenzin Gyatso se encontró con resistencia y crítica debido a sus declaraciones: «Tenemos que hacer una distinción entre creyentes y no creyentes [...]. Desde el punto de vista budista, [las relaciones entre] varones y [entre] mujeres se consideran [...] generalmente como una mala conducta sexual» (Lattin, 1997).

Aunque la declaración del Dalái Lama generó cierto nivel de rechazo entre las personas budistas de la diversidad sexo-genérica en el área de la Bahía de San Francisco, no es un comentario inapropiado si consideramos las palabras de Vajra Karuna (2010) mencionadas anteriormente. El monasticismo ha influido mucho en el budismo, pero la religión no es completamente inmune a las fluctuaciones de las sociedades. Además, lo que en Occidente —desde una perspectiva eminentemente cristiana— podría considerarse negativo, en las sociedades asiáticas puede no serlo, lo cual ha dado lugar a enseñanzas budistas que no son homofóbicas.

Este es un recordatorio importante, ya que los conversos budistas en Occidente ya están socializados en la mentalidad de la cosmovisión puritana occidental arraigada históricamente en la hegemonía católica romana o protestante. Esto puede tener connotaciones negativas o positivas según cómo las personas budistas de la diversidad sexo-genérica reflexionen sobre su espiritualidad (Leyland, 1998, 2000). Esto es crucial porque el desarrollo de *dharmologías* budistas *queer* necesita evitar la «mirada orientalista» (Said, 1979), la cual ha caracterizado el encuentro de Occidente con el budismo. Esto es un paso fundamental para permitir que las voces subalternas expresen (Spivak, 1988) su propia reflexión sobre su fe en el budismo desde la vida cotidiana y el activismo de la diversidad sexo-genérica latinoamericana. Un gran número de personas de la diversidad sexo-genérica han abrazado el budismo y, por lo tanto, las organizaciones religiosas deben proporcionar un espacio de visibilidad y celebración de la diversidad y la riqueza de estas personas en el movimiento.

3. Homosexualidad y budismo en América Latina: aproximaciones

Esta situación —es decir, los vestigios del colonialismo occidental en Asia— se refleja también en algunos sectores del budismo traído a América Latina. Es necesario, en futuras investigaciones, establecer cuáles son los modos por los cuales las personas budistas resisten estas imposiciones occidentales en el contexto de las sociedades latinoamericanas. Según lo que hemos observado, existen situaciones que son progresistas, pero que también siguen agendas que son claramente occidentales —como el matrimonio entre personas del mismo sexo— y que deben ser desmitificadas. Sin embargo, algunos liderazgos son claros en que las prohibiciones occidentales de las relaciones entre personas del mismo sexo no son intrínsecamente budistas. Algunos liderazgos budistas incluso han ido cambiando su postura, tal como le ha sucedido al Dalái Lama Gyatso, quien un año después del suceso de San Francisco afirmó:

Si alguien viene a mí y pregunta si está bien o no, primero preguntaré si tienes algún voto religioso que cumplir. Luego mi siguiente pregunta es: ¿cuál es la opinión de tu compañero? Si ambos están de acuerdo, entonces creo que diría que si dos hombres o dos mujeres acuerdan voluntariamente tener satisfacción mutua sin implicar daño a otros, entonces está bien (Peskind, 1998).

Del mismo modo, años después, el Dalái Lama también expresó su apoyo al matrimonio igualitario (Huffington Post, 2014). Esto demuestra la capacidad de adaptación de las enseñanzas budistas, las cuales buscan promover la armonía a través de sus preceptos religiosos sin condenar. Dada esa situación, en algunos países de América Latina —como Brasil, Argentina, Colombia, Chile y México—, donde hay comunidades budistas más establecidas, existen grupos y organizaciones budistas LGBTQ+ que promueven la inclusión y el respeto hacia las personas de la diversidad sexo-genérica dentro del budismo. Estas comunidades buscan reconciliar las enseñanzas budistas con la homosexualidad y abogar por la igualdad y los derechos de las personas *queer*.

En ese contexto, el Rev. Jean Tetsuji dirige *Rainbow Shanga Brasil*, una organización budista *queer*, que se describe a sí misma como:

Somos un grupo budista de escuelas tradicionales dirigido específicamente al público LGBTQIA+. Nuestro deseo es ser una representación LGBTQIA+ en el budismo, y al mismo tiempo una representación del budismo para el público LGBTQIA+. Formado por la integración de practicantes de tradiciones como Shin, Zen, Jodo, Nichiren, Vajra y Theravada, el grupo pretende acoger a todos a través de una propuesta unificada en cómo el budismo puede contribuir con respuestas a las demandas sociales y espirituales más urgentes de esta comunidad (Rainbow Sangha Brasil, 2021).

La asociación se dedica a organizar encuentros y eventos con el propósito de presentar la filosofía budista. Al mismo tiempo, busca analizar de qué manera puede brindar orientación a la comunidad LGBTIQ+ en la superación de diversos desafíos presentes en la sociedad, tales como la discriminación y la violencia tanto en entornos familiares como en espacios públicos. Estos encuentros tienen como objetivo proporcionar apoyo emocional, educación y herramientas prácticas para que las personas LGBTIQ+ puedan afrontar estas dificultades de manera más equilibrada y consciente. La compasión, la aceptación y el desarrollo de la mente —valores fundamentales del budismo— brindan un sólido marco de referencia para lidiar con el sufrimiento y encontrar la serenidad interior. Además de los encuentros, la asociación ofrece recursos en línea, programas de crecimiento personal y asesoramiento individualizado para aquellas personas que buscan una orientación más profunda en su acercamiento de autenticidad y autoconocimiento. A través de estas actividades, la asociación trabaja para construir una comunidad inclusiva y solidaria, donde todos puedan encontrar consuelo y fortaleza mutua.

Al mismo tiempo, en Colombia, el Maestro Manuel Leuman ha desarrollado un trabajo comunitario y transdisciplinario para enseñar a las personas la espiritualidad y la filosofía budista desde una perspectiva que respeta las diversas identidades de las personas. Las enseñanzas ofrecen a las personas herramientas para explorar su interior y encontrar la paz. La meditación y el yoga ofrecen formas de calmar la mente y conectarse con el momento presente, fomentando la serenidad y la claridad mental. Además, las diversas terapias complementarias, tales como las terapias de arte, sonido y respiración, ayudan a liberar bloqueos emocionales y a sanar heridas profundas. Estas prácticas buscan equilibrar y armonizar los aspectos físicos, mentales, emocionales y espirituales de las personas, promoviendo una sensación de bienestar holístico y una conexión más profunda con la propia fuerza interior, especialmente en la comunidad LGBTIQ+ (Leuman, 2023).

El maestro Leuman es reconocido como un líder destacado en Colombia, cuyo compromiso se enfoca en promover la visibilidad y el reconocimiento de las personas *queer* que encuentran inspiración en las enseñanzas de Buda. Su labor en la esfera pública es fundamental para brindar apoyo y representación a esta comunidad, fomentando la aceptación y la igualdad en la sociedad. A través de su voz y activismo, el maestro Leuman busca derribar barreras y estereotipos, generando conciencia sobre la diversidad y la inclusión. Su trabajo inspirador y su dedicación han contribuido a crear un ambiente más acogedor y respetuoso para las personas *queer* que buscan vivir las enseñanzas de Buda.

Por otro lado, el Centro Budista de la Ciudad de México y la Comunidad Budista Triratna —conocida anteriormente como Orden Budista Occidental— son unos

de los casos más destacados que podemos encontrar en México. Fundadas respectivamente en los años 1994 y 1995 (Centro Budista de Cuernavaca, 2023), estas comunidades se han encargado de acercar las enseñanzas budistas en el seno de la sociedad mexicana a través de las prácticas y rituales de la Orden Budista Triratna (1967), la cual fue fundada por Urgyen Sangharákshita (1925-2018) (Centro Budista de la Ciudad de México, 2016b). Entre sus prácticas más características destacan actividades relacionadas con la meditación, el arte, la salud y los retiros espirituales, a través de los cuales transmiten los preceptos desde una metodología adaptada a los tiempos modernos. Mediante un enfoque ecuménico, la centralidad de Ir al Refugio —es decir, tomar refugio en las Tres Joyas (Buda, Dharma, Sangha)—, el enfoque comunitario y la importancia del trabajo, estos centros se han establecido como referentes de comunidades budistas en el contexto territorial en el que se emplazan (Centro Budista de la Ciudad de México, 2016a). Con referencia a las personas de la diversidad sexo-genérica, el código ético de la comunidad establece el respeto por parte de sus dirigentes y ordena a sus integrantes abstenerse del odio y/o prejuicio (Centro Budista de la Ciudad de México, 2016c).

En este sentido, el Centro Budista de la Ciudad de México y la Comunidad Budista Triratna forman parte de las múltiples comunidades budistas —a nivel internacional— que se manifiestan abiertamente ante la inclusión de las personas de la diversidad sexo-genérica. En su código ético podemos apreciar la influencia de las palabras del 14.º Dalái Lama, quien manifestaba que las relaciones consensuadas no suponían un problema dentro de los preceptos budistas (Peskind, 1998; Cabezón, 2009). Al mismo tiempo, y en relación con los aspectos de la sexualidad, la comunidad habla abiertamente sobre la probabilidad de establecer relaciones sexo-afectivas entre sus integrantes. Dado que se trata de una comunidad de personas —las cuales establecen vínculos cercanos en el contexto de las enseñanzas del Buda— se fomenta el acercamiento entre sus integrantes de manera natural. Según describen sus códigos éticos: «Triratna es una comunidad de personas que practican juntas las enseñanzas del Buda. De tal forma, es natural que entre sus miembros se desarrollen relaciones muy estrechas y que algunas de éstas puedan llegar a ser íntimas y de carácter sexual» (Centro Budista de la Ciudad de México, 2016c).

De este modo, las comunidades budistas de México han abierto sus puertas a las personas de la diversidad sexo-genérica siguiendo las bases de la Naturaleza de Buda y su amor por los seres sintientes. Este hecho y su reflejo en los códigos éticos abiertos al público, muestra la clara disposición de mantener una posición favorecedora con respeto a la diversidad sexo-afectiva, la cual en ocasiones —al ser mencionada por sus máximos representantes— se inscribe en la neutralidad. Asimismo, la naturalización de la sexualidad en su sentido comunitario es un ejemplo de adaptación a las

necesidades contemporáneas que atraviesan a la humanidad. A pesar de la importancia del celibato para alcanzar la budeidad, el Centro Budista de la Ciudad de México y la Comunidad Budista Triratna se han convertido en un referente dentro del continente por su innovación y posicionamiento, los cuales ayudan a integrar las enseñanzas de Buda a los tiempos presentes y futuros.

Finalmente, fundada en Madrid en el año 1994, la Asociación Zen Taisen Deshimaru se ha centrado en transmitir las enseñanzas del budismo zen mediante las enseñanzas del zazen del Maestro Taisen Deshimaru (Zenkan, 2023). El origen contextual de esta comunidad en tierras argentinas se remonta al año 1999, gracias a su fundador el Maestro Kosen, quien creó el primer templo zen de América Latina denominado Zen Shobogenji (Zen Deshimaru, 2023a). La misión de esta institución es integrar las prácticas tradicionales del zazen al contexto occidental, adaptando sus enseñanzas para transmitir el legado en el marco occidental. Esta comunidad, en la actualidad, centra sus prácticas en la meditación y la introducción del zazen al panorama actual, con el que plantean su implicación en la vida cotidiana, las ciencias y la ecología. A pesar de que en su portal oficial no se observa una clara atribución hacia las personas de la diversidad sexo-genérica, en las preguntas abiertas al maestro Kosen podemos observar una clara implicación acerca de la temática.

Ante la pregunta sobre si una persona homosexual posee el mismo valor que otros seres, el maestro Kosen responde afirmando que: «No siempre se dice que el amor es hermoso en una pareja heterosexual, más cuando el amor es hermoso, siempre es certificado por todo el mundo, porque se irradia» (Zen Deshimaru, 2023c). Asimismo, el maestro ilustra al interpelante con un relato de naturalización de la homosexualidad como un acto humano y divino, mediante la atribución de distintos tipos de cuerpos y todo tipo de amor. Para finalizar, el Maestro le regala un mensaje de introspección y esperanza diciendo que: «Estate orgullosa de amar, y ama como una heroína, y dios te querrá, y él te amará a ti como tú te amas y como a aquellos a los que amas» (Zen Deshimaru, 2023c). Por ello, mediante las respuestas ofrecidas por el maestro Kosen podemos observar la clara voluntad de integrar a las personas de la diversidad sexo-genérica en el seno de la comunidad Zen Shobogenji. Asimismo, en sus palabras, también expresa la aceptación de cuerpos diversos —tales como las personas intersexuales— a quienes asocia a niveles de lo divino.

Siguiendo las líneas de pensamiento de la respuesta anterior, la capacidad de aceptar el amor por lo diverso fue interpelada en otro cuestionamiento al Maestro. En esta ocasión, le preguntaron si el amor entre dos varones es posible o contrario —y sobre todo el por qué— a la filosofía del zen. Ante esta pregunta, el maestro Kosen respondió:

El amor es tan raro y tan precioso [...], encima [¿?] debiéramos hacer una discriminación entre el amor heterosexual y el amor homosexual? Querer a su hermano, querer a su padre, querer a su mejor amigo de la infancia, querer a su cantante preferido. [Como] Si el amor entre dos hombres no existiese [...]. El acto sexual sólo debería ser el resultado de una intimidad sincera y pura [...] (Zen Deshimaru, 2023d).

Con su respuesta —mediante un trato coloquial y cercano— podemos intuir un cierto paralelismo con las enseñanzas del Rev. Daizui MacPhillamy (2003), quien afirma que: «“todo es Uno y todo es diferente”, y la diferencia no es un obstáculo para el Uno (p. 2)». Así, tanto el budismo como su rama zen aceptan la diversidad como un acto natural que debe de ser respetado y apreciado como acto puro del mundo físico. Luchar o discriminar por este hecho es anteponer los prejuicios del ser ante el otro, lo cual conlleva al desvío del camino hacia la budeidad. Esto queda patente en otra de las intervenciones del maestro Kosen, quien responde ante el sentimiento de culpa de una persona homosexual del siguiente modo:

Sea usted gay o hetero, los problemas profundos son los mismos [...]. En el budismo zen, se plantea la cuestión del comportamiento y la moral, pero moral no significa moralismo. Debemos encontrar en nosotros mismos la verdadera moral fundamental y estar de acuerdo con nosotros mismos, cada uno tiene su personalidad, y debe aceptarse y reconocerse tal como es sin complacencia ni vergüenza. Pero el problema se plantea en nuestra relación con la sociedad en la que vivimos y donde el mimetismo impone reglas que no son necesariamente ni cósmicas ni están necesariamente de acuerdo con nuestra personalidad. ¿Cómo, mientras siendo lo que somos y aceptándose a uno mismo, estar en armonía con las influencias y las realidades exteriores? Esa es la cuestión, y es en esta relación en la que, en general, se cometen los errores y los excesos en un sentido u en otro, culpabilidad opresiva o depravación degradante [...]. Encontrar el equilibrio en su vida y la felicidad no es fácil para nadie (Zen Deshimaru, 2023b).

Por estos motivos, manifestados en forma de diálogo, podemos apreciar la voluntad de la comunidad Zen Shobogenji de integrar a las personas de la diversidad sexo-genérica y a los cuerpos diversos a las enseñanzas budistas del zazen. Esto convierte a la comunidad Zen Shobogenji en un ejemplo de referencia en el territorio argentino, con el que se intenta combatir el ostracismo de las personas «divergentes» del sistema cisheteronormativo y darles un lugar en el que encontrarse con la divinidad. Esto, desafortunadamente, no ha sido el discurso mayoritario en las iglesias cristianas hegemónicas en la región, donde habitualmente las personas de la diversidad sexo-afectivas han sido maltratadas y degradadas por el mero hecho de amar. Ante estos actos, el budismo da una solución amorosa en la que se expresan las necesidades de las personas y se muestra intransigencia hacia aquellos que atormentan la identidad

de otros. Estas afirmaciones se reflejan en las palabras de MacPhillamy (2003), quien argumenta que: «Si alguien dice que alguien no puede entrenar a su lado debido a su orientación sexual, esa persona no solo niega la Budeidad del otro y se sumerge en la dualidad, sino que también intenta limitar ese amor comprensivo que es la Verdad misma» (p. 3).

En estos ejemplos, podemos atisbar algo del panorama actual de las comunidades budistas de América Latina con respecto a la diversidad sexo-genérica. A pesar de la proliferación de comunidades a lo largo del continente, se aprecia que en algunos de sus respectivos portales existe cierta ambigüedad al abordar la temática. Los casos expuestos son aquellos pocos que se manifiestan abiertamente ante la aceptación de «lo diverso», siendo así ejemplos de referencia para otras comunidades que se mantienen en aparente «neutralidad». Sin embargo, y basándonos en los fundamentos de la fe del budismo, consideramos que la discriminación de las personas de la diversidad sexo-genérica se encuentra al margen de las distintas comunidades del territorio. Por ello, aguardamos a que los centros puedan hacer una mayor contribución. Sería beneficioso si se manifestaran más abiertamente en su posición con respecto a la diversidad sexo-genérica, en sintonía con las enseñanzas de Buda.

4. Conclusión

En el presente capítulo, hemos señalado aspectos dentro de las enseñanzas budistas que valoran y respetan la intersección entre homosexualidad y fe. Asimismo, hemos explorado la actitud y las prácticas de diversas comunidades budistas en América Latina frente a la diversidad sexo-genérica. A través del análisis de cuatro casos, hemos observado tanto ejemplos de apertura y aceptación como de ambigüedad y neutralidad en relación con esta temática.

El Rev. Jean Tetsuji, líder espiritual del *Rainbow Shanga Brasil* es un acérrimo defensor de la diversidad sexo-genérica y del cuidado espiritual, personal y social de cada persona. Su ejemplo se reconoce en múltiples eventos y plataformas en las que se cita su incansable labor. Por otro lado, el maestro Manuel Leuman ha logrado convocar a un número creciente de personas que valoran y abrazan la fe budista a través de su ejemplo de inclusividad y respeto de la diversidad sexo-genérica. Asimismo, el Centro Budista de la Ciudad de México y la Comunidad Budista Triratna han surgido como referentes destacados en el continente latinoamericano, al manifestar abiertamente su disposición a incluir a personas de diversidad sexo-genérica. Estas comunidades han adoptado una postura basada en la influencia de las palabras del 14.º Dalái Lama, quien afirmaba que las relaciones consensuadas no contradicen los preceptos budistas. Finalmente, la comunidad Zen Shobogenji, fundada en Argentina, se ha enfocado en

la transmisión de las enseñanzas del budismo zen adaptadas al contexto occidental. A través de las respuestas del maestro Kosen, hemos evidenciado su voluntad de valorar a las personas de la diversidad sexo-genérica en la comunidad, mostrando una aceptación de la diversidad como un acto natural que debe ser respetado y apreciado.

No obstante, a pesar de estos ejemplos de apertura, es importante señalar que en otros casos existe una ambigüedad al abordar esta temática en los portales oficiales de las comunidades budistas. En este sentido, consideramos que sería beneficioso que las comunidades budistas de la región se manifiesten de manera más abierta y clara en su posición respecto a la diversidad sexo-genérica, en consonancia con las enseñanzas de Buda. Reconocemos que las comunidades budistas en América Latina están en un proceso de reflexión y adaptación a las necesidades contemporáneas, buscando integrar las enseñanzas del budismo con una postura de respeto hacia la diversidad sexo-genérica. A medida que estas comunidades se abran más y manifiesten su posición, contribuirán de manera significativa a la construcción de entornos inclusivos y a la eliminación de prejuicios en la sociedad, *queerificando* la rueda del Dharma en línea con los principios fundamentales del budismo.

Bibliografía

- AGIER, M. (2012) «Pensar el sujeto, descentrar la antropología», *Cuadernos de Antropología Social*, 35, 9-27.
- AUGÉ, M. (1996) *El sentido de los otros: Actualidad de la antropología*, Barcelona: Ediciones Paidós.
- CABEZÓN, J. I. (1998) «Homosexuality and Buddhism», en: W. LEYLAND (ed.), *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists*, San Francisco, CA: Gay Sunshine Press, pp. 29-44.
- CARINI, C. E. (2021) «La práctica *online* del budismo en tiempos de pandemia: Rituales, comunidad y mediatización», *Religião e Sociedade*, 41(2), 93-114.
- CENTRO BUDISTA DE CUERNAVACA (2023) «Budismo triratna» [en línea]. Disponible en: <<https://budismocuernavaca.org/conocenos/triratna/>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- CENTRO BUDISTA DE LA CIUDAD DE MÉXICO (2016a) «Los énfasis distintivos de la Comunidad Budista Triratna» [en línea]. Disponible en: <<https://budismo.org.mx/los-enfasis-distintivos-la-comunidad-budista-triratna/>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- (2016b) «Comunidad Budista Triratna» [en línea]. Disponible en: <<https://budismo.org.mx/comunidad-budista-triratna/#>> [Consultado el 20 de junio de 2023].

- CENTRO BUDISTA DE LA CIUDAD DE MÉXICO (2016c) «Pautas Éticas que sirvan como modelo para los Centros y Empresas Budistas Triratna» [en línea]. Disponible en: <<https://budismo.org.mx/pautas-eticas/>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- CHENG, P. S. (2013) «Kuan Yin: Espejo del Cristo queer asiático», traducción de H. CÓRDOVA QUERO. *Religión e Incidencia Pública: Revista de investigación de GEMRIP* 1, 129–148.
- CHILDS, M. H. (1992) «Chigo Monogatari: Love Stories or Buddhist Sermons?», en W. R. DYNES y S. DONALDSON (eds.), *Asian Homosexuality*, Nueva York, NY: Garland Publishing, pp. 1-5.
- CHING, J. (1993) *Chinese Religions*. Londres: MacMillan Press.
- COLEMAN, J. W. (2002) *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
- COMISIÓN Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2022) *Observatorio Demográfico, 2022 (LC/PUB.2022/13-P)*, Santiago de Chile: CEPAL.
- CÓRDOVA QUERO, H. (2004) «Friendship with Benefits: A Queer Reading of Aelred of Rievaulx and His Theology of Friendship», en M. ALTHAUS-REID y L. ISHERWOOD (eds.), *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*. Londres: T&T Clark, pp. 26-46.
- (2018) *Sin tabú: Diversidad sexual y religiosa en América Latina*, Bogotá/Santiago de Chile: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia / GEMRIP Ediciones.
- (2021) «Amistades con beneficios: Una lectura queer de Elredo de Rieval y su teología de la amistad». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 9, 179–227.
- DAS, R. P. (2003) *Origin of the Life of a Human Being: Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*, Delhi, DL: Motilal Banarsidass Publishers.
- DOUNFUR, C. J. (2023) «Shin Buddhist Pastoral Care for LGBTIQ+ Communities». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 6 (en prensa).
- DUFFY, N. (2014) «Japan: Zen Buddhist Temple Offers Same-Sex Wedding ceremonies». *PinkNews* [en línea]. Disponible en: <<http://www.pinknews.co.uk/2014/12/10/japan-zen-buddhist-temple-offers-same-sex-wedding-ceremonies/>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- FRÓIS, L. (1981 [1597]) *História de Japam, Vol. 1*, J. WICKI (ed.). Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa.

- GODELIER, M. (2010) «Community, society, culture: three keys to understanding today's conflicted identities», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, 1-11.
- HALL, S. (2003) «Introducción: ¿quién necesita "identidad"?», *Cuestiones de identidad cultural*, 17, 13-39.
- IHARA, S. (1990) *The Great Mirror of Male Love*, traducción de Paul Gordon Schalow. Stanford, CA: Stanford University Press.
- INGOLD, T. (1992) «Culture and the perception of the environment», en E. CROLL y D. PARKIN (eds.), *Bush base, forest farm*, Londres: Routledge: pp. 38-56.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE) (2010) «Censo demográfico» [en línea]. Disponible en: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- JIJI (2017) «Tokyo temple offers graves for same-sex couples». *The Japan Times* [en línea]. Disponible en: <<https://www.japantimes.co.jp/news/2017/03/28/national/social-issues/tokyo-temple-offers-graves-sex-couples/#.Wjczn0tG03i>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- KARUNA, V. (2010) «Zen & Sexuality» [en línea]. Disponible en: <<http://members.efn.org/~sybilnatawa/zensexual.html>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- KREJCOVA, M. (2014) «Temple in Japan Conducts Marriages for Same-Sex Couples». *GLADD* [en línea]. Disponible en: <<https://www.glaad.org/blog/temple-japan-conducts-marriages-same-sex-couples>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- KURE, R. (2015) «Buddhist Priest Invites Same-Sex Couples To Marry At His Temple», *The Huffington Post* [en línea]. Disponible en: <https://www.huffingtonpost.com/entry/shunkoin-temple-gay-marriage_us_56290990e4b0aac0b8fbeb01> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- KURUVILLA, C. (2014) «Shunkoin Temple in Kyoto Helps Japan's Same-Sex Couples Tie The Knot», *The Huffington Post* [en línea]. Disponible en: <https://www.huffingtonpost.com/2014/12/12/japan-shunkoin-temple-lgbt-wedding_n_6308052.html> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- LATTIN, D. (1997) «Dalái Lama Speaks on Gay Sex / He says it's wrong for Buddhists but not for society» [en línea]. Disponible en: <<http://www.sfgate.com/news/article/Dalai-Lama-Speaks-on-Gay-Sex-He-says-it-s-wrong-2836591.php>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- LEUMAN, M. (2023) «El mejor viaje es al interior» [en línea]. Disponible en: <<https://manueleuman.com/>> [Consultado el 20 de junio de 2023].

- LEYLAND, W. (ed.) (1998) *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists, Volume 1*, San Francisco: Gay Sunshine Press.
- (2000) *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists, Volume 2*, San Francisco: Gay Sunshine Press.
- LEWIS, C. (2017) «Buddhist Temple in Tokyo Offers Graves for LGBT Couples», *Buddhist Door Global News* [en línea]. Disponible en: <<https://www.buddhistdoor.net/news/buddhist-temple-in-tokyo-offers-graves-for-lgbt-couples>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- MAHER, C. (2010) «Unanswered Questions Buddhism and Homosexuality», *Voices* 1 (Primavera), pp. 19–26.
- MORI, K. (1992) «Vida Religiosa dos Japoneses e seus Descendentes residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa», en COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (ed.), *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil*, São Paulo: Hucitec e Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa: pp. 559-603.
- NODA, R. (1926) *Jissa 18 Nen Nyukokuki* [Notas sobre los 18 años en Brasil], Tokio: Hakubun-kan.
- O'DONOGHUE, J.J. (2016) «Kyoto Monk on a Mission Opens His Doors to Diversity», *The Japan Times* [en línea]. Disponible en: <<https://www.japantimes.co.jp/community/2016/03/16/our-lives/kyoto-monk-mission-opens-doors-diversity/#.WjSPVEtG1cA>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- PESKIND, S. (1998) «According to Buddhist Tradition»: Gays, Lesbians and the Definition of Sexual Misconduct», *Shambala Sun* [en línea]. Disponible en: <<http://www.shambhalasun.com/Archives/Features/1998/Mar98/Peskind.htm>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- PEW Research Center (2015) «Buddhists» [en línea]. Disponible en: <<https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/buddhists/>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- POWERS, J. (2009) *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAINBOW SHANGA BRASIL (2012) «Sobre o Rainbow Sangha» [en línea]. Disponible en: <<https://budismolgbt.com.br/sobre-o-rainbow-sangha/>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- RAMÍREZ COTAL, J. (2021) «Moda y apropiación cultural: reflexiones críticas desde la identidad y el Diseño», *RChD: creación y pensamiento*, 6,1-13.
- READER, I. (1991) *Religion in Contemporary Japan*, Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

- SAHLINS, M. y TOCANCIPÁ-FALLA, J. (2001) «Dos o tres cosas que sé sobre el concepto de cultura», *Revista colombiana de antropología*, 37, 290-327.
- SAID, E. (1979) *Orientalism*, Nueva York, NY: Vintage Books.
- SCHALOW, P. G. (1992) «Kukai and the Tradition of Male Love in Japanese Buddhism», en J. I. CABEZÓN (ed.), *Buddhism, Sexuality & Gender*, Albany, NY: State University of New York, pp. 215-230.
- (1996) «Kitamura Kigin, 'Wild Azaleas' (Iwatsutsuji)», en: S. D. MILLER (ed.), *Partings at Dawn: An Anthology of Japanese Gay Literature*, San Francisco, CA: Gay Sunshine Press, pp. 103.
- SCHERER, B. (2006) «Gender Transformed and Meta-gendered Enlightenment: Reading Buddhist Narratives as Paradigms of Inclusiveness», *REVER Revista de Estudos da Religião*, 3, 65–76.
- SCHLIESINGER, J. (2014) *Sexuality in Asia: From South Asia to Japan*, Bangkok: BooksMango.
- SHOJI, R. (2002) «Estratégias de adaptação do Budismo chinês: Brasileiros e chineses na Fo Guang Shan», en: F. USARSKI (ed.), *O Budismo no Brasil*, São Paulo: Editora Lorosae, pp. 127-148.
- SHORE-GOSS, R. E. (2011) «Queer Buddhists: Re-visiting Sexual Gender Fluidity», en D. L. BOISVERT y J. E. JOHNSON (eds.), *Queer Religion: Homosexuality in Modern Religious History, Volúmen 1*, Santa Barbara, CA: Praeger, pp. 25-50.
- SPENCE, J. D. (1985) *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Londres: Faber and Faber.
- SPIVAK, G. C. (1988) «Can the Subaltern Speak?», en P. WILLIAMS y L. CHRISMAN (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Nueva York, NY: Columbia University Press, pp. 66-111.
- THE HUFFINGTON POST (2014) «The Dalái Lama Says Gay Marriage Is OK During Larry King Interview (VIDEO)» [en línea]. Disponible en: <https://www.huffpost.com/entry/Dalái-lama-gay-marriage_n_4912325> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- USARSKI, F. (2011-2012) «Buddhism in South America: An Overview with Reference to the South American Context», en MINISTRY OF BUDDHASASANA AND RELIGIOUS AFFAIRS (ed.), *2600 Years of Sambuddhatva: Global Journey of Awakening*, Colombo: Government of Sri Lanka, pp. 527-540.
- WILSON, J. (2009) «Homosexuality, Marriage, and Religion in Tibet: An Endlessly Complicated Situation», *Tricycle* [en línea]. Disponible en: <<https://tricycle.org/article/homosexuality-marriage-and-religion-tibet-endlessly-complicated-situation/>> [Consultado el 20 de junio de 2023].

- ZEN DESHIMARU (2023a) «El monje Kosen» [en línea]. Disponible en: <<https://www.zen-deshimaru.com/es/zen/el-monje-kosen>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- (2023b) «¿Estoy equivocado al seguir mis sentimientos sin culpabilidad?» [en línea]. Disponible en: <<https://www.zen-deshimaru.com/es/mondo/estoy-equivocado-al-seguir-mis-sentimientos-sin-cupabilidad>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- (2023c) «Homosexualidad y espiritualidad» [en línea]. Disponible en: <<https://www.zen-deshimaru.com/es/mondo/homosexualidad-y-espiritualidad>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- (2023d) «La homosexualidad» [en línea]. Disponible en: <<https://www.zen-deshimaru.com/es/mondo/la-homosexualidad>> [Consultado el 20 de junio de 2023].
- ZENKAN (2023) «Sangha Zen Bárbara Kosen. Asociación Zen Taisen Deshimaru» [en línea]. Disponible en: <<https://zenkan.com/>> [Consultado el 20 de junio de 2023].

BIBLIOGRAFÍAS

Bibliografía selecta de estudios budistas de América Latina

Coordinada y editada por María Elvira Ríos Peñafiel

La siguiente recopilación corresponde a un trabajo en equipo, en el que se identificó una bibliografía académica selecta sobre estudios budistas en América Latina. Para ello, se utilizaron las bases de datos electrónicas de bibliotecas académicas de cada país. La búsqueda correspondió a libros, capítulos de libros, revistas, traducciones y tesis de grado y postgrado. Las referencias abarcan hasta el año 2022. Se consideraron fuentes en lengua española, escritas por autores o autoras del país o residentes en el lugar de publicación y exclusivamente de contenido budista o cuyo tema principal fuera el budismo. Si bien se realizó una búsqueda detenida, esta lista no es exhaustiva ni tampoco cubre todas las áreas en las que se haya escrito sobre budismo en América Latina. En el caso de referencias con varios autores, la búsqueda se basa en el autor o la autora principales. Los países que cubre esta recopilación son Argentina, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, México, Panamá, Perú, Uruguay y Venezuela.

Argentina (Catón E. Carini y Belén Azarola)

Libros

- BORGES, J. L. y JURADO, A. (1976) *¿Qué es el budismo?*, Buenos Aires: Emecé.
- DRAGONETTI, C. (2010 [1977]) *Digha Nikaya. Diálogos Mayores de Buda. Traducción directa del pali, Introducción y Notas*, Madrid: Editorial Trotta.
- (2002a) *Cinco Sutras del Mahayana. El Budismo Mahayana en sus textos más antiguos*, New Jersey: Primordia.
- (2002b) *Udana. La palabra de Buda. Traducción directa del pali, Introducción y Notas*, Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- (1993) *Sutta Nipata. Antigua Poesía Budista: El Sutra de la Serpiente*, México: Premiá.
- (1971) *Udana. La palabra de Buda. Traducción directa del pali, Introducción y Notas*, Barcelona: Barral Editores.
- (1964) *Dhammapada. El camino del dharma. Traducción directa del pali, Introducción y Notas*, Lima: Instituto de Lenguas y Culturas Orientales de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- FATONE, V. (1972a) *Obras Completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- (1972b) *Obras completas II. El budismo «Nihilista» y otros ensayos*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- QUILES, I. (1968) *Filosofía Budista*, Buenos Aires: Troquel.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. (2018) *El Sutra de la Enseñanza de Vimalakirti*, traducción anotada del sánscrito al español cotejada con la traducción tibetana y las traducciones chinas con Introducción y Notas, Buenos Aires: Instituto Fundación de Estudios Budistas FIEB; Buenos Aires: Fundación Bodhiyana; New Jersey: Dharma Translation Organization.
- (2014) *Dhammapada. La Esencia de la Sabiduría Budista*, New Jersey: Dharma Translation Organization; Buenos Aires: Fundación Bodhiyana.
- (2012) *Filosofía Budista. La vaciedad universal*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- (2010) *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina*, Taiwán: Dharma Translation Organization.
- (2008) *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre «pensamiento» indio y «filosofía» occidental*, Barcelona: Kairós.
- (2005) *Tres aspectos de la Vaciedad*, New Jersey: Primordia.
- (2000) *Wu liang i ching. El Sutra de los Infinitos Significados. Traducción del chino al español con Introducción y Notas*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (1990) *Nihilismo Budista. La Doctrina de la Vaciedad*, México: Premiá.
- (1989) *El idealismo budista. La doctrina de solo-la-mente*, México: Premiá.
- (1983) *Filosofía y Literatura de la India*, Buenos Aires: Editorial Kier.
- (1980) *Budismo Mahayana. Estudios y Textos*, Buenos Aires: Editorial Kier.
- VOFCHUK, R. (2005) *Budismo y mundo grecorromano*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- VOGELMANN, D. J. (1967) *El zen y la crisis del hombre*, Buenos Aires: Paidós.

Capítulos de libros

- BORGES, J. L. (1980) «El budismo», en J. L. BORGES, *Siete Noches*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 49-64.
- CARINI, C. (2022a) «Rituales, peregrinación y devoción en las estupas budistas de la Patagonia», en F. FLORES; I. BARELLI; C. CARBALLO; A. NICOLETTI (comps.), *Geografías y memorias de lo sagrado en espacios regionales*, Buenos Aires: Teseo, pp. 43-62 [en línea]. Disponible en: <<https://www.teseopress.com/geografiasymemoriasdelosagradoenespaciosregionales/chapter/rituales-peregrinacion-y-devocion-en-las-estupas-budistas/>>.
- (2022b) «Mudanzas identitarias y procesos de conversión en el budismo argentino», en M. C. SALVA (coord.), *Antropología Social. Contribuciones al diálogo de saberes*, La Plata: EDULP, pp. 138-158 [en línea]. Disponible en: <<https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/view/2118/2720/7220-1>>.
- (2022c) «Peregrinando a las estupas del Sur argentino: ritual, espacio y materialidad en el budismo local», en F. FLORES y R. PUGLISI (eds.) *Movilidades sagradas: prácticas, lugares y escenarios*, Buenos Aires: Prohistoria, pp. 265-279.
- (2020) «Materialidad, economía y ritual en el budismo argentino», en F. FLORES y P. SEIGER (comps.), *Fronteras de lo sagrado. Definiciones, límites y consumos religiosos en la Argentina*. Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 3-19.
- (2018a) «El budismo en la Argentina», en R. BLANCARTE (coord.), *Diccionario Temático de las Religiones en América Latina*, México: El Colegio de México, pp. 42-48.
- (2018b) «El budismo zen argentino: transnacionalización, globalización y localización en la historia de una heterodoxia sociorreligiosa», en P. WRIGHT (ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina*, Buenos Aires: Biblos, pp. 153-182.
- (2014a) «La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico», en F. FLORES y P. SEIGUER, *Experiencias plurales de lo sagrado: La diversidad religiosa argentina en perspectiva Interdisciplinaria*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 181-196 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/32628936/La_diversidad_del_budismo_tibetano_en_la_Argentina_un_estudio_etnogr%C3%A1fico>.
- «Doctrina, tradición y adaptación en el budismo zen argentino: un enfoque etnográfico», en C. DI BERNARDIS; A. E. KOLDORF; L. ROVIRA y F. LUCIANI, *Experiencias de la diversidad*, Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, pp. 185-198 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/6670675/Doctrina_tradici%C3%B3n_y_adaptaci%C3%B3n_en_el_budismo_zen_argentino_un_enfoque_etnogr%C3%A1fico>.
- CARINI, C. y GRACIA, A. (2016) «Etnografía de una festividad budista: la apropiación del Vesak en la Argentina», en C. CARBALLO y F. FLORES, (coords.), *Territorios, fiestas y paisajes peregrinos. Cartografías sociales de lo sagrado en el siglo xx*, Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 115-132.
- DI RISIO M., IRAZABAL A. (2003) «Jodo Shinshu Hongwanji-Ja ('La verdadera escuela de la Tierra Pura')», en F. MALLIMACI (ed.), *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*, Buenos Aires: Biblos, pp. 39-46.

- GIANNATTASIO N. (2003a) «Soka Gakkai Internacional de la Argentina», en F. MALLIMACI (ed.), *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*, Buenos Aires: Biblos, pp. 47-54.
- (2003b) «Asociación Budista China en Argentina», en F. MALLIMACI (ed.), *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*, Buenos Aires: Biblos, pp. 60-64.
- GIANNATTASIO, N.; IRAZABAL, A. (2003a), «Kagyü Tekchen Chöling (Asociación Jardín del Budismo Mahayana)», en F. MALLIMACI, *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, Buenos Aires: Biblos, pp. 65-70.
- (2003b) «Han Ma-Um», F. MALLIMACI (ed.), *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*, Biblos, Buenos Aires, pp. 55-59.
- WELSCH, D. (2020) «Ser, hacer y pensar en el budismo Soka: reflexiones sobre los alcances de la religión», en P. SEIGUER y F. FLORES (comps.), *Fronteras de lo sagrado. Definiciones y límites de lo religioso en la Argentina*, Gral. San Martín: Imago Mundi, pp. 41-61.
- (2018) «Budismo por la paz y la cultura: Religión, activismo ¿e inserción política? en la Soka Gakkai de Argentina», en M. TADVALD; H. WYNARCZYK y M. MEIRELLES (orgs.), *Religião, Sociedade e Política*, Puerto Alegre: CirKula, pp. 119-132.

Artículos de revistas académicas

- CARINI, C. (2021) «La práctica *online* del budismo en tiempos de pandemia: rituales, comunidad y mediatización», *Religião e Sociedade*, 41 (2), 93-114 [en línea]. Disponible en: <<https://www.scielo.br/j/rs/a/HZjrQ9vdZyqJx5gr577Z5nR/>>.
- (2019a) «Etnicidad, utopía y globalización en la reinención del budismo tibetano. El caso de la Comunidad Dzogchen Internacional», *Sociedad y Religión*, 51 (29), 168-194 [en línea]. Disponible en: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/syr/v29n52/1853-7081-29-52-168-194.pdf>>.
- (2019b) «El budismo tibetano en el ciberespacio: nuevas tecnologías de la información y comunicación en la Comunidad Dzogchen Internacional», *PAAKAT: Revista de Tecnología y Sociedad*, 17 (año 9), 1-15 [en línea]. Disponible en: <<https://www.scielo.org.mx/pdf/prts/v9n17/2007-3607-prts-9-17-00002.pdf>>.
- (2017) «Flujos y reflujos en el desarrollo del budismo asiático: un recorrido por la historia del movimiento de meditación *vipassana*», *NUMEN - Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 1 (20), 7-27 [en línea]. Disponible en: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22069>>.
- (2016) «Budas en movimiento: la práctica de la danza y el yoga tibetano en una comunidad vajrayana argentina», *Religare*, 2 (13), 321-347 [en línea]. Disponible en: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/religare/article/view/32008/16551>>.
- (2014) «Conversión e identidad en el budismo zen argentino: un enfoque etnográfico», *Cultura y religión*, 2 (8), 247-264 [en línea]. Disponible en: <<https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/560/473>>.
- (2013a) «Cosmovisión y puentes simbólicos en el budismo zen argentino», *Mitológicas*, XXXVIII, 9-31 [en línea]. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/146/14629368001.pdf>>.

- CARINI, C. (2013b) «Historia, poder e identidad en la conformación de una comunidad budista zen argentina: el caso de la Diamond Sangha», *PLURA - Revista de Estudos de Religião*, 2 (4), 49-70 [en línea]. Disponible en: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/753/pdf_77>.
- (2012) «Presencia y diversidad del budismo en Buenos Aires», *Revista Proyecto*, 61, 124-141.
- (2011) «Etnografía del budismo zen argentino: ritual, cuerpo y poder en la recreación de una religión oriental», *Sociedad y Religión*, 34 (XXI), 161-164 [en línea]. Disponible en: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/syr/v21n36/v21n36a10.pdf>>.
- (2010a) «Votos, dedicaciones y sutras: un estudio antropológico de las plegarias en el budismo zen argentino», *Interações – Cultura e Comunidade*, 7 (5), 123-150 [en línea]. Disponible en: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6456/5911>>.
- (2010b) «Don ritual y trabajo sagrado: la ética económica de los centros budistas zen de la Argentina», *Revista de Ciencias Sociales*, 24, 7-26 [en línea]. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70817738001>>.
- (2010c) «Ritual, tiempo y espacio sagrado en el budismo zen argentino», *AVÁ*, 16, 211-230 [en línea]. Disponible en: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/ava/n16/n16a11.pdf>>.
- (2009a) «El poder de la palabra: rituales orales y textualidad en el budismo zen argentino», *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXIV, 321-341 [en línea]. Disponible en: <<http://www.saanropologia.com.ar/wp-content/uploads/2015/01/Relaciones%2034/00%20Preliminares%20final.pdf>>.
- (2009b) «Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina», *Debates do NER*, 6 (10), 49-70. [en línea]. Disponible en: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/9606/7204>>.
- (2009c) «La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino», *Ciencias Sociales y Religión*, 11 (año 11), 157-180 [en línea]. Disponible en: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669538/28844>>.
- (2009d) «La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino», *Religião e Sociedade*, 29 (tomo 1), 62-94 [en línea]. Disponible en: <<https://www.scielo.br/j/rs/a/vxfkmGTdqr4DH8GVsDcyVKQ/?format=pdf&lang=es>>.
- (2007) «Ritual y poder en los centros budistas zen argentinos», *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 11 (6), 71-87 [en línea]. Disponible en: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/397/408>>.
- (2006) «Estrategias del poder sagrado: la construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino», *Ciencias Sociales y Religión*, 8 (año 8), 155-172 [en línea]. Disponible en: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669508/28811>>.
- (2005) «Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos». *REVER - Revista de Estudos da Religião*, 3 (año 5), 178-195 [en línea]. Disponible en: <https://www.pucsp.br/rever/rv3_2005/p_carini.pdf>.

- CARINI, C. y GRACIA, A. (2016) «Ritual, identidad y transnacionalización en una celebración budista: el Vesak en la Argentina», *RUNA - Archivo para las ciencias del hombre*, 1 (37), 5-20 [en línea]. Disponible en: <<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1502/2266>>.
- D'ANGELO, A. (2018) «Tecnologías de autorregulación: apropiaciones psi de las técnicas zazen y vipassana de meditación», *AVÁ*, 32, 109-129 [en línea]. Disponible en: <<https://www.ava.unam.edu.ar/images/32/n32a06.pdf>>.
- DRAGONETTI, C. (1994a) «Tathagatagarbhasutra: el Sutra de la Esencia de Buda», *Revista de Estudios Budistas REB*, 8, 99-107 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061560/Revista_de_Estudios_Budistas_No_8>.
- (1994b) «Fecha del Parinirvana de Buda», *Revista de Estudios Budistas REB*, 7, 89-106 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061557/Revista_de_Estudios_Budistas_No_7>.
- (1993a) «El Significado de los Números Infinitos en el Sutra del Loto (*Saddharmapundarikasutra*)», *Revista de Estudios Budistas REB*, 5, 67-82 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061537/Revista_de_Estudios_Budistas_No_5>.
- (1993b) «Sasajataka. El Jataka de la liebre», *Revista de Estudios Budistas REB*, 5, 127-135 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061537/Revista_de_Estudios_Budistas_No_5>.
- (1991a) «Tres aspectos del Budismo: Hinayana, Mahayana, Ekayana», *Revista de Estudios Budistas REB*, 1, 13-43 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061501/Revista_de_Estudios_Budistas_A%C3%B1o_1_No_1>.
- (1991b) «Prajñaparamitahridayasutra. Sutra de la Esencia de la Perfección del Conocimiento», *Revista de Estudios Budistas REB*, 1, 167-169 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061501/Revista_de_Estudios_Budistas_A%C3%B1o_1_No_1>.
- (1991c) «El Sutra de los Kalamas», *Revista de Estudios Budistas REB*, 2, 153-165 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061521/Revista_de_Estudios_Budistas_A%C3%B1o_I_No_2>.
- (1986) «La escuela de Nagarjuna. Una filosofía india de la contingencia universal», *Revista Pensamiento*, 165 (42), 47-62.
- (1985) «Fatone y la India», *Papeles de la India*, Review of The Indian Council for Cultural Relations – The University of Jawaharlal Nehru, 14, 27-33.
- GANCEDO, M. (2012) «La práctica del budismo Nichiren en la ciudad de Buenos Aires (Argentina)», *Mitológicas*, 27, 47-60 [en línea]. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/146/14625005005.pdf>>.
- (2013) «Mito y ritual en el budismo Nichiren», *Mitológicas*, XXVIII, 33-57 [en línea]. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/146/14629368002.pdf>>.
- (2015) «Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina)», *Horizontes antropológicos*, 21, 183-210 [en línea]. Disponible en: <<https://www.scielo.br/j/ha/a/6JySjcjVqH5QZgTrFL9LFVg/?lang=es>>.

- GUTHMANN, Y. (2021) «El concepto de ‘paz’ según el budismo Soka: análisis sobre las ‘propuestas de paz’ de la Soka Gakkai internacional (SGI) enviadas a la ONU», *Colección*, 32 (1), 239-269 [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/11345/1/concepto-paz-segun-budismo.pdf>>.
- NARDACCHIONE, G. y MELAMUD, M. (2022) «El aliento como motor de la práctica espiritual. El budismo del Sutra del Loto y su relación con el estado de ánimo», *Sociedad y religión*, 32 (59), 1-1 [en línea]. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387272935001>> .
- PUGLISI, R. S. (2018) «La meditación zen entre cristianos. Hábitos corporales, nuevas prácticas rituales y procesos de subjetivación en los grupos Zendo Betania de Argentina», *Claroscuro*, 1-26.
- (2016a) «El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas. Una mirada etnográfica a los grupos Zendo Betania», *PUBLICAR*, XIV (20), 53-71 [en línea]. Disponible en: <<https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/183/115>>.
- (2016b) «Los grupos Sai Baba y Zendo Betania en Argentina. Globalización, técnicas corporales y modos alternativos de subjetivación en el contexto nacional contemporáneo», *Astrolabio*, 192-219.
- PUGLISI, R. S. y C. CARINI. (2017) «Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen. Historia de la escuela Zendo Betania», *Revista Brasileira de História das Religiões*, 29, 217-236 [en línea]. Disponible en: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/33258/20517>>.
- SCIURANO, G.; MELAMUD, M. y ALQUEZAR, M. B. (2021) «(Re) producción de estereotipos de género en el Budismo Soka argentino». *Revista Punto Género*, 16, 145-168 [en línea]. Disponible en: <<https://revistapuntogenero.uchile.cl/index.php/RPG/article/view/65884/69138>>.
- (2022) «Voces de la igualdad y la diferencia en el budismo Soka: El género como paradoja», *Debate Feminista*, 64, 189-211 [en línea]. Disponible en: <<https://www.scielo.org.mx/pdf/dfem/v64/2594-066X-dfem-64-189.pdf>>.
- TOLA, F. (1991) «Fines y criterios de los estudios budistas», *Revista de Estudios Budistas*, 1 (1), 87-96.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. (2003) «La concepción budista del universo, causalidad e infinitud», *Polis. Revista Latinoamericana*, 6, 1-25 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43510868/La_concepci%C3%B3n_budista_del_universo_causalidad_e_infinitud>.
- (1997) «Traducción: Shālistambasūtra. El Sūtra del Shālistamba», *Estudios de Asia y África*, XXXII (3), 575-600 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43482641/Traducci%C3%B3n_Sh%C4%81listamba%C5%ABtra_El_S%C5%ABtra_del_Sh%C4%81listamba>.
- (1996) «Concepción budista de la realidad», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información filosófica*, 52 (202), 105-114 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43482438/La_concepci%C3%B3n_budista_de_la_realidad>.

- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. (1994) «Buddhacarita ('La vida de Buda') de Ashvaghosha. Canto I, Versos 49-77: La profecía del anciano Asita», *Revista de Estudios Budistas REB*, 7, 142-154 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061557/Revista_de_Estudios_Budistas_No_7>.
- (1991a) «Étienne Lamotte», *Revista de Estudios Budistas REB*, 1, 171-173 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061501/Revista_de_Estudios_Budistas_A%C3%B1o_1_No_1>.
- (1991b) «El Sutra del Loto: su difusión, su influencia, su mensaje», *Revista de Estudios Budistas REB*, 2, 69-115 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061521/Revista_de_Estudios_Budistas_A%C3%B1o_I_No_2>.
- (1990) «La estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogachara)», *Revista Pensamiento*, 182 (46), 129-147 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43481719/La_estructura_de_la_mente_seg%C3%B1a_la_escuela_idealista_budista_Yog%C4%81ch%C4%81ra_>.
- (1989) «Catustava, los cuatro himnos de Nagarjuna», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 6 (2), 175-198 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43481699/Catustava_Los_cuatro_Himnos_de_N%C4%81g%C4%81rjuna>.
- (1986) «Sunyatasaptatkarika. Las 70 estrofas de la Vaciedad (según la vritti) de Nagarjuna», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXII, 5-59 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43479933/S%C5%ABnyat%C4%81saptatik%C4%81rik%C4%81_Las_setenta_estrofas_de_la_vaciedad_seg%C3%B1a_la_v%E1%B9%9Btti_de_N%C4%81g%C4%81rjuna> .
- (1984) «Catustava de Nagarjuna», *Cultura Sánscrita (Universidad Nacional Autónoma de México)*.
- (1983) «Yuktiṣaṣṭikākārikā. Las sesenta estrofas de la argumentación de Nāgārjuna», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 5 (19), 5-38 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43479436/Yuktis_as_t_ika_ka_rika_Las_sesenta_estrofas_de_la_argumentacio_n_de_Na_ga_rjuna>.
- (1982a) «Trisvābhavanirdesā. Exposición acerca de las tres naturalezas propias de Vasubandhu», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XVIII, 107-138 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43470947/Trisv%C4%81bhavanirdes%C3%A1_Exposici%C3%B3n_acerca_de_las_tres_naturalezas_propias_de_Vasubandhu>.
- (1982b) «Niraupamyastava y Paramarthastava: dos Himnos de Nagarjuna conservados en sánscrito», *Revista Oriente-Occidente (Universidad del Salvador)*, 249-287 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43479137/Niraupamyastava_y_Paramarthastava_dos_Himnos_del_Catustava_Nagarjuna_conservados_en_sancrito>.
- (1980a) «Las inscripciones griegas del emperador indio Ashoka», *Revista Anales de Historia antigua y Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Historia antigua y Medieval*, 1977-1979, 20, 251.
- (1980b) «El anāḍitva (inexistencia de comienzo) en la Filosofía de la India», *Revista Venezolana de Filosofía*, 13, 123-151.

- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. (1980c) «*Alambanapariksavritti*. Investigación acerca del punto de apoyo (objeto) del conocimiento», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XVI, 91-126.
- (1979) «*Samsara, anāditva y nirvāna*», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XV, 95-114 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43470784/Sa%E1%B9%83%C4%81ra_an%C4%81ditva_y_nirv%C4%81%E1%B9%87a>.
- (1977a) «La doctrina de los *dharmas* en el budismo», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, año XIII, 105-129 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/43470711/La_doctrina_de_los_dharmas_en_el_budismo>.
- (1977b) «La doctrina del vacío en la escuela *Madhyamaka* y el *Hastavalanmaprakarana*», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2 (3), 159-175.
- TOLA, F., DRAGONETTI, C. y MAESTRA DZAU DZAN (1996) «Pa ta jein kiao king: El Sutra de los ocho conocimientos de los grandes seres predicado por Buda. Traducción del chino al español con Introducción y Notas», *Revista de Estudios Budistas REB*, 11, 69-77 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/45061573/Revista_de_Estudios_Budistas_No_11>.
- TOLA, F. C., y RESTREPO, J. P. (2021) «Budismo y filosofías amerindias en el Antropoceno. Seres y no humanos en la actual crisis ecológica», *Boletín americanista*, 82, 207-228 [en línea]. Disponible en: <<https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/31679>>.
- WELSCH, D. (2022a) «Aprender a vivir: emociones, religiosidad y conocimiento del mundo en el budismo de la Soka Gakkai Argentina», *Scripta Ethnologica Nueva Época*, 44 (1), 75-93 [en línea]. Disponible en: <<https://caea.ar/scriptaethnologica/index.php/scripta/article/view/22/28>>.
- (2022b) «Entre cosmologías y coyunturas. Reflexiones sobre el proceso de localización de un movimiento transnacional», *Sociedad y religión*, 32 (60), 1-23 [en línea]. Disponible en: <<http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadylreligion/article/view/1059>>.
- (2020) «Los espacios de la Soka Gakkai: Hacia la construcción de un budismo humanista», *Espaço e Cultura*, 47, 140-164 [en línea]. Disponible en: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/54821/35233>>.
- (2016a) «Conociendo la Ley: La práctica de nam myoho renge kyo en la Soka Gakkai Argentina», *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18 (25), 101-116 [en línea]. Disponible en: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669738/29047>>.
- (2016b) «Tiempos y espacios. Aproximación a las concepciones de tiempo y espacio en la Soka Gakkai Argentina», *Debates do NER*, 129-150 [en línea]. Disponible en: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/62406/40375>>.

Tesis de grado y postgrado

- AZAROLA, B. (2018) *Hacia una preciosa existencia humana. Traducción y transformación en el budismo tibetano bonaerense*, Tesis de grado, Universidad de Buenos Aires [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/39177662/Hacia_una_preciosa_existencia_humana_Traducci%C3%B3n_y_transformaci%C3%B3n_en_el_budismo_tibetano_bonaerense>.
- CARINI, C. (2012) *Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*, Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata [en línea]. Disponible en: <http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/repositorio/_documentos/tesis/tesis_1207.pdf>.
- (2009) «Etnografía del budismo zen: ritual, cuerpo y poder en la recreación de una religión oriental», Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/1773/1/TFLACSO-2009CEC.pdf>>.
- WELSCH, D. (2015) *Todos somos budas. Prácticas y representaciones simbólicas del budismo nichiren en la Soka Gakkai Argentina*, Tesis de grado, Universidad de Buenos Aires.

Chile (María Elvira Ríos)

Libros

- DÍAZ, L. (trad.) (2002) *Maestro Dogen-Shinji Shobogenzo 301 Koans*, Amazon: Kindle Edition.
- DÍAZ, L. y DONOSO, M. L. (2006) *Shobogenzo, (Eihei Dogen)*, Buenos Aires: Editorial Dunken.
- (2004) *Encontrar el verdadero dragón (Nishijima)*, Santiago, Chile: Editorial Norma.
- DÍAZ, L. y GARCÍA DARÍA, L. (2006) *El budismo democrático en Kamakura*, Fundación Japón.
- LIRA LATUZ, C. (ed.) (2009) *A la sombra del manzano en flor: indagaciones estéticas en torno al budismo*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- VARELA, FRANCISCO (2009) *Dormir, soñar y morir. Una exploración de la consciencia con el Dalai Lama*, España: Editorial Gaia.

Capítulos de libros

- DÍAZ, C. (2009) «Mito e iconografía. La representación antropomórfica del Buda Sakyamuni» en C. LIRA (ed.), *A la sombra del manzano en flor: indagaciones estéticas en torno al budismo*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- DÍAZ, L. (2009) «El budismo mahayana en Japón», en C. LIRA (ed.), *A la sombra del manzano en flor: indagaciones estéticas en torno al budismo*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- HUERTA, R. (2009) «Origen y desarrollo del budismo en la India», en C. LIRA (ed.), *A la sombra del manzano en flor: indagaciones estéticas en torno al budismo*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.

- MILOC, V. (2009) «Arte budista en la India. Vihara, caitya, stupa y escuela de Sarnath», en C. LIRA (ed.), *A la sombra del manzano en flor: indagaciones estéticas en torno al budismo*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- RAFFO, C. (2009) «Arquitectura religiosa japonesa: alcances e influencias del budismo», en C. LIRA (ed.), *A la sombra del manzano en flor: indagaciones estéticas en torno al budismo*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- RÍOS, M. E. (2021) «Las huellas del budismo en Zhongnan-shan», en R. GARCÍA y A. MUÑOZ (eds.), *La sonrisa del Buda: estudios sobre budismo. Ensayos en homenaje a Luis O. Gómez*, México: El Colegio de México, pp. 315-348.
- (2016) «Nuevos medios religiosos chinos: el *nianfo-ji* 念佛机», en P. CORRO y C. ROBLES (eds.), *Estética, medios masivos y subjetividades*, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 143-151.
- (2013) «El retorno de la Tierra Pura: la colaboración del budismo en las políticas sociales de China», en *Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, pp. 167-180.
- (2012a) «La Montaña Nanwutai y su reconocimiento como lugar de culto al Bodhisattva Guanyin», en *Peregrinaciones Ayer y Hoy. Arqueología y Antropología de las Religiones*, Ciudad de México: El Colegio de México, pp. 353-380.
- (2012b) «El Bodhisattva Guanyin: un estudio sobre cómo conciben las devotas su encuentro con la imagen de Guanyin», en R. CORNEJO (ed.), *China: estudios y ensayos en honor a Flora Botton Beja*, México: El Colegio de México, pp. 335-378.
- VARGAS, G. (2009) «Buda Amitabha. Escuelas de la Tierra Pura en China y Japón», en C. LIRA (ed.), *A la sombra del manzano en flor: indagaciones estéticas en torno al budismo*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- VIDAL, J.M. (2009) «La introducción del budismo a China y su desarrollo hasta la dinastía T'ang», en C. LIRA (ed.), *A la sombra del manzano en flor: indagaciones estéticas en torno al budismo*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- VILLALBA, J. (2009) «Iconografía del budismo zen (Período Kamakura, Muromachi, Momoyama y Edo)», en C. LIRA (ed.), *A la sombra del manzano en flor: indagaciones estéticas en torno al budismo*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Artículos en revistas académicas

- CUSSEN, F. (2012) «Cheio de tudo: Paulo Leminski y el budismo zen», *Taller de letras*, 51, 115-130.
- PALMA PAZ, A. (2013) «Sentido y trascendencia en la tragedia Buda de Nikos Kazantzakis», *Byzantion Nea hellás*, 32, 269-279 [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/123237>>.
- RÍOS, M. E. (2022) «Foguangshan en Chile: encuentro, adaptación e interacción cultura», *Aisthesis*, 11 (71), 11-24 [en línea]. Disponible en: <https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-71812022000100011&script=sci_arttext>.

- RÍOS, M. E. (2017a) «Estética del abandono: el retiro de monjas budistas», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 22, 343-357 [en línea]. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6259034>>.
- (2017b) «El budismo en el discurso político chino: construcción de una narración patriótico-religiosa», *Revista de Estudios de Asia y África*, 3 (52), 567-592 [en línea]. Disponible en: <<https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/2225>>.
- ULLOA RÜBKE, G. (2019) «Reflexiones sobre la naturaleza y la práctica del perdón en el contexto doctrinal no-teísta del Budismo», *Cuadernos judaicos*, 28, 497-514 [en línea]. Disponible en: <<https://cuadernosjudaicos.uchile.cl/index.php/CJ/article/view/52331>>.

Tesis de grado o postgrado

- HENRÍQUEZ PAREDES, J. C. (2007) *Perspectiva del concepto de moral desde el misticismo budista a la concepción nietzscheana*, Tesis de magíster, Universidad de Chile.
- HURTADO Cid, V. (2014) *Conciencia y emoción en la meditación con mantras del budismo tibetano*, Tesis de magíster, Universidad de Chile.
- RÍOS, M.E. (2015) *El reflejo de la luna en la montaña: el budismo en Nanwutai-shan*, Tesis de doctorado, El Colegio de México.
- (2009) *Bodhisattva Guanyin: estudio sobre cómo conciben las devotas su encuentro con la imagen de Guanyin*, Tesis de maestría, El Colegio de México.

Colombia (Daniela Mesa Sánchez & Carlos Barbosa Cepeda)

Libros

- COTES, M. (1998) *Un bodhisattva en bluyines: una década de budismo en Colombia con el lama Ole Nydahl*, Bogotá: Editorial Garuda.
- CUARTAS, J. M. (2003) *El budismo y la filosofía: contrastes y desplazamientos*, Cali: Universidad del Valle.
- ESTRADA, G. (2016) *Hacia el Buda desde el Occidente: sus enseñanzas sin mitos ni misterios*, Bogotá: Panamericana.

Capítulos de libros

- BARBOSA CEPEDA, C. (2019) «Una aproximación a la racionalidad de la creencia religiosa desde la Escuela de Kioto», en A. RIVERA y A. BURITICÁ (eds.), *La racionalidad de la creencia religiosa*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura, pp. 125-139.
- (2011) «Mística en el budismo», BARBOSA CEPEDA, Carlos (ed.), *Los caminos de lo místico: un acercamiento interdisciplinar*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura, pp. 201-212.

Artículos de revistas académicas

- ALAPE VERGARA, R. (2014) «Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi», *Estudios de Filosofía*, 49, 9-32 [en línea]. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282014000100002>.
- BARBOSA, C. (2020) «Williams, Paul, Tribe, Anthony y Wynne, Alexander. Pensamiento budista: Una introducción completa a la tradición india» (Trad. Agustina LUENGO, Barcelona: Herder, 2013. 440 pp.), *Ideas y valores*, 69 (172), 189-191.
- (2021) «La constitución de la subjetividad desde la interdependencia y los desafíos socioecológicos del siglo XXI: una aproximación desde Dōgen», *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, 41, 145-168 [en línea]. Disponible en: <<http://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria/article/view/1564>>.
- HOYOS, D. (2018) «Budismo y filosofía moral occidental», *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 14 (2), 38-55 [en línea]. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/journal/1341/134157078003/134157078003.pdf>>.
- MEJÍA RIVERA, O. (2008) «León de Greiff, el budismo y los otros», *Revista Universidad De Antioquia*, 291, 58-57 [en línea]. Disponible en: <<https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/107/4871>>.
- MESA SÁNCHEZ, D. (2022) «El budismo zen en Colombia: una etnografía de la meditación zazen y la construcción del espacio sagrado», *Kula. Antropología y ciencias sociales*, 26, 60-74 [en línea]. Disponible en: <www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2023/03/Kula-26-Mesa-Sanchez.pdf>.
- MORALES, J. A. L. (2015) «El budismo y el diseño: Del análisis de principios espirituales hasta los fundamentos conceptuales del diseño», *Páginas: Revista académica e institucional de la UCPR*, 98, 51-62 [en línea]. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5621580.pdf>>.
- NAVARRETE, M. A. (2018) «Budismo y cristianismo en diálogo», *Albertus Magnus*, 9 (1), 157.
- PÁEZ CASADIEGOS, Y. (2010a) «Buddha: una psicología del deseo, una epistemología de la ilusión», *Psicogente*, 13 (23), 145-147 [en línea]. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7030519.pdf>>.
- (2010b) «Buddha: una psicología del deseo, una epistemología de la ilusión», *Psicogente*, 13 (23), 145-147 [en línea]. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/4975/497552355011.pdf>>.
- SAAVEDRA, C. A. (2021) «El misterio de la vida y la muerte: un diálogo cristiano-budhista desde la intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar», *Revista Perspectivas*, 6 (21), 127-147 [en línea]. Disponible en: <<https://revistas.uniminuto.edu/index.php/Pers/article/view/2824>>.
- SARRAZIN, J. P. (2017) «Budismo universal, budismo individual. Análisis del interés por la espiritualidad oriental en Occidente», *Escritos*, 25 (54), 59-81 [en línea]. Disponible en: <<https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/download/242/139>>.
- TORRES, O. R. (2004) «Aproximaciones a la poética Zen. El haikú de Onitsura», *Folios Revista de la facultad de humanidades Universidad pedagógica Nacional*, 19, 3-11 [en línea]. Disponible en: <<https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RF/article/view/5943>>.

- URIBE, J. G. (2014) «Psicoanálisis y budismo», *Affectio Societatis*, 11 (20), 96-107 [en línea]. Disponible en: <<https://revistas.udea.edu.co/index.php/affectiosocietatis/article/view/18314>>.
- VELÁSQUEZ, C. (2016) «El budismo y las TIC», *Revista Sistemas*, 141, 56-60.

Tesis de grado o postgrado

- AGUIRRE, M.; PONTÓN, J. y ROA, J. (2010) *Percepciones, creencias y comprensiones sobre los procesos de la muerte, el morir y el duelo en estudiantes de la facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana: un aporte desde la Psicología Budista*, Tesis de grado, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá [en línea]. Disponible en: <<https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/7897>>.
- AMAYA SUÁREZ, J. S. (2021) *Vistiendo un campo de arroz: el hábito y la costura en la comunidad Soto zen de Colombia*, Tesis de magíster, Universidad de los Andes de Bogotá.
- ANDERSON OSPINA, H. S. (2019) *La anulación del yo desde la negación de la voluntad. Interpretación de Schopenhauer desde el budismo e hinduismo*, Tesis de grado, Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá [en línea]. Disponible en: <<http://repositorio.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/10452>>.
- BARBOSA, C. (2011) *Mística budista, mística cristiana y el problema de la inefabilidad*, Tesis de magíster, Universidad Nacional de Colombia [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/7900>>.
- CASALLAS REINEL, J. F. (2019) *La apropiación del haiku en América Latina*, Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/77732/la%20apropiaci%C3%B3n%20del%20haiku%20en%20america%20latina.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.
- CONDE RUÍZ, J. M. (2020) *El problema del sufrimiento. Un diálogo entre las filosofías nietzscheana y budista*, Tesis de grado, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia [en línea]. Disponible en: <<http://repositorio.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/13229>>.
- ECHEVERRI LEMOS, A. (2003) *Budismo Mahayana: introducción de nuevas prácticas religiosas en Bogotá*, Tesis de grado, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/15403>>.
- GODOY TUSSO, J. C. (2012) *Borges: una lectura budista cristianismo, sujeto y lenguaje*, Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/11551>>.
- LÓPEZ NAVARRO, A. M. (2012) *Inmovilidad nómada: una mirada a las prácticas Zen en Colombia*, Tesis de magíster, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá [en línea]. Disponible en: <<https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/4404>>.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, D. (2020) *Meditación lam-rim como alternativa terapéutica para la salud en monjes budistas y practicantes*, Tesis de grado, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia [en línea]. Disponible en: <<https://bdigital.uexternado.edu.co/entities/publication/7bdf9a41-9024-4479-a9b0-94e9b111b0f8>>.

- MARTÍNEZ SANABRIA, D. (2020) *La desespiritualización de las prácticas budistas como explicación de las antropotécnicas de las religiones*, Tesis de magíster, Universidad de La Salle de Bogotá [en línea]. Disponible en: <https://ciencia.lasalle.edu.co/cgi/viewcontent.cgi?article=1042&context=maest_filosofia>.
- MESA SÁNCHEZ, D. (2015) *El budismo zen en la ciudad de Medellín: una aproximación a los pilares filosófico-religiosos de la práctica de zazen en el contexto local*, Tesis de grado, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia [en línea]. Disponible en: <<https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/14788>>.
- SAMPER MURILLO, P. (2013) *Dos caminos hacia la felicidad: el escepticismo pirrónico de Sexto Empírico y el budismo del Dhammapada como prácticas espirituales*, Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/20580>> .
- ZARAMA SALAZAR, Á. M. (2019) *El budismo en Bogotá*, Tesis de grado, Universidad Javeriana de Bogotá [en línea]. Disponible en: <<https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/46811>>.

Costa Rica (Katherine V. Masís-Iverson)

Artículos de revistas académicas

- CHEN-APUY ESPINOZA, H. (1983) «El mensaje del Buddha y su expresión artística en India», *Crónica: Revista de la Universidad Autónoma de Centroamérica*, 1, 43-51.
- MASÍS-IVERSON, K. (2015) «Rescatando al sujeto: Una perspectiva budista sobre los estudios de la conciencia», *Humanidades: Revista de la Escuela de Estudios Generales*, 5 (2), 1 32 [en línea]. Disponible en: <https://www.academia.edu/27480921/Rescatando_al_sujeto_Una_perspectiva_budista_sobre_los_estudios_de_la_conciencia> .

Cuba (Douglas Calvo Gaínza)

Libros

- AGUILAR, A. (2021) *El Budismo y el Medio Ambiente*, La Habana: Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR) - Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).
- (2014) *La presencia de expresiones religiosas sobre bases filosóficas orientales en el panorama religioso cubano* (1ª ed.) [CD-ROM], Santiago de Cuba: XV Conferencia Internacional de Cultura Africana y Afroamericana del Centro Cultural Africano Fernando Ortiz.
- (2013a) *Transformación individual a través de la práctica del budismo* (1ª ed.) [CD-ROM], La Habana: VII Encuentro de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).

- AGUILAR, A. (2013b) *Transformación individual a través de la práctica del budismo* (1ª ed.) [CD-ROM], La Habana: VII Encuentro de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).
- (2010) *Yoga y budismo. Meditación y Salud* (1ª ed.) [CD-ROM], La Habana: VI Encuentro de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).
- SICILIA, R. (2019) *Budismo en Cuba, un acercamiento al Budismo Zen* (1ª ed.) [CD-ROM], La Habana: Caudales.
- SICILIA, R. y AGUILAR, A. (2019) *Globalización de las religiones orientales: el budismo Zen en Cuba* (1ª ed.) [CD-ROM], La Habana: Multimedia del IX Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR) - Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).

Capítulos de libros

- AGUILAR, A. (2005) «El budismo», en S. JIMÉNEZ; A. C. PERERA; M. PERERA; A. AGUILAR; R. FALCÓN y R. F. BLANCO, *Algunas tendencias y manifestaciones del Movimiento de la Nueva Era en Ciudad de la Habana*, La Habana, Cuba: Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR) - Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), pp. 56-76.
- PITA, G. (2016) «Yamaoka Tesshū en la historia del pensamiento japonés», en T. MORISATO (ed.) *Critical perspectives on Japanese philosophy*, Nagoya, Japón: Chisokudo Publications & Nansan Institute for Religion and Culture, pp. 100-128.
- (1996a) «Encuentro con el Maestro Zen Morinaga Sōkō: un maestro Zen contemporáneo», en *Memorias del III Taller Internacional del Centro de Estudios de Asia y Oceanía* (CEAO), La Habana, Cuba: CEAO.
- (1996b) «El zen y la actualidad I y II. (inédita)», en *Tesoros del arte japonés* (se desconoce eds.). Exposición organizada por la Soka Gakkai. La Habana: Museo de Artes Decorativas.

Artículos de revistas académicas

- AGUILAR, A. (2014) «La filosofía budista de Nichiren Daishonin y sus practicantes en Cuba», *Boletín Grupo de Reflexión y Solidaridad «Oscar Arnulfo Romero»*, 1, 9-12 [en línea]. Disponible en <<https://1library.co/document/y9034mly-significacion-filosofia-budista-nichiren-daishonin-practicantes-aguilar-nunez.html>>.
- FREYRE, E. F. (2014) «Kāyānupassanā: si de yoga budista se trata», *Revista Tempos e Espaços em Educação*, Lado direito, 151-164 [en línea]. Disponible en: <<https://seer.ufs.br/index.php/revtee/article/view/3272/2891>> .
- FREYRE, E. F.; LAMAR, A. R. y ZOBOLI, F. (2019) «Lo que se enseña como yoga, mindfulness y vipassana en las escuelas por el mundo: debates y controversias», *Práxis Educativa*, 15 (31), 197-212 [en línea]. Disponible en: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/praxis/article/view/4668>>.

Tesis de grado o posgrado

- FUENTES, R. (2015) *Influencias zen de las pinturas monocromas orientales en obras de los artistas cubanos Tomás Sánchez, Leandro Soto y Rubén Fuentes*, Tesis doctoral, Universitat Politècnica de València/Facultat de Belles Arts de Sant Carles.
- RODRÍGUEZ, G. (2011) *La Soka Gakkai en Cuba: Etnografía de procesos de conversión religiosa*, Tesis de maestría, Universidad de La Habana.

México (Alan Ruiz, Ingrid Vera & María Elvira Ríos)

Libros

- CHAVES, J. R. (Selección e introducción) (2011) *La leyenda de Buda en la literatura hispanoamericana. Breve antología narrativa*, México: Universidad Autónoma de México.
- FUJIWARA, E. (1998) *El Zen y su desarrollo en México*, México: Plaza y Valdés.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, R. y MUÑOZ A. (ed.) (2021) *Sonrisa del Buda. Estudios sobre budismo. Ensayos en homenaje a Luis O. Gómez*, México, CDMX: El Colegio de México.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, R. (trad.) (2021) *Jātakas, Antes del Buddha. Relatos budistas de la India*. Reimp. Traducción directa del pali de 18 relatos de vidas pasadas del Buda, Ciudad de México: Matadero.
- JACINTO Z. A. (1984) *Zen y personalidad*, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- MARSTON, J. A. y Guthrie, E. (2006) *El Budismo en Camboya: Historia y Etnografía*, México, CDMX: El Colegio de México.
- MARSTON, J. A. (2020) *Budismo y sociedad en el sureste de Asia*, México, CDMX: El Colegio de México.
- MAY MAY, E. R. (2012) *Hacia la Revolución Humana. Conversión y Organización Religiosa en la Soka Gakkai de Mérida, Yucatán*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- MORALES Aldana, L. (2002) *Conversión, identidad y compromiso en dos grupos budistas japoneses en la ciudad de México*, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Capítulos de libros

- GARCÍA FERNÁNDEZ, R. (2022) «La canción de Pañcasikha», en F. SEGOVIA, A. MUÑOZ y J. C. CALVILLO (eds.), *Primer amor (Antología poética)*, Ciudad de México: El Colegio de México, pp. 91-98.
- (2019) «Reinvención de los infiernos budistas: continuidad y creatividad en el Mahāvastu», en W. PHILLIPS; L. CARBADILLO y Ó. FIGUEROA (eds.), *Inventar la India. Representaciones Disciplinarias a partir de la Historia, las Humanidades y las Artes*, Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, pp. 25-44.
- (2018) «La posición del budismo frente al sacrificio sangriento», en *El hombre y lo sagrado, Un ciclo katún, 20 años*, Ciudad de México: Palabra de Clío, pp. 97-108.

GARCÍA FERNÁNDEZ, R. (2015) «Reyes de este mundo: representaciones escultóricas de reyes y espíritus en el stūpa budista de Sāñcī», en F. AYALA BLANCA y L. MARTÍNEZ ABARCA (eds.), en *Consideraciones hermenéuticas en torno al arte y al poder*, Ciudad de México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de México, pp. 341-356.

Artículos en revistas académicas

- BOTTON, F. (1975) «El Budismo y la crítica de la escuela ch'eng chu», *Estudios de Asia y África*, 10 (2), 173-197.
- CASTELLI OLVERA, S. I. (2022) «Tsubasa: Reservoir Chronicle: entre el śūnyatā y la posmodernidad», *Estudios de Asia y África*, 57 (2), pp. 289-317.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, R. (2022) «El sūtra de la sección de los infiernos (*Narakaparivartanāmasūtra*), Traducción del primer capítulo de la obra budista *Mahāvastu*», *Nova Tellus*, 40 (1), 211-240.
- (2017) «Ritos funerarios en la India budista: tensión social y domesticación de la orden monástica», *Vita Brevis, Revista Electrónica de Estudios de la Muerte*, 6 (11), 19-24.
- (2011) «El Dhamma de Aśoka», *Boletín del Seminario de Estudios Sánscritos*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, pp. 1-3.
- MARSTON, J. A. (2015) «Buth Savong y la nueva proliferación de reliquias en Camboya», *Estudios de Asia y África*, 50 (2), 265-284 [en línea]. Disponible en: <<https://doi.org/10.24201/ea.v50i2.2204>>.
- MARSTON, J. A. y URANGA G. (2002) «La reconstrucción del budismo “antiguo” de Camboya», *Estudios de Asia y África*, 37 (2), 271-303 [en línea]. Disponible en: <<https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1751>>.
- MARSTON, J. A. y CAPETILLO, M. (2009) «El Buda Jayanti en Camboya», *Estudios de Asia y África*, 44 (1), 9-30 [en línea]. Disponible en: <<https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1934Más>>
- MAY May, E. R. (2019) «Budistas en México. Una aproximación desde las estadísticas censales», *Debates Do NER*, 1 (35), 237-270. [en línea]. Disponible en: <<https://doi.org/10.22456/1982-8136.95732>>..
- (2016) «¿Por qué me convertí? ¿Por qué se convirtieron? Los budistas Soka Gakkai en Mérida, Yucatán», *Relaciones Estudio de Historia y Sociedad. Diálogo y múltiples voces*, 148b (37), 205-241. [en línea]. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292016000600205> .
- MUÑOZ, A. (2012) «Kalacakra: breves consideraciones en torno del tiempo», *Acta poética*, 33, 151-165 [en línea]. Disponible en: 10.19130/iifl.ap.2012.2.399.
- (2022) «El sūtra budista Mahāmāyūrīvidyārājñī en el Manuscrito Bower», *Estudios de Asia y África*, 57 (3): 657-676. [en línea]. Disponible en: <<https://doi.org/10.24201/ea.v57i3.2736>>.

Tesis de grado o postgrado

- ALCALDE, A. (2002) *La estrategia de acomodación jesuita y el primer texto anticristiano escrito por un monje budista a finales de la dinastía Ming (1582-1644)*, Tesis de magister, El Colegio de México [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/pc289j38j?locale=es>>.
- GARCÍA Fernández, R. (2015) *Conquistando la violencia: la domesticación de reyes y espíritus en el budismo indio*, Tesis de doctorado, El Colegio de México [en línea]. Disponible en: <<https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10000815>>.
- (2009) *Estrategias de conversión y sometimiento en las leyendas de Asoka en el Divyavadana*. Tesis de maestría, El Colegio de México [en línea]. Disponible en: <<https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10001502>>.
- HERNÁNDEZ Terrazas, A. (2017) *El rol del budismo en la vernacularización de la lengua y la literatura en China*, Tesis de maestría, El Colegio de México [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/2z10wq53z?locale=es>>.
- LÓPEZ Romero, R.F. (2013) *El problema de la identidad del Samsāra y El Nirvāna en las Mūlamdhyamakakārikā de Nāgārjuna*, Tesis de maestría [en línea]. Disponible en: <<https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10004834>>.
- SERRANO AGUIRRE, J.C. (2015) *Indeterminación y vacuidad: la inefabilidad filosófica en el pirronismo y el budismo de la vía media*, Tesis de maestría, Universidad Autónoma de México [en línea]. Disponible en: <https://tesiuam.dgb.unam.mx/F/R1YE9I97TQD2824MCP9FC8YFBTCNKPDB6A3SIKRFBAA1168DLA-24676?func=full-set-set&set_number=404645&set_entry=000011&format=999>.
- VALLADARES SARMIENTO, P. (2016) *El cuerpo femenino en el budismo temprano: una relectura de Las Therīgāthās: traducción y análisis de cinco poemas*, Tesis de maestría, El Colegio de México [en línea]. Disponible en: <<https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10004790>>.
- VERA CHIRINO, I. (2016) *El shushōgi y la transformación del budismo zen soto en el Japón moderno*, Tesis de Maestría, El Colegio de México.

Panamá (Katherine V. Masís-Iverson)

Libros

- LAGUNA NAVAS, C. E. (2001) *El Buda del Sutra del Loto*, Panamá: Imprenta del Círculo de Lectura de la Universidad Santa María La Antigua.

Tesis de grado o postgrado

- LONDOÑO POPPE, C. A. (2002) *El budismo: una concesión de vida*, Tesis de grado, Universidad de Panamá, pp. 1-32.

Perú (Manuel Ato-Carrera)

Libros

- DAÑINO, G. (ed.) (2004) *La montaña vacía. Poemas de Wang Wei*. Traducción del chino, selección y notas de Guillermo DAÑINO, Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, Fondo Editorial.
- FLORES PAZ, R. A. (2014) *La peregrinación del maestro budista Xuanzang a la India*, Beijing: Beijing Language and Culture University Press.
- OSHIRO, J. (2013) *Zen Sotoshu. 110 años en América del Sur*, Lima: Comunidad Budista Sotoshu.
- POLO SANTILLÁN, M. A. (2020) (comp.) *El humanismo comprometido de Daisaku Ikeda. Homenaje a su vida y obra*, Lima: UNMSM, Fondo Editorial.
- ROBLES MEINERS, R. E. (2014) *Lamas en Lima*, Lima: Ediciones Altazor.

Capítulos de libros

- BUSTAMANTE SOLARI, J.J. (2004) «Ser budista», en D. ORTMANN (comp.), *Anuario de ciencias de la religión. La religión en el Perú de hoy*, Lima: UNMSM, Fondo Editorial, CONCYTEC, pp. 59-71.

Revistas académicas

- BUSTAMANTE SOLARI, J. J. (2004) «El despertar y la felicidad en el budismo», *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, 8 (3) [en línea]. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500802>> .
- FERRERO DE GUBERNATIS VENTIMIGLIA BEZZI, O. (1970) «Con los lamas tibetanos en Rikon», *Humanidades*, 4, 91-104.
- POLO SANTILLÁN, M. A. (2014) «Decolonizando la subjetividad. Una aproximación budista», *Nuevas Fronteras de Filosofía Práctica*, 3, 1-18.
- (2022a) «Daisaku Ikeda y la responsabilidad con el medioambiente», *Puriq*, e210 (4) [en línea]. Disponible en: <<https://doi.org/10.37073/puriq.4.1.210>>
- (2022b) «El ideal budista del bodhisattva. Un esquema histórico de su significado ético», *Letras*, 138 (93), pp. 107-123.

Tesis de grado o postgrado

- CHARA FUENTES, E. L. (2017) *El budismo: desarrollo y difusión del budismo tibetano en la ciudad del Cusco*, Tesis de grado, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- DRAGONETTI, C. (1986) *La filosofía idealista del budismo (Escuela Yogācāra) según la Vimśatikā de Vasubandhu*, Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (1963) *Dhammapada. Texto, traducción, introducción y notas*, Tesis de Bach en filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- ELÍAS ROCA REY, A. (2017) *Bienestar psicológico y budismo: Experiencias y significados en practicantes de budismo en el Perú*, Tesis de grado, Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.
- GARCÍA UGAZ, B. (2019) *Representaciones sociales de la meditación budista en practicantes de Lima Metropolitana*, Tesis de grado, Universidad de Lima.
- POLO SANTILLÁN, M. A. (1990) *Ética budista*, Tesis de grado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- RUBENS LÓPEZ PARI, C. (2015) *El «despertar» del artista: una lectura intertextual de El cuerpo de Giulia-no de Jorge Eduardo Eielson y la doctrina zen*, Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SAKATA GONZÁLES, Y. A. (2018) *El ideal de la impermanencia: la construcción conflictiva de la identidad vista a través del budismo zen en la novela La iluminación de Katzuo Nakamatsu de Augusto Higa Oshiro (2008)*, Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Uruguay (Ismael Apud)

Revistas académicas

- APUD, I.; ORTUÑO, V.; AZAMBUYA, M. N.; PÉREZ, E.; REIMONDO, M. R.; GONZÁLEZ, V.; PAOLILLO, S. y PEDRAJA, N. V. (2022) «Budismo y personalidad. Estudio mixto cualitativo-cuantitativo en la Soka Gakkai Internacional del Uruguay», *Revista Persona*, 25 (2), 39-64. [en línea]. Disponible en: <<https://revistas.ulima.edu.pe/index.php/Persona/article/view/6140>>.
- APUD, I.; CLARA, M.; RUIZ, P. y VALDENEGRO, A. (2015) «Seis Grupos Budistas en el Uruguay de siglo XXI», *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 13, 135-144.
- (2013) «Linajes budistas en Uruguay», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, 9-25. [en línea]. Disponible en: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/43041>>.
- GÓMEZ, E. (2018) «El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente. Etnografía de una escuela de budismo zen de Montevideo, Uruguay», *Scripta Ethnologica*, 40, 115-138, [en línea]. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14858409005>>.
- LOTTI, E. (2018) «El budismo Mahayana en diálogo con la deconstrucción», *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, 3 (2), 117-135. [en línea]. Disponible en: <<https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/revantroetno/article/view/117>>.

Venezuela (Elías Capriles)

Libros

- CAPRILES, E. (2022) *Budismo y Dzogchen* (2ª edición corregida y ampliada), Barcelona: La Llave.
- (2018) *Chamanismo y Dzogchen*, Barcelona: La Llave.
- (2000) *Budismo y dzogchén*, Vitoria: La Llave.
- (1986) *Teoría y práctica del budismo tántrico*, Caracas: Centro Dzogchen.

Revistas académicas

- CAPRILES, E. (2009) «Una tesis sobre el origen y los desarrollos del daoísmo la luz de antiguos textos del Bön tibetano», Mérida, Venezuela: *Humania del Sur*, 4 (7), 113-136.
- (2011) «Yoguis budistas, bhaktas y yoguis shaivas, ismaelitas y sufíes: Diálogos místicos eurasiáticos con su eje en Monte Kailāśā», *Humania del Sur*, 11 (año 6), 125-138.

Bibliografía selecta de estudios budistas de España

Compilada por Aleix Ruiz Falqués

Referencias publicadas en España por autores de nacionalidad/residencia española.

Libros

- AGUADO, J. (trad.) (2016) *Therigatha. Poemas budistas de mujeres sabias*, Barcelona: Kairós.
- ALONSO Seoane, M. J. (2008b) *Budismo y medios de comunicación social: un análisis sociológico*, Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- ÁLVAREZ Alonso, C. (2013) *Mapa del budismo tibetano en Barcelona*, TFG, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona (tut. Raquel Bouso): <<https://repositori.upf.edu/handle/10230/22028>> (consultado el 12/03/2022).
- ANTOLÍN, M. y EMBID, A. (1977) *Introducción al budismo zen*, Barcelona: Barral.
- ARAQUE, A. (2008) *El budismo. Su visión del ser humano y sus métodos de meditación*, Valencia: Editorial Diálogo.
- ARNAU, J. (2004) *Fundamentos de la vía media de Nāgārjuna* (traducción de Juan Arnaú), Madrid: Siruela.
- (2006) *Abandono de la discusión de Nāgārjuna* (traducción de Juan ARNAU), Madrid: Siruela.
- (2007) *Antropología del budismo*, Barcelona: Kairós.
- (2008) *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (2011) *Leyenda de Buda*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2017) *Budismo esencial*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2018) *Fundamentos de la vía media: el camino budista hacia el vacío*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2021) *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- ARNAU, J. y MELLIZO, C. (2011) *Vasubandhu/Berkeley*, Valencia: Pre-Textos.

- ARROYO, L. (2012) *El budismo en España. Un estudio sociológico pionero*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- BETANCORT SANTOS, S. (2018) *Oriente no es una pieza de museo. Jorge Luis Borges, la clave orientalista y el manuscrito de «Qué es el budismo»*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- BOUSO, R. (2016) (con J. W. HEISIG, T. P. KASULIS y J. C. MARALDO, eds.). *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona: Herder.
- CASTRO, A. (2002) *Las enseñanzas de Dogen*, Barcelona: Kairós.
- CASTRO CUBELLS, C. (1997) *Memorias*. Manuscrito inédito y mecanografiado, sin fecha (escrito entre 1967 y 1997).
- CAYCEDO, A. (1971) *La India de los yoguis*, Barcelona: Scientia.
- COLOMAR, J. (1974) *El zen y sus orígenes*, Barcelona: Martínez Roca.
- COLLADO, J. M. (2007) *Mikkyo, budismo esotérico japonés*, Barcelona: Shinden.
- CRESPO GARCÍA, A. (1997) *El zen en el arte contemporáneo, la realidad y la mirada*, Madrid: Mandala.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2013) *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*, Madrid: Akal.
- (2020) *Budismo en España: historia y presente*, Madrid: Ediciones del Orto.
- FERRÁNDEZ FORMOSO, R. (2022) *Trance y memoria en el budismo y el yoga*, Barcelona: Kairós.
- FLORES, V. (2008) *Lo que debe saber el budista occidental*, Madrid: Editora Librería Argentina.
- FRAILE, M. (1993) *Meditación budista y psicoanálisis*, Madrid: Edaf (2.ª ed. Madrid: Mandala, 2008).
- (2006) *El grito silencioso, una valoración budista de la realidad*, Madrid: Mandala.
- GARCÍA AYUSO, F. (1885) *El nirvana budhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos*, Madrid: Tipografía de los Huérfanos.
- GARCÍA CAMPAYO, J. (2015) *Mindfulness y compasión: la nueva revolución*, Barcelona: Siglantana.
- (2016) *La ciencia de la compasión: más allá del mindfulness*, Madrid: Alianza.
- (2020a) *La práctica de la compasión: amabilidad con los demás y con uno mismo*, Barcelona: Siglantana.
- (2020b) *Vacuidad y no-dualidad Meditaciones para deconstruir el yo*, Barcelona: Kairós (prologado por David Loy).
- GÓMEZ BOSQUE, P. (1973) *El Budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Salamanca: Editorial Sever-Cuesta.
- GUERRERO, R.; RUIZ FALQUÉS, A. y VÉLEZ DE CEA, A. (editores y traductores); Bhikkhu Bodhi (edición y presentación) (2020), *En palabras del Buddha. Una antología de discursos del canon pali*, Barcelona: Kairós.
- LÓPEZ, B.; RAMÍREZ, Á.; GUERRERO, E., et al. (2007) *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*, Barcelona: Icaria.
- MAILLARD, C. (1995) *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, Madrid: Akal.
- MANZANO, E. (2018) *Leonard Cohen y el zen*, Barcelona: Luciérnaga.

- MASIÀ, J. (1996) *Buda y los budismos*, Madrid: SM.
- (1997) *Budistas y cristianos, más allá del diálogo*, Maliaño: Sal Terrae.
- MASIÀ, J. (2007) *El Dharma y el Espíritu, conversaciones entre un cristiano y un budista (con Kotaró Suzuki)*, Madrid: PPC.
- (2009) *El Sutra del Loto* (traducción y edición de J. Masià), Salamanca: Sígueme/Tokyo: Kosei Publishing.
- MIYO (Emilio Fiel) (1993) *El koan zen*, Madrid: Mandala ediciones.
- NALDA, J. (1984) *Iniciación al zen*, Bilbao: Mensajero.
- PALMA, D. (trad.) (1998a) *Diálogos con Buddha, 12 suttas del Majjhima Nikāya*, Madrid: Miraguano Ediciones.
- (1998b) *Jātaka. Veintitrés nacimientos del Buddha Gotama*, Madrid: Miraguano Ediciones.
- (2000) *El camino de la iluminación. Nueve suttas del Dīgha Nikāya*, Madrid: Miraguano Ediciones.
- PÁNIKER, A. (2018) *Las tres joyas, el Buda, su enseñanza y la comunidad. Una introducción al budismo*, Barcelona: Kairós.
- PANIKKAR, R. (1996) *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid: Siruela.
- PRATS, R. N. (1996) *El libro de los muertos tibetano*, Madrid: Siruela.
- PRIETO, J. M. (2011) *El sutra de la eternidad dorada, budismo y catolicismo en Jack Kerouac*, Madrid: Miraguano.
- (2019) *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga*, Barcelona: Herder.
- RACIONERO, L. (1977) *Filosofías del underground*, Barcelona: Anagrama.
- RODRÍGUEZ DE PEÑARANDA, M. (2012) *El budismo, una perspectiva histórico-filosófica*, Barcelona: Kairós.
- ROMÁN LÓPEZ, M. T. (1997) *Buda, sendero del alma*, Madrid: UNED.
- (2002) *Diccionario antológico de budismo*, Madrid: Alderabán.
- (2004) *Sabidurías orientales de la Antigüedad*, Madrid: Alianza.
- (2007) *Un viaje al corazón del budismo*, Madrid: Alianza.
- RUIZ FALQUÉS, A. (2022) *Los últimos días del Buddha. El Mahāparinibbānasutta pali con el comentario de Buddhaghosa*, Madrid: Trotta.
- SANCHO FERMÍN, F. J. (ed.) (2019) *Meditación y contemplación. Caminos hacia la paz. (Budismo Theravada y mística teresiana) / Meditation and contemplation. Pathways to peace (Theravada Buddhism and Teresian Mysticism)*, Ávila: Grupo Editorial Fonte-CITeS-Universidad de la Mística.
- SOLÉ-LERIS, A. (Asoka Dhammaviriya) (1986) *La meditación budista*, Barcelona: Martínez Roca (nueva ed. 1995).
- SOLÉ-LERIS, A. y VÉLEZ DE CEA, A. (trads.) (1999) *Majjhima Nikāya. Los sermones medios del Buddha*, Barcelona: Kairós.
- VALLVERDÚ, J. (2021) *Los sueños de la perfección. Budismo tántrico y perspectiva transhumanista*, Barcelona: Kairós.
- VEGA, A. (2002) *Zen, mística y abstracción, ensayos sobre el nihilismo religioso*, Madrid: Trotta.
- VÉLEZ DE CEA, A. (1997) *Buddha*, Madrid: Ediciones del Orto.

- (2000) *El budismo*, Madrid: Ediciones del Orto.
- VÉLEZ DE CEA, A. (2003) *Nagarjuna. Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (traducción de A. VÉLEZ), Barcelona: Kairós.
- VILLALBA, J. (2004) *Budismo zen: repercusiones estéticas en Oriente y Occidente*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- VILLAMOR HERRERO, E. (2022) *Fábulas budistas: veinte jātakas*, Gijón: Satori Ediciones.
- (2023) *Colección de Relatos de Uji: Uji Shūi Monogatari*, Madrid: Ediciones Cátedra.

Capítulos de libros

- ABELLÁN, J. L. (2000) «El budismo de Pío Baroja: un aspecto inédito de su biografía y de su filosofía», en X. AGENJO BULLÓN y G. CAPELLÁN DE MIGUEL (eds.), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander: Sociedad Menéndez Pelayo y Asociación de Hispanismo Filosófico, pp. 295-302.
- ALONSO SEOANE, M. J. (2014) «La implantación del budismo», en Antonio IZQUIERDO (dir.), *Mareas de pluralismo. Minorías religiosas en Galicia*, Barcelona: Icaria, pp. 161-204.
- BILBAO, S. y ARREGUI, J. (2010) «El budismo», en E. J. RUIZ VIEITEZ (dir.), *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, Barcelona: Icaria, pp. 184-190.
- BOUSO, R. (2004) «La filosofía japonesa en España», en J. W. HEISIG (ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy: Japanese Philosophy Abroad*, Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 121-139.
- BUADES, J. (2016) «Centros y grupos budistas», en J. BUADES (ed.), *Amic(s) s amat(s). Minorías religiosas en las Illes Balears*, Barcelona: Icaria, pp. 155-173: <<https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas religiosas-en-las-Illes-Balears.pdf>>.
- CASTRO CUBELLS, C. (1972) «Prólogo.... y epílogo», en R. PANIKKAR (ed.), *Cometas, fragmentos de un diario espiritual de la posguerra*, Madrid: Euramérica, pp. 9-16 (texto fechado en 1971).
- (1981) «El zen japonés», en *Enciclopedia temática Planeta*, 9, 340-346 (Castro redactó la parte segunda del libro, dedicada a la historia de las creencias, pp. 206-398).
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2007) «Planteamientos metodológicos preliminares para el estudio del budismo en Canarias: crónica de un experimento de historia oral», en F. DÍEZ DE VELASCO y J. A. GALVÁN (eds.), *Las religiones minoritarias en Canarias, hoy: perspectivas metodológicas*, Santa Cruz de Tenerife: Editorial Idea, pp. 367-402.
- (2008) «La pluralidad de los budismos en Canarias», en F. DÍEZ DE VELASCO; N. VERONA; R. RODRÍGUEZ; V. CONTRERAS; A. GALVÁN; A. GARCÍA; Á. GARCÍA y J. ABU TARBUSCH (eds.), *Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias*, Barcelona: Icaria, pp. 265-284.
- (2009) «La visibilización del budismo en España», en M. PINTOS DE CEA-NAHARRO (ed.), *Budismo y cristianismo en diálogo*, Madrid: Dykinson, pp. 154-259.
- (2010) «Budismos y budistas en Canarias», en E. MASFERRER; C. CASTILLA; E. DÍAZ BRENIS (eds.), *Actas del XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad*, Diá-

- logo ruptura y mediación en contextos religiosos, México: ALER publications, Cd-rom, pp. 1-21.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2012) «La Historia de los Heterodoxos, Menéndez Pelayo y la Historia de las Religiones (con un excursus sobre el budismo)», en R. TEJA y S. ACERBI (dirs.), *Historia de los Heterodoxos Españoles. Estudios*, Santander: Publican/Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 53-75.
- ESCRIBANO MARTÍN, F. (2001) «Los estudios sobre Oriente en la España de finales del siglo XIX: la vida y la obra de Francisco García Ayuso», en J. M.^a CÓRDOBA ZOILO, R. JIMÉNEZ ZAMUDIO y C. SEVILLA CUEVA (eds.), *El redescubrimiento de Oriente Próximo y Egipto: viajes, hallazgos e investigaciones: actas del Primer Seminario Monográfico de Primavera*, Madrid: Universidad Autónoma, Facultad de Filosofía y Letras (Supplementa ad Isimu Estudios Interdisciplinarios sobre Oriente Antiguo y Egipto), serie II, vol. I, pp. 107-116.
- (2013) «García Ayuso, Francisco. Valverde del Majano (Segovia), 24.VII.1845 – Madrid, 16.V.1897. Filólogo y orientalista», *Diccionario Biográfico Español (Real Academia de la Historia)*: <<http://dbe.rah.es/biografias/10290/francisco-garcia-ayuso>>.
- GÓMEZ BAHILLO, C. y FRANCO DE ESPÉS, C. (2009) «Budismo», en C. GÓMEZ BAHILLO (coord.); A. SANZ; N. DEL OLMO y C. FRANCO DE ESPÉS, *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón, Barcelona*, Icaria, pp. 289-306 (Colección Pluralismo y Convivencia 6: <<https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Arag%C3%B3n.pdf>>).
- IGLESIAS, A. (2006) «El budismo», en J. ESTRUCH (ed.) *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*, Barcelona: Icaria, pp. 331-379.
- MACÍAS, C. (2010) «Budismos en Andalucía. Historia e implantación», en E. MASFERRER, C. CASTILLA y E. DÍAZ BRENIS (eds.), *Actas del XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*, México: ALER publications. Cd-rom, pp. 1-23.
- MACÍAS, C. y BRIONES, R. (2010) «Budismos en Andalucía», en R. BRIONES (dir.); S. TARRÉS; Ó.SALGUERO; E. FERNÁNDEZ; C. MACÍAS y V. SUÁREZ, *Y tu ¿de quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona: Icaria, pp. 363-405 (Colección Pluralismo y Convivencia, 7): <<https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Andaluc%C3%ADa.pdf>>.
- MARTÍN ARRANZ, M. V. (2012) «Budismo, la vieja tradición y su reciente implantación», en J. A. VALERO (dir.); S. M. (coord.); K. B. ALBRIGHT; M. V. MARTÍN; J. ROMAY y A. MORENO, *Hablando de lo religioso. Minorías religiosas en Castilla y León*, Barcelona: Icaria, pp. 144-166. (Colección Pluralismo y Convivencia, 11): <<https://www.pluralismoyconvivencia.es/publicaciones/fichas/hablando-del-religioso-minorias-religiosas-en-castilla-y-leon/>>.
- MESTANZA, F. (2009) «El Buddha en la lengua de Cervantes: ortografía y traducción de la palabra Buddha en español», prefacio a la edición española de Donald Lopez, *El buddhismo*, Barcelona: Kairós, pp. 9-22.

- MILLET GIL, D. (2015) «Santa Teresa de Jesús y el budismo theravāda», en *Teresa de Jesús: Patrimonio de la Humanidad. Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Fco. JAVIER SANCHO FERMÍN, Rómulo CUARTAS LONDOÑO y Jerzy NAWOJOWSKI (eds.). Vol. 1, Burgos: Monte Carmelo/CITeS - Universidad de la Mística, 2015, pp. 555-579.
- PEREA, J. R. y DíEZ DE VELASCO, F. (2010) «Diamondway en España: visibilización y perspectivas», en E. MASFERRER; C. CASTILLA y E. DíAZ BRENIS (eds.), *Actas del XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad. Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*, México: ALER publications, pp. 1-22.
- RODRÍGUEZ, J. A. y ARROYO, L. (2011) «Los Puentes del Garraf», en J. A. RODRÍGUEZ (ed.), *Sociologías plurales*, Barcelona: Copalqui, pp. 33-38.
- ROSO DE LUNA, M. (2016) «El Tibet y la teosofía. 'Apuntes de un filósofo'» en José RUBIO SÁNCHEZ (ed.), Barcelona: Equipo Compiladores de Mario Roso de Luna Obra póstuma.
- VALLVERDÚ, J. (2019) «Simbolismos y tecnologías de "perfección". Reflexiones en torno al budismo tibetano-vajrayāna y la perspectiva transhumanista», *Comunicaciones de las Jornadas bodies_perceptions-design*, Barcelona: BAU Ediciones, pp. 125-141.
- (2022) «Sistemas de pensamiento y tecnologías de trascendencia para el cuerpo y la mente. Aproximaciones entre el transhumanismo y el budismo tántrico», en Josep MARTÍ y Begonya ENGUIX (eds.) *Pensar la antropología en clave posthumanista*, Madrid: CSIC, pp. 237-259.

Artículos de revistas académicas

- ALONSO SEOANE, M. J. (2011) «Un análisis de contenido sobre los elementos budistas en la Guerra de las Galaxias», *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*, 48: <<http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/mjalonso2.pdf>>
- (2017) «Dificultades en el estudio de las minorías religiosas: el caso del budismo en Galicia», *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*, 73. Abril, mayo, junio: <<http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/mjalonso4.pdf>>
- (2018) «La discriminación de la mujer en las órdenes budistas», *Éndoxa (Series Filosóficas)*, 42 (diciembre), 137-157.
- ALONSO SEOANE, M. J. y SERRANO TELLERÍA, A. (2014) «Budismo: una ética aplicada», *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 16 (21), 55-71.
- BOUSO, R. (2008) «Nishitani Keiji y la plenitud de la vacuidad», *Philia: Revista de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alis Maria Haas*, 2, 125-137.
- (2013) «Una forma de escepticismo terapéutico: Nishitani, lector de Hakuin», *Convivium*, 26, 165-184.
- (2016) «La articulación de la realidad. Aproximación al lenguaje religioso desde el pensamiento japonés», *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 65 (2), 17-29.
- (2018) «Mirar a través, ver claramente. Reconsiderando la perspectiva renacentista desde la filosofía japonesa», *Studi di estetica*, anno XLVI, IV, serie 1-2018, 69-89.

- BOUSO, R. (trad.) (2020) «Espacio interior y exterior: Raimon Panikkar y Nishida Kitarō» («Interior and exterior space: Raimon Panikkar and Nishida Kitarō») de Michiko YUSA, *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, 36, 141-159.
- (2021) «El yo situado y relacional en Nishida y Watsuji: una aproximación desde el paradigma de la intimidad de Kasulis», *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 41, 123-144.
- CASTILLA-VÁZQUEZ, C. (2019) «La conversión religiosa como instrumento de búsqueda y construcción de identidades: el budismo tibetano en España», *Revista de Humanidades*, 38, 161-180.
- CORNEJO VALLE, M. (2012) «Religión y espiritualidad ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias post-católicas entre budistas Soka Gakkai», *Revista Internacional de Sociología*, 70 (2): 327-246.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2016) «La visibilización del nuevo patrimonio budista en España: Ejemplos de hibridación artística en centros de retiros del Budismo Tibetano», *Religare*, 13 (2), 283-320.
- (2018) «La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España». *Éndoxa* (Series Filosóficas), 42, 69-136 (volumen de Ensayos en honor de María Teresa Román, edición de D. Sánchez Meca y P. Yuste Leciñena).
- (2020) «Aportaciones al análisis de la visibilización del patrimonio budista en España: algunas propuestas destacadas del vajrayana», *Bandue*, 12, 79-130.
- FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. (2009) «Notorio arraigo de la Federación de Comunidades Budistas de España (Consideraciones jurídicas sobre la evolución del concepto de notorio arraigo)», *Bandue*, 3, 137-154.
- GONZÁLEZ GONZALO, A. J. (2007) «Entre teosofía y orientalismo: la religión china según Luis Valera (1870-1972)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas XLIII*: 181-209.
- GUERRA, M. (2002) «El budismo y su situación actual en Europa», *Relaciones interconfesionales*, 65, 81-99.
- MACÍAS, C. (2011) «Practicantes del dharma en Andalucía», *Revista de Humanidades*, 18, 11-36.
- MARTÍNEZ DE VILLA, P. (2017) «Muerte y budismo en España, orígenes y puesta en marcha del protocolo funerario budista», *Bandue*, 10, 118-136.
- PANIKKAR, R. (1969) «La sonrisa de Buda», *Revista de Occidente*, 76, 1-21.
- (1995) «La fascinación del budismo», *Revista de Estudios Budistas*, 9, 7-23.
- PEREA, J. R. y DÍEZ DE VELASCO, F. (2011) «Aportaciones al estudio del turismo religioso budista en España: el caso de Diamondway en Málaga», *Bandue*, 5, 151-176.
- RODRÍGUEZ, J. A., RAMON, A. y ARROYO, L. (2011) «Redes de una organización abierta: El Mundo Social de un Monasterio Budista Europeo», *Sistema*, 222 (1), 3-24.
- RODRÍGUEZ DÍAZ, J. A. y MARTÍN PÉREZ, A. (2021) «Recetas para la felicidad: una propuesta para el análisis de la orientación moral de acciones y emociones», *DEBATS*, 135 (1), 13-30.

- SANTOS ARNAIZ, J. A. (2009) «El impacto de la confesión budista en el ordenamiento jurídico español». *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 19 (enero 2009), 1-11.
- (2015) «El budismo, entre religión no teísta y filosofía práctica», *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 4, 43-49.
- VALLVERDÚ, J. (2021) «La mente en el budismo tántrico. Entre la neurociencia y el transhumanismo», *Quaderns de l'ICA*, 37 (1), 159-180.
- VÉLEZ DE CEA, A. (1999) «Reseña a Peter Harvey, El budismo», *Ilu*, 4, 443-444.
- VILLAMOR HERRERO, E. (2021a) «“El alma de las flores”. La compasión del Buda Gotama en la poesía de Kaneko Misuzu», *Estudios de Asia y África*, 56/2 (175), 325-346.
- (2021b) «La sátira a los monjes y la sabiduría por encima de la fe ciega: transición del pensamiento budista medieval japonés reflejado en el Ujishūimonogatari», *Mirai. Estudios Japoneses*, 5, 135-150.

Tesis de grado y postgrado

- ALONSO SEOANE, M. J. (2008) *El imaginario social del budismo en España*. Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela.
- ARROYO, L. (2013) *Espiritualidad, razón y discordias: el budismo ahora y aquí*, Tesis doctoral, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- RAMIRO, A. (2021) *La posición jurídica del budismo en España*, Tesis doctoral, Universidad de Alcalá de Henares.
- VILLAMOR HERRERO, E. (2023) *Transformación del pensamiento budista e influencia de las fábulas jātaka en el Uji Shūi Monogatari*, Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca.

DIRECTORIO DE AUTORES

AGUSTÍN PÁNIKER VILAPLANA (Barcelona, España, 1959) es director de la editorial Kairós, pionera en la divulgación en español de las tradiciones espirituales y religiosas de Asia. Asimismo, es investigador independiente y escritor especializado en el sur de Asia. Es autor de libros como *El jainismo* (2001), *Índika: una descolonización intelectual* (2005), *La sociedad de castas* (2014) o *Las tres joyas* (2018). Es profesor en el Máster de Religiones y Sociedades de la Universidad Pablo Olavide (Sevilla). Ha escrito numerosos artículos sobre distintos aspectos de las sociedades y religiones del mundo. Colabora en distintos medios de comunicación y da seminarios y conferencias sobre distintos aspectos de la India y Asia.

ALEIX RUIZ FALQUÉS (Barcelona, España, 1982) es licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Barcelona, máster en Sánscrito por la University of Pune (India) y doctor en Indian Studies por la Universidad de Cambridge (Reino Unido). Sus áreas de especialización académica son la lengua y literatura pali, el budismo theravāda y la tradición hermenéutica y gramatical de la India. Actualmente se dedica a la docencia y a la investigación en la Shan State Buddhist University (Birmania/Myanmar) y es Khyentse Postdoctoral Research Fellow in Buddhist Studies en la Hebrew University of Jerusalem (HUJI). También participa en proyectos de crítica textual en pali, tanto de textos canónicos como de textos de gramática medieval. Su última traducción al español es *Los últimos días del Buda* (2022).

BASILÍ LLORCA MARTÍNEZ (Alcoi, España, 1952) se formó en filosofía, psicología budista y meditación como monje budista en diferentes centros de India y Nepal, así como en el Monasterio Nalanda en Francia, donde recibió enseñanzas y transmisiones de Su Santidad el Dalái Lama y otros destacados maestros de la tradición budista tibetana. Durante los últimos treinta años, ha enseñado filosofía y práctica del budismo en diversas entidades y centros. Es presidente y fundador del centro Dharmadhatu, donde dirige y enseña su programa de formación en budismo. Además, es un traductor y articulista especializado en budismo y cuenta con un diplomado en Métodos para el Crecimiento Personal.

BELÉN AZAROLA (Buenos Aires, Argentina, 1991) es licenciada y profesora en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente está realizando su doctorado en Antropología en la UBA y es becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA/FFYL-UBA). Desde 2017, se ha dedicado a trabajar con grupos budistas en Argentina, explorando temas relacionados con nociones de cuerpo, persona, género y traducción.

CARLOS BARBOSA CEPEDA (Bogotá, Colombia, 1982) es doctor en Humanidades por la Universitat Pompeu Fabra y máster en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Es docente e investigador en filosofía japonesa (especialmente filosofía budista japonesa) y filosofía de la religión, y miembro de la European Network of Japanese Philosophy (ENOJP), la Asociación Latinoamericana de Filosofía Intercultural (ALAFI) y la Red Colombiana de Filosofía de la Religión (RCFR). Además, es integrante del grupo CETRE de estudios en filosofía y religión. Desde 2018, ejerce como docente de Filosofía en la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.

CATÓN EDUARDO CARINI (La Plata, Argentina, 1976) es licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de la Plata (UNLP), máster en Antropología Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y doctor en Antropología por la UNLP. Actualmente se desempeña como investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires y como docente de Antropología Cultural y Social en la Facultad de Psicología de la UNLP. Se interesa por la antropología de la religión, especializándose en los aspectos sociológicos, históricos, rituales y simbólicos de los centros budistas formados en la Argentina en las últimas décadas.

CRISTIAN MOR RODRÍGUEZ (Mataró, España, 1988) es doctor en Historia Comparada, Política y Social (2022) por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), máster en Gestión Cultural con especialidad en Industria Cultural (2015) por la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) y graduado en Humanidades con especialización en Gestión Cultural, Mundo Actual y Cultura Contemporánea (2014) por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Actualmente se desempeña como Investigador Senior en el Institute Sophia de Saint Louis, Missouri (EE.UU.). Sus áreas de investigación se enfocan en la interculturalidad y los estudios culturales, específicamente en relación con Asia, utilizando un enfoque multidisciplinario y decolonial.

DANIEL MILLET GIL (Barcelona, España, 1963) es licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de Barcelona y posee un máster y un doctorado en Estudios Budistas obtenidos en el Centro de Estudios Budistas de la Universidad de Hong Kong. En 2018-2019, fue galardonado con el Premio Tung Lin Kok Yuen a la Excelencia en Estudios Budistas. Obtuvo su doctorado en Estudios Budistas con un estudio comparativo entre *El Castillo Interior* de Santa Teresa de Ávila y *El Camino de Purificación* de Buddhaghosa. Actualmente, es un contribuidor habitual y editor de la plataforma digital *Buddhistdoor en Español*, y también es fundador y presidente de la Fundación Dharma-Gaia, una organización sin fines de lucro dedicada a la enseñanza y difusión del budismo en países de habla hispana. Además, es codirector del programa de Estudios Budistas de la Universitat Rovira i Virgili, una iniciativa conjunta entre la Fundació Universitat Rovira i Virgili y la Fundación Dharma-Gaia.

DANIELA MESA SÁNCHEZ (Medellín, Colombia, 1992) es graduada en Antropología por la Universidad de Antioquia. Elaboró su tesis de grado sobre los pilares filosóficos del budismo zen en la ciudad de Medellín. Ha trabajado en diversos proyectos de arqueología de rescate en su país natal, Colombia, interesándose particularmente en los fenómenos religiosos en el ámbito de lo ritual y lo sagrado de las culturas prehispánicas. Actualmente reside en Argentina, donde continúa su carrera académica realizando estudios de postgrado y focalizando su investigación en la diversidad religiosa de este país, especialmente en relación con grupos budistas de la línea vipassana y zen. Además, forma parte del Equipo de Antropología de la Religión (EAR) de la Universidad de Buenos Aires y de la Red Iberoamericana de Estudio del Budismo (RIEB).

DOUGLAS CALVO GAÍNZA (La Habana, Cuba, 1970) es un investigador del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) y profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de La Habana. Además, cuenta con un máster en Filología y Tradición Clásica, así como con dos maestrías en Ciencias de las Religiones y un doctorado en Teología. Desde 2020, ha colaborado de manera asidua con *Buddhistdoor en Español*. También ha sido reconocido por su labor, obteniendo un accésit en el Premio Internacional Teresa de Jesús y el Diálogo Interreligioso 2022, en Ávila, España. Douglas Calvo Gaínza es un promotor no sectario del budismo en Cuba.

EFRAÍN VILLAMOR HERRERO (Bilbao, España, 1986) es licenciado en filología japonesa y japonología (2012-2016) por la Universidad Prefectural de Yamaguchi en Japón y doctor en Filología del Asia Oriental por la Universidad de Salamanca. Es especialis-

ta en Asia Oriental y Estudios Budistas. Su principal interés académico es la relación del budismo antiguo y la ideología védica, así como la influencia de la filosofía india en el pensamiento japonés. Ha sido profesor invitado y docente en diferentes universidades japonesas y españolas. Asimismo, es miembro activo de la Asociación de Estudios Japoneses y del Grupo de Investigación Reconocido EURASIA Humanismo (España), así como de la Society for the Study of Pali and Buddhist Culture y de la Japanese Association of Indian and Buddhist Studies (Japón).

EZER ROBOAM MAY MAY (Yucatán, México, 1990) es licenciado en Antropología Social (Universidad Autónoma de Yucatán), maestro en Historia por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y doctorando en Historia por la misma institución. Sus investigaciones se centran en el estudio de la religión y las creencias, específicamente sobre el protestantismo entre los pueblos originarios y el budismo en México, de las cuales ha publicado en revistas académicas y plataformas periodísticas y/o de divulgación.

FEDERICO ANDINO (Buenos Aires, Argentina, 1977) es catedrático titular de Budismo Tibetano en la Universidad del Salvador en Argentina, donde lidera un equipo de investigación. Es el fundador de las Conferencias Budistas de la USAL. También es autor de varios libros sobre budismo, incluido *El espíritu del despertar* (una traducción del *Bodhicaryavatara*) y de varios artículos y guías. Es el director del Tantric Revolutionary Center (TRC), una ONG con base en EE.UU. enfocada a la intersección de las ciencias sociales, el activismo y el budismo. Enseña en el TRC como uno de los lamas residentes.

FRANCISCO DíEZ DE VELASCO ABELLÁN (Granada, Andalucía, 1960) es licenciado en Historia (UCM, Madrid) y en Antropología (UNED, Madrid) y doctor en Historia. Es profesor de la Universidad de La Laguna (Canarias, España) (perfil: historia de las religiones) y en el máster interuniversitario de Ciencias de las Religiones: religiones y sociedades de la UPO (Sevilla), UC3M (Madrid) y ULL (Canarias). Su campo de investigación principal en la actualidad son las minorías religiosas en España, con especial dedicación a la implantación del budismo en el país. Es autor de *Budismo en España: historia, visibilización e implantación* (2013) y *Budismo en España: historia y presente* (2020).

FRANK USARSKI (Hannover, Alemania, 1953) es doctor y «Livre Docente» en el campo del Estudio de la Religión, es profesor en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil. Es el coordinador del grupo de investigación CERAL (Centro de Estu-

dios de Religiones Orientales en Brasil) que investiga la historia y la situación contemporánea de las religiones orientales tradicionales y «nuevas» en Brasil. Es el fundador y editor principal tanto de la revista *REVER - Revista de Estudos da Religião*, la primera revista en línea de texto completo sobre Estudios Religiosos en América Latina, como de la *Revista Internacional de Religiones Latinoamericanas*.

GIRARDO RODRÍGUEZ PLASENCIA (Consolación del Sur, Cuba, 1976) se ha titulado en Estudios sobre Asia-Pacífico por la Universidad Ritsumeikan Asia Pacific en Japón (doctor en 2014 y máster en 2010) y en Antropología Social por la Universidad de La Habana, Cuba (máster en 2011). Desde la perspectiva de la globalización cultural, ha publicado sobre el budismo en Cuba, su país de origen, en especial sobre los procesos de conversión religiosa en la Soka Gakkai. Ha estudiado, además, las nuevas espiritualidades y sus interacciones con el campo religioso japonés. Actualmente, investiga la religiosidad japonesa de montañas (*shugendo*) y su comparación con aspectos de la espiritualidad hispánica. Es docente en la Universidad Seinan Gakuin (Fukuoka).

GUSTAVO PITA CÉSPEDES (La Habana, Cuba, 1959) obtuvo un Master of Arts en Filosofía por la Universidad Estatal de Leningrado en 1983. Fue profesor de Historia de la Filosofía en el Instituto Superior de Arte de Cuba desde 1987 hasta 2004. En 2006, obtuvo un máster en Estudios de Asia y África por El Colegio de México, y en 2013, un doctorado en Traducción y Estudios Interculturales por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Ha realizado estancias de investigación en Japón en la Universidad de Hanazono (1993-1994) y en la Universidad de Tsukuba (2007-2008) como becario de la Fundación Japón. Actualmente es profesor del Departamento de Estudios de Asia Oriental de la UAB. Es autor del libro *Genealogía y transformación de la cultura bushi en Japón* (2014), de varios artículos sobre filosofía y cultura japonesa y de traducciones de literatura del japonés al español.

HUGO CÓRDOVA QUERO (San Rafael, Argentina, 1969) es Doctor en Estudios Interdisciplinarios en Migración, Etnicidad y Religión (2009) y Magíster en Teología Sistemática y Teorías Críticas (Feminista, Poscolonial y Queer) (2003), ambos por la universidad Graduate Theological Union (GTU), en Berkeley, California. Es también Magíster en Teología (1998) por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires, Argentina. Actualmente se desempeña como profesor asociado de Teorías Críticas y Teologías Queer y como director del Departamento de Educación Digital, ambos en la Facultad Starr King en Oakland, California. Es asimismo director del Institute Sophia en Saint Louis, Missouri. Sus áreas de investigación son estudios religiosos, teología sistemática y teologías queer, teorías

críticas (queer, post-colonial y feminista), estudios étnicos y migratorios. Es integrante de dos núcleos de investigación: Grupo Transpacífico para el Estudio de la Religión y la Sexualidad (EQARS) y de la Queer Migrations Research Network, y Coordinador del Grupo Interdisciplinario, Interreligioso e Intercultural de Investigación sobre Decolonialidad, Migración y Sexualidad (GIDMS) en el Institute Sophia. Su libro más reciente se titula *Teologías Queer Globales* (Institute Sophia Press, 2023).

ISMAEL APUD PELÁEZ (Montevideo, Uruguay, 1978) es licenciado en Psicología y Ciencias Antropológicas, ambas carreras cursadas en la Universidad de la República (Uruguay). Obtuvo una maestría en Metodología de la Investigación Científica en la Universidad de Lanús (Argentina), y un doctorado en Antropología en la Universidad Rovira i Virgili (España). Actualmente es profesor adjunto de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Sus líneas de investigación se encuentran vinculadas al estudio de las prácticas religioso/espirituales como dispositivos culturales que causan efectos en la salud mental y la psicología de sus practicantes. Sus investigaciones abordan el estudio del budismo y de los rituales neochamánicos, tanto en Uruguay como en España.

J. ABRAHAM VÉLEZ DE CEA (Zaragoza, España, 1967) es catedrático de Pensamiento Oriental en la Eastern Kentucky University, donde imparte cursos sobre budismo, filosofía de la religión y religiones del mundo. En inglés, ha publicado *The Buddha and Religious Diversity* (2013) y coeditado *Buddhist Responses to Religious Diversity: Theravāda and Tibetan Perspectives* (2020). En español, ha publicado *Buddha* (1998), *Majjhima Nikāya: Los Sermones medios del Buddha* (1999, junto con Amadeo Solé-Leris), *Buddhismo* (2000), *Nāgārjuna: Versos sobre los fundamentos del camino medio* (2003), *En Palabras del Buddha* (2019, junto con Ricardo Guerrero y Aleix Ruiz Falqués) y *Suttanipāta* (2024).

JAUME VALLVERDÚ VALLVERDÚ (Tarragona, España, 1965) es doctor en Antropología Social y Cultural (1997), profesor agregado de la Universitat Rovira i Virgili (URV) y colaborador de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Realiza sus estudios en los ámbitos de la antropología de la religión, simbólica y de los movimientos religiosos y sociales. Ha desarrollado proyectos de investigación en España sobre el movimiento Hare Krishna, en México sobre protestantismo pentecostal y movimiento indígena, y en Brasil sobre el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). Desde el año 2006 ha pertenecido al Grupo de Antropología del cuerpo en la Institució Milà i Fontanals del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), de donde derivan sus investigaciones más recientes sobre transhumanismo vinculado a religión

(budismo) y política (anarquismo). En la actualidad codirige el programa de Estudios Budistas de la URV, promovido conjuntamente por la Fundació Universitat Rovira i Virgili y la Fundación Dharma-Gaia. Su último libro es *Los sueños de la perfección. Budismo tántrico y perspectiva transhumanista* (Kairós, 2021).

JOSÉ ANTONIO RODRÍGUEZ DÍAZ (Barcelona, España, 1956) completó su doctorado en Sociología en la Universidad de Yale (EE. UU.) con becas del Social Science Research Council y la Comisión Fulbright. Es catedrático y ha sido director del Departamento de Sociología y del Programa de Doctorado en Sociología en la Universidad de Barcelona. Además, ha sido profesor visitante en el Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Harvard, en la Universidad de Yale y en la Universidad de California en Santa Bárbara. Sus investigaciones y publicaciones actuales se centran en el papel de las redes sociales en las organizaciones y sociedades, los estudios de futuro y las dimensiones sociales de la felicidad. Estas líneas de investigación convergen en el estudio de los procesos de transformación y articulación del budismo en la sociedad moderna.

JUAN ARNAU NAVARRO (Valencia, España, 1968), ensayista y pensador español, es astrofísico y profesor de filosofía sánscrita en la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en filosofía sánscrita, ha sido investigador en las universidades de Michigan, Benarés y Barcelona. Es autor, entre otros libros, del *Manual de filosofía portátil*, finalista del Premio Nacional de Ensayo y el Premio de la Crítica Valenciana («un ensayo fabuloso, magníficamente bien escrito, inteligente, lúcido e inagotable», La Vanguardia), *La invención de la libertad* («Un libro inteligente y valiente por lo intempestivo. Una visión —fértil y caleidoscópica— de la vida y la conciencia, que cuestiona la seguridad con la que el craso monismo materialista domina el mundo hipertecnologizado» (*El País*), *La fuga de Dios* («Un precioso manual de historia de la ciencia y de la filosofía, una propuesta que abre esperanza a la participación, la imaginación y la creatividad» (*Letras Libres*) y *En la mente del mundo* (Galaxia Gutenberg). Todos ellos, libros con los que «está revolucionando el pensamiento español» (*El Mundo*).

KATHERINE MASÍS IVERSON (San José, Costa Rica, 1956) es profesora jubilada de la Universidad de Costa Rica. Máster en Psicología Clínica de Saint Michael's College (Vermont, EE.UU.) y licenciada en Filosofía de la Universidad de Costa Rica (San José, Costa Rica). Durante varios años como docente activa, impartió cursos introductorios de Filosofía en la Escuela de Estudios Generales, así como cursos de ética y de pensamiento hindú y budista en la Escuela de Filosofía de dicha institución. Desde el 2020 colabora con *Buddhistdoor en Español*.

MANUEL ATO-CARRERA (Lima, Perú, 1978) es doctorando en Filosofías y Religiones por la Escuela de Estudios Orientales y Africanos (SOAS) de la Universidad de Londres, donde investiga sobre la filosofía social del budismo comprometido. Cuenta con una maestría en Estudios Budistas, Filosofía y Religiones Comparadas por la Universidad de Nalanda (India), con estudios de sánscrito en el Instituto Rangjung Yeshe de la Universidad de Katmandú, así como estudios de pregrado en filosofía y derecho en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y la Universidad de Lima, respectivamente. Es docente del Centro de Estudios Orientales de la PUCP y miembro de su Grupo de investigación José León Herrera/Estudios Asiáticos en el Perú. Es también docente de Teología de las religiones en la Universidad del Pacífico, fundador del Círculo Interyanas y Coordinador Nacional de ALADAA Perú, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África. Página web: https://linktr.ee/ato_carrera.

MARÍA ELVIRA RÍOS PEÑAFIEL (Santiago de Chile, Chile 1980) es máster y doctora en Estudios de Asia y África por El Colegio de México. Realizó su postdoctorado en la Universidad Católica de Chile. Ha llevado a cabo una serie de estudios y publicaciones centrados en la cultura china, con un énfasis particular en el budismo contemporáneo. Actualmente, imparte clases sobre filosofía y religiones de China en la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona, la Universidad de Congreso en Mendoza, la Universidad Católica y la Universidad de Chile en Santiago. Es investigadora adjunta del Núcleo Milenio Impacto de China en América Latina de la Universidad Católica de Chile. Coordina el Proyecto Glosario del Léxico Budista de Asia y Occidente Luis O. Gómez Rodríguez. Colabora con *Buddhistdoor en Español* y la Fundación Dharma-Gaia, llevando a cabo estudios sobre el budismo en Chile. Es miembro del Consejo Editorial del CEEA, COLMEX y miembro de ALADAA Chile, de la Red Iberoamericana de Estudios Budistas y de la Red Académica Latinoamericana e Hispanoamericana sobre estudios sinológicos.

MONTSE CASTELLÀ I OLIVÉ (Sant Feliu de Llobregat, España, 1955) es licenciada en Liberal Arts (Columbia University). Ha sido miembro de TRAFIL (Traducir y Acercar Filosofías Lejanas), grupo de investigación de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), dedicado a la traducción y a la transferencia cultural del budismo tibetano. Es también traductora y editora de textos budistas y autora de numerosos artículos sobre budismo y diálogo interreligioso. Cofundadora y actual vicepresidenta de la Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes (CCEB). Presidenta fundadora de Sakyadhita Spain —asociación internacional de mujeres budistas— así como de l'Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós i Interconviccional (AUDIR). Miembro del Consell Assessor per a la Diversitat Religiosa.

RAQUEL BOUSO GARCÍA (Tarragona, España, 1973) es profesora agregada de Filosofía intercultural y asiática en la Facultad de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra, donde se doctoró en 2005 con una tesis sobre la noción de vacuidad en el filósofo Nishitani Keiji (1900-90). Además de artículos y traducciones, ha publicado *El zen* (catalán, 2008; castellano, 2012) y ha coeditado FJP vol. 6, *Cross-currents and Confluences* (2009), *La filosofía japonesa en sus textos*, con J. W. Heisig, T. P. Kasulis y J. C. Maraldo (2016) y *Tetsugaku Companion to Ueda Shizuteru*, con A. Loughnane y R. Müller (2022). Sus intereses de investigación incluyen la filosofía intercultural, la estética y la religión, las religiones y el pensamiento de Asia oriental, en particular el budismo zen japonés y la Escuela de Kioto. Es miembro de la junta directiva de la European Network of Buddhist-Christian Studies (ENBCS), miembro cofundador y presidenta de la European Network of Japanese Philosophy (ENOJP).

RICARDO GUERRERO DIÁÑEZ (Tetuán, Marruecos, 1964) es licenciado en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid, diplomado en Ciencias Económicas y Empresariales por la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) y experto en escritura creativa para medios por la New School University (EE.UU.). Desde 2012, es presidente y fundador, junto al venerable Nandisena, de la Asociación Hispana de Buddhismo. Además, es traductor y editor de distintas obras del venerable Bhikkhu Bodhi y del Dr. K. Dhammasami, entre otros autores. También es director del Consejo Editorial en español de la Buddhist Publication Society de Sri Lanka y fue comisionado por la Mahachulalongkornrajavidyalaya University (Tailandia) para la traducción al español del Common Buddhist Text. Es miembro de la Fundación Lumbini Garden y director de asuntos institucionales y religiosos en el proyecto Gran Buddha de dicha fundación en Cáceres, España.

ROBERTO EDUARDO GARCÍA FERNÁNDEZ (Ciudad de México, México, 1978) es traductor de sánscrito y pali. Estudia tradiciones narrativas del budismo indio. Actualmente es profesor-investigador de Estudios Budistas en el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México (COLMEX). Es doctor y maestro en Estudios del Sur de Asia por el CEAA de El Colegio de México. Ha publicado varios ensayos académicos sobre literatura y cultura budistas. Entre sus publicaciones destaca el libro *Jātakas, Antes del Buddha. Relatos budistas de la India, una traducción directa del pali de relatos de vidas pasadas del Buda*, y el volumen de ensayos *La sonrisa del Buda: Estudios de budismo. Ensayos en homenaje a Luis O. Gómez*, coeditado con Adrián Muñoz. Sus proyectos de investigación vigentes son los siguientes: Narrativas de poder: discursos de autoridad en la literatura y el ritual budista, e Historia del budismo en México.

SERGIO STERN NICOLAYEVSKY (Ciudad de México, México 1963) es psicoanalista en práctica privada desde 1989. Hizo su licenciatura en la Universidad de California, en Berkeley, y realizó estudios de posgrado en la Asociación Psicoanalítica Mexicana, en el Instituto de Psiquiatría King's College London, Reino Unido, y en la Universidad de Duquesne en Pittsburgh, Pennsylvania, donde cursó una maestría en existencialismo y fenomenología. Nacido en la ciudad de México, en el seno una familia de emigrantes judíos que llegaron a México escapando del antisemitismo y de las condiciones precarias de vida en Europa del Este en la década de los años veinte. A lo largo de su trayectoria, ha impartido numerosas conferencias sobre budismo y psicoanálisis en distintos centros de meditación, como Budismo Libre en la Ciudad de México y Yoga del Mar en el Puerto de Veracruz. Ha publicado también artículos académicos y de divulgación sobre el tema. Vive en la Ciudad de Xalapa, Veracruz (México) y es fundador de Montaña Despierta, un espacio para la práctica de la meditación inspirada en el budismo zen, ubicado desde el 2008 en dicha ciudad. Montaña Despierta es miembro de Branching Streams, una red de centros de práctica en la tradición del maestro Suzuki Roshi y perteneciente al Centro Zen de San Francisco, donde Sergio Stern se ha entrenado y aprendido de sus maravillosos maestros y maestras durante muchos años.

SONIA BETANCORT SANTOS (Santa Cruz de Tenerife, España, 1977) es doctora en Filología Hispánica y Experto Universitario en Lengua y Culturas de India e Irán por la Universidad de Salamanca. Profesora e investigadora en la Universidad Camilo José Cela de Madrid. Especialista en literaturas hispanas contemporáneas. Autora de *Oriente no es una pieza de museo. Jorge Luis Borges, la clave orientalista y el manuscrito de «Qué es el budismo»* (2018) y de numerosos artículos en el área del orientalismo, la ecocrítica, el feminismo, la didáctica de lengua y literatura, el hipertexto literario y los estudios transmedia. Premio a la Excelencia en Investigación UCJC 2020 y a la Excelencia Docente UCJC 2022. Poeta, ha publicado varios libros en España e Hispanoamérica. Destaca *La sonrisa de Audrey Hepburn*, entre los diez mejores poemarios de 2015 según, entre otros, *El Cultural (El Mundo)* y la revista *Ínsula*.

Estudios budistas en América Latina y España se erige en un hito en el estudio del budismo en lengua española. La obra tiene como objetivo iluminar los recientes avances de los estudios budistas en el ámbito académico hispanohablante e impulsar, a su vez, su desarrollo y proyección internacional. Esta publicación en dos volúmenes, producto de una colaboración fructífera entre la Universidad Rovira i Virgili y la Fundación Dharma-Gaia, proporciona una visión interdisciplinaria del budismo en estos contextos. Los volúmenes exploran esta tradición desde diversas perspectivas, incluyendo la antropología, la sociología, la filosofía, los estudios budistas, la psicología, el arte y el diálogo interreligioso. Esta variedad de enfoques ofrece un panorama amplio y diverso de la presencia del budismo en las sociedades hispanohablantes.