

ESTUDIOS BUDISTAS EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA (I)

Editado por
Jaume Vallverdú
y Daniel Millet



FUNDACIÓN
DHARMA-GAIA



[publicacions]
urv

ESTUDIOS BUDISTAS
EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA
Volumen I

Editado por
Jaume Vallverdú Vallverdú y Daniel Millet Gil



[publicacions]
urv



FUNDACIÓN
DHARMA-GAIA

Tarragona, 2023

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: diciembre de 2023

ISBN URV (papel): 978-84-1365-117-0

ISBN URV (PDF): 978-84-1365-118-7

ISBN Fundación Dharma-Gaia (PDF): 978-84-09-56348-7

DOI: 10.17345/9788413651170

Depósito legal: T 1086-2023



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. La situación de los estudios budistas a nivel universitario y académico en América Latina y España	7
<i>Daniel Millet Gil y Jaume Vallverdú Vallverdú</i>	
PRIMERA PARTE. ESTUDIOS DOCTRINALES Y TRADICIONES BUDISTAS	
El sūtra de la Mahāmāyūrī: síntesis y creatividad en las tradiciones apotropaicas budistas.....	27
<i>Roberto E. García Fernández</i>	
La Escuela de Kioto y el budismo	43
<i>Raquel Bouso García</i>	
Los tres senderos de liberación en el budismo tibetano antiguo y en su continuidad hoy.....	59
<i>Elías M. Capriles Arias</i>	
El Buddha del camino medio	81
<i>Abraham Vélez de Cea</i>	
SEGUNDA PARTE. SITUACIÓN DEL BUDISMO Y DE LOS ESTUDIOS BUDISTAS EN ESPAÑA Y AMÉRICA LATINA	
La situación de los estudios budistas en España: los programas docentes	103
<i>Juan Arnau Navarro, Montse Castellà Olivé, Francisco Díez de Velasco, Ricardo Guerrero Diáñez, Basili Llorca Martínez, Daniel Millet Gil, Agustín Pániker Vilaplana, Aleix Ruiz Falqués, Jaume Vallverdú Vallverdú y Abraham Vélez de Cea</i>	
Los estudios budistas en Argentina: orígenes y contextos actuales de transmisión del Dharma	119
<i>Catón Eduardo Carini y Belén Azarola</i>	

Antropología del buddhismo en Latinoamérica. Presente y futuro de un campo de estudio emergente en México	135
<i>Ezer Roboam May May</i>	
El budismo en Cuba: antecedentes históricos, desarrollos actuales y desafíos futuros.	155
<i>Douglas Calvo Gaínza</i>	
TERCERA PARTE. ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS, SOCIOLOGICOS Y PSICOLÓGICOS	
Prácticas alimentarias, comensalidad y ritual en el budismo argentino: un estudio etnográfico	175
<i>Catón Eduardo Carini</i>	
Simbolismos de transformación en el budismo tántrico	195
<i>Jaume Vallverdú Vallverdú</i>	
La mente budista. Breve recorrido por el estudio psicológico de la práctica budista	213
<i>Ismael Apud Peláez</i>	
Los budistas, sus valores y prácticas, en países de habla hispana. Una exploración sociológica	229
<i>José Antonio Rodríguez Díaz</i>	
CUARTA PARTE. MISCELÁNEA (BUDISMO Y ECOLOGÍA, BUDISMO Y LA MUJER)	
<i>Ganying</i> y la experiencia del vegetarianismo en el budismo chino	257
<i>María Elvira Ríos Peñafiel</i>	
Interdependencia y virtudes: la ética ambiental desde el budismo.	271
<i>Katherine V. Masís-Iverson</i>	
¿Dónde me ubico?: la presencia de las mujeres en los budismos del sur	287
<i>Belén Azarola</i>	

INTRODUCCIÓN.
La situación de los estudios budistas a nivel
universitario y académico en América Latina
y España

Daniel Millet Gil

Fundación Dharma-Gaia

Jaume Vallverdú Vallverdú

Universidad Rovira i Virgili

La presente obra se gesta en el marco de una colaboración institucional que comenzó en el periodo 2021-22 entre la Fundación de la Universidad Rovira i Virgili (URV) y la Fundación Dharma-Gaia, con el fin de fomentar los estudios y la cultura budistas en el ámbito académico. Es el resultado, pues, de un acuerdo explícito entre ambas entidades para dar espacio y presencia al conocimiento y la investigación sobre el budismo y sus diferentes escuelas y expresiones socioculturales. Desde entonces, este compromiso ha incluido, en la línea indicada, la propuesta y activación de una serie de cursos formativos sobre la tradición budista, actualmente en desarrollo en la URV de Tarragona. De este contexto derivó, asimismo, la buena acogida de la propuesta de editar esta obra por parte del Servicio de Publicaciones de dicha Universidad, que desde el principio la valoró positivamente y aceptó organizarla en dos volúmenes de estructura paralela. El primero de ellos es el que el lector tiene ahora en sus manos.

¿Por qué interesa el budismo? El pluralismo religioso moderno —en continua y creciente ebullición desde hace ya muchas décadas— no deja de poner de manifiesto procesos de cambio social, cultural e identitario tan diversos como significativos, y

respecto a los cuales tanto el budismo como otros sistemas espirituales, religiosos o de pensamiento tienen mucho que aportarnos desde una perspectiva empírica. Lejos del mito de la secularización, el campo religioso contemporáneo se nos presenta cada vez más matizado y diversificado, con múltiples agentes implicados y heterogéneas audiencias, participaciones y demandas a su alrededor. Así, junto a las confesiones institucionalizadas o tradicionales, comunidades de diferente perfil y orientación, o bien de contextualización explícitamente oriental como la budista, siguen abriéndose paso y adquiriendo cada vez mayor protagonismo y responsabilidad espiritual en el mundo actual. Por supuesto, las tecnologías avanzadas tienen mucho que ver en este sentido, pero no menos la presenciade un clima existencial insatisfactorio que lleva a muchas personas a seguir buscando alternativas ideológicas y de estilo de vida de lo más variadas. Analizar esta realidad e intentar comprenderla en toda su densidad y complejidad desde diferentes campos, ángulos y perspectivas de las ciencias humanas, sociales u otras, constituye un desafío académico tan motivador como imprescindible, desde nuestro punto de vista.

Con este propósito general, fue tomando forma y consolidándose el interés de quienes firman esta introducción por encaminar la publicación que nos ocupa. El proyecto se planificó desde el principio como una compilación lo más completa y especializada posible de estudios e investigaciones sobre budismo en los ámbitos español y latinoamericano. Como toda selección, resulta irremediamente parcial y requiere de disculpas previas por posibles ausencias, en ningún caso deliberadas o intencionadas. En cualquier caso, una vez reconocida esta limitación objetiva, podemos asegurar que su preparación y elaboración responden a una motivación honesta y a la vez ambiciosa para aportar y enriquecer conocimientos sobre el valioso campo de estudio que representa el budismo en su historia y protagonismo contemporáneo.

La fundación de lo que hoy denominamos budismo por parte del Buda Śākyamuni hace aproximadamente 2500 años supone un hito fundamental en la historia de la humanidad. Desde su origen, el budismo ha evolucionado y se ha consolidado como un fenómeno de gran relevancia religiosa y cultural, expandiéndose con el paso del tiempo por todo el mundo. A lo largo de su extensa y rica historia, ha demostrado, además, una notable capacidad de adaptación a distintos contextos socioculturales. En su propagación global el budismo se ha adaptado a las diversas culturas y tradiciones locales, lo que ha hecho que asumiera distintas y variadas formas en cada región. Este proceso de acomodación ha dado lugar a una religión de carácter mundial, con múltiples tradiciones, escuelas y perspectivas que, en último término, reflejan la misma diversidad del mundo en el que vivimos.

Durante la década de 1970, el Budadharma comenzó a difundirse en los países de habla hispana gracias a la llegada de maestros de diversas escuelas y a la fundación

de centros y comunidades budistas en la región. Este proceso ha permitido que el budismo sea cada vez más accesible a las personas interesadas en esta tradición espiritual, dando lugar a un número significativo de practicantes en dichos países. Sin embargo, a pesar de la importancia histórica, filosófica, religiosa y cultural del budismo, su estudio e investigación en las universidades de Iberoamérica y España sigue siendo limitado en comparación con otras áreas del mundo.

La ausencia del budismo en el ámbito académico y el limitado progreso de los estudios budistas en países de habla hispana hasta hace relativamente poco tiene diversas causas. Esta área cultural y lingüística, marcada por una fuerte tradición cristiana, está predominantemente poblada por personas que se identifican como católicas, seguidoras de distintas corrientes evangélicas o sin religión, mientras que la población budista es escasa. Esta situación ha supuesto que, hasta hace pocas décadas, el número de investigadores e investigadoras con dedicación al estudio del budismo haya sido exiguo. Como apunta Frank Usarski, los académicos latinoamericanos ocupados en el estudio de la religión tienden a priorizar temas vinculados al catolicismo y al pentecostalismo dentro de la tradición protestante, relegando las religiones consideradas «marginales», como el budismo, a un segundo plano (Usarski, 2021).

Por otra parte, la circunstancia demográfica y sociocultural de la escasa presencia del budismo en nuestros países ha sido moldeada por la historia. La introducción del budismo en España se produjo más tarde que en otras naciones europeas debido a la ausencia de un contacto histórico continuado entre España y los países donde el budismo era una religión tradicional. Tras el «descubrimiento» de América y el tratado de Tordesillas en 1494, la atención de la España imperial se dirigió a la exploración y conquista de América, dejando a un lado Asia, con la excepción de Filipinas. A diferencia de otras naciones europeas con intereses coloniales en el continente asiático, que mostraban un profundo deseo de comprender y dominar las culturas que colonizaban, España no emprendió iniciativas semejantes. Aquellos países europeos colonizadores establecieron centros de investigación, promovieron el estudio de las lenguas nativas y antiguas del budismo, crearon diccionarios y promovieron la traducción de textos budistas a partir de sus idiomas originales, lo que sentó las bases para los futuros estudios budistas. Sin embargo, en España no se llevaron a cabo acciones parecidas en este sentido.

El contacto limitado entre la España imperial y Asia durante el periodo colonial también sirve para entender la escasa inmigración procedente de países tradicionalmente budistas. Con el paso del tiempo, el resultado de ello será una presencia apenas perceptible del budismo étnico en España. De hecho, la penetración del budismo natal fue más temprana y manifiesta en América Latina, con la llegada de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos a finales del siglo XIX, quienes se asentaron en países como

Cuba, Perú, Argentina y Colombia, aunque a una escala limitada. Esta ausencia de inmigración budista en los países de habla hispana contrasta con la situación en naciones como Estados Unidos, Gran Bretaña y Canadá, donde los inmigrantes han tenido un mayor papel en el desarrollo del budismo en sus territorios. Como Morales señala correctamente, «los países hispanohablantes son singulares en la historia moderna del budismo por su característica ausencia de un budismo étnico significativo y por el hecho de que el budismo está arraigando sin el respaldo de una comunidad inmigrante» (Morales, 2012: 182).

De modo adjunto a estos procesos históricos, durante siglos, la iglesia católica impuso un fuerte control religioso, cultural y social, cuestión que también dificultó la introducción temprana del budismo en los países hispanohablantes. La iglesia consideraba el budismo una religión errónea e idólatra, a la vez que carente de la creencia vertebral en una única divinidad creadora y salvadora. Además, políticas conservadoras proclericales limitaron la aceptación y expansión de creencias religiosas distintas del catolicismo. La falta de apoyo económico e institucional gubernamental también ha sido un obstáculo para que el budismo y su estudio calasen en los países de habla hispana.

Durante décadas, la falta de conocimiento y comprensión del budismo en la región fue otro impedimento para su difusión en español. La barrera lingüística creada por la ausencia de traducciones directas de las lenguas tradicionales del budismo agravó aún más la situación. Como resultado, las editoriales mostraron poco interés en el tema y la escasez de publicaciones en español fue notable. Este círculo vicioso dificultó el acceso a información sobre esta tradición, limitando su alcance en la comunidad hispanohablante.

En este contexto, los investigadores y las investigadoras del budismo se han encontrado en un estado de aislamiento académico e intelectual considerables, lo que ha llevado, irremediablemente, a una significativa falta de intercambio de datos y conocimientos con el exterior. Hasta hace poco, debido a este déficit de información suficiente, los académicos en Europa, América del Norte y Japón han tenido escasa conciencia de los avances que se han ido produciendo en la península ibérica y América Latina. Esto se refleja en la cantidad limitada de aportaciones empíricas sobre temas relacionados con el budismo en países de habla hispana.

No obstante, aunque los estudios budistas aún no están muy extendidos en los países hispanohablantes, en las últimas décadas se ha registrado un avance significativo en la producción académica. Este fenómeno está ligado a una relativa expansión del budismo en la región. En la década de 1960, una parte de la población comenzó a replantearse su fe católica dentro de un marco de abandono de creencias teístas y de un nuevo cuestionamiento del sentido de la vida. Asimismo, a partir de la década de los

setenta, corrientes contraculturales van a proponer cambios sistemáticos de paradigma civilizatorio, y empieza a cobrar fuerza un nuevo interés por Oriente. Estos movimientos tuvieron eco en Latinoamérica y la península ibérica, lo que promovió un mayor conocimiento del budismo y acercó esta tradición espiritual a líderes intelectuales de la región. A finales de dicha década y durante la de 1980, reformas constitucionales y procesos de apertura política permitieron una mayor tolerancia y receptividad hacia otras religiones, posibilitando, de este modo, que el budismo fuera más aceptado socialmente y practicado por más personas.

A partir de 1990, la globalización, una mayor interconexión, la presencia en línea y el multiculturalismo, han facilitado que cada vez más personas se interesen en aprender sobre esta filosofía y práctica espiritual. Como resultado, el número de ellas que se definen como budistas o simpatizantes del budismo en la península ibérica y América Latina ha aumentado, aunque las cifras siguen siendo bajas en comparación con otros países.

Esta relativa expansión del budismo en las últimas décadas ha suscitado un creciente interés por su estudio académico, lo que ha llevado a que se establezca como un campo de investigación relevante. En general, este impulso de la investigación sobre el budismo ha desencadenado una mayor demanda de estudios y publicaciones académicas rigurosas en español, lo cual ha ocasionado, a su vez, un aumento en la cantidad y calidad de las contribuciones científicas.

Igualmente se ha producido una mejora en la enseñanza del budismo a nivel académico. Desde los años noventa del pasado siglo, ha habido un aumento del número de universidades que ofrecen programas de grado y posgrado en el estudio sistemático del budismo y de sus lenguas originales. Esta tendencia ha brindado a los estudiantes con interés en este ámbito la oportunidad de acceder a una educación más completa y especializada. En Argentina, la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (USAL), una institución privada de orientación católica fundada en 1967 por el padre Ismael Quiles S.J., ofrece una licenciatura en Estudios Orientales. Este programa incluye dos asignaturas llamadas El budismo y La expansión del budismo por Asia. Otras instituciones académicas en América Latina, como la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Nacional de Colombia, también ofrecen regularmente asignaturas de filosofía budista. En el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México, el Dr. Roberto E. García imparte cursos de budismo, pali y sánscrito. En España, en la Universidad Complutense de Madrid y, tal como hemos mencionado, en la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, también se ofrecen actualmente programas y cursos relacionados con el budismo.

Es necesario añadir, por otro lado, que la enseñanza de las lenguas originales en las que se escribieron los textos budistas antiguos está en auge. Aparte de los mencio-

nados cursos que imparte el profesor Roberto E. García en El Colegio de México, en el Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, la Dra. Rosalía Vofchuk enseña la asignatura de sánscrito. Esta profesora e investigadora del CONICET es discípula de Carmen Dragonetti y Fernando Tola, figuras de gran relevancia académica. Asimismo, tenemos conocimiento de varios proyectos de formación en las lenguas antiguas y tradicionales de budismo en curso tanto en Latinoamérica como en España.

Igualmente, en los últimos años se ha registrado un aumento en la cantidad y calidad de las traducciones de textos budistas al español realizadas directamente a partir de las fuentes originales. La labor de traducción de textos antiguos del budismo del pali al español fue impulsada en el pasado por especialistas como Fernando Tola y Carmen Dragonetti mediante la Fundación Internacional de Estudios Budistas (FIEB) creada en 1989, y en España por Amadeo Solé-Leris, entre otros expertos y expertas. Actualmente, las destacadas aportaciones de Roberto E. García en México y de Aleix Ruiz Falqués y Abraham Vélez de Cea en España, continúan esta meritoria labor de traducción. Además, las traducciones del sánscrito se han enriquecido con contribuciones de Tola y Dragonetti, Luis Oscar Gómez y más recientemente de Óscar Pujol y Juan Arnau con énfasis en el budismo mahāyāna. También hay traducciones del tibetano al español realizadas por Elías Capriles y Ferran Mestanza. Aunque aún queda mucho por hacer, especialmente en lo que respecta a las traducciones del chino y el japonés.

En el ámbito de la publicación de revistas académicas centradas en el budismo, en Argentina destacó la *Revista de Estudios Budistas* (REB). Fundada en 1991 bajo el auspicio de la FIEB, fue dirigida y editada por Fernando Tola y Carmen Dragonetti hasta su cierre en 1998. Por otra parte, entre los años 1980 y 1999, la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (USAL) editó y publicó la *Revista Oriente-Occidente*, la cual se vuelve a publicar desde 2020 con una nueva edición semestral titulada *Oriente-Occidente Nueva época*.

También ha aumentado el número de otros recursos educativos y documentales en línea para el estudio del budismo en español. Esto ha permitido que más personas hispanohablantes tengan acceso a las enseñanzas budistas en su propio idioma, lo que facilita su comprensión. En este sentido, la revista digital *Buddhistdoor en Español* (<<http://espanol.buddhistdoor.net/>>) destaca por su tarea de difusión y muchas de sus investigaciones e iniciativas educativas.

En el marco de centros de investigación académica, el crecimiento en estudios sobre aspectos de la historia y las tradiciones budistas ha tenido como resultado un aumento del número y la calidad de las investigaciones científicas, con las correspondientes publicaciones académicas. Desde 2000, ha habido un aumento en el número de estudios monográficos relacionados con el budismo en varias disciplinas, como la

antropología, la sociología, el arte, la historia, la filosofía y los propios estudios budistas. Esto se evidencia en la bibliografía incluida al final del segundo volumen de este compendio.

Este crecimiento de la enseñanza, difusión e investigación ha ido de la mano de un aumento en la producción editorial de títulos budistas tanto en España (Cf. Velasco, 2018) como en América Latina, sea por parte de editoriales con una clara orientación budista, como de aquellas no especializadas —destacando aquí la labor de Editorial Kairós en España—, lo que sugiere un mayor interés o más curiosidad por esta práctica espiritual en dichos contextos.

Iberoamérica se distingue particularmente como un vasto conglomerado lingüístico, uniendo a sus naciones bajo una profunda trama de conexiones históricas, económicas, políticas y culturales. Esto la convierte en una de las regiones más grandes y unificadas del mundo, lo cual es un factor importante a tener en cuenta cuando hablamos de la difusión e implantación territorial del budismo. Así, en el pasado, las contribuciones en español al estudio del budismo solían pasar inadvertidas o desatendidas por los académicos de otras regiones del mundo. Sin embargo, estas aportaciones, notables por su relevancia, novedad y singularidad, ameritan ahora un mayor reconocimiento y apreciación. Este hecho adquiere una relevancia aún más significativa al considerar que el español ocupa el segundo lugar a nivel global en términos de hablantes nativos. Además, es la tercera lengua más utilizada en internet y ocupa el cuarto lugar en términos de cantidad de libros publicados anualmente en todo el mundo.

El budismo y su estudio en España y América Latina están desarrollando características únicas que merecen atención. La interpretación y comprensión del budismo a través de una lente cultural iberoamericana están generando nuevas perspectivas y enfoques, incluyendo el sincretismo y un fuerte diálogo interreligioso, que enriquecen la diversidad del pensamiento budista a nivel mundial. Los temas relevantes en la investigación budista en la región incluyen la relación entre el budismo y las culturas indígenas, así como la influencia de otras tradiciones religiosas y filosóficas dentro del mismo marco territorial. El budismo hispanoamericano se basa en enseñanzas tradicionales, pero ha sido adaptado para atender a los hispanohablantes. Con la expansión del budismo en los países de habla hispana, las enseñanzas y prácticas se ofrecen en español, facilitando la comprensión del dharma. Esto refleja la adaptación del budismo a las experiencias únicas de los habitantes de nuestra región lingüística, dando lugar a una forma distintiva de budismo que incorpora la diversidad cultural local y las tradiciones religiosas. Veamos a continuación algunos de estos rasgos distintivos.

El budismo iberoamericano está impregnado por el budismo moderno y se adhiere a los principios del budismo contemporáneo occidental, lo que influye en los temas de investigación desarrollados en la región. Se trata de un budismo converso,

no étnico, laico, secular y especialmente centrado en las clases medias y altas educadas. Un rasgo que le caracteriza de forma notable es su diversidad. Esta incluye el budismo theravāda, mahāyāna y vajrayāna —aunque con escasa presencia de la primera tradición— y abarca gran variedad de escuelas en cada país, cada una con sus propias prácticas y enseñanzas. Sin embargo, todas comparten los fundamentos básicos del budismo, las cuatro nobles verdades y el noble óctuple sendero.

Otra característica especial es su perspectiva inclusiva y su énfasis en la justicia social. A menudo se hace un esfuerzo consciente para incorporar a minorías y personas de todos los orígenes y estilos de vida. Esto se refleja en la estructura y las prácticas de las comunidades budistas hispanoamericanas, que suelen ser más flexibles y abiertas que las de las comunidades budistas asiáticas o tradicionales. También encontramos hincapié en la acción social y la justicia. Muchas comunidades budistas hispanoamericanas están activamente involucradas en cuestiones de derechos humanos, promoción de la justicia social y la protección del medio ambiente, demostrando así un compromiso que es sensible a los desafíos y las luchas que enfrentan muchas comunidades en América Latina y España.

El budismo hispanoamericano a menudo incorpora elementos de la cultura y espiritualidad españolas y latinoamericanas. En ocasiones, en su expansión por los países de habla hispana, el budismo se entremezcla con sensibilidades y percepciones meridionales, y en este proceso su práctica y expresión adquieren nuevos matices y dan lugar a una asimilación distintiva. Se activa, en suma, un tipo de sincretismo cultural en el que el budismo incorpora elementos de la cultura y tradiciones locales, lo que resulta en un estilo de práctica único y distinto. En este sentido, la interacción entre el budismo y otras tradiciones religiosas locales —tales como las de origen ancestral africano en Cuba y Brasil y determinadas creencias nativas amerindias o autóctonas— ha llevado al surgimiento de prácticas y creencias singulares. En algunos casos, el budismo se ha fusionado con ellas y ha dado lugar al sincretismo religioso o incluso a nuevas formas de espiritualidad, como la Regla de Ocha, surgida de la transculturación en Cuba.

Uno de los fenómenos más idiosincráticos de la región, que encuentra reflejo en la investigación, es el encuentro del budismo con un área cultural que es mayoritariamente católica. Esto puede incluir la integración de conceptos y prácticas del catolicismo, la tradición religiosa predominante en la región. Por ejemplo, es común encontrar imágenes de la virgen o de santos católicos en los templos y altares budistas hispanoamericanos, y algunas prácticas pueden incluir elementos de la oración católica o de otras tradiciones religiosas latinoamericanas.

Otra particularidad del budismo iberoamericano y su estudio es su fuerte componente interreligioso. Una manifestación de este fenómeno —pequeña numéricamente, pero importante— es la presencia de fórmulas híbridas como el zen cristiano;

esto es, el empleo de métodos del zen en un contexto cristiano, o lo que Díez de Velasco denomina «zen católico desbudizado». Estas prácticas espirituales y las comunidades que las promueven —que son en realidad entidades católicas y tienen representación en América Latina— han sido objeto de un volumen desproporcionado de investigación académica en comparación con otras áreas del mundo.

En general y resumiendo, como señala Frank Usarski, citando investigaciones de Rafael Shoji referidas a Brasil (Shoji, 2004: 8):

las conclusiones extraídas de la investigación sobre el budismo en un país tradicionalmente católico también podrían desempeñar un papel constructivo dentro de un discurso académico internacional, a menudo guiado por una imagen del budismo occidental contextualizado dentro de una cultura predominantemente protestante. Si Shoji tiene razón, la investigación sobre el budismo en Sudamérica tiene un potencial heurístico aún mayor (Usarski, 2021: 536).

Otro aspecto crucial del budismo en los países de habla hispana a tener en cuenta radica en las diferencias y variaciones subregionales y nacionales. En general, el número de investigadores e investigadoras sobre budismo y las investigaciones efectuadas refleja la diversidad de población que se estudia. En la península ibérica y algunos países latinoamericanos como México, Argentina o Costa Rica hay una mayor presencia del budismo y sus diversas tradiciones, mientras que, en otras zonas, como los países situados en la parte norte de América del Sur, su presencia es más bien escasa. Esta disparidad se refleja en la cantidad de estudiosos o estudiosas y de publicaciones sobre budismo en cada país. Además, se ha observado que una mayor presencia de tradiciones y escuelas en un país (por ejemplo, Camino de Diamante en Centroamérica o Soka Gakkai en Argentina) puede estimular la producción de más estudios sobre el tema.

Hasta aquí, un esbozo preliminar a modo de contextualización general. La obra que presentamos en estas páginas es original e instrumental en más de un sentido. En primer lugar, se trata de un esfuerzo conjunto para dar a conocer los avances del estudio del budismo en la región hispanohablante. Dentro de un panorama en el que la mayoría de los estudios sobre esta filosofía y práctica espiritual son en inglés, nos parece imprescindible dar a conocer las investigaciones que se están llevando a cabo en español. En este sentido, la obra busca dar visibilidad a la producción académica sobre el budismo en lengua española. Así, se convierte en un instrumento de valor incalculable tanto para los académicos como para cualquier persona interesada en profundizar en el estudio del budismo, ya sea desde una perspectiva teórica o práctica.

En segundo lugar, el compendio reúne trabajos de algunos de los principales referentes en el auge de los estudios budistas en español (en el segundo volumen se incluye un directorio final con una síntesis curricular de cada uno de ellos). Quienes escribimos estas líneas en calidad de editores, invitamos a académicos de diferentes

países de habla hispana a contribuir en este compendio con la intención de honrar y reconocer sus valiosas aportaciones en los estudios budistas. Cada uno de los colaboradores y las colaboradoras han contribuido significativamente al estudio del budismo en nuestra región y en su campo específico de estudio, y a través de sus textos nos dan testimonio de los ricos y complejos estudios budistas en español.

La obra también destaca por su voluntad interdisciplinaria, al abordar el budismo desde la antropología, la filosofía, la psicología, la sociología y el psicoanálisis, entre otras áreas de conocimiento. Este enfoque amplio y diverso va más allá de los límites de los estudios budistas tradicionales y permite un entendimiento profundo de la filosofía y práctica del budismo, desplegando su exploración desde el estudio de textos antiguos hasta su aplicación en el arte, la literatura y la psicología. Además, la obra analiza también el impacto del budismo en la comunidad hispanoamericana y ofrece perspectivas budistas sobre temas contemporáneos como el género, la ecología y el diálogo interreligioso. Esta perspectiva extensa y variada abre sin duda nuevas puertas al conocimiento, lo que es esencial para comprender la riqueza y la diversidad del budismo. Esperamos, por ello, que esta contribución se convierta en un recurso valioso para estudiantes, docentes e investigadores de diversas áreas del saber, con relevancia en múltiples campos de estudio.

Como apuntamos al principio, los dos volúmenes de la obra mantienen una estructura paralela, que empieza con un bloque dedicado a estudios doctrinales y tradiciones budistas, continúa con un análisis del budismo y los estudios con él relacionados en Latinoamérica y España, al que sigue una parte donde se incluyen investigaciones realizadas desde diferentes enfoques disciplinares y termina con un apartado de miscelánea sobre temáticas específicas y especializadas.

Dicho esto, y sin más preámbulos, ofrecemos a continuación un resumen orientativo de los diferentes capítulos que integran este primer volumen. La primera parte (sobre estudios doctrinales y tradiciones) comienza con un ensayo de Roberto E. García Fernández dedicado a las fórmulas apotropaicas, que han desempeñado un papel importante en el budismo desde sus inicios. El sutra de la Mahāmāyūrī es especialmente relevante dentro de esta tradición de métodos de salvaguardia y conjuro. Este texto en sánscrito del siglo IV recopila y sintetiza textos previos de protección conocidos en pali, como *parittas*, y en sánscrito, como *paritrānas*, es decir, «protecciones» y «refugios». Además, este texto presenta un designio innovador al pretender elaborar un sutra que adquiriera la categoría de texto apotropaico definitivo capaz de abarcar a todos los seres de la cosmología tradicional budista. En este trabajo, García analiza las estrategias que los redactores de este texto utilizaron para conjugar diferentes fuentes antiguas en una extraordinaria síntesis que permitió crear un sutra «nuevo», que recuperaba elementos anteriores y proponía una nueva entidad textual.

En su ensayo «La Escuela de Kioto y el budismo», Raquel Bouso analiza cómo el budismo japonés se adaptó a las tradiciones chinas y autóctonas durante 1500 años. Sin embargo, con la llegada de la modernidad y especialmente con la reforma Meiji, recibió duras críticas por considerarse retrógrado e incompatible con el progreso. La Escuela de Kioto fue un movimiento intelectual que surgió en la Universidad de Kioto y buscó establecer un diálogo y una síntesis entre filosofía occidental y budismo. La escuela fue liderada por Kitarō Nishida y contó con filósofos como Hajime Tanabe, Shin'ichi Hisamatsu, Keiji Nishitani, Yoshinori Takeuchi y Shizuteru Ueda que, aunque no siguen un mismo proyecto filosófico ni comparten métodos ni estilos, sí inauguran una nueva tradición al combinar la filosofía académica moderna con el pensamiento asiático premoderno, lo que da lugar a un pensamiento original y a un nuevo lenguaje. Los pensadores de la Escuela de Kioto se caracterizan por no separar la filosofía de la práctica meditativa. Provenientes en su mayoría de familias budistas, practicaban *zazen* y sus obras incluyen referencias budistas. Aunque su conexión con el budismo es obvia, es debatible si se puede considerar su filosofía como budista. La filosofía de la Escuela de Kioto contribuyó al desarrollo del budismo japonés en la modernidad, lo que permite estudiar el budismo mediante su filosofía y su filosofía mediante el budismo.

El artículo de Elías M. Capriles aborda los tres senderos de liberación en el budismo tibetano antiguo y su continuidad hoy en día. Estos senderos se basan en las cuatro verdades de los espiritualmente nobles y se dividen en: (1) vía del budismo primitivo o vía de la estricta disciplina (*hīnayāna*), (2) vía de la amplia compasión (*mahāyāna*) y (3) vía adamantina o inmutable (*vajrayāna*). El autor menciona que existe una clasificación antigua y venerable de estos senderos, difundida en la época de Padmasambhava y plasmada en libros de sus discípulos. Esta clasificación divide las tres vías en: (1) sendero de renuncia (*sūtrayāna* o *hetuyāna*), subdividido a su vez en *hīnayāna* y *mahāyāna*, (2) sendero de transformación (*vajrayāna*, *guhyamantrayāna*, *tantrayāna* o *phalayāna*), clasificado en externo e interno, y (3) sendero de autoliberación o liberación espontánea (*atīyogatantrayāna* o *dzogchen*). El sendero de renuncia se centra en apartarse de múltiples objetos y experiencias para evitar la activación de las pasiones. El sendero de transformación, basado en el tantra, busca transformar la visión «impura» del universo en una visión «pura» y transformar las pasiones en sabidurías. Por último, el sendero de autoliberación se centra en la liberación espontánea más allá de la relación causa-efecto y del condicionamiento. Estos tres senderos siguen siendo relevantes en el budismo tibetano actual, aunque la clasificación predominante en los últimos siglos ha sido la división en *hīnayāna*, *mahāyāna* y *vajrayāna*.

En «El Buddha del camino medio», Abraham Vélez de Cea parte de que existen diversas interpretaciones del Buddha Gotama, tanto en el ámbito académico de los es-

tudios budistas como en las distintas tradiciones del budismo. Algunas de estas interpretaciones son lecturas del Buda y del budismo que aparecieron en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX basadas en estudios filológicos e histórico-críticos de textos budistas en idiomas pali y sánscrito. Estas concepciones modernas han sido criticadas desde la última década del siglo XX a partir de estudios etnográficos sobre comunidades budistas vivas en distintos países asiáticos. Se las acusa de representar «idealizaciones textuales de élites intelectuales y patriarcales, rechazar los elementos míticos y sobrenaturales del budismo, menospreciar la religiosidad popular y silenciar voces femeninas y minoritarias». En la primera parte del capítulo se examinan dos críticas de Donald S. Lopez Jr. a las concepciones modernas del Buda, que se encuentran en *Buddhism & Science: A Guide for the Perplexed* (2008) y en *The Scientific Buddha: His Short and Happy Life* (2012). La segunda parte responde a las críticas de Lopez, cuestionando algunos de sus presupuestos. La tercera compara la propuesta de Lopez y lo que Vélez denomina «el Buddha del camino medio», como metáfora para referirse a un marco conceptual que permite integrar dentro del budismo diversas concepciones modernistas, tradicionalistas y mixtas del Buda y sus enseñanzas.

La segunda parte (de investigaciones sobre budismo) empieza con un artículo sobre la historia y el escenario actual de los estudios budistas en España firmado por algunos de los principales expertos y artífices de dicha historia. España carece de universidades y centros de investigación con una especialización sólida en los estudios budistas, lo cual contrasta con otros países similares geográfica y culturalmente. Varios motivos histórico-culturales explican esta peculiaridad, entre ellos, la ausencia de intereses coloniales de la España imperial en países tradicionalmente budistas, así como el monopolio centenario de la Iglesia en el mantenimiento de un marco educativo y religioso católico. No obstante, el interés por el budismo va en aumento entre investigadores y especialistas en religión y grupos budistas, lo cual podría llevar a un cambio de orientación en su estudio. El artículo examina la evolución de los estudios budistas en el ámbito universitario y académico español para seguir con la enseñanza confesional por parte de colectivos budistas. En cuanto a perspectivas de futuro, se vislumbra la potenciación de los estudios budistas en el país y proyectos que aparecen en el horizonte.

El artículo conjunto de Catón Eduardo Carini y Belén Azarola es una excelente contextualización histórica e institucional de la implantación del budismo en Argentina. Al respecto, se aborda, en primer lugar, como el interés inicial por el budismo surge en los ámbitos de la literatura, la filosofía y la política, con mención especial a la Sociedad Teosófica de finales del siglo XIX, o ya entrado el siglo XX, a figuras relevantes de los estudios budistas, como el filósofo orientalista Vicente Fatone, el jesuita Ismael Quiles o Carmen Dragonetti y Fernando Tola. El texto da paso al desarrollo de los

estudios orientales y budistas en el ámbito académico e intelectual y, particularmente, en centros de investigación, sociedades académicas, carreras de grado y revistas especializadas. Finalmente, se presenta la plasmación local de denominaciones destacadas como el zen, el budismo tibetano y las tradiciones soka gakkai y vipassana, con alusión concreta a la labor de centros espirituales e instituciones específicas de cada una de ellas. A modo de conclusión, el aumento del interés por el budismo en Argentina abre, según los autores, un futuro optimista en relación con su implantación universitaria y formativa en general.

Ezer Roboam May May se centra en las principales investigaciones antropológicas sobre budismo en América Latina a principios del siglo XXI. Junto al caso de Argentina, aborda los estudios académicos efectuados en otros países como Brasil y, más concretamente, México. A lo largo del texto, se hace un repaso sistemático de las principales aportaciones teóricas, con mención a casos empíricos de referencia en los diferentes contextos. Respecto a Argentina, por ejemplo, se señala el zen como principal objeto de estudio, mientras que en Brasil se apunta a Soka Gakkai Internacional como grupo en fuerte expansión y aceptación. En México, el interés inicial por el budismo arranca con dos autores japoneses importantes, Masayuki Okubo y Eiko Fujiwara. No obstante, el autor puntualiza que en dicho país todavía no ha crecido la motivación por estudiar a los diferentes grupos budistas, a excepción de algunos trabajos aislados y más bien marginales dentro de la academia especializada en el fenómeno religioso.

En el siguiente capítulo, Douglas Calvo Gainza contribuye a este primer volumen con un recorrido histórico por la evolución del budismo en Cuba. Investiga los primeros influjos budistas constatables desde la inmigración china de 1847, que produjeron una simbiosis aún en curso con las religiones cubanas de origen africano. Además, se registra el interés por Oriente y el budismo de determinadas figuras intelectuales o políticas anteriores a 1959 (José Martí, la teósofa Katherine Augusta Tingley, José M. Cortina). Para el periodo posterior a la Revolución se analiza la presencia del budismo entre académicos y literatos cubanos residentes o emigrados, como José Lezama Lima, José Kozser, Severo Sarduy, José Ignacio Cabezón, Gustavo Pita Céspedes, Eduardo F. Freyre, entre otros. Se analiza la expansión budista desde la década de 1990 (con la sakyā tibetana, la meditación goenka, soka gakkai y soto zen extendiéndose a varias provincias del país) hasta el año 2020 (budismo chan y camino del diamante, theravāda, mahāyāna de Taiwán, budismo temprano). Además, se estudian las ramificaciones budistas en la pintura (Zaida del Río, Rubén Fuentes González, Alexander Hernández Chang), literatura (Omar Pérez López) y danza (*Satori* de Carlos Acosta), así como en iniciativas socioculturales. Se concluye con un análisis sobre los retos y perspectivas futuras del budismo en el complejo entorno de la Isla.

La tercera parte, dedicada en este volumen a las aproximaciones de carácter antropológico, psicológico y sociológico, viene encabezada, dentro del primer ámbito, por el texto de Catón Eduardo Carini sobre prácticas alimentarias, comensalidad y ritual en el budismo argentino. Desde una perspectiva etnográfica, el autor centra su tema de estudio partiendo de la base de que «lo que se consume es tan importante como el análisis de lo que se cree al momento de intentar explicar la dinámica social, cultural e identitaria de un grupo religioso específico». Esto, junto a la práctica ceremonial relacionada con la comida y su significado en el caso budista constituye el foco de interés del texto, que se articula en base a datos procedentes del trabajo de campo, la observación participante, la realización de historias de vida y las entrevistas efectuadas en diferentes instituciones budistas argentinas de las tradiciones theravāda, zen y tibetana. La conclusión básica del autor lleva a entender los diferentes grupos budistas argentinos como «comunidades de alimentación», donde la experiencia y el acto en sí de la comida se resignifican en clave religiosa. Dicho proceso, además, tiene especial relevancia en la construcción de la comunidad espiritual y la identidad colectiva.

En el mismo ámbito del análisis antropológico, Jaume Vallverdú se centra en los significados de transformación del budismo vajrayāna o tántrico dentro de la tradición tibetana, con su carácter eminentemente esotérico y experiencial, y dispuesto simbólica y ritualmente para generar cambios relevantes de conciencia e identidad en los practicantes. En este caso, se remite también a una investigación etnográfica en la comunidad Dag Sang Kagyü de Panillo (Huesca, España) y se quiere remarcar la importancia de los significados, las representaciones y las técnicas corporales dentro de la tradición tántrica. El autor pone el foco de atención en las prácticas vinculadas a la gestión del cuerpo y de la mente (meditación y calma mental) y, más en concreto, en las prácticas rituales de visualización de la deidad. El texto concluye con la síntesis de estos procesos en el marco de «las tres excelencias» consideradas canalizadoras de la tecnología tántrica: la toma de refugio junto con la génesis de la bodhichitta compasiva y altruista, el cuerpo de la práctica en sí misma con su desarrollo y consumación, y la dedicación de mérito kármico.

El siguiente capítulo es el desarrollado por Ismael Apud, con un enfoque cualitativo y etnográfico, pero buscando a la vez una aproximación psicológica en torno a la mente budista y su estudio a través de la práctica meditativa. Apud parte de las investigaciones pioneras en este campo sobre la meditación zen y sus efectos a nivel mental y cerebral. Si bien a la luz de los diferentes tipos de meditación budista se abren nuevos debates y conceptualizaciones, entre ellas, las que desde la década de los ochenta del pasado siglo acaban abstrayendo a la meditación de su contexto cultural budista, como ocurre con el *mindfulness* o «atención plena». Otra parte destacable del texto se dedica al análisis del vínculo entre budismo y salud mental, con base en estudios de corte tan-

to experimental y cuantitativo como cualitativo. Para finalizar con otros abordajes sobre la influencia de la práctica religiosa —y budista en particular— en la personalidad de los practicantes. Según el autor, la investigación psicológica permite entender mejor el budismo como sistema cultural y espiritual que acaba siendo atractivo para muchas personas implicadas en «búsquedas donde lo filosófico, lo místico y lo psicoterapéutico se combinan de distinta manera».

El último de los textos de la tercera parte es el presentado, desde una óptica sociológica, por José Antonio Rodríguez Díaz, en relación con los valores y las prácticas budistas en los países hispanohablantes. Su elaboración y sus resultados parten de una macroencuesta realizada entre los meses de julio y diciembre de 2022. En ella se exploran diferentes parámetros representativos, tales como los rasgos sociodemográficos de los practicantes budistas, las historias y los motivos personales que los han llevado a seguir el budismo y a identificarse con sus principios, metas y prácticas, de acuerdo con la adscripción a una u otra escuela de referencia (theravāda, mahāyāna o vajrayāna) y determinada visión del mundo y manera de actuar en él. En este contexto, no cabe duda de que el análisis de las búsquedas personales es de gran ayuda para comprender mejor el atractivo del budismo en Occidente. Y en este sentido, parecen destacar factores como el crecimiento personal y la capacidad de hacer frente al sufrimiento con el apoyo de una nueva red social y comunitaria, así como las posibilidades de empoderamiento y felicidad mediante la práctica budista.

Iniciando la cuarta parte de Miscelánea, el estudio de María Elvira Ríos Peñafiel se centra en la narrativa ecológica china. La investigación se enfoca en los relatos *ganying*, un concepto fenomenológico de la cosmología china que se incorpora en la retórica doctrinaria budista. Estos relatos permiten reinterpretar el papel de la naturaleza y la relación budismo-experiencia-ecología. El *ganying* se considera un fenómeno sonoro y cosmológico que explica las conexiones entre objetos que resonaban según modelos y dinámicas compartidas. Su interpretación ha sido adaptada en el budismo chino para explicar fenómenos como el karma y la retribución moral. El estudio también aborda el vegetarianismo en el budismo chino, una práctica que se desarrolló en el mundo monástico y que se ha mantenido a lo largo de los siglos. La práctica del vegetarianismo en el budismo chino se basa en la compasión hacia los animales y la creencia en la reencarnación. La investigación propone considerar la elección de la alimentación vegetariana como un comportamiento de la ecología humana con elementos culturales y religiosos. La experiencia de *ganying* en la práctica del vegetarianismo en el budismo implica beneficios kármicos, un estado compasivo con los animales y el mejoramiento de la salud física, mental y emocional de las personas, que contribuye a la ecología en interrelación con las demás especies.

La ética ambiental surgió en el siglo xx como respuesta al daño que los seres humanos estaban causando en el mundo natural. En el capítulo «Interdependencia y virtudes: la ética ambiental desde el budismo», la profesora Katherine V. Masís-Iverson ofrece una panorámica de una ética ambiental desde el budismo como fuente de reflexión y práctica vivida en el mundo de hoy. Aunque los textos clásicos budistas no contienen reflexiones metaéticas, sí contienen una abundancia de temas, preceptos y recomendaciones morales para la vida cotidiana, así como listas de cualidades dignas de admirar y emular. Si bien no hay una ética ambiental manifiesta en el budismo, la ética de virtudes que el budismo propugna ofrece un enfoque viable para poner en práctica comportamientos proambientales. La práctica del budismo implica adiestramientos para potenciar la percepción y cultivar virtudes, lo cual facilita una captación de la interdependencia universal y la transformación necesaria del carácter para propiciar el bienestar ecosistémico. Estos adiestramientos se enriquecen mutuamente y pueden ser orientados hacia la ética ambiental.

El libro termina con un capítulo de Belén Azarola, que explora los roles y representaciones de género y el feminismo en el budismo; particularmente la presencia de las mujeres budistas en el contexto de las comunidades religiosas minoritarias en Argentina. A pesar del androcentrismo histórico y la estructura patriarcal de las tradiciones budistas que aún existen, y de que los relatos y biografías de maestras están ausentes en gran medida de las fuentes escritas tradicionales, hay mujeres de países occidentales que se han involucrado en el budismo como laicas, practicantes y académicas, que aportan una perspectiva de género a la religión, visibilizan la presencia y la historia de las mujeres en la tradición y desafían el condicionamiento patriarcal. El capítulo se centra en las experiencias y las perspectivas de cuatro mujeres que han desempeñado papeles destacados en la tradición budista, dos de la tradición soto zen y dos del linaje karma kagyü. El capítulo se basa en entrevistas, conversaciones, artículos generales, sitios web oficiales de instituciones relacionadas y materiales audiovisuales. El objetivo de este trabajo es arrojar luz sobre las dificultades a las que se enfrentan las mujeres en la tradición budista y contribuir a la construcción de nuevas realidades que desafíen las relaciones opresivas. El capítulo sugiere que compartir las experiencias de mujeres en roles de liderazgo en el budismo en América Latina puede estimular la reflexión sobre cómo las disposiciones simbólicas, discursivas y corporales contribuyen a la segregación y asignación de roles basadas en el género.

A la luz de estos contenidos principales, el presente volumen y la obra en su conjunto constituyen una invitación a explorar el fascinante mundo del budismo a través de los ojos de los investigadores hispanohablantes. Nuestro deseo es que sirva de puente entre el budismo y la comunidad hispanohablante e inspire a más personas a sumergirse en el estudio de esta rica tradición. En definitiva, que sea un estímulo importante

para el examen más profundo y detallado de la historia y el estado actual del budismo en esta particular área del mundo. Mirando hacia el futuro, creemos firmemente en su valor duradero, al establecer una interconexión más estrecha entre los estudiosos del budismo de América Latina y España. En este sentido, estamos seguros de que no solo aportará a la investigación del budismo en general, sino que también ayudará a aumentar la presencia de los estudios budistas de la región en el ámbito académico mundial. Vemos, además, un futuro prometedor para los estudios budistas en español y confiamos en que la obra será un recurso valioso para los interesados en este campo.

Finalmente, no queremos concluir esta introducción sin antes expresar nuestro más sincero agradecimiento a todos los autores y a todas las autoras. Desde el primer momento compartieron nuestra ilusión por el proyecto y se volcaron en preparar sus textos dentro de los márgenes de espacio y tiempo previstos. Ellos y ellas son, evidentemente, los auténticos protagonistas de ambos compendios; y de ellas y ellos es también el mérito de aportar excelentes y expertas contribuciones al estudio del budismo en sus diferentes dimensiones y desde distintos enfoques de investigación, disciplinarios y teórico-metodológicos. Hacemos asimismo extensible este agradecimiento al Servicio de Publicaciones de la Universidad Rovira i Virgili y, de forma particular, a su director Jaume Llambrich y a Magalí Urcaray, por su amistad, profesionalidad y apoyo incondicional desde el principio; los dos, junto con Judith Sánchez, encargada de la rigurosa y detallada revisión de los textos, han hecho posible que se materializara la publicación que aquí presentamos.

Bibliografía

- DÍEZ DE VELASCO, F. (2018) «La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España», *Éndoxa* (Series Filosóficas), 42, 69-136.
- MORALES , A. (2012) «The Dhamma in Spanish-Speaking Countries», en *Teaching Dhamma in New Lands*, Bangkok: The International Association of Buddhist Universities (IABU), pp. 182-187.
- SHOJI, R. (2004) *The Nativization of East Asian Buddhism in Brazil*, Tesis doctoral, Universidad de Hannover.
- USARSKI, F. (2021) «Buddhism in Latin America», *Oxford Bibliographies* (extract). *Buddhism in Latin America* [en línea]. Disponible en: <<https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195393521/obo-9780195393521-0267.xml>> [Consultado el 24 de marzo de 2021].

PRIMERA PARTE.
ESTUDIOS DOCTRINALES
Y TRADICIONES BUDISTAS

El sūtra de la Mahāmāyūrī: síntesis y creatividad en las tradiciones apotropaicas budistas

Roberto E. García Fernández

Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México

1. Introducción

Las fórmulas de resguardo han tenido un lugar importante en el budismo desde sus orígenes. Distintos textos, que se atribuyen al Buddha Gotama, a sus discípulos o a deidades protectoras del budismo, se han considerado eficaces para contrarrestar peligros, enfermedades y calamidades, y por lo tanto han formado parte de la ritualidad budista de casi todas las escuelas antiguas. El sūtra de la Mahāmāyūrī (*Mahāmāyūrīvidyārājñī-sūtra*) es un texto significativo dentro de estas tradiciones apotropaicas. Se trata de una composición en sánscrito de alrededor del s. iv que amalgama fragmentos, temas y motivos de textos de protección previos, conocidos en pali como *parittas* y en sánscrito como *paritrāṇas*, «protecciones», «refugios». Por una parte, este sūtra revela un propósito de amalgamar y sintetizar tradiciones antiguas de protección, lo que lo convierte en una especie de recopilación relativamente temprana de conjuros y fórmulas de protección. Por otra parte, el texto delata una intención innovadora que consiste en ir más allá de la mera compilación y producir un sūtra que adquiriera la categoría de texto apotropaico definitivo, con un alcance capaz de abarcar a todos los seres de la cosmología tradicional budista.

En este ensayo presentaré ciertos aspectos históricos, doctrinales y discursivos de este sūtra, con el objetivo de analizar algunas de las estrategias que sus redactores emplearon para conjugar distintos textos en uno solo y crear, así, un «nuevo» sūtra que recuperaba elementos de tradiciones textuales previas, a la vez que proponía una nueva entidad textual a la que se veía capaz de contener todas las potencias de aquellas

fórmulas de las que se nutría. Esto permitirá comprender por qué un sūtra como este llegaría a ser exaltado por encima de sus fuentes textuales y, aún más, a ser considerado como una deidad sónica: «La gran pava real», capaz de proteger por medio de su cuerpo sonoro.

2. Presentación del sūtra de la Mahāmāyūrī

En el año 746 e. c., el monje budista y taumaturgo tántrico Amoghavajra (705-774) fue convocado por el emperador chino Xuanzong (r. 712-756) de la dinastía Tang para conducir rituales que acabaran con una larga sequía. El monje, proveniente de la importante ciudad de Samarcanda, que se ubica en la actual Uzbekistán, se convertiría en poco tiempo en el favorito del emperador tras realizar varios rituales de protección que, de acuerdo a las crónicas del reino, habrían acabado con una serie de rebeliones armadas (Des Jardins, 2011: 127).¹ Así, de acuerdo a las mismas fuentes, en el 746, Amoghavajra preparó el terreno ritual, instaló un altar dedicado a la deidad Mahāmāyūrī y se dedicó a recitar los conjuros contenidos en el sūtra de esta deidad, que él mismo había traducido recientemente del sánscrito al chino.² A los tres días cayó una lluvia torrencial, hecho que habría constituido un testimonio de la superioridad y poderes extraordinarios de Amoghavajra ante los ojos del emperador y la corte Tang. Como recompensa, el emperador le obsequió un manto monástico y refrendó su posición en la Oficina de las Ceremonias de la Corte (Des Jardins, 2011: 130). Es posible que, a partir de ese momento, y durante cierto tiempo, el ritual basado en el sūtra de la Mahāmāyūrī se haya convertido en la ceremonia oficial para invocar las lluvias.³

No podemos afirmar, ni tampoco negar con toda certeza, que el ritual ejecutado por Amoghavajra haya sido la causa de aquella lluvia salvadora; lo que sí queda claro es que su ejecución en la China del siglo VIII constituye un testimonio de la supervivencia y continuidad, en el ámbito budista, del sūtra de la Mahāmāyūrī, un texto muy anterior a la época tántrica. El hecho de que este sūtra se haya usado durante varios siglos como la base de rituales apotropaicos y de invocación de las lluvias podemos comprobarlo

1 Los rituales realizados por Amoghavajra habrían provocado que meses más tarde los rebeldes huyeran debido a la intervención de agentes divinos. Sin embargo, este recuento, que relataría una serie de eventos durante el año 742, se ha puesto en duda en tanto que el monje habría partido hacia India en el 741 y no regresaría a la corte Tang sino hasta el 746 (Des Jardins, 2011: 127).

2 La traducción de Amoghavajra lleva el título chino de *Fomu da kongque mingwang jing* (佛母大孔雀明王經). Se ha afirmado que Amoghavajra era un experto sanscritista y que habría producido múltiples traducciones al chino (Des Jardins, 2011: 20); sin embargo, de acuerdo a Sylvain Lévi (1915: 27), aunque el monje contaba con una o más versiones en sánscrito, su trabajo fue «una revisión de la traducción [del monje] Yijing más que una obra original».

3 Si bien esto no se afirma en ninguna fuente, en distintos documentos (incluyendo biografías de Amoghavajra, así como cartas de él mismo y sus discípulos) se menciona la asociación entre este importante monje budista y los ritos propiciatorios de lluvia, que él habría seguido realizando toda su vida para tres distintos emperadores, y que permanecerían vigentes tras su muerte a manos de sus discípulos (Des Jardins, 2011: 130-132).

por las traducciones que de él se hicieron de las distintas versiones sánscritas a otras lenguas asiáticas. Solamente al chino, se hicieron siete traducciones parciales o completas entre los siglos IV y VIII; y, en tibetano, se conoce una versión, traducida a partir de la versión china del ya mencionado Amoghavajra. Además, contamos con varios comentarios exegéticos en tibetano, chino y japonés; estos dos últimos son los más tardíos, de los siglos XII y XIII (Lévi, 1915: 24-28; Des Jardins, 2011:18-24).

Como con cualquier obra sánscrita antigua, es imposible determinar con toda certeza cuándo se compuso el sūtra de la Mahāmāyūrī. El manuscrito sánscrito completo más antiguo conocido es del siglo XVII.⁴ Sin embargo, tenemos un par de fragmentos en lengua sánscrita muy anteriores, el más antiguo de los cuales es el que se encuentra en las secciones VI y VII del célebre Manuscrito Bower,⁵ encontrado en Kucha —en la actual área de Xinjiang (China)—, que, de acuerdo a algunos investigadores, data del s. VI (Sander, 1987: 321), aunque otros lo han situado en el s. IV (Hoernle, 1914: 52). Ahora bien, es aquí donde los traductores chinos constituyen para este tema una ayuda invaluable. Las dos primeras versiones en chino, de traductor desconocido, quizá se remonten al 320 e. c. (Lévi, 1915: 24). Aunque se trata de versiones fragmentarias, su aparición establece una fecha límite para situar la composición de, al menos, el núcleo de esta obra. Así, podemos decir que quizá el sūtra sánscrito de la Mahāmāyūrī, cuando menos en forma embrionaria, se remonta a la primera mitad del siglo IV, que probablemente sea anterior a esta fecha por uno o dos siglos.

Aunque a menudo se clasifica a este sūtra como parte del budismo mahāyāna, lo cierto es que nadie sabe con certeza dentro de qué tradición o escuela budista se gestó. La filiación con el mahāyāna, una forma de budismo que eventualmente llegaría a ser la predominante en India, Tíbet, China y Japón es, al parecer, un fenómeno más tardío. No encontramos en el sūtra ninguno de los elementos que uno esperaría hallar en un texto mahāyāna. Por ejemplo, no se afirma la existencia de innumerables buddhas simultáneos y solamente se menciona la lista tradicional de los últimos siete; no hay mención de las Tierras Puras o Campos de Buddha, ni tampoco referencia alguna a la doctrina del vacío o a los votos característicos de los *bodhisattvas* del mahāyāna. Solamente se menciona a un *bodhisattva*, de nombre Maitreya, cuya presencia es común en casi todas las formas de budismo. Por otra parte, el sūtra de la Mahāmāyūrī también se considera un texto tántrico y forma parte de una colección de cinco sūtras rituales, conocida como *Pañcarakṣā*, «Cinco protecciones» o «Cinco protectoras», que adquirieron un lugar importante en el sur de Asia y la región himaláica, especialmente entre

4 Esta versión sánscrita fue publicada por Sergey Oldenburg (1899, 218-264) en su totalidad. Claramente representa una versión madura del texto y al parecer es idéntica a las últimas tres traducciones chinas (incluyendo la de Amoghavajra), que van del siglo VI al VIII (Des Jardins, 2011: 21), lo que la convertiría en la base de las versiones largas en chino.

5 La traducción anotada de la sección VI que aparece en el Manuscrito Bower puede encontrarse en García (2022, pp. 663-672).

los *newars* de Nepal (Lewis, 2000: 124, 128).⁶ Ahora bien, esta inclusión del texto en colecciones tántricas y su reconocimiento como una obra tántrica es un proceso claramente tardío que forma parte de una estrategia común en la hermenéutica del budismo tántrico, y de ninguna manera anula el origen pretántrico del sūtra.⁷

Ahora, si consideramos que los fragmentos sánscritos más antiguos de este sūtra aparecieron en Asia Central, es probable que su composición haya cristalizado en el norte de India, quizá en la zona de Cachemira o Gandhāra, regiones donde históricamente se ha reconocido la influencia de las escuelas budistas sarvāstivāda y mūlasarvāstivāda. Así, podríamos conjeturar que el sūtra de la Mahāmāyūrī quizá se gestó dentro de alguna de estas escuelas, aunque también es posible que «éste [sic] y otros sūtras similares podrían tener su origen en el entorno nebuloso de las colecciones de encantamientos de diversas escuelas no mahāyāna, como los *dhāraṇīpiṭakas* de las escuelas *dharmaguptaka* y *mahāsāṃghika*, y el *vidyādharaṇīpiṭaka* de los *mahāsāṃghikas*» (García, 2022: 661).⁸

3. El sūtra de la Mahāmāyūrī como síntesis de tradiciones apotropaicas

Una vez situada, con cierto margen de error, la fecha, la procedencia y la posible filiación del sūtra, cabe preguntarnos cuál es su posición y su importancia dentro del contexto más amplio de la literatura budista de los primeros siglos de la era común. Pues bien, el sūtra de la Mahāmāyūrī representa una extraordinaria síntesis de distintas tradiciones apotropaicas que se desarrollaron durante los primeros siglos de la tradición budista. En ese sentido, podemos considerarlo como un texto innovador, en tanto que muestra el ímpetu de ciertos ritualistas budistas por hacer una aportación que subsuma a esas tradiciones, al mismo tiempo que se presenta como la culminación de ellas. Así, en este texto es posible ver cómo confluyen un número importante de fórmulas de protección que se encuentran en distintos textos —tanto del canon theravāda como de otras escuelas antiguas— contra diversos males y peligros como, por ejemplo, el veneno de las serpientes, el ataque de seres malignos de origen humano y no humano, el daño causado por los planetas y casas lunares, el peligro que representan los monarcas y las calamidades naturales, entre otras cosas.

6 Por su parte, en los cánones tibetanos (el Kanjur y el Tanjur), esta colección se clasifica dentro de la subsección de tantras de la Madre (*yum*), que se encuentran en la sección Kriyā-Tantra o textos de metodología ritual (Wayman, 2008: 237).

7 El texto también ha sido calificado como «prototántrico» (Des Jardins, 2011); sin embargo, como afirma Dalton (2016: 200), esta designación es problemática y engañosa, pues presenta al tantra budista como una teología, y borra, de esta forma, los significados de las obras en sus contextos de producción y circulación temprana.

8 Para una introducción a este tipo de textos véase Hidas (2015: 129-137).

Es así que el sūtra de la Mahāmāyūrī constituye un depositario de múltiples otros textos a los cuales amalgama y sintetiza dentro de una narrativa unificada y un nuevo esquema de protección que pretende abarcar todos los peligros, todos los males, todos los temores y, de esta forma, erigirse de forma autoreferencial como el pináculo de las fórmulas de protección, como el conjuro apotropaico por excelencia. Las fuentes de las que se nutre este texto son diversas y poseen múltiples paralelos. Hablaré brevemente de ellas para tratar de exponer por qué él o los redactores del sūtra consideraron importante utilizarlas para fundirlas en un texto unificado.

Una de las fuentes más importantes, y a partir de la cual se desarrolló el marco narrativo del sūtra, es un texto conocido en pali como *Khandha-paritta*. El texto aparece varias veces en el canon theravāda, incluyendo un relato de una de las vidas pasadas del Buddha Gotama conocido como el *Khandavatta-jātaka*: «El nacimiento [que habla] sobre la conducta hacia los grupos [de seres]». ⁹ Allí, en el estilo directo y poco doctrinal característico del género de las vidas pasadas, se cuenta como el *bodhisatta*, el ser que llegaría a convertirse en el Buddha, enseñó un *paritta*, es decir, una fórmula o conjuro de protección, cuyo poder específico era capaz de evitar el ataque de serpientes y todo tipo de animales ponzoñosos. La idea básica de este texto es que, para evitar el ataque de estos seres, es necesario cultivar la benevolencia (*metta*) hacia ellos, y la mejor forma de hacerlo es por medio de la recitación del *paritta*, la fórmula de protección. De hecho, la potencia de este *paritta* residiría en la virtud de la benevolencia con que lo ha impregnado el *bodhisatta*. Gracias a él, dice el mismo texto, todos estos seres nocivos se alejarán del recitador. Ahora bien, aunque el marco narrativo afirma que el *paritta* es una protección contra los seres venenosos, el conjuro extiende su influencia hacia todas las categorías (*khandha*) de seres y, en especial, hacia los *nāgas*, una especie mítica de serpientes a las que se atribuyen poderes extraordinarios.

Por otra parte, el sūtra de la Mahāmāyūrī tiene otra fuente importante en el célebre *Metta-paritta*, un poema exaltador de la benevolencia, que aparece dos veces de forma idéntica en el canon theravāda, con el nombre de *Metta-sutta* o «El discurso sobre la benevolencia». ¹⁰ Este texto corto, de apenas diez estrofas, está enfocado completamente en el cultivo de la benevolencia, un factor que, como mencionamos anteriormente, aparece en el *Khandha-paritta* como el antídoto infalible para protegerse de animales venenosos.

El sūtra de la Mahāmāyūrī toma partes de estos dos textos, el *Khandha-paritta* y el *Metta-paritta*, así como el tema fundamental en ellos, la benevolencia, como factor central en su propio modelo apotropaico. La reutilización de estos materiales es extensa y su uso en el sūtra constituye una mezcla bien diseñada que, lejos de percibirse como un

⁹ Este texto es el *Jātaka* 203, del *Kbuddhaka-nikāya* (PTS 2.105). Dentro del mismo canon *theravāda* aparece también en el *Abirāja-sutta* (AN 4.67, PTS 2.73) y en el *Kbuddakavattbukkhandhaka* (Vin Kd 15.27, PTS 2.105).

¹⁰ En ambos casos lleva el nombre de *Metta-sutta* (Snp 1.8, PTS 26; Kp 9, PTS 8-9).

pastiche, resulta un texto fluido y coherente. En la tabla que sigue presento un ejemplo de esto, donde es posible ver la forma en que el sūtra (en la columna derecha) entreteje con naturalidad fragmentos de ambos *parittas* (en la columna izquierda). Se proporcionan los textos en las lenguas originales, pali y sánscrito, así como en traducción al español. Las negritas indican que esos fragmentos no tienen correspondencia con el texto comparado:

<p><i>Parittas</i>¹¹</p>	<p>Sūtra de la Mahāmāyūrī en el Manuscrito Bower (Hoernle, 1897: 224 ss.; trad. García, 2022: 671 ss.).</p>
<p><i>Khandha-paritta</i> <i>apādahehi me mettāṃ / mettāṃ dvipādahehi me / catuppadehi me mettāṃ / mettāṃ bahuppadehi me</i></p> <p>«Hacia los seres sin pies tengo benevolencia, / tengo benevolencia hacia los seres de dos pies; / hacia los cuadrúpedos tengo benevolencia / y tengo benevolencia hacia los de muchos pies».</p> <p><i>mā maṃ apādako hiṃsi / mā maṃ hiṃsi dvipādako / mā maṃ catuppado hiṃsi / mā maṃ hiṃsi bahuppado</i></p> <p>«Que los sin pies no me hieran, / ni tampoco los de dos pies; / que cuadrúpedos no me hieran, / tampoco los de muchos pies». (Ja 203, PTS 2.146)</p> <p><i>Metta-paritta</i> <i>ye keci pānabhūtatthi / tasā vā thāvarā vanavasesā / dīghā vā ye va mahantā / majjhimā rassakā anukathūlā</i></p> <p>«¡Que todos los seres vivientes que existen, móviles e inmóviles, sin excepción, ya sean largos o grandes, medianos, cortos, diminutos o toscos;»</p> <p><i>diṭṭhā vā ye va adiṭṭhā, / ye va dūre vasanti avidūre; / bhūtā va sambhavesī va / sabbasattā bhavantu sukhitattā. (Snp 1.8, PTS 25 ss.)</i></p>	<p><i>apādeṣu me mairī / mairī me dvipadeṣu ca / catuspadeṣu me mairī / mairī bahupadeṣu ca</i></p> <p>«Hacia los seres sin pies tengo benevolencia, / tengo benevolencia hacia los seres de dos pies; / hacia los cuadrúpedos tengo benevolencia / y tengo benevolencia hacia los de muchos pies».</p> <p><i>mā me apādakā hiṃsi / mā me hiṃsi dvipādakāḥ / mā me catuspādā hiṃsyur / mā ca me bahupādakāḥ</i></p> <p>«Que los sin pies no me hieran, / ni tampoco los de dos pies; / que cuadrúpedos no me hieran, / tampoco los de muchos pies».</p> <p><i>sarvanāgeṣu me mairī / ye nāgā jalaniśritāḥ / sarvabhūteṣu me mairī / ye kecit pṛthivīsthitāḥ / sarvasatveṣu me mairī / ye satvā trāsasthāvarāḥ jaṃgamā</i></p> <p>«Tengo benevolencia hacia todos esos nāgas, / hacia aquellos que en el agua se encuentran; / tengo benevolencia hacia todas las creaturas, / hacia aquellas que están sobre la tierra; / tengo benevolencia hacia todos los seres vivientes, / los inmóviles y los que están en movimiento».</p> <p><i>sarve satvāḥ sukho bhontu / sarve bhontu anāmaya / sarve bhadrāṇi paśyantu / mā kaścit pāpam āchare</i></p>

¹¹ La traducción de fragmentos del *Khandavatta-jātaka* está tomada de García (2015: 36 ss.). La traducción del fragmento del *Metta-paritta* es inédita.

<p>«Ya sean visibles o invisibles, / o habiten lejos o cerca, / hayan nacido ya o estén por renacer, / que todos los seres sean felices!»</p> <p><i>Khandha-paritta</i> <i>sabbe sattā sabbe pāṇā / sabbe bhūtā ca kevalā / sabbe bhadrāni passantu / mā kañci pāpamāgamā.</i> (Ja 203, PTS 2.146)</p> <p>«Todos los seres vivientes, / toda creatura en general, / ¡que ellos bienestar encuentren / y nadie sufra ningún mal!»</p>	<p>«Que todos los seres sean felices / y estén libres de la enfermedad; / que todos el bienestar encuentren / y que nadie actúe con malignidad».</p>
--	--

Como podrá percibirse a partir de esta comparación, el redactor del sūtra de la Mahāmāyūrī conocía a la perfección ambos *parittas*, al grado que logró fundirlos y construir un texto unificado. Su intención aquí, y en distintas secciones del sūtra, es clara: redactar un texto apotropaico superior y definitivo que subsume, apropia y amplifica todas las potencias protectoras de los *parittas* previos.

Ahora bien, el ya mencionado *Khandavatta-jātaka* también es el modelo a partir del cual se construye el marco narrativo del sūtra de la Mahāmāyūrī. En este relato, un monje es mordido por una serpiente y muere a causa del veneno, desencadenando así la enseñanza del *paritta* por parte del Buddha Gotama (Ja 203, PTS 2.144 ss.; trad. García, 2015: 133). Por su parte, el sūtra de la Mahāmāyūrī también inicia con un monje, de nombre Svāti, quien es mordido por una serpiente. El célebre monje Ānanda lo ve afectado por el veneno y pide ayuda al Buddha. Este le entrega los conjuros de protección (Hoernle, 1897: 222 ss.; trad. García, 2022: 663 ss.) y, al final del sūtra, el monje sobrevive gracias a la recitación. Ahora bien, en el caso del sūtra, este marco narrativo parece ser un mero pretexto para realizar la síntesis de las diversas fórmulas de protección en un mismo texto, pues el objetivo inicial de curar o proteger del veneno de las serpientes, que es central en el *Khandavatta-jātaka*, en el sūtra se ve inmediatamente rebasado por la potencia que se adjudica a sus conjuros para contrarrestar todos los males. Si al principio del texto las palabras de protección se plantean como un mero contraveneno¹² (lo mismo que en el *Khandavatta-jātaka*), conforme se va desplegando el sūtra este objetivo se va amplificando gradualmente y la eficacia de las palabras de poder aumenta hasta adquirir la potencia de un antídoto universal capaz de contrarrestar todos los males, y ya no solamente el veneno de los animales.

12 En el sūtra, tras incluir las estrofas previamente citadas del *Khandha-paritta* y del *Metta-paritta*, se añade una estrofa original que resume el objetivo de aquellos versos: «Teniendo este pensamiento de benevolencia / produzco un antídoto que destruye el veneno; / en verdad una fórmula de protección / que es a la vez una cobertura y un resguardo» (García, 2022: 672) («maitracittaṃ samādāya / karomi viśadūṣaṇaṃ / rakṣāṃ parigrahaṃ caiva / tathaiva paripānaṃ») (Hoernle, 1897: 225).

Una tercera fuente importante para la construcción del sūtra se encuentra también en un relato en pali contenido en el *Mora-jātaka*: «El nacimiento como pavo real». Allí se cuenta la historia del nacimiento del *bodhisatta* en la forma de un pavo real dorado. Todos los días, al amanecer y al atardecer, el pavo real recitaba un *paritta*, un verso de protección al cual llama *brahma-manta* (mantra sagrado), con lo cual se volvía invulnerable ante las trampas de los cazadores (Ja 491, PTS 2.33 ss.; trad. García, 2015: 69 ss.). Tal como aparece en el *Mora-jātaka*, el *paritta* en cuestión es en sí mismo una síntesis de tradiciones apotropaicas, pues amalgama la veneración a los buddhas del pasado con la práctica de adorar al sol naciente y poniente, un ritual de carácter más bien brahmánico.¹³ Esta última práctica no es integrada en el sūtra de la Mahāmāyūrī, pero los versos de veneración a los buddhas son incorporados de forma casi idéntica, con algunas variaciones. Así, después de las estrofas del *Khandha-paritta* y del *Metta-paritta*, e inmediatamente después de la estrofa original,¹⁴ se incluyen en el sūtra dos estrofas del *Mora-paritta*, solo que invertidas en relación con ese texto y con algunas ligeras variaciones. Como se verá en la siguiente tabla, estas dos estrofas ya no hacen referencia a la benevolencia, sino que más bien ponen el énfasis en el carácter apotropaico que reside en los buddhas del pasado —llamados aquí brahmanes— y, por lo tanto, el texto incluye también una fórmula de reverencia que hace las veces de fórmula de rememoración, la cual, al traer a la mente la idea de los buddhas, potencialmente crea las condiciones para ser protegido por ellos:

13 Eviatar Shulman considera que el verso de adoración al sol que aparece en el *paritta* «es quizá un encantamiento más antiguo» (2019: 217), aunque se muestra cauteloso y aclara que no trata de señalar que el texto sea prebudista «sino más bien de enfatizar que, dentro del contexto budista, el emparejamiento del Buddha con el sol y la luna es una percepción budista cuidadosamente fabricada» (2019: 217 n. 22). Por mi parte, no veo problema con afirmar que aquí podemos ver un caso de apropiación y resignificación de elementos brahmánicos, lo cual es una estrategia común de las tradiciones budistas desde muy temprano.

14 Véase la estrofa original en la nota 12.

<p><i>Mora-paritta</i> (Ja 491, PTS 2.34; trad. García, 2015: 70).</p>	<p>Sūtra de la Mahāmāyūrī en el Manuscrito Bower (Hoernle, 1897: 225; trad. García, 2022: 672).</p>
<p><i>ye brāhmaṇā vedagū sabbadhamme / te me namo te ca māṇ pālayantu</i></p> <p>«A esos brahmanes que todos los dhammas comprenden / También los venero, ¡que asimismo me resguarden!»</p> <p><i>namatthu buddhānaṃ namatthu bodhiyā / namo vimuttānaṃ namo vimuttiyā</i></p> <p>«Que se honre el despertar y los buddhas sean honrados; / ¡honra a la liberación y a los liberados!»</p>	<p><i>namo buddhāya namo 'stu bodhaye / namo vimuktāya namo vimuktaye / namo 'stu śāntāya namo 'stu śāntaye / namo 'stu muktāya namo vimuktaye</i></p> <p>«Homenaje al Buddha, que el despertar sea reverenciado; / homenaje al Emancipado, que sea reverenciada la emancipación; / homenaje al Apaciguado, que la paz sea reverenciada; / homenaje al Liberado, que sea reverenciada la liberación».</p> <p><i>ye brāhmaṇā vāhitapāpā dharmās teṣāṃ namas te ca yaśamitrasya svāhā</i></p> <p>«Homenaje a aquellos brahmanes que han eliminado sus cualidades malignas; que asimismo ellos resguarden a Yaśamitra, <i>svāhā</i>».¹⁵</p>

Esta sección del sūtra concluye con un fragmento en prosa original que cierra el conjuro y al mismo tiempo amplía su alcance al presentarlo como una panacea que puede abarcar tanto los males externos como los mentales: «Que lo protejan de todos los temores, de todos los infortunios, de todas las perturbaciones causadas por calamidades, de todas las fiebres, de todas las enfermedades, de todas las posesiones y de todos los venenos» (García, 2022: 672).¹⁶ De esta forma, tres *parittas* (*khandha*, *metta* y *mora*) que en la tradición theravāda circularon de forma independiente (o en colecciones, pero cada uno bien definido), que poseían un valor de forma individual, y que a cada uno se le adjudicaba un poder de protección contra ciertos factores específicos, en el sūtra, son hilados hábilmente para producir un texto continuo y unificado, con el resultado de que muy probablemente se creía que los poderes protectores de cada *paritta* se acumulaban dentro del sūtra, para potenciar la eficacia del texto y abarcar un rango cada vez más amplio.

Ahora bien, además de los versos del *Mora-paritta*, el sūtra de la Mahāmāyūrī también incorpora del *Mora-jātaka* el relato del pavo real dorado, que al amanecer y

¹⁵ El Manuscrito Bower parece haber sido una colección de textos personal de un monje de nombre Yaśamitra (Hoernle, 1914: 29; García, 2022: 660), por lo que en este texto en particular la protección va dirigida específicamente a él. Sin embargo, en otras versiones del sūtra sánscrito la protección es idéntica al texto pali: «¡que asimismo me resguarden!» (*te ca māṇ pālayantu*) (Oldenburg, 1899: 222).

¹⁶ «sarvabhayebhyaḥ sarvopadravebhyaḥ sarvopasargopāyābhyaḥ sarvajvarebhyaḥ sarvavyādhibhyaḥ sarvagrahebhyaḥ sarvaviṣebhyaḥ rakṣantu» (Hoernle, 1897: 225). Desafortunadamente la versión del Manuscrito Bower está dañada a partir de aquí y se interrumpe abruptamente. Sin embargo, en la versión completa le sigue todavía el texto «¡que pueda vivir cien años, que pueda ver cien otoños!» («jīvatu varṣaśataṃ paśyatu śaradāṃ śatam») (Oldenburg, 1899: 222).

al atardecer recita los versos de protección. Sin embargo, a diferencia del *Mora-jātaka*, donde el pavo real recita la estrofa de adoración al sol y el homenaje a los buddhas, en el sūtra se afirma que lo que recita esta ave, de nombre Suvarṇābhavāsa («Esplendor dorado»), es el mismísimo sūtra de la Mahāmāyūrī, y que con ello produce una «bendición adecuada» (*kalpaṃ svastyayanam*) (Oldenburg, 1899: 222).

Se debe remarcar que este personaje no se trata de un pavo real común y corriente. Tanto en el *Mora-jātaka* como en el sūtra de la Mahāmāyūrī se menciona que se trataba del *bodhisatta/bodhisattva*, y esto hace que su recitación tuviera un poder especial. Por otra parte, tradicionalmente en India el pavo real se considera como el enemigo natural de las serpientes y se cree que es inmune a su veneno. En este sūtra esa creencia lleva a considerar al pavo real como emblema de la protección e invulnerabilidad ante, no solamente el veneno de las serpientes u otros animales ponzoñosos, sino también los múltiples venenos o toxicidades que representan las enfermedades y los peligros del mundo. Es así que los redactores construyeron el título del texto a partir de la figura del pavo real: el nombre completo del sūtra, *Mahāmāyūrīvidyārājñī-sūtra*, puede traducirse como «El sūtra de la gran pava real, reina de los conjuros», o también «El gran sūtra de la pava real, reina de los conjuros».¹⁷ Como puede notarse, aunque el personaje al que se alude en el texto es un pavo real masculino, en el nombre del sūtra adquiere un carácter femenino: «la pava real». Esto se debe a que la categoría de conjuros que ofrece el texto, las llamadas *vidyās* y *dhāraṇīs*, son femeninas en su naturaleza. Sobre ello hablaré un poco más adelante.

La cuarta fuente importante del sūtra de la Mahāmāyūrī es un texto de nombre *Āṭānāṭiya-sutta* (DN 32, PTS 3.194), del cual se conserva una versión antigua en pali, de alrededor del siglo II a. e. c., y casi treinta manuscritos en sánscrito (la mayor parte fragmentarios) que parecen ser en su mayoría posteriores al s. VI, encontrados en diversas partes de Asia Central (Sander, 2007: 161 ss.). En este texto se narra el encuentro del Buddha con una gran asamblea de distintos seres no humanos (*amanuṣyas*), término que engloba a distintas especies de seres poderosos que, de acuerdo al imaginario mítico de los antiguos budistas, habitan diferentes áreas del mundo. Así, en el *Āṭānāṭiya-sutta* se habla de cuatro grandes monarcas de estos seres, quienes se presentan ante el Buddha para entregarle a él y a sus discípulos una extensa fórmula de protección, conocida como el conjuro protector (*rakkha*)¹⁸ de la ciudad de Āṭānāṭā, una

17 La palabra *vidyā*, «ciencia», «conocimiento», se usa en este tipo de literatura para designar las fórmulas o conjuros, y a menudo es intercambiable o aposicional con *mantra* y *dhāraṇī* (Hidas, 2015: 129). Como afirma Pedro Castro, haciendo referencia a la tradición védica, «una de las formas clave de obtener *vidyā* [conocimiento] es a través de los *vidyā mantras*» (2011 :36); y es evidente que en la tradición budista permaneció vigente la idea de que era posible acceder a ciertos conocimientos por medio de la recitación de ciertas fórmulas a las que se atribuía eficacia, como es el caso de la *Mahāmāyūrīvidyārājñī*.

18 En ciertas versiones sánscritas el conjuro es llamado *vidyā rakṣā* (conjuro y protección) (Sander, 2007: 173).

ciudad aérea de carácter mítico que se ubica hacia el norte del mundo y que pertenece al dios llamado Virūpakkha (DN 32, PTS 3.199).

Este conjuro, afirma el texto, tiene el poder de proteger a los budistas, laicos y monásticos, del ataque y la malevolencia de cuatro tipos de espíritus que pueden mostrar hostilidad hacia ellos: primero de los *yakṣas*, seres que pueden devorar a los humanos; en segundo lugar de los *nāgas*, serpientes extraordinarias cuyo veneno es letal; en tercer y cuarto lugar de los *kumbhāṇḍas* y *gandharvas*, quienes de diversas formas pueden atacar o poseer a los humanos. Según el enunciador del conjuro, el dios Vessavaṇa, también conocido como Kuvera, muchos de estos seres respetan la autoridad del Buddha y de sus discípulos, pero algunos de ellos están en desacuerdo con los preceptos morales budistas, en particular con la prohibición de asesinar a otros seres, y es por esto que están deseosos de atacar y dañar a monjes y laicos por distintos medios. Entonces el conjuro de la ciudad de Āṭānāṭā protegerá a los budistas del ataque de estos seres (DN 32, PTS 3.195 ss.).

El sūtra de la Mahāmāyūrī en sí no integra fragmentos del *Āṭānāṭiya-sutta*, aunque sí incorpora el modelo general de ese texto al incluir un número importante de conjuros de protección asociados con distintas especies de seres no humanos. Pero mientras que en el *Āṭānāṭiya-sutta* se afirma que el conjuro tiene el poder de proteger contra cuatro especies no humanas, en el caso del sūtra de la Mahāmāyūrī el poder de los conjuros, y del sūtra en conjunto, se extiende sobre todas las categorías de seres no humanos. Así, en el sūtra encontramos largas listas de seres de quienes se considera que son capaces de poseer, alimentarse de, enfermar o dañar a los humanos de distintas formas. Cito una de estas listas: *devas, nāgas, asuras, maruts, garuḍas, gandharvas, kinnaras, mahoragas, yakṣas, rākṣasas, pretas, piśācas, bhūtas, kumbhāṇḍas, pūtanas, kaṭapūtanas, skandhas, unmādas, chāyas, apasmāras, ostārakas, okiraṇas, veṭāḍas, ciccakas* y *preṣakas* (Hoernle, 1897: 223).¹⁹ El sūtra afirma que sus conjuros son efectivos contra todos ellos. Así, implícitamente, establece que su alcance rebasa el de otras fórmulas de protección contra seres malignos y, de esta forma, se autoerige como una fórmula apotropaica universal capaz de repeler los males producidos por cualquier ser hostil.

4. Originalidad e innovación en el sūtra de la Mahāmāyūrī

Ahora bien, quizá podría parecer que el sūtra de la Mahāmāyūrī no se trata más que de una amalgama de composiciones que tienen como denominador común las fórmulas de protección. En lo personal me parece que no es el caso: el sūtra de la Mahāmāyūrī, además de ser un punto de confluencia de varios textos, es una obra sumamente creativa. Claramente *él* o los redactores del sūtra, que con casi total seguridad eran mon-

¹⁹ Para una explicación de estas especies de seres no humanos véase García (2022: 664 ss., n.º 14, 15).

jes, conocían en profundidad las obras cuyos fragmentos y modelos entremezclaron y, probablemente concibieron la idea de recoger, dentro de un texto bien delimitado, los poderes que se asociaban con aquellas, para tenerlos todos a la mano al mismo tiempo, sin necesidad de recurrir a textos diversos en momentos distintos. Al conjugar los marcos narrativos, los argumentos y los contenidos de otras obras, los redactores emplearon estrategias diversas, en muchos casos hiperbólicas, por medio de las cuales enfatizaron la intertextualidad del mismo sūtra y la riqueza de sus fuentes textuales. En otras palabras, el sūtra de la Mahāmāyūrī es relativamente transparente en su hechura, pues, al menos en sus primeras secciones, podemos ver algunas de las distintas capas que lo componen, pero a la par es una obra completamente nueva con un plan propio. Continuamente remite a sus fuentes, al mismo tiempo que ofrece sus propios modelos rituales y sus propios marcos narrativos, y construye sobre la marcha un discurso propio de autoridad donde los diversos poderes asociados a los seres peligrosos se someten ante la hegemonía de los buddhas y sus discípulos.

Una de las estrategias más interesantes que se utiliza en el sūtra para afirmar su autoridad es la enumeración y listado de los nombres propios de los seres y las cosas que se encuentran bajo su dominio, y que por lo tanto avalan su poder. Así, por sus páginas desfilan asambleas míticas extraordinarias que constan, por ejemplo, de ciento noventa y tres reyes *nāgas*, serpientes poderosas; veintiún *piśācīs*, seres femeninos de los campos crematorios; ciento cinco *rākṣasīs*, devoradoras de humanos; doce *mātrīs* o diosas madres; treinta y nueve diosas de los ríos; cincuenta y ocho dioses de las montañas; veintiocho *nakṣatras* o casas lunares; nueve planetas; sesenta y siete *ṛṣīs*, sabios védicos; trece *prajāpatis*, dioses creadores; cuarenta y seis poderosos venenos; y doce grandiosos árboles de los buddhas del pasado. De acuerdo a la lógica del texto, todos estos seres están subordinados al poder de los buddhas y, por lo tanto, se les reconoce como protectores del budismo. Además de estas listas, el sūtra contiene un catálogo extenso de *yakṣas* (más de 150), a cada uno de los cuales identifica con una ciudad o localidad en específico, creando de esta manera una geografía sagrada sobre la que el texto reclama tener autoridad (Oldenburg, 1899: 225 ss).²⁰ En suma, la inclusión de todos estos seres en un mismo texto implica la apropiación budista de los poderes y facultades asociados a todos ellos, de tal forma que el sūtra contendría un poder amplificado, resultante de la suma de todas las potencias de esos seres. Así como en un nivel textual el sūtra habría amalgamado y sintetizado los conjuros de protección de otros textos previos, en un nivel ritual y cosmológico también habría sumado el poderío de distintos grupos de seres no humanos para colocarlo al servicio de la comunidad budista.

²⁰ La lista de *yakṣas* y sus respectivas regiones fue estudiada detalladamente por Lévi (1915).

Ahora bien, el sūtra sostiene que los nombres y el poder específico de estos grupos de seres están codificados en fórmulas conocidas como *dhāraṇīs*,²¹ conjuros femeninos cuyo contenido es en su mayor parte ininteligible y cuyas partes a veces reconocibles son verbos en imperativo, nombres de deidades femeninas en el caso vocativo,²² frases para atraer la lluvia e invocaciones de deidades femeninas (la mayor parte de las veces diosas terribles y peligrosas). Con cada una de las listas de seres que proporciona el sūtra también se ofrece una *dhāraṇī* específica que está avalada o respaldada por ese grupo de seres y que, al mismo tiempo, protege del peligro que esos seres pudieran representar. Así, las *dhāraṇīs* proporcionadas por las *rākṣasīs* (espíritus femeninos antropófagos) que aparecen en el texto, a su vez protegen de todas las *rākṣasīs* que pudieran amenazar a los budistas; las *dhāraṇīs* proporcionadas por los *nāgas* también protegen de los *nāgas*, y así sucesivamente. A su vez, en el texto encontramos otras *dhāraṇīs* que no están asociadas con seres peligrosos, sino con deidades específicamente protectoras o con seres liberados. Un ejemplo de estas *dhāraṇīs* son aquellas vinculadas con los buddhas del pasado, como la siguiente, «avalada» (*abhyānumoditā*) por el Buddha Śikhin: «tadyathā: iti miti, khare, vikhure, hili hili hili hili, mili mili mili mili, ketumūle, ambare, ambarāvati, dattīśavare, dumbe, dodumbe, hili hili kuci kuci mucu mucu, svāhā» (Oldenburg, 1899: 249).²³

En un sentido, el sūtra de la Mahāmāyūrī puede entenderse como un compendio de *dhāraṇīs*, fórmulas rituales que contienen el poder protector de aquellos seres con las que se les asocia. En este sūtra no aplica la fórmula que reza: «menos es más»; todo lo contrario, la lógica del texto parece ser que mientras más *dhāraṇīs* se tiene más

21 La palabra *dhāraṇī* literalmente significa «sostén», «retención», «resguardo». Podemos decir que una de las funciones de estos textos era desarrollar la capacidad de retener y preservar algo en la mente y, en efecto, tal como ha señalado Ronald Davidson (2009: 111 ss.), esta cualidad de las *dhāraṇīs* ha sido enfatizada por muchos estudiosos en los últimos siglos. Sin embargo, sostiene, entender las *dhāraṇīs* meramente como fórmulas mnemotécnicas implica evadir el hecho de que el uso de estas fórmulas habitualmente se inserta en el contexto de tradiciones mántricas, por lo que el término tiene un carácter polisémico que abarca tanto el vehículo o medio como el resultado de la recitación de un texto de poder. Es en ese sentido que Davidson propone los equivalentes «código/codificación» ['code/coding'], que indica tanto los signos de encriptación como el sistema para codificar/decodificar tal información» (118). Su propuesta quizá es problemática, pero demuestra lo complejo que ha sido definir y delimitar el campo semántico del término *dhāraṇī*, tal como lo han empleado los budistas.

22 Aquí el vocativo se utiliza para llamar o invocar a estas deidades por sus nombres o por múltiples epítetos.

23 Las *dhāraṇīs* son intraducibles, pero en general es posible reconocer algunas palabras. Primero encontramos lo que parecen ser nombres de deidades femeninas terribles: *khare*, posiblemente un vocativo de Kharā, «La brutal», o quizá de Khaḍā, «La que rompe»; *vikhure*, quizá un vocativo de Vikhurā, «La que carece de pezuñas»; *ketumūle*, posiblemente un vocativo de Ketumūlā, «La raíz de la brillantez»; *ambare*, quizá vocativo de Ambarā, «Cielo», o de las formas prácticas Ambādā o Ambālā, «Madre»; *ambarāvati*, posible vocativo de Ambarāvati, «La que porta vestidos» o «La que porta el cielo»; *dattīśavare*, posible vocativo de Dattīśavarā, «Śavarā de las dadas». Sobre Śavarā/ Śabarā véase García (2022: 666, n.º 21). *Dumbe* y *dodumbe* harían referencia a deidades llamadas Dumbā y Dodumbā. Estos nombres parecen estar conectados con Dumbā/Dombā/Dombi, apelativos que en la literatura tántrica hacen referencia a consortes de castas bajas; aunque aquí más bien referirían a una deidad. Finalmente, tenemos dos palabras que claramente derivan de raíces verbales, aunque su conjugación no es clara: *kuci*, de la raíz *kuc*, retumbar; y *mucu*, de la raíz *muc*, liberar. Si se leen como aoristos, podrían tener un sentido imperativo: retumba, libera. A menudo las deidades invocadas en las *dhāraṇīs* presentan asociaciones con las nubes de lluvia, lo cual aquí también parecería ser el caso.

se asegura la protección, pues más seres son invocados y sus poderes atraídos hacia el recitador, extendiendo así el *ámbito* en el que se encuentra resguardado. De forma simultánea, la proliferación de *dhāraṇīs* dentro del texto apunta a la construcción integral de una diosa apotropaica que es capaz de contrarrestar todo mal debido a que esos conjuros de protección son los componentes sónicos que constituyen su cuerpo divino. Así, tomado en conjunto, el *sūtra* mismo es la diosa *Mahāmāyūrīvidyārājñī* («La gran pava real, reina de los conjuros») y su poder como deidad reside precisamente en sus potencias sonoras.

Este devenir de una diosa a partir de fórmulas sonoras o textuales no es un hecho aislado en el budismo. Lo vemos una y otra vez en el budismo mahāyāna y en el tantra, tanto dentro como fuera de India. Sin embargo, el caso de la *Mahāmāyūrī* es significativo en tanto que se trata de una de las deidades más tempranas de este tipo en el budismo no mahāyāna, e incluso podría ser la primera. Su aparición en el panorama ritual budista en los primeros siglos de la era común revela la centralidad que tenían las fórmulas de protección en la vida religiosa de los antiguos budistas, así como la tendencia general, compartida con otras tradiciones religiosas del sur de Asia, a deificar las potencias sonoras y a considerarlas como entidades capaces de tener influencia sobre el mundo interno y externo de los individuos y las comunidades, y por lo tanto como merecedoras de reverencia y devoción.

5. Conclusiones

Cuando el monje budista Amoghavajra recitaba el *sūtra* de la *Mahāmāyūrī* como parte de ritos oficiales para producir lluvia en la China del s. VIII continuaba una larga tradición de prácticas apotropaicas budistas que se remontaba a los orígenes del budismo en el sur de Asia. Es posible que el monje no conociera las fuentes de las que derivaba este *sūtra*, pero podemos presumir que tenía plena confianza en su eficacia, pues la tradición presenta a este texto como una enseñanza enunciada por el Buddha para beneficiar a todos los seres —especialmente a los practicantes budistas— que se encuentren amenazados por algún peligro o enfermedad.

Es posible que para Amoghavajra el *sūtra* fuera una obra secundaria a la cual acudía solamente en busca de ciertos resultados, como por ejemplo la producción de lluvia; sin embargo, como hemos visto, el texto revela mayores pretensiones por parte de sus redactores, quienes buscaban presentarlo como un conjuro definitivo, capaz de contrarrestar todos los peligros y los males externos. Para lograr esto, conjugaron algunos de los textos apotropaicos más importantes del budismo de los primeros siglos, creando al mismo tiempo una extraordinaria síntesis: una obra que puso en diálogo esas fuentes antiguas, a la vez que se constituyó como una nueva entidad textual que, al

sumar las potencias de múltiples conjuros y fórmulas de protección, habría adquirido el valor suficiente para ser considerada como una diosa. Puesto que tal era el alcance que se adjudicaba a este sūtra, no es de extrañar que casi un milenio después de su composición sus prácticas siguieran vivas gracias a la labor ritual de monjes como Amoghavajra; y tampoco es una sorpresa, aunque sí es significativo, que sus conjuros de protección llegaran a ser considerados como los componentes sónicos de una deidad que con el tiempo se convirtió en objeto de devoción y que hasta la fecha sigue siendo objeto de culto en algunos países budistas como China y Japón: *Mahāmāyūrīvidyārājñī*, «La gran pava real, reina de los conjuros».

Bibliografía

- CASTRO, P. (2011) *The Indian Buddhist Dhāraṇī: An Introduction to its History, Meanings and Functions*, Universidad de Sunderland, Tesis de maestría.
- DALTON, J. (2016) «How Dhāraṇīs WERE Proto-Tantric: Liturgies, Ritual Manuals, and the Origins of the Tantras», en *Tantric traditions in transmission and translation*, Nueva York: Oxford University Press, pp. 199-229.
- DAVIDSON, R. (2009) «Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the Term Dhāraṇī», *Journal of Indian philosophy* 37 (2), 97-147.
- DES JARDINS, J. F. (2011) *Le sūtra de la Mahāmāyūrī: rituel et politique dans la Chine des Tang (618-907)*, Quebec: Les Presses de l'Université Laval.
- GARCÍA, R. E. (2015) *Jātakas. Antes del Buddha: relatos budistas de la India*, México: Aldus.
- (2022) «El sūtra budista *Mahāmāyūrīvidyārājñī* en el Manuscrito Bower», *Estudios de Asia y África*, 57 (3), 657-675.
- HIDAS, G. (2015) «Dhāraṇī Sūtras», en *Encyclopedia of Buddhism. Vol. I. Literature and Languages*, Leiden: Brill, pp. 129-137.
- HOERNLE, R. (1897) *The Bower Manuscript, Parts III to VII*, Calcuta: Office of the Superintendent of Government Printing.
- (1914) *The Bower*. Bombay: British India Press.
- LÉVI, S. (1915) «Le catalogue géographique des yakṣa dans la Mahāmāyūrī», *Journal Asiatique*, Onzième Serie, T. V, 19-138.
- LEWIS, T. (2000) «The Refuge of Recitation: The *Pañcarakṣā*», en *Popular Buddhist texts from Nepal: narratives and rituals of Newar Buddhism*, Albany: State University of New York Press, pp. 119-164.
- OLDENBURG, S. (1899) «Отрывки кашгарскихъ и санскритскихъ рукописей изъ собранія Н. Θ. Петровскаго. II. Отрывки изъ *Pañcarakṣā*» [Extractos de manuscritos kashgaris y sánscritos de la colección de N. O. Petrovsky. ii.

- Extractos de la *Pañcarakṣā*] En Записки. Восточного отдѣленія. Русскаго Рхеологическаго Общества [*Notas. Departamento Oriental. Sociedad Rusa Arqueológica*], B. P. Rosena (ed.), San Petersburgo: Императорской Академіи Наукъ [Academia Imperial de las Ciencias], pp. 207-264.
- SANDER, L. (1987) «Origin and Date of the Bower Manuscript. A New Approach», en *Investigating Indian Art*, Berlín: Staatliches Museum Preußischer Kulturbesitz, pp. 313-323.
- (2007) «Preliminary remarks on two versions of the Ātānāṭīya (Ātānāṭika)-Sūtra in Sanskrit», 國際仏教学大学院大学研究紀要 = *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 11, 152-115.
- SHULMAN, E. (2019) «The Protective Buddha: On the Cosmological Logic of *Paritta*», *Numen* 66, 207–242.
- WAYMAN, A. (2008) «Received teachings of Tibet and analysis of the Tantric Canon», en *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Londres: Routledge, pp. 225-240.

La Escuela de Kioto y el budismo

Raquel Bouso García

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

1. Introducción: el budismo en Japón y la modernidad

Unos diez siglos después de que el budismo se originara en el subcontinente indio, llegó a Japón. Las crónicas nos hablan de su adopción en la corte en el siglo VI, aunque la cultura material revela una presencia anterior¹. Objetos de culto y escrituras budistas habían viajado durante siglos por el sudeste asiático y por Asia central y oriental junto a las ideas que simbolizaban. Por aquel entonces, la respuesta al sufrimiento que, según la tradición, halló Siddharta Gautama Shakyamuni —conocido como el Buddha, aquel que ha despertado—, se había convertido en una forma de vida o de devoción para numerosas personas. La vía del Buddha había cruzado el océano Índico en su expansión hacia el sudeste asiático, así como las estepas y zonas montañosas centroasiáticas siguiendo las rutas de la seda. De este modo, la *sangha*, la comunidad budista, fue creciendo en número, no solo de monjes y monjas que consagraban su vida a esa vía, sino de laicos y laicas que oraban ante las imágenes de culto y obtenían méritos a cambio de sus ofrendas.

En tierras niponas, tras la reticencia inicial de algunas familias nobles, temerosas de encolerizar a los espíritus protectores locales (*kami*)², el budismo fue acogido como una tradición venerable con un reconocido valor para la introspección y una sofisticada

1 El primer documento escrito que se refiere a la presencia del budismo en Japón es el *Nihonshoki* (*Crónicas del Japón*, 720). Este texto explica que el soberano del reino coreano de Paekche envió al emperador japonés una legación que le obsequió con una imagen de oro del Buddha, algunas escrituras y objetos rituales, y da una fecha exacta del evento: el año 552.

2 La crónica oficial mencionada relata que la familia aristócrata Soga recibió el encargo de ocuparse del culto a Buddha, a quien tenían por una deidad extranjera, mientras que las familias Nakatomi y Mononobe, ambas vinculadas al ancestral culto a los *kami*, se pronunciaron contrarias a la adopción de la nueva vía religiosa, posiblemente por temor a perder sus privilegios e influencia en la corte.

literatura sagrada. Las seis escuelas establecidas durante la era Nara (710-794) denotan un periodo incipiente de estudio y aprendizaje de ciertas escrituras, doctrinas y prácticas budistas, así como de los preceptos y normas para ordenar a quienes tomaban los hábitos y regular la vida monástica³. La siguiente era, conocida como Heian (794-1185), se inaugura con el traslado de la corte a Kioto, el cual responde, entre otras razones, al intento del nuevo emperador de distanciarse del poder acumulado por parte de los templos budistas⁴. Predominan dos escuelas, también importadas, Tendai y Shingon⁵, con las que las enseñanzas budistas alcanzan sistematicidad, coherencia y raigambre. Sin embargo, el budismo no llegará a la mayoría de la población hasta la era Kamakura (1185-1333), cuando tanto en las zonas rurales como en las ciudades se popularicen las prácticas de las nuevas escuelas zen, Tierra Pura y Nichiren⁶. Un primer encuentro entre el budismo japonés y el cristianismo se produce con la llegada de misioneros cristianos en el siglo XVI. Cuando tras un periodo de constantes conflictos internos se alcance la unidad política bajo el sogunato Tokugawa⁷, la suspicacia ante una posible invasión extranjera conduce a la expulsión de los misioneros, la prohibición del cristianismo y el cierre de las fronteras. Con la limitación de los intercambios con el exterior y, con ello, de las influencias culturales, el budismo japonés desarrollará un carácter más propio, si bien siguen llegando noticias de fuera como las doctrinas neoconfucianas en boga, en China, o ciertas innovaciones técnicas y médicas a través de los navegantes holandeses⁸. En la era Meiji (1868-1912), con el cambio de régimen político, el fin de la política de aislamiento y la apuesta decidida por la modernización del país, también las instituciones budistas sufren cambios y tienen que adaptarse a los nuevos tiempos⁹. Es entonces cuando se emprenderá un estudio metódico de las for-

3 Las seis escuelas eran las siguientes: Kusha, Jōjitsu, Sanron, Hossō, Kegon y Ritsu. Todas ellas tenían sus raíces en escuelas procedentes de India y China.

4 Era costumbre trasladar la capital tras la muerte de un emperador. En 794, el nuevo emperador Kanmu (r. 781-806), seguramente para huir de la influencia de los monasterios, pero también por razones económicas y estratégicas, decidió instalar la corte en Heian, la actual Kioto.

5 Estas escuelas no sustituyeron a las seis escuelas Nara, que seguían activas, sino que ampliaron los conocimientos que se tenían del budismo. La primera fue fundada por Saichō (767-822), quien había estudiado esta forma de budismo con los monjes chinos de la montaña Tiantai que daba nombre a la escuela, y la segunda, una forma de budismo tántrico, fue introducida por Kūkai (773-830).

6 En esta época, debido al sentimiento generalizado de inestabilidad e incertidumbre, se instaló la creencia, originada en India y China, en el «declive del Dharma» (jap. *mappō*). En cierto modo, las tres nuevas escuelas se proponían dar respuesta a ese sufrimiento centrandose sus enseñanzas en una escritura o una práctica, es decir, lejos de la complejidad ritual y doctrinal de las escuelas precedentes. De las tres, la Nichiren es la única que no tiene su origen en India o China, recibe su nombre de un predicador carismático que vivió entre 1222 y 1282 y difundía el mensaje del *Sutra del loto*.

7 La era, que se conoce con el mismo nombre, Tokugawa o Edo (antiguo nombre de Tokio, la nueva capital de Japón al desplazarse allí la sede del gobierno, el shogunato o *bakufu*) comprendería el periodo que va desde 1600 a 1867.

8 Desde 1639 hasta 1853, Japón solo permitía la entrada de naves holandesas en el enclave de Dejima, en Nagasaki.

9 Con la caída del clan Tokugawa, tras su enfrentamiento con los nuevos oligarcas, fue abolido el *bakufu* y se devolvió el poder al emperador.

mas más antiguas de budismo, cingalesa y del sudeste asiático, al tiempo en que crece un ávido interés por la filosofía y la ciencia occidentales.

Durante unos mil quinientos años, por tanto, el budismo japonés tomó forma adaptándose a las tradiciones autóctonas y a otras importadas desde China, definiéndose con respecto a ellas. Ahora, confrontado con el saber llegado de Occidente, tenía que responder a las críticas de legado retrógrado y rémora al progreso, como las que recibía del creciente nacionalismo que lo menospreciaba por foráneo, mientras enaltecía el sintoísmo autóctono y se servía de este para justificar sus supuestos ideológicos y objetivos políticos¹⁰. Otros discursos, en cambio, presentaban al budismo como una fuerza capaz de modernizar el país, bien porque lo consideraban compatible con la ciencia occidental, o bien porque podía servir de antídoto contra el racionalismo utilitarista y materialista que parecía guiar la mentalidad occidental.

En este contexto, podemos situar el inicio de uno de los movimientos intelectuales más interesantes del Japón moderno y uno de los intentos más fructíferos por establecer un diálogo y una síntesis entre el pensamiento occidental y el asiático: la Escuela de Kioto. Con ese nombre se conoce en el ámbito académico al pensamiento elaborado por una serie de filósofos en la Universidad de Kioto bajo la influencia de Kitarō Nishida (1870-1945). La designación de este grupo como escuela, que ha hecho fortuna en la historiografía de la filosofía, se suele atribuir al filósofo Jun Tosaka (1900-1945), quien lo empleó en un artículo publicado en 1934 en referencia a la filosofía de su maestro Nishida y su círculo (Takeda, 2001: 58). Algunos de los nombres más conocidos son Hajime Tanabe (1885-1962), Shin'ichi Hisamatsu (1889-1980), Keiji Nishitani (1900-1990), Yoshinori Takeuchi (1913-2002) y Shizuteru Ueda (1926-2019).

Si bien es cierto que la obra de los filósofos de la Escuela de Kioto revela de algún modo la impronta de Nishida, eso no significa que lleven a cabo un proyecto filosófico común o que compartan métodos, estilos o intereses. Puede afirmarse, en cambio, que en su conjunto inauguran una nueva tradición filosófica, en la medida en que se sitúan entre la filosofía académica moderna, que han aprendido en la universidad y cultivan mediante la docencia y la escritura, y el pensamiento asiático premoderno, que forma parte del bagaje cultural heredado y por el que también nutren interés y fecunda su obra. Esta doble herencia es reelaborada crítica y creativamente, de manera que del cruce surge un pensamiento original y un nuevo lenguaje para expresarlo. Tanto la

¹⁰ El sintoísmo se utilizará como base espiritual para construir la identidad nacional necesaria para mantener unido al país en la nueva coyuntura. De acuerdo con esto, el gobierno declara el sintoísmo religión de estado, afirma la naturaleza divina del emperador —a quien situaba en el centro de los rituales oficiales— y, en 1871, decreta que los santuarios sintoístas pasen a ser instituciones estatales, los sacerdotes sean nombrados por el gobierno y que los ciudadanos se inscriban en un santuario sintoísta local, al tiempo que proclama oficialmente la separación entre el budismo y el sintoísmo, que se habían desarrollado conjuntamente durante de siglos. Esto alimentó la animadversión hacia el budismo entre algunos sectores de la población y condujo a la destrucción de templos e imágenes y a la supresión de todo símbolo budista en los recintos sintoístas, y muchos monjes fueron obligados a volver a la vida secular.

terminología que emplean como los problemas filosóficos que abordan surgen de esta tensión creativa y, por así decir, revelan esta doble fuente. De ahí que, por ejemplo, una noción, marginal en las tradiciones de pensamiento occidental y predominante en las asiáticas, haya sido oportunamente elegida por James W. Heisig en su estudio pionero de la Escuela de Kioto para caracterizar a sus integrantes como «filósofos de la nada» (Heisig, 2002).

Otro rasgo distintivo de los pensadores de la Escuela de Kioto, que da cuenta de su originalidad a la vez que dificulta catalogarlos, es que tendieron a no separar la filosofía de la religión y sienten la necesidad de complementar su actividad filosófica teórica con la práctica meditativa. En este punto reside su especial interés para el budismo. La mayoría de estos filósofos provenía de familias devotas del budismo de la Tierra Pura, salvo excepciones como en el caso de Ueda, hijo de un sacerdote shingon. Por lo general frecuentaban asiduamente templos zen y practicaban la meditación *zazen* (una forma de meditación distintiva de esta escuela budista, que se practica sentado con las piernas cruzadas en posición de doble loto) e incluso recibieron de sus maestros un nombre dhármico, que les identificaba como practicantes laicos del budismo. En sus obras se refirieron a pensadores budistas, citaban ocasionalmente dichos de maestros zen, adoptaron vocabulario propio del budismo y, a veces, escribieron explícitamente sobre budismo. Su vínculo con el budismo, por lo tanto, es claro y puede ser documentado. Podemos preguntarnos, sin embargo, si es motivo suficiente para tildar la filosofía de la Escuela de Kioto de budista.

En efecto, algunos autores no dudan en incluir la Escuela de Kioto entre los desarrollos modernos del budismo en Japón y caracterizarla de filosofía budista¹¹. Otros precisan que se trata de una filosofía que permite dar cuenta del budismo zen —en términos ajenos a la tradición, es decir, conceptuales, mediante un razonamiento lógico—, o bien que es una filosofía inspirada en el zen. El estudioso del zen, Steven Heine, por ejemplo, atribuye a la Escuela «un nuevo enfoque para articular la filosofía del zen basado en el encuentro inicial entre el pensamiento japonés y la filosofía y religión occidentales» (Heine, 1997: 5). El monje trapense y figura destacada en el diálogo interreligioso, Thomas Merton, compara lo que Nishida hizo por el budismo zen con lo que Jacques Maritain (1882-1973), considerado exponente del neotomismo, por la filosofía católica, en estos términos:

11 Por ejemplo: «Un desarrollo interesante en el Japón moderno es la Escuela de Kioto de filosofía budista» (Amore, 2010: 245) o «Algunos budistas japoneses modernos y contemporáneos se han interesado por comprender el pensamiento budista desde una perspectiva intelectual más amplia. Un grupo de profesores de la Universidad de Kioto del siglo xx fue particularmente importante en este sentido [...]. Estos filósofos budistas trataron de expresar una perspectiva sobre la realidad que incorporase tanto los puntos de vista filosóficos occidentales como las nociones budistas de la iluminación» (Deal y Ruppert, 2015: 237-238) [Las traducciones de los pasajes citados, si no se indica lo contrario, es mía].

elaboró, dentro de su propia cultura mística y sobre la base de sus intuiciones espirituales y tradicionales, una filosofía que, al mismo tiempo que se dirige al hombre moderno —incluso al occidental— conserva su apertura hacia la elevada sabiduría que persigue la unión con Dios (Merton, 1994: 89).

Heinrich Dumoulin, por su parte, sostiene que la Escuela de Kioto se ha ganado un lugar en la historia no solo de la filosofía japonesa, sino también del budismo zen, aunque no surgiera del ambiente propio del zen; es decir, un monasterio o una universidad vinculada a una rama zen, pues se fundó en la experiencia zen de unos filósofos que no se limitaron a exponer el pensamiento zen en un sistema filosófico, sino que combinaron la filosofía europea con el espíritu del zen (Dumoulin, 1995: 20). De acuerdo con esto, en lo que sigue repasaremos algunos elementos de la vida y el pensamiento de Nishida, Tanabe, Hisamatsu y Nishitani que ilustran no solo la relación que mantuvieron con el budismo sino cómo el budismo puede arrojar luz sobre su filosofía y su filosofía sobre el budismo.

2. La Escuela de Kioto

2.1 Nishida: primeros pasos entre zen y filosofía

Nishida nació en Mori, una aldea cercana a la ciudad de Kanazawa, frente al mar del Japón. Tras graduarse en filosofía en la Universidad de Tokio en 1891, se dedicó a enseñar como profesor de secundaria, aunque no abandonó sus lecturas filosóficas. En esa época entró en contacto con el zen y empezó a practicar *zazen*. Gracias a las anotaciones en su diario y la correspondencia mantenida sobre todo con su amigo de infancia, el gran divulgador del zen en Occidente, Daisetsu T. Suzuki (1870-1966), sabemos que el zen le marcó profundamente. Cuando en 1908 interrumpió su práctica regular de *zazen*, según Michiko Yusa, autora de una excelente biografía intelectual del filósofo, convirtió su actividad de pensar en su práctica meditativa y se concentró en la filosofía desde una comprensión sólida de la cosmovisión zen (Yusa, 2002: 73, 98).

En 1910, obtuvo un puesto en la Universidad de Kioto y, al año siguiente, publicó su primer libro, *Indagación del bien* (*Zen no kenkyū*, 1911), el cual, hasta la fecha, está considerado el libro de filosofía escrito por un japonés más leído. El concepto central de dicha obra es la «experiencia pura» (*junsui keiken*), término que Nishida adopta del filósofo William James, y que alude a la realidad tal y como se nos presenta en la experiencia, en su indiferenciación previa a la distinción entre sujeto y objeto:

Experimentar significa conocer los hechos tales como éstos son, conocer de conformidad con hechos renunciando por completo a las propias elaboraciones. Lo que generalmente llamamos experiencia está adulterado con alguna clase de pensamiento,

de manera que al decir *pura* me refero a la experiencia tal como es ella, sin el menor aditamento de deliberada distinción. [...] En este sentido, la experiencia pura es idéntica a la experiencia directa. Cuando uno experimenta directamente su propio estado de conciencia, no existe todavía un sujeto o un objeto, de suerte que el conocer y su objeto están completamente unificados. Este es el tipo más refinado de experiencia (Nishida, 1995: 41).

La obra relaciona la «experiencia pura» con la «intuición intelectual», la aprehensión de la profunda unidad que reside en la conciencia como fundamento del intelecto y la voluntad; es decir, la actividad unificadora de una profunda comprensión de la vida. Pese al reconocimiento unánime que obtuvo la obra, su aproximación fue tildada por una parte de la crítica de misticismo y psicologismo, por lo que en sus siguientes obras abandonó la denominación «experiencia pura» y cambió su enfoque. Así, posteriormente, influido por la epistemología neokantiana, articula su pensamiento en torno a la noción de «autodespertar» (*jikaku*). Con este término, que claramente remite al budismo, apunta a un despertar o advertirse uno mismo como independiente de los demás y de la totalidad del mundo, del que, sin embargo, uno es parte. Otro de sus conceptos clave, el de «lugar» o «campo» (*basho*), marca su siguiente etapa. Toma la noción de *chōra* del *Timeo* de Platón y trata de desarrollar a partir de ella una lógica del lugar, que culmina en el «lugar de la nada absoluta» (*zettai mu no basho*). Sus últimos trabajos giran alrededor de otra innovación conceptual, la «intuición activa» (*kōiteki chokkan*), así como de su comprensión del mundo dialéctico de lo uno y lo múltiple que caracteriza como «absolutamente idéntico consigo mismo contradictoriamente» (*mujunteki jikodōitsu*).

Como indica esta variedad conceptual, Nishida reformulaba su posición una y otra vez, tratando de superar las deficiencias que encontraba en su argumentación o simplemente para revisar un problema en cuestión desde una perspectiva nueva. No obstante, puede decirse que existe cierta continuidad en su proyecto filosófico, como ilustrarían las siguientes palabras que escribió, en 1936, en un prólogo a la reedición de *Indagación del bien*: «Lo que llamé en este libro [i. e. *Indagación del bien*] el mundo de la experiencia directa o pura lo concibo ahora como el mundo de la realidad histórica. El mundo de la acción-intuición —el mundo de la *poiesis*— no es otra cosa que el mundo de la experiencia pura» (Nishida, 1995: 37).

Dicho proyecto podría sintetizarse como la búsqueda de una superación de la dicotomía epistemológica entre subjetividad y objetividad, si bien, el propio Nishida lo describió, de forma algo más poética, como un intento de fundamentar filosóficamente: «la forma de lo informe, el sonido del silencio» (NKZ IV: 6), una experiencia común en las tradiciones culturales asiáticas sobre la cual la filosofía occidental no habría reflexionado lo suficiente.

Ciertamente, en expresiones como la experiencia pura, el autodespertar, la forma sin forma, la nada absoluta o en la lógica de la identidad contradictoria parece resonar la cosmovisión budista. Y si a ello sumamos que, ocasionalmente, Nishida menciona pasajes budistas e incluso remite explícitamente la lógica paradójica que Suzuki identificó en los sutras budistas mahāyāna para ilustrar su propia lógica del lugar (Nishida, 2006: 98-102), es natural que se haya planteado el debate sobre el papel de lo religioso o lo místico en la filosofía nishidiana y el peso del budismo en general y el zen en particular. Tanabe fue uno de los primeros en cuestionar que Nishida postulara como base de su sistema filosófico el supuesto no demostrado de una experiencia directa de la realidad, situada más allá del nivel de la conciencia y previa a la reflexión y el juicio, estableciendo dicotomías como la escisión básica entre sujeto y objeto. En la formulación nishidiana de la experiencia pura, Bernard Faure afirma que la principal influencia es el zen¹² y arguye, además, que la filosofía de Nishida ha contribuido a establecer un tipo de discurso sobre el zen que goza de autoridad (Faure 1996: 79). Esto sería problemático, según Faure, pues al margen de otras consideraciones ideológicas y políticas, el mero estilo retórico de este discurso revelaría estructuras orientalistas y nativistas, fundamentalmente al acentuar la singularidad del zen, de la cual se desprende su pretendida superioridad respecto a otras religiones. Esta cuestión merece un análisis más detenido del que podemos realizar aquí, pero basta con apuntar que este es uno de los aspectos de la relación entre la filosofía nishidiana y el zen que más controversia ha generado entre los estudiosos¹³.

Por otro lado, llama la atención el hecho de que Nishida haya asociado la «forma de lo sin forma», aludida en el pasaje antes citado, con el giro que marca la transición en su pensamiento desde un voluntarismo de tipo fichteano a una nueva clase de intuicionismo articulado en términos del «lugar de la nada». David Dilworth ha descrito dicho giro como una «metanoia filosófica» (Dilworth, 1987: 127). El término griego *metanoia* sugiere un «cambio de pensamiento» y también un «arrepentimiento». Como indica Pierre Hadot, quien ha estudiado la conversión tanto en su acepción religiosa como filosófica, ya sea como una mera modificación de una opinión o una transformación absoluta de la personalidad, la conversión filosófica «conlleva siempre el acceso a la libertad interior, a una nueva percepción del mundo, a una existencia auténtica» (Hadot, 2006: 187).

En este sentido, el giro radical operado en el pensamiento nishidiano en 1927 hacia la articulación de una lógica de la nada parecería un intento por elaborar una

12 Conviene señalar, sin embargo, que otros autores han destacado también la influencia del pensamiento neoconfuciano en la obra, cf. Stevens, 2008: 98, Dalissier 2009 y Walsh 2011.

13 Por ejemplo, representantes del llamado «budismo crítico» como Hakayama Noriaki o Matsumoto Shirō insisten en que Nishida y la Escuela de Kioto en general diseminan la unicidad de lo japonés, e incluso cuestionan que su filosofía pueda ser calificada de budista; véase al respecto Hubbard y Swanson 1997.

lógica de la mística, sostiene Robert Wargo, si no fuera porque esta trasciende el lenguaje y los principios de la lógica (2005: 3). Este autor argumenta que Nishida no intenta conducir al lector a una experiencia religiosa, pero a fin de poder ofrecer una formulación precisa del mundo debe tomar en consideración toda clase de experiencia, de manera que cuando presenta la estructura lógica de la realidad incluye dicha experiencia. Como para los místicos, el fundamento del conocimiento para Nishida no puede ser objetivable, pero trata de demostrar las razones de su posición con rigor lógico: no recurre a ninguna autoridad externa, sino a su capacidad para explicar con rigor problemas como la autoconciencia, la relación entre los hechos y los valores, la objetividad del conocimiento o los universales (Wargo, 2005: 183). Conviene recordar que el propio Nishida rechazó la etiqueta de místico, pues le parecía que el término connotaba algo oculto o misterioso que no se adecuaba a su concepción de la experiencia pura. De hecho, Nishida tiene en cuenta la inefabilidad de la experiencia, pero no apela a ella¹⁴; tampoco describe la experiencia pura como algo excepcional al alcance de pocos, sino como algo que todos experimentamos a diario, una forma elemental de ser y de relacionarnos en el mundo:

Por ejemplo, el momento de ver un color o de oír un sonido es anterior, no sólo al pensamiento de que el color o el sonido es el hecho de la actividad de un objeto exterior o de que uno lo está sintiendo, sino también anterior al juicio de lo que pueda ser el color o el sonido (Nishida, 1999: 41).

La preocupación de Nishida por la vida cotidiana, así como por el cuerpo, el mundo histórico, se hace cada vez más evidente en sus últimas obras. Por otro lado, en la última obra que escribió Nishida, *La lógica del lugar de la nada y la visión religiosa del mundo* (1945), donde aborda explícitamente el tema de la religión al que no dedicaba tantas páginas desde su primera obra *Indagación del bien*— aunque reconoce la profunda influencia que el zen ha ejercido en la cultura japonesa—, se refiere también al budismo de la Tierra Pura y al cristianismo. Su interés como filósofo parece residir más en entender la religión en sí que sus determinaciones históricas, si bien estas no serían sino cristalizaciones de la experiencia religiosa:

No todo el mundo es artista. Pero, al menos hasta cierto punto, todo el mundo es capaz de apreciar el arte. No todo el mundo es teólogo y es rara la persona que ha experimentado una conversión religiosa. Sin embargo, hasta cierto punto, toda persona es capaz de comprender la religión. [...]

Y es que la religión es un hecho del espíritu. Los filósofos no necesitan fabricarla desde sus sistemas de pensamiento. Lo único que deben hacer es explicarla. Y para realizar tal cosa es necesario que, al menos hasta cierto punto, comprendan de

14 «La búsqueda y el logro de Nishida», concluye Robert E. Carter, «fue hablar sobre lo inefable en términos filosóficos» (Carter, 2015: 84).

qué se trata. La auténtica experiencia religiosa pertenece al hombre religioso. Pero, así como aquel que no es artista puede apreciar hasta cierto grado el arte, es de creer que el hombre común puede también comprender el significado de la religión (Nishida 2006: 23).

A la luz de este pasaje, es plausible concluir que Nishida se sirvió de su propia experiencia religiosa (su práctica de *zazen*) para explicar no solo la religión, sino para elaborar su punto de vista filosófico sobre la realidad o la conciencia y abordar cuestiones lógicas, estéticas o éticas. Sin embargo, considerar su pensamiento como una mera transposición racional y lógica de la experiencia zen resulta problemático. La filosofía de Nishida, sin duda, parte de una experiencia no discursiva, directamente intuitiva, de una «verdad» que escapa a la argumentación racional. Pero no se detiene ahí, al contrario, su especulación intenta ampliar las fronteras tradicionales de la lógica occidental y esta tarea conllevó la creación de nuevos conceptos y conceder un lugar al uso negativo y paradójico del lenguaje que parecía relegado a campos como la poesía o los escritos místicos.

2.2 Otras sendas filosóficas desde y hacia el budismo: Tanabe, Hisamatsu, Nishitani

2.2.1 Tanabe y la Tierra Pura

Acerca de la relación de los filósofos de la Escuela de Kioto con el budismo, el caso de Hajime Tanabe resulta especialmente llamativo. Tanabe estudiaba en la Universidad (entonces Imperial) de Tokio en el Departamento de Ciencias y Matemáticas, pero poco antes de su graduación, en 1908, se cambió a filosofía, aunque siempre mantuvo su interés por la ciencia y las matemáticas. De hecho, sus libros *Filosofía de la ciencia* (1915) y *Esbozo de la ciencia* (1918) llamaron la atención de Nishida y este le invitó a unirse al Departamento de Filosofía de la Universidad de Kioto. En 1922, se fue a Alemania becado por el gobierno, donde estudió con el neokantiano Alois Riehl, en Berlín, con Edmund Husserl, en Friburgo, y con Martin Heidegger, en Marburgo. A su regreso a Japón, escribió sobre Kant, fenomenología, epistemología y filosofía de la ciencia y las matemáticas. A partir de su estudio de Hegel, empezó a desarrollar su propio método dialéctico que denominó «lógica de lo específico», y contraponía a la «lógica de basho» nishidiana, lo cual alimentó una cierta desavenencia entre ambos. En esa época, Tanabe publicó el artículo «La lógica de la existencia social», sobre el primado del estado sobre el individuo, que sirvió para apoyar las tendencias imperialistas del gobierno japonés.

Tras la guerra, con la derrota de Japón, algunos de los principales académicos de la Escuela de Kioto fueron destituidos de sus puestos de profesores acusados de

ideólogos o colaboradores del régimen militarista. Tanabe se había jubilado unos cinco meses antes de acabar la guerra. Reconoció públicamente su debilidad por no haberse manifestado contra la guerra, que ahora consideraba un error y proclamó un cambio de corazón. Su *metanoia* (*zange* en japonés) manifestaba su arrepentimiento y, al mismo tiempo, su nueva forma de comprender la filosofía. En su obra *Filosofía como metanoética* (*Zangedō toshite no tetsugaku*, 1946), confiesa su decepción ante la filosofía por no haberle librado de caer en el error y lleva a cabo una revisión de su filosofía inspirado por Shinran (1173-1262), el fundador de la tradición de la Tierra Pura del budismo Shin. Uno de sus antiguos estudiantes, Takeuchi Yoshinori, le había transmitido su entusiasmo por la obra de Shinran *Kyōgyōshinshō* (que podría traducirse como *Enseñanza, práctica, fe y realización*) y Tanabe en esos momentos difíciles de su vida se mostró especialmente receptivo al budismo devoto del Buddha Amida, actualmente la forma de budismo mayoritaria en Japón.

La obra de Tanabe, por tanto, tiene interés tanto para la filosofía como para el budismo. La práctica de la filosofía como metanoética que propone, como él mismo admite, no se adhiere a ninguna doctrina o tradición, ya sea filosófica o religiosa, tampoco al budismo de la Tierra Pura¹⁵. Sin embargo, en su concepción de la filosofía como crítica y autocrítica (que asuma su carácter provisional y relativo) reconoce su deuda con Shinran, de quien aprendió la exigencia de tomar conciencia de las propias limitaciones y de los límites de la razón:

No pretendo injertar la fe en el Otro-poder de la secta Shin en la filosofía. Más bien, la confrontación de la filosofía con mi propia experiencia de la realidad me ha exigido este cambio de dirección. No obstante, el hecho es que mi destino filosófico ha aumentado mi admiración por Shinran y ha abierto la vía para entender su fe y su pensamiento (Tanabe, 2014: 107).

En el contexto del budismo japonés, el zen se suele contraponer al budismo shin porque el primero descansa en la confianza en uno mismo (o el propio poder, *jiriki*) y el segundo en la acción compasiva de Amida, que promete hacer renacer en la Tierra Pura a quienes depositen en ella su confianza (o el poder Otro, *tariki*). Para Tanabe, el zen no está al alcance de todos, mientras que el shin y la metanoética que propone en su obra, sí.

[...] la metanoética llevada a cabo con el espíritu de la libertad y la igualdad puede transformarse en una filosofía para toda la gente. [...] la metanoética puede ser descrita como una filosofía de la acción al seguir el camino de *gensō* [regreso a este mundo desde la Tierra Pura], mientras que la mística ordinaria puede ser descrita como una

15 Sobre la relación de la metanoética con el budismo shin y con Shinran, cf. Unno y Heisig (2009), especialmente «Shin Buddhism and Metanoetics» de Taisetsu Unno (pp. 117-133) y «Tanabe's Metanoetics and Shinran's Thought» de Yoshifumi Ueda (pp. 134-149).

especulación contemplativa que sigue el camino de *ōsō* [ir hacia la Tierra Pura] (Tanabe, 2014: 76, 79).

Tanabe reinterpreta el poder Otro desde el concepto filosófico de la nada absoluta y describe su actividad mediadora como una acción-fe-testimonio: la nada absoluta actúa a través de aquel que tiene fe para morir a su antiguo ego y al resucitar sus acciones dan testimonio de dicha transformación. La ética, por tanto, se hace posible solo mediante esta transformación religiosa. Y teniendo bien presente la situación que afrontaba el Japón de posguerra, Tanabe aboga por este cambio no solo a nivel individual, sino colectivo, pues mantiene que a menos que se produzca un cambio en las mentes de los individuos que componen la sociedad, no se dará un cambio social.

2.2.2 Hisamatsu y el sí mismo sin forma

Otro filósofo vinculado a la Escuela de Kioto, Shin'ichi Hisamatsu, también se propuso transformar la sociedad. Aunque había crecido en una familia budista piadosa del budismo Shin, a lo largo de su vida mantuvo una visión crítica de esta forma de budismo en su vertiente más popular. De joven se sintió más atraído por el racionalismo de las corrientes filosóficas europeas y decidió estudiar filosofía en la Universidad de Kioto. Durante sus estudios, sin embargo, sufrió una especie de crisis existencial y acudió a Nishida en busca de consejo, quien lo animó a practicar *zazen*. Durante un retiro de meditación intensivo en el monasterio zen Rinzai Myōshin-ji de Kioto, experimentó un despertar que obtuvo el reconocimiento de su maestro. Esta experiencia determinó su trayectoria posterior. En 1928, comenzó su actividad docente y, desde 1935, fue profesor de filosofía y budismo en la Universidad de Kioto. En la década de los años cincuenta, viajó por Europa y Estados Unidos de América para impartir cursos y conferencias, y entabló diálogos con intelectuales como Carl G. Jung, Paul Tillich, Martin Buber, Rudolf Bultmann y Martin Heidegger.

En su obra, Hisamatsu pone su formación filosófica al servicio de una interpretación del budismo con la mirada puesta en su propio tiempo. Los escritos que más celebridad han alcanzado arrojan luz, por ejemplo, sobre lo que denominó la «nada oriental» (Hisamatsu 1995, vol. 1), así como sobre el arte zen¹⁶. Él mismo cultivaba el arte de la caligrafía y la pintura, componía poesía y practicaba la ceremonia del té, todo ello bebiendo de la tradición, pero de una manera creativa e innovadora, guiado por su propia comprensión del espíritu del zen. Puede decirse que dicha comprensión se mueve en una cierta heterodoxia en la medida en que contenía una crítica al zen establecido y proponía una suerte de reforma. Por ejemplo, criticaba que la práctica del *kōan*, el problema que plantea el maestro al discípulo en la tradición Rinzai, se había

¹⁶ Véase Hisamatsu (1994-1996): «El zen y el arte» (Hisamatsu 1995; vol. 5) y «Filosofía de la ceremonia del té» (Hisamatsu, 1995; vol. 4).

convertido en un mero formalismo y cuestionaba la necesidad de la certificación de la autoridad espiritual de los maestros. Hisamatsu defendía que el zen no debe centrarse únicamente en la persecución del despertar espiritual descuidando las cuestiones sociales, políticas y económicas. Esta es la orientación que no solo aparece en sus escritos, sino que dio a su vida y a la asociación que fundó.

Hisamatsu distinguía entre la estructura básica de la vida humana, la vida y la muerte, que experimentamos con angustia y desesperación, y un modo de ser original que trasciende toda forma, nuestro «sí mismo sin forma», que no muere y equipara al nirvana y la vacuidad absoluta. Este último no se alcanza mediante un cambio de punto de vista, sino una verdadera conversión: la realización de que uno mismo ya es Buddha. Denomina a esta realización «no-mente» para distinguirla de la mente en un sentido psicológico o espiritual, un estado libre de pasiones. A fin de conducir la propia vida en consecuencia, Hisamatsu instaló su residencia en los recintos de Myōshin-ji, aun sin haber sido ordenado monje, y halló una vía media entre la disciplina monástica tradicional y la sociedad moderna. Su proyecto también contaba con una dimensión colectiva. En abril de 1944, había fundado junto a un grupo de estudiantes una asociación llamada Gakudō Dōjō, un lugar para el estudio de la Vía, que más tarde se convertiría en la Sociedad FAS.¹⁷ Esta sociedad organizaba retiros periódicos, dedicados a la práctica y el estudio del budismo bajo la guía del propio Hisamatsu. Esta iniciativa pone de manifiesto que su proyecto de una transformación espiritual, la experiencia del despertar al sí mismo sin forma, iba dirigido a la humanidad en su conjunto, así como su convencimiento de que era posible alcanzar dentro de la historia su fundamento transhistórico, es decir, lo que, en términos filosóficos, formulaba como una trascendencia immanente con la que pretendía situar su posición más allá del teocentrismo y el antropocentrismo.

2.2.3 Nishitani y el punto de vista de la vacuidad

La modernización del budismo era una cuestión que también interpelaba a Keiji Nishitani. El filósofo, nacido en Noto, una aldea pesquera de la península del mismo nombre, frente al mar del Japón, estudió con Nishida y Tanabe en la Universidad de Kioto, donde fue profesor hasta su destitución en la posguerra y desde su restitución en 1947 hasta su jubilación en 1963. Después pronunció conferencias regularmente en la Universidad de Ōtani¹⁸, vinculada al budismo shin, y se hizo cargo de la revista *The Eastern Buddhist*, fundada entre otros por D. T. Suzuki en 1921, que publica desde entonces

¹⁷ Sus propios miembros la conocían en inglés como *Association for Self-Awakening* («Asociación para el Despertar a uno mismo») y, en 1958, cambió su nombre por el Sociedad FAS, siglas que corresponden al inglés: *Formless Self* (Sí mismo sin forma)– *All Mankind* (Toda la humanidad)– *Suprahistorical History* (Historia suprahistórica).

¹⁸ Sus lecciones fueron recogidas en los volúmenes 24, 25 y 26 de la Colección de obras de Keiji Nishitani (1986-1995).

(salvo una interrupción durante la Segunda Guerra Mundial) traducciones y ensayos sobre budismo en inglés y tiene su sede en Ōtani.

Como Tanabe, Nishitani estudió en Alemania, dos años en Friburgo con Martin Heidegger. Desde muy joven se había interesado por la filosofía, aunque también por la literatura, japonesa y europea, sobre todo eslava y escandinava. Y entre las lecturas que más le impactaron en su juventud, etapa marcada por una salud precaria y un sentimiento que describiría tiempo después como nihilidad, una aguda sensación de angustia y sinsentido, menciona la Biblia y escritos de maestros zen como Hakuin (1685-1768) y Takuan (1573-1645). Ya como estudiante de filosofía y convencido de que no iba a hallar la paz de espíritu que buscaba en la lectura, decidió practicar zen, primero por recomendación de Suzuki en el monasterio de tradición Rinzai, Engaku-ji, en Kamakura (cerca de Tokio), y posteriormente, con asiduidad en el templo Shōkoku-ji de Kioto.

La obra filosófica de Nishitani está imbuida de budismo, incluso en su tesis de graduación sobre Schelling y Bergson aparecen términos zen, y esto se evidencia de modo particular a partir de la publicación de su obra *¿Qué es la religión?* (*Shūkyō to wa nani ka*, 1961).¹⁹ Su producción anterior incluye, por ejemplo, una historia de la mística occidental, una filosofía de la religión, estudios sobre Aristóteles o el nihilismo, mientras en su obra tardía los estudios acerca del budismo son cada vez más frecuentes.

Desde el punto de vista filosófico, su pensamiento gira en torno a una de sus creaciones conceptuales más originales, el punto de vista de la vacuidad, que en cierto modo recupera y reinterpreta la especulación de la vía media mahāyāna. Desde el punto de vista religioso, se interesa por la esencia de la religión más que en sus manifestaciones históricas concretas. Su lectura, en clave existencial, no pierde de vista los desafíos que la secularización, el ateísmo o el cientifismo y tecnologización de la sociedad moderna plantean al budismo y apuesta por una continua renovación anclada en la tradición. Lo mismo podría decirse respecto al cristianismo, del que también es un crítico perspicaz, lo cual le ha convertido en un interlocutor privilegiado en el campo del diálogo interreligioso.

¹⁹ Traducida al inglés, al español o al italiano como *Religion and Nothingness*, *La religión y la nada* y *La religione e il nulla*, respectivamente.

3. Conclusiones: la Escuela de Kioto desde el budismo, el budismo desde la Escuela de Kioto

Como hemos visto, el vínculo de los filósofos de la Escuela de Kioto con el budismo es tan estrecho que caracterizar su filosofía como budista se ha convertido en un lugar común. Esta caracterización, no obstante, puede eclipsar otros aspectos de dicha filosofía, por ejemplo, el interés por el marxismo de algunos de sus miembros, como el mencionado Jun Tosaka o Kiyoshi Miki (1897-1945), o por el cristianismo, compartido por la mayoría de ellos, especialmente por Kazuo Mutō (1913-1995), pensador cristiano que asistió a las lecciones de Nishida y Tanabe. Se doctoró con Nishitani y también fue profesor en la Universidad de Kioto.

Por otro lado, podemos preguntarnos hasta qué punto conviene trazar una neta distinción entre la actividad del pensar riguroso y sistemático de estos filósofos y su práctica de la meditación como vía, inspirada, principalmente, en la tradición zen, para experimentar un despertar a la realidad tal como es sin proyectar en ella nuestros juicios y deseos, y como una forma de descubrir lo que somos más allá de estos. La «nada absoluta», la «vacuidad», el «poder Otro», el «sí mismo sin forma», son maneras distintas de nombrar el fondo indiferenciado del que todo surge y que nos constituye junto a lo que podemos denominar nuestra identidad individual, yo empírico o manifestación fenoménica específica. Dicho de otro modo, aquello que se puede experimentar mediante la práctica de la meditación se transforma en conceptos filosóficos cuando se trata de articular mediante un pensamiento discursivo dicha experiencia. Una forma de ser, por tanto, a la que corresponde una manera de comprender. Desde este punto de vista, zen y filosofía se fecundan mutuamente.

En este sentido se podría inscribir la vía transitada por los filósofos de la Escuela de Kioto en la tendencia común en las tradiciones de pensamiento asiáticas a no separar la teoría de la práctica, ni establecer una demarcación clara entre consideraciones éticas, estéticas, epistemológicas o espirituales en sus enseñanzas y escritos. En la tradición budista, en concreto, a menudo se ha advertido de los peligros de la mera especulación y del escolasticismo erudito, pero no por ello ha dejado de generar una gran cantidad de escrituras, comentarios y estudios.

Con todo, el estudio de la filosofía para los pensadores de la Escuela de Kioto implicaba cultivar inequívocamente una disciplina académica moderna de origen occidental. En su mayor parte, dedicaron sus vidas a pensar filosóficamente, leer, escribir y enseñar filosofía. En algunos casos, desde luego, se trata de una filosofía que indaga sobre la religión o claramente se trata de una filosofía de la religión, pero en otras ocasiones, habida cuenta de la dimensión experiencial, existencial o espiritual que trasluce parece más adecuado hablar de una filosofía religiosa. En todo caso, más que elaborar

una síntesis o mezclar ambas disciplinas, la filosófica y la meditativa, podríamos concluir que reunieron ambas facetas en sus propias vidas, de manera que sería la persona el lugar de encuentro de ambas. Y este peculiar modo de coincidir, un transitar libre y dinámicamente entre ambas disciplinas, es lo que caracteriza el filosofar de la Escuela de Kioto.

Si bien es cierto que no todos los pensadores de la Escuela de Kioto practicaron zen o no todos otorgaron al budismo la misma centralidad en sus vidas, este forma parte de su bagaje y por tanto de su horizonte de comprensión, y esto es lo que permite ver en su filosofía una contribución al budismo japonés en la modernidad, así como estudiar el budismo desde su filosofía y su filosofía desde el budismo.

Bibliografía

- AMORE, R. C. (2010) «Buddhist Traditions», en W. G. OXTOBY y R. C. AMORE (eds.), *World Religions. Eastern Traditions*, Oxford: Oxford University Press.
- CARTER, R. E. (2015) *La Escuela de Kioto. Una introducción*, trad. R. BOUSO, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- DALISSIER, M. (2009) «Nishida Kitarō and Chinese Philosophy», en W. K. LAM y C. Y. CHEUNG (eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the 21st Century*. Nanzan Institute for Religion & Culture, pp. 211-250
- DEAL, W. E. y RUPPERT, B. (2015) *A Critical History of Japanese Buddhism*, Chichester: Willey Blackwell.
- DILWORTH, D. (1987) «Postscript. Nishida's Logic of the East», en K. NISHIDA, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, trad. D. Dilworth. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 127-149.
- DUMOULIN, H. (1995) *Zen Buddhism in the 20th Century*, trad. J. O'LEARY. Nueva York: Weatherhill.
- FAURE, B. (1996) *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- HADOT, P. (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía Antigua*, (trad.) J. Palacio, Madrid: Siruela.
- HEINE, S. (1997) «Philosophical and Rhetorical Modes in Zen Discourse: Contrasting Nishida's Logic and Koan Poetry», *Buddhist-Christian Studies* 17, 3-23.
- HEISIG, J. W. (2002) *Filósofos de la nada*, Barcelona: Herder.
- HISAMATSU, S. (1994-1996) *Hisamatsu Shin'ichi chōsakushū* 『久松真一著作集』 [Colección de obras de Shin'ichi Hisamatsu], 10, Kioto: Hōzōkan.
- HUBBARD, J. y SWANSON, P. (1997) *Pruning the Bodhi Tree. The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

- JACINTO ZAVALA, A. (ed.) (1995) *Textos de la filosofía japonesa moderna*, Michoacán: Colegio de Michoacán.
- MERTON, T. (1994) *El zen y los pájaros del deseo*, trad. R. Hanglin, Barcelona: Kairós.
- MUTŌ, K. (2012) *Christianity and the notion of Nothingness: Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School* (ed.) M. REPP, (trad.) J. van Bragt. Leiden: Brill.
- NISHIDA, K. (2002-2009) *Nishida kitarō zenshū* 『西田幾多郎全集』 [Obras completas de Kitarō Nishida]. 24, Tokio: Iwanami Shoten.
- (1999) *Indagación del bien* (trad.) A. L. Bixio, Barcelona: Gedisa
- (2006) *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (trad.) J. MASÍÁ y J. HAIDAR, Salamanca: Sígueme.
- NISHITANI, K. (1986-1995) *Nishitani Keiji chosakushū* 西谷啓治著作集 [Colección de obras de Keiji Nishitani], 26 vols. Tokio: Sōbunsha.
- (2006) *On Buddhism* (trad.) S. YAMAMOTO y R. E. CARTER. Albany: The State University of New York Press.
- (2017) *La religión y la nada* (trad.) R. Bouso Nagoya: Chisokudo.
- STEVENS, B. (2008) *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*, (trad.) J. M. MARCÉN, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- TAKEDA, A. (2001) *Monogatari «Kyōto gakuha»* 物語「京都学派」 [La historia de la Escuela de Kioto], Tokio: Chūōkōron shinsha.
- TANABE, H. (1963-1964) *Tanabe Hajime zenshū* 『田辺元全集』 [Obras completas de Hajime Tanabe], 15, Tokio: Chikuma Shobō.
- (2014). *Filosofía como metanoética* (trad.) R. Maldonado et al. Barcelona: Herder.
- UEDA, S. (2004) *Zen y filosofía*, (ed.) R. Bouso, trad. R. BOUSO e I. GINER. Barcelona: Herder.
- UNNO, T. (ed.) (1989) *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*, Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- UNNO, T. y J. W. HEISIG (eds.) (1990) *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime*, Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- WALSH, D. J. (2011) «The Confucian Roots of Zen no kenkyū: Nishida's Debt to Wang Yang-Ming in the Search for a Philosophy of Praxis», *Asian Philosophy*, 21/4, 361-372.
- WARGO, R. J. J. (2005) *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- YUSA, M. (2002) *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Los tres senderos de liberación en el budismo tibetano antiguo y en su continuidad hoy

Elías M. Capriles Arias

Comunidad Dzogchen / Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela

1. Introducción

Las tres primeras de las cuatro verdades de los espiritualmente nobles describen como el saṃsāra es sufrimiento, cuál es la causa del sufrimiento y en qué consiste el fin del sufrimiento. La cuarta explica cuál es el sendero para liberarse del sufrimiento y poder ayudar a otros a liberarse del mismo.

La mayor parte de las escuelas y los vehículos budistas explica el sendero de los espiritualmente nobles en términos de las ocho rectitudes del Buda: recta visión, recta decisión, recta palabra, recto obrar, recta forma de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración. Lo mismo se hace, por supuesto, en el budismo tibetano, pero aparte de enumerarse y explicarse las ocho rectitudes, el sendero por lo general se divide en (1) vía del budismo primitivo o vía de la estricta disciplina (designada por ellos como hīnayāna o «vehículo estrecho»); (2) vía de la amplia compasión (designada por ellos como mahāyāna o «vehículo amplio») y (3) vía adamantina o inmutable (designada por ellos como vajrayāna).

La vía del budismo primitivo o de la estricta disciplina no se reduce al theravāda,¹ el cual no fue jamás estudiado o practicado en el Tíbet (el *Dhammapāda*, por ejemplo, fue desconocido allí hasta que Gendūn Chöphel² lo tradujo al tibetano en la primera mitad del siglo xx) —ni se enseñaron, tampoco, la mayoría las demás

¹ Theravāda es un nombre Pāli; el sánscrito es *sthaviravāda*; el tibetano es *neten depa* (Wylie, *gnas brtan sde pa*); el chino es 上座部 (Hānyǔ Pīnyīn, *shàngzuóbù*; Wade-Giles, *shang³-tso⁴-pu⁴*).

² En Wylie, *dge 'dun chos 'phel*.

escuelas de esa vía—. De hecho, lo que los tibetanos enseñan como hīnayāna consiste en dos escuelas sánscritas del norte: la vaibhāṣika y la sautrāntika. A su vez, para la mayoría de ellos la vía de la amplia compasión se circunscribe a la tradición gradualista de la India y excluye las escuelas del extremo oriente. Y la vía adamantina se circunscribe a las expresiones tibetanas de esta última.

Ahora bien, existe una muy antigua y venerable tradición difundida en la época de Padmasambhava —el maestro tántrico que se acredita como aquel que logró implantar el budismo en el Tíbet— y plasmada en libros de sus discípulos. Uno de estos es el *Kathang Dengga*³ de Nub Namkhai Ńingpo,⁴ el cual fue ocultado como terma⁵ y revelado por el revelador de tesoros o tertön⁶ Orgyen Lingpa⁷ de Īaryé,⁸ mientras que otro es el *Samten Migdrön*,⁹ por Nubchen Sangye Yeshe,¹⁰ que fue ignorado por muchos siglos, pero del cual se han encontrado copias muy antiguas. Ambos parecen sugerir que la forma de clasificar los distintos vehículos que nos interesa podría haber predominado —o por lo menos haber sido común— en el Tíbet durante la primera difusión de la enseñanza budista, y hasta que las conquistas políticas y el consiguiente ascendiente de las escuelas nuevas o *sarma* impulsara a los antiguos a adoptar la clasificación que compartían con aquellos, que es la que los divide en hīnayāna, mahāyāna y vajrayāna, y que ha predominado durante los últimos siglos.

Puesto que en la época en que Orgyen Lingpa reveló el *Kathang Dengga* la única clasificación conocida y universalmente aceptada de los senderos era la que los divide en hīnayāna, mahāyāna y vajrayāna, entre los críticos de los Ńingmapas¹¹ hubo quien afirmara que el texto era una falsificación. Estas dudas se disiparon cuando se señaló la existencia del *Samtén Migdrön*, que contenía un buen número de citas textuales del *Kathang Denga* y que, siendo tan antiguo, hizo que se aceptase la autenticidad de dicha clasificación. Luego, en nuestra época, esta última fue rescatada y difundida por el maestro Chögyal Namkhai Norbu. A continuación, se explican las tres vías.

3 En Wylie, *bka' thang sde lnga*.

4 En Wylie, *gnubs nam mkha'i snying po*.

5 En Wylie, *gter ma*: tesoro espiritual a ser revelado en un momento dado por la persona profetizada para ello.

6 En Wylie, *gter ston*: Revelador de tesoros (*gter ma*).

7 En Wylie, *o rgyan gling pa*.

8 En Wylie, *yar rje*.

9 En Wylie, *bsam gtan mig sgron*.

10 En Wylie, *gnubs chen sangs rgyas ye shes*.

11 En Wylie, *rnying ma pa*.

2. Los tres senderos

(1) Sendero de renuncia, conocido como vehículo de los sūtra (*sūtrayāna*) o como vehículo basado en una causa [cuya naturaleza es incongruente con la del fruto] (*hetuyāna*), el cual se puede subdividir en (a) *hīnayāna* y (b) *mahāyāna*. Mientras que el primero de estos se subdivide en *śrāvakayāna* y *pratyekabuddhayāna*, el segundo se puede dividir en gradual (o *bodhisattvayāna*) y abrupto (chán o zen), pues el resto de las escuelas chinas del *mahāyāna* se pasan por alto en el Tíbet.

(2) El sendero de transformación, que se llama vehículo inmutable (*vajrayāna*), vehículo de los mantras secretos (*guhyamantrayāna*), vehículo del tantra (*tantrayāna*), o vehículo basado en el fruto (*phalayāna*), y que se clasifica en (A) externo (cuyos tres vehículos son el *kriyātantrayāna*, el *ubhayatantrayāna* y el *yogatantrayāna*) y (B) interno (*mahāyogatantrayāna* y *anuyogatantrayāna*).

(3) El sendero de autoliberación o liberación espontánea, o vehículo del yoga primordial (*atiyogatantrayāna*) de total plenitud y perfección (*dzogchen*), que está más allá de la relación causa-efecto, de la producción, de la intención, del constreñimiento, del condicionamiento, del ensamblaje, etc.¹²

En (1) el sendero de renuncia, es imperativo apartarse de múltiples objetos, evitar una gran variedad de experiencias y reprimir una enorme cantidad de impulsos, lo cual sostiene la ilusión de autoexistencia de un yo separado y de una realidad externa a, e independiente de, la (co)gnitividad inherente a nuestra verdadera condición —así como la ilusión de que la realidad en cuestión es una suma de innumerables sustancias, cada una de ellas con cualidades que le son inherentes (de modo que parece que cada una de ellas es en sí misma buena, mala o neutra; bella, fea o media, etc.)—. Debido a esto, entre otras cosas, se considera que el de la renuncia es el más lento de los senderos (aunque es el más rápido para quienes no poseen las condiciones necesarias para practicar alguno de los otros dos).

En (1a), el *hīnayāna*, el principio es apartarse de los estímulos que activan las pasiones, a fin de evitar su activación; mientras que en el *śrāvakayāna* se pretende lograr haciéndose monje o monja y yéndose a vivir a un monasterio, y en el (1b) *pratyekabuddhayāna*, en muchos casos se intenta marchándose a vivir en soledad a la selva o a la montaña. En el *mahāyāna* —y sobre todo en el *bodhisattvayāna*—, sin embargo, el practicante no se separa de la sociedad, sino que continúa en ella y, cuando se activan las pasiones, les aplica antidotos, entre los cuales el principal y más universal es la vacuidad en el sentido de ausencia de autoexistencia o substancia. En cambio, en el *mahāyāna* abrupto —el cual afirma no ser ni abrupto ni gradual, pues una cosa y la otra dependen de la capacidad del individuo— es muy común que el practicante se

¹² En sánsc. *asaṃskṛta*; en pāli, *asañkhata*; en tib. *dūmache* (en Wylie, 'dus ma byas); en ch. 無為 (Hānyǔ Pīnyīn, *wúwéi*; Wade-Giles, *wu²-wei²*).

retire a un monasterio y se convierta en monje o monja, aunque lo hace sin adoptar los estrictos votos del monje o la monja del hīnayāna.

El sendero de transformación (2) es, como hemos dicho, el sendero del tantra. Este término tiene el doble sentido de continuidad y luminosidad e indica, por una parte, que el fruto no es algo nuevo que haya que producir, sino simplemente la verdadera condición de la Base que es nuestra verdadera naturaleza —de modo que hay una continuidad entre Base, Vía (Sendero) y Fruto¹³— y, por la otra, que nuestra experiencia es una continuidad de experiencias y espacios entre ellas, siendo las experiencias y los espacios la continuidad de nuestra verdadera naturaleza. En los tantras externos se transforma la visión «impura», que es la del universo como material y substancial, en visión «pura», que es la visión de nosotros mismos como deidades hechas de pura luz y del universo como el palacio o el *maṇḍala* de la deidad, pues el poder de las pasiones depende de la ilusión de substancialidad de nuestras percepciones. En los internos, no solo se transforma la visión «impura» en visión «pura», sino que también se transforman las pasiones en las sabidurías correspondientes: la ignorancia, en sabiduría todoabarcaradora; la ira, en sabiduría cual-espejo; el deseo erótico, en sabiduría discriminante; los celos, la envidia y la intriga, en sabiduría que todo lo cumple y el orgullo, en sabiduría de la ecuanimidad o de la absoluta igualdad.

En efecto, el principio de los tantras internos se ha anunciado como: «las pasiones son como leña; la sabiduría como fuego: mientras más leña, más fuego». Sin embargo, para que este sendero funcione, es indispensable haber desarrollado una buena capacidad de transformación, pues de otro modo la proliferación de las emociones no hará más que generar propensiones para una mayor proliferación de pasiones y de karmas negativos dadas las acciones impulsadas por las pasiones.

Como se ha señalado, el principio del (3) sendero de autoliberación, que es el dzogchen-atiyoga, no es la transformación, sino la autoliberación; sin embargo, los textos-raíz de este vehículo, tal como los de la vía de transformación, se llaman tantras. Sucede que también el dzogchen-atiyoga está basado en la continuidad de la luminosidad primordial, de la que el dzogchen-atiyoga hace un uso más hábil que los vehículos tántricos; más aún, en el atiyoga la continuidad base-sendero-fruto es mucho más perfecta que en cualquier otro vehículo budista, pues a diferencia de la vía de transformación, en la que es necesario crear y producir algo distinto de lo que naturalmente

13 En el budismo tibetano en general se habla de (1) Base, (2) Vía o Sendero y (3) Fruto. En lo que los tibetanos designan como «hīnayāna» la Base es la condición ordinaria del individuo samsárico; en la enseñanza dzogchen, es la verdadera condición o naturaleza del individuo y de todos los fenómenos: la budeidad *en acto*, con sus tres dimensiones o *kāya* —la cual, no obstante, en el saṃsāra es ocultada y obstruida por los obstáculos y las propensiones kármicas, como cuando el sol es ocultado y obstruido por las nubes—. El Sendero o la Vía es lo que hay que seguir para alcanzar la realización budista (la budeidad, o el estado de *arhat / arhan*, según el caso). Y el fruto es la budeidad una vez que se han purificado todos los obstáculos y las propensiones que la ocultaban y obstruían, o el estado de *arhat / arhan*, según el caso.

se nos manifiesta, visualizándonos como deidades y visualizando el universo como el palacio o *maṅḍala* de la deidad y transformando las pasiones en las correspondientes sabidurías, en el atiyoga se descubre directamente nuestra condición original natural. Puesto que esta última es primordialmente pura y dotada de perfección espontánea, al descubrir dicha condición las distorsiones y la ignorancia se autoliberan en la vivencia desnuda del *dharmakāya*¹⁴ o mente búdica. El *dharmakāya* es una gnosis o sabiduría única que todo lo libera (*chikshé kundrol*¹⁵). En efecto, en el dzogchen-atiyoga la Base es nuestra condición original de total plenitud y perfección (dzogchen), que es la naturaleza búdica, no como potencia, sino como budeidad en acto, con sus tres *kayās*.

El *Ratnagotravibhāga-Uttaratantraśāstra* del mahāyāna ilustra la naturaleza búdica con el ejemplo de una semilla que es la causa principal del fruto, que es la budeidad, y que necesita la concurrencia de circunstancias contributivas tales como humedad, luz, calor, etc., para dar lugar a la planta que luego dará su fruto —como es propio del hetuyāna o vehículo basado en la causa—, pero también con el sol, que siempre ha estado brillando, aunque pueda haber estado cubierto por las nubes. Es este último ejemplo el que está en acuerdo con el principio del atiyogatantra y que se emplea para ilustrarlo.

En todo caso, entonces hace falta el sendero, que en el dzogchen atiyoga está basado en el principio de la liberación espontánea, y que consiste en la repetida y constante desocultación de la verdadera condición de nuestra verdadera condición de budeidad y la concomitante autoliberación/liberación espontánea de todo lo que la ocultaba y distorsionaba, lo cual, a la larga, va neutralizando las propensiones para su ocultación y para la manifestación de la combinación de ignorancia de la verdadera condición con la percepción distorsionada de dicha condición. Por lo tanto, podría decirse que, de ese modo, tiene lugar una desocultación progresiva de la verdadera condición de la base. Esto implica que en este sendero no hace falta producir nada que no haya estado desde siempre en la base. En efecto, en dicho sendero el fruto no es más que la desocultación definitiva e irreversible de nuestra verdadera condición de budeidad. En cambio, en el sendero de transformación, constituido por el tantrismo, es necesario producir visualizaciones de una realidad que originalmente no se manifestaba. Y luego es imprescindible transformar nuestra dinámica bioenergética con prácticas yóguico-tántricas basadas en lo que los sistemas tántricos llaman configuraciones energéticas,¹⁶ circulación energética¹⁷ y potencial energético,¹⁸ incluyendo las famosas prácticas basadas en la unión femenina-masculina. Es por ello, entre otras cosas, que la continuidad base-

14 En sánsc. *dharmakāya*; en tib. *chöku* (Wylie, *chos sku*); en ch. 法身 (Hānyū Pinyin, *fǎshēn*; Wade-Giles, *fa³-shen¹*).

15 En Wylie, *gcig shes kun grol*.

16 En sánsc. *nāḍī*; en tib. *rtsa*.

17 En sánsc. *prāṇavāyu*; en tib. *rlung*.

18 En sánsc. *bindu*; en tib. *thig le* (en uno de los varios sentidos interrelacionados del término).

sendero-fruto es menos perfecta en el sendero tántrico de la transformación que en el sendero de liberación espontánea del dzogchen atiyoga.

Todos los vehículos y senderos budistas están de acuerdo en que la budeidad y el nirvāna son *asaṃskṛta*:¹⁹ no producidos, increados, no constreñidos, no intencionales, incondicionados, no compuestos, no inducidos, libres de acción, etc. Sin embargo, sus métodos están basados en la creación, la producción, el constreñimiento, la intencionalidad y la acción. El dzogchen atiyoga se considera como el sendero directo a la budeidad precisamente porque su sendero está basado en el mismo principio: la liberación espontánea y en cuanto tal libre de acción, etc. Y la base se considera igualmente como *asaṃskṛta*.

3. Los aspectos de la Base

Cuando se disciernen dos aspectos en la base, el primero es el *dharmakāya*, que se llama «pureza primordial» o *katak*, y el segundo es el *rūpakāya* (*sambhogakāya* y *nirmānakāya*), que se designa como «autoperfección» o *lbundrub*. Cuando se disciernen tres aspectos, el *dharmakāya* se denomina esencia o *ngowo*, el *sambhogakāya* se designa como naturaleza o *rangzhin*, y el *nirmānakāya* se llama energía o *tukllé*.²⁰

La esencia o *ngowo* corresponde a lo que las enseñanzas del mahāyāna llaman vacuidad, pero en un sentido especial, que podría denominarse «apertura». Un espejo es vacío en el sentido de no tener ninguna imagen predeterminada y, por ende, poder «llenarse» con cualquier forma que se ponga ante él — incluso cuando está lleno de reflejos sigue siendo vacío en tanto que las formas que aparecen en él son vacías por depender del espejo, etc., y no obstruyen el reflejo de nuevas formas—. Del mismo modo, la *esencia* es vacuidad porque es el aspecto o la cualidad de la base que le permite «llenarse» con innumerables fenómenos. Ahora bien, aunque esta vacuidad (es) la verdadera condición de todo lo que aparece, de nuestra dimensión total, y, por ende, los entes no existen de la manera substancial y concreta en que parecen existir, *sería un grave error concebirla como mera ausencia de sustancialidad, ya que, mediante la naturaleza, ella tiene al mismo tiempo una absoluta e ilimitada potencialidad de manifestar*. Así pues, el ejemplo de la taza llena de aire pero vacía de líquido es engañoso o, al menos insuficiente, para hacer entender la vacuidad.

La naturaleza o *rangzhin* se ilustra con la capacidad de reflejar inherente a los espejos, pues la naturaleza de los espejos es reflejar. Se dijo que la base tiene la capa-

19 Este es el sánscrito; en pāli, *asaṅkhata*; en tib. *dūmaché* (Wylie, *’dus ma byas*); en ch. 無為 (Hānyǔ Pīnyīn, *wúwéi*; Wade-Giles, *wu²-wei²* [que significa no-acción o libre de acción]).

20 El Wylie para *katak* es *ka dag* y se piensa que puede corresponder al sánscr. *kaśuddha*; el Wylie para *lbundrub* es *lbun grub* y corresponde a *nirāboghā* o *anāboghā*. El Wylie para *ngowo* es *ngo bo*; para *rangzhin* es *rang bzhin* —siendo ambos términos traducciones de *svabhāva*— y para *tukllé* es *thugs rje*, que traduce *karuṇā*.

cidad de «llenarse» con cualquier contenido, pero ello solo puede suceder por virtud de la naturaleza en cuanto brillo, claridad o luminosidad que le permite manifestar cualquier cosa, sin discriminar qué es lo que manifiesta.

La energía o *thukllé* es *magagpa*, un término que puede traducirse como no-obstrucción y no-interrupción: puesto que nada obstruye la capacidad de reflejar de un espejo, este puede reflejar apariencias sin interrupción. Por ello, Chöguäl Namkhai Norbu define la «energía» como «manifestación sin interrupción». Y lo que la base manifiesta se compara con reflejos, pues tal como estos aparecen gracias a la capacidad reflectante del espejo y al carácter «vacío» del mismo —que le permite llenarse con cualquier contenido— todos los fenómenos surgen por virtud de la naturaleza o *rangzhin* de nuestra propia capacidad gnitiva y la esencia o *ngowo* de esta.

En este punto parece importante hacer una aclaración terminológica respecto a los diferentes sentidos de los términos «naturaleza» y «energía». Con respecto al sentido del término «naturaleza», este es mucho más específico al emplearlo en relación a «esencia» y a «energía» que al usarlo en frases como «naturaleza de la mente» o «verdadera naturaleza». El término «naturaleza», cuando se usa en frases como «naturaleza de la mente» o «nuestra verdadera naturaleza», indica la base en su totalidad, con todos los aspectos que se puedan discernir en ella; en cambio, cuando se usa en relación a esencia o *ngowo* y a energía o *thukllé*, el término indica el «aspecto de la base» que hace que ella no permanezca vacía de contenidos, pues su *naturaleza* —en cuanto el «aspecto de la base» que en tibetano se llama *rangzhin*— es el brillo o la luminosidad que la hace «llenarse de contenidos»; esto es, que hace que ocurra la manifestación ininterrumpida que es su energía, siendo los contenidos como sus cualificaciones. Se debe, pues, entender así la diferencia entre estos dos usos del término «naturaleza».

Algo semejante ocurre con respecto a los dos sentidos diferentes en los que Chöguäl Namkhai Norbu usa el término «energía»: cuando se está explicando la Vía de transformación o los tres aspectos del individuo, el término «energía» indica la circulación de la energía psicofísica del organismo que en tibetano se conoce como *lung* —en sánscrito, *vāyu*, *prāṇa* o *prāṇavāyu*—, que vincula el cuerpo con la mente, se equipara con la voz y tiene como su verdadera condición el *sambhogakāya*. En cambio, cuando se habla de los tres aspectos de la base, el término «energía» se traduce como *tukllé*, la cual en sánscrito es *karuna*,²¹ que en el budismo en general significa compasión. La palabra energía, cuando Namkhai Norbu usa esta voz como traducción del término tibetano *tukllé*, indica la no obstrucción que permite que se manifiesten los fenómenos y que todo lo que tiene que ocurrir ocurra, así como la manifestación ininterrumpida de fenómenos y la totalidad de los fenómenos manifiestos con su respectiva

21 En sánscr. *karuṇā*; en tib. *nyingje* (en Wylie, *snying rje*) o *thukje* (en Wylie, *thugs rje*); en ch. 悲 (Hānyǔ Pīnyīn, *bēi*; Wade-Giles, *pei*¹: lit. *tristeza* o *misericordia*).

funcionalidad —todo lo cual en este caso constituye el *nirmānakāya* de la base—. Si no se tiene clara esta diferencia, se puede caer en una enorme confusión, pensando que la verdadera condición de la energía es a veces el *sambhogakāya* y a veces el *nirmānakāya*.

Ahora bien, ¿por qué se designa como *thukllé* o compasión lo que el maestro Namkhai Norbu traduce como energía? Un *pratyekabuddha* de los que se aparta de la sociedad humana muere cuatro días después de realizarse, pues el creer en momentos de consciencia absolutamente existentes y el aprehender la ausencia de autoexistencia, solo en el agregado de la forma y en una parte de los constituyentes de los fenómenos que aparecen solo como objeto, impide que descubra totalmente la vacuidad y, puesto que la compasión es inherente al descubrimiento de la vacuidad absoluta y no parcial, en ella o él no surge la compasión espontánea que es inherente a dicha vacuidad: sigue siendo como un borracho que ve dos lunas. Por ello, se pega a la vacuidad en tanto que ausencia de pensamientos en un nirvāṇa estático como lo es el *nirodhasamāpatti*.²² Los budas siguen vivos porque tienen la vivencia plena de la vacuidad, a partir de la cual en ellos surge ininterrumpidamente la compasión, que se traduce en experiencia. Mientras sigamos vivos y manifestando experiencia, ello ocurrirá porque, aunque no seamos conscientes de esto, somos budas *en acto*: seguimos vivos porque la compasión no-referencial de la base nos mantiene vivos, aunque no seamos conscientes de ello. Por eso, la manifestación se llama compasión.

Se ha dicho que los fenómenos son parte de la energía. Bien, si estos están vacíos, en el sentido de ser insubstanciales, de carecer de autoexistencia, *no son nada en absoluto*. Y, sin embargo, en cuanto a apariencias, los fenómenos de la energía de la base —incluyendo los de la visión pura y los de la visión impura en todos los lugares y en todos los momentos de la sucesión fenoménica temporal— no son, pues, algo separado o distinto de dicha base, tal como los reflejos en un espejo no son algo separado o distinto del espejo: (son) *apariencias insubstanciales* que manifiestan nuestra propia energía y (son) nuestra energía, manifestándose en el espejo y no pudiendo ser halladas fuera de él, independientemente de él o separadas de él. Los fenómenos de nuestra experiencia no son autoexistentes o substanciales, pues dependen de nuestra capacidad gnitiva y nuestras funciones mentales, y de los otros fenómenos, para aparecer como lo hacen y ser lo que son —y, por ende, no existen en ellos mismos ni por ellos mismos—. Puesto que cambian constantemente, también son vacíos en el sentido de carecer de la subsistencia/substancialidad que la mente dualista confundida proyecta en ellos.

Cabe señalar que la analogía del espejo falla en tanto que los reflejos en un espejo son el juego de una luz o energía que proviene del exterior del espejo y dependen de que haya algo frente al espejo, mientras que, en el caso de la base, los fenómenos que

²² En sánscrt. y pāli, *nirodhasamāpatti*; en tib. *gogpai nyomjug* (en Wylie, 'gog pa'i snyoms 'jug); en ch. 滅盡定 (Hàn yǔ Pīnyīn, *mièjìndìng*; Wade-Giles, *miè⁴-jìng⁴-dìng⁴*).

ella manifiesta no son el reflejo de algo externo, sino la energía misma de aquella —un jugueteón despliegue ininterrumpido de manifestación fenoménica—. Por ello, se ha afirmado que sería mejor ilustrar la base con la pantalla de un ordenador o computador, pues en ella la luz viene de dentro y las apariencias surgen sin que algo externo se coloque frente a ella. Chöguñal Namkhai Norbu ha respondido que este ejemplo falla porque un ordenador o computador depende de un sistema y un programa, lo cual implica que lo que en él aparece es condicionado (*samskrta*).²³ Y si lo que se manifiesta en nuestra visión (*nangwa*²⁴) fuese condicionado, obtener el nirvāṇa no estático,²⁵ que es incondicionado, sería imposible. Ningún ejemplo puede ilustrar precisamente la base, que es impensable e inconcebible. En todo caso, no puede haber duda de que no existen sustancias que sean otras en relación a la base y, por ende, podemos decir que ella es vacía de otras sustancias (*zhentong*²⁶); aunque, como no se la puede concebir como ser, no ser, ambos o ninguno, no podemos decir que ella sea «swabhava» en el sentido de autoexistente.

Sin embargo, ello no significa que todo sea mente: si los fenómenos fueran la mente, estarían fijos en esta, que siempre exhibiría los mismos fenómenos, pero si fueran separados de la mente u otros en relación con ella, no aparecerían en la misma y, por ende, serían incognoscibles—. En la base no hay distancia entre lo gnitivo y los fenómenos de la energía y, por lo tanto, a la base no se la puede caracterizar ni como «física», ni como «mental», ni en términos de ningún otro concepto, pues, dado que se definen por contraste con sus contrarios, todos los conceptos establecen límites: la verdadera condición de los fenómenos es inconcebible, inexpresable e imposible de ilustrar.

Aunque, como se verá bajo el próximo subtítulo, los fenómenos de la energía se manifiestan de tres maneras diferentes, una sola de las cuales constituye los fenómenos mentales, incluyendo los pensamientos; consideremos brevemente los aspectos de la base en términos de estos. Sobre todo, en las enseñanzas del Semdé (serie que se considerará más adelante), se designa como *nepa*²⁷ el hallarse en un estado de calma, sin pensamientos, como un océano o lago perfectamente tranquilo. Si, en tal estado, observamos nuestra capacidad gnitiva, descubriremos la vacuidad que es su esencia o *ngowo*/pureza primordial o *katak*, pues no hay nada concreto en ella que pueda determinarse.

23 En sánsc. *samskrta*; en pāli *saṅkhata*; en tib. *düché* (en Wylie, 'dus byas); en ch. 有為 (Hānyǔ Pīnyīn, yǒuwéi; Wade-Giles, yu³-wei²).

24 En tib. *nangwa* (Wylie, *snang ba*); sánsc. *ābhāsa*; ch. 現 (Hānyǔ Pīnyīn, xiàn; Wade-Giles, *hsien*⁴).

25 En sánsc. *apratiṣṭhitanirvāna*; en tib. *minepai myangdé* (Wylie, *mi gnas pa'i myang 'das*); en ch. 無住涅槃 (Hānyǔ Pīnyīn, wúzhù nièpán; Wade-Giles, wu²-chu⁴ nieh⁴-p'an²).

26 Tentativas traducciones sánsc. del tib. *gzhan gyi dngos po stong pa nyid*: *paraśūnyatā*, *parabhāvaśūnyatā* o quizás *pararūpaśūnyatā*.

27 En sánsc. *sthitī*; pāli *thitī*; tib. *nepa* (Wylie, *gnas pa*); ch. 住 (Hānyǔ Pīnyīn, zhù; Wade-Giles, *chu*⁴).

Ahora bien, si permanecemos en esa vacuidad del estado calmo o *nepa*, de inmediato surgirá un pensamiento, como si saltara un pez en el mar o como si en el agua surgiese una ola. Esto, que se llama *guñowa*²⁸, es también parte de nuestra verdadera condición: el movimiento surge como energía de la base por función de la naturaleza de la vacuidad que (es) la esencia, pues dicha vacuidad no (es) mera ausencia de pensamientos: los pensamientos y su ausencia se suceden constantemente, ya que entre cada pensamiento y el siguiente hay un espacio sin pensamientos que también surge en el proceso de manifestación sin interrupción que es la energía de la base. Si observamos la mente como lo indica la enseñanza, descubrimos que el pensamiento que identificamos con el movimiento es vacío y que la vacuidad que constituye la esencia posee una claridad intrínseca que hace que siempre surjan pensamientos, produciéndose el movimiento, y que este siempre tenga su continuación. Esta claridad es el aspecto naturaleza de la base, que da lugar a la energía como sucesión de pensamientos y espacios entre ellos en tanto que proceso que tiene lugar en el tiempo. Así pues, los tres aspectos son indivisibles.

También en el Semdé, en un tipo de rushén del Menngagdé o Upadesavarga, y en el Mahāmudrā, se observan los pensamientos, su aparición y su disolución, a fin de descubrir que son vacíos en los tres tiempos: pasado, presente y futuro. Cuando uno intenta establecer de dónde surge el pensamiento, no encuentra algo concreto, sino una *nada* (en cuanto ausencia de fenómenos particulares) abierta a todas las posibilidades. Cuando uno observa el pensamiento presente para determinar dónde se encuentra o qué lo constituye, tampoco encuentra algo concreto, sino la misma *nada* que al buscar su lugar de origen. Y cuando uno intenta determinar dónde o en qué se disuelve el pensamiento, no encuentra algo concreto, sino esa misma *nada*. Dicha *nada* no es una mera ausencia, sino la pura potencialidad que se manifiesta como naturaleza: una nada que, como la de un espejo, está siempre lista para «llenarse» con cualquier contenido, pero que, aun cuando está «llena», sigue siendo vacía. Esta es la vacuidad característica de la enseñanza dzogchen, la cual constituye la esencia y pureza primordial (*katak*), tanto de nuestra propia capacidad gnitiva como de la totalidad de los fenómenos que ella manifiesta.

En el samsāra, los tres aspectos de la base parecen divorciados los unos de los otros, pues los fenómenos de la energía se perciben como substanciales y por ende como intrínsecamente otros con respecto a la esencia que es vacuidad, y uno no se percata de que surgen por medio de la naturaleza. En el nirvāṇa no estático, la presencia instantánea no dual e indivisa, que se llama *rigpa* o Verdad, hace patente la verdadera condición de la base, de modo que los tres aspectos de esta ya no parecen estar des-

28 En sánsc. *calā*; en tib. *gyowa* (Wylie, *gyo ba*); en ch. 動 (Hānyǔ Pinyin, *dòng*; Wade-Giles, *tung*⁴).

membrados: ellos son los tres *kāya*, dimensiones, «cuerpos» o aspectos de la budeidad, indivisos en cuanto continuo del *trikāya* (*kusum*).²⁹

4. Las tres formas de manifestación del aspecto «energía» de la base

El último de los tres aspectos de la base, la energía o *tukllé*, se manifiesta de tres formas diferentes: las formas *dang*, *rölpa* y *tsel* de manifestación.³⁰

(1) La forma *dang* de manifestación de la energía es el constituyente esencial de los fenómenos de la dimensión mental, incluyendo las memorias, la imaginación, la fantasía y los pensamientos de todos los tipos: los burdos o discursivos; los sutiles o intuitivos; los supersutiles (como la triple estructura direccional de pensamiento) y todos los demás. Esta forma de manifestación de la energía, en cuanto su verdadera condición y esencia es el *dharmakāya*, que nada excluye, no puede caber dentro del contenido de pensamiento alguno, pues como señaló Dignāga, dichos contenidos se definen por *exclusión*³¹ o *exclusión de otro*.³² Por ello, se la ilustra con una esfera, que carece de ángulos o esquinas (representación de los límites que, a su vez, simbolizan los contenidos de los pensamientos). Dicha esfera es de cristal porque la energía *dang* carece de tangibilidad, color, forma, olor y sabor, y porque el *dharmakāya*, que es su verdadera condición, es una gnosis transparente que no es posible obstruir (*ieshe zangthal*³³). Aunque en sí misma está libre de la dualidad interior-exterior y carece de límites en el espacio y el tiempo, una vez que se manifiesta la energía *tsel* como una dimensión aparentemente externa o *chiüing*, la energía *dang* parece ser una dimensión interna o *nangüing*. Si colocamos una bola de cristal en un salón, todo el salón y lo que hay en él se reflejará en su interior, pero de manera transparente (*zangthal*) y sin opacarlo ni obstruirlo (*zangthal*) —cosa que sí hacen los entes del mundo físico (aunque los reflejos en la bola se ven de forma menos definida y precisa que los entes materiales)—. Todo lo que se manifiesta en la dimensión mental, incluidos los pensamientos, las memorias, lo imaginado y las fantasías, parece encontrarse en una dimensión interna y nada de ello es tangible ni opaco, como sí lo son casi todos los entes del universo aparentemente

29 En sánsc. *trikāya*; tib. *kusum* (*sku gsum*); ch. 三身 (Hànyǔ Pīnyīn, *sānshēn*; Wade-Giles, *san¹-shen¹*).

30 En Wylie, *gdangs*, *rol pa* y *rtsal*.

31 En sánsc. *apoha*; tib. *selwa* (*sel ba*); ch. 除 (Hànyǔ Pīnyīn, *chú*; Wade-Giles, *ch'ü²*) or 遮除 (Hànyǔ Pīnyīn, *zhēchú*; Wade-Giles, *che¹-ch'ü²*).

32 En sánsc. *anyāpoha*; tib. *zhensel* (Wylie, *gzhan sel*); ch. 他感排除 (Hànyǔ Pīnyīn, *tā gǎn páichú*; Wade-Giles, *t'a¹-kan³ p'ai²-ch'ü²*).

33 En Wylie, *ye shes zang thal*.

externo de energía *tse*l (ni tampoco es intangible pero autoluminoso, como los son las visiones de la energía *rölpa*).

(2) La forma *rölpa* de manifestación de la energía es una dimensión visionaria y potencialmente destructora de la *avidyā*³⁴ que, al menos hoy en día, para la mayoría no aparece en la experiencia humana ordinaria, pero que es extremadamente valiosa para quienes han obtenido una buena capacidad de autoliberación, pues es lo que permite que las prácticas de Thöḡäl y Īngthik neutralicen totalmente la *avidyā* y las propensiones kármicas (*vāsanā*)³⁵ y eliminen los obstáculos (*āvaraṇa*),³⁶ poniendo fin irreversiblemente al saṃsāra. Ella también carece de tangibilidad, pero posee color y forma; de estas cualidades están constituidas las impresionantes visiones autoluminosas que se les aparecen a los yoguis, que parecen tan reales como los entes del mundo físico y pueden ser aún más brillantes, pero son impalpables. Su verdadera condición es el *sambhogakāya*, que posee las dos sabidurías o gnosis primordiales designadas por los nombres de los dos aspectos de la omnisciencia (*yathāvadbhāvīkajñāna* o gnosis que evidencia el principio único y *yāvadbhāvīkajñāna* o gnosis de la variedad),³⁷ pero que en el contexto del Dzogchen Chöḡuīal Namkhai Norbu³⁸ traducen, respectivamente, como sabiduría (gnosis) de la calidad y sabiduría (gnosis) de la cantidad. Se la ilustra con un espejo porque, como se verá luego, su dimensionalidad, que es la de las dos gnosis del *sambhogakāya*, es asombrosa para quienes estamos condicionados por la dimensionalidad propia del mundo físico de energía *tse*l y también porque, tal como la capacidad reflectante de un espejo y los reflejos no se pueden separar, ella no permite que se consolide la dualidad sujeto-objeto, por lo que es eficaz para erradicar la *avidyā*.

(3) La forma *tse*l de manifestación de la energía es la que parece constituir una dimensión externa o *chüing*, que parece substancial en el sentido de Heidegger: el de ofrecernos resistencia (si bien puedo hacer que un elefante imaginario se eleve por los aires, no puedo hacer lo mismo con un elefante físico). Así pues, su forma paradigmática posee tanto tangibilidad como color y forma, pues no es otra cosa que el «universo material» con todos sus fenómenos aparentemente concretos. Se la ilustra con un cristal de roca porque cuando en este incide la luz, emite rayos fuera de sí, en lo que parece ser una dimensión externa —y tal como sucede con los rayos, la energía *tse*l se proyecta desde nuestro interior, siendo, por lo tanto, nuestra propia energía—.

34 En sánsc. *avidyā*; pāli: *avijjā*; tib. *ma rig pa*; ch. 無明 (Hānyǔ Pīnyīn, *wú míng*; Wade-Giles, *wu²-ming²*).

35 En sánsc. *vāsanā*; tib. *bag chag* (Wylie, *bag chags*); ch. 氣習 (Hānyǔ Pīnyīn, *qìxí*; Wade-Giles, *ch⁴i⁴-hsí²*) or 習氣 (Hānyǔ Pīnyīn, *xíqì*; Wade-Giles, *hsí²-ch⁴i⁴*).

36 En sánsc. *āvaraṇa*; en tib. *dribpa* (Wylie, *sgrib pa*); ch. 遮障 (Hānyǔ Pīnyīn, *zhēzhàng*; Wade-Giles, *che¹-chang⁴*).

37 En sánsc. *yathāvadbhāvīkajñāna*; en tib. Wylie *ji lta ba mkhyen pa'i ye shes*; ch. 如理智 (Hānyǔ Pīnyīn, *rúlìzhì*; Wade-Giles, *ju²-lì³-chì⁴*); Sánsc. *yāvadbhāvīkajñāna*; Tib. *ji nyepa khyenpai yeshe* (Wylie, *ji snyed pa mkhyen pa'i ye shes*); ch. 如量智 (Hānyǔ Pīnyīn, *rúliángzhì*; Wade-Giles, *ju²-liang²-chì⁴*).

38 En Wylie, *chos rgyal nam mkha'i nor bu*.

En nuestra época se la ha ejemplificado con un proyector, pero tal como sucede con el ordenador o computador, la analogía falla en tanto que lo que proyecta un proyector está condicionado por lo que se muestra en el film o video.

Antes se señaló que los aspectos de la base —esencia, naturaleza y energía— son indivisibles, pero que al surgir plenamente el error llamado *avidyā* o *marigpa* nos volvemos incapaces de aprehender su indivisibilidad, de modo que, aunque la esencia de los fenómenos es vacuidad —pues son formas momentáneas del flujo de manifestación de la esencia y la naturaleza que llamamos energía—, percibimos los fenómenos de la energía como si fuesen substanciales y no vacíos. Lo mismo sucede con las tres formas de manifestación de la energía, que no están separadas, ni existe abismo alguno entre ellas; por el contrario, constituyen un continuo que se extiende desde la energía *dang* hasta la energía *tse*, con la energía *rölpa* ocupando el segmento medio del continuo, pero el error llamado *avidyā* o *marigpa* hace que parezcan separadas y a una distancia las unas de las otras. Y lo mismo puede decirse de los tres aspectos de la existencia, que son el cuerpo, la voz o la energía *prāṇavāyu/lung* y la mente, así como de los tres aspectos del cuerpo bioenergético, que son los *nāḍī* o *tsa*, el *prāṇavāyu* o *lung* y el *bindu-kunḍalinī* o *thiglé*. Es entonces que la mente cabalga en el potro de la energía *prāṇavāyu* o *lung* y que, o bien es capaz de dominarlo, o bien este se muestra indómito y rebelde.

Como se ha señalado, el error humano básico implica la ilusión de ser un sujeto mental substancial que no ocupa espacio alguno, el cual parece hallarse en el punto de cruce de las líneas de las tres dimensiones del espacio y de la dimensión del tiempo. Este ilusorio sujeto mental, que en verdad es una manifestación de la energía *dang* (o sea, un pensamiento), también parece encontrarse a una distancia del resto de los fenómenos de la energía *dang* (tanto de los pensamientos que se manifiestan como objeto como de los «demás sujetos mentales», que solo podemos percibir indirectamente por los efectos que sus actos tienen sobre nuestra experiencia), así como de la totalidad de los fenómenos de las formas *rölpa* y *tse* de la energía. Como se verá más adelante, las prácticas más avanzadas del dzogchen tienen por objeto lograr la disolución —repetida constantemente durante periodos de tiempo más o menos largos— de la ilusión de que hay un sujeto mental substancial que se encuentra a una distancia de los fenómenos de la energía *rölpa*, con lo cual la ilusión de un sujeto tal termina por disolverse definitivamente y, cuando se aprehenden los fenómenos de la energía *tse*, ya no parece haber un sujeto mental que se encuentre a una distancia de ellos. Aunque el sujeto mental no se reintegra con ninguna otra cosa, sino que simplemente desaparece, lo anterior se expresa diciendo que el sujeto en cuestión se reintegra con los fenómenos de la energía *rölpa* y, como consecuencia, deja de sentirse separado de la energía *tse*.

5. La vía y sus tres estadios y aspectos de la vía: visión o *tawa*,³⁹ reposo o *gompa*⁴⁰ y proceder o *chöpa*⁴¹

En los vehículos «superiores», la vía, sendero o «*lam*» tiene por objeto erradicar la mente —o sea, la *avidyā* o *marigpa*— y el *samsāra*, que de ella dimana, y establecer el estado de *rigpa* o verdad, cuya manifestación ininterrumpida constituye el fruto. En el dzogchen atiyoga, en particular, esto se logra, no creando o construyendo algo, sino descubriendo la verdadera condición de la base, que es lo que todo (es) en verdad y, subsiguientemente, reGnoscendo la verdadera condición de todos los pensamientos que condicionan nuestras percepciones para lograr, así, su autoliberación. Con lo cual, se van neutralizando progresivamente las propensiones para la ocultación y deformación de la base, hasta que, habiéndose neutralizado totalmente, la verdadera condición nunca más vuelva a ocultarse ni a deformarse.

Todo vehículo o vía/sendero budista debe tener tres aspectos, que son: (a) *tawa*, (b) *gompa* y (c) *chöpa*. En vehículos distintos del dzogchen atiyoga, estos términos significan: (a) punto de vista teórico; (b) práctica intencional/constreñida basada en concentración, análisis, meditación, contemplación, visualización, etc.; y (c) conducta o comportamiento constreñido en base a normas o principios. Como ya se ha dado a entender, en la enseñanza dzogchen dichos términos tienen un sentido muy diferente.

(a) En la enseñanza dzogchen, puesto que la práctica hace evidente el hecho de que descubrir la verdadera condición de la base implica la disolución de todas las interpretaciones conceptuales, de que ninguna explicación puede corresponder a la base, y de que el tomar explicaciones como descripciones precisas de ella es *avidyā* o *marigpa* —ignorancia y error— que se reafirma y se sostiene a sí misma, el término *tawa* indica, no una cosmovisión, sino la visión o vivencia desnuda de la verdadera condición de la base en el estado de *rigpa* o verdad, libre de toda interpretación de pensamientos. En el dzogchen-atiyoga, solo se entra en la vía cuando se tiene una primera vivencia de la visión o *tawa*, que es el primer elemento o aspecto de la vía.

(b) En la enseñanza dzogchen, *gompa* o reposo es el mantener, durante una sesión de práctica, la visión o *tawa*. En un primer nivel de práctica, se reGnoscen los pensamientos como el *dharmakāya* del *rigpa*, que es una gnosis única que todo lo libera o *chikshé kundrol*; en consecuencia, todos los pensamientos hipostasiados/absolutizados/reificados/valorizados que van surgiendo y que de otro modo velarían la base y nos condicionarían, se van autoliberando a medida que aparecen, con lo cual nuestras

39 En sánsc. *darṣṭi* (también *darśana*; especialmente en lo que respecta a sistemas no budistas); Tib. *tawa* (Wylie, *lta ba*); ch. 見 (Hānyū Pīnyīn, *jiàn*; Wade-Giles, *chien*⁴).

40 En tib. *gompa* (Wylie, *sgom pa*); en sánsc. *bhāvanā*; en ch. 修習 (Hānyū Pīnyīn, *xiūxí*; Wade-Giles, *hsiu¹-hsí²*).

41 En tib. *chöpa* (Wylie, *spyod pa*); en sánsc. *caryā*; en pāli *carita*; en ch. 行 (Hānyū Pīnyīn, *xíng*; Wade-Giles, *hsíng*²).

experiencias se van integrando en esa *gnosis* y las propensiones kármicas que mantiene el *samsāra* se van neutralizando gradualmente. Mientras no obtengamos una alta capacidad de autoliberación ni logremos integrar la vida diaria en el *rigpa*, este segundo aspecto de la vía, a nivel de *dharmakāya*, será la práctica principal. En cambio, las prácticas basadas en pensamientos reificados/absolutizados y, por ende, en la dualidad sujeto-objeto, las que aplicamos cuando somos incapaces de sostener el estado de *rigpa* o Verdad, las que trabajan con causas o condiciones particulares a fin de lograr efectos específicos, etc., serán secundarias.

(c) En la enseñanza dzogchen el *chöpa* o proceder consiste en la continuidad del reposo —y por ende de la visión—, más allá de las sesiones de práctica, en todas las actividades de la vida diaria. Puesto que en la vía de autoliberación no hace falta abandonar nuestras actividades ordinarias para hacernos monjes o irnos a vivir lejos de la sociedad humana —y esto último no es ni posible ni conveniente en el Occidente actual— la única forma de seguir adelante en la vía es si logramos mantener el estado de *rigpa* o verdad en todas las actividades de la vida diaria, integrándolas en el reposo y manteniendo el reposo en nuestras actividades; de otro modo, difícilmente podríamos llegar a establecernos en el estado despierto, alcanzando el fruto.

El primer maestro del dzogchen budista, Garab Dorlle, le dejó a su principal discípulo, Mañjuśrimitra, un legado que consistió en tres frases: (1) Introducción directa (al estado de *rigpa* o verdad); (2) obtener una certidumbre decisiva (de haber vivenciado el *rigpa* y de que este es la verdadera condición de todos los fenómenos y de todas nuestras experiencias), y (3) continuar en el estado (de *rigpa* o verdad).

(1) Introducción directa significa que el alumno obtiene una primera vivencia de la visión (*tawa*) que es el primer elemento de la vía y que corresponde al estado de *rigpa* o verdad, bien sea en el curso de una ceremonia, bien sea gracias a acciones espontáneas del Maestro o bien mediante la aplicación de métodos transmitidos por aquel. En vez de estar siempre mirando hacia lo que, desde la perspectiva de nuestra visión dualista, constituye el «exterior» y juzgar las percepciones que así obtenemos desde el punto de vista de nuestros conceptos y valores, debemos mirar hacia lo que, desde la perspectiva dualista, constituye «nuestro interior» (no para juzgarnos a nosotros mismos, sino para descubrir el estado de *rigpa* o verdad, que se encuentra más allá del juicio y por lo tanto de la aceptación, la indiferencia y el rechazo). Esto puede implicar que, cuando tengamos vivencias impactantes —preferiblemente si tenemos un elevado caudal energético del que depende el ámbito de la consciencia (*thigle*)—, al percatarnos de dichas vivencias, usemos la ocasión para percatarnos de aquello que se peca de ellas. El arte tradicional representa a Garab Dorlle haciendo el *mudra* de la Introducción directa con la mano derecha, que consiste en apuntar directamente a nosotros con el dedo índice: esto indica que, para descubrir la visión o *tawa*, debemos

volver la mirada hacia nuestro propio interior y, de paso, hace referencia a algunos de los métodos que se usan para ese fin. Un ejemplo de tales métodos lo tenemos en el siguiente pasaje de un texto del dzogchen del Bön (Shense Lhaje [Shense Lhallé], *Menngag döngui gadar*, inglés 2016, pp. 238-9, 250 y 256):

Señalar la gnosis primordial: miramos hacia adentro y hacia atrás, a la esencia de nuestra consciencia. Si, al mirar, no vemos nada y encontramos una condición de vacuidad, esto es lo que se denomina *dharmakāya*. En esta condición, vacía y más allá de los pensamientos, hay una claridad que brilla de forma natural: esto recibe el nombre de gnosis primordial. ReGnoscer la presencia instantánea *rigpa*, que aunque se manifiesta en todas partes carece de sustancia, es el Despertar primordialmente existente. El Despertar no está fuera: buscando en nosotros mismos, lo hallaremos...

Por esta razón, ¡miramos hacia atrás, [al lugar donde parece yacer] nuestra esencia! No hay nada que ver, pero la gnosis [no-dual] de la presencia instantánea, [libre de una distancia entre un sujeto y un objeto] está clara. Esta claridad [no-dual] y falta de sustancia no son otra cosa que el *dharmakāya* naturalmente claro e imposible de entender...

¡Miramos hacia atrás, [hacia el sitio donde parece hallarse] la naturaleza de todo lo que aparece afuera! Si descubrimos [sin conceptos y por ende de manera no-dual] que ella es vacía y desprovista de sustancia, ¡eso es todo!

Descubrir el *rigpa* es encontrar, no una mera vacuidad, sino una gñitividad vibrante comparable a la capacidad reflectante de un espejo, libre de dualidad sujeto-objeto, en el ahora indiviso, como un hervidero en el que ninguna onda se fija, y que no se debe confundir con experiencia o reflejo alguno. Si antes de ese mirar estaba escuchándose el sonido natural de la existencia, al mirar podría ocurrir un cambio en la modulación, el tono y la intensidad de ese sonido: en vez de identificar dicho cambio, lo usamos como un indicador para relajarnos en el estado resultante y dejar de hacer. Para tener alguna garantía de no confundir esa gñitividad con algún estado particular, es imprescindible tener un Maestro que tenga suficiente familiaridad con dicha gñitividad y que pueda aclararnos y orientarnos. En el *Semdé* de la tradición de Kham,⁴² por ejemplo, cuando nos encontramos en una condición de espaciosidad en la que el movimiento de los pensamientos no nos afecta —como sucede en los tres primeros estadios de la práctica— si ella es suficientemente impactante, debemos volver nuestra atención hacia el interior del organismo, hacia lo que se encuentra detrás de nuestros ojos, a fin de descubrir para quién está presente el estado en cuestión. Así podríamos descubrir, no solo que lo que parecía constituir un sujeto mental substancial separado de su experiencia no existe en verdad, sino la patencia de aquello en lo cual se manifiesta la experiencia y que se compara con la capacidad reflectante de un espejo. En el

42 En Wylie, *sems sde, kham*s.

Menngagdé, aplicamos prácticas del ngöndro interno, tales como semdzín, los rushén y las tres variedades del séptimo lollong⁴³ o entrenamiento mental, para producir experiencias impactantes que luego utilizamos para percatarnos de lo que se percata. Hay muchos métodos para obtener la Introducción directa y no todos implican mirar hacia el interior del organismo al estilo del texto citado arriba; sin embargo, todos están simbolizados por el dedo con el que Garab Dorlle⁴⁴ apunta a nuestro interior.

(2) En la Introducción directa hay absoluta certidumbre de que lo que está manifiesto es el *rigpa* y de que este es la verdadera condición de todos los fenómenos. Ahora bien, luego la *avidyā* o *marigpa* vuelve a manifestarse, por lo que puede que surja la duda acerca de si se tuvo o no la Introducción directa, o de si lo que se vivenció en ella es nuestra verdadera condición. Ācārya Dignāga dijo que recordar siempre es recordar que se estaba percibiendo (o actuando, pensando, etc.) —o sea, que el recordar es siempre reflexivo—, pero en el *rigpa* no hay sujeto que percibe ni objeto percibido y, por ende, no es posible recordar reflexivamente la Introducción directa. Por lo tanto, si esta no dejó en el alumno una certeza indeleble, es posible que surja la duda acerca de si se manifestó o no el *rigpa*, o de cuál es la verdadera condición: la que se manifestó en la Introducción o la subsiguiente visión dualista y substancialista condicionada por la *avidyā* o *marigpa*. En ese caso, debemos seguir aplicando los semdzín, los rushén y las tres variedades del séptimo *lojong* —o la práctica del Longdé, o las del Semdé— hasta que la certidumbre decisiva que se tiene cuando se está en *rigpa* se filtre a la experiencia subsiguiente signada por la *avidyā* y logremos no permanecer en la duda; así es como Chöguñal Namkhai Norbu glosó la segunda frase, al mismo tiempo denunciando a quienes la traducen como «decidir acerca de este punto único», pues las decisiones las toma la mente, núcleo de la *avidyā*, y, por lo tanto, si decidir acerca del *rigpa* diese lugar a una certidumbre, esta sería falsa. Ahora bien, para practicar el dzogchen no solo es necesario no permanecer en la duda sobre el haber vivenciado el *rigpa*, sino también haber adquirido confianza en la autoliberación del pensamiento. Por ello, Pältrul Rinpoché⁴⁵ glosó la segunda frase como «adquirir confianza en la autoliberación», complementando con ello la glosa que empleó Namkhai Norbu: solo si no permanecemos en la duda y tenemos plena confianza en la autoliberación podremos continuar en el estado. Así, en el Menngagdé, se realiza con las prácticas de Tekchö y Thögäl —que se discutirán abajo—, aunque la práctica de Chö puede ser crucial para obtener la capacidad de liberación que garantice que las prácticas del Thögäl y el Āngthik lograrán su cometido, en vez de crearle graves problemas al practicante.

43 En Wylie, *sems 'dzin* (reconstrucción de sánscr. *cittagraha*; ch. posible 住心法 (Hānyǔ Pinyin, *zhùxīnfǎ*; Wade-Giles, *chü⁴-hsin¹-fa³*), *ru shan, blo sbyong*.

44 En Wylie, *dga' rab rdo rje*.

45 En Wylie, *rdza dpal sprul / rgyan 'jigs med chos kyi dbang po* (1808–1887).

(3) La tercera frase es continuar en el estado, lo cual en el Menngagdé se lleva a cabo con las prácticas de Tekchö y Thögäl, bases del proceder del dzogchen. Si bien en el reposo o *gompa* ya se continúa en el estado de *rigpa*, se hace solo durante sesiones limitadas en el tiempo, adquiriendo así confianza en la autoliberación. En cambio, en el proceder o *chöpa* se continúa en el *rigpa* sin límite de tiempo. Para aprender esto es conveniente hacer retiros en los cuales uno mantenga el *rigpa* tanto durante las sesiones de práctica como entre una sesión y otra, pero lo crucial es mantener el *rigpa* en la vida diaria. Por ello, Pältrul Rinpoché identificó los tres estadios o aspectos de la vía con las tres frases del legado de Garab Dorlle: la Introducción directa con la visión o *tawa*, el obtener una certidumbre decisiva con el reposo o *gompa*, y el continuar en el estado con el proceder o *chöpa*.

Otras enseñanzas establecen una diferencia radical entre el estado de reposo o *ñamshak* y el de posreposo o *llethob*,⁴⁶ afirmando que durante el primero debemos permanecer en la condición libre de absolutización/hipostación/valorización/reificación y, por ende, de dualismo que identifican con la verdad absoluta, y que durante el segundo debemos considerar la experiencia condicionada por la *avidyā* o *marigpa* como si fuese una ilusión, un espejismo, un sueño, etc. En el dzogchen, en cambio, no hay posreposo como diferente del reposo, pues como se afirmó al comienzo de esta sección, el proceder es la continuidad del reposo en la vida cotidiana.

En las escuelas monacales tibetanas que practican las enseñanzas tántricas, por lo general se dice que externamente el practicante debe exhibir la conducta que prescribe el *hīnayāna*, manteniendo una actitud subyugada que en todo momento muestre que se están observando los preceptos propios de ese vehículo y que se está realizando la práctica. El practicante internamente debe mantener la intención propia del *mahāyāna*, que es la de actuar por el bien de otros y dedicarse a lograr la liberación de todos los seres que sienten. Además, secretamente, el practicante debe mantener el *samaya* y la práctica del tantra.

Esto *no* corresponde necesariamente al proceder del dzogchen-atiyoga. En tanto que no hayamos consolidado nuestra práctica por medio de la aplicación de las prácticas más «avanzadas» y en particular del Thögäl y el Īangthik,⁴⁷ aunque en ocasiones logremos extender el *rigpa* para que abarque las actividades de nuestra vida cotidiana, durante esta última el error se manifestará una y otra vez interrumpiendo el *rigpa*. La *avidyā* implica el impulso a consolidar una autoimagen positiva que induzca aceptación o admiración en los otros individuos que comparten nuestros valores y en nosotros mismos, pues creemos que gracias a ello podremos mantener las sensaciones

46 En sánsc. *samāhita*; en tib. *nyamzhak* (Wylie, *mnyam bzbag*); en ch. 等引 (Hānyǔ Pīnyīn, *děngyǐn*; Wade-Giles, *teng³-yin³*); en sánsc. *pr̥sthalabdha*; en tib. *jethob* (Wylie, *rjes thob*); en ch. 後得 (Hānyǔ Pīnyīn, *hòudé*; Wade-Giles, *hou⁴-te²*).

47 *thod rgal*, *yang thig* o *yang ti*.

agradables y evitar las desagradables. Puesto que lo que más admiran quienes comparten los valores del budismo debería ser la realización, la autoimagen más positiva que un budista puede consolidar es la de sí mismo como realizado. Mientras que el comportamiento del hīnayāna implica mantener una actitud subyugada que en todo momento muestre que se están manteniendo los preceptos y se está realizando la práctica, el Proceder del dzogchen es el Proceder del Buda primordial, Samantabhadra (Todo Bueno),⁴⁸ cuyo nombre implica que todo es viable: el nirvāna es viable y las manifestaciones tanto virtuosas como díscolas del error, también. Si mantenemos el *rigpa* en la vida diaria, puesto que todo se autolibera al surgir, no hay peligro de que construyamos una falsa imagen de nosotros mismos como realizados que han ido más allá del saṃsāra. Cuando se manifiesta la *avidyā*, no tenemos que controlar nuestra conducta para que corresponda a alguna de las que se atribuyen al realizado budista. Así pues, si surgen conductas bruscas, impulsivas o incluso díscolas, aprovechamos su aparición para, en cuanto estas contradicen la imagen del «realizado», frustrar el impulso a adherirnos a la imagen que deseáramos consolidar y usar la molestia ocasionada por las proyecciones negativas que se hagan sobre nosotros como una alarma que nos recuerda aplicar las instrucciones de la práctica, haciendo de este modo posible la autoliberación de lo que hubiese interrumpido el *rigpa*. El mantener el *rigpa* en todas las actividades de la vida diaria es el proceder o *chōpa* y el usar las proyecciones negativas para lograr la autoliberación de la *avidyā* complementa el proceder. Dudllom Rinpoché, Lligdral Īeshe Dorlle,⁴⁹ escribió en la sección «Chōpa» de su poema *Llamando al maestro desde lejos*:

la descuidada locura que destruye el aferramiento a un estilo... ¡que esta vida humana transcurra en la holgura desinhibida de la (vivencia) desnuda (de nuestra verdadera) condición!

A su vez, Longchen Rabllam⁵⁰ escribió en *La libertad natural de la naturaleza o esencia de la mente*:

Puesto que no hay nada que aceptar o rechazar al vérselas con todo lo que es como una aparición, incluso las condiciones perjudiciales se vuelven la Vía que nos hace obtener la verdadera Visión. A fin de fundir los estados de Reposo y post-Reposo, cuando hayas llegado a lugares en los que objetos tales como cumbres de montaña, vertederos de cadáveres, islas, ferias comerciales, etc., agita la mente, canta y baila y deja que surjan pensamientos de todo tipo; y, cada momento libre en sí mismo, la Visión y su secuela se funden. Luego todo se habrá transformado en la Vía. Pero, mientras tanto,

48 Samantabhadra, en tibet. *kuntuzangpo* (kun tu bzang po); ch. 普賢菩薩 (Hānyü Pīnyīn, pǔ xián pú sā; Wade-Giles, p'ü³ hsiēn² p'u² sa¹).

49 En Wylie, *bdud 'joms 'jigs bral ye shes rdo rje*.

50 En Wylie, *klong chen rab 'byams pa*.

[respetar] el mundo de apariencias, la devoción al Gurú, la acumulación de méritos, la eliminación de los obstáculos intelectuales y emocionales, la meditación sobre la transitoriedad y la muerte, [y considera] todas las realidades del mundo de apariencias como un sueño, una aparición, un eco, un espejismo, un reflejo, un espectáculo mágico.

Desafortunadamente, en las sociedades occidentales, modos de conducta como los que describe Longchenpa son desaconsejables para miembros de grupos de Dharma, pues pueden mancillar la imagen de estos y, si se llevan a un extremo, pueden hacer que el practicante termine en el hospital psiquiátrico o en la cárcel. Y, lo que es peor, los falsificadores, que en la era de la oscuridad o *kaliyuga*⁵¹ son más abundantes que nunca, pueden imitar el proceder de Samantabhadra, manifestando toda clase de conductas atolondradas o groseras sin ser capaces de sostener el *rigpa*, e incluso sin haber obtenido la Introducción directa, con el único objeto de hacer creer a otros que son grandes practicantes del dzogchen-atiyoga. Por esto no es posible reconocer a un realizado o a un practicante avanzado de dzogchen-atiyoga mediante signos externos: el verdadero adepto solo exhibirá su capacidad de reposo cuando convenga que algún otro individuo la reconozca; el falsificador podría imitar las formas de mirar propias del reposo y hasta el proceder de Samantabhadra, a fin de hacer creer a otros que él o ella es un consumado practicante.

Para concluir, cabe señalar que, como se sigue de todo lo anterior, aunque la Introducción directa tiene lugar de manera súbita, subsiguientemente acontece un proceso de progresivo despertar. Por esto se dice que el dzogchen-atiyoga no es ni una enseñanza abrupta ni una enseñanza gradual.

51 En sánscrito: *kaliyuga*; tib. *tsöden*[*gyi dü*] (*rtsod ldan* [*gyi dus*]); ch. 爭鬥時 (Hàn yǔ Pīn yīn, *zhēng dòu shí*; Wade-Giles, *cheng¹-tou⁴ shih²*).

Bibliografía

- BAROETTO, G. (2012) *La dottrina dell'atiyoga nel bSam gtan mig sgron di gNubs chen Sangs rgyas ye shes - I - Traduzione del settimo capitolo*. Morrisville (NC): Lulu.
- CAPRILES, E. (2022) *Budismo y Dzogchen. La doctrina del Buda y el vehículo supremo del budismo tibetano*. Segunda edición ampliamente revisada y corregida. Barcelona: La Llave.
- DUDJOM YESHE DORJE (KHYABJE), *Calling the lama from afar*. I used a mimeographed translation by Elizabeth Andersen, but there is another translation in <<https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/dudjom-rinpoche/calling-the-guru-from-afar>>. Translated by Adam PEARCEY (2018), with reference to an earlier translation by Ven. Lama Rinchen Phuntsok, Arthur Mandelbaum and Ani Lodro Palmo). Source: 'jigs bral ye shes rdo rje, gsol 'debs phyogs bsdebs nang gses le tshan brgya dang brgyad, in *gsung 'bum/ 'jigs bral ye shes rdo rje*. BDRC W20869. 25 vols. Kalimpong: Dupjung Lama, 1979–1985. Vol. 25: 34–36.
- ESLER, D. (2023) *The Lamp for the Eye of Contemplation: The Samten Migdron by Nubchen Sangye Yeshe, a 10th-century Tibetan Buddhist Text on Meditation*. Cary, NC: Oxford University Press USA.
- LONGCHEN RABJAM, *Semnyi Rangdrol (Sems nyid rang grol)*. Hay traducción al inglés en *Crystal Mirror*, IV (1975), 117–145: *Longchenpa* (GUENTHER, H. V., trad.) *The natural freedom of mind*. Berkeley: Dharma Press. Traducción al francés en *Longchenpa* (1994; trad. Philippe Cornu). *La liberté naturelle de l'esprit*. París: Points Saggeses.
- NORBU, N. (2002) *Dzogchen: El estado de autoperfección*. Barcelona: La Llave.
- NORBU, N. *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección*. (E. CAPRILES, ed). Unpublished manuscript.

El Buddha del camino medio

Abraham Vélez de Cea

Eastern Kentucky University

Introducción

Existen diversas interpretaciones del Buddha tanto en el ámbito académico de los estudios budhistas como dentro del conjunto de tradiciones que llamamos buddhismo. Por Buddha entiendo el Buddha Gotama o Buddha Śākyamuni; es decir, el Buddha de la era presente. El capítulo está dividido en tres partes. La primera examina dos críticas de Lopez a las concepciones modernistas del Buddha, que él llama «el Buddha científico»; la segunda parte responde a las críticas de Lopez cuestionando algunos de sus presupuestos; y la tercera compara la propuesta constructiva de Lopez y lo que denomino «el Buddha del camino medio», que es una metáfora para referirse a un marco conceptual que permite integrar dentro del buddhismo diversas concepciones del Buddha y sus enseñanzas modernistas, tradicionalistas y mixtas, o que combinan de distintos modos elementos tradicionales y modernos.

Las concepciones modernistas del Buddha y el buddhismo se originan en la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX, a partir de estudios filológicos e histórico-críticos sobre textos budhistas en pali y sánscrito. Dichas concepciones enfatizan la humanidad e historicidad del Buddha, el carácter racional y científico de sus enseñanzas, su dimensión ética y psicológica, la importancia de la experiencia personal y la meditación, el rechazo de las pretensiones de superioridad de la casta de los brahmanes y la necesidad de ofrecer sacrificios rituales a los dioses. Las concepciones modernistas también se pueden caracterizar por presentar el buddhismo fundamentalmente a partir de sus aspectos filosóficos, doctrinales e intelectuales, y relegar a un segundo plano su dimensión religiosa, es decir, sus rituales y prácticas devocionales.

Las concepciones modernistas han sido duramente criticadas desde la última década del siglo xx hasta nuestros días, a partir de estudios etnográficos sobre comunidades budhistas vivas en distintos países asiáticos. Las concepciones modernistas son vistas con sospecha por representar idealizaciones textuales de élites intelectuales y patriarcales, rechazar los elementos míticos y sobrenaturales del buddhismo, menospreciar la religiosidad popular y silenciar voces femeninas y minoritarias.

1. Dos críticas de Donald Sewell Lopez Jr. a las concepciones modernistas del Buddha

El gran experto en buddhismo Donald Sewell Lopez Jr. ha publicado extensamente sobre varios aspectos del buddhismo tibetano y sobre la historia de las concepciones occidentales del Buddha. Sus antologías sobre buddhismo y otras religiones *in practice* suponen un hito en las ciencias de las religiones, por no incluir textos clásicos y dar más importancia a textos sobre ritos y ceremonias menos conocidas. Lopez también ha escrito una introducción popular al buddhismo, *The Story of Buddhism* (2001), y ha editado dos colecciones de textos budhistas: una con textos clásicos, *Buddhist Scriptures* (2004), y otra con textos de autores modernistas, *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West* (2002). Lopez es autor, junto con Robert Buswell Jr., de *The Princeton Dictionary of Buddhism* (2014), y el editor de *Critical Terms for the Study of Buddhism* (2005).

Aquí nos centramos en las dos obras en las que desarrolla su crítica al Buddha modernista y su propuesta constructiva: *Buddhism & Science: A Guide for the Perplexed* (2008) y *The Scientific Buddha: His Short and Happy Life* (2012). Las cuatro críticas principales de Lopez a las concepciones modernistas del Buddha y el buddhismo se pueden resumir así: (1) El Buddha científico es solo una perspectiva de una antigua y vasta tradición, una perspectiva que es limitada y limitante, parcial y engañosa; (2) el Buddha científico es como una cita inventada atribuida falsamente a Einstein, una creación europea hecha a partir de manuscritos, un producto de la colonización occidental, que no existía en Asia hasta el siglo xix; (3) el Buddha científico requiere la eliminación de mucho de lo que para los budhistas de Asia ha sido considerado esencial a lo largo de su historia; (4) el Buddha científico no enseña lo mismo que el Buddha de la tradición, que en realidad enseña muchas cosas que contradicen la ciencia contemporánea. Por problemas de espacio, aquí me limito a tratar las dos primeras críticas.

Según Lopez, el buddhismo moderno comienza con el famoso debate de Panadure, Sri Lanka, en 1873, entre el monje Gunananda de la tradición theravāda y el reverendo cristiano David de Silva (2002: IX). Lopez describe el buddhismo mod-

erno como un intento de regresar al buddhismo del Buddha, para distanciarse de los elementos rituales y supersticiosos del buddhismo posterior. El buddhismo moderno se caracteriza por enfatizar la igualdad sobre las jerarquías, lo universal sobre lo local y al individuo sobre la comunidad (De Silva, 2002: IX). El buddhismo moderno se presenta a sí mismo como compatible con los ideales de la ilustración europea encarnados en conceptos como «razón, empirismo, ciencia, universalismo, individualismo, tolerancia, libertad y rechazo de la ortodoxia religiosa» (De Silva, 2002: X). Para Lopez, lo que hoy llamamos buddhismo, especialmente la forma común de representar el buddhismo del Buddha, es una creación moderna.

La primera crítica de Lopez (2012: 8-9) a las concepciones modernistas del Buddha consiste en afirmar que es «solo una perspectiva sobre una vasta y antigua tradición», una perspectiva que es «limitada y limitante», «parcial y engañosa». Lopez no analiza una por una las afirmaciones que conforman su descripción del Buddha modernista.¹ En lugar de explicar las razones que lo llevan a considerar las concep-

1 La descripción que hace Lopez del Buddha de los modernistas merece ser citada en su totalidad para apreciar correctamente todo lo que supone esta crítica: «El buddhismo es una religión que ha sido descrita como una filosofía y una ciencia. Es una religión cuyo fundador afirmó no ser ni un dios ni un profeta de Dios, sino un hombre, que tomó el título de Buddha, “el despierto”. Este hombre, a través de sus propios esfuerzos y sus propias investigaciones, descubrió los principios más profundos del universo, y luego compasivamente los enseñó a otros. En su primer sermón, enseñó lo que se conoce como las cuatro nobles verdades: primero, que la vida se califica por el sufrimiento; segundo, que el sufrimiento tiene una causa; tercero, que puede haber una cesación permanente del sufrimiento; cuarto, que hay un camino para la cesación del sufrimiento. Esta secuencia cuádruple refleja el enfoque científico del médico: el Buddha identificó los síntomas, hizo un diagnóstico, dio un pronóstico, prescribió una cura. El Buddha describió un universo que no fue creado por Dios pero que funcionaba de acuerdo con las leyes de causalidad. De hecho, la declaración más famosa de todo el buddhismo no es una oración, un mantra o una profesión de fe, sino un resumen de la enseñanza de Buddha: “De aquellas cosas que tienen causas, él ha mostrado sus causas. Y también ha mostrado su cesación.” Esta Ley de causalidad no se limita al mundo material, sino que se extiende también al ámbito moral, donde la virtud conduce con el tiempo a la felicidad y el pecado al sufrimiento, no a través de los caprichos de un Dios caprichoso, sino a través de la ley natural del karma, una ley que, a diferencia de las religiones teístas, ofrece una respuesta adecuada a la pregunta de por qué el niño inocente debe sufrir. El Buddha entendió las operaciones de la mente con detalles precisos y explicó cómo el deseo, el odio y la ignorancia motivan las acciones que con el tiempo resultan en todo tipo de dolor físico y mental, y estableció la práctica de la meditación para poner bajo control la mente paranchina y las emociones ingobernables para así alcanzar un estado de serenidad. Pero, más allá de esto, analizó la miríada de constituyentes físicos y mentales que juntos se llaman persona y no encontró entre ellos nada que dure más de un instante. Así descubrió, a través de su análisis, que no existe el yo, que no existe el alma, que lo que llamamos persona no es sino un proceso psicofísico, y que la realización de esta verdad fundamental resulta en una cierta liberación. El Buddha luego extendió este análisis al universo y declaró la verdad universal de *pratityasamutpāda*, el origen dependiente, según el cual todo está interrelacionado, cada entidad conectada a algo, nada está solo, con efectos que dependen de sus causas, con totalidades que dependen de sus partes, y todo depende para su existencia de la conciencia que lo percibe. Sin embargo, ya sea onda o partícula, no hay incertidumbre acerca de la naturaleza última de la realidad, que el Buddha llamó *sūnyatā*, o vacuidad. Los descubrimientos de Buddha no se limitaron a verdades psicológicas y percepciones filosóficas. Describió múltiples universos, cada uno con su propio sol, universos que surgieron de la nada y regresaron a la nada en el transcurso de vastas fases cósmicas de creación, permanencia y desintegración, fases medidas en unidades masivas de tiempo llamadas “incontables eones”. Y explicó cómo innumerables seres nacen en estos universos durante estos innumerables eones, cada uno moviéndose, a través de un proceso de evolución espiritual, hacia un estado de sabiduría perfecta. El Buddha descubrió estas verdades no a través de la revelación, sino a través de la investigación y el análisis, probando hipótesis en el laboratorio de su mente para llegar a probarlas. Articuló estas verdades en sus enseñanzas, llamadas *dharma*, verdades que no se derivan de la fe, sino de la propia experiencia del Buddha. Y tras haber llegado a esas conclusiones, no declaró que fueran artículos de fe, sino que dijo a sus seguidores: “Oh monjes, como el oro que se calienta, se corta y se frota, mis palabras deben ser analizadas por los sabios y luego aceptadas; no deben hacerlo por reverencia”. Y cuando

ciones modernistas limitadas, limitantes, parciales y engañosas, Lopez describe su historia enfatizando su origen occidental.

La segunda crítica de Lopez consiste precisamente en sugerir que el Buddha modernista es una creación europea del siglo XIX. Lopez compara las concepciones modernistas del Buddha con una cita inventada sobre el carácter científico del budhismo, atribuida falsamente a Albert Einstein.² Comparar el Buddha científico con una cita de Einstein que no aparece ni en sus escritos ni en las recopilaciones de sus conversaciones con otras personas, parece sugerir que las concepciones modernistas son igualmente una invención que se proyecta sobre sus enseñanzas, pero que realmente no están allí.

Tras describir cómo aparecieron las primeras lecturas modernistas del Buddha, Lopez (2012: 16) concluye que «expertos europeos, muchos de los cuales nunca conocieron a un budhista ni pusieron un pie en Asia, crearon un nuevo Buddha hecho de manuscritos». Lopez (2012: 17) afirma que este nuevo Buddha de creación europea era desconocido en Asia hasta el siglo XIX. Asimismo (2008: 10) explica la creación del Buddha modernista como una materia prima importada que es refinada y posteriormente exportada a Asia para venderla a los propios budhistas a un alto precio. Para Lopez, el Buddha modernista es un producto del colonialismo occidental creado por filólogos y orientistas europeos del siglo XIX. Lopez destaca la labor del sanscritista francés Eugène Burnouf (1801-1852). Con la publicación de *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* en París, en 1844, se inicia el proceso de desmitificación y humanización del Buddha moderno. Para Burnouf, el Buddha fue un ser compasivo que, a diferencia de los brahmanes, enseñaba a todos los que querían escuchar sin exigirles creer en dogmas ni realizar ofrendas a los dioses. El Buddha de Burnouf era un ser humano como los demás, pero con un nivel de inteligencia y virtud tal que cualquiera podría adoptarlo como ejemplo para su vida. El Buddha de Burnouf rechazaba el ritual y los mitos de los sacerdotes brahmánicos; era un filósofo que proponía un sistema ético universal abierto a todos independientemente de su clase y su casta, un sistema ético basado en la razón (2012: 38).

Lopez sitúa el nacimiento exacto del Buddha moderno en la obra de Burnouf, obra que derivaba de la lectura de manuscritos en sánscrito enviados a París desde Nepal por Brian H. Hodgson (2012: 36-39), un oficial de la Compañía Británica de las Indias Orientales. El Buddha científico comenzó a gestarse antes de Burnouf en las comparaciones entre el budhismo y la ciencia de la era victoriana. Estas compara-

murió, no subió al cielo. Se acostó entre dos árboles y les dijo a sus monjes: "Todas las cosas condicionadas están sujetas a la descomposición. Esfuérzate con diligencia". Luego falleció, como una llama que se apaga» (2012:5-7).

2 «La religión del futuro será una religión cósmica. Debe trascender un Dios personal y evitar los dogmas y la teología. Abarcando tanto lo natural como lo espiritual, debe basarse en un sentido religioso que surja de la experiencia de todas las cosas, naturales y espirituales como una unidad significativa. Si hay alguna religión que podría hacer frente a las necesidades científicas modernas, sería el budismo» (2008:1; 2012:7-8).

ciones pusieron de moda el buddhismo en círculos intelectuales europeos, y fueron posteriormente apropiadas por reformadores budhistas en Asia. Reformadores budhistas asiáticos y budhistas occidentales utilizaron las concepciones modernistas como un arma para defenderse de los misioneros cristianos, quienes acusaban al buddhismo de ser una mezcla de rituales supersticiosos e idolatría. Gracias a esta creación europea, el buddhismo pasó a convertirse de la noche a la mañana en una religión racional y científica, la más adecuada para el hombre moderno no solo en Asia, sino también en todo el mundo. Algunos reformadores budhistas llegaron a afirmar que el buddhismo no era una religión, sino más bien una ciencia de la mente. El buddhismo del Buddha se describía como todo lo contrario del cristianismo: si el cristianismo creía en un Dios creador, el buddhismo era una religión atea o no teísta; si el cristianismo se basaba en la fe, el buddhismo en la razón; si el cristianismo era un sistema de dogmas, el buddhismo era una filosofía racional; si el cristianismo hablaba de pecado, el buddhismo de causalidad y karma; si el cristianismo tenía oración, el buddhismo tenía meditación; si Cristo era divino, el Buddha era humano.

2. Hacia una visión integradora de las concepciones modernistas del Buddha

Antes de responder a las críticas, quisiera aclarar que comparto con Lopez su respeto por el Buddha de la tradición y su preocupación por lo que le pueda pasar al buddhismo, si se transforma demasiado en su inevitable proceso de adaptación a la cultura occidental. Mi respuesta a las críticas de Lopez no pretenden ser una defensa del modernismo budhista en general ni un rechazo de las concepciones más tradicionalistas del buddhismo. Lo que en realidad pretendo es proponer una visión integradora del buddhismo en la que tengan cabida diversas concepciones del Buddha y sus enseñanzas, y en la que se eviten los extremos del absolutismo y el relativismo. Denomino a esta visión integradora «el Buddha del camino medio». Es importante aclarar desde el principio que el Buddha del camino medio es una metáfora para referirse a un nuevo marco conceptual para acomodar diversas interpretaciones del Buddha y sus enseñanzas. En este sentido, sería un error entender el Buddha del camino medio como un Buddha más que compite con otros buddhas o se contrapone a ellos, ya sea el Buddha de la tradición según Lopez, el Buddha científico según los modernistas, el Buddha según el theravāda, el Buddha según el mahāyāna, etc. El Buddha del camino medio es simplemente un nuevo paradigma pluralista para entender el buddhismo y facilitar el diálogo entre distintas concepciones del Buddha y sus enseñanzas.

La primera crítica de Lopez es a mi juicio irreprochable siempre y cuando se aplique igualmente a cualquier concepción del Buddha y sus enseñanzas, no solo a la

modernista. Cualquier interpretación del Buddha y sus enseñanzas que se presente a sí misma como la verdad absoluta o como una verdad que excluye absolutamente otras concepciones merece la crítica de Lopez. Cuando los intérpretes modernistas presentan sus ideas sobre el Buddha y el buddhismo como si fueran las únicas verdaderas, es necesario recordarles que son tan solo una perspectiva sobre una antigua y vasta tradición, una perspectiva limitada, limitante, parcial y engañosa. La crítica de Lopez sirve de correctivo al afán modernista por reducir el Buddha y el buddhismo únicamente a lo que es compatible con la ciencia actual, convirtiendo de ese modo la ciencia en el criterio último de verdad desde el que se juzgan las verdades del buddhismo.

En la medida en que el Buddha científico de los modernistas supone una absolutización de los aspectos racionales y científicos del buddhismo, y en la medida en que dicha absolutización lleva a excluir otros aspectos que también existen en los textos y en la realidad histórica del buddhismo, se convierte en una perspectiva limitada y limitante, parcial y engañosa. Es limitada porque no representa la totalidad del buddhismo; es limitante porque no permite apreciar aspectos del Buddha y el buddhismo que trascienden lo racional y no son necesariamente compatibles con la ciencia actual; es parcial por implicar una visión reduccionista y excluyente; y es engañosa porque induce a pensar que no hay lugar dentro del buddhismo para otras concepciones del Buddha y sus enseñanzas que no sean las modernistas.

La absolutización de las concepciones modernistas supone una perspectiva extrema e intolerante que no hace justicia ni a la complejidad ni a la dilatada historia del buddhismo. Por ejemplo, en algunas versiones del buddhismo naturalizado o naturalista existe una tendencia a rechazar en términos absolutos cualquier otra concepción del Buddha y el buddhismo, como si fuera algo primitivo o intrascendente, o un mero producto de la cultura india, o algo que tiene que ver con el buddhismo como religión y no con el verdadero Dharma. Estas concepciones son extremas y se podrían denominar «ultramodernistas» para no confundirlas con otras concepciones modernistas moderadas que se caracterizan por integrar distintos aspectos tradicionales y modernos, sin por ello excluir a los más tradicionalistas. Lo cierto es que existen muchas concepciones del Buddha y el buddhismo entre los modernistas, y no todos ellos absolutizan la ciencia o rechazan lo tradicional en términos absolutos.

Ahora bien, estar de acuerdo con la primera crítica de Lopez y rechazar la absolutización de las concepciones modernistas no supone pasarse al extremo contrario y aceptar las concepciones ultratradicionalistas. Lopez presenta el Buddha científico como si fuera lo opuesto al Buddha de la tradición cuando en realidad las concepciones modernistas han servido para recuperar y revitalizar aspectos importantes de las tradiciones budhistas como la meditación, el pensamiento crítico y la ética social o socialmente comprometida. Por ello, contraponer el Buddha científico moderno al

Buddha de la tradición como si se excluyeran mutuamente o como si no hubiera nada de tradicional en el Buddha moderno me parece cuestionable.

En lugar de contraponer de forma ficticia el Buddha científico modernista al Buddha de la tradición, propongo entender las concepciones modernistas del Buddha y sus enseñanzas de una forma más positiva, como desarrollos orgánicos de las tradiciones budhistas que las expanden y transforman para adaptarlas creativamente a un nuevo contexto histórico y cultural marcado por el encuentro con Occidente. Desde esta perspectiva, las interpretaciones modernistas no se contraponen necesariamente a la tradición, sino que son parte de la tradición tanto desde un punto de vista histórico como desde un punto de vista sociológico. La realidad es que las concepciones modernistas del Buddha y el buddhismo son ya parte de la historia del buddhismo y de lo que el buddhismo es hoy en día en muchos países, tradiciones y comunidades budhistas. Por eso es poco realista contraponer el Buddha científico al Buddha de la tradición, como si fuera posible separarlos hoy.

La contraposición del Buddha científico y el Buddha de la tradición que realiza Lopez presupone además una lógica exclusivista que no hace justicia a realidades complejas y dinámicas como el buddhismo. Según dicha lógica, la verdad o falsedad de las concepciones modernistas es absoluta, al igual que lo es la verdad o falsedad de las concepciones tradicionalistas. Si el Buddha científico de los modernistas es la verdad, lo es absolutamente, y eso implica que cualquier otra interpretación del Buddha es absolutamente falsa. Al revés, si el Buddha de la tradición es el verdadero, lo es en términos absolutos y por ello no cabe otra forma de interpretar el Buddha aparte de la de los tradicionalistas. La exclusión es mutua e igualmente absoluta.

Es más fácil entender por qué es inadecuado contraponer Buddha científico y Buddha de la tradición si aplicamos por un momento una lógica exclusivista al Buddha, según el theravāda, y al Buddha, según el mahāyāna. Si contrastamos el Buddha del mahāyāna y el Buddha del theravāda, es evidente que son diferentes y en algunos aspectos contradictorios. Por ejemplo, mientras que el Buddha del theravāda experimenta el nirvana final, el Buddha del mahāyāna, al menos según el capítulo dieciséis del *Sūtra del loto*, no lo ha experimentado todavía. Una lógica exclusivista nos llevaría a afirmar que solamente uno de los dos buddhas es el verdadero y, por tanto, el otro Buddha debe ser excluido como absolutamente falso. En cambio, una lógica no exclusivista que no equipara pensar y ser como hace Parménides, o no confunde verdad lógica y verdad ontológica como hace el principio de no contradicción de Aristóteles, arroja otros resultados. Una lógica no exclusivista permite afirmar que ninguno de los dos Buddhas, ni el theravāda ni el mahāyāna, representa la verdad absoluta sobre el Buddha. Puesto que ninguna de las dos concepciones del Buddha es verdadera absolutamente, las dos pueden coexistir dentro del buddhismo sin que sea necesario excluir,

perseguir y eliminar a los que sostienen una concepción diferente y contraria a la propia. Las tradiciones budhistas no presuponen una lógica exclusivista y por ello las refutaciones filosóficas de otras concepciones, salvo raras excepciones, no han llevado a actitudes típicamente exclusivistas.

El Buddha del camino medio no presupone una lógica exclusivista y por ello no ve necesario contraponer el Buddha científico al Buddha de la tradición como si se excluyeran absolutamente. Es obvio que ambos buddhas se excluyen en algunos aspectos, pero aceptar una concepción modernista del Buddha y sus enseñanzas no requiere excluir de forma absolutista otras concepciones. Desde la perspectiva del Buddha del camino medio, ninguna de las concepciones del Buddha es del todo verdadera y por ello hay espacio para una amplia gama de interpretaciones sobre sus cualidades y enseñanzas, desde las modernistas a las tradicionalistas, pasando por todas aquellas que integran de forma creativa tradición y modernidad. Esta visión de las concepciones del Buddha es consistente con las tradiciones budhistas, donde la realidad es irreducible a una lógica exclusivista. La realidad para los budhistas de distintas tradiciones es siempre mucho más rica y compleja que las concepciones que nos hagamos de ella. Por eso, se habla en muchas tradiciones budhistas de un conocimiento no conceptual superior al conocimiento conceptual. Por eso, se describen el Buddha, el Dharma y el nirvana como inefables, allende el alcance del lenguaje, inaccesibles de alguna forma a los razonamientos lógico-conceptuales. Por eso, se desarrolla en gran medida la filosofía de la vacuidad y la literatura sobre la perfección de la sabiduría, etc.

Solo podríamos excluir al Buddha científico si absolutizáramos al Buddha de la tradición y viceversa. Pero si no absolutizamos ninguna de las dos concepciones, ambas pueden considerarse verdaderas en cierto sentido, hasta cierto punto o para cierto tipo de personas. Otra razón budhista tradicional para permitir la coexistencia de diversas interpretaciones del Buddha y sus enseñanzas es la doctrina de *upāya*, los medios hábiles pedagógicos que sirven para que distintos tipos de personas con diferentes niveles de comprensión y desarrollo espiritual puedan practicar el Dharma, que adopta las doctrinas y los métodos que mejor se ajusten a sus disposiciones y circunstancias. Además de las enseñanzas sobre la inefabilidad del Buddha y la doctrina de *upāya*, otra doctrina budhista que justifica la no absolutización de nuestras concepciones es el surgir en dependencia o la condicionalidad específica. Es precisamente porque las concepciones del Buddha surgen en dependencia de múltiples causas y condiciones que ninguna de ellas puede absolutizarse y considerarse como si fuera la única verdadera para todos, en todos los casos y en cualquier sentido. Es a causa de la condicionalidad constitutiva de nuestras concepciones que todas ellas son limitadas y limitantes, y cuando absolutizamos alguna de dichas concepciones, las convertimos automáticamente en parciales y engañosas.

La contraposición que realiza Lopez entre el Buddha científico y el Buddha de la tradición también es problemática porque presupone una visión demasiado estrecha y estática de las tradiciones budhistas. Lopez distingue entre «el Buddha de la tradición» por una parte, y «el Buddha científico» por otra, lo cual parece sugerir que las concepciones modernistas no son ni pueden ser al mismo tiempo tradicionales o defendidas por budhistas que se encuentran dentro de tradiciones budhistas. Pero esto no es necesariamente así. Que una interpretación del Buddha sea nueva y diferente a otra interpretación más antigua no significa que esté necesariamente fuera de la tradición, ni que personas que practican dentro de formas tradicionales del budhismo no puedan sostener al mismo tiempo ideas modernistas. Lo cierto es que lo tradicional se dice de muchas maneras y admite grados, es decir, hay cosas que pueden ser menos tradicionales que otras sin tener que estar por ello fuera de la tradición. En principio, es posible concebir las concepciones modernistas del Buddha como extensiones novedosas de la tradición y reconocer que implican una reinterpretación de lo tradicional para adaptarse a un nuevo contexto histórico y cultural.

Las tradiciones budhistas son comparables a organismos vivos que crecen y evolucionan para adaptarse, sobrevivir y reproducirse del mejor modo posible en los medios o hábitats en el que se encuentran. Es indudable que las concepciones modernistas del Buddha suponen un crecimiento de la tradición que permite una mejor adaptación a un nuevo contexto marcado por el encuentro entre budhismo y Occidente. Es igualmente innegable que, gracias a las adaptaciones modernistas, el budhismo puede seguir cumpliendo su función pragmática y soteriológica en nuevos contextos históricos y culturales. Si no fuera por las adaptaciones modernistas, muchos occidentales no se interesarían por el Buddha y sus enseñanzas, y no comenzarían a practicar meditación ni estudiarían filosofía budhista. Muchas personas desencantadas con la religión y la filosofía en Occidente han podido encontrar en el Buddha y el budhismo algo útil y beneficioso para sus vidas gracias a las adaptaciones modernistas. Algunas de estas personas han decidido practicar dentro de formas de budhismo tradicional, otras han desarrollado nuevas comunidades budhistas de carácter modernista, e incluso hay quienes han creado nuevas formas de practicar el Dharma al margen del budhismo institucionalizado. En lugar de excluir alguna de estas nuevas adaptaciones del budhismo propiciadas por las concepciones modernistas, propongo su integración dentro de un nuevo paradigma pluralista, el Buddha del camino medio.

Quizá sería bueno distinguir entre tradición y tradicionalismo para aclarar lo que estamos diciendo sobre la necesidad de integrar en un nuevo paradigma diversas concepciones del Buddha y sus enseñanzas. El Buddha que Lopez contrapone al Buddha científico no es el Buddha de las tradiciones budhistas, sino el Buddha de quienes adoptan una perspectiva ultratradicionalista. Los tradicionalistas son las personas que

se oponen a cualquier cambio e innovación dentro de la tradición. Los tradicionalistas de todas las religiones y filosofías tienden a tener un talante conservador que los lleva a aferrarse excesivamente al pasado e incluso interpretar literalmente los textos. Por ejemplo, para un tradicionalista, el monte Meru sería realmente el centro de una tierra plana y no redonda, porque así es como se describe en los textos budhistas. Pero esta lectura literal de los textos no representaría la tradición sino una postura tradicionalista, es decir, una aproximación dogmática e inmovilista hacia la tradición.

El tradicionalismo literalista y ultraconservador está en las antípodas de lo que el Buddha enseña a sus discípulos en muchos textos budhistas que son igualmente parte de la tradición. El tradicionalista no tiene, por tanto, el monopolio sobre lo que es o debe ser la tradición budhista, al igual que tampoco lo tiene el modernista. La tradición budhista se presta a diversas interpretaciones y abarca mucho más que lo que Lopez presenta como el Buddha de la tradición. El Buddha de la tradición de Lopez es el Buddha tradicionalista, no el Buddha de las tradiciones budhistas o de la tradición en sentido amplio, que llegaría hasta el presente e incluiría al budhismo modernista en sus distintas versiones.

Una mirada objetiva a la historia del budhismo exige reconocer que la tradición en sentido amplio incluye tanto a los tradicionalistas de las distintas épocas como a los innovadores que desarrollaron y expandieron creativamente la tradición sin salirse necesariamente de ella. Es evidente que los tradicionalistas de hoy conciben al Buddha y sus enseñanzas de forma diferente a como los conciben los modernistas, pero eso no significa que estén fuera de la tradición como la terminología de Lopez parece sugerir.

Lo nuevo y moderno no tiene por qué ir siempre y en todos los casos en contra de lo antiguo y más tradicional. Lo nuevo y moderno puede ser una continuación legítima de la tradición, necesaria y útil para adaptarla a nuevos contextos históricos y culturales. Las interpretaciones modernistas del Buddha, al igual que otras interpretaciones innovadoras del pasado, rompen con algunos aspectos tradicionales del budhismo anterior, pero al mismo tiempo continúan y desarrollan otros aspectos igualmente tradicionales, y al hacerlo expanden la tradición y facilitan su adaptación y supervivencia en un nuevo hábitat. Esto ha ocurrido ya en otras ocasiones durante la dilatada historia del budhismo. Por ejemplo, las interpretaciones mahāyāna del Buddha rompen con aspectos del budhismo anterior, pero al mismo tiempo continúan y desarrollan otros aspectos de forma novedosa, y al hacerlo expanden la tradición y facilitan su adaptación y supervivencia en nuevos hábitats.

La contraposición que hace Lopez entre Buddha científico y Buddha de la tradición es también cuestionable porque hoy existen budhistas tradicionales con ideas modernistas. Es un hecho innegable que existen intérpretes modernistas del Buddha y el budhismo que son al mismo tiempo budhistas tradicionales. El propio

Lopez (2002: xxxix) parece reconocer esto cuando afirma lo siguiente sobre el budhismo moderno: «Quizá sea mejor considerar el buddhismo moderno no como una religión universal más allá de las fronteras sectarias, sino como una secta buddhista en sí misma. Hay buddhismo tailandés, buddhismo tibetano, buddhismo coreano y buddhismo moderno. A diferencia de las formas anteriores de buddhismo nacional, este nuevo buddhismo no se encuentra en una relación de exclusión mutua con estas otras formas. Uno puede ser un buddhista chino y también ser un buddhista moderno. Sin embargo, uno también puede ser un budista chino sin ser un budista moderno». Sí es cierto, como afirma Lopez, que el nuevo buddhismo moderno no excluye necesariamente formas tradicionales de buddhismo y, si pertenecer al nuevo buddhismo moderno es compatible con la pertenencia a tradiciones buddhistas nacionales más antiguas como el buddhismo chino, tibetano, coreano, tailandés, etc., entonces no parece correcto presentar en una relación de exclusión mutua al Buddha científico moderno y al Buddha de la tradición.

La segunda crítica de Lopez consiste en afirmar que el Buddha científico de los modernistas es una creación europea similar a una cita imaginaria, una invención de académicos a partir de manuscritos, un producto del colonialismo occidental que no existió en Asia hasta el siglo XIX.

La historia de las concepciones modernistas del Buddha que Lopez describe es fascinante e indispensable para comprender los prejuicios protestantes, victorianos y modernistas de académicos, simpatizantes y reformadores del buddhismo durante el siglo XIX y gran parte del XX. Sin embargo, dichos prejuicios no son suficientes para concluir que el Buddha científico es una creación europea.

La imagen modernista del Buddha es fruto de la confluencia de múltiples factores. Es indudable que el modernismo buddhista surge en dependencia de las investigaciones de filólogos y orientalistas europeos y norteamericanos del siglo XIX, pero no deja de ser una exageración sugerir que el Buddha científico es algo creado por ellos. Grandes expertos como E. Burnouf, T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg y Max Muller, entre otros, no se limitaron a crear algo que no existía de alguna forma en los textos, o simplemente a proyectar en ellos sus propios prejuicios y presupuestos. La comparación que hace Lopez entre el Buddha científico y una cita inventada falsamente atribuida a Einstein no hace justicia a la competencia e integridad intelectual de los pioneros de los estudios buddhistas actuales.

El experto en buddhismo David L. McMahan refuta la tesis histórica de Lopez y expresa muy bien la imposibilidad de reducir los orígenes del modernismo buddhista a una mera creación europea:

Si bien esta imagen [modernista] se basa en elementos de formas tradicionales de buddhismo que han existido en Asia durante siglos, en muchos aspectos es bastante distinta de lo que el buddhismo ha significado para los buddhistas asiáticos a lo largo de su larga y variada historia. La imagen occidental popular del buddhismo no está inequívocamente «ahí» en los textos buddhistas antiguos y las tradiciones vividas, ni es simplemente una fantasía de una población de élite educada en Occidente, una imagen sin objeto correspondiente. Es, más bien, una nueva forma real de buddhismo que es el resultado de un proceso de modernización, occidentalización, reinterpretación, creación de imágenes, revitalización y reforma que ha tenido lugar no solo en Occidente sino también en los países asiáticos durante más de un siglo. Esta nueva forma de buddhismo ha sido diseñada por budistas asiáticos modernizadores y entusiastas occidentales profundamente comprometidos con crear respuestas buddhistas a los problemas y cuestiones dominantes de la modernidad, como la incertidumbre epistémica, el pluralismo religioso, la amenaza del nihilismo, los conflictos entre la ciencia y la religión, la guerra y destrucción del medio ambiente. El surgimiento del pensamiento buddhista sobre estos problemas es el producto de una confluencia única de culturas, individuos e instituciones en una época de transformación rápida y sin precedentes de las sociedades (McMahan 2008: 5).

Nadie puede negar que el contexto cultural y los presupuestos de los académicos occidentales del siglo XIX desempeñaron un papel importante en la construcción de la imagen del Buddha que tenemos hoy. Pero también es necesario reconocer que fueron los textos buddhistas los que proporcionaron un fundamento para sus interpretaciones. Los textos del buddhismo antiguo fueron la base a partir de la cual los buddhistas desarrollaron diferentes *abhidharmas* y distintos sistemas filosóficos o escuelas de pensamiento crítico y sistemático. Dicho de otro modo, mucho antes que los europeos y los norteamericanos descubrieran los aspectos racionales y científicos del Buddha y sus enseñanzas, ya existían la ética, la psicología, la lógica, la ontología y la epistemología en las tradiciones buddhistas, como lo atestiguan numerosos tratados académicos de diferentes épocas, países y tradiciones. No deja de ser una expresión de arrogancia cultural pensar que fueron los occidentales europeos y norteamericanos quienes inventaron o crearon la racionalidad crítica y las actitudes semejantes al espíritu científico que aparecen en los textos buddhistas.

En cualquier proceso hermenéutico confluyen los presupuestos del intérprete con las características del objeto a interpretar. Siempre hay una pluralidad de causas y condiciones que constituyen al sujeto que interpreta y al objeto a interpretar. Si aplicamos la doctrina del surgir en dependencia al ámbito de los procesos hermenéuticos, es evidente que ninguna interpretación es completamente subjetiva ni tampoco totalmente objetiva. Siempre existen elementos subjetivos y objetivos que interactúan y se

combinan para producir una determinada interpretación. Por ello no parece razonable pensar que los textos atribuidos al Buddha en pali y sánscrito fueron simples recipientes pasivos donde académicos europeos proyectaron sus elucubraciones modernistas. Para explicar el surgimiento del Buddha científico y las concepciones modernistas, hace falta algo más que factores subjetivos (presupuestos protestantes, victorianos y modernos de los intérpretes) y factores históricos o contextuales (era moderna, época del colonialismo europeo).

No sería justo acusar a Lopez de distorsionar la historia del Buddha científico ni tampoco cuestionar su rigor y solvencia como experto en buddhismo. Sin embargo, sí se le podría reprochar que no presta atención suficiente a los textos que sirvieron y continúan sirviendo de fundamento para las concepciones modernistas. También parece justo decir que Lopez tiende a percibir el buddhismo desde la perspectiva del *Abhidharma Sarvāstivāda* predominante en las tradiciones tibetanas y que a veces interpreta textos del canon pali de forma cuestionable. Concretamente, al concluir su libro *Buddhism & Science*, Lopez cita el *Mahāsīhanāda Sutta* (MN. I.71) para sugerir que quien diga del Buddha que no ha logrado estados sobrehumanos (*uttariṃ manus-sadhammā*) o que enseña el Dharma simplemente a golpe de razonamientos (*takkapariyāhatam*), será llevado al infierno. Lopez parece querer insinuar sarcásticamente con este texto que quienes sostienen concepciones modernistas acabarán igual precisamente por eso, por despojar al Buddha de estados sobrehumanos y hacerle enseñar el Dharma solamente a golpe de razonamientos o demostraciones científicas. Pero en realidad el texto no es extrapolable a las concepciones modernistas, ya que estas no suponen la negación del conocimiento y visión propios de los nobles (eso son los estados sobrehumanos según el texto), ni tampoco rechazan que el Buddha enseñe el Dharma a partir de un conocimiento directo o por propia experiencia, es decir, no afirman que lo enseña meramente a golpe de razonamientos sin haber experimentado previamente el nirvana.

Desconocemos las razones por las que Lopez no analiza en detalle ni realiza una exégesis minuciosa de los textos que los grandes filólogos del XIX utilizaron para desarrollar sus interpretaciones. Quizá sea porque cree que dichos textos no son tan antiguos y cercanos al Buddha como se pensaba en el XIX o porque considera un prejuicio protestante representar el Buddha a partir de los textos más antiguos, o porque piensa que el buddhismo de los textos canónicos no representa el buddhismo «real» *in practice*. Sea cual sea la razón o razones de Lopez, lo cierto es que su historia no presta atención suficiente a los textos que sirvieron y sirven de fundamento para las concepciones modernistas. Y sin prestar la debida atención a dichos textos, parece casi inevitable concluir que el Buddha de los modernistas es una creación de filólogos y orientalistas occidentales que no existía en Asia hasta el siglo XIX.

No se trata de negar la influencia de académicos occidentales en el surgimiento del Buddha modernista, sino de reconocer que sus interpretaciones tienen una base o fundamento en los textos budhistas más antiguos. Lo que parece menos exagerado y más ajustado a la realidad es afirmar que los presupuestos de los intérpretes modernistas del siglo XIX permitieron descubrir y apreciar mejor en los textos budhistas ciertos ideales y valores análogos a los de la modernidad occidental.

Hablar de analogía entre algunos ideales y valores de tradiciones budhistas y tradiciones occidentales no equivale a decir que eran idénticos. Es evidente que los ideales y valores de la modernidad occidental no son los mismos que los que aparecen en los textos budhistas, pero entre no ser idénticos y ser completamente diferentes existe el camino medio de la analogía. Lo análogo no es ni lo idéntico ni lo completamente diferente. Analogía significa en parte similar y en parte diferente, por eso es posible comparar y establecer paralelismos sin necesariamente tener que equiparar o identificar.

Las interpretaciones modernistas del Buddha surgieron porque existía cierta analogía entre algunos ideales y valores de los textos budhistas, por un lado, y algunos ideales y valores occidentales de los intérpretes europeos por otro. Dicha analogía explica mejor el surgimiento del Buddha científico de los modernistas y supone un camino medio entre dos posturas extremas: pensar que el Buddha científico es una creación europea y pensar que ya existía en el budhismo premoderno tal y como lo conocemos hoy. Lo que existía en algunos textos atribuidos al Buddha y en algunas tradiciones budhistas vivas antes del encuentro con la modernidad occidental eran actitudes racionales y críticas análogas a las de la ciencia moderna, por eso es problemático sugerir que el Buddha científico es algo imaginado, inventado o creado por un puñado de filólogos y orientalistas europeos en el siglo XIX.

3. Dos formas de entender el Buddha de los modernistas

Existen dos formas de entender las concepciones modernistas del Buddha. La primera, representada por Lopez, las considera algo contrario o contrapuesto a las concepciones más tradicionales del Buddha. Desde esta perspectiva, tradición y modernidad, Buddha científico y Buddha de la tradición, se excluyen mutuamente en términos absolutos. En este sentido, la perspectiva de Lopez presupone un paradigma exclusivista donde solamente una concepción puede ser la verdadera, lo que implica necesariamente que la otra es falsa. La lógica exclusivista es clara: la verdad del Buddha de la tradición es absoluta y esto supone que el Buddha científico de los modernistas es absolutamente falso. No existe término medio ni grados de verdad, la exclusión del otro es total. La segunda forma de entender las concepciones modernistas, representada por el Budd-

ha del camino medio, no las contrapone a la tradición, sino que las integra dentro de ella. Desde esta perspectiva, las concepciones modernistas se ven como un desarrollo orgánico y de expansión de las tradiciones budhistas. Dicha expansión no implica la eliminación de lo tradicional, sino su reinterpretación. Las reinterpretaciones modernistas funcionan en la práctica como adaptaciones del budhismo para facilitar su supervivencia en un nuevo contexto histórico y cultural marcado por el encuentro con Occidente. Las concepciones modernistas pueden coexistir con otras concepciones más tradicionales, e incluso dar lugar a combinaciones novedosas de tradición y modernidad como, por ejemplo, en el caso del XIV Dalái Lama. Lo que permite que diversas concepciones del Buddha y el budhismo puedan coexistir pacíficamente es su condicionalidad específica o su surgir en dependencia. El surgir en dependencia implica la imposibilidad de absolutizar ninguna concepción del Buddha y sus enseñanzas. Ninguna concepción puede ser la verdad absoluta porque todas las tradiciones budhistas y sus concepciones surgen en dependencia de diversas causas y condiciones. Esto significa que una concepción del Buddha y sus enseñanzas puede ser verdadera, pero nunca en términos absolutos. Y si una concepción es verdadera en términos no absolutos, en principio es posible que pueda coexistir con otras concepciones del Buddha y el budhismo igualmente verdaderas en términos no absolutos. En este sentido, el Buddha del camino medio es un paradigma pluralista porque permite la existencia de una pluralidad de concepciones del Buddha y sus enseñanzas, todas ellas verdaderas en términos no absolutos a causa de su condicionalidad y surgir en dependencia. El Buddha del camino medio evita posiciones extremas que absolutizan una tradición budhista o una concepción del Buddha y sus enseñanzas, ya sea modernista, tradicionalista o una combinación de elementos tradicionales y modernos. El Buddha del camino medio no solo evita el extremo del absolutismo, sino también el extremo del relativismo.

Que ninguna concepción del Buddha y sus enseñanzas sea la verdad absoluta no significa que todas las concepciones sean igualmente válidas o tengan el mismo grado de verdad y eficacia soteriológica. Es fácil confundir pluralismo y relativismo. El Buddha del camino medio presupone una perspectiva pluralista, pero no relativista. Quizá sea útil distinguir entre relatividad y relativismo. Relativismo significa que todas las concepciones del Buddha y sus enseñanzas son igualmente verdaderas y que, por tanto, da lo mismo una que otra. Relatividad significa que todas las concepciones del Buddha y sus enseñanzas están intrínsecamente relacionadas con las causas y condiciones de las que dependen o a partir de las cuales surgen. Dicho de otro modo, relatividad implica que la verdad es relativa, relativismo implica que la verdad es relacional. Las relaciones condicionales o relaciones causales de las que depende, o a partir de las cuales surge cualquier concepción del Buddha, la convierten en no absoluta, limitada y por ello parcialmente verdadera.

El paradigma pluralista del Buddha del camino medio puede acomodar diversas concepciones del Buddha y sus enseñanzas porque ninguna de ellas es absolutamente verdadera y porque todas ellas pueden ser parcialmente verdaderas. Ser parcialmente verdadero puede significar varias cosas: que es verdadero hasta cierto punto, o en cierto sentido, o para ciertas personas o desde cierto punto de vista. Ser parcialmente verdadero no significa que dé igual una visión del Buddha que otra, o que vale lo mismo cualquier interpretación de los textos budhistas, o que todo es verdad y mentira, bueno y malo al mismo tiempo y en el mismo sentido. El paradigma pluralista del Buddha del camino medio permite discernir entre la verdad o falsedad de las distintas concepciones del Buddha y sus enseñanzas, pero no en términos absolutos, es decir, independientemente del contexto y las circunstancias de las personas.

La doctrina de *upāya* es aquí imprescindible para entender la diferencia entre relativismo y relatividad. El Buddha del camino medio es inseparable de la doctrina de *upāya* o medios pedagógicos hábiles. No todas las personas responden de la misma forma a una concepción del Buddha y sus enseñanzas; no todas las enseñanzas son adecuadas para cualquier tipo de persona; no todas las personas son iguales y, por ello, hay diversidad de concepciones y enseñanzas.

El paradigma llamado el Buddha del camino medio es inseparable de la doctrina de *upāya*, pero no debe confundirse con el paradigma mahāyāna. Los paradigmas que se desprenden del *Sūtra del loto* y los sistemas de clasificación de escuelas o doctrinas del budhismo mahāyāna no es lo que estamos proponiendo. Mientras que los paradigmas del mahāyāna son inclusivistas, el paradigma del Buddha del camino medio es pluralista. Es importante distinguir entre pluralismo e inclusivismo. Los paradigmas inclusivistas del mahāyāna aceptan la verdad de otras concepciones del Buddha y sus enseñanzas, si bien de forma provisional. Tarde o temprano los seguidores de otras doctrinas o escuelas deben dejar sus enseñanzas provisionales para progresar hasta llegar a las enseñanzas que se consideran definitivas. El Buddha del camino medio no es una enseñanza que se considera a sí misma definitiva o mejor que las demás. Se trata simplemente de un marco teórico, un paradigma, una metáfora para acomodar diversas concepciones del Buddha y sus enseñanzas, y de ese modo facilitar el diálogo entre ellas. Adoptar el paradigma del Buddha del camino medio no exige a nadie tener que renunciar a sus creencias sobre la superioridad de una concepción del Buddha y sus enseñanzas. Lo que sí exige el Buddha del camino medio es renunciar a la absolutización de dichas creencias, ya que están basadas en una determinada concepción del Buddha condicionada y surgida en dependencia de diversos factores.

Lopez es sin lugar a duda uno de los grandes expertos en budhismo de las últimas décadas; su obra merece ser elogiada y estudiada con detenimiento para comprender la historia y la complejidad del budhismo contemporáneo. Personalmente,

he aprendido muchísimo de sus investigaciones históricas y admiro su ejemplar rigor académico. Sin embargo, su propuesta constructiva para el buddhismo me parece problemática y cuestionable en algunos aspectos. Lopez propone una alternativa constructiva al Buddha científico que consiste en no eliminar los rasgos míticos y milagrosos de la identidad del Buddha y sus enseñanzas. Lopez presenta esta alternativa como una invitación a dejar al buddhismo ser lo que es y ha sido a lo largo de su historia, a saber, una religión precientífica con creencias increíbles e incompatibles con la ciencia. En palabras de Lopez (2012: 78): «podríamos permitir que el buddhismo siguiera siendo una religión, y que fuera una religión precientífica, una en la que un rey se corta pedazos de su propia carne para alimentar a un halcón y salvar la vida de una paloma, hasta que se queda sin carne y se convierte en un esqueleto parlante; donde el Buddha pronuncia una sola sílaba y miles escuchan un elocuente discurso en sus diversas lenguas nativas; donde alguien hace el voto imposible de liberar del sufrimiento a todos los seres del universo». Lopez también presenta su propuesta como una invitación a escuchar lo que dice la tradición para así preservar mejor sus elementos mitológicos y milagrosos. En palabras de Lopez (2012: 126): «podríamos dejar que se escuche lo que dice la tradición sobre el Buddha, permitiéndole conservar sus cuarenta dientes, su cabello que no necesita cortarse, el bulto en su cabeza».

A primera vista, la propuesta de Lopez parece neutral, inofensiva y perfectamente asumible por cualquier experto. Parece muy sensato y respetuoso pedir que se preste una mayor atención a la tradición budhista y que se deje al buddhismo ser lo que es y ha sido. El problema es que a continuación Lopez parece sugerir que las concepciones modernistas se imaginan cosas sobre el Buddha y sus enseñanzas para las que no hay evidencia. En sus palabras: «En lugar de imaginar cosas sobre el Buddha y sus enseñanzas para las que no hay evidencia, podríamos detenernos en lo que hay allí y en las formas en que estas cosas podrían seguir teniendo significado de alguna manera. Preservar lo mitológico y lo milagroso no es meramente una cuestión de estética» (Lopez, 2012: 126). Lopez no dice a qué cosas imaginarias se refiere exactamente y por ello no es posible responder adecuadamente a tan grave acusación. La acusación es consistente con la comparación que hace Lopez entre las concepciones modernistas del Buddha y la cita inventada atribuida falsamente a Einstein. Pedir que nos detengamos «en lo que hay allí», en lugar de imaginarnos cosas sobre el Buddha para las que no hay evidencia es igualmente consistente con la tesis de Lopez, según la cual el Buddha científico es una creación europea que no existía en Asia antes del siglo XIX. Lopez no aclara por qué tiene tanto interés en preservar los aspectos mitológicos y milagrosos del buddhismo, ni tampoco explica las razones por las que piensa que preservarlos no es meramente una cuestión de estética.

Lopez (2012: 16) sí aclara que ningún experto puede decir lo que debería ser el buddhismo. Solamente puede describir, basándose en evidencias históricas, lo que el buddhismo es y ha sido para distintos grupos de budhistas. Lopez (2008: 216) no reclama autoridad alguna para declarar lo que debería ser el buddhismo o lo que no puede ser. Tampoco es su pretensión evitar que el buddhismo cambie, mitificando nuevamente lo ya desmitificado, lo cual sería imposible. Su objetivo es documentar algunas de las formas en las que se ha representado el buddhismo como compatible con la ciencia, demostrar que dichas representaciones tienen un elevado coste para las tradiciones budhistas, recordar los elementos premodernos del buddhismo y preguntarse por lo que está en juego si se pierden dichos elementos. El problema es que, aunque Lopez (2012: 79) no lo pretenda o no sea plenamente consciente de ello, lo cierto es que hace algo más que documentar la historia y recordar lo que es y ha sido el Buddha y el buddhismo. Lopez (2012: xi) es honesto intelectualmente y reconoce que parte de su obra es normativa, ya que evalúa la validez de ciertas afirmaciones sobre la compatibilidad entre buddhismo y ciencia, y ofrece una alternativa constructiva a ellas. Lopez intenta refutar las concepciones modernistas del Buddha y el buddhismo desde una perspectiva normativa que petrifica la tradición y privilegia el pasado premoderno del buddhismo en detrimento de lo que es y ha sido durante los últimos 150 años. Leyendo a Lopez parece inevitable concluir que los budhistas tradicionales con ideas modernistas como el XIV Dalái Lama, Walpola Rahula y muchos otros están de alguna forma distorsionando el buddhismo o se encuentran prácticamente fuera de la tradición por no coincidir con lo que ha sido considerado esencial por los budhistas a lo largo de su historia.

No deja de haber cierta ambigüedad e inconsistencia en la propuesta de Lopez. Por una parte, Lopez parece defender la tradición cuando habla acerca de la importancia de preservar lo mitológico y lo milagroso no solamente por razones estéticas, pero por otra parte reconoce que «No es el papel del erudito proteger, preservar y defender la religión que él o ella estudia» (Lopez, 2012: 78). Asimismo, parece difícil reconciliar lo que dice sobre escuchar la tradición y dejar al Buddha que conserve sus cualidades sobrehumanas, y al mismo tiempo afirmar que «El Buddha no necesita ser preservado en gelatina, todos sus aspectos maravillosos mantenidos intactos, congelados en el tiempo, el fundador de una religión muerta» (Lopez, 2012: 126). Lopez dice no querer remitologizar lo desmitificado porque tal cosa es imposible, pero intenta demostrar la falsedad de las concepciones modernistas que desmitifican el Buddha y el buddhismo. Dice no querer evitar el cambio, pero censura a los modernistas que transforman y reinterpretan la tradición.

Sería ingenuo pensar que cualquier reinterpretación del Buddha y sus enseñanzas es adaptativa, útil y capaz de integrar lo anterior sin que se diluya o desaparezca

la tradición. Existe el riesgo de distorsión irreconocible de las tradiciones budhistas mediante reinterpretaciones excesivamente novedosas. La obra de Lopez avisa sobre este peligro y no se deberían subestimar sus advertencias. Está todavía por ver si las reinterpretaciones modernistas supondrán la desaparición de elementos esenciales del buddhismo anterior, o su integración en un nuevo paradigma que suponga una nueva fase en la historia del buddhismo. Lopez contraponen lo tradicional a lo moderno como si se excluyeran mutuamente o como si no fuera posible transformar el buddhismo con ideas modernistas. En lugar de contraponer Buddha de la tradición y Buddha científico de manera que la existencia de uno suponga la eliminación del otro, parece más razonable desarrollar un nuevo paradigma pluralista que permita acomodar diversas interpretaciones del Buddha y sus enseñanzas incluyendo las tradicionalistas, las modernistas, y las mixtas, es decir, las que combinan de distintos modos aspectos tradicionales y modernos. Este nuevo paradigma es lo que he llamado el Buddha del camino medio. Desde la perspectiva del Buddha del camino medio, se ve como normal que haya diversas respuestas, algunas de ellas contradictorias, a las preguntas sobre la identidad del Buddha y sus enseñanzas. Dada la historia y complejidad del buddhismo, lo extraño sería que hubiera una única forma de entender al Buddha común a todos, algo similar a una esencia universal que trascendiera el espacio y el tiempo. Pero la condicionalidad constitutiva de las tradiciones budhistas y de sus concepciones del Buddha, su surgir en dependencia de múltiples factores históricos y culturales, hace imposible la existencia de tal cosa. Ante la imposibilidad de absolutizar ninguna tradición budhista o concepción del Buddha y sus enseñanzas, un nuevo paradigma pluralista emerge, no para excluir ninguna interpretación del Buddha y sus enseñanzas, sino para facilitar el diálogo y fecundación mutua entre ellas.

Bibliografía

- BUSWELL R. E. y LOPEZ D. S. (2014) *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press.
- LOPEZ JR., D. S. (2001) *The Story of Buddhism*, San Francisco: Harper.
- (2002) *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*, Boston: Beacon Press.
- (2004) *Buddhist Scriptures*, Londres: Penguin Classics.
- (2005) *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago: Chicago University Press.
- (2008) *Buddhism & Science: A Guide for the Perplexed*, Chicago: Chicago University Press.
- (2012) *The Scientific Buddha: His Short and Happy Life*, New Haven: Yale University Press.
- McMAHAN, D. L. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford: Oxford University Press

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

La situación de los estudios budistas en España: los programas docentes

*Juan Arnau Navarro, Montse Castellà Olivé, Francisco Díez de Velasco,
Ricardo Guerrero Diáñez, Basili Llorca Martínez, Daniel Millet Gil,
Agustín Pániker Vilaplana, Aleix Ruiz Falqués, Jaume Vallverdú Vallverdú
y Abraham Vélez de Cea*

A diferencia del entorno geográfico y cultural de otros países, donde los estudios budistas en las universidades y en los centros de investigación tienen una presencia en ocasiones incluso centenaria, España se caracteriza por carecer de tal especialización de modo consolidado; aunque se detecta un creciente interés por el tema, tanto por parte de los grupos budistas implantados en el país como de grupos de investigadores y especialistas en el estudio de las religiones en general, y del budismo en particular, que puede propiciar un cambio de orientación. La finalidad de este trabajo es ofrecer algunas pinceladas sobre este campo de estudio emergente en un país con una relación histórica peculiar con la diversidad religiosa que, en parte, puede explicar esta anomalía académica.

1. Orígenes

Resulta interesante destacar que en la misma época que en Gran Bretaña, Francia o Alemania se estaban sentando las bases de la consolidación de los estudios budistas, en España se leía la primera tesis sobre el tema. Se trató del trabajo de Francisco García Ayuso, defendido en 1885 en la Universidad de Madrid titulado *El nirvâna buddhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos* y publicado en la Tipografía de los Huérfanos de Madrid. Entre las ambiciones de su autor estaba promover el desarrollo de

lo que denominaba «estudios budhistas» en la universidad española, usando la grafía habitual de los lugares en los que había realizado estancias de investigación, como Múnich, París o Berlín, y diferente de la que la Real Academia de la Lengua había fijado en 1884 (budista) y que no cambió (hasta hoy), a pesar de que el propio García Ayuso entró a formar parte de la institución en 1888. El proyecto de García Ayuso no prosperó y, entre otros factores, hay dos que pueden resultar claves. La Constitución española de 1869 había abierto la puerta a cierta diversidad religiosa, alejándose discretamente del exclusivismo católico de los siglos anteriores, y este nuevo marco habría podido potenciar el interés por el estudio universitario de las religiones y, por tanto, del budismo, que muchos estimaban —incluido el propio García Ayuso en su tesis— la más numerosa en seguidores en el mundo en aquella época. Pero la Constitución de 1876 volvió a apostar por la singularidad religiosa en España, lo que alejó el estudio del budismo de las agendas académicas. Por otra parte, el estrechamiento de los intereses internacionales de España y su falta de ambición colonial —en especial en Asia—, a diferencia de lo que sucedía en los países que estaban implantando estudios budistas, dejaban fuera de las agendas políticas y económicas los territorios con implantación budista. Hay que añadir a esto la pérdida de los restos del imperio español en Asia en 1898, a manos de Estados Unidos, y la crisis subsiguiente que, a escala ideológica, conllevó un estrechamiento de las miradas y una tendencia a lanzarlas hacia dentro y no hacia territorios alejados, como los asiáticos. Así, esta orientación política, económica y cultural convertía los estudios budistas en un lujo académico bien alejado de las estrecheces en las que se movían la sociedad y la universidad del momento. García Ayuso, su tesis y sus proyectos truncados pueden servir casi de ejemplo premonitorio de una falta de interés que perduró durante más de un siglo. Los intentos posteriores para instaurar una enseñanza no confesional de estudio de las religiones fracasaron hasta que se creó la cátedra de Historia de las Religiones en la Universidad de Madrid en 1954, que ganó Ángel Álvarez de Miranda que, si bien dedicaba al budismo un tema de su guion docente, lo diluía en un programa que contaba con sesenta temas, la gran mayoría de ellos dedicados a las religiones antiguas o al cristianismo. Álvarez de Miranda murió tres años después de ganar la cátedra sin llegar a consolidar la disciplina —que desapareció tras su muerte— y el episodio quedó como otro más de los intentos frustrados de poner en marcha en España estudios plurales sobre religiones, que podrían haber abierto el camino para, en una fase siguiente de desarrollo especializado, potenciar la inclusión de estudios budistas en el ámbito universitario y de investigación. Pero hay que tener en cuenta que el modelo nacionalcatólico franquista, que asociaba identidad española y catolicismo, ponía trabas a cualquier intento de apertura hacia ámbitos de estudio como el del budismo.

Será con los cambios hacia la aceptación del derecho a la libertad religiosa y hacia la asunción del carácter plural de las religiones en el campo religioso español, que arrancan con la Transición española y la Constitución de 1978, cuando se empiece a lanzar una mirada desde la sociedad y, por tanto, también desde la universidad, hacia religiones consideradas hasta entonces extrañas y exóticas, como el budismo, que empezó a poner en marcha las primeras comunidades y centros de culto estables en el país en 1977. En ese momento, el budismo se convirtió en una opción con una presencia incipiente en España y no resultó un ingrediente desdeñable entre las religiones de un mundo al que España se estaba abriendo tras decenios de políticas que singularizaban una opción religiosa frente a cualquier otra. Sin embargo, este ha sido un proceso que ha permeado lentamente en el ámbito de la universidad, donde la inclusión de contenidos asociables con el estudio de las religiones ha resultado complicada, tanto por la falta de interés de quienes se identificaban con la religión mayoritaria y seguían sin tener alicientes para abrir la perspectiva hacia la pluralidad como de quienes, desde posturas de rechazo a las religiones en general, no veían en su estudio un campo de interés. De ahí que lo que se va a tratar a continuación muestre un panorama en el que los estudios budistas siguen teniendo una presencia algo tangencial y poco consolidada en la universidad en España.

2. Enseñanza universitaria y académica

La inclusión de materias asociables con el estudio de las religiones se comenzó a desarrollar en la universidad pública española con el cambio de orientación de los planes de estudio que se produjo a comienzos de la década de 1990. A partir de ese momento, y en cumplimiento de la autonomía universitaria, los planes de estudio ya no se dictan desde el Ministerio de Educación, sino que son las universidades las que, con la participación de sus profesores, conforman dichos planes. Fue entonces cuando, dado el interés de algunos docentes e investigadores sobre temas de religiones, empezaron a incluirse materias en esta línea en algunas universidades. A pesar del eurocentrismo que permeaba en la mayoría de los programas y de la falta de conocimiento especializado sobre ámbitos asiáticos, el budismo no podía dejar de estar presente, aunque fuese conformando argumentos en unos pocos temas, en los programas sobre historia de las religiones, antropología de la religión, sociología de la religión, filosofía y materias parecidas que se impartían en distintas universidades. Aunque, como hasta el curso 2021-2022 no se puso en marcha una carrera específica de estudio de las religiones (el grado en Ciencias de las Religiones, en la Universidad Complutense de Madrid), hasta ese momento no había existido la necesidad de plantear programas docentes donde los estudios budistas precisaran necesariamente al menos de una asignatura y la

consiguiente puesta en marcha de una estructura de especialización con algún docente suficientemente capacitado.

Donde sí hay estudios sobre religión de ciclo completo, y desde hace un siglo, es en las universidades de la iglesia católica, pero la mirada ha acostumbrado a centrarse, lógicamente, ya que se trata de un enfoque confesional, en el singular: religión como fenómeno y la religión católica, o a lo sumo cristianismo, como núcleo. La apertura hacia otros ámbitos en este caso se ha concentrado principalmente en el judaísmo, mientras que las religiones más alejadas se han tratado en mucha menor medida. De todos modos, hay que reseñar algunos casos de interés en el budismo por parte de los docentes en las universidades católicas. Así, por ejemplo, en la Universidad Pontificia de Salamanca, el sacerdote Carlos Castro Cubells, que impartió, entre otras, la asignatura de Historia de las Religiones, dedicaba en los años 70 del siglo pasado algunas clases al estudio del budismo, incluso con vertientes prácticas, ya que conocía de primera mano el zen, por sus estancias en Alemania y su relación con figuras del zen occidental y desbudistizado como Hugo Enomiya Lassalle o Karlfried Dürckheim. En la Universidad de Deusto, especialmente a partir de 1976 y hasta 1985, impartió docencia de estudios orientales el destacado especialista Joaquín Pérez Remón, jesuita, que había presentado una tesis en 1974 en la Universidad de Bombay titulada *Self and Non-Self in Early Buddhism* (El ser y el no ser en el budismo temprano) y desarrolló una carrera notable de publicaciones sobre diversos aspectos del budismo. En la Universidad Pontificia de Comillas, fue profesor de antropología filosófica y bioética hasta que fue apartado de la docencia el jesuita Juan Masiá, quien desarrolló en Japón parte de su carrera docente y ha tratado el budismo en diversas monografías y trabajos.

Todos estos son casos significativos en una tónica general en la que, si bien el budismo podía tratarse en algunos contextos, por ejemplo, en asignaturas de fenomenología de la religión, no se han generado especialistas que desarrollen su trabajo en España, ni especialización docente o investigadora destacable en estas universidades católicas con asignaturas específicas sobre estudios budistas, aunque la trayectoria internacional de algunos budólogos católicos españoles resulta relevante, como la de Alfonso Verdú o Jesús López Gay. Sin embargo, conviene aclarar que, a pesar de todo, el budismo no ha dejado de estar presente, en alguna medida, en las propuestas docentes tanto regladas como más esporádicas de estos centros. Un buen ejemplo lo encontramos en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona (ISCREB), centro vinculado a la Facultad de Teología de Cataluña, que incluía el budismo en su curso de posgrado Religiones y Diálogo Interreligioso (que ha ido cambiando de nombre y temario en las diferentes ediciones), dirigido por Antoni Matabosch y coordinado por Ignasi Boada, exsecretario de Raimon Panikkar, que ha contado con diversos especialistas en budismo, entre ellos Juan Manuel Cincunegui. Además, el ISCREB orga-

niza anualmente un curso de verano en Montserrat con el grupo Diàleg Interreligiós Monàstic (DIM) de Cataluña, que se ha dedicado al budismo en varias ocasiones.

Un paso notable en la conformación de la necesidad de incluir el budismo entre los temas de estudio en la educación superior en España se ha producido con el proceso de adaptación al Espacio Europeo de Educación Superior, que comienza a implantarse con el nuevo milenio. En el nivel de grado, en múltiples disciplinas, desde la historia a la antropología, la sociología, la psicología, la filosofía o la filología, entre otras, se han incluido asignaturas sobre religiones y en ocasiones se tratan asuntos relativos al budismo, pero dado que son aproximaciones generales, pueden impartirse por docentes no especialistas en budismo.

Sin embargo, el nuevo modelo educativo europeo ha propiciado también que puedan desarrollarse nuevas propuestas especializadas, en estudios de máster e incluso de grado, y el budismo haya encontrado amparo en dos tipos de carreras: por una parte, en las que se enfocan en el estudio de las religiones y, por otra, en las que se dedican a los estudios orientales. En España, las primeras han tomado el nombre de ciencias de las religiones en sus propuestas más duraderas. En el curso 2021-2022, se comenzó la impartición de un grado en Ciencias de las Religiones en la Universidad Complutense de Madrid, el primero de este tipo en el país. En el curso 2022-2023, se ha puesto en marcha la asignatura denominada Introducción al budismo de seis créditos que ha impartido el profesor Emilio García Buendía, que cuenta con una trayectoria investigadora, desde su propia tesis doctoral, centrada en el estudio del yoga, que también imparte una optativa de seis créditos titulada Filosofía Oriental, que incluye referencias al budismo. Se contempla también una asignatura optativa de seis créditos titulada Técnicas de Meditación, que incluye algunos contenidos sobre budismo.

En lo relativo a los másteres en ciencias de las religiones, en la actualidad solo quedan operativos en la universidad española dos másteres oficiales. Por una parte, está el que se imparte en la Universidad Complutense de Madrid, donde el budismo se enseña en diferentes asignaturas entre las que destacan Textos del budismo, taoísmo e hinduismo y Psicología, meditación y espiritualidad, que imparten docentes conocedores del budismo como José María Prieto o Javier Bustamante. Por otra, está el máster interuniversitario de las universidades Pablo de Olavide de Sevilla, Carlos III de Madrid y La Laguna, donde hay una asignatura titulada Religiones orientales, que imparte Agustín Pániker y en la que los contenidos sobre budismo son centrales. La Universidad Complutense destaca por contar con el único instituto universitario especializado en ciencias de las religiones, donde se llevan a cabo tareas de investigación y un programa de doctorado en el que se han escrito ya varias tesis doctorales de tema budista.

En el pasado hubo otras propuestas. Así, el tibetólogo Ramon Prats impartió cursos de budismo en el máster en Ciencias de las Religiones que se desarrolló en la Universidad de Granada hasta la desaparición de este programa de estudios en 2008. En la actualidad, Juan Arnau, docente en esta universidad, incluye en su programa la ética budista en las materias regladas que imparte sobre esta temática. Por su parte, en el máster de Historia de las Religiones de la Universidad de Barcelona se incluyó, hasta su desaparición en 2014, un módulo titulado Religiones del Extremo Oriente, en el que el budismo estaba a cargo de Albert Ferrer, que también impartía religiones de Japón y el sudeste asiático con Raquel Bouso, y donde también participó Agustín Pániker quien, junto con Vicente Merlo, impartía hinduismo y jainismo. Mención aparte merece la inclusión de temas sobre budismo en la formación en filosofía en diversas universidades españolas. El caso más destacado es el de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), con sede central en Madrid, que durante decenios cuenta con asignaturas tituladas genéricamente Sabidurías orientales, impartidas por María Teresa Román hasta su fallecimiento, autora que dedicó su tesis y diversas monografías y publicaciones a temas budistas, que incluían un diccionario sobre budismo. Esta trayectoria la está manteniendo en la UNED Raquel Fernández Formoso, que, además de sus trabajos sobre el yoga, incluye la perspectiva budista en su reciente libro centrado en el análisis del trance.

Además, el campo anteriormente citado de los estudios orientales también ha propiciado que especialistas españoles en los estudios budistas hayan encontrado algún acomodo docente en la universidad española. Una de las propuestas más especializadas en la inclusión de estudios budistas y orientales la ha promovido la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, donde se ofertó en 2010 un posgrado en Pensamiento y Religiones en Asia bajo la dirección de Ramon Prats y la coordinación de Ferran Mestanza y Raquel Bouso, en el que se incluyeron cursos de budismo japonés, chino, indio y tibetano, pero que no llegó a desarrollarse al no contar con suficientes inscritos. Anteriormente, y como titulación conjunta con la Universidad Autónoma de Barcelona, la Universidad Pompeu Fabra desarrolló también una licenciatura en Estudios de Asia Oriental con materias de budismo impartidas desde 2004. También el budismo había tenido cumplida presencia, con la participación de Herminia Roure, Basili Llorca o el lama Djinpa (Borja de Arquer) en un posgrado titulado *La Mort: Aprendre a viure i ajudar a morir* (desarrollado desde 1996 a 2003). Se trata de una universidad con una dedicación destacada al estudio de las religiones y con un notable interés por el budismo, donde destaca como docente estable Raquel Bouso quien, desde el curso 2010-2011, imparte la asignatura obligatoria *Grandes tradiciones religiosas* en el grado de Humanidades, que incluye el budismo, así como la asignatura optativa *Pensamiento y religiones de Asia*, cuyo temario suele incluir el budismo japonés. Por otro

lado, la Universidad Pompeu Fabra ha puesto en marcha el Centro de Estudios en Estética, Religión y Cultura Contemporánea (<<https://www.upf.edu/web/cercca>>) coordinado por Amador Vega, buen conocedor del budismo, y ha contado con cursos de extensión, con gran éxito de inscritos, impartidos por Ramon Prats.

Por su parte, en la Universidad Abierta de Cataluña (en catalán: Universitat Oberta de Catalunya), en el departamento de Estudios de Asia Oriental, se ofreció en el pasado un máster en Asia Oriental (antes licenciatura), en relación con Casa Asia (<<https://www.casaasia.es/>>), con algunas materias en las que se trataba el budismo y cuyos materiales y programas fueron preparados por Ramon Prats.

En la Universidad de Salamanca también se ha apostado notablemente por la formación en estudios orientales, con un enfoque centrado en las lenguas, pero con alguna formación en cultura y religión. Se mantiene desde el año 2000 un título propio de experto universitario en lenguas y culturas de India e Irán (<<https://usal.es/diploma-de-extension-universitaria-en-lenguas-y-culturas-de-india-e-iran-online-3/presentacion>>), donde se han impartido materias de budismo indio, dictadas en el pasado por Abraham Vélez y por Ferrán Mestanza en la actualidad, que desarrolla dos asignaturas sobre budismo. También en el grado en Estudios de Asia Oriental (<<https://www.usal.es/master-estudios-en-asia-oriental>>) se incluye una asignatura denominada Pensamiento y religión en Asia Oriental con algunos contenidos sobre budismo. Las universidades de Málaga y Sevilla cuentan también con un grado conjunto en Estudios de Asia Oriental (<<https://www.uma.es/grado-en-estudios-asia-oriental/>>) que incluye asignaturas de religiones y donde destaca el especialista en religión y budismo coreano Antonio J. Doménech del Río.

En otros casos, como en el grado en Estudios de Asia Oriental de la Universidad Autónoma de Barcelona, el interés por los temas religiosos en la actualidad es menor, pero se había ofertado en el pasado una asignatura específica titulada El budismo en Asia Oriental, que impartió Ramon Prats, y la universidad contó también con el programa conjunto con la Universidad Pompeu Fabra, antes citado. Conviene destacar el grupo de investigación pluridisciplinar TRAFIL (Traducir y Acercar Filosofías Lejanas: <<https://grupsderecerca.uab.cat/trafil/es>>) del Departamento de Traducción de la Universidad Autónoma de Barcelona, dirigido por Nicole Martínez-Melis, doctora en Teoría de la traducción, cuya línea de investigación era una aproximación traductológica, terminológica y transcultural que se materializó en una prueba piloto de una base de datos terminológica y de conocimiento multilingüe de la terminología budista. Esta investigación tanto descriptiva como prescriptiva fue concebida como una ayuda a la traducción con una propuesta de opciones metodológicas y de técnicas de traducción a seguir para traducir la terminología del Dharma.

Se evidencia una tendencia en los programas de posgrado españoles de los estudios relativos a Asia, que ha sido centrarse progresivamente en los temas económicos, políticos y estratégicos, mientras que los asuntos de carácter religioso o de creencias se tratan de una forma más secundaria, de ahí que sea una temática quizá menos presente en la actualidad que en el pasado. Pero, por otra parte, formaciones de máster, que son muy numerosas (y también volátiles) en la universidad española, incluyen materias que tocan temas budistas en propuestas variadas, sirva de ejemplo que actualmente, se imparte un máster en la cátedra Ferrater Mora de la Universidad de Girona sobre diversidad religiosa titulado Pensamiento, Cultura y Gobernanza, cuyo director es Joan Vergés.

Ya se ha citado el interés que se ha mostrado desde Casa Asia en el apoyo o el desarrollo de cursos puntuales dedicados al budismo (a la filosofía, el arte, la historia, la meditación) a lo largo del tiempo, asociando a docentes como Juan Arnau, Ferran Mestanza o Teresa Gaztelu en la línea de su política general de apoyo al desarrollo de los estudios asiáticos en España (<<https://www.casaasia.es/proyectos/reunion-de-estudios-asiaticos/>>).

En línea con lo antes expuesto, entre las sociedades y asociaciones científicas españolas no se cuenta todavía con ninguna dedicada específicamente a los estudios budistas. Y, de nuevo, son los campos más generales de los estudios orientales o las ciencias de las religiones donde los trabajos sobre budismo hallan acomodo. En los primeros han destacado la Sociedad Española de Orientalistas, actualmente Asociación Española de Estudios de Asia Oriental, y en el longevo *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (1965-2009) han publicado budólogos como Ramón Prats, Jesús López-Gay o Joaquín Pérez Remón. En el campo de las ciencias de las religiones destaca la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, cuyo primer presidente fue Raimon Panikkar, que ha dedicado diversos libros y trabajos al budismo, y en las revistas de la sociedad, tanto el *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* como *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* (<<https://secr.es/revista-bandue/>>) han publicado trabajos sobre temas budistas, entre otros, Ramón Prats o Juan Arnau. En esta línea, habría que destacar también el número de trabajos sobre budismo que se han ido publicando en la revista del ya citado Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid denominada *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* (<<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR>>). En España no se ha puesto en marcha una revista especializada al estilo de la *Revista de Estudios Budistas* que promovieron en México y Argentina Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Quizá se asemeja, aunque en el formato que propician las tecnologías de difusión actuales, *Buddhistdoor en Español* (<<http://espanol.buddhistdoor.net/>>) que, además, promueve los estudios budistas en España y se ha implicado en la puesta

en marcha, en la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, que ha tenido una trayectoria destacada en los estudios de antropología de las religiones, de un curso en línea de 60 horas denominado El budismo: de sus raíces doctrinales a la experiencia vivida (<https://www.fundacio.urv.cat/el_budismo_de_sus_raices_doctrinales_a_la_experiencia_vivida/of_es/es/CBUDCA-A1-2021-1>), impartido por Agustín Pániker, Ismael Apud, Basili Llorca y Lluís Salas, y dirigido por Jaume Vallverdú.

3. Enseñanza por parte de los colectivos budistas

Frente al panorama tan poco halagüeño en las universidades y centros de investigación públicos encontramos un floreciente auge de los programas educativos ofrecidos desde las propias comunidades budistas. En todas ellas se ofrecen enseñanzas de algún tipo, incluso con destacadas intensificaciones en el aprendizaje cuando se producen visitas de maestros especialmente cualificados. Pero frente a modelos de enseñanza con una periodicidad difusa, que depende de factores variados en los que las agendas de los maestros resultan un elemento clave, el proceso de consolidación que se ha ahondado en los últimos años parece estar intentando cambiar la perspectiva, apostando por configurar programas graduales de estudio con niveles de control y certificación de los resultados obtenidos, que pueden variar en sus grados de institucionalización. Dentro de los programas de estudios budistas que se ofrecen en los centros españoles encontramos muchos que pueden servir de ejemplo. Destacan quizá por su antigüedad y sistematicidad los que realizan Dag Shang Kagyü, Samye Dzung, la red Nagarjuna y la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahāyāna (FPTM), la red Shambala, la Comunidad Budista Triratna, Sakya Tashi Ling, Sakya Drogön Ling, la Comunidad Budista Soto Zen, Tradición Budadharma del Zen Soto, Soka Gakkai, la red Rigpa o la Asociación Hispana de Buddhismo, por citar solamente grupos con solera e institucionalización en España. Como ejemplo, conviene destacar a Samye Dzung, ya que fue el primer centro budista constituido en España, en 1978, y la primera comunidad budista en poner en marcha en España en 2003 un retiro largo (antes se realizaban fuera del país) de cuatro años, que ha culminado en dos ocasiones (de 2003 a 2007 y de 2008 a 2012). En el caso de Dag Shang Kagyü, este tipo de retiro de larga duración, que se caracteriza por un perfil de formación destacado, también se ha desarrollado en varias ocasiones desde 2009. También como ejemplo se pueden citar las propuestas desarrolladas desde la FPTM, tanto el programa de estudios Descubrir el Budismo (2 años) como el Programa Básico de Budismo (5 años), que se vienen realizando de forma sistemática desde hace años en sus centros. En el centro Dharmadhatu se propone también un Programa de Formación en Budismo (5 cursos), dirigido por Basili Llorca, que se imparte desde hace unos 20 años de manera continuada y presenta la

particularidad de una visión integradora (tibetano: *rime*) de las escuelas de budismo tibetano y con vocación de enseñar el budismo ortodoxo y su práctica, pero con enfoque laico y presentación más actual. En esta línea, hay que mencionar el esfuerzo llevado a cabo por algunos grupos que, además de la lógica atención prestada al estudio de sus propias enseñanzas, apuestan por el conocimiento de tradiciones y escuelas diferentes de las propias, lo que aporta una visión más amplia y rica, en contraste con los estudios centrados exclusivamente en las enseñanzas y prácticas de una única escuela. El grupo Sangha Activa, liderado por el lama Ngawang Dorje Dondrub del linaje Sakya y con sede en Sant Iscle de Vallalta, puso en marcha en 2020 un curso sobre el theravāda como primera fase de la iniciativa de formación Camino del Ngagpa. El curso se ha preparado y está siendo impartido hasta su finalización en 2021 por Ricardo Guerrero, presidente de la Asociación Hispana de Buddhismo, experto en esa tradición budista, traductor y editor. Dicho curso tiene como finalidad la formación de un grupo de práctica vajrayāna tibetana en las enseñanzas del budismo primigenio. En este sentido, Sangha Activa ha encontrado en la Asociación Hispana de Buddhismo una plena colaboración, dado el carácter inclusivo que apuesta por el diálogo intrabudista que promueve esta última. La Asociación Hispana de Buddhismo tiene entre sus actividades fundamentales la traducción de textos budistas y sobre budismo, tanto desde lenguas occidentales como desde las lenguas originales de las fuentes cuando se trata de textos canónicos. Para ello, mantiene una estrecha colaboración desde hace años con la Buddhist Publication Society de Sri Lanka. Recientemente, esta organización ha depositado en Ricardo Guerrero, Abraham Vélez de Cea y Aleix Ruiz Falqués la responsabilidad de constituirse como consejo editorial para la publicación de libros tanto propios de su fondo editorial como nuevas obras en español. En su espíritu inclusivo, se pretende poner a disposición del público hispanoparlante textos imprescindibles de las tres tradiciones del budismo como material educativo o divulgativo.

El programa puesto en marcha desde la Comunidad Budista Soto Zen, con una propuesta docente muy detallada que se organizaba en tres años (con cuatro bloques de materias evaluables por año) y que incluía muchos materiales de trabajo entre los que se usaban monografías generadas por Denko Mesa y Dokusho Villalba fue muy notable en el pasado, pero la ruptura entre ambos y la orientación hacia la institucionalización de la enseñanza de la atención plena y el *mindfulness* (como se expone en el apartado siguiente) por parte de Villalba ha ralentizado este programa de estudios que se combinaba, además, con un programa docente más específico dirigido por Dokusho Villalba, el Curso de Formación de Sacerdotes Soto Zen, que comenzó en 2009. Todas estas iniciativas, incluida la actual dedicada al *mindfulness* evidencian la implicación de esta comunidad budista en la conformación de programas docentes sistemáticos. Por otra parte, y aunque no se trata de una propuesta que se podría identificar como

budista, ya que apuesta por un zen de clara identificación católica, convendría citar los programas de estudios emprendidos desde Zendo Betania bajo la supervisión de Ana María Schlüter, el zen católico, que, aunque excede los límites temáticos impuestos en esta revisión, presenta en España grupos notables involucrados en la faceta docente. Conviene reseñar la apuesta por parte de las entidades que aglutinan a los grupos budistas, como la Unión Budista de España-Federación de Entidades Budistas de España (UBE-FEBE) o la Coordinadora Catalana de Entidades Budistas (CCEB) por organizar actividades de carácter docente que necesariamente se plantean desde una perspectiva abierta a las múltiples orientaciones que caracterizan al budismo.

En el caso de la red Diamond Way, se ha buscado un grado de institucionalización mayor, desde su monasterio con sede en Karma Guen (Vélez-Málaga), que ha promovido el International Institute for Tibetan and Asian Studies (ITAS: <<https://www.itas-uni.eu>>), que desarrolla desde 2004 programas de estudios de tibetano y sánscrito candidatos a una homologación universitaria (en niveles de grado y máster), y que ofrece un certificado propio en estudios tibetanos diseñado según los estándares de la educación superior de Reino Unido y Estados Unidos. Este presenta un programa de estudios muy centrado en las lenguas y la lingüística, pero que incluye un porcentaje de materias correspondientes a los estudios budistas. Una característica de este programa es que la lengua vehicular del mismo, a pesar de que el centro docente está en España, es el inglés. No se trata de un proceso desdeñable, que tiene que ver también con el peso del turismo religioso budista en España, sino que encuentra en lo educativo un factor más de potenciación. Otros ejemplos de propuestas educativas que han instaurado en España algunos de sus cursos, en el contexto de ofertas globales que usan el inglés como lengua vehicular, lo tenemos, por ejemplo, en la International Dzogchen Community y el peso que tuvo el centro Dzamling Gar ubicado en Adeje, Tenerife, en su programa docente internacional. En esta isla, vivió durante varios meses al año Namkhai Norbu, que conviene recordar que fue hasta su jubilación profesor de lengua y cultura tibetanas en la Universidad de Nápoles.

Un paso ulterior, esta vez ahondando en los estándares de formación según criterios confesionales budistas, lo está marcando el empeño en el establecimiento de un completo programa de estudios budistas que enraíza con las enseñanzas que hasta su muerte fue dando gradualmente en España el notable erudito tibetano Gueshe Tamding Gyatso, y que ha fructificado con el trabajo de su sobrino Gueshe Tenzing Tamding en lo que se denomina Monasterio Universidad Chu Sup Tsang (<<https://fundacionchusuptsang.org/retiros-y-estudios/>>), ubicado en la Aldea de Ventoselo, San Amaro, Orense. Se trata de una propuesta de formación de diez años que sigue el programa de la escuela gelugpa del budismo tibetano tanto en su parte de sutra como de tantra. Nos hallamos, por tanto, ante el programa de estudios budistas puesto en

marcha en la actualidad en España que presenta una especialización más detallada y una formación más sistemática.

Hay que tener en cuenta que la pandemia puso en suspenso muchos de los proyectos de los grupos budistas en España, aunque también ha abierto nuevas perspectivas, ya que el uso de las nuevas tecnologías se ha multiplicado. Ya anteriormente algunos colectivos habían utilizado de modo sistemático internet como vehículo de transmisión de enseñanzas y programas de estudio, como por ejemplo la antes citada International Dzogchen Community. Sin embargo, lo que parece abrirse en la época poscovid es una perspectiva de integrar docentes y participantes de cualquier parte del mundo, por lo que la oportunidad de puesta en marcha de programas docentes bien estructurados se potencia enormemente. Este asunto atañe todos los niveles revisados y, además, los estudios budistas en las universidades públicas pueden verse favorecidos y abrirse la posibilidad de dar cabida a budólogos expatriados como Abraham Vélez o Aleix Ruíz Falqués, por ejemplo, y que no ocurra como en el pasado cuando Francisco García Ayuso, Juan Mascaró, Raimon Panikkar o Alfonso Verdú, entre otros, tuvieron que dedicarse a otras disciplinas o desarrollar su carrera fuera de España.

4. Perspectivas de futuro

Además del camino que abre la docencia en línea que se acaba de adelantar, se vislumbran dos vías nuevas en lo relativo a la potenciación de los estudios que nos interesan, que están relacionadas con los retos de la sociedad posindustrial y el papel de las creencias y las religiones en el contexto de la construcción de lo que algunos han denominado sociedades posreligiosas.

Por una parte, se evidencia la importancia que conserva la religión y, en general las creencias en su diversidad a escala mundial, en la gobernanza global y en la conformación de sociedades plurales. El budismo puede presentar en estos contextos de análisis y docencia varios elementos de interés, dado el peso que las técnicas de meditación, autoayuda y autoconocimiento tienen y han tenido a lo largo de su historia. Se añade a esto las peculiaridades del budismo y, en especial, sus desarrollos globales y más allá de los contextos étnicos o nacionales asiáticos, que lo evidencian como una propuesta de espiritualidad con muchos elementos de índole posreligiosa.

Así, las religiones y también el budismo se convierten en ingredientes en propuestas docentes y de investigación que se enfocan en la gobernanza y en la valoración de la diversidad religiosa y de creencias que potencien la construcción de sociedades más igualitarias y justas. Como ejemplo de este tipo de propuestas formativas encontramos el máster-diploma en Especialización en Diversidad Religiosa: Pensamiento, Realidad y Gobernanza de la Universidad de Girona (<<https://www.fundacioudg>

org/es/master-diversitat-religiosa.html>) donde forman parte del elenco de profesores algunos que ya hemos encontrado en másteres sobre religiones como Ramon Prats o Agustín Pániker.

Por otra parte, y en el contexto de enfoques más centrados en el individuo y en la psicología, se está abriendo la oportunidad a la inclusión de orientaciones y temáticas de corte o aroma budista en los proliferantes programas de reducción de estrés y otros problemas asociables al malestar de la civilización moderna. Se está ofreciendo un buen número de másteres propios, expertos y cursos universitarios centrados en el *mindfulness*. En algunos de ellos, las referencias al budismo forman parte tanto de las materias asociadas al análisis de las raíces históricas del *mindfulness* como de materias de profundización en técnicas de meditación. Resultan especialmente destacables el máster en *Mindfulness* de la Universidad de Zaragoza (<<https://www.masterenmindfulness.com/master-de-mindfulness/>>), promovido por Javier García Campayo, que tiene una larga trayectoria en la meditación budista, y que incluye en el elenco de docentes a Denko Mesa. También destaca la participación de ambos en las propuestas puestas en marcha desde la Universidad de Barcelona en el máster en Relajación, Meditación y *Mindfulness* o en el de *Mindfulness* y Meditación (<<https://www.ub.edu/idp/web/ca/formacions/master-propio-y-semipresencial-en-mindfulness-y-meditacion>>), donde Pilar Aguilera imparte contenidos relativos al budismo. En la Universidad de Lleida destaca el Postgrado en *Mindfulness* y Compasión, que cuenta con la participación de Maria Luisa Aznar (Lama Yeshe Chödrön).

Una propuesta específica, centrada plenamente en el budismo, ya desde el nombre, la ha planteado Dokusho Villalba con su Escuela de Atención Plena (<<https://eaplena.es/>>) y la denomina *mindfulness* basado en la tradición budista (MBTB) (<<https://dokushovillalba.com/tag/mbtb/>> o <<https://cbol.sotozen.es/inicio/mbtb/>>). Pero no podemos olvidar un asunto antesmencionado, y es que España es un país turístico de primer orden, atractivo para situar en él proyectos de calado como, por ejemplo, el estupa de Benalmádena, que ha puesto en marcha la misma orientación budista que apuesta por el desarrollo docente del ITAS antes citado.

Otros grandes proyectos se vislumbran en el futuro, como el que tiene a Cáceres como ubicación y a la Fundación Lumbini Garden como promotora (<<https://www.fundacionlumbinigarden.com/>>). El proyecto Gran Buddha incluye una faceta académica dedicada al estudio de la paz, la prevención de conflictos y el diálogo entre naciones, culturas y religiones, con especial atención a la sabiduría budista en sus distintas variantes. La institución específica a cargo de este desarrollo académico es el Centro Lumbini de Estudios para la Paz, centro adscrito a la Universidad de Extremadura. A diferencia de otros programas similares en el ámbito nacional e internacional, el Centro Lumbini combinará el rigor académico y el carácter interdisciplinar de los estudios

sobre la paz con el aprendizaje de los principales sistemas de filosofía budista y sus diversas técnicas de meditación. Para la elaboración de los contenidos del programa de estudios se han tomado en consideración los programas ofrecidos por otras universidades españolas, así como la posibilidad de colaborar con ellas de modo que, entre todos, se pueda presentar una oferta educativa coherente y cada vez más completa en este campo de estudio. El Centro contempla el diseño de dos másteres y cursos de experto, todas titulaciones propias de la citada Universidad de Extremadura. El primero es un máster en Estudios Budistas y el segundo es un máster en Paz, Acción Social y Tradiciones Contemplativas, que también requerirá el estudio de diversas escuelas budistas. Entre los cursos de experto se incluyen los estudios de educación para la paz; sabiduría budista y prevención de conflictos; y diálogo interreligioso. En el marco de las actividades de carácter académico y de difusión contempladas en el proyecto Gran Buddha, la Fundación Lumbini Garden, en colaboración con la Asociación Hispana de Buddhismo y el Instituto de Estudios Budistas Hispano, emprende en 2021 el proyecto de traducción al español del Texto Budista Común, un verdadero hito cultural en lengua española. El proyecto consiste en la traducción de los textos que componen la antología *Common Buddhist Text: Guide and Insight from the Buddha*, una iniciativa de la Universidad Mahachulalongkorn de Tailandia en el seno de las celebraciones del día del Vesak de las Naciones Unidas. Los textos fueron compilados por estudiosos de las tres tradiciones budistas por primera vez en la historia del budismo, de modo que la obra es aceptada por todos los budistas abiertos a las enseñanzas originales atribuidas al Buda y a los desarrollos filosóficos posteriores. Este proyecto cuenta con el respaldo del Instituto Cervantes y la obra será traducida a un español internacional directamente desde las fuentes originales en lengua pali, sánscrita, tibetana y china. En el equipo de traducción participan Abraham Vélez de Cea, Aleix Ruiz Falqués y Andreas Janoush, entre otros, con la coordinación general y la edición a cargo de Ricardo Guerrero.

Aún dentro de perspectivas de futuro, a iniciativa de la Fundación Dharma-Gaia, el mes de septiembre de 2022 esta entidad y la Fundación de la Universidad Rovira i Virgili firmaron un convenio de colaboración para confirmar su voluntad de contribuir al desarrollo y crecimiento de los estudios budistas en español. En este sentido, se ha seguido incentivando y desarrollando el programa formativo sobre budismo, adscrito al Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de dicha Universidad, con tres nuevas ediciones que se añaden al curso introductorio antes citado y en el mismo formato online y de horas lectivas: El budismo temprano y la tradición theravada: enseñanzas y prácticas (<<https://www.ccebudistes.org/es/eventos/budismo/curso-el-budismo-temprano-y-la-tradicion-theravada/>>) realizada entre septiembre y diciembre de 2022, y, desde abril a junio de 2023, el curso Los budismos mahāyāna y vajrayāna: enseñanzas y prácticas (<<https://www.fundacio.urv.cat/>

los_budismos_mahayana_y_vajrayana_enseñanzas_y_practicas/of_es/CAS/CBU-DVACA-A1-2023-1>). Ambas ediciones, bajo la dirección compartida de Daniel Millet —presidente y fundador de la Fundación Dharma-Gaia y editor ejecutivo de *Buddhistdoor en Español*— y Jaume Vallverdú. Estos dos cursos, además, forman parte de un ciclo completo titulado Estudios sobre las tradiciones del budismo y la meditación, que culmina en un tercero sobre Budismo moderno y contemporáneo, desde septiembre a diciembre de 2023. Cada curso del programa se acompaña de una actividad o conferencia paralela, a cargo siempre de un colaborador de reconocido prestigio en los estudios budistas y organizada, en este caso, por Alfonso Schwartz. Dada la positiva experiencia académica y la buena acogida de las diferentes ediciones, se prevé dar continuidad y consolidar este importante desafío de presente y de futuro con nuevos cursos y publicaciones.

Los estudios budistas en Argentina: orígenes y contextos actuales de transmisión del Dharma

Catón Eduardo Carini

CONICET – UNLP

Belén Azarola

Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA

1. Introducción

El interés por el estudio del budismo en Argentina tiene una larga trayectoria que comienza a principios del siglo xx y continúa en la actualidad. A lo largo de ese camino, en variados ámbitos —que incluyen tanto instituciones académicas como organizaciones budistas— se han traducido libros, dictado cursos, materias de grado, conferencias y presentaciones en congresos sobre el budismo. El propósito del presente capítulo es dar cuenta de la historia y la situación actual de los estudios budistas en el país. Se espera así contribuir al conocimiento del desarrollo del budismo en el ámbito hispanohablante.

El escrito se encuentra estructurado en tres partes. La primera, aborda los orígenes del interés en el budismo de la mano de distintas personalidades del ámbito de la literatura, la filosofía y la política. La segunda, explora la presencia de estudios sobre el budismo en carreras de grado, centros de investigación e instituciones de divulgación académica de Argentina. Finalmente, la tercera parte da cuenta de las distintas modalidades de estudio del budismo en el marco de grupos locales de distintas denominaciones tales como el zen, el vajrayāna, la Soka Gakkai y el vipassana.

2. Aproximaciones tempranas al estudio del budismo en Argentina

Comenzando con los orígenes del estudio del budismo en Argentina, a principios del siglo pasado, muchas personalidades reconocidas de la cultura local se sintieron atraídas por la filosofía budista y contribuyeron a difundirla entre el público más amplio (Gasquet, 2008). Durante ese periodo, el centro de estudio del budismo más relevante fue la Sociedad Teosófica. Esta institución llegó a Argentina hacia fines del siglo XIX y la trajeron algunos argentinos que tomaron contacto con este movimiento religioso en el exterior. En el año 1907, Henry Olcott, militar estadounidense, masón, fundador de la Sociedad Teosófica en 1875 y autor de la famosa obra *Catecismo budista* (1881), viajó a Argentina a dar una serie de conferencias, momento que podría identificarse como de auge de esta institución en el país. En la década de 1910, contaba con siete Ramas —grupos de estudio— distribuidas en Mendoza, Rosario, Córdoba y Buenos Aires, por lo cual recibió el estatus de Sección Nacional República Argentina. En 1921, se funda oficialmente como Asociación Civil, obtiene su personería jurídica y establece su sede central en la Provincia de Santa Fe. Entre sus primeros miembros se encuentran figuras destacadas del campo científico, político y literario, tales como José Ingenieros, Alejandro Sorondo, Leopoldo Lugones, Alfredo Palacios y Joaquín V. González. Sin embargo, a partir de 1940, esta institución entra en un periodo de estancamiento y de merma de su membrecía (Quereilhac, 2008).

De todas formas, el interés en el estudio del budismo en el ámbito local continuó. Un caso destacado es el de Vicente Fatone, filósofo orientalista interesado en el misticismo japonés y en la filosofía budista e hinduista, quien se esforzó en introducir el pensamiento indio en el horizonte cultural argentino. En 1934 y 1936, impartió en Buenos Aires una serie de conferencias tituladas «Los grandes filósofos del budismo». Tras un viaje de estudio por Asia, en 1937, fue nombrado profesor de Historia de las Religiones en la Universidad Nacional de La Plata, institución que en 1941 publicó su libro *El budismo nihilista* dedicado a Joaquín V. González, fundador de la Universidad de La Plata, con la inscripción «entre nosotros, el primero que conoció y amó a los filósofos y poetas de la India» (Fatone 1972: 17). En este libro se propuso exponer el pensamiento de Nāgārjuna insistiendo en que este filósofo budista del siglo II no fue «nihilista», aunque eminentes investigadores lo designaran así. En el prólogo podemos leer que «ninguno de los problemas que Nāgārjuna plantea e intenta resolver nos es desconocido en Occidente. Su interés reside, más bien, en el hecho de que nos ofrezca, como en compendio, muchos problemas que la filosofía occidental ha debatido a través de los siglos». En retrospectiva, este comentario es comparable al aporte que décadas más tarde harían Fernando Tola y Carmen Dragonetti (2008) al cuestionar el

supuesto de la no existencia de una filosofía de la India y publicar un extenso trabajo que prueba lo contrario¹.

En 1957, Fatone fue nombrado embajador en la India y en 1960 profesor de Filosofía e Historia de las Religiones en la Universidad de Buenos Aires, cargo desde el cual siguió dando a conocer una doctrina, en su mayor parte desconocida en su país (Harvey, 1998). Su contribución influyó profundamente a los escritores del círculo literario Grupo Sur, tales como Eduardo Mallea, Victoria Ocampo, Héctor Murena y Jorge Luis Borges (Gasquet, 2008). La nueva vía de exploración filosófica que inició Fatone se verá reflejada en intereses ligados al orientalismo dentro de este grupo y marcará la historia cultural del orientalismo argentino en el siglo xx. Mallea, Murena y Ocampo se inclinarán al hinduismo mientras que Borges al budismo, como puede constatarse en obras que detallaremos a continuación. Sin embargo, cabe mencionar que la reflexión relativa a culturas asiáticas en el marco de la revista *Sur* se centró fundamentalmente en sus acervos filosóficos y políticos, sobre todo el pacifismo, «como una forma de existencia espiritual acorde a los valores democráticos» que movían al grupo (Gasquet, 2008: 22).

A mediados del siglo xx, el estudio del budismo en Argentina se vio impulsado por la traducción al español de trabajos de reconocidos autores como D. T. Suzuki, Alan Watts, Hubert Benoit, Christmas Humphreys y Eugen Herrigel. Dentro de este contexto receptivo a las ideas orientales, el calígrafo zen Kazuka Sakai dictó en 1955 una conferencia —presentada por Jorge Luis Borges— sobre el budismo en la Librería Nacional de Buenos Aires. También se editaron algunas obras de autores locales como *Zen y la crisis del hombre*, de D. J. Vogelmann (1967). Borges mismo, reconocido escritor de sabiduría enciclopédica y candidato al Premio Nobel en múltiples ocasiones, fue muy influenciado por las ideas budistas, por lo cual se convirtió en uno de sus difusores locales (Magalhães y Carvalho, 2013). Este autor escribió *¿Qué es el budismo?* junto a Alicia Jurado (1976). Además, en 1977 pronunció una charla titulada «Budismo» en el Teatro Coliseo de Buenos Aires. La misma fue publicada en el libro *Siete Noches* (Borges, 1980). En ella, además de recorrer los aspectos claves del budismo, realiza cruces con distinguidos autores de la literatura y la filosofía occidental. Esa noche invitó a los presentes a repensar sus categorías y, trayendo un ejemplo del zen, dijo:

Nosotros pensamos siempre en términos de sujeto, objeto, causa, efecto, lógico, ilógico, algo y su contrario; tenemos que rebasar esas categorías. Según los doctores de la zen, llegar a la verdad por una intuición brusca, mediante una respuesta ilógica. El neófito pregunta al maestro qué es el Buddha. El maestro le responde: «El ciprés es el

¹ Pese a ello, los prejuicios sobre el estatus filosófico del pensamiento indio continúan en la actualidad, como lo documenta Gabriel Martino (2015), quien publicó un artículo sobre las tendencias académicas en universidades argentinas y sus programas de estudio en relación con este tema, concluyendo que la presencia de la filosofía de la India es prácticamente inexistente en el currículo de las licenciaturas en filosofía.

huerto». Una contestación del todo ilógica que puede despertar la verdad [...]. Lo que he dicho hoy es fragmentario. Hubiera sido absurdo que yo expusiera una doctrina a la cual he dedicado tantos años —y de la que he entendido poco, realmente— con ánimo de mostrar una pieza de museo. Para mí el budismo no es una pieza de museo: es un camino de salvación. No para mí, pero para millones de hombres (Borges, 1980: 34-35).

Otro orientalista que tuvo una gran incidencia en el estudio de la filosofía oriental y el budismo en el país fue el jesuita español Ismael Quiles, quien emigró a Argentina en 1932, donde se convirtió en decano de la Universidad del Salvador de la Ciudad de Buenos Aires. En 1967, fundó la Escuela de Estudios Orientales de la mencionada institución educativa, donde ocupó la Cátedra de Estudios Budistas. Entre sus numerosas obras destaca el libro *Filosofía Budista* (1968), obra que fue reeditada y que surgió a partir de un estudio dentro del marco de intercambio promovido por el Proyecto Mayor de la UNESCO (Quiles, 1968). Este trabajo comenzó en 1960 cuando Quiles viajó a Japón para hacer una estadía, iniciando los cinco años de dedicación que le tomó la investigación y escritura de este libro.

Finalmente, cabe mencionar la labor pionera que han tenido a la hora de promover el estudio del budismo en Argentina dos orientalistas de renombre internacional, Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Este último, de origen peruano, tuvo una destacada actividad académica en su país durante la primera mitad del siglo xx. En 1964, viajó a la India como consejero cultural de la embajada peruana. Tras su regreso a Sudamérica, en 1970, creó la Cátedra de Sánscrito y Filosofía India en la Universidad de Buenos Aires. Junto a su esposa, Carmen Dragonetti, nativa argentina, creó en 1989 la Fundación Instituto de Estudios Budistas. En esta se desarrollaron importantes tareas de docencia, investigación, traducción y publicación de textos canónicos originales (ver más adelante).

3. Los contextos académicos de aprendizaje del budismo

En esta sección exploramos el desarrollo de los estudios budistas en el medio académico argentino, especialmente en el marco de centros de investigación, sociedades académicas, carreras de grado y revistas especializadas. En primer lugar, el centro de investigación más importante, que ha nucleado gran parte de los estudios budistas en el país, ha sido la Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB), fundada en el año 1989 por Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Reconocido por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) como lugar de trabajo de varios investigadores, la FIEB impulsó actividades académicas y sin fines de lucro a lo largo de treinta años. Docencia e investigación universitaria, conferencias públicas

y publicación de diferentes tipos de materiales fueron algunas de las actividades que llevaron adelante (Azarola, 2021). Desde la FIEB se impartían cursos para público general y cursos de posgrado, seminarios de investigación sobre textos budistas, charlas-debate sobre temas relacionados con el budismo y las culturas con él conectadas como «Literatura épica india: el Mahābhārata», «La Universidad Budista de Nalanda», «El concepto de intuición según Bhartrihari», ya fuera a cargo de Dragonetti y Tola o de académicos invitados. Las comunicaciones internas tenían una regularidad mensual y eran realizadas por los miembros de su Consejo de Administración, tocando temas de lo más diversos como arte-greco-budista de Gandhara, el suicidio religioso en el budismo antiguo, la disciplina monacal budista, la psicología budista, la iconografía budista y la economía budista. Es preciso destacar la profusa labor de traducción de textos originales al español de Dragonetti y Tola, la cual incluye la publicación de obras como *Dhammapada: el camino del Dharma* (1967), *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina* (1999) y *Filosofía de la India: Del Veda al Vedanta. El sistema samkhya* (2008). Esta tarea marcó un hito en el acceso a los escritos budistas en el mundo hispanohablante. Previamente, las traducciones que llegaban en español eran traducciones realizadas del inglés o el francés y no de las fuentes originales. Por eso, su trabajo significó un relevante aporte en este sentido, sumando obras que ni siquiera habían sido antes traducidas al español. El caso del *Dhammapada* es el primer ejemplo de una traducción de un texto budista al español en el mundo hispanohablante, que resultó de los estudios en sánscrito, pali y budismo theravāda de Dragonetti en Perú tres años antes de que fuera reimpresso para el circuito comercial. Lamentablemente, la FIEB atraviesa un periodo de pausa en sus actividades que comenzó con la muerte de Carmen Dragonetti en 2018 (Fernando Tola había fallecido un año antes) y actualmente su futuro es incierto.

Otra institución que debemos mencionar es el Centro de Estudios Japoneses (CEJ), perteneciente al Instituto de Relaciones Internacionales, Departamento de Asia y el Pacífico de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de La Plata. Fue creado en 1998 y presenta un enfoque multidisciplinario que incluye estudiantes, docentes e investigadores de Derecho, Ciencias Económicas, Sociología, Historia, Antropología, Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales. Si bien el CEJ no se dedica específicamente al budismo, su interés en los estudios japoneses lo ha llevado a incluir ocasionalmente actividades relacionadas al mismo, como el reciente proyecto de investigación «La enseñanza y transmisión escrita del budismo tibetano en la Ciudad de Buenos Aires entre 1983 y 2017». Allí, su directora, la Dra. María Cecilia Onaha, se ha propuesto analizar los cambios en el uso de fuentes y textos escritos, utilizados para la transmisión del budismo tibetano en la capital del país. Su trabajo se ha centrado en la revisión bibliográfica y el trabajo de campo con entrevistas a miembros de diferentes centros de práctica. A lo largo del mismo se ha corroborado que el estudio del budis-

mo tibetano ha dependido de traducciones del inglés u otras lenguas occidentales en su mayor parte. Sin embargo, un conjunto de textos se ha empezado a traducir desde sus originales tibetanos al español directamente, especialmente por el centro Jardín del Buddhismo Mahāyāna, Kagyü Tekchen Chöling y sus maestros residentes los lamas Sangye Dorye y Rinchen Kandro.

Por su parte, otra asociación académica que ha tenido cierto protagonismo a la hora de dar lugar a los estudios del budismo es la sede Argentina de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA). Fue creada en 1976 y reúne graduados, estudiantes, docentes, investigadores e interesados en temas de Asia y África. Se destaca por organizar eventos académicos, especialmente congresos internacionales, los cuales a menudo han incluido presentaciones con temáticas vinculadas al budismo. Entre ellos, podemos nombrar «Shintoísmo y budismo en el Japón antiguo: el papel de la religión en la determinación de las fronteras político-culturales» de Liliana Ponce (2008), «El movimiento budista Soka Gakkai en Tucumán» de Adriana Evelin Younes (2010), «Impacto socio-político-cultural del budismo en Corea» de Susana Sampayo (2010), «Tránsitos interculturales del Budismo, desde la India a Tailandia. Ensayo sobre la novela de Josefina Leyva: Entre los rostros de Tailandia» de Miguel Marlaire (2010), «La danza Butoh y los bordes del zen» de Karen Garrote (2010), «Formas del fenómeno religioso en el Tíbet. La Base del Fenómeno» de Federico Andino (2010), «La conmemoración del Vesak en el campo budista argentino. Algunas reflexiones preliminares» de Agustina Gracia y Catón Carini (2014), «El sutra del loto: continuidad y ruptura de la tradición social y religiosa de India» de Liliana Ponce (2014), «Ética social budista y “calidad de vida” bajo el gobierno de Ashoka» de Rosalía C. Vofchuk (2017) y «Diferentes escuelas del Budismo Mahāyāna en el teatro noh: tres obras en torno a la figura de la poeta Ono no Komachi» de Liliana Ponce (2017).

En cuanto a la enseñanza del budismo en el marco de carreras universitarias de grado, la institución que ha tenido el rol más relevante es la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Este centro educativo privado, confesional y católico que, como mencionamos en el apartado anterior, fue fundado 1967 por el padre Ismael Quiles, ofrece una carrera de Licenciatura en Estudios Orientales en la cual se dictan dos materias específicas sobre nuestra temática: El Budismo y La Expansión del Budismo por Asia. Asimismo, se cursan otras asignaturas estrechamente vinculadas como Religiones y Filosofías de la India, Cultura y Religión Tibeto-Mongola, Etnología de Asia, Religiones en Japón y Corea, y Filosofía In-Sistencial y las Concepciones Orientales del Hombre. En el marco de este centro educativo se han desarrollado encuentros pioneros como el Coloquio Internacional entre Oriente y Occidente y el Simposio Internacional de Relaciones Culturales entre Japón y América Latina, ambos durante el año 1982. Otros eventos académicos que vale mencionar son

las I y II Jornadas de Estudios Budistas, realizadas en los años 2010 y 2013, respectivamente, y la I Jornada de La Ruta de Seda ayer y hoy: «El budismo», realizada en el año 2018. Encuentros, todos ellos, que han incluido presentaciones tanto de estudiosos budistas como de maestros o líderes de sanghas locales.

Además de la Licenciatura en Estudios Orientales de la USAL, diversas carreras de grado pertenecientes a otras universidades ofrecen materias con contenidos relacionados al budismo. Por ejemplo, en el Departamento de Lenguas y Literaturas clásicas, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, la Dra. Rosalía Vofchuk dicta la asignatura de Sánscrito. Esta profesora e investigadora del CONICET es una antigua discípula de Carmen Dragonetti y Fernando Tola, y ha publicado un libro titulado *Budismo y mundo grecorromano* (Vofchuk, 2005). Otras asignaturas vinculadas a nuestra temática por ofrecer contenidos sobre el budismo son el curso de grado sobre Religiones comparadas, dictado por la Dra. Paula Seiguer en la Universidad de San Andrés; la Cátedra Filosofía de Oriente, dictada por Ezequiel Ramoneda en la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón; Pensamiento de Oriente, dictada por Alejandro Auat y Susana Alonso en la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la Universidad Nacional de Santiago del Estero; Historia de la Filosofía Oriental, dictada por Guillermo Goicochea y Karen Garrote en la Universidad Nacional del Sur; la Cátedra Libre de Estudios sobre India, coordinada por Florencia Rubiolo en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica de Córdoba; y la Cátedra Abierta de Estudios Indorientales, dictada por el Dr. Sergio Lais Suárez en la Universidad Abierta Interamericana.

En cuanto a las revistas especializadas que han transmitido contenidos sobre el budismo, estas son principalmente dos. En primer lugar, la *Revista de Estudios Budistas* (REB), fundada en 1991, en el marco de la FIEB junto al editor Sergio Mondragón, la primera —y hasta el momento la única— revista de habla hispana en su género. Esta funcionó hasta 1998, periodo en el cual se publicaron doce números sobre los aspectos históricos, filosóficos, lingüísticos y sociológicos del budismo. Fue dirigida y programada por Fernando Tola y Carmen Dragonetti desde Buenos Aires de la mano de un Comité Consultivo de especialistas radicados en distintos puntos del mundo. Entre ellos podemos nombrar a Luis O. Gómez (Universidad de Michigan), André Bareau (Collège de France), B. K. Matilal (Universidad de Oxford), Katsumi Mimaki (Universidad de Kyoto), Tsugunari Kubo (Instituto Internacional de Estudios Budistas), Akira Yuyama, E. Steinkellner (Universidad de Viena) y L. Schmithausen (Universidad de Hamburgo). Actualmente, puede consultarse con acceso libre en plataformas como Academia.edu.

En segundo lugar, tenemos la *Revista Oriente-Occidente*, editada por la Escuela de Estudios Orientales de la USAL entre los años 1980 y 1999. Desde el 2020, la Facultad retomó la iniciativa y actualmente una nueva edición de la revista puede ser consultada en el portal de la USAL. El nombre de la revista es ahora *Oriente-Occidente | Nueva época*, pensada como un espacio de publicación de artículos, ensayos, traducciones, entrevistas, reseñas y noticias relativas a la investigación comparada en Filosofía, Letras y Estudios Orientales. En la nota editorial a cargo de Bernardo Nante (2020), el académico menciona la nueva mirada que pretende la revista al ser retomada después de ser creada por el Rev. P. Dr. Ismael Quiles S. J. en la que «toda contribución constituirá una investigación comparada que podrá enmarcarse en cualquiera de las disciplinas del vasto campo de las ciencias humanas, aunque se pondrá particular énfasis en la Filosofía, las Letras y los Estudios Orientales» (Nante, 2020: 7).

Encontramos también algunas instituciones que han tenido un rol importante a la hora de transmitir las ideas del budismo al público general. Una de ellas es la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino con sus cursos y seminarios que abordan el budismo desde la perspectiva de la filosofía, la fenomenología y las religiones comparadas, la cual destaca por la calidad de sus docentes y la profundidad de sus contenidos. En el marco de esta institución, el profesor de filosofía y teología Sergio Fuster ha dictado los cursos siguientes: Religiones comparadas, El fenómeno religioso. Un acercamiento actual a su diversidad y riqueza, Byung-Chul Han. Filosofía y budismo zen, Los senderos del budismo e Introducción a la teología y filosofía de las religiones orientales. Además, Alberto Silva ha dictado cursos como Zensualidad (usos del cuerpo en la cultura japonesa), Zen: qué decimos cuando decimos experiencia y Experiencia del análisis, experiencia del zen. Otros cursos que vale mencionar son: El budismo zen y la tradición espiritual del Japón, dictado por Leandro Pinkler, y Zen y filosofía. En torno a los orígenes de la Escuela de Kyoto, dictado por Gabriel Sarando. Otra institución que apunta a la comunidad más amplia, y no necesariamente académica, es el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (Malba). Entre los cursos sobre el budismo que ha organizado podemos encontrar Introducción a las fuentes de la sabiduría de Occidente y Oriente (2019) y El Budismo: la vía de la atención y el despertar de la consciencia (2020), dictados por el mencionado profesor Pinkler.

Finalmente, en los últimos años se ha formado una nueva área disciplinar que estudia las instituciones budistas locales desde las perspectivas de las ciencias sociales, especialmente desde la antropología. En este sentido, la Lic. Denise Welsch (2015, 2020) ha estudiado la historia y los principales rasgos socioculturales de la Soka Gakai Argentina, la Lic. Belén Azarola (2018 a; 2018 b) ha realizado una tesis de grado sobre el centro budista tibetano Kagyü Tekchen Chöling y el Dr. Catón Carini (2012, 2018, 2021) ha investigado distintas expresiones religiosas del zen, el vipassana y el vajrayāna

local. Aunque no se pueden inscribir dentro de lo que tradicionalmente se considera como «estudios budistas», estas investigaciones abren el juego a un campo de estudios relevante para conocer y comprender la diversidad del budismo en su expansión al Occidente.

4. La transmisión del Dharma en el marco de las instituciones budistas

En distintos centros budistas argentinos se brindan cursos o programas de estudio de esta religión de forma más o menos regular. Algunas instituciones ofrecen una formación en budismo para introducir a los nuevos interesados en una tradición en particular, mientras que otros centros ofrecen estudios budistas a los estudiantes comprometidos para profundizar en el aspecto experiencial mediante una comprensión intelectual más refinada. Por ejemplo, en el caso de la sangha zen del maestro Kosen Thibaut, su discípulo, el maestro Taigen Yamahuchi, dicta cursos de Introducción al budismo zen, de cuatro clases de duración, dirigidos a quienes se inician en la práctica de la meditación o a quienes quieren conocer un poco más sobre esta tradición budista. Es un curso de carácter teórico y práctico, ya que versa no solo sobre la historia del budismo y los principales aspectos doctrinales de esta religión, sino que también incluye una instrucción sobre la forma de practicar *zazen* y sobre cómo realizar los rituales y ceremonias que se realizan en el marco de esta práctica.

En el caso del budismo tibetano, además de las prácticas de meditación y los rituales o *pūjās* tántricas, en muchos centros locales se estudia el pensamiento budista en general, y el vajrayāna en particular, a partir de cursos escolarizados de mayor o menor duración. Por ejemplo, en la Comunidad Dzogchen local, llamada Tashigar Sur, se ofrece un programa de estudios denominado Santi Maha Sangha desde 1993, el cual desarrolla tanto a nivel teórico como práctico las enseñanzas de Garab Dorje a lo largo de nueve niveles agrupados en tres series: Dzogchen Semde, Longde y Menagde o Upadesha. Este programa de estudios fue diseñado por Chögyal Namkhai Norbu para ayudar a sus estudiantes a lograr una mayor comprensión intelectual y una experiencia más profunda del dzogchen, así como para garantizar la continuidad y pureza de las enseñanzas. De forma comparable, en el *Centro de Meditación Kadampa Argentina*, perteneciente a la *New Kadampa Tradition*, una red internacional que cuenta con alrededor de 1200 centros y grupos de meditación en todo el mundo, se ofrece un programa de estudio dividido en tres niveles: Programa General, Programa Fundamental y Programa de Formación de Maestros. Estos están basados en los más de veinte libros publicados por el *geshe* Kelsang Gyatso, el fundador de esta organización budista internacional.

Asimismo, en el marco del Grupo de Estudio de Budismo Tibetano Yogi Sahara, perteneciente a la Foundation for the Preservation of the Mahāyāna Tradition (FPMT), la monja argentina Thubten Kundrol ofrece un curso de estudio basado en el texto fundamental de la escuela gelugpa, el *Lam-Rim* (Etapas del sendero) y un Programa Básico de Estudios del Budismo Tibetano. Otro caso similar es el del Grupo Phuntsok Choling, perteneciente al linaje Drikung Kagyü de budismo tibetano, cuyo referente local es Jorge Luis Varela (Konchog Norbu). En este centro se ofrecen desde hace años cursos de filosofía budista, de duración anual, dirigidos a todas aquellas personas que desean introducirse de manera ordenada al estudio y la práctica de la filosofía budista. Cuentan con dos niveles, uno básico, durante el primer año, y otro avanzado, el segundo año.

En el centro de Dharma Kagyü Tekchen Chöling (KTC), lama Rinchen, directora y lama principal, dicta Introducción a la meditación y a los principios budistas y seminarios de estudio anuales sobre diversos temas. Si bien no se trata de una formación organizada en niveles, sí toma en cuenta los grados de compromiso y conocimiento de los practicantes inscritos a la hora de armar la programación. Por ejemplo, los seminarios de estudio 2021 trataron sobre «Bardos, la exploración de la conciencia en la vida y la muerte» y «Las seis *pāramitās*, aplicarse en el desarrollo del amor y la sabiduría a través de las virtudes trascendentes». Desde este centro de Dharma, el estudio es alentado y considerado como uno de los pilares de la práctica budista. Como mencionamos en el apartado anterior dedicado a la enseñanza académica, desde KTC se han dedicado a traducir textos claves para sus prácticas y ámbitos de enseñanza. En el marco de este grupo, los lamas Sangye Dorje y Rinchen Kandro crearon la Editorial Dungkar, dado que cuando comenzaron a impartir enseñanzas en Buenos Aires había poco material disponible en español. Esta situación fue el principal motivo que los impulsó a comenzar con la labor de traducción y difusión de textos budistas del tibetano, del francés o del inglés al español. Lama Rinchen también publicó un *Manual de estudio de la lengua tibetana*, con un CD, que incluye el abecedario y que constituye el recurso sobre el que basan las clases de idioma que se dictan en el centro. Esta formación en lengua es valorada por practicantes que quieren comprender el idioma utilizado durante *pūjās* y meditaciones. Este material didáctico está a la venta en la librería del centro como «Nivel 1 y 2 de tibetano, oral y escrito» junto con el CD y un Diccionario tibetano-castellano de Nalijorpa Karma Gyamtso (2011), editado por la Editorial Dungkar.

Por último, vale nombrar las iniciativas del centro Drukpa Kagyü de Budismo Tibetano Khamgar Dongyuling a cargo de Gerardo Abboud. Con sede en Buenos Aires, fue fundado en 1986 por los venerables lamas Drubwang Dorzong Rinpoché y Drugu Choegyul Rinpoché en su primera visita al país. Abboud es quien guía las medi-

taciones y dicta los seminarios de estudio de forma gratuita sobre budismo, los cuales son parte de la práctica y las actividades ofrecidas por el centro. Antes de la pandemia eran presenciales en Buenos Aires, luego los subieron a YouTube para que estuvieran disponibles de forma virtual. A raíz de la pandemia, ofrecen seminarios online como, por ejemplo, «La guirnalda de joyas del sendero supremo de Gampopa», dictado en enero y con sus 26 videos de clase disponibles en el sitio web dentro de la sección del seminario y en el canal de YouTube. La gratuidad se sostiene gracias a las donaciones que son utilizadas por el centro para cubrir gastos fijos y, a su vez, completar la construcción del templo y casas de retiro en la localidad de San Miguel. Mantienen un diálogo de actividades con Dongyuling Bariloche, fundado años más tarde por Drugu Choegyal Rinpoché, Drubwang Tsoknyi Rinpoché, Drukpa Choegon Rinpoché y Kiplung Rinpoché.

En el caso de la organización Vipassana Argentina, perteneciente a la organización budista internacional Vipassana Meditation, fundada por Satya Narayan Goenka, si bien no hay un programa de estudios específico del budismo, se ofrece un curso especial de ocho días de duración que explica detalladamente el *Satipatthana Sutta* del canon pali. A diferencia de los tradicionales cursos de diez días, en los cuales no es posible leer ningún texto y se centran exclusivamente en la práctica del vipassana, en los cursos de *satipatthana* se combina la meditación con el estudio cuidadoso de este texto fundamental. Además, cabe destacar la labor de la Editorial Metta en la transmisión de la enseñanza de esta tradición. Esta institución, vinculada a *Vipassana Argentina*, ha traducido y publicado tanto los libros de Goenka como algunos textos canónicos atribuidos al Buda, tales como el ya mencionado *Mahasatipatthana Sutta* (2012) y el *Dhammapada* (2012).

Por su parte, la Soka Gakkai Internacional de Argentina (SGIAR), perteneciente a la Soka Gakkai Internacional (SGI), una organización budista laica presidida por el japonés Daisaku Ikeda, también ofrece diversas modalidades de estudio del budismo. Por ejemplo, en el año 2020 realizó un Seminario de budismo de modalidad virtual. A lo largo de seis encuentros, el curso abordó la filosofía de esta organización en base a los numerosos textos publicados por Ikeda. Además, en el año 2021 comenzó un seminario de cuatro años de duración que versa sobre «La sabiduría del Sutra del Loto», basado en un libro homónimo de Ikeda. Los encuentros mensuales se realizan de forma presencial y se transmiten en directo por YouTube para los interesados en asistir de forma virtual. Al mismo tiempo, el Centro Internacional Daisaku Ikeda de Estudios para la Paz (CIDIEP), una organización laica estrechamente vinculada a la SGI —y que, a su vez, fomenta lazos con personalidades e instituciones del mundo académico—, también ofrece cursos virtuales de ocho clases de duración como «Ruta de la Seda: La sabiduría del Sutra del Loto y Las parábolas en el Sutra del Loto».

En ocasiones anteriores, estos cursos han sido organizados junto a la Universidad del Salvador y han sido dictados en colaboración con profesores de esta casa de estudios. Cabe mencionar que, si bien la mayoría de los asistentes a estos cursos son miembros de la SGIAR, se encuentran abiertos al público general (Lic. Denise Welsch, comunicación personal, 2021).

Es preciso señalar que existen diferencias de criterios al traducir los textos al español según el contexto y los propósitos al realizar esta labor. Por un lado, los centros budistas que se dedican a esta tarea entienden el lenguaje como un «medio hábil», priorizando la adaptación del budismo al contexto local. De esta forma, buscan hacer esta tarea del modo que consideren más pertinente para lograr la comprensión por parte de sus interlocutores al momento de impartir enseñanzas. Por ejemplo, lama Rinchen, lama residente del KTC, durante un seminario de estudio 2017, comentaba que la noción de «emociones perturbadoras» no surge de una traducción directa del sánscrito o del tibetano, sino de una forma de comunicar en Occidente. Decía que, si bien se hace alusión a «emociones perturbadoras», «obstáculos» o «negatividades», estas nociones no se corresponden muy precisamente con lo que se lee en los textos como *klesha*. Los «maestros más modernos» usan la expresión de emociones positivas y negativas, aunque ellos no lo aprendan en esos términos. Esta explicitación por parte de lama Rinchen sobre lo que sucede en la traducción de una noción clave del budismo como *klesha* no solo pone en evidencia su mediación articulando y traduciendo, sino la idea de traducción como tarea que busca, a partir del lenguaje de origen, transmitir una idea sin necesariamente mantener una equivalencia término por término. En otras palabras, el ejercicio de traducción realizado por parte de grupos budistas como KTC tienen por propósito volver inteligibles y accesibles las enseñanzas, pudiendo ser flexibles en la elección de las palabras. La traducción y la articulación de términos en diálogo con sentidos locales son parte fundamental de la adaptación del budismo en contextos de práctica extranjeros.

Por otro lado, la traducción en el ámbito académico se realiza como una labor filológica y comparativa que busca ser lo más fiel posible al texto original. Por ejemplo, Tola y Dragonetti expresan que este es un trabajo orientado a «constituir ediciones críticas de los textos contenidos en esos Cánones, comparando las diversas versiones en las que nos han llegado, con miras a constituir ediciones confiables, liberadas de los errores tipográficos originarios y que permitan captar mejor el sentido del mensaje de Buda» (Tola, 1991: 91). En efecto, estos estudiosos se dedicaron a realizar ediciones de textos canónicos en español con introducciones que historizan las obras y sus diferentes versiones, glosarios y notas al pie que profundizan en los sentidos, los usos específicos, las tensiones y los conflictos de ciertas palabras o expresiones. Así, consideraban que esta labor filológica era una forma de contribuir a la disminución de errores debidos a traducciones hechas a partir de otras traducciones.

5. Reflexiones finales

A lo largo de este capítulo hemos podido apreciar que el interés por el estudio del budismo en Argentina es un fenómeno que se remonta a más de un siglo, cuando una serie de intelectuales, literatos, orientalistas y periodistas escribieron libros y brindaron charlas o conferencias sobre esta religión, presentándola al resto de la sociedad. Posteriormente, el estudio del budismo se desarrolló en el ámbito académico en el marco de distintas disciplinas tales como la filosofía, las ciencias políticas, la literatura y la historia. Aquí observamos que esta área de estudios se ha visto incluida dentro de delimitaciones temáticas más amplias, especialmente las que hacen referencia a determinada región o país, como los estudios sobre la cultura de Japón, India, Asia u Oriente. La situación local es comparable a la reportada en España, donde los estudios sobre Asia se centran en temáticas políticas y económicas, mientras que la cuestión religiosa se aborda de forma tangencial (Navarro *et al.*, 2021).

En todo caso, se puede observar que no se han desarrollado carreras de grado o posgrado específicas del budismo en el ámbito universitario argentino, como sucede en otros países occidentales como Estados Unidos, Alemania y el Reino Unido, donde cuentan con carreras y especializaciones como Buddhist Studies, Buddhist Classics, Tibetan and Himalayan Studies y Mindfulness-Based Approaches. Tampoco existe en el país un espacio académico con las características que presenta El Colegio de México, una institución que ofrece una destacable formación en lengua sánscrita, china y japonesa. En suma, ya sea en universidades públicas o privadas, laicas o religiosas, el budismo suele ser tratado como un tema más dentro de contadas materias de las carreras de grado ofrecidas en el país. De todas formas, cabe destacar a la FIEB y la USAL como las principales entidades de estudio del budismo, así como la labor de los docentes del Centro Psicoanalítico Argentino a la hora de dar a conocer los aspectos históricos, doctrinales y filosóficos de esta religión al público más amplio.

Por otra parte, con respecto a los estudios llevados a cabo en el marco de instituciones propiamente budistas, podemos observar que algunos centros apuntan a la formación intelectual como modo de profundizar el conocimiento en miembros con larga experiencia en la práctica, mientras que otros centros ofrecen un programa de estudios como modo de introducir a los recién interesados en los principios doctrinales de esta religión. Además, si bien cada centro budista tiene sus textos preferenciales, escritos por el maestro particular del grupo o por figuras relevantes de su linaje, la investigación realizada revela que algunas comunidades promueven la lectura de una literatura más circunscripta al maestro carismático que lidera al centro en cuestión (especialmente en *Diamond Way*, *New Kadampa Tradition*, *Tashigar Sur*, *Vipassana Argentina* y *SGIAR*), mientras que en las demás puede observarse una variabilidad mucho mayor en cuanto a las prácticas de lectura de los miembros.

Para finalizar, podemos decir que los estudios budistas se han ido desarrollando en Argentina de la mano del interés que sostienen por esta religión no solo los propios practicantes, sino también la comunidad académica y el público general. Si bien el estudio del budismo tiene una larga trayectoria, queda mucho más por hacer. Por ello, es probable que en un futuro cercano los programas de estudio en el ámbito universitario sumen materias específicas sobre el budismo. A mediano plazo, quizás se desarrollen formaciones de grado o posgrado en budismo, como sucede en otros países donde esta religión arribó con anterioridad. Asimismo, es muy posible que, a medida que se sumen nuevos centros budistas y se consoliden los ya existentes, la oferta de formación intelectual en esta doctrina se amplíe, tanto para los practicantes comprometidos como para los que recién están dando sus primeros pasos por esta tradición.

Bibliografía

- AZAROLA, B. (2018a) *Hacia una preciosa existencia humana. Traducción y transformación en el budismo tibetano bonaerense*, Tesis de grado, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- (2018b) «La preciosa existencia humana. La práctica de la meditación analítica y el rol de la traducción-articulación de lamas kagyü en Buenos Aires», *XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*, Santiago de Chile: ACSRM y Universidad de Chile.
- «La Fundación Instituto de Estudios Budistas en Argentina», *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/la-fundacion-instituto-de-estudios-budistas-en-argentina/>> [Consultado el 18 de septiembre de 2021].
- BORGES, J. L. (1980) *Siete Noches*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BORGES, J. L. y JURADO, A. (1976) *¿Qué es el budismo?*, Buenos Aires: Emecé.
- CARINI, C. E. (2012) *Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata.
- (2018) «Southern Dharma: Outlines of Buddhism in Argentina», *International Journal of Latin American Religions*, 2 (1), 1-19.
- (2021) «La práctica online del budismo en tiempos de pandemia: rituales, comunidad y mediatización», *Religião e Sociedade*, 41(2), 93-114.
- DRAGONETTI, C. (1967) *Dhammapada: El camino del Dharma*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- FATONE, V. (1972) *Obras completas II. El budismo "Nihilista" y otros ensayos*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- GASQUET, A. (2008) «El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista *Nosotros al Grupo Sur*», *Latin American Studies Center, Working Paper*, 22, 1-24.
- HARVEY, P. (1998) *El Budismo*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KANDRO, L. R. (1999) *Manual de idioma tibetano*, Buenos Aires: Ediciones Dzungkar.
- MAGALHÃES, A. C. y CARVALHO, L. S. (2013) «O budismo literário de Jorge Luis Borges», *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 16 (2), 321-332.
- MARTINO, G. (2015) «Cuestiones en torno a la filosofía de la India. Tendencias académicas en las universidades argentinas y dilemas (meta)filosóficos», *Journal de Ciencias Sociales, Revista Académica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Palermo*, 3 (5), 38-59.
- NALIJORPA, K. G. (2011) *Diccionario tibetano-castellano*, Buenos Aires: Editorial Dzungkar.
- NANDISENA, B. (2012) *Dhammapada: Enseñanzas del Buda*, Buenos Aires: Editorial Metta.
- NANTE, B. (2020) «Nota editorial», *Oriente-Occidente: Nueva época*, 17 (1-2), 7-8.
- NAVARRO, J. A. et al. (2021) «La situación de los estudios budistas en España: los programas docentes. Primera parte». *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/la-situacion-de-los-estudios-budistas-en-espana-los-programas-docentes-primera-parte/>> [Consultado el 20 de septiembre de 2021].
- OLCOTT, H. S. (1881) *Catecismo budista*, Buenos Aires: E.L.A.
- QUEREILHAC, S. (2008) «El intelectual teósofo: la actuación de Leopoldo Lugones en la revista *Philadelphia* (1898-1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario», *Prismas: Revista de historia intelectual*, 12, 67-86.
- QUILES, I. (1968) *Filosofía Budista*, Buenos Aires: Troquel.
- TOLA, F. (1991) «Fines y criterios de los estudios budistas», *Revista de Estudios Budistas*, 1 (1), 87-96.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. (1999) *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina*, México: El Colegio de México.
- (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.
- VIPASSANA RESEARCH INSTITUTE (2012) *Mahasatipatthana Sutta: El Gran Sermón sobre el Establecimiento de la Atención*, Buenos Aires: Editorial Metta.
- VOFCHUK, R. (2005) *Budismo y mundo grecorromano*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- VOGELMANN, D. J. (1967) *Zen y la crisis del hombre*, Barcelona: Paidós.

- WELSCH, D. (2015) *Todos somos budas: Prácticas y representaciones simbólicas del budismo de Nichiren en la soka gakkai argentina*, Tesis de grado, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- (2020) «Los espacios de la Soka Gakkai: Hacia la construcción de un budismo humanista», *Espaço e Cultura*, 47, 140-164.

Antropología del buddhismo en Latinoamérica. Presente y futuro de un campo de estudio emergente en México

Ezer Roboam May May

CIESAS-Peninsular

1. Introducción

Para iniciar creo conveniente distinguir dos sectores académicos: 1) Los científicos sociales que investigan sobre el buddhismo y 2) Los budólogos. La distinción no es completamente nítida, ambos analizan las transformaciones religiosas del buddhismo, tales como sus rituales y cosmovisiones, pero desde distintas fuentes. Los primeros preponderan a los sujetos y sus prácticas, y los segundos, a los textos histórico-religiosos. En este capítulo me refiero al primer sector, es decir, a las investigaciones antropológicas que se han realizado sobre grupos buddhistas en América Latina y en México. El objetivo es ofrecer un panorama reflexivo del estado de la cuestión para dar cuenta sobre un campo de estudio emergente de este fenómeno religioso en México, hasta ahora ignorado y subestimado.

En una ocasión, me acerqué a un connotado antropólogo de la religión en México para conocer su opinión sobre un mapa digital que había realizado sobre la distribución cuantitativa de la población buddhista en México con datos censales de 2010. Observó ligeramente el mapa y comentó que no me preocupara por esa situación, pues ni siquiera representa un porcentaje significativo. En el transcurso de la revisión bibliográfica hallé que dicho antropólogo no era el único que compartía esta afirmación. Un sociólogo español sentenció lo siguiente, «los grupos de origen oriental, hay que afirmar que su presencia en América Latina es completamente irrelevante» (Valderrey,

1998: 28). Al parecer, el talante cuantitativo, desde estas perspectivas, es fundamental para considerar como legítimo determinado fenómeno religioso. El caso del buddhismo en América Latina tiene vericuetos con riquezas en manifestaciones socioreligiosas, las cuales lo configuran como un interesante grupo religioso, y que aún en su nimia representatividad numérica pueden encontrarse rasgos sociales dignos de examinar.

El orden de este capítulo presenta una exposición sencilla, primero hablo sobre las bases conceptuales de los estudios antropológicos realizados en Brasil y Argentina, importantes espacios académicos de esta línea de estudio; en segundo lugar, sintetizo los aportes que se han realizado sobre el estudio del buddhismo en México. Por último, comparto algunas reflexiones de conjunto.

2. De Occidente a Latinoamérica

La herencia histórica del catolicismo ha influido en el inicio de los estudios de la religión en América Latina. El intelectualismo católico impulsó una visión confesional de su historia; el marco interpretativo de la modernización y (de)secularización enfatizó las tensiones entre la institución católica y el espacio público; y el estudio de la diversidad religiosa se enfocó en el crecimiento de los grupos genéricamente denominados como nocatólicos. Cada una de estas áreas ha realizado una hiperrepresentación de sus objetos y sujetos de estudio para legitimar sus respectivos temas (De la Torre y Martín, 2016: 275-477). Esta legitimación se balancea en los extremos. Por un lado, la arena político-electoral denota a los sectores visibilizados y acomodados; por el otro, en respuesta al enfoque anterior, intenta reivindicar a las minorías subalternas o estigmatizadas. Y tal como Ronan Alves (2007) planteó en su momento sobre las religiones japonesas en Brasil, aquí también se puede afirmar que es difícil encontrar producción bibliográfica que aprecie al campo religioso mexicano en la que se aluda a las religiones orientales. Incluso el buddhismo pasa por ser una religión anecdótica, en contraste con Brasil y Argentina donde, de manera significativa, el estado de la cuestión se está abriendo paso.

2.1 Los dos pilares: Brasil y Argentina

Las investigaciones sobre el buddhismo y los budhistas en América Latina tuvieron su aparición a principios del siglo XXI tomando los referentes conceptuales de la academia angloparlante. Entre los principales, hallamos las propuestas de Baumann (1994, 1996, 2001, 2012), Tweed (2000/1992), Numrich (1996) y Coleman (2001). Las categorías que han sido mayormente empleadas para describir la realidad empírica de los buddhismos en Latinoamérica son: budismo étnico, budismo intelectual, budismo de

convertos y congregaciones paralelas, así como otras clasificaciones que se asociarían a sus respectivas características. Por ejemplo, el budismo étnico con el budismo inmigrante y, por ende, el budismo tradicional; el budismo intelectual y de convertos con el budismo modernista y global. A partir de aquí, los debates se tornan complejos, puesto que intervienen elementos raciales, de procesos identitarios, de afiliación/adherencia, de reformulaciones doctrinales y organizacionales, y los que han movido ímpetus en el debate académico estadounidense han sido las tipologías buddhismo caucásico (*White Buddhism*) y buddhismo americano (*American Buddhism*), sobre todo en el contexto de un país donde las estructuras sociales todavía se distinguen por talentos raciales (Hickey, 2010).

Varios cuestionamientos análogos ocuparon un lugar en la bibliografía inicial sobre el buddhismo latinoamericano. Cristina Rocha (2000) se preguntaba si era posible hablar de un buddhismo brasileño, partiendo del señalamiento de que en las congregaciones paralelas (Numrich, 1996) podrían manifestarse divisiones más complejas. En su trabajo de campo, observó distinciones entre los líderes y los miembros. El maestro japonés optaba por ser más flexible con las costumbres locales, en tanto su sucesora brasileña implementaba la rigidez japonesa. A algunos brasileños sin ascendencia japonesa les gustaba participar en los rituales funerarios, mientras que los japoneses de segunda generación preferían las liturgias en portugués. No obstante, los conflictos derivados en el roce de ambas congregaciones son entendidos como parte del proceso de trasplante, los mismos que propone Baumann (1994) para el caso alemán. En este mismo tenor, Rocha (2005) también formula la idea de «buddhismo criollizado», un término que daría cuenta de la peculiaridad brasileña, arguyendo que la sintaxis de determinados conceptos budhistas ya se encontraba previamente a la llegada del buddhismo, a través del espiritismo, aunque este tampoco es netamente brasileño. En este sentido, la idea del «budismo caucásico» dio lugar para pensar en un «budismo criollo».

Una ruta analítica no tan distanciada de la idea del criollismo religioso es el planteamiento del sincretismo inherente a la religiosidad brasileña; es decir, lo sincrético como sinónimo de brasileño. A diferencia de Rocha (2005; 2006), Rafael Shoji (2003: 71-74) arguye que la globalización tiene una influencia ligera en la adaptación del buddhismo en Brasil, pero desemboca en la misma conclusión respecto al papel de la religión afrobrasileña en el buddhismo. No obstante, Shoji observa el entrecruce de ambos en el nivel práctico y popular; es decir, cómo los conceptos budhistas filtrados previamente por el espiritismo brasileño se concretizan en los rituales del buddhismo shingon. La idea de los *bodhisattvas* es percibida en la práctica, como los santos católicos y como los orixás del Candomblé. Además, identifica que el sincretismo también se encuentra en el ámbito étnico japonés con el catolicismo popular conforme las gene-

raciones inmigrantes avanzan (Shoji, 2003: 86-87, 93). El aporte de Shoji (2003: 88) en el artículo «Buddhism in Syncretic Shape» nos lleva a una tipología distinta, la cual denomina «combinación religiosa para beneficios mundanos», puesto que él distingue dos tipos de conversos budistas brasileños, según los motivos en la conversión y en la práctica religiosa: buddhismo intelectualizado y buddhismo de resultados (2002: 91-92). Esta propuesta se desprende del planteamiento de Jan Nattier (1998) en relación con las formas de transmisión religiosa;¹ sin embargo, Shoji considera, a diferencia de Nattier, que la motivación precede a la transmisión.

Aunque estos remarques que realiza Shoji son renovadores, el fondo interpretativo sigue siendo el marco occidental. Baumann (2001) propone una categorización de los periodos de la historia del buddhismo fuera de Asia, específicamente, de Europa. Dicha expansión extrasiática, la coloca dentro de lo que denomina «periodos de desarrollo» (*developmental periods*), especialmente en los últimos periodos: el moderno y el global.² Baumann categoriza esta expansión mediante tipos de contacto con el buddhismo: 1) El temprano, 2) Texto sin contexto, 3) Conversos budistas-instituciones iniciales e 4) Internacionalización (2001: 6-11; 2002: 85-93).³ Este marco interpretativo del desarrollo histórico del buddhismo es retomado por Usarski (2002) y Shoji (2004). El investigador alemán bosqueja tres corrientes del buddhismo brasileño. La primera es de raíz étnica compuesta de inmigrantes asiáticos, inmigración que dató del siglo XIX. La segunda la denomina «filosófica universalista», caracterizada por concebir al buddhismo desde un intelectualismo, el cual floreció después de la Segunda Guerra Mundial. La última, en consonancia con Baumann, la designa como «budismo globalizado», en la que los grupos zen, tibetanos y la Soka Gakkai se insertan en redes que tejen comunidades globales a partir de los años setenta (Usarski, 2002: 164-173).

Bajo esta misma tónica, Shoji (2004) propone una distinción tripartita: 1) étnica, 2) intelectualizada y 3) kármica. El acercamiento es interesante, puesto que determina patrones de lo que él nombra «nativización». El sector étnico tiende a apropiarse contenido católico en el proceso de integración social, en tanto el intelectualizado acentúa los rasgos místicos y de esoterismo a través de mezclas religiosas de carácter conceptual. El kármico lo entiende como una resignificación de los rituales con fines de resultados concretos, algo que he señalado anteriormente. La clasificación de Shoji y Usarski pueden diferenciarse mínimamente, en tanto que la diferencia entre el esquema de Baumann y Usarski-Shoji es de un detalle sincrónico. En el caso europeo,

1 Nattier propone diferenciar a los budistas norteamericanos en tres vías de transmisión: 1) Importación, 2) Exportación y 3) Equipaje (*baggage*) (1998: 189-190).

2 Baumann plantea cuatro periodos de desarrollo: 1) Canónico o temprano, 2) Tradicional o histórico, 3) Moderno o «revival» y 4) Global (2001: 3-5).

3 En otro espacio, Baumann (2012) profundiza sobre esta recepción del budismo como objeto textual, entendiéndolo como un modo religioso protestante.

la presencia inmigrante asiática dotó ulteriormente de mayor diversidad al buddhismo intelectualizado durante el siglo xx (Baumann, 2001: 16-18); en contraste con Brasil, donde se considera que la corriente étnica asiática decimonónica precedió a la fase intelectualizada del buddhismo de finales del xix y principios del xx.

Para Shoji, el buddhismo de resultados concretos parece ser el más extendido en Brasil. Uno de los grupos budistas con este perfil es la Soka Gakkai Internacional (SGI), la cual agrupa a un mayoritario sector poblacional brasileño. Evidentemente, este no fue un hallazgo de Shoji, puesto que, desde antes, el éxito de la SGI de Brasil (BSGI) había atraído a otros investigadores, como a Ronan Alves y Suzana Bornholdt. Ambos han analizado las estrategias organizacionales y acciones públicas con el objetivo de definir y perfilar a la BSGI (también a la SGI en general), moviéndose entre la categorización de Nuevo Movimiento Religioso (NMR) y Organización No Gubernamental (ONG). Alves la clasifica como un NMR que se «sitúa entre el formato y la práctica de una institución religiosa y la militancia de una organización no gubernamental (ONG)» (2001: 195). Aunque, más que perfilarla realmente como una ONG, Alves y Bornholdt consideran que es una estrategia para construir una imagen pública positiva. Bornholdt ubica esta estrategia en el propio contexto brasileño para comprender su impacto, en el que la emergencia de las ONG brasileñas fue un rasgo que marcó dos aspectos: 1) El final del periodo militar (1937-1945) y 2) La secularización de los procesos de conformación identitaria (2009: 204-210).

Frente a esta imagen promisoría, Usarski ha demostrado en dos ocasiones lo contrario. A partir de la reflexión de los distintos niveles institucionales en el marco de la «oferta» y «demanda» religiosa, el especialista plantea que, precisamente, la baja institucionalización del buddhismo permite el uso desregulado de conceptos, símbolos y productos budhistas en múltiples escenarios; esto es, la amplitud mediática responde mayormente a una mercantilización. Esta ilusión contrasta con los datos estadísticos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) que informaron de un declive numérico absoluto de budhistas entre 1991 y 2000. Las deficiencias institucionales para proveer una estructura de plausibilidad bien definida a los miembros, junto con las dificultades de transmisión de la herencia religiosa entre las comunidades inmigrantes asiáticas, son algunos aspectos que permitirían comprender este declive y presencia tímida del buddhismo en Brasil (Usarski, 2004: 306-310; 2008: 136-137, 142-147).

Respecto a los estudios en Argentina, el énfasis descriptivo/etnográfico ha predominado en la producción bibliográfica, así como la preeminencia del zen como objeto de estudio, aunque no el único. Uno de los principales expositores es el antropólogo Catón Carini (2005), quien da inicio al recorrido bibliográfico con un artículo publicado en la *Revista de Estudos da Religião*. En dicho texto, Carini presenta el desarrollo del

budismo zen en Argentina desde el modelo tripartito: 1) Texto sin contexto o budismo intelectual, 2) Inicio de las instituciones budistas o budismo contextual y 3) Budismo globalizado-diversificado.⁴ Para el caso argentino, la presencia del buddhismo étnico o de inmigrantes se ubica en la segunda etapa, es decir, como parte de la implantación institucional. Como el mismo autor menciona, «no hubo una institución formal japonesa zen que tenga un origen étnico o migratorio, como es el caso de Brasil, por lo cual las condiciones para la creación de grupos zen en Argentina y Brasil han sido diferentes», para reafirmar a continuación, «el público [en el zen] era exclusivamente de argentinos no orientales» (2005: 186). Actualmente, puede hablarse de una diversidad de escuelas zen, así como de las diferentes procedencias de los liderazgos religiosos. Entre esa diversidad, Carini identifica lo que denomina «zen alternativo», aquel zen que puede encontrarse dentro del circuito Nueva Era. Esta distinción es muy relevante, puesto que el circuito Nueva Era tiende a absorber a todo fenómeno religioso exótico, reproduciéndose en el discurso académico. Esta distinción es elaborada con mayor detalle en otro artículo, en el que el antropólogo argentino analiza la construcción de la jerarquía, la autoridad y el poder religioso al interior de una comunidad zen, rasgos que podrían esperarse en una religión «tradicional» (Carini, 2006).

Las preguntas sobre los factores sociológicos de su crecimiento se dejan al margen —pero no se abandonan— para indagar los aspectos simbólicos y subjetivos de los rituales budistas, en el que se puede mencionar la etnografía de la ceremonia de ordenación zen con su respectiva apropiación subjetiva de la vestimenta sagrada, el *kesa* y *rakusu* (Carini, 2009b) y la relación entre el cuerpo, el ritual, las plegarias y el mito en otros grupos budistas (Carini, 2009a; 2010a; 2010b). El tópico de las plegarias resalta por develar ciertas dinámicas de grupos religiosos periféricos. Con la ayuda de Marcel Mauss, el autor explora las prácticas rituales, como la recitación de sutras y la meditación silenciosa, para comprender cómo dichos rituales se distinguen de las plegarias cristianas mediante la materialización (des-intelectualización) y colectivización (des-individualización) (Carini, 2010a: 136, 144). De nuevo, estos hallazgos demuestran que la generalización de las religiones orientales como religiones individualistas no es precisa. No obstante, este esfuerzo por parte de las minorías religiosas de distinguirse de las orientaciones cristianas es solo una opción para su integración al campo religioso, puesto que puede suceder un proceso contrario. El caso de Zendo Betania, grupo católico-zen, es una buena muestra. La aproximación etnográfica no dista mucho de los ejemplos ya mencionados; los temas de ritualidad, subjetividad y corporalidad son recurrentes en las investigaciones de Puglisi (2016; 2018), debido a que la práctica central del zen es la meditación.

⁴ En otros textos, Carini (2018) ha optado por una división variando los marbetes.

En la bibliografía argentina también han existido esfuerzos por presentar un panorama del buddhismo tibetano y algunas de sus prácticas, una escuela que ha sido ignorada en la academia latinoamericana, a pesar de ser la imagen mayoritaria en cuanto a percepción pública (Carini, 2014; 2016). Del mismo modo se han realizado pesquisas a grupos más conocidos, como la Soka Gakkai Internacional de Argentina (SGIAR), la cual fue ampliamente analizada para el caso brasileño. Inicialmente, hubo pocos trabajos con información etnográfica sustancial sobre los procesos locales argentinos (Ogura, 2003; Gancedo, 2013; 2015). De manera contraria, los textos de Denise Welsch proveen una imagen más nítida de la SGIAR: en uno expone las nociones de espacio y tiempo entre los miembros argentinos (Welsch, 2016 a), y en otro realiza una aproximación al *daimoku*, o recitación de un mantra (Welsch, 2016 b). En este último, es posible encontrar una similitud con la desintelectualización del zen, en el que se le resta importancia a la traducción al español de las recitaciones y mantras. Welsch (2016b: 110) señala que «el primer acercamiento al budismo de Nichiren es repetir esas palabras, sin demás explicaciones», y prosigue, «no es necesario conocer el sentido literal de lo que se dice al hacer el *daimoku* o recitar el *gongyo*». En la última publicación de Welsch (2018), se explican algunos factores de crecimiento de la SGIAR, destacando la sencillez del ritual, la organización local que permite la socialización estrecha, así como la flexibilidad «doctrinal». Evidentemente los trabajos de Welsch se inscriben directamente en la línea bibliográfica argentina antes esbozada, puesto que los énfasis analíticos se centran en cómo la práctica principal influye en la transformación subjetiva y construcción social del espacio religioso.

En términos generales, el corpus teórico de los estudios del buddhismo argentino, a diferencia de la producción brasileña, intentan distanciarse de la bibliografía angloparlante, retomando propuestas teóricas socioantropológicas clásicas, como las de Durkheim, Van Gennep, Leach, Mauss, Balandier, Csordas y Foucault; es notorio que el fin es nutrir esta línea de investigación con una perspectiva analítica propia, una latinoamericana.⁵

2. 2 Una pieza reemergente: México

Los estudios en México han tenido un camino casi independiente y abstraído de las producciones brasileñas y argentinas, gran parte por la discrepancia en los tiempos. Apenas en las publicaciones recientes pueden verse las referencias mutuas. Hasta mediados del 2019, se cuentan en total diecinueve publicaciones: siete artículos en revistas académicas, cinco tesis, cuatro capítulos de libro, dos entradas a enciclopedia/

⁵ He intentado esbozar los trabajos más representativos. Sin ánimos de minimizar las demás investigaciones, refiero algunos de los trabajos que se han realizado al respecto sobre Perú (McKenzie, 2016), Uruguay (Apud, Clara y Ruiz, 2013), Venezuela (Quintero, 2008) y sobre la Soka Gakkai en Cuba (Rodríguez, 2014; 2015).

diccionario y un libro. La mayoría versa sobre el budismo Nichiren-Soka Gakkai y los demás sobre la rama tibetana.

El interés inicial por conocer la situación del buddhismo en México procedió de dos autores japoneses, de un especialista de la religión y de una historiadora. El artículo de Masayuki Okubo (1991) sobre la Nichiren Shoshu México (NSM-SG) inaugura esta producción bibliográfica. El interés de Okubo fue comprender qué cambios suceden en el individuo converso con antecedente católico y cómo esta movilidad religiosa implica cambios en los elementos religiosos-culturales de la oferta NSM-SG. La premisa de la investigación fue que los conversos budistas adquieren rasgos altruistas que al final se concretan en una práctica proselitista. Incluso, la mayoría de los encuestados señalaron que ellos se integraron a la NSM-SG por medio del proselitismo de miembros y no de amigos o familiares (Okubo, 1991: 201). Los hallazgos relacionados al catolicismo fueron algo ambiguos: por un lado, la mayoría de los conversos fueron aquellos que no compartaban lazos sociales con el catolicismo; por el otro, la convivencia con el catolicismo era posible porque muchos de los miembros optaban por la coexistencia de los ritos católicos vitales (bautismo y bodas) con la recitación del mantra, llamado —como antes se dijo— *daimoku*. En general, Okubo ofrece un panorama dilucidador sobre el desarrollo histórico inicial de la NSM-SG, del perfil de los conversos mexicanos y de las primeras interacciones de un buddhismo con la cultura católica mexicana. El marco teórico al que recurre es el de la sociología clásica de la conversión religiosa, apoyándose en la comparación con los estudios previos sobre la Soka Gakkai estadounidense y japonesa; un dato interesante es que su trabajo sobre NSM-SG no fue el primero, aunque sí fue el primero en ser traducido del japonés al inglés.

El segundo trabajo temprano sobre el buddhismo en México fue el libro de Eiko Fujiwara (1998). Esta publicación se desprendió de una tesis de maestría en Historia; el impulso de la publicación provino del Centro de Estudios y Atención Psicológica A. C. (CEAPAC), asociación creada por budhistas zen mexicanos. La autora no esconde su identidad personal y familiar como budhista zen. Incluso, desde el inicio explicita su postura sobre el zen, el cual considera que «es sencillo y claro; solamente se requiere hacer *zazen* para poder adentrarse en sí mismo. Esta es la clave para que el mexicano defina nuevamente su propia identidad...». Del mismo modo, nos habla de una conciliación con el entorno católico: «por medio del zen muchos de los practicantes han revalorado algunos postulados de su fe católica» (Fujiwara, 1998: xix). Estas palabras nos indican que no solo se escribe desde una posición académica, a pesar de haberse gestado desde este ámbito. Para la autora, el desarrollo inicial del zen en el país podría dividirse en tres partes. La primera, el ingreso del zen fue por la vía de la comunidad intelectual, ya que estaba en plena transformación con la construcción de la Ciudad Universitaria, el avance en la infraestructura social, la obtención del derecho de las mu-

jeros al voto y demás movimientos sociales. La segunda, a partir de 1981, se caracteriza por la creación de centros e institutos emanados de la llegada de maestros zen procedentes de Estados Unidos de América, y cuyo final vendría marcado por el terremoto de 1985. El tercer momento lo constituiría la reacción a la catástrofe telúrica, aunque más bien sería el retorno del zen en clave psicoanalítica (1998: 5-7). A grandes rasgos, el trabajo de Fujiwara ofrece un panorama esencial para quien quiera iniciar pesquisas al respecto, ubicando actores y momentos relevantes para el análisis.

A pesar de la existencia de estas dos publicaciones, el capítulo de Jaime Fonseca y Rafael Torres (1999) sobre Casa Tíbet México no hace alusión a ninguna. Para los autores resultaba sorprendente la presencia del buddhismo en un contexto reciamente católico, lo que los motivó a realizar un acercamiento con los lentes teóricos de clase social, *habitus* y modernización. La proposición, con base en la idea de García Canclini, es comprender al buddhismo como parte de la modernización global que llegó a los países a través de las clases sociales acomodadas y altas. Al momento de hablar de sus sujetos de estudio plantean dos ideas: 1) Los budistas de Casa Tíbet dan poca importancia a los valores nacionalistas y 2) La tendencia «a preocuparse más por su entorno social que por sí mismos» (1999: 70). La primera hace eco de la aseveración de Rocha (2006: 73) respecto a que la adopción del zen entre los brasileños es una forma de presentarse como cosmopolitas, en tanto que esta característica se considera parte de una posición social prestigiosa. La segunda nos remite a la idea de Okubo sobre la transformación del buddhista converso hacia el altruismo. El texto aborda las percepciones personales de los buddhistas respecto a la familia, la educación y las concepciones sobre la religión, específicamente, el catolicismo. En esta última sección, el hallazgo contrasta con lo encontrado en la NSM-SG, pues «los practicantes no tienen el celo misionero que suele acompañar a los conversos en otras religiones» (Fonseca y Torres, 1999: 73). Por otra parte, se presenta una discordancia entre el esbozo teórico y las ulteriores aseveraciones, puesto que refieren a los cambios religiosos a través de determinado sector social para luego señalar que entre los miembros de Casa Tíbet existen entornos familiares muy distantes entre sí y provenientes de «diversos estratos sociales» (Fonseca y Torres, 1999: 62, 70).

Posteriormente, durante el primer lustro del siglo XXI se gestaron tres tesis. Lisette Morales (2002, 2006) sustentó la tesis de licenciatura y maestría y Daisuke Inoue (2003) la tesis doctoral en antropología social. El elemento común entre la primera tesis de Morales (2002) e Inoue (2003) es el marco teórico de la conversión religiosa a la que acuden, la cual responde a la tendencia del momento de la búsqueda de una visión integral. Por un lado, se hablaba de los motivos de conversión y, por el otro, del compromiso religioso. Sin embargo, ambos tenían que ser contemplados dentro de un proceso amplio apelando a una perspectiva interdisciplinaria. La obra de Lewis

Rambo (1993) ofrecía un abordaje desde la psicología, la sociología y la antropología. En ambos trabajos, es palpable una pequeña diferencia en el empleo de esta propuesta.

Morales aprovecha este marco teórico para perfilar qué tipo de conversión religiosa sucede en la Soka Gakkai de México (SGIMEX)⁶ y en el Jodo Shinshu. Para la autora, en la SGIMEX corresponde la conversión por afiliación y en el segundo consiste en una transición de tradición (2002: 15).⁷ Este apunte es interesante, ya que Morales arguye que esta distinción se debe a dos razones. Primero, en el Jodo Shinshu permanece un sólido grupo étnico japonés, a diferencia de la membresía de la SGIMEX, el cual ejerce una fuerte influencia en cómo se lleva a cabo la práctica; aunque la autora no lo refiere, estamos hablando de una «congregación paralela». Segundo, los motivos de conversión son distintos, ella diferencia aquellos de «superación personal» frecuentes en la SGIMEX y de «problemas existenciales» en el Jodo Shinshu (2002: 136-138, 192, 197). Por parte de Inoue, este retoma dicha teoría para estructurar su análisis en fases, en las cuales identifica la transformación de los valores y las motivaciones religiosas durante el proceso de conversión. Las fases que consideró fueron: 1) Encuentro, 2) Primera interacción, 3) Ingreso, 4) Segunda interacción y 5) Consecuencia (Inoue, 2003). Con base en esta división ofrece un panorama sobre el recorrido del converso, en el que puede observarse la internalización de los principales mensajes de la SGIMEX, y en el que es clave la fase de «segunda interacción» en la transición del lenguaje católico al budista.

Una de las líneas centrales de las conclusiones es la cuestión del altruismo, también presente en Okubo (1991) y Fonseca y Torres (1999). En un artículo publicado, producto de la misma tesis doctoral, el antropólogo japonés refiere respecto a la segunda interacción, en la cual «el proceso de interiorización del mensaje budista de la SGI que promueve la postura altruista se está llevando a cabo de manera efectiva»; posteriormente, añade, «uno percibe su propia potencia infinita llamada budeidad tanto en uno mismo como en los demás, cambiando de una postura individualista a una altruista» (Inoue, 2006: 50, 55).

En la segunda tesis de Morales (2006) fue posible ver referencias a los estudios de Martin Baumann (2001) y Fujiwara (1998). En esta, la metodología y los conceptos fueron distintos; se optó por la historia oral a Francisco Cinencio, pionero mexicano del zen, además de la asociación conceptual del buddhismo con la clase media mexicana. En consonancia con lo dicho por Fonseca y Torres (1999), la autora sostiene que el

6 Realizo esta distinción entre el grupo religioso que estudia Okubo y Morales, ya que, en el momento del primer estudio, la Soka Gakkai pertenecía a la comunidad monacal-sacerdotal de la Nichiren Shoshu. En 1991, dicha comunidad se escinde y la Soka Gakkai se independiza para ser un grupo totalmente laico. En 1975, se constituye en una transnacional llamada Soka Gakkai Internacional, la cual arropa a todas las sedes nacionales, en este caso Soka Gakkai Internacional de México (SGIMEX).

7 Rambo presenta cinco tipos ideales de conversión religiosa: 1) Apostasía o deserción, 2) Intensificación, 3) Afiliación, 4) Transición institucional y 5) Transición de tradición (1993: 12-13).

ingreso del buddhismo en México fue paralelo al periodo en el cual «comenzó a surgir una clase social urbana, la clase media, resultado de su progreso educativo» (Morales, 2006: 126). En resumen, concluye que existen tres tendencias del buddhismo en México: 1) Catolización, 2) Comunidades espirituales de prestigio y 3) Grupos híbridos. En el primer rubro no logra profundizar y enuncia que la Soka Gakkai y la Reiyukai serían los «grupos budistas catolizados» más destacados en México. Esta declaración es objeto de debate, pues falta por entender si realmente lo que encontró Inoue (2003; 2006) puede entenderse como «catolización».

En el libro colectivo *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2007), se le dedicó un capítulo escueto al buddhismo. En su interior, precisamente, el texto de Cristina Gutiérrez es sintomático y reflejo de la condición del buddhismo como objeto de estudio académico. La falta de relevancia de este para pensar la diversidad religiosa mexicana conduce a referir únicamente sus rasgos generales doctrinales y a su origen en la India. «Sin embargo, centrarse únicamente en los orígenes indios del budismo subestima la contribución fundamental que otras sociedades asiáticas (como el Tíbet, China, Corea o Japón, para mencionar solo [sic] las principales) representan en su desarrollo» (Faure, 2012: 35). Igualmente, no hace referencia a las investigaciones previas, las cuales hubieran podido ofrecer un mejor panorama del buddhismo en el Atlas.

Mención aparte merece el trabajo de Miguel Hernández sobre los meditadores budistas del vipassana de la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahāyāna (FPTM) de Morelia y Aguascalientes, y del Centro Damma Makaranda del Valle de Bravo. A pesar de que analiza las subjetividades bajo el prisma del sufrimiento, no hace referencia a los textos publicados por el corpus argentino respecto a las subjetividades. El marco conceptual/contextual que propone tiene relación con la inserción del buddhismo en Occidente, así como con el término «coyunturas vitales» planteada por Jennifer Johnson-Hanks y la noción de experiencia de Walter Benjamin. No obstante, su enfoque sobre el «sufrimiento social» es dilucidador de las transformaciones del campo religioso. El eslogan «pare de sufrir» de la IURD (Iglesia Universal del Reino de Dios) es sintomático de dichas mutaciones, por lo que el abordaje del sufrimiento desde otra alternativa religiosa resulta relevante (Hernández, 2012: 218-220; 2019).

Cuando Frank Usarski me solicitó escribir una entrada sobre el buddhismo en México para una enciclopedia, decidí colocar en un mismo párrafo este constreñido cúmulo de escritos realizados al respecto (May, 2015a). A pesar del reducido espacio, fue un intento por iniciar esta articulación bibliográfica, la misma que Manuel González (2018) nutrió en su tesis de maestría, y a la que luego dedicaré algunas líneas. Por la naturaleza requerida, fue un texto de carácter general y panorámico del desarrollo

histórico y de la situación demográfica del buddhismo en México.⁸ Entre 2015 y 2016, publiqué dos artículos sobre la Soka Gakkai en Yucatán (SGIMEX-YUC). El primero se inspiró en el planteamiento de Kiyomi Morioka (1979) sobre la institucionalización del nuevo movimiento religioso japonés Risho Kosei-kai; el objetivo fue describir la trayectoria histórica y el desarrollo organizacional de la SGIMEX-YUC. Desde el marco conceptual de Morioka, dividí el análisis del trayecto histórico en: 1) Antecedentes, 2) Organización incipiente, 3) Eficiencia y 4) Formalismo. En el transcurso del análisis, tuve que alejarme de la perspectiva que sugiere el éxito de los nuevos movimientos religiosos. Con base en este análisis, intenté dar cuenta de los factores internos que pueden jugar en contra o a favor del avance de los grupos religiosos de reciente inserción, en este caso, del proceso de institucionalización en la situación de un estancamiento numérico de conversiones. Algunos puntos que resalté fueron las interacciones endebles, la deserción como resultado de la tensión en torno a la estructura de poder generada por la misma institucionalización, el empeño por ampliar la estructura organizacional sin miembros disponibles a ocuparlos, así como la presencia de objetivos no definidos y cambiantes (May, 2015b).

Una característica común entre el artículo antes referido y el publicado en 2016 fue la ausencia de la mención del estado de la cuestión sobre los estudios budhistas en México, aunque sí reconocí los trabajos de Okubo (1991) e Inoue (2003, 2006). En una tónica distinta a la anterior, en este segundo texto expliqué las razones explícitas e implícitas de la conversión religiosa entre los miembros de la SGIMEX-YUC. Para exponer los resultados de la investigación diferencié entre el planteamiento estructural y el conceptual/teórico, por decirlo de alguna manera. En el primero, retomé la propuesta de Manuel Marzal (2000) al considerar las razones de contacto, explícitas e implícitas de la conversión religiosa. Sin embargo, para abordar este fenómeno sí me pareció necesario acudir a la discusión sociológica y antropológica sobre la conversión y movilidad religiosa, pues el proceso analítico de hallar las razones —tres, en particular— también implicaba identificar los factores, motivos y causas. En términos generales, la razón de contacto estuvo determinada por la búsqueda espiritual, y el motivo intelectual y experimental de la conversión, junto con la presencia mayoritaria de redes de parentesco, ayudaron a identificar que se trata más de una búsqueda que de los frutos del proselitismo (May, 2016: 216-218). Entre las razones explícitas se pueden mencionar la experiencia numinosa del mantra, la experiencia paulatina de sanidad, los atributos de los miembros, los denominados beneficios conspicuos y los cambios de estados subjetivos. Aquí quisiera resaltar un contraste con lo encontrado por Inoue (2006), dado que en el caso de Yucatán el aspecto de las relaciones humanas sí fue importante. En las razones implícitas identifiqué una de carácter macro, que fue

⁸ En otro espacio, realicé algunas anotaciones más, retomadas de esta entrada a la enciclopedia (May, 2019).

el cambio socioeconómico de la ciudad de Mérida durante los años setenta; la segunda, más relacionada al perfil organizacional, la cual ofrece un ingreso voluntario, el estatus de élite religiosa y su respectivo grado de conciencia de su pertenencia. Así también, la experiencia en la actividad base (*zadankai*), como una especie libre donde se permite aprender nuevas habilidades y compartir experiencias cotidianas. Otro elemento fue que el mantra y las recitaciones ejercen el papel de una tecnología del yo —concepto de Foucault—, la cual ayuda a comprender la razón explícita de la experiencia numinosa del mantra y los cambios subjetivos en los conversos. Por último, la individualización y el discurso de la creencia cientifizada tuvieron un papel importante. En fin, los nuevos movimientos religiosos como la SGI del buddhismo de Nichiren ofrecen fenómenos aparentemente contradictorios, puesto que las razones y los motivos de los conversos y las conversas podrían sintetizarse por medio de las oposiciones «místicos contra humanos, trascendentales contra terrenales, individuales contra comunitarios y afectivos contra experimentales» (May, 2016: 235).

En otros espacios he realizado acercamientos diferentes, como el estudio de las nociones de desarrollo en la SGI, considerando las discusiones en torno al perfil del grupo buddhista como ONG (May, 2018a). Y, acorde a la extensión de un diccionario, intenté dar una visión bibliográfica sobre la SGI y algunos de sus rasgos comunes a nivel individual y organizacional en América Latina, como puede ser la idea de prosperidad (May, 2018b).

Ahora hablo en conjunto de dos tesis, de Pedro Rosas (2015) y Manuel González (2018). Ambos optaron por abordar el estudio desde los conceptos de Bourdieu: práctica, *habitus*, campo y capital. Asumo que la resonancia del término «práctica» dentro del concepto bourdiano y del lenguaje buddhista llevó a los investigadores a considerarlo como marco conceptual adecuado. Rosas intenta explicar el cambio de *habitus* en la Orden Budista Triratna y González revelar cuál es ese *habitus* buddhista mexicano en el zen y la rama tibetana. La aportación de la tesis de González consistió en la exposición de los elementos del *habitus* buddhista, dividiéndolos en internos y externos. Para el caso de la bibliografía mexicana resulta importante el énfasis en el papel de la comunidad (*sangha*) y del maestro en la práctica y experiencia religiosa, debido a que comúnmente se acepta que el buddhismo es una religión individualista (2018: 58-69). El segundo aporte recae en la exploración de cómo los conversos buddhistas dicen desenvolverse fuera de su comunidad religiosa o cómo intentan aplicar sus saberes y prácticas en espacios públicos. Así también, apunta a la participación individual o grupal de buddhistas en ámbitos políticos, tal como se entrevistó en el testimonio de un miembro del Consejo Interreligioso de México (González, 2018: 93-97). Este ha sido un aspecto aún no indagado en este amplio estado de la cuestión que merece ser atendido.

3. Futuro del estudio del Buddhismo en México

Los científicos sociales no somos clarividentes ni agoreros, pero sí intentamos plantear rutas o proyecciones para la investigación de determinados tópicos, así debe entenderse mi referencia sobre el futuro.

La búsqueda por el buddhismo adjetivado, de un buddhismo latinoamericano, ha ido posponiéndose, ya que antes era preciso inquirir en los detalles etnográficos para darnos una imagen más nítida de quiénes son los budhistas, cómo experimentan sus prácticas, cómo socializan dentro y fuera de sus comunidades, qué cambios perciben y cuáles observan los científicos sociales. A pesar de ser una propuesta temprana, el «buddhismo criollizado» (Rocha, 2005; 2006) nos invitó a reflexionar sobre qué buddhismo es el latinoamericano o cuáles buddhismos podrían ser latinoamericanos. La senda apenas comenzó a andarse a inicios del siglo XXI, pero se necesita de caminantes solidarios y articulados. El diálogo y la referencia entre los resultados de las investigaciones en Argentina, Brasil, México y demás son indispensables para conseguir respuestas a las preguntas antes planteadas. El corpus brasileño entabló un diálogo directo con las perspectivas angloparlantes; en tanto el corpus argentino interactuó con el brasileño, pero distanciándose de los abordajes occidentales. En México, aún no existe un interés creciente por abordar a los diferentes grupos budhistas, y los pocos realizados ocupan un espacio marginal en la academia mexicana especializada del fenómeno religioso. La mayoría de los estudios en México zarparon de manera aislada, aun existiendo otros soportes de discusión. En este capítulo procuro articular inicialmente estos textos y llamar la atención de los que probablemente estén interesados.

Existen varias vetas por examinar y profundizar. La primera tiene que ver con el desarrollo tripartito, el cual aún no está contenido de información empírica suficiente que permita ofrecer claridad sobre cada una de esas etapas. Tampoco para conocer si es posible realizar más particiones o cortes en el desarrollo histórico del buddhismo en México. Ambas líneas requerirían de un esfuerzo colectivo y colaborativo.

Un segundo tema —que por espacio no expuse en el cuerpo de este capítulo— es la concentración porcentual de la población budhista en las regiones más católicas, como Occidente (May, 2019). Según el *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Occidente y Centro son las dos regiones con menor grado de cambio religioso, o menor presencia de grupos no-católicos (diversidad protestante) (De la Torre y Gutiérrez, 2007). En este sentido, cabe preguntarnos: ¿cómo el buddhismo ha logrado insertarse en regiones que tienen menor grado de cambio religioso? A su vez, también nos permite cuestionar si se está midiendo adecuadamente dicho cambio religioso; justamente, a esto me referí al inicio del capítulo, a la no apreciación de grupos no cristianos en la reflexión de la dinámica del campo religioso mexicano. Esta hipotética relación, vista desde la perspectiva regional, nos ofrece dos rutas de análisis, igualmente hipotéticas:

1) La deserción católica no suele dirigirse significativamente a grupos evangélicos y 2) La multirreligiosidad católica-budista derivada de ciertos alineamientos estructurales (Snow; Rochford, *et al.*, 1986; May, 2019). En México, se ha intentado demostrar esta multirreligiosidad desde el *habitus* de Bourdieu. Para González (2018), significó parte del *habitus* budista mexicano, pero posiblemente para Rosas (2015) sea considerado un *habitus* budista incompleto.

En este capítulo realicé una exposición poco apretada. Espero que con estas breves líneas consiga interesar a más estudiantes e investigadores por el análisis del fenómeno religioso budista en México e ir ciñendo el futuro de este campo de estudio emergente.

Bibliografía

- APUD, I., CLARA, M. y RUIZ, P. (2013) «Linajes budistas en Uruguay», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, 9-25.
- ALVES, R. (2001) «O budismo leigo da Soka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial». Tesis de doctorado en Ciencias Sociales: Universidade Estadual de Campinas.
- (2007) «Una transnacionalización religiosa ignorada: el estudio de las religiones japonesas en Brasil», en *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires: ACSR/Editorial Biblos, pp. 199-222.
- BAUMANN, M. (1994) «The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation», *Method & Theory in the Study of Religion*, 6 (1), 35-61.
- (1996) «Buddhism in the West: Phases, Orders and the Creation of an Integrative Buddhism», *International Asienforum*, 27 (3-4), 345-362.
- (2001) «Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective», *Journal of Global Buddhism*, 2, 1-43.
- (2012) «Modernist interpretations of Buddhism in Europe», en D. L. McMAHAN (ed.), *Buddhism in the Modern World*, Nueva York: Routledge, pp. 113-135.
- BORNHOLDT, S. (2009) «ONG ou Religião? O caso da Soka Gakkai no Brasil», *Ciencias sociales y religión/Ciencias sociais e religião*, 11 (11), 181-198.
- CARINI, C. (2005) «Budismo global, budismo local: una recorrida por los grupos zen argentinos», *Revista de Estudos da Religião*, 3, 178-195.
- (2006). «Estrategias del poder sagrado. La construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino», *Ciencias sociales y religión/Ciencias sociais e religião*, 8 (8), 155-172

- CARINI, C. (2009a) «La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino», *Religião & Sociedade*, 29 (1), 62-94.
- (2009b) «La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino», *Ciencias sociales y religión/Ciências sociais e religião*, 11 (11), 157-180.
- (2010a) «Votos, dedicaciones y sutras: un estudio antropológico de las plegarias en el budismo zen argentino», *Interações*, 5 (7), 123-150.
- (2010b) «Don ritual y trabajo sagrado: la ética económica de los centros zen de la Argentina», *Revista de Ciencias Sociales*, 24, 7-26.
- (2014) «La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico», en *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina en perspectiva interdisciplinaria*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 181-196.
- (2016) «Budistas en movimiento: la práctica de la danza y el yoga tibetano en una comunidad vajrayana argentina», *Religare*, 13 (2), 321-347.
- (2018) «Southern Dharma: outlines of Buddhism in Argentina», *International Journal of Latin American Religions*, 2 (1), 3-21.
- COLEMAN, J. W. (2001) *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Nueva York: Oxford University Press.
- DE LA TORRE, R. y MARTÍN, E. (2016) «Religious Studies in Latin America», *Annual Review of Sociology*, 42, 473-492.
- FAURE, B. (2012) *Los tópicos del budismo*, Barcelona: Kairós.
- FONSECA, J. y TORRES, R. (1999) «Budismo en México. Una minoría voluntaria», en *Las iglesias y la agenda de la prensa escrita en México*, México: UIA, pp. 61-75.
- FUJIWARA, E. (1998) *El Zen y su desarrollo en México*, Ciudad de México: CEAPAC/Plaza y Valdés.
- GANCEDO, M. (2013) «Mito y ritual en el Budismo Nichiren», *Mitológicas*, 28, 33-57.
- (2015) «Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina)», *Horizontes Antropológicos*, 21 (43), 183-210.
- GONZÁLEZ, M. (2018) «Un estudio de la apropiación del Budismo en México a través de sus practicantes». Tesis de maestría en estudios políticos y sociales: Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX.
- GUTIÉRREZ, C. (2007) «Origen oriental: Budismo», en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Ciudad de México: Coljal/Colef/Ciesas/Colmich/Uqroo/Segob, pp. 110-111.

- HERNÁNDEZ, M. J. (2012) «Aprendiendo a deconstruir el sufrimiento: los meditadores budistas en México», en *El nuevo malestar en la cultura*, México: UNAM, pp. 217-239.
- HICKEY, W. S. (2010) «Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism», *Journal of Global Buddhism*, 11, 1-25.
- INOUE, D. (2003) «Soka Gakkai en México. Estudio sobre un Nuevo Movimiento Religioso desarrollado en un contexto cultural ajeno y el proceso de conversión». Tesis de doctorado en Antropología Social: Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX.
- (2006) «Un nuevo movimiento religioso japonés en México: la Soka Gakkai», *Alteridades*, 16 (32), 43-56.
- MARZAL, M. (2000) «Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los Nuevos Movimientos Religiosos», en *Sectas o Iglesias. Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*, México: Plaza y Valdés, pp. 101-121.
- MAY, E. R. (2015a). «Buddhism in Mexico», en *Encyclopedia of Latin American Religions*, Suiza: Springer International Publishing, pp. 1-8.
- (2015b) «Institucionalización de un Nuevo Movimiento Religioso japonés en Yucatán. Historia y organización de la Soka Gakkai», *Península*, 10 (1), 73-94.
- (2016) «¿Por qué me convertí? ¿Por qué se convirtieron? Los budistas de la Soka Gakkai en Mérida, Yucatán», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 37 (148 bis), 205-241.
- (2018a) «La Soka Gakkai Internacional (SGI) y sus miembros: reflexiones en torno a la oferta y demanda de ideas de desarrollo», *Sociedad y Religión*, 50 (28), 226-236.
- (2018b) «Soka Gakkai en México», en *Diccionario de las religiones en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, pp. 613-618.
- (2019) «Budistas en México. Una aproximación desde las estadísticas censales», *Debates do NER*, 1 (35), 237-270.
- McKENZIE, G. (2016) «Exploring Soto Zen in Peru», *REVER*, 16 (3), 174-196.
- MORALES, L. (2002) «Conversión, identidad y compromiso en dos grupos budistas japoneses en la ciudad de México». Tesis de Licenciatura en Etnología: Escuela Nacional de Antropología e Historia, CDMX.
- (2006) «De la filosofía a la espiritualidad: perspectiva histórica y caso de estudio de los cambios y las continuidades del budismo en México». Tesis de Maestría en Etnohistoria: Escuela Nacional de Antropología e Historia, CDMX.
- MORIOKA, K. (1979) «The institutionalization of a New Religious Movement», *Japanese Journal of Religious Studies*, 6 (1-2), 239-280.

- NATTIER, J. (1998) «Who is a Buddhist? Charting the landscape of Buddhist America», en *The Faces of Buddhism in America*, California: University of California Press, pp. 183-195.
- NUMRICH, P. (1996) *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist temples*, Knoxville: University of Tennessee Press.
- OGURA, S. (2003) «La transnacionalización del nuevo movimiento religioso Soka Gakkai Internacional (SGI) en la Argentina. Un análisis comparativo en la Argentina, Brasil, Gran Bretaña y Estados Unidos». *XI Congreso Internacional de ALADAA*, México, 2003, 1-24.
- OKUBO, M. (1991) «The acceptance of Nichiren Shoshu Soka Gakkai in Mexico», *Japanese Journal of Religious Studies*, 18 (2-3), 189-211.
- PUGLISI, R. (2016) «El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas. Una mirada etnográfica a los grupos Zendo Betania», *Publicar*, 19 (20), 53-71.
- (2018) «La meditación zen entre cristianos. Hábitos corporales, nuevas prácticas rituales y procesos de subjetivación en los grupos Zendo Betania de Argentina», *Claroscuro*, 17 (17), 1-26.
- QUINTERO, M. (2008) «Presencia del budismo de Nichiren Daishonin en Venezuela», *Humania del Sur*, 3 (5), 87-103.
- RAMBO, L. R. (1993) *Understanding religious conversion*, New Haven: Yale University Press.
- ROCHA, C. (2000) «Zen Buddhism in Brazil: Japanese or Brazilian?», *Journal of Global Buddhism*, 1, 31-55.
- (2005) «Being a Zen Buddhist Brazilian: Juggling Multiple Religious Identities in the Land of Catholicism», en *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 140-161.
- (2006) *Zen in Brazil. The Quest for Cosmopolitan Modernity*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- RODRÍGUEZ, G. (2014) «Soka Gakkai in Cuba. Building a 'spiritual bridge' to local particularism, the 'Mystic East' and the world», *Journal of Religion in Japan*, 3, 198-225.
- (2015) «Joining Soka Gakkai in Cuba: affiliation patterns and factors influencing conversion careers», *Social Compass*, 62, 159-171.
- ROSAS VEGA, P. F. (2015) «Cambios en el habitus de los practicantes de Budismo de la Orden Budista Triratna». Tesis de licenciatura en Etnología: Escuela Nacional de Antropología e Historia, CDMX.
- SHOJI, R. (2002) «Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonés no Brasil», *REVER*, 2 (2), 85-111.

- SHOJI, R (2003) «'Buddhism in Syncretic Shape': Lessons of Shingon in Brazil», *Journal of Global Buddhism*, 4, 70-107.
- (2004). «The Nativization of East Asian Buddhism in Brazil». Tesis de doctorado en Ciencias de la religion, Universität Hannover, Alemania.
- SNOW, David A., E. BURKE ROCHFORD, Steven K. WORDEN y Robert D. BENFORD (1986) «Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation», *American Sociological Review*, 51 (4), 464-481.
- TWEED, T. (2000/1992) *The American Encounter with Buddhism, 1844-1912. Victorian Culture & the Limits of Dissent*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- USARSKI, F. (2002) «Buddhism in Brazil and Its Impact on the Larger Brazilian Society», en *Westward Dharma*, Berkeley: University of California Press, pp. 163-176.
- (2004) «O dharma verde-amarelo mal-sucedido – um esboço da acanhada situação do Budismo», *Estudos Avançados*, 18 (52), 303-320.
- (2008) «Declínio do budismo “amarelo” no Brasil», *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*, 20 (2), 133-153.
- VALDERREY, J. (1988) *Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano. Las sectas en la prensa mexicana*, Ciudad de México: Editorial Palabra.
- WELSCH, D. (2016a) «Tiempos y espacios. Aproximación a las concepciones de tiempo y espacio en la Soka Gakkai Argentina», *Debates do NER*, 17 (30), 129-150.
- (2016b) «Conociendo la Ley: la práctica de *Nam Myoho Rengue Kyo* en la Soka Gakkai Argentina», en *Ciencias sociales y religión/Ciências sociais e religião*, 18 (25), pp. 101-116.
- (2018) «Passing the Law. The Growth of Soka Gakkai International in Argentina», *International Journal of Latin American Religions*, 2 (1), 22-40.

El budismo en Cuba: antecedentes históricos, desarrollos actuales y desafíos futuros

Douglas Calvo Gaínza

Investigador independiente

Introducción

Cuba suele ser identificada con determinados estereotipos naturales o culturales como sus playas, música, gastronomía o el béisbol. Y en el plano religioso, se la asimila casi siempre al catolicismo o a las espiritualidades de origen africano. No obstante, desde los noventa, en la nación caribeña, ha venido ocurriendo una discreta y paulatina expansión del budismo.

No necesariamente se habla acá de estadísticas abultadas, pues solo la Soka Gakkai es plenamente legal en el país y goza de cierta visibilidad mediática. Sin embargo, ya hay presencia de las principales ramas budistas (theravāda, mahāyāna y tibetana), con el mahāyāna expandiéndose a siete de las quince subdivisiones territoriales cubanas (La Habana, Artemisa, Matanzas, Villa Clara, Camagüey, Holguín y Santiago de Cuba). Así, si hacia el año 2010 se estimaban unos 6.200 practicantes,¹ con la diversificación creciente de las escuelas quizás esa cifra ya sea algo mayor. Pero lo más notable es que las ideas y los conceptos del budismo —ya constatables en la nación caribeña desde el siglo XIX— hoy permean en círculos de la intelectualidad local y esferas como la literatura, la plástica y la danza.

Si bien el desarrollo panorámico del budismo en Cuba ya ha sido abordado por dos de los investigadores sobre el tema con mayor renombre internacional —el filósofo y pedagogo Eduardo Francisco Freyre Roach (primer profesor de budismo a

¹ Según Rocha, C. (2016) «Buddhism in Latin America», en *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 310.

nivel de maestría en la Universidad de La Habana)² y Girardo Rodríguez Plasencia, profesor en la universidad Seinan Gakuin de Japón³—, resulta deseable incorporar a tales fuentes una actualización sobre los últimos desarrollos budistas en la isla a partir del 2020, así como una valoración sobre los retos y plausibilidades contextuales del dharma en ese país.

Atendiendo a estos requerimientos, el presente artículo versará sobre el nacimiento, evolución y potencialidades de esa rica y milenaria espiritualidad en Cuba.

Desarrollo

1. Albores del budismo en Cuba durante los siglos XIX-XX

Entre 1847 y 1877, arribaron a Cuba miles de culíes chinos, como supuestos trabajadores libres (esclavizados en la práctica) que suplirían el vacío causado por la ilegalización de la trata negrera. Luego se les sumarían los chinos «californianos», que huían de la xenofobia en los Estados Unidos de Norteamérica y constituían estratos migratorios de mayor solvencia económica y educación.

Lamentablemente, el presente investigador no ha encontrado datos estadísticos fehacientes sobre las creencias de aquellos inmigrantes. Siendo Cuba una colonia española con predominio católico, el acápite «religión» solía obviarse en los documentos referentes a los chinos, como modelos de contratos, listados de pasajeros, censos de colonos, etc.⁴ Por demás, la religiosidad de los asiáticos —mayoritariamente varones— se diluiría en una conversión generalizada (dada la conveniencia social del bautismo) y por sus matrimonios con mujeres «de color».

Pero no todos los inmigrantes abandonaron sus raíces religiosas, y hay evidencias de muchos de ellos rehusando bautizarse.⁵ Además, algunas fuentes históricas

2 *Presencia del budismo en Cuba*, 30/01/2020, <<https://espanol.buddhistdoor.net/presencia-del-budismo-en-cuba/>>.

3 <https://ritsumeikan-apu.academia.edu/GirardoRodriguez>. Para una panorámica, cf. <<https://scholar.google.com/citations?user=8gU0XLwAAAAJ&hl=en>>, y especialmente se recomienda el artículo *Buddhism in Cuba* <https://www.researchgate.net/publication/283881926_Buddhism_in_Cuba>.

4 Cf., por ejemplo, <http://www.library.ufl.edu/spec/manuscript/guides/chinese-cuba-contracts_en.htm> y <<https://findingaids.uflib.ufl.edu/repositories/2/resources/440>> contratos>. Revisar también en www.cubagenweb.org enlaces como <<https://www.cubagenweb.org/ships/e-chinese.htm>>. Pueden consultarse igualmente documentos ilustrativos en <<https://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>>. El viaje del *Voyage* es relatado, en inglés, con idéntica omisión de la espiritualidad culí <<https://www.archives.gov/publicationHTML/s/prologue/2001/summer/coolie-ship-kate-hooper-1.html>>.

5 Por ejemplo, en Guanajay, entre 1867-1885 los libros parroquiales registraban 115 *entierros de asiáticos sin bautizar* — según Borrego, C. (2021) «El cementerio chino de Mariel: ignoto, devenido el más antiguo de América» [en línea]. Disponible en: <<http://cubasubterranea.com/el-cementerio-chino-de-mariel-ignoto-devenido-el-mas-antiguo-de-america/>> [Consultado el 15 de enero de 2022].

reportan datos sobre chinos musulmanes⁶, taoístas⁷ y budistas.⁸ Por otra parte, la convivencia social entre la etnia china y la africana promovió el desarrollo de procesos transculturales donde la espiritualidad de los culíes (politeísta y con elementos de chamanismo, taoísmo, confucianismo y budismo) se integró a la naciente espiritualidad popular de Cuba, con su predominio sincrético afrocatólico.

Así, se reportan sincretismos de la habanera Virgen de Regla (Yemayá en la santería) con Māzǔ, «la diosa protectora de los hombres en el mar: casualidades de la historia, Yemayá y Mazú» (Li, 2017:2). Pero la más venerada sería Kwan Yin o *Guānyīn*⁹, asimilada en Cuba al culto de la Caridad del Cobre y a la africana Ochún. «En la sociedad china de Caibarién había una imagen de ella y con frecuencia los chinos hacían peregrinaciones allí» (Lei, 2021: 167-168).

En 1880, en Matanzas, «el chino Li Yong se paseaba por la orilla de la playa y vio una mujer vestida de seda, con un ramo de flores y una cesta, y cuando él se puso frente a ella desapareció. Entonces creyeron que era Kwan Yin que venía a salvar a sus hijos de las penurias». Más tarde, «En Cimarrones, en Matanzas, se celebraban fiestas en su honor» (Crespo, 2016: 63).

La autora Crespo señala otros sincretismos afrochinos como Li Xuan (mandarín) con Babalú Ayé, Ti Chi (mandarín) con Elegguá, etc. (Ib., 64-66). Sobresale en especial Kwan Kong¹⁰, belicoso protector del dharma reverenciado en el Barrio Chino habanero en las sociedades Chung Wah y Lung Kong. Este poseyó al campesino Ching Li en Cimarrones y le dictó sobrios mandamientos de tenor confuciano exhortando a la afabilidad, el recto lenguaje y el sereno contentamiento. Había surgido el «San Fancón» criollo (avatar o «camino» de Changó), una divinidad china-afrocubana que recibe culto en múltiples hogares del país.¹¹

Naturalmente, el budismo de aquellos inmigrantes chinos no era nada «ortodoxo», pero otros pensadores cubanos sí se interesarían en la historia más «clásica» del dharma. La cultura en la Cuba colonial dependía de la metrópoli, donde eruditos como Francisco García Ayuso, José Alemany y Bolufer, José Roviralta Borrell y otros, ya eran seducidos por la vigorosa fascinación del Oriente para analizar y traducir textos como el *Panchatantra* o el *Bhagavad-gītā*. Tal movimiento parece haber influido en parte al patriota matancero Mateo Ignacio Fiol (1861-1934), consagrado estudioso

6 Navarrete, W. (2020) «El bautizo del chino Paulino Antonio en Gibara» [en línea]. Disponible en: <<http://genealogiaholguinera.blogspot.com/2020/?m=1>> [Consultado el 31 de enero de 2022].

7 Pérez de la Riva, J. (1973) *El barracón y otros ensayos*. La Habana: Ciencias Sociales.

8 Díaz, G. (2014) «¿Un médico chino en Camagüey!?» [en línea]. Disponible en: <<http://www.trabajadores.cu/20140610/un-medico-chino-en-camaguey/>> [Consultado 19 diciembre de 2021].

9 En cantonés, mandarín «Guānyīn» <<https://en.wikipedia.org/wiki/Guanyin>>.

10 Cantonés; en mandarín «Guan Gong», «Guan Yu».

11 Cf. <https://www.ecured.cu/San_Fanc%C3%B3n>.

de Jean-Louis Burnouf (padre de la indología europea, cuyo hijo Eugène fue el primer investigador occidental del pali y un pionero budólogo).¹²

Pero la principal personalidad histórica cubana con intereses orientistas fue José Martí, quien en 1889 escribió su célebre relato *Un paseo por la tierra de los anamitas*. Aquí narra la historia del Buda, aquel «príncipe bueno», que renunció a palacio para «vivir sin deseos y sin mancha», y se iluminó con las «cuatro verdades, que dicen que (...) el dolor viene de desear, y que para vivir sin dolor es necesario vivir sin deseo», hasta alcanzar ese «dulce nirvana, que es la hermosura como de luz que le da al alma el desinterés» (Martí, 2002: xii, 465-466).

Esta crónica del Héroe Nacional cubano ha fascinado a intelectuales asiáticos como el vietnamita Nguyen Viet Thao, exsubdirector de la Academia Nacional de Política Ho Chi Minh¹³ y, sobre todo, al presidente de la SGI Daisaku Ikeda, quien sostuvo con el principal especialista en Martí, Cintio Vitier¹⁴, detallados diálogos sobre el llamado «apóstol» de Cuba, luego concretados en un libro que tal vez sea el primero publicado en la isla con un líder mundial budista como coautor. En dicho libro se afirma del héroe que «hay momentos de su vida y su obra en que pareció asumir (...) contenidos de la tradición budista» (Ikeda y Vitier, 2015:128-135). Y efectivamente, en la copiosa obra martiana se alude a un supuesto descubrimiento budista de América; a la influencia literaria de las historias *jātaka*; al surgimiento de la filología del pali gracias a eruditos como Fausböll y Rhys Davis; a la doctrina del *anātman* en el *Milindapañhā*, etc.; en breve, a «la generosa, conciliadora, serena, justa, tolerante, amorosa filosofía de Buddha» (Ibídem: x, 269-270; xxi, 258-260; tomo xi, artículo 18/06/1888).

Concluida la última guerra independentista cubana (1895-1898), arribarían a la isla los teósofos estadounidenses encabezados por Katherine Augusta Tingley (1847-1929), quien, en Pinar del Río, Santa Clara y Santiago de Cuba, creó escuelas para niños damnificados. Allí los menores aprendían a diario el poema sobre el Buda *La Luz de Asia*, de sir Edwin Arnold (WRSP 2015: s/p). El proyecto adquirió publicidad mundial como iniciativa budista y un diario de Perth en Australia, *The Daily News*, comentaba el lunes 4 mayo de 1903 en su página 3 que «En las provincias occidentales de Cuba los misioneros budistas están haciendo miles de convertidos». ¹⁵ El legado de la generosa obra pedagógica de Tingley —cancelada por dificultades económicas—, aún perdura en el nombre del reparto santiaguero *Rajayoga*.

12 Sobre el interés de Fiol en el Oriente, debemos personalmente la información al difunto latinista cubano Amaury Carbón Sierra, autor de una minuciosa investigación sobre *El latín en Cuba*.

13 Cf. su artículo «José Martí, un profundo conocedor del hombre vietnamita», en *Anuario del CEM*, La Habana: CEM, Vol. 13, 1990, pp. 60-70.

14 Cf. <https://es.m.wikipedia.org/wiki/Cintio_Vitier>.

15 <<https://trove.nla.gov.au/newspaper/article/83911352>>.

Por otra parte, el arribo de migrantes nipones a Cuba empezó en 1898.¹⁶ Aprovechando la presencia de esa mano de obra calificada, en 1920 el magnate orientalista y senador criollo José M. Cortina empleó a arquitectos y obreros asiáticos para las obras en su monumental hacienda La Güira en Pinar del Río.¹⁷ Entre la arquitectura oriental que armonizaba la naturaleza pinareña con el sintoísmo se contaba la famosa «casa de Buda». Y luego de la Segunda Guerra Mundial (tras retornar la colonia japonesa de sus prisiones en isla de Pinos), los maestros nipones incrementaron tales ornamentaciones budistas (González Cabrera 2009:50).¹⁸

Por último, hacia 1955 se publica *El ciruelo de Yuan Pei Fu*, poemario del descendiente de chinos Regino Pedroso¹⁹, quien en su larga obra poética retrataría a las, bonzos y budas.

Los escasos datos recogidos no permiten colegir la existencia de sanghas organizadas en Cuba antes de 1996. Con el triunfo de la Revolución en 1959, y dada la posterior influencia antirreligiosa soviética, quedaría obstaculizado durante décadas el desarrollo budista en el país.

2. Desarrollos budistas cubanos tras la Revolución

En el periodo 1959-1990, escasearon las referencias al budismo en la Cuba socialista. No obstante, según el doctor Gustavo Pita Céspedes²⁰, prestigioso experto internacional en pensamiento oriental y profesor en la Universidad Autónoma de Barcelona, desde los setenta el pedagogo y filósofo Gaspar Jorge García Galló²¹ incluía al budismo y a otras escuelas filosóficas de China y la India en sus lecciones de Historia de la Filosofía para candidatos doctorales, impartidas en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas.²²

Las pocas voces cubanas asociadas al budismo provendrían casi todas de la literatura. Por ejemplo, en los sesenta, el famoso autor José Lezama Lima²³ demostraría

16 Actualmente existen más de 1.200 descendientes japoneses en esa nación, sobre todo en la isla de la Juventud y La Habana. Cf. <<https://oncubanews.com/cuba-120-años-de-inmigracion-japonesa/>>.

17 Entre estos descollaba Hiroshi Kambara (1892- 1970), pintor de cuadros con tema cubano destruidos en Japón durante la Segunda Guerra Mundial (según Yiliana Mompeller Vázquez, *Las relaciones de Cuba y Japón entre 1902 y 1957: apuntes para una periodización* <<http://www.eumed.net/rev/japon/20/cuba-japon.html>>).

18 Cf. también artículo *La saga japonesa en el occidente cubano* de la enciclopedia cubana ECURED, del 2010, en <https://www.ecured.cu/La_saga_japonesa_en_el_occidente_cubano>.

19 <https://www.ecured.cu/Regino_Pedroso>.

20 Cf. <<https://scholar.google.es/citations?user=aPVLs6MAAAAJ&hl=es;%20;%20>>; <<https://www.artcronica.com/revista/no-10/gustavo-pita-cespedes-interaccion-y-recuento/>>; <<https://umshare.miami.edu/web/wda/ethics/Cuba/pdf/>>.

21 <https://www.ecured.cu/Gaspar_Jorge_Garc%C3%ADa_Gall%C3%B3>.

22 Entrevista vía WhatsApp, 18/02/2022.

23 <https://es.m.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Lezama_Lima>.

algunas afinidades con el zen en *Paradiso* o en poemas como *El pabellón del vacío*.²⁴ Igualmente, hacia 1989, Luis Rogelio Nogueras²⁵ cautivaba a sus lectores con la sabiduría del Dr. Zen en *La forma de las cosas que vendrán*. Pero el cultivo del dharma sería aún más explícito entre literatos emigrados.

Por ejemplo, Lorenzo García Vega²⁶ se familiarizó en España con el zen, al que dedicó múltiples alusiones en su vasta creación, y especialmente en su polémico ensayo *Los años de Orígenes*. Además, el veterano judío emigrado José Kozer²⁷, autor de miles de poemas²⁸ y renombrado académico y ganador del Premio Iberoamericano de Poesía Pablo Neruda 2013, afirma que al escribir se ve como un monje entregado a «cantar sutras a Buda», considerando la literatura como «práctica budista» conducente al camino nirvánico (Alejandro, 2020: s/p).

Pero el más descollante sería Severo Sarduy²⁹, ensayista, poeta, novelista y crítico ganador de un premio francés Médicis. Infatigable peregrino por el Oriente, sus libros *Cobra* (1972) y *Maitreya* (1978) son quizás las dos más importantes obras literarias cubanas relacionadas con el budismo tibetano.

Sobremana resalta José Ignacio Cabezón³⁰, un académico cimero en el vajrayāna, representante docente del Dalái Lama y expresidente de la American Academy of Religion. Tras emigrar a los Estados Unidos de América en la infancia, en la universidad se interesó en el dharma y contactó epistolarmente con el Dalái Lama, quien le alentó a estudiar en Dharamsala. Tras viajar allá en 1976, «varios años más tarde —nos comunica— obtuve la ordenación monástica completa de su santidad el Dalái Lama en Bodhgaya, el lugar donde el Buda alcanzó la iluminación».³¹

De regreso a EE. UU, ya con el título de doctor en Estudios Budistas de la Universidad de Wisconsin, ha investigado sobre temas como budismo y género, análisis de textos y otros. Dado que fue monje por unos diez años, ha fungido como traductor de español del Dalái Lama en sus primeras visitas hispanoamericanas. Es un autor prolífico, miembro activo de la Asociación Internacional de Estudios Budistas y reconocido conferencista en el mundo hispanohablante.³²

24 <<https://www.poesia.as/jll0007.htm>>.

25 <https://es.m.wikipedia.org/wiki/Luis_Rogelio_Nogueras>.

26 <https://es.m.wikipedia.org/wiki/Lorenzo_Garc%C3%ADa_Vega>.

27 <https://es.m.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Kozer>.

28 <<https://tallerigitur.com/poesia/jose-kozer-la-habana-cuba-1940/7063/>>.

29 <https://es.m.wikipedia.org/wiki/Severo_Sarduy>, <<https://m.facebook.com/severosecreto/>>.

30 Cf. entre otros links útiles los siguientes: <<https://www.religion.ucsb.edu/people/faculty/jose-cabezon/>>; <<https://www.amazon.com/-/es/Jos%C3%A9-Ignacio-Cabez%C3%B3n/e/B08BBTT8GY/>>; <<https://www.amacad.org/person/jose-ignacio-cabez%C3%B3n/>>; <<https://maitripa.org/jose-ignacio-cabez%C3%B3n/>>.

31 Cabezón: entrevista vía email, 30 de enero 2022.

32 *Ibidem*.

Tras el colapso del bloque soviético, cambia la interrelación entre el Estado cubano y los grupos religiosos en la isla (en gran medida, tras la visita al país de Juan Pablo II, y por la labor de intelectuales cristianos de izquierda como Lucius Walker, Frei Betto y François Houtart). Comienza una flexibilización generalizada ante el fenómeno religioso y, en ese contexto, surgen intelectuales abiertamente relacionados con el budismo y se implantan las primeras sanghas ortodoxas vinculadas a escuelas budistas en los Estados Unidos, Canadá, Francia, etc.

En 1992, el citado profesor Pita Céspedes comenzó a impartir conferencias de filosofía en el Instituto Superior de Arte (ISA), concernientes al budismo zen y su perspectiva de la mente, así como a complejos problemas filosóficos relativos a la conciencia. Sobre el efecto posterior de tales clases, muy influyentes sobre el alumnado³³, puede juzgarse por el interés que más adelante mostrarían en el zen múltiples artistas graduados en el ISA.³⁴

Por otra parte, en 1993, el más famoso practicante de yoga en Cuba, Eduardo Pimental Vázquez³⁵, se inició en el budismo tibetano en los Estados Unidos. Posiblemente, el primer cubano con tal logro, Pimentel recibió su empoderamiento tántrico o *wang* de manos de una monja, hermana del *Sakya Trizin*. De modo interesante, afirma del vajrayāna que posee hondas similitudes rituales con la religión cubana de matriz afro llamada «santería» y que su «diálogo interreligioso» con *babalawos* o sacerdotes de dicha religiosidad ha promovido que algunos de ellos hayan comenzado a oponerse al sacrificio animal (Pearlman, 2001: s/p).³⁶

Tres años después, en 1996, Pimentel introducía en la isla el sistema de meditación vipassana de Goenka.³⁷ Ese mismo año visitó Cuba el gran intelectual japonés Daisaku Ikeda, presidente de la *Soka Gakkai International* (SGI), quien recibió la Orden Félix Varela de Primer Grado y el doctorado honorífico de la Universidad de La Habana.³⁸ Como resultado de esa visita se intensificó el desarrollo local de esa organización, cada vez más activa, en un proceso que conduciría a la plena legalización del budismo de Nichiren en Cuba (2007).

33 Cf. <https://diariodelapelusa.blogspot.com/2009/07/respuestas-de-g-las-preguntas-de-la-lic_12.html?m=1;%20>; <<https://diariodelapelusa.blogspot.com/search/label/EI%20Rinconcito%20de%20G.?m=1>>.

34 Cabe agregar que desde el 2019 el ISA ostenta una cátedra honorífica de la organización *OM Meditación*, especializada en ciencia y espiritualidad oriental [<<https://www.ipscuba.net/salud-y-ciencia/practicantes-de-la-meditacion-en-cuba-tienen-una-catedra/>>].

35 <<https://yogacuba.es.tl/Curriculum.htm>>.

36 La temática afro-tibetana recurre en *From Cuba to Tibet*, novela de la narradora panameña Stella Dupuis [<https://www.academia.edu/42789144/From_Cuba_to_Tibet>].

37 Cf. <<https://cu.dhamma.org/>>.

38 Cf. www.daisakuikeda.org (2021) «Intercambio cultural para la paz: Cuba» [en línea]. Disponible en: <<https://www.daisakuikeda.org/es/main/peacebuild/peace/peace-07.html>>.[Consultado el 27 de enero de 2021].

También en 1996, surgió el Dojo Zen de La Habana, inaugurado por el sensei francés Stephane Kosen Thibaut, a quien sucedería la maestra Bárbara Kosen (ambos, alumnos de Taisen Deshimaru). Desde hace ya 26 años, esta comunidad soto zen ha realizado ininterrumpidamente sesiones meditativas diarias, y a la par retiros. Hacia el 2019, registraba unos 35 practicantes, con diez *bodhisattvas* y quince monjes (Sicilia, 2019: 7).

El periodo 1999-2000 vio nacer el zen en la provincia de Artemisa, gracias al posteriormente reverendo Ryushin Rodríguez, quien hacia el 2001 tomó refugio en el dojo de la Habana bajo el maestro Kosen Roshi. Durante el 2006, recibió la ordenación monástica de la maestra Bárbara Kosen y hacia el 2010-2012 prosiguió formándose en Buenos Aires y en el templo Busshinji de São Paulo (sede sudamericana de la escuela soto), donde practicó bajo la égida del venerable abad Dosho Saikawa Roshi, hasta muy recientemente el *sokan* o máxima autoridad de la orden para Suramérica.³⁹ Luego entrenaría por dos meses en el monasterio nipón Daihonzan Sojiji.⁴⁰

Rodríguez cuenta con un equipo estable de colaboradores (resaltando, entre otros, el reverendo Keido Galán) y mantiene relaciones estables con la orden en Japón. Ha recibido en su santuario (devenido en Centro Zen Hoshinji desde el 2013-2014) visitas del propio Roshi y del reverendo Shumyo Kojima, abad del templo Zenshuji (sede de la escuela soto shu para Norteamérica). Además, en la provincia de Villa Clara, hacia el 2014, Rodríguez inició a un grupo de artistas marciales y luego Saikawa Roshi ordenaría a dos monjes locales.⁴¹

Igualmente, en torno al 2000-2001, comenzó en Camagüey una interesante divulgación del budismo chan del maestro Xūyún (1840-1959). El artista marcial Henry Binerfa Castellanos (1981) incluía en su sistema de autodefensa *ShinKaido Ryu* «un programa de enseñanzas internas», que enseñaba «la dulce y suave palabra del Buda». ⁴² Binerfa divulgó virtualmente múltiples obras budistas y emprendió la construcción autofinanciada del templo Guanyin. El sensei camagüeyano fue ordenado el 20 agosto del 2000 sacerdote de la orden con sede en Honolulu (aunque no presencialmente, debido a problemas de visado) y escribió, además, un libro titulado *Budismo Zen para tu alma*⁴³, una de las primeras obras budistas cubanas.

La trayectoria de Binerfa se asocia indisolublemente a la habanera emigrada Hortensia De la Torre o reverenda Yin Zhi Shakya, OHY (1935-2018), quien recibió del maestro Fa Hui la transmisión del dharma el 3 de noviembre del 2001.⁴⁴ Ella fue

39 Cf. <<https://zenbarcelona.org/es/quien-somos/breve-historia-del-centro/dosho-saikawa-roshi-2/>>.

40 Ryushin Rodríguez, comunicación personal vía WhatsApp (22 de diciembre 2021).

41 Ibidem.

42 Comunicación personal vía WhatsApp, 8 de diciembre 2021.

43 Disponible en: <<https://www.amazon.com/-/es/Henry-Binerfa-ebook/dp/B00DII98DG>>.

44 Cf. <http://www.acharia.org/cartas/fotos_de_la_ceremonia.htm>.

posiblemente la primera maestra (laica) de budismo en la historia de Cuba. Mujer en extremo culta y con un «martillo» en forma de palabra, siempre prudente pero firme» (Botello, 2012: s/p), desde su sitio <<http://acharia.org>> realizó colosales esfuerzos por promover la traducción de textos budistas al español. Pero el chan en Camagüey se detuvo tras emigrar Binerfa y fallecer la maestra.

Por demás, el año 2005 contemplaría la implantación del budismo tibetano en Cuba. La Habana ha solido favorecer la posición china respecto al Tíbet, aunque durante la VI Cumbre de los No Alineados, los directivos cubanos estuvieron dispuestos a admitir una delegación tibetana para exponer sus demandas⁴⁵. Cabe acotar que cientos de alumnos mongoles han estudiado en la isla desde los 60 y que el presidente de la Asociación de Amistad Mongolia-Cuba es un alto clérigo budista: el Dr. CH Dambajav, khamba lama a la cabeza del monasterio Dashichoiling en Ulan Bator⁴⁶.

Aunque en los setenta el célebre escritor camagüeyano Severo Sarduy viajó al Tíbet por motivos religiosos, no hay constancia de su conversión formal. Análogamente, tampoco la iniciación tibetana de Eduardo Pimentel Vázquez condujo al desarrollo en la isla del linaje *sakya*. El vajrayāna solo se expandiría gracias al ingeniero Gilberto Ribalta Olivera, quien, tras largas investigaciones estéticas y filosóficas sobre el Oriente, con el apoyo de un instructor mexicano organizó hacia el 2002 un grupo que logró contactar con el célebre lama danés Ole Nydahl, del budismo camino del diamante. Este visitó La Habana tres años después, conferenciando sin trabas por la urbe, y luego guio la ceremonia donde tomaron refugio unas 25 personas.

Hacia el 2013, un estudio realizado por especialistas del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) —la principal institución cubana para el diagnóstico social—, reportaba la existencia en La Habana de otras dos nuevas líneas de budismo tántrico y lamaísta (Jiménez, 2013: 4). Sin embargo, la escuela de Ole Nydahl sigue preponderando, dado que Ribalta Olivera es un renombrado instructor internacional del dharma desde el 2014.

También, en el 2014, tuvo lugar un particular acierto en el diálogo interreligioso: el ciclo de conferencias sobre la India, con gran énfasis en el budismo, dictado por el especialista argentino Gustavo Canzobre⁴⁷ en la maestría del Instituto Superior de Estudios Bíblicos y Teológicos (2014), perteneciente al Seminario Evangélico de Teología de Matanzas.⁴⁸

Otro hecho de relativo interés, aunque sin mayores repercusiones aparentes, implicó a la comunidad coreana surgida hacia 1921.⁴⁹ Aprovechando la incrementa-

45 Según *News Tibet*, enero-abril 1983, vol. 18, Nro. 1, p. 11.

46 Cf. <<http://misiones.cubaminrex.cu/en/articulo/60-trees-friendship-between-cuba-and-mongolia>>.

47 <<https://ar.linkedin.com/in/gustavo-canzobre-09528073>>.

48 <<https://iskonoticias.org/2014/05/india-mucho-mas-que-un-pais/>>.

49 Cf. <<https://spanish.korea.net/NewsFocus/HonoraryReporters/view?articled=196234>>.

da presencia cultural de Corea del Sur en los medios y sociedad cubanos, en el 2016 un monje de esa nación visitó por primera vez La Habana por motivos religiosos: el venerable Jingwan de la orden jogye. Posteriormente, el maestro afirmarí lo siguiente: «Estoy seguro de que la ciudad pudiera ser un hito en la divulgación del budismo coreano en Latinoamérica» (Joo-Won, 2016: s/p).

Retomando el dojo zen de La Habana, en el 2018 el monje Michel Tai Hei recibió la transmisión del dharma de Bárbara Kosen, en el templo Shorinji en España. Debido a que fue el primer maestro zen de este linaje y que se había ganado el respeto tanto en la sociedad cubana como en los cuarteles generales de la orden, por a su notoria seriedad y conocimiento budista, el sensei seguiría expandiendo sus esfuerzos hasta la vecina provincia de Matanzas.

Allí, desde la década de los noventa el padre Ramón Martín Blázquez promovía prácticas meditativas en la iglesia de los carmelitas, divulgando el zen, yoga y misticismo cristiano mediante los llamados Encuentros de Espiritualidad (ENDES) y la revista *Llama viva*.⁵⁰ Dicho precedente sentaría las bases para una comunidad matancera de meditadores, núcleo del grupo zen que se convertiría oficialmente en dojo el 9 de diciembre del 2019, cuando el maestro Michel Tai Hei le entregó el *kyosaku* caligrafiado al monje Manuel Zomoku.⁵¹ Dicha organización local, sumamente activa y ubicada en un entorno geográfico favorable, está en vías de convertirse en un centro zen nacional (Calvo, 2021a: s/p).⁵²

También en el 2018, ocurrió en plena Habana un inusitado acto de ordenación monástica theravāda.⁵³ El respetado académico canadiense Suwanda H. J. Sugunasiri⁵⁴ visitaba Cuba en el 2009, cuando fue invitado por la Universidad de La Habana para un ciclo de conferencias a impartir al año siguiente. A esta primera invitación (2010) le seguiría otra (2017), acompañada por sesiones de meditación en disímiles localidades —incluyendo una iglesia católica— y, a veces, con público de varios cientos de asistentes. Por último, aprovechando una nueva invitación en el 2018 al Encuentro anual de *OM Meditación* (adonde Sugunasiri acudió acompañado por tres monjes de

50 Datos de libro inédito sobre espiritualidad carmelita en Cuba, gentilmente ofrecidos por el presbítero Blázquez vía email, 14 de enero 2022.

51 Cf. Calvo (2021) «Zen en la "Arenas de Cuba". Promesa y semilla» [en línea]. Disponible en: <<https://www.facebook.com/478216609620440/posts/1093259918116103/?app=fbl>> [Consultado el 22 de diciembre de 2021].

52 Cf. <<https://zenkan.com/centro-zen-en-cuba/>> o <<https://www.ccebudistes.org/es/noticias/centro-zen-en-cuba/>>.

53 La Habana ha sostenido tradicionales relaciones amigables con países donde predomina esa rama del budismo. Por ejemplo, muchos estudiantes camboyanos se han graduado en Cuba (Cf. <<http://www.acnu.org/cu/articulos/la-asociacion-de-estudiantes-graduados-en-cuba-de-camboya-envia-mensaje-al-foro-line-los-q>>).

54 Su formación incluye estudios (maestrías y doctorado) en Sri Lanka, Inglaterra y Canadá, más la beca Fulbright de EEUU. Columnista y consultante del gobierno canadiense, fundó además el Colegio Nalanda en Toronto, y el Periódico de Estudios Budistas. Preside el Consejo Budista de Canadá (Cf. Frank Usarski del 2020, «Buddhism in Cuba: An Interview with Ven. Bhikkhu Mihita», en *International Journal of Latin American Religions* <<https://doi.org/10.1007/s41603-020-00105-3>>; además <<https://ur.booksc.me/book/83460963/cc8960>>).

Canadá), fue ordenado Bhikkhu Mihita en una abarrotada sala del Museo Nacional de Bellas Artes. Al respecto comenta: «Dada la centralidad del [sangha] ordenado, el budismo no encontrará ningún fundamento permanente en la tierra cubana, sin la presencia de un sangha continuo. [...] Y así fue como me ofrecí para ser el modelo, al ser ordenado por los maestros presentes. [...] Quise poner el cimiento para una presencia estable del budismo» (Calvo, 2020a: s/p).

Gracias a las coordinaciones del bhante, el 29 de mayo del 2021 se celebró el primer Vesak theravāda online cubano, transmitido vía Google Meet desde el templo Toronto Mahavihara, donde el veterano Mihita ofició, acompañado por otros monjes, para un puñado de miembros de la emergente comunidad theravādin en Cuba. Además, asistieron al acto ceremonial algunas personas de otros países latinoamericanos como Argentina y Perú.⁵⁵

Asimismo, en el 2019, un joven escritor cubano, Nelson Ochagavía⁵⁶, antiguo practicante de zen y de vipassana, comenzó un grupo de Meditación Introspectiva de Sabiduría Tranquila (TWIM, en inglés) asesorado por un maestro de la organización budista Dhamma Sukha, creada por el venerable Vimalaramsi, que prioriza la meditación sobre la base de los suttas.⁵⁷ El proyecto actual [Dhammadasa (Cuba)] cuenta con el apoyo del célebre bhante mexicano Sanathavihari⁵⁸, y realiza meditaciones basadas en el canon pali en parques de La Habana.⁵⁹

Debe señalarse además que en el 2020 visitó Cuba el carismático abad del templo brasileño Tzong Kwan, Shifu Zhihan, junto a su asistente Li Chien Chuang de la fundación argentina Bodhiyana. Tras varias conferencias y sesiones de meditación (en una oportunidad con 60 asistentes), Zhihan inició en el dharma a un grupo de practicantes, aún activo en el budismo.⁶⁰ Por último, en abril del 2022, en el dojo de Artemisa, el reverendo Ryushin Rodríguez recibió la transmisión del dharma de los maestros Vincent Keisen Vuillemin y María Teresa Shogetsu.⁶¹

55 Cf. Calvo, D. (2021) «Wesak Theravada virtual en Cuba. Todo gran árbol nace de una pequeña semilla» [en línea]. Disponible en: <<http://espanol.buddhistdoor.net/wesak-theravada-virtual-en-cuba-todo-gran-arbol-nace-de-una-pequena-semilla/>> [Consultado el 3 junio 2021].

56 Cf. <<http://www.lajiribilla.cu/colaborador/nelson-ochagavia/>>.

57 Cf. <<https://m.facebook.com/Dhamma-Sukha-Cuba-110670853598395>> y <<https://m.facebook.com/DhammaSukhaCubaMeditacion/>>.

58 Cf. <<https://espanol.buddhistdoor.net/un-monje-en-la-modernidad-bhante-sanathavihari/>>.

59 Cf. <<https://facebook.com/groups/dhamma.sati.habana.cuba/>> y <<https://facebook.com/groups/dhammadasa.sangha/>>.

60 Cf. Calvo D. (2020) «Un hito en el budismo hispano: la visita del Venerable Shifu Zhihan a Cuba» [en línea]. Disponible en: <<http://espanol.buddhistdoor.net/un-hito-en-el-budismo-hispano-la-visita-del-venerable-shifu-zhihan-a-cuba/>> [Consultado el 15 de abril de 2020]. Además, <<https://m.youtube.com/watch?v=tn5SGsTJE6c>> para una panorámica del viaje. También <<https://m.youtube.com/watch?v=8AM9gSBM0UQ>> sobre visita del maestro Zhihan al aula magna de la Universidad de La Habana.

61 Comunicación personal vía WhatsApp, 30 de abril 2022.

Lo referido hasta acá brinda una panorámica sobre el alza de las escuelas budistas en Cuba desde los 90.⁶² Ahora bien, fuera de las sanghas, el budismo también ha ido permeando parcialmente a algunas esferas y representantes de las artes plásticas, la danza y la literatura.

Así, una de las principales exponentes de la plástica cubana contemporánea, Zaida del Río⁶³, está iniciada en la escuela de Ole Nyhdal y ha realizado en Cuba exposiciones tales como «Mis meditaciones en el budismo camino del diamante» y «Naturaleza búdica».⁶⁴ Por su parte, otra creadora practicante del budismo tibetano sería Glenda Salazar⁶⁵, con sus mandalas y estupas de elementos naturales. A su vez, la pintora feminista de la afrocubanía Gertrudis Rivalta —que reside actualmente en Europa—, sigue las enseñanzas gelugpa del lama Guese Lamsang.⁶⁶

Como el Oriente ha resultado tan inspirador para diversos pintores en Cuba (y ha originado una serie de nombres distintivos dentro del arte cubano actual, como Irving Vera Chirino, Michel Pérez, Darwin Estacio, Alejandro Campins, Yornel Martínez e Ítalo Expósito), no son insólitos los influjos del zen conspicuos en artistas como el Premio Nacional de Artes Plásticas 2013, Eduardo Ponjuan⁶⁷. Asimismo, habría que mencionar a Dausell Valdés,⁶⁸ aunque quizás el máximo esfuerzo colectivo orientalista haya sido el de las exposiciones «Ruido en el agua» (2005) y «Breve instante en la cresta de una ola» (2006), realizadas por creadores jóvenes.⁶⁹

Fuera de la isla, la India y el hinduismo han sido motivos inspiradores para artistas plásticos como Tomás Sánchez⁷⁰ y el gran maestro Leandro Soto Ortiz.⁷¹ Este último, además, recibió influencias técnicas del arte nipón al meditar con la escuela soto en España en 1987.⁷² Notables resultan igualmente los matices búdicos con los que reviste a la figura de Martí un creador residente en EE.UU. y con influjos

62 Ver igualmente el artículo del 2021 por el presente autor, disponible en <<https://espanol.buddhistdoor.net/vivir-en-un-azul-que-no-se-acaba-un-reportaje-sobre-el-incipiente-y-resiliente-budismo-cubano/>>.

63 Ver su biografía básica en <https://www.ecured.cu/Zaida_del_R%C3%ADo#:~:text=%20Zaida%20del%20R%C3%ADo%20es%20una,clave%20del%20arte%20cubano%20contempor%C3%A1neo>.

64 Dato de entrevista realizada por el autor vía WhatsApp, 4 de enero 2022.

65 Cf. <<https://cdecuba.org/glenda-salazar-leyva/>>.

66 Cf. <<https://www.gertrudisrivalta.com/>> y <<http://preciosogurudharma.blogspot.com>>.

67 <https://www.ecured.cu/Eduardo_Ponjuan%C3%A1n>.

68 <<https://www.facebook.com/2191447557846260/posts/2766753056982371/?app=fbl>>.

69 Véase el ensayo de Rubén Fuentes, uno de los principales organizadores, en <<http://gerrypinturavisual.blogspot.com/2009/08/del-oriente-en-el-arte-cubano.htm?m=1>>.

70 Cf. <[https://es.m.wikipedia.org/wiki/Tom%C3%A1s_S%C3%A1nchez_\(pintor\)](https://es.m.wikipedia.org/wiki/Tom%C3%A1s_S%C3%A1nchez_(pintor))>.

71 <https://www.ecured.cu/Leandro_Soto_Ortiz>.

72 Según Rubén Fuentes González en su tesis doctoral del 2015 *Influencias zen de las pinturas monocromas orientales en obras de los artistas cubanos Tomás Sánchez, Leandro Soto y Rubén Fuentes*. Universitat Politècnica de València & Facultat de Belles Arts de Sant Carles, p. 255.

del zen: Michel Blázquez.⁷³ Aunque, sin dudas, el artista plástico contemporáneo más representativo del zen cubano es Rubén Fuentes González, académico experto en arte oriental residente en Francia.⁷⁴ A su vez, la meditación *vipassana* constituye la clave espiritual de otra joven promesa hoy en España: Alberto Hernández Reyes⁷⁵.

Otros creadores que han incursionado en motivos budistas son Luis Enrique Milán Boza⁷⁶ y Ulises Bretaña Hevia.⁷⁷ Sobresale Alexander Hernández Chang, descendiente de chinos y esmerado en captar, de lo chino y lo cubano, qué es «lo esencial de ambos sistemas» en su síntesis caribeña. Fértil creador de imágenes búdicas, para este pintor el Buda y su dharma constituyen «motivación especial para discursar», re-interpretando y contextualizando el budismo a fin de mostrar la identidad patria en la hibridación cultural (Calvo, 2020b: s/p).

En la literatura cubana actual, destaca el monje zen Omar Pérez López⁷⁸, ganador del Premio Nacional de Poesía Nicolás Guillén 2010 y ordenado por el maestro Kosen Thibaut. Pérez ha declarado que: «la llegada del budismo zen a Cuba (...) fue tan importante como el nacimiento de Martí o la revolución de 1959» (Johnson y Pérez, 2008: s/p). Para él, que se considera «un mero aprendiz de buda, con b minúscula», el dharma es una presencia «irregular», pero «constante» en su obra, pues el zen es «irregularidad constante». Y aunque admite que «los budismos» pueden ser apasionantes, cree que también podrían erigirse en meros placebos, cuando «De lo que se trata es de despertar a nuestra realidad, incómoda y hermosa».⁷⁹

Además, podrían rastrearse resonancias budistas en escritores como Armando Cristóbal Pérez y su *Cena con Buda*⁸⁰ o Noel Nápoles González con *Nota bene*.⁸¹ Entre los residentes en el extranjero descuella la investigación etnográfica sobre raíces afro-chinas recreada en *Como un mensajero tuyo* de Mayra Montero⁸². Además, otro prometedor literato (hoy en España), Jorge Alberto Aguiar Díaz, se inició en el vajrayāna como Lobsang Töndrup.⁸³

73 <<https://m.facebook.com/1420770398003207/>>.

74 Ver <https://www.ecured.cu/Rub%C3%A9n_Fuentes_Gonz%C3%A1lez>.

75 Cf. <<https://albertohreyes.com/>>.

76 <<https://m.facebook.com/100014429611748/p>>.

77 <<https://poramoralarte-exposito.blogspot.com/2020/07/ulises-bretana-hevia.html?m=1>>.

78 <https://www.ecured.cu/Omar_P%C3%A9rez_L%C3%B3pez>.

79 Entrevista online, 16 de enero 2022.

80 <https://www.ecured.cu/Armando_Crist%C3%B3bal_P%C3%A9rez>;
<<http://habanacultural.ohc.cu/?p=26611>>.

81 <<http://www.lajiribilla.cu/colaborador/noel-alejandro-napoles-gonzalez/>>.

82 <https://es.m.wikipedia.org/wiki/Mayra_Montero>; <<https://www.amazon.com/Mensajero-Messenger-Coleccion-Andanzas-Spanish/dp/8483100568>>.

83 Cf. <<https://www.sampsoniaway.org/blog/2013/08/23/jorge-alberto-aguiar-diaz-en-espanol/>> y <<http://jorgealbertoaguiardiaz.blogspot.com>>.

Una mención final: la aclamada obra *Satori* de Acosta Danza se basa en reflexiones filosóficas y estéticas de raíz completamente budista.⁸⁴

3. Retos actuales y perspectivas futuras del budismo en Cuba

El conjunto de datos brindados permite extraer algunas conclusiones previas sobre el desarrollo actual del budismo en Cuba y sobre su plausible evolución futura.

El dharma en Cuba enfrenta desafíos globalmente recurrentes, como el sexismo, aún vigente pese a los progresos en la equidad de género. Así, según Joannet Delgado, presidenta de la SGI cubana, en las provincias orientales la membresía es mayoritariamente masculina, mientras que en La Habana (motor de los esfuerzos a favor del matrimonio igualitario e iniciativas análogas) el predominio es femenino. Pues «Aunque en la Soka —afirma Delgado— se supone que la mentalidad de las personas haya cambiado, por haber ido ellas haciendo su revolución humana, no obstante, siguen subsistiendo rezagos de machismo» (Calvo, 2020 c: s/p).

Por demás, hay otros problemas muy típicos de la religión en Cuba. Por ejemplo, el dharma —minoritario y rodeado por una mayoría católica o de matriz afro—, pudiera sufrir fusiones transculturales y devenir en práctica mágica desvinculada de su filosofía soteriológica inicial.⁸⁵

Además, las condiciones socioeconómicas no solo obstaculizan la adquisición de elementos litúrgicos o templos (casi invariablemente dependientes de donaciones extranjeras). También menguan la membresía de las sanghas mediante la emigración. Baste recordar cuántos budistas emigrados de origen cubano han sido citados en este artículo, para colegir lo arduo de establecer organizaciones estables ante esa constante fuga de personal y talentos. Súmanse, además, el insuficiente acceso a los medios de comunicación y lo engorroso de la legalización.

Afortunadamente, los maestros foráneos suelen alabar la tenaz resiliencia criolla. Como Shifu Zhihan, quien ha declarado que ese pueblo posee un «potencial increíble» para el dharma con solo «asimilar la enseñanza budista sobre el contentamiento con poco (...) entender lo que tienen, y no estar frustrados por lo que no tienen» (Calvo, 2020b: s/p). Además, la idiosincrasia de la población cubana, generalmente escolarizada —factor este muy útil para el aprendizaje de una profunda filosofía oriental como el budismo—, incluye igualmente una gran inventiva popular, retratada así por Ryushin Rodríguez al hablarnos sobre su primer altar del año 2000: «Era un desastre... hecho por nosotros mismos que no teníamos ni idea de carpintería... los *zafus*

84 Cf., <<http://www.lajiribilla.cu/el-momento-satori-de-raul-reinoso;%20%3c>> y <<https://cubaescena.cult.cu/satori-una-puesta-en-escena-de-acosta-danza/%3e>>.

85 Un ejemplo: cuenta el rev. Ryushin Rodríguez, que los santeros de su área acuden a elementos del budismo zen como protección contra espíritus malignos de origen chino (comunicación personal, 27 de diciembre 2022).

rellenos de serrín o arena... el *mokugyo* era un pedazo de bambú y lo más sorprendente era la campana para las ceremonias diarias, hecha con una vieja cazuela». ⁸⁶

Sin embargo, años después, el monje artemiseño se hallaba enseñando *sumi-e* y caligrafía zen en el ISA en La Habana, así como *zazen* a artistas marciales y meditaciones para personas ancianas de su zona (Ib.). Típica apertura social pese a los problemas de legalización, la cual también caracteriza al *dojo zen* de Matanzas en su fraterna colaboración con las iglesias locales (ICM, bautistas) e instituciones animalistas, en proyectos humanitarios y medioambientales.

Otra innovadora iniciativa budista es el Festival Sociocultural Flor de Loto, posiblemente único en su género en Cuba. ⁸⁷ Es un proyecto del intelectual Eduardo Buitrago, funcionario de la Cruz Roja y practicante de la Soka Gakkai, quien desde el 2020 organizó un evento promoviendo la ideología pacifista de la SGI mediante audiovisuales, fotografía, literatura, un coloquio académico, etc. Resumiendo, toda «una celebración del activismo». ⁸⁸

En cuanto a la labor institucional budista, la única organización plenamente legal en Cuba, la SGI, promueve estudios académicos sobre Martí y el budismo, e igualmente divulga el pacifismo mediante actividades de amplia repercusión (como la exposición gráfica que recorrió provincias como Camagüey, Santiago de Cuba y Holguín en el 2016). ⁸⁹

Además, un minucioso estudio cualitativo realizado por la especialista en budismo del CIPS, Aurora Aguilar Núñez, confirmó cómo la espiritualidad de la SGI contribuye psicológicamente al bienestar cotidiano de sus seguidores necesitados de «modificar concepciones, perspectivas de futuro, formas de ver la vida, ante la inconformidad con las adversidades y contingencias de la cotidianidad en crisis». Así el *dharma* actúa para ellos como «propuesta gratificante, que proporciona cierta seguridad interior y ayuda a enfrentar los cambios» (Aguilar, 2014: 12).

Tal vez, por tanto, si se suma la creatividad, motivación y resiliencia de los/as practicantes cubanos/as a la gran necesidad espiritual circundante, puedan augurársele posibilidades de éxito al budismo en Cuba, aunque sin aspiraciones irreales dado lo muy peculiar del contexto local.

86 Comunicación personal vía WhatsApp, 22 de diciembre 2021.

87 <<https://festival-de-cine-flor-de-loto-sgjimdosite.com/>>.

88 Comunicación personal vía WhatsApp, 2 de febrero 2022.

89 Cf. <<http://www.adelante.cu/index.php/es/especiales/113-noticias-noticias-de-camagueey/6984-exposicion-budista-contra-armas-nucleares-mostraran-en-camagueey>> y <<http://www.sierramaestra.cu/index.php/titulares/7541-organizacion-budista-internacional-soka-gakkai-abrira-en-santiago-de-cuba-exposicion-de-pondones>>.

4. Conclusiones

El artículo que termina ha recorrido panorámicamente la historia y evolución en Cuba del budismo, religión que aparece temprano en la historia nacional, vinculándose a los estratos sociales más humildes. Esa espiritualidad también ha acaparado la atención de relevantes pensadores, artistas y académicos. En particular, José Martí y sus palabras admirativas sobre el Buda, constituyen un hito notorio, que permite a los practicantes del dharma (sea que vivan en la Isla o en el extranjero) reclamar para su fe un digno papel en el contínuum cultural cubano.

Evidentemente, en Cuba, el dharma no es un absoluto forastero o recién llegado. Y hoy, como parte del mosaico espiritual típico de la cubanía, asiste al pueblo cubano a enfrentar los enormes retos de su contemporaneidad, mientras, a la vez (y en gran medida gracias al ingenio y perseverancia de sus cultores), va ganando nuevos y merecidos espacios sociales.

Bibliografía / Webgrafía

- 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.
- ALEJANDRO, C. (2020) «Entrevista a José Kozer. “No hay que ser poeta, lo que hay que hacer es escritura”.» [en línea]. Disponible en: <<https://letraslibres.com/revista/entrevista-a-jose-kozer-no-hay-que-ser-poeta-lo-que-hay-que-hacer-es-escritura/>> [Consultado el 22 de diciembre de 2021].
- BOTELLO J. (2012) «Entrevista con YIN ZHI ZHAKYA» [en línea]. Disponible en: <<http://estrechodamente.wordpress.com/category/enseñanzas/>> [Consultado el 12 de diciembre de 2021].
- CALVO, D. (2020 a) «“Desechar las etiquetas y buscar la verdad.” El Venerable Bhikkhu Mihita comenta sobre el budismo theravada en Cuba.» [en línea]. Disponible en: <<http://espanol.buddhistdoor.net/desechar-las-etiquetas-y-buscar-la-verdad-el-ven-bhikkhu-mihita-y-el-budismo-theravada-en-cuba/>> [Consultado el 5 de octubre de 2020].
- (2020b) «Los Culíes y el Abad. Una crónica-comentario sobre la más temprana y la más actual presencia del budismo chino en Cuba» [en línea]. Disponible en: <<http://espanol.buddhistdoor.net/los-culies-y-el-abad-una-cronica-comentario-sobre-la-mas-temprana-y-la-actual-presencia-del-budismo-chino-en-cuba/>> [Consultado el 7 de enero de 2021].
- (2020c) «“El budismo enaltece la figura de la mujer.” Entrevista a Joannet Delgado, Presidenta de la Soka Gakkai en Cuba.» [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/el-budismo-enaltece-a-la-mujer-entrevista-a-joannet-delgado-presidenta-de-la-soka-gakkai-en-cuba/>> [Consultado el 31 de marzo de 2020].
- CRESPO, M. (2016) *Los chinos en La Habana*, La Habana: Gente Nueva.
- GONZÁLEZ, R. (2009) *La saga japonesa en el occidente cubano*, Pinar del Río: Ediciones Loynaz.
- IKEDA, D. y VITIER, C. (2015) *Diálogo sobre José Martí, el Apóstol de Cuba*, La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- JIMÉNEZ, S. (2013) «Impactos de las nuevas espiritualidades en el campo religioso cubano» [en línea]. Disponible en: <<http://www.cips.cu/wp-content/uploads/2013/05/47jimenez.pdf>> [Consultado el 12 de enero de 2021].
- JOHNSON, K. y PÉREZ, O. (2008) «Poetry cured of poetry» [en línea]. Disponible en: <<http://jacketmagazine.com/35/perez-ivb-johnson.shtml>> [Consultado el 15 de enero de 2022].

- JOO-WON, C. (2016) «(Yonhap Interview) Venerable Jingwan dreams of Korean Buddhism flourishing in Cuba» [en línea]. Disponible en: <<https://m-en.yna.co.kr/view/AEN20160225008700315>> [Consultado el 19 de diciembre de 2021].
- LEI, C. (2021) «Las influencias y huellas de la cultura china en Cuba: 1847-1959» [en línea]. Disponible en: <<http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/2013>> y <<http://doi.org/10.30920/letras.92.135.12>> [Consultado el 19 de diciembre de 2021].
- LI, T. M. (2017) «La Habana, destino de esperanza...», *Kwong Wah Po*, septiembre, 2.
- MARTÍ, J. (2002) *Obras Completas*, La Habana: Centro de Estudios Martianos / Unión de Escritores y Artistas de Cuba.
- PEARLMAN, E. (2001) «Buddhism in Havana» [en línea]. Disponible en: <<https://brooklynrail.org/2001/02/express/buddhism-in-havana>> [Consultado el 27 de enero de 2021].
- SICILIA, R. et al. (2019) *Globalización de las religiones orientales: el budismo Zen en Cuba*, La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.
- WRSP (2017) Katherine Augusta (Westcott) Tingley. *World Religions and Spirituality Project* [en línea]. Disponible en: <<https://wrldrels.org/es/2017/03/15/katherine-tingley/>> [Consultado el 4 de febrero de 2022].

TERCERA PARTE.
ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS,
SOCIOLÓGICOS Y PSICOLÓGICOS

Prácticas alimentarias, comensalidad y ritual en el budismo argentino: un estudio etnográfico

Catón Eduardo Carini

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

1. Introducción

Frecuentemente se asocia el budismo con prácticas como la meditación y el estudio intelectual, sin tener en cuenta que existen otras actividades que también son parte de este camino espiritual. Los maestros budistas no solo transmiten una serie de saberes que apuntan a formar comunidades de práctica centradas en diversas tecnologías espirituales, sino también un conjunto de actividades relacionadas a la vida comunitaria que incluye formas de alimentación y prácticas de comensalidad. Existen alimentos y formas de prepararlos propiamente budistas, así como una organización ritual del acto de cocinar y una forma ceremonial de consumirlos. Además, las distintas tradiciones de esta religión transmiten pautas éticas, valores y simbolismos sobre la comida y la nutrición. De esta forma, el budismo constituye una experiencia multisensorial en la cual la dinámica culinaria ocupa un lugar relevante y significativo. A fin de profundizar en el estudio de esta temática, el presente trabajo propone explorar las prácticas y las representaciones colectivas asociadas a la alimentación en centros budistas de Argentina.

Partimos desde una mirada conceptual que concibe la alimentación como un fenómeno multidimensional en el cual no solo está implicada la biología y las respuestas adaptativas al medio ambiente local, sino también un conjunto de clasificaciones que ordenan y dan sentido al mundo. Estas clasificaciones permiten construir normas que regulan la relación con la comida y con las demás personas, y conforman un entramado social y cultural (Contreras, 2007). En esta línea, y pensando en nuestro objeto de aná-

lisis, podemos afirmar que la selección de la comida, su preparación y las prescripciones que determinan con quién, cómo, dónde y cuándo se come son prácticas que producen la religión. Como señalan Contreras y García (2005: 51) «en todos los pueblos o culturas, las elecciones alimentarias están condicionadas [...] por un conjunto más o menos complejo y más o menos articulado de creencias religiosas, prohibiciones de diverso tipo y alcance, así como por concepciones dietéticas relativas a lo que es bueno y a lo que es malo para el cuerpo (y/o para el alma), para la salud (y/o para la santidad)».

Teniendo en cuenta que un grupo social determinado construye su sentido de identidad en contraste con un otro significativo del cual se diferencia, muchas veces las peculiaridades alimentarias de una tradición religiosa son elementos clave para conformar su sentido de pertenencia (Contreras, 2007). Especialmente, los ritos de comensalidad, es decir, los actos de compartir el momento de la incorporación alimentaria, son prácticas nodales a la hora de conformar una identidad socialmente compartida, construir vínculos afectivos y establecer pautas de convivencia y reciprocidad. El estudio de todo lo relacionado con la producción y el consumo de alimentos en el marco religioso constituye una forma privilegiada de abordar las intersecciones entre las materialidades religiosas y los cuerpos (Chagas *et al.*, 2022), al mismo tiempo que nos permite entender mejor la relación entre la vida cotidiana y los rituales formales, las reglas y jerarquías (Harvey, 2015). En suma, todo parece indicar que el estudio de lo que se come es tan importante como el análisis de lo que se cree al momento de intentar explicar la dinámica social, cultural e identitaria de un grupo religioso específico.

En consonancia con estas ideas, planteamos que la alimentación en el budismo es un fenómeno social total cuyo análisis nos puede ayudar a comprender mejor los diversos aspectos sociales, políticos, económicos y simbólicos del proceso de adaptación y reinención de esta religión en Occidente. Los interrogantes que guían la indagación son los siguientes: ¿Cómo es la dinámica culinaria en los grupos budistas argentinos y qué rituales y simbolismos están implicados? ¿Qué lugar ocupan las prácticas de comensalidad en la vida comunitaria y qué incidencias tienen en la construcción de la identidad colectiva? ¿Qué alimentos se consideran apropiados para una correcta alimentación? ¿Cómo se relacionan las concepciones sobre la corporalidad y la subjetividad con la selección de alimentos? ¿Cuáles son los preceptos éticos y morales que regulan la alimentación? ¿Es posible identificar un *habitus* alimentario propiamente budista? ¿Tiene algún rol en tanto tecnología espiritual que propicia cambios en la subjetividad? Atendiendo a las preguntas formuladas anteriormente, se espera contribuir tanto al estudio de la alimentación en contextos religiosos desde una perspectiva antropológica, como también al conocimiento del proceso de reinención del budismo en el contexto latinoamericano.

Los datos en los cuales se basa el presente escrito provienen de una investigación etnográfica que incluyó el trabajo de campo con observación participante, entrevistas e historias de vida en instituciones budistas argentinas de la línea zen, theravāda y tibetana. Especialmente, tomamos como caso de estudio la Asociación Zen de América Latina o Sangha Kosen, fundada por el maestro zen francés Stéphane Kosen Thibaut (cf. Carini 2010, 2012, 2014), la Comunidad Dzogchen Internacional y su sede local Tashigar Sur, fundada por el maestro tibetano Chogyal Namkai Norbu (cf. Carini 2016, 2019a, 2019b), y la organización Meditación Vipassana, creada por el maestro de budismo theravāda de origen birmano Satya Narayan Goenka (cf. Carini 2017, 2021). Las tres son organizaciones budistas internacionales, con numerosos centros distribuidos por todo el mundo y con una presencia consolidada en el país. Su membresía se encuentra integrada, en su gran mayoría, por argentinos sin antepasados orientales, de clase media o alta, con alto grado de capital cultural y una trayectoria religiosa originalmente católica por herencia familiar, y un posterior pasaje por diversos grupos relacionados con el movimiento de la Nueva Era y distintas religiones de corte oriental.

El capítulo se encuentra organizado en tres partes. La primera, aborda la dinámica culinaria en el marco de la organización de budismo theravāda Meditación Vipassana. La segunda parte explora los rituales y simbolismos asociados a la alimentación en grupos budistas de la línea del zen. La tercera, describe y analiza una ceremonia de comensalidad llevada a cabo en la escuela dzogchen de budismo tibetano. Finalmente, las conclusiones recapitulan el recorrido realizado y reflexionan de manera comparativa sobre las implicancias identitarias, sociales y culturales en el marco de los grupos budistas estudiados.

2. La alimentación en el contexto de la práctica del vipassana

El acercamiento y conocimiento de la experiencia culinaria en la tradición vipassana surge de la participación en varios cursos de meditación de diez días que la organización realiza en sus centros ubicados en las provincias de Córdoba y Buenos Aires. Allí, la comida es vegetariana, abundante y variada, compuesta principalmente de vegetales crudos o cocidos, legumbres y cereales, aunque también contiene lácteos como el queso y la leche. Las comidas se toman solamente en dos momentos del día, el desayuno, a las 6.30 a. m., y el almuerzo, a las 11.00 a. m., a excepción de los que asisten a un curso por primera vez, quienes pueden tomar frutas y bebidas con leche a las 17.00 horas. Por el contrario, los «estudiantes antiguos» —quienes ya hicieron al menos un curso— se deben contentar con tomar una limonada. Este esquema alimentario podría considerarse como un ayuno intermitente en el cual uno ingiere alimentos solamente dos veces en

el lapso de cinco horas y ayuna las diecinueve restantes. Las comidas se toman en dos salones comunes, uno para hombres y otro para mujeres. Cada persona se sirve según su gusto tantas veces como quiera, siempre y cuando haya alimento disponible. No existen ceremonias alrededor del acto de la alimentación, solamente una campana que llama para avisar que es la hora. Tampoco hay comunicación entre los comensales, ni siquiera con gestos, al igual que durante el resto del curso. Esta regla cambia el último día, momento en el cual la comida se realiza en un clima festivo y los asistentes mantienen una animada conversación donde comentan con entusiasmo las experiencias vividas durante los nueve días previos. En esta ocasión, a modo de celebración del fin del curso, los organizadores ofrecen algún plato sabroso como pizza.

Los alimentos no son preparados por quienes van a meditar, sino por un equipo especial de servidores. Este equipo es dirigido por un encargado que delega y supervisa las tareas. Las personas que participan en el servicio de la cocina se mantienen segregados de los estudiantes que van a meditar, ya que duermen, van al baño, comen y trabajan en espacios diferentes. Entre ellos pueden hablar, por lo cual la experiencia de servir en la cocina implica trabajar todos los días a tiempo completo en la preparación de alimentos y en la limpieza, en un marco de convivencia que incluye frecuentes charlas informales. El menú está previamente estipulado y existe un manual que indica el procedimiento detallado para preparar cada uno de los alimentos. De esta forma, la dirección de la cocina puede ser asumida por cualquier persona, tenga o no conocimientos previos en estos menesteres. Por el contrario, el comité de cocina está integrado por estudiantes antiguos que desempeñan esta tarea de forma permanente, es decir, no varía de curso en curso. Su función general es diseñar el menú y el manual que indica como prepararlo, además de organizar y supervisar el buen funcionamiento de la cocina del centro, incluyendo tareas como la compra de electrodomésticos y víveres. El menú es bastante similar en todos los centros del mundo, aunque obviamente existen variaciones dependiendo de las costumbres culinarias nacionales, los recursos económicos y la disponibilidad local de alimentos como frutas y verduras.

Se dice que la forma tradicional del budismo monástico theravāda, en la cual no se toma comida después del mediodía, es de gran ayuda para la meditación. Otra indicación que apunta a una actitud austera durante la alimentación es la de no saciarse totalmente al ingerir alimentos, dejando una cuarta parte del estómago vacío. Si una persona tiene dificultades con este patrón alimentario, se considera que existe algún problema con la práctica. Al respecto dice Goenka (2011: 132): «Uno no siente hambre si la meditación está progresando, sino cuando la meditación no está yendo bien. Algo adentro está haciéndolo sentirse hambriento. Entonces no puede controlar el hambre. Pero una vez que el meditador está establecido en la meditación, no vuelve a sentir hambre otra vez». Desde la cosmovisión nativa, esta falta de contento con la

comida se entiende en términos de los «diez soldados de Mara», es decir, de los factores que obstaculizan el desarrollo espiritual. Mara es un demonio, Dios de la destrucción o de la ilusión. Uno de sus soldados es el hecho de tener hambre, de no estar nunca satisfecho con la comida. Otro soldado de Mara es la avidez por diferentes sabores y comidas. En todo caso, la experiencia de campo revela que, a medida que avanza el curso, las prácticas de regulación de la alimentación se van asentando, pues los meditadores naturalmente comen con mayor moderación.

Según las representaciones nativas, la comida no solo satisface una necesidad biológica, sino también ocupa un lugar importante como práctica espiritual en sí misma. Por ello, se indica a los participantes que lleven la práctica de la meditación a esta actividad, desarrollando una actitud atenta y consciente durante el acto de comer, sintiendo las sensaciones táctiles, gustativas y olfativas implicadas en este proceso. Además, la dinámica culinaria del vipassana involucra el cultivo de ciertas cualidades personales altamente valoradas, como la renuncia y la generosidad. Ambas son consideradas como parte de las diez *pāramitās* o virtudes a desarrollar en el camino espiritual budista. En la práctica de vipassana, la actitud de renuncia en relación con la alimentación se refiere a la aceptación de la comida que es ofrecida en el curso. La idea es que, durante ese periodo de tiempo, uno vive de la caridad, al igual que un monje, y debe aceptar sin preferencias lo que se le brinda. Al respecto dice Goenka (2007: 42):

El primer *parami* es *nekkhamma*, renunciación. Quien se hace monje o monja renuncia a la vida de un laico y vive sin posesiones personales, teniendo incluso que mendigar el sustento diario. Todo esto se hace con el propósito de disolver el ego. Pero ¿cómo puede un laico desarrollar esta cualidad? En un curso como éste, se ofrece esta oportunidad, ya que aquí uno vive de la caridad de los demás. Aceptando lo que se ofrezca, como comida, alojamiento y otras comodidades, poco a poco se desarrolla la cualidad de la renunciación.

Al momento de inscribirse a un curso de meditación vipassana, la organización advierte sobre la importancia de dejar de lado las preferencias individuales y sostener el *ethos* nutricional que propone. Así, el sitio web a través del que se realiza la inscripción expresa que «no es posible satisfacer las preferencias de cada uno de los meditadores por un tipo especial de comida; por ello, se les ruega que se conformen con la comida sencilla vegetariana que se les sirve» (<<https://www.dhamma.org/es/index>>). Cabe remarcar que tampoco hay lugar para las predilecciones basadas en una mirada específica sobre la alimentación, incluyendo dietas como la macrobiótica, el veganismo o incluso la práctica del ayuno. En el mismo sitio web se advierte:

Los organizadores del curso se esfuerzan por preparar una comida sana, equilibrada y adecuada para la meditación, fuera de cualquier filosofía alimenticia concreta. Si algún es-

tudiante debe seguir una dieta prescrita por un médico por razones de salud, debe informarlo en el momento de llenar su solicitud de asistencia al curso. No se permite ayunar.

Por otra parte, la alimentación como modo de cultivar la *pāramitā* de la generosidad (*dana*) incluye también al acto de donar dinero para comprar alimentos. En los cursos, la comida y el alojamiento son gratuitos, ya que provienen de las donaciones de personas que previamente han transitado por esta experiencia y que, voluntariamente, realizan un aporte monetario para posibilitar que se realicen futuros cursos. Quienes hayan completado al menos un curso puede devolver ese gesto de generosidad, completando el círculo de don y contradon (cf. Mauss, 1971). Además, los recursos donados tienen un carácter sagrado, por lo que se tiene mucho cuidado de no desperdiciar el *dana*, es decir, de hacer un uso cuidadoso y racional de los recursos comprados con las donaciones. Asimismo, cabe señalar que anotarse para servir en un curso manifiesta la misma lógica de contradon, ya que cuando una persona se sentó a meditar durante un curso fue asistida por meditadores que donaron su tiempo y su energía para integrar el equipo que prepara la comida y, al servir en un curso posterior, devuelve este gesto.

En relación con la mirada nativa sobre el consumo de carne, es preciso aclarar que este alimento se encuentra en una posición moral liminal en el budismo. Dentro de los preceptos de esta religión, está prohibido matar animales, aunque es posible consumir los que otros han matado, por lo cual ser budista no necesariamente implica ser vegetariano. Además, los preceptos indican la necesidad de tener un «sustento correcto» o un «recto medio de vida» a fin de ganar dinero y eso excluye la venta de animales vivos o de su carne. Si bien durante los retiros de meditación vipassana la comida es vegetariana, esta restricción en el consumo de carne no apela a la moral, sino a las concepciones nativas de cómo afecta este alimento en la práctica de la meditación. Al respecto, dice Goenka (2011: 137): «durante un curso intensivo de meditación es esencial que el meditador siga una dieta vegetariana. Fuera del curso, es suficiente que el meditador sea moderado en su alimentación, naturalmente tomando cuidado de comer alimentos sanos. Muchos estudiantes se hacen vegetarianos de forma natural».

Se considera que el consumo de carne es pernicioso para la meditación debido a que los animales están dominados por el círculo vicioso del deseo y la aversión, del que solamente los seres humanos pueden escapar. Desde esta perspectiva, «cada fibra de su cuerpo está vibrando con deseo y aversión» y al consumirlos la persona está aumentando esa vibración negativa en ella misma. En otras palabras, las vibraciones y las sensaciones que uno siente en el cuerpo se deben en parte al tipo de comida que se ha ingerido y, si uno en su vida diaria transforma su dieta gradual y naturalmente hacia alimentos considerados buenos para comer, la meditación se verá favorecida. Finalmente, en relación con el consumo de alcohol, se considera que hacerlo viola uno de los cinco preceptos fundamentales, aquel que indica «no consumir intoxicantes»,

por lo cual no está permitido en los cursos. En la vida cotidiana, lo ideal sería también respetar este precepto y no consumir alcohol en absoluto.

3. La alimentación en el budismo zen

Los campos de verano y las jornadas de meditación de la Asociación Zen de América Latina conforman el principal campo de experiencias al momento de analizar la comensalidad en el budismo zen local, si bien también tuvimos acceso a conocer la dinámica culinaria de otros centros como la Ermita de Paja, Viento del Sur, Cambio Sutil y Serena Alegría¹. En ellos la comida es vegetariana, similar a la ofrecida en centros vipassana, pero los horarios se aproximan más a los habituales en el país: se sirve el desayuno alrededor de las 8.30 h, el almuerzo a las 12.00 h y la cena a las 19.00 h. Existe una forma ceremonial de comer durante los periodos de entrenamiento intensivo. El grado de complejidad y ritualización varía según la comunidad en cuestión. En general, los grupos relacionados a la misión de Taisen Deshimaru en Occidente, tales como la AZAL y la Ermita de Paja, emplean una forma de comer bastante menos compleja que la tradicional japonesa. Sin embargo, conservan algunos elementos como el canto del sutra de la comida en japonés (*Bussho Kapila*), el uso de cuencos, la ofrenda de remanentes² y el silencio. En cambio, aprecian como parte de la comida ceremonial de la mañana (después del *zazen* o meditación zen) en el templo o en los centros de práctica urbanos (*dojos*) una sopa tradicional japonesa llamada *guenmai*, compuesta por arroz integral, puerro, nabo, apio, cebolla y zanahoria, productos hervidos durante varias horas y condimentados con semillas de sésamo tostadas y salsa de soja.

Otros grupos zen como Viento del Sur, Serena Alegría y Zen del Sur no toman la *guenmai*, pero realizan la ceremonia tradicional zen del *orioki*. Este ritual varía en los detalles dependiendo de la comunidad, pero en todos los casos es muy elaborado. El *orioki* se realiza por lo general en el salón de meditación, sentado en el almohadón (*zafu*) en postura de loto o medio loto. Requiere una gran pericia y precisión de movimientos manejar un juego de tres cuencos, palitos para comer y servilletas. La forma de emplear cada elemento, de desplegarlo y volverlo a guardar se encuentra pautada ritualmente hasta el mínimo detalle, por ello, lograr la correcta *performance* del *orioki* requiere de un aprendizaje prolongado. Dado que se mantiene el silencio, una de sus características es estar coordinado por un lenguaje no verbal, una serie de gestos convencionales que funcionan como medios de comunicación entre los comensales y quienes sirven la comida. Por ejemplo, frotar rápidamente las palmas de las manos cuando alguien está sirviendo el propio cuenco significa que ya es suficiente. Hay formas

1 Para más información sobre estos grupos zen, se sugiere consultar Carini (2012, 2018).

2 Pequeños trozos de comida que se ofrendan al finalizar a los «espíritus hambrientos» (*gakis*).

de comunicación no verbal para decir «de este plato no quiero», y así sucesivamente. Aprender este lenguaje gestual es importante a la hora de no quedarse hambriento en un retiro zen, pues uno puede confundir los signos y la persona encargada del servicio seguir de largo. Otra ceremonia relacionada con el *orioki* es la bebida del té, que se efectúa de forma más o menos ritualizada en todos los grupos, menos la AZAL y la Ermita de Paja. En estos casos, así como en el aprendizaje y la *performance* de todos los rituales zen, es de primera importancia la mimesis corporal, pues todas estas prácticas se transmiten casi siempre de forma no verbal, por imitación.

Por otra parte, y a diferencia de lo que sucede en el caso de vipassana, todos los practicantes zen realizan una serie de actividades para contribuir a llevar adelante la vida comunitaria, que van desde preparar la comida hasta realizar obras de construcción o mantenimiento en el templo. Estas labores son consideradas como «*samu*», una palabra japonesa definida por el maestro Kosen Thibaut (1996: 279) como el «trabajo voluntario tradicional que existe desde los tiempos de Buda. Consiste, fundamentalmente, en trabajar por el bien del otro, por el bien de todo el mundo». Así, en la vida comunitaria llevada a cabo durante los campos de verano en el templo Shobogenji, el *samu* vinculado con la preparación de las comidas diarias, el lavado de platos, la limpieza de las instalaciones, el cuidado de la caldera, la búsqueda de leña y la compra de víveres ocupa un lugar sumamente importante. La palabra japonesa «*tenzo*» designa el *samu* de quien dirige la preparación de la comida en un templo zen o en un centro local durante un periodo de convivencia y práctica de meditación de varios días (*sesshin*). También existen en la AZAL diversos grupos de trabajo que realizan *samu* relacionados con la comida, como el equipo de cocina, que se encarga de la preparación de los alimentos bajo las órdenes del *tenzo*; el equipo de vajilla, se ocupa de lavar los elementos utilizados; el equipo del servicio, el cual prepara y sirve la mesa; y la intendencia, personas encargadas de ir al pueblo diariamente a realizar las compras de los víveres.

Las representaciones del zen relacionadas con la alimentación se condensan en torno a la figura del *tenzo*, del cual se dice que es la persona más importante de un templo, después del maestro zen. En un campo de verano, el maestro Kosen dedicó gran parte de sus enseñanzas a transmitir una serie de valores y sentidos asociados al rol del *tenzo* y a la importancia de la alimentación:

Esta responsabilidad ha sido siempre confiada a maestros iluminados, personas que tienen el espíritu de la vía, a personas que aspiran ardientemente a despertar su espíritu. La práctica de la vía forma un todo, una unidad, un acorde. Como en la música, es un acorde y no un solo (...). La comida, la comida terrestre, material, ¿cómo prepararla, cómo comerla? Realmente es gestionar algo totalmente concreto, visible, real. Entonces hablaré un poquito de la enseñanza del Maestro Dogen respecto al Tenzo (Thibaut, 2003b: 103-105).

Otro elemento que condensa múltiples significados es la mencionada sopa tradicional *guen mai*. Su preparación requiere toda una transmisión de saberes tradicionales y a ella están asociados un conjunto de simbolismos y valores específicos.

Al igual que lo propuesto en vipassana —quizás con más énfasis debido al lugar, la postura y la ritualización—, las prácticas alimentarias del zen se conciben como una tecnología espiritual en sí misma, donde se procura mantener la actitud de alerta y de atención propia de la meditación a cada uno de los gestos involucrados en el acto alimenticio. Asimismo, la ceremonia de la comida requiere una acción coordinada entre todos los participantes, por lo cual es de primera importancia la atención hacia el otro. Por ejemplo, al comienzo de un retiro organizado por el *Centro Zen Cambio Sutil*, el maestro Seizan Feijoo indicó que uno de los factores más importantes del trabajo en grupo es la necesidad de adaptarse a otros y que, por ejemplo, las personas que gustan de comer muy despacio deben armonizarse con el resto para que todos terminen su porción al mismo tiempo. Se cultiva entonces una actitud consciente y atenta hacia los demás, para observar si uno está comiendo más rápido o más despacio que el resto. Esta costumbre es común a todos los grupos zen argentinos: el ritual de la comida puede ser más o menos complejo, pero en todos los casos se comienza y se termina de comer al mismo tiempo.

Con respecto al consumo de carne, en general se transmite la idea de que es mejor ser vegetariano, aunque esto no sea algo estrictamente necesario ni obligatorio. Al igual que en el vipassana, la idea es que, de forma natural, sin forzar, es mejor cambiar la alimentación hacia una dieta vegetariana. Por ejemplo, cuando en cierta ocasión le preguntaron al maestro Kosen su opinión sobre esta cuestión, respondió: «Pienso que poco a poco sería mejor disminuir la carne de nuestra alimentación, sin fanatismo, pero tranquilamente olvidarla, sería mejor por muchas razones, ecológicas, de salud y éticas». Sin embargo, el trabajo de campo nos permitió ir más allá de lo discursivo y profundizar en el *ethos* culinario de la AZAL tal como sucede en la práctica. Si bien, como referimos arriba, durante los retiros la comida es vegetariana, también es parte de la tradición de este grupo al finalizar la *sesshin* organizar un festejo que, por lo general, incluye el consumo de carne y alcohol. Particularmente, en el templo zen Shobogenji, después de cada sesión del Campo de Verano se realiza una fiesta donde se come un típico asado argentino abundantemente regado de vino, cerveza y otras bebidas alcohólicas. Muchos participantes recién llegados al grupo han cuestionado este hecho, con la idea de que el budismo tendría que ser estrictamente vegetariano y abstemio. En relación con este punto, y al igual que en el marco del vipassana, pudimos observar una actitud crítica hacia las filosofías alimentarias que ponen todo su énfasis en la comida y en dietas estrictas tales como la macrobiótica, el veganismo o el vegetarianismo, como si esto fuera un elemento esencial del camino espiritual. En estos casos muchas veces se

dice que «la boca de un monje es como un horno, acepta todo lo que le pongan dentro», expresión que apunta a destacar la idea de que uno debe aceptar con agradecimiento y sin juzgar la comida que le den, dejando de lado las preferencias personales. Pero, en el fondo, lo que existe es una actitud refractaria a los preceptos impuestos y un intento por integrar la dimensión sagrada con la profana, trascendiendo dualismos, respecto a lo cual la comida funciona como una metáfora. Sobre esta cuestión dice Kosen:

Cuando empiezas *zazen* y recibimos la ordenación estamos completamente inconscientes del bien, el mal, no sabemos nada. Y con el poder de la ordenación realizamos que en realidad el mal se vuelve el bien y el bien se vuelve el mal, que la naturaleza del espíritu es pura y todo... Y recibimos la ordenación, nos cortamos los pelos, nos sentimos muy puros, como niños, hijos de Buda y muy bien... Y de repente vamos a tomar, a comer carne, a tomar alcohol y nos decimos: «¡Ah! ¡pero todo es posible, somos Buda!» y después de esto, llega un momento... «de acuerdo, todo es posible» y la primera vez que mi maestro por ejemplo me habló de sexualidad, o la primera vez que me di cuenta de que mi maestro comía carne, que podía tomar whisky, nos sentimos muy liberados: «¡Ah! Es una vía muy seria, pero es posible, incluye también los bonos [las ilusiones, los defectos], esta vía.» Nos sentimos uuaaaah!, super!, muy locos [...] Hay personas que parecen muy bien, que son vegetarianos, que tienen una muy buena salud, que no toman alcohol, que hacen deportes, que dicen cosas muy interesantes, muy New Age, muy *clean*, que son así y te da la impresión de «¡Uau! ¡Qué buen karma que tiene esta gente, son muy buenos!» Pero un día tú vas a ver su mal karma que está escondido y que puede ser enorme (Thibaut, 2003a: 165-166).

De todas formas, las narrativas nativas advierten no caer en el apego al disfrute del consumo de carne y otras comidas. Por ejemplo, en otra ocasión el maestro Kosen reprende a los discípulos muy apegados a la carne de la siguiente forma:

Aquí practicamos un día de *sesshin* y la gente empieza a pensar en comprar carne y se van, se escapan de *zazen* para comprar carne, después de una ida de *zazen*, esto no es practicar, es mierda, no necesitamos carne, y piensan: «pero mañana es la fiesta, mañana carne» y no pueden tranquilizarse, no pueden abandonar nada, no tienen espíritu de aventura, de decir: «Ah!, no importa nada, hacemos *zazen* y si hay *guenmai* comemos *guenmai*» y no pueden abandonar nada y quieren ir a comer carne (Thibaut, 2001: 19).

De forma comparable, el maestro Taisen Deshimaru transmite esta actitud moderada con respecto a la alimentación:

Yo no me alimento de platos deliciosos. Si yo los pidiera, Tamaki o Denis [sus discípulos] me traerían platos suculentos del Daruma [el restaurante que Deshimaru poseía en París]. Pero no los pido. En tanto que puedo me alimento con yogurt y compota de manzanas. El maní también es muy bueno (...). Para controlar vuestra vida, pues

claro, la alimentación es importante, pero no lo primordial. Algunos necesitan un bife. Cuando yo los invito, es lo que eligen del menú, y el más caro. Pero el mejor método es concentrarse en la expiración (Deshimaru, 1980: 5).

En suma, en el contexto del zen tal como es comprendido en la AZAL, si bien a nivel discursivo se valora positivamente el vegetarianismo y se plantea como ideal dejar de lado el consumo de carne, en la vida comunitaria hay una lógica dual donde, por ejemplo, diez días de práctica intensiva y vegetarianismo en el templo zen culminan con un gran rito de comensalidad donde se baila, se bebe alcohol y se comen alimentos basados en proteína animal.

4. Comensalidad en el budismo tibetano

En la Comunidad Dzogchen Internacional se realiza una práctica espiritual que está especialmente centrada en la alimentación. Nos referimos a la *ganapuja*, una ceremonia tántrica de comensalidad que requiere una sofisticada ritualización y condensa un complejo simbolismo. La *ganapuja* se celebra en días especiales, siguiendo un calendario lunar. Su frecuencia depende de la disponibilidad de un espacio para realizar el ritual, ya que se lleva a cabo en los domicilios particulares ofrecidos por los practicantes. Para realizar una *ganapuja* cada practicante debe llevar una «ofrenda» de alimentos, la cual puede ser tan variada como se desee, aunque necesariamente debe incluir vino o carne de algún animal. Los participantes se reúnen una media hora antes del comienzo para preparar los platos. Este procedimiento consiste en pelar, trozar y repartir los alimentos que habitualmente integran la *ganapuja*, tales como carne asada, embutidos, jamón, quesos, pan, frutas, verduras, galletas y chocolate. Se dispone un plato para cada participante y otro para el maestro, Namkhai Norbu, que se representa mediante una fotografía situada en un altar junto a una barra de incienso y flores. El resto de los platos se dispone en el piso. Además, se sirve un vaso o una copa de vino por cada participante y una para el maestro.

La *ganapuja* tiene diferentes niveles de significados e implica la puesta en juego de una sofisticada cosmología que abarca numerosas dimensiones ontológicas, las cuales incluyen diversas clases de cielos, infiernos, reinos animales y humanos. Para el vajrayāna, budismo tántrico o budismo tibetano, los planos espirituales superiores son habitados por numerosas potencias numinosas llamadas *devas*, *dakinis*, *bodhisattvas* y budas, con las cuales los fieles procuran establecer un vínculo sagrado. Estas divinidades pueden presentar dos formas: pacíficas o airadas. Por ejemplo, dentro de las primeras encontramos a los budas y *bodhisattvas* Amitaba, Vairochana, Tārā, Vajrapani, Manjushri y Avalokitésvara. En cuanto a las divinidades airadas o coléricas, podemos mencionar a Yama, Mahakala, Rahula y Ekajati, representadas por una iconografía

que a menudo incluye múltiples brazos, cabezas y pies, además de calaveras, armas y rostros amenazantes. Estas divinidades son denominadas *dharmapalas*, es decir, «protectoras del Dharma», y tienen como función resguardar a los practicantes de eventos negativos y ayudarlos a disolver los obstáculos que encuentren en su camino espiritual.

Tras la preparación del alimento se desarrolla el ritual de la *ganapuja* en sí mismo, el cual dura alrededor de una hora e incluye la recitación de plegarias, mantras y cantos en idioma tibetano, así como la visualización de distintas deidades budistas y la ejecución de *mudras* o gestos realizados con las manos. Al comienzo se realizan las purificaciones de los distintos elementos que según la cosmovisión del vajrayāna componen el cuerpo humano: agua, fuego, aire, tierra y vacío. Esta purificación se efectúa recitando una frase en tibetano que diría algo así como «purifico el elemento aire», al mismo tiempo que uno imagina su cuerpo como si fuera una figura sutil de color amarillo. Luego se repite la visualización para el resto de los elementos, cada uno asociado con un color específico. Posteriormente, se recita la invocación de la divinidad budista que se desea que acuda a esa *ganapuja*, haciéndole recordar su *samaya*, es decir, su compromiso de ayudar a los practicantes budistas siempre que sea solicitada. Al mismo tiempo, todos realizan la visualización de esa deidad, la cual tiene determinado sexo, edad y otros rasgos muy específicos. Aquí hay una transmisión secreta de detalles de cómo realizar la práctica: adónde se ubica en el espacio la visualización de la deidad, de qué tamaño uno la imagina, etc³. Luego, el practicante se identifica y se visualiza como esa divinidad y mediante plegarias invoca a todos los seres iluminados, ya sean femeninos (*dakinis*) o masculinos (*devas*), para que reciban las ofrendas preparadas. Aquí la idea clave es que la comida y el vino que efectivamente está siendo ofrendado en el plano material es un símbolo de una ofrenda mucho más abundante en el plano sutil o inmaterial. De modo que el practicante imagina distintos objetos preciados como flores, comidas, perfumes, lámparas, etc., cada uno de los cuales va acompañado de una fórmula o mantra que representa esa ofrenda y de un *mudra* o gesto realizado con la mano que simboliza la clase de objetos ofrecidos. Al final, se realiza una plegaria en la que se purifican las ofrendas visualizadas, se las multiplica por millones y se ofrecen a las potencias numinosas convocadas. De modo que el practicante dzogchen opera en un plano imaginario donde se visualiza a sí mismo como una divinidad y convoca a toda clase de poderosos seres espirituales para ofrendarles tanto la comida material como diversos bienes simbólicos mediante *mudras*, mantras y visualizaciones.

En la siguiente parte del rito, se invoca la deidad en su forma colérica, es decir en su forma de guardiana de la enseñanza. Al igual que antes, el practicante se visualiza a sí mismo como esa divinidad iracunda, tratando de sentir ese espíritu colérico,

³ Existe una tradición pictórica milenaria, el arte sagrado del *tanka*, que representan estos seres con un profuso colorido y un simbolismo intrincado.

recitando mantras de manera enérgica que conminan a los seres invisibles que puedan haber causado perturbaciones a nivel energético o enviado negatividades, a que dejen de hacerlo. Estos seres son llamados las «ocho clases de seres poderosos» y son potencias numinosas invisibles tales como los *nagas*, *gyalpos* o *rakshas*. Algunos de ellos son considerados demonios, mientras que otros simplemente son seres inmateriales no iluminados, ni buenos ni malos, a menudo guardianes de un paraje o territorio, que pueden perturbar a los seres humanos enviándoles todo tipo de males (enfermedades, desgracias, accidentes o perturbaciones psicológicas) por diferentes motivos⁴. Con su temible aspecto, los *dharmapalas* o guardianes budistas neutralizan los efectos negativos de estos peligrosos seres espirituales y los intiman a no perjudicar a los practicantes budistas.

Luego comienza la comida ceremonial propiamente dicha, la cual se realiza en completo silencio. Los alimentos se toman con las manos, sin cubiertos. Las mujeres deben dar el primer sorbo al vino, mientras que los hombres deben ser los primeros en probar un bocado de la carne, después se procede a gusto. En esta parte del ritual la persona nuevamente se visualiza y se identifica con un ser iluminado, un *deva* o una *dakini*, que está disfrutando de la comida ofrecida. Uno de los objetivos que tiene esta ceremonia es ir más allá de las limitaciones que implica ver el mundo de forma dualista, estableciendo diferencia entre lo puro y lo impuro, el bien y el mal, etc. La idea es integrar experiencias que generalmente se asocian al mundo profano de la vida cotidiana, como comer carne y beber alcohol, dentro de un contexto donde estas acciones son sacralizadas. La forma de hacerlo es con atención, con consciencia, «de la forma en que lo haría un ser iluminado», disfrutando de todo lo que se le presenta, porque en la raíz de la cosmovisión del budismo tántrico la realidad observable empíricamente es una ilusión, carece de esencia o existencia real. Para poner un ejemplo, cuando se bebe vino, no importa si uno bebe mucho o poco, lo importante es no perder el control de la conducta ni el estado de consciencia alerta y presente. Al respecto, dice Norbu (2008: 7): «en la *ganapuja*, no poner límites significa aprender a ser conscientes. Las leyes son importantes para quienes no tienen la capacidad de controlarse a sí mismos».

La última parte del ritual está centrada en ofrendar alimento a seres que habitan los planos inferiores de la cosmología budista. La ofrenda consiste en pequeñas porciones de comida que cada practicante aparta durante la incorporación alimenticia. Se colocan en un cuenco y se riegan con un poco de vino y acompañan de un sahumerio. Luego se deposita esta «ofrenda de remanentes» en el exterior de la vivienda, ya

4 Por ejemplo, en cierta ocasión un interlocutor me comentó que los guardianes de un lugar natural se pueden sentir extremadamente molestos por la presencia humana, especialmente si las personas realizan acciones tales como quemar plástico, hablar fuerte o irradiar emociones negativas como el miedo o la ansiedad. En estos casos, el poderoso espíritu guardián puede reaccionar con enojo y «enviar» al ser humano un daño a nivel energético que se exprese en el plano físico, por ejemplo, en una enfermedad de la piel.

sea un parque, un bosque, una plaza o cualquier otro lugar natural alejado de la esfera doméstica. A los efectos prácticos, los remanentes también pueden depositarse en un cantero de un pequeño patio de departamento a condición de que no sean tocados por nadie. El maestro Namkhai Norbu (2008: 31) explica el sentido de esta práctica de la siguiente forma:

Cuando invitamos a Gurus, Devas y Dakinis y a todas las manifestaciones de los Guardianes, los seres inferiores y los seres débiles no tienen el valor de mostrarse. Pongamos un ejemplo: en una corte real hay un fantástico banquete con gran cantidad de invitados, pero en un rincón hay una pobre persona a la que le gustaría comer, pero no se atreve a acercarse porque sabe que será increpada, y en vez de conseguir comida, va a recibir una paliza. De la misma manera, en la dimensión de los invitados a una Ganapuja, hay muchos seres de esta clase, por ejemplo, espíritus, pequeños guardianes locales [...] o seres que están esperando ser «pagados» por alguna deuda kármica que podamos haber dejado. También hacemos ofrenda a estos seres.⁵

En suma, la *ganapuja* es un rito de comensalidad que establece vínculos entre distintas clases de seres, integrando diferentes regímenes ontológicos. Por un lado, se dice que uno de sus propósitos es purificar las relaciones entre la comunidad moral compuesta por los practicantes dzogchen, llamados a sí mismos como «hermanos *vajra* (diamante)». Por ello, el maestro anima a los practicantes que residen en una misma localidad a reunirse frecuentemente para efectuar la *ganapuja* juntos⁶. Al mismo tiempo, este rito establece vínculos no solo con las divinidades numinosas que habitan los planos búdicos y celestiales, sino también con los poderosos seres invisibles que pueden afectar negativamente la salud y la prosperidad de los seres humanos, y con aquellas desafortunadas entidades inferiores que habitan los planos subhumanos. Todos son invitados al banquete, el cual favorece, mediante ofrendas materiales e imaginadas, la protección y la bendición de los primeros, el apaciguamiento de las perturbaciones causadas por los segundos y el bienestar de los terceros.

Se dice que, desde ese estado de consciencia en el cual uno se autoidentifica con un ser iluminado, puede incluso beneficiar a otros seres, aunque esté comiendo su cuerpo. Aquí la idea clave es que cuando un practicante dzogchen consume carne, crea un lazo sagrado con el ser del cual proviene ese alimento, estableciendo una «deuda kármica» que involucra el compromiso a ayudarlo a evolucionar espiritualmente en un futuro. Así, la relación establecida por la *ganapuja* entre un animal no humano y un

⁵ Este ritual es equivalente en su procedimiento y su sentido a la ofrenda a los *gakis* que se realiza en el zen, mencionada en el apartado anterior.

⁶ En efecto, la *ganapuja* tiene un rol importante a la hora de construir y fortalecer las relaciones sociales y los vínculos afectivos entre los participantes. En el trabajo de campo hemos observado que, luego de finalizar el ritual, los participantes que así lo desean se quedan comiendo los alimentos que hayan sobrado, bebiendo vino y conversando de manera informal durante un tiempo adicional, el cual puede durar varias horas.

practicante dzogchen va a propiciar que el primero tenga un renacimiento favorable y, eventualmente, alcance la liberación espiritual. Por el contrario, si ese ser hubiese muerto naturalmente, quizás seguiría renaciendo dentro del reino animal indefinidamente, porque no tendría ninguna causa kármica para evolucionar. En otras palabras, al entrar en relación con un practicante que se supone que tiene altas probabilidades de lograr la iluminación en las próximas vidas, y en virtud de la naturaleza inherente de esa relación, la cual implica una deuda kármica del consumidor hacia el consumido, logra el sacrificado tener más posibilidades de entrar en el sendero de la sabiduría.

5. Reflexiones finales

Tras el recorrido realizado, queda claro que el ethos nutricional del budismo presenta variaciones en las distintas escuelas de esta tradición en función de sus particularidades geográficas, históricas y culturales. En cada caso podemos identificar un conjunto de representaciones sociales y pautas morales que justifica las prescripciones y preferencias alimentarias de cada denominación del budismo. De modo que algunos alimentos se consideran buenos para comer y otros no, de acuerdo a ciertas concepciones ontológicas sobre el universo, los seres humanos y lo sagrado. En el caso vipassana podemos observar una actitud moderada, casi ascética en la alimentación, ya que se ingieren alimentos solamente en el desayuno y el almuerzo, y se ayuna desde el mediodía en adelante. Además, el acto de alimentarse apunta a cultivar ciertas virtudes como la generosidad y la renuncia a las preferencias personales. En el caso del zen, es evidente que el consumo de alimentos siempre es un consumo significativo, es decir, involucra consumir productos que son socialmente significativos para un grupo dado, como el caso de la *guenmai*, que juega un rol importante en la construcción de la identidad colectiva de los grupos asociados a la línea de Deshimaru. Además, ciertos roles rituales tradicionales vinculados a la alimentación como el *tenzo* condensan y articulan toda una serie de valores y enseñanzas espirituales. En relación al budismo tibetano, rituales alimenticios como la *ganapuja* aquí reseñada revelan una cosmovisión y una concepción de sujeto notablemente diferentes de la occidental, mostrando que la matriz de alimentación de esta tradición religiosa puede dotar a alimentos con los cuales los miembros ya están familiarizados de un nuevo conjunto de simbolismos y significados. Ahora bien, es preciso destacar que, en los tres casos estudiados, la alimentación se revela como una práctica espiritual meditativa que apunta a construir un *habitus* religioso, ya que se propone ingerir la comida en una actitud concentrada, atenta, silenciosa y consciente. El ejemplo que mejor testimonio brinda de esto es el del *orioki*, una forma ritual de comer en el zen que es una tecnología espiritual en sí misma, donde la ritualización y el entrenamiento de la atención ocupan el primer lugar. Incluso, esta

disposición de la atención y esta actitud meditativa trasciende el acto de incorporar alimentos y se extiende a la preparación de la comida.

Por otra parte, la diversidad en la matriz alimentaria observada en los grupos budistas argentinos se acentúa en relación al consumo de carne y alcohol. Mientras que en el contexto de vipassana estos productos están por fuera de lo permitido, en el zen constituyen parte de una ceremonia informal luego del tiempo dedicado a la meditación, de modo que aquí encontramos un sistema dual donde las prácticas de alimentación oficiales se complementan con otros ritos informales que incluyen el consumo de carne y alcohol. Por su parte, en el dzogchen encontramos una ceremonia en la cual el elemento principal de la práctica espiritual gira en torno al consumo de estos productos. Teniendo en cuenta que la perspectiva de un grupo social acerca de qué se puede comer y qué no trae de fondo una ontología de la realidad, en el sentido de una posición sobre el grado de consciencia y de interioridad del no-humano a partir de la cual se constituye una actitud moral y normativa en la cual basarse, autores como Contreras y García (2005) argumentan que el consumo de carne está prohibido o restringido en muchas culturas debido a la similitud entre los animales y los seres humanos. Su consumo solo habría sido posible si se rompiera la continuidad entre animales y humanos, distinguiendo de forma infranqueable ambas categorías o incluso pensando la carne como materia inanimada que no proviene de un cuerpo. El trabajo de campo nos muestra todo lo contrario. Por ejemplo, en el dzogchen se concibe a la carne como proveniente de un ser que potencialmente es un Buda, y a su consumo como una forma de ayudar a ese ser, de modo que es posible consumir la carne de un animal, aunque según su ontología este animal no solo tenga interioridad, sino que también posea la misma naturaleza sagrada trascendente. En el caso del vipassana, se ponen en primer plano los rasgos psicológicos compartidos entre los seres humanos y los no-humanos, ya que ambos tienen sensaciones, deseos y aversiones, y se prohíbe su consumo debido a la transmisibilidad y el consecuente poder contaminante de esas emociones⁷.

Para finalizar, creemos importante destacar que el hecho alimenticio ocupa un lugar significativo en el proceso de reinención del budismo en Occidente en general y en Argentina en particular. Y esto es así, en primer lugar, porque da cuenta de los fenómenos de cambio, globalización y reterritorialización del budismo en un nuevo contexto sociocultural. El caso que mejor ilustra este punto es el del consumo de asado y vino realizado en el marco del zen, pues la ingesta de estos alimentos se encuentra muy enraizada en el ethos gastronómico argentino, donde las celebraciones familiares y sociales muy a menudo se festejan de esta forma. Asimismo, existen otros ejemplos, ya que en todos los grupos budistas pueden observarse alimentos y formas de pre-

⁷ Esta situación es comparable a lo encontrado por Puglisi (2014) en relación el movimiento ligado a Sai Baba en la Argentina, donde también existe la creencia en la transmisión de las propiedades del producto consumido al consumidor, algo común en muchas cosmologías religiosas de todo el mundo.

paración que obedecen a las particularidades culturales locales, tales como el mate, el guiso y las medialunas (*croissant*). En segundo lugar, y pensando que uno de los rasgos más destacados de la reinención del budismo en Occidente es la transición del monaquismo al laicismo, donde las personas combinan su práctica espiritual con una vida familiar y laboral integrada al resto de la sociedad, la alimentación funciona como una especie de metáfora de esa integración entre la esfera sagrada y la profana. Así, las ceremonias de comensalidad ritual como el asado zen y la comida del fin de curso de vipassana funcionan como momentos liminares entre los periodos de práctica intensiva y la vida secular. Estas fronteras porosas entre lo sagrado y lo profano también son evidentes en la *ganapuja* del dzogchen, cuyo horizonte de significados incluye explícitamente este propósito. Además, los rituales de socialización analizados que involucran la comensalidad fomentan la creación de vínculos personales entre los participantes, fortalecen la identidad colectiva y contribuyen a producir las fronteras simbólicas que distinguen las distintas tradiciones budistas. Al mismo tiempo, dado que estas prácticas culinarias son compartidas por personas en distintos contextos nacionales, estas pueden imaginarse como miembros de una misma comunidad global.

En suma, podemos entender los grupos budistas estudiados como «comunidades de práctica», en el sentido que le otorga Strauss (2000) a esta expresión; es decir, entendiendo las prácticas como medios de construir relaciones sociales que cruzan culturas y naciones. Las prácticas son «modos de estar en el mundo» que proveen las bases de estas comunidades. Desde esta perspectiva, el elemento central en la articulación de la identidad colectiva no es la adhesión a un conjunto de creencias, sino la identificación con determinadas prácticas corporales específicas que no solo incluyen la meditación, sino también la selección, la preparación y el consumo de alimentos. En otras palabras, los distintos grupos budistas argentinos constituyen comunidades de alimentación y la participación en la dinámica culinaria que proponen propicia en el practicante una experiencia de reencantamiento de la comida, en la cual se resignifica este acto en clave religiosa. De esta forma, el comportamiento alimentario ya no se encuentra determinado por las costumbres locales o las consideraciones nutricionales, sino por una serie de pautas sagradas compartidas que regulan el qué, el cómo, el cuándo y el porqué del acto de incorporar alimentos.

Bibliografía

- CARINI, C. E. (2010) "Don ritual y trabajo sagrado: la ética económica de los centros budistas zen de la Argentina", *Revista de Ciencias Sociales*, 24, 7-26.
- (2012) *Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata.
- (2014) "Conversión e identidad en el budismo zen argentino: un enfoque etnográfico", *Cultura y religión*, 8 (2), 247-264.
- (2016) "Budistas en movimiento: la práctica de la danza y el yoga tibetano en una comunidad vajrayana 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 (1), 1-19.
- (2019a) "El budismo tibetano en el ciberespacio: nuevas tecnologías de la información y comunicación en la Comunidad Dzogchen Internacional". *PAAKAT: Revista de Tecnología y Sociedad*, 9 (17), 1-15.
- (2019b) "Etnicidad, utopía y globalización en la reinención del budismo tibetano. El caso de la Comunidad Dzogchen Internacional". *Sociedad y Religión*, 29 (51), 168-194.
- (2021) "La práctica online del budismo en tiempos de pandemia: rituales, comunidad y mediatización", *Religião e Sociedade*, 41 (2), 93-114.
- CHAGAS, G. F. et al. (2022) "Comida e sagrado: corpos, sentidos, cosmologías e ontologías", *Religião e Sociedade*, 42 (2), 11-19.
- CONTRERAS, J. (2007) "Alimentación y Religión", *Humanitas. Humanidades Médicas*, 16, 1-22.
- CONTRERAS, J. y GARCÍA, M. (2005) *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*, Barcelona: Ariel.
- DESHIMARU, T. (1980) *Anapanasati Sutra*, Buenos Aires: Asociación Zen de América Latina.
- GOENKA, S. N. (2007) *Resumen de las Charlas del Curso de Diez Días de Vipassana*, Buenos Aires: Editorial Metta.
- (2011) *El tiempo de vipassana ha llegado*, Buenos Aires: Editorial Metta.
- HARVEY, G. (2015) "Religion and Food, Religions as Foodways", *REVER*, 15 (1), 80-92.
- MAUSS, M. (1971) *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos.

- PUGLISI, R. (2014) "Alimento para el cuerpo y el espíritu: prácticas alimentarias y cantos rituales en los grupos Sai Baba argentinos", *Revista Cultura y Religión*, 8 (2), 129-147.
- NORBU, N. C. (2008) *Ganapuja: Transcripciones de enseñanzas orales impartidas entre 1980 y 1997*, Arcidosso: Shang Shung Tashi Pedeb.
- STRAUSS, S. (2008) "Locating yoga. Ethnography and transnational practice", en *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, London and New York: Routledge.
- THIBAUT, K. (1996) *Zen, la revolución interior*, Buenos Aires: Troquel.
- (2001) *Kusen Campo de verano en Argentina enero-febrero 2001*, Buenos Aires: Asociación Zen de América Latina.
- (2003a) *Libro on-line I: Kusen del Maestro Kosen En el Templo Shobogenji, Argentina*, Buenos Aires: Asociación Zen de América Latina.
- (2003b) *Libro on-line III: Campo de Verano Cataluña 2000*, Buenos Aires: Asociación Zen de América Latina.

Simbolismos de transformación en el budismo tántrico

Jaume Vallverdú Vallverdú

Universidad Rovira i Virgili

Cuando la mente es impura, todas las apariencias son el samsāra; cuando es pura, son el nirvana. Los métodos del vajrayāna se proponen operar la transformación de lo impuro en puro (Kyabje Kalu Rimpoché, 2012: 11).

1. Introducción

El objetivo del texto¹ es describir y analizar brevemente el simbolismo protransformador que suele atribuirse al budismo tántrico, con sus contenidos esotéricos, prácticos y experienciales, y hacerlo en base a algunos elementos significativos de su sistema simbólico. Los símbolos y significados de transformación del budismo tántrico se fundamentan en una tecnología espiritual, ritual y meditativa concreta, intensa, energética y profunda, que se aplica sistemáticamente al cuerpo, la palabra y la mente. A partir de ahí, el proceso reformador incide sobre las percepciones y las emociones de los practicantes, con el objetivo de generar cambios de conciencia e identidad que encaminen

1 Este artículo es uno de los resultados del proyecto coordinado y colectivo: «El cuerpo y el género dentro del marco epistemológico conceptual del posthumanismo» (Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación), desarrollado entre los años 2016 y 2022 y adscrito a la Institución Milá i Fontanals del CSIC. Dentro de una de las áreas de estudio de este proyecto, mi investigación incluyó la realización de un trabajo de campo en el centro budista Dag Shang Kagyü (DSK) de Panillo, Huesca (España), durante los meses de junio y octubre de 2017 y junio y julio de 2018. Esta comunidad religiosa fue fundada por Kyabje Kalu Rimpoché el año 1984 y está vinculada a los linajes dagpo y shangpa kagyü del budismo vajrayāna. El linaje de la escuela kagyü es también llamado «linaje de la tradición oral» y se desarrolló en el Tíbet durante el siglo XI. Aprovecho esta nota para expresar mi sincero agradecimiento a los lamas, monjes y residentes de Dag Shang Kagyü por su amistad y colaboración en todo momento.

hacia una conducta ética y virtuosa y que capaciten al sujeto para trascender apegos e identificaciones —consideradas erróneas— con la dualidad y el ego.

A la luz de cierto marco teórico expuesto en otro lugar (Vallverdú, 2021), interpretamos que el sistema simbólico tántrico, aun siendo concebido como ilusorio en esencia, puede resultar instrumentalmente funcional a muchas vivencias y demandas individuales de carácter muy real, en especial, en lo referido a la restauración progresiva de equilibrios mentales y emocionales, ya sean buscados o perdidos. Suponemos, al mismo tiempo, que dicho sistema se asentaría sobre unas bases y pautas de praxis ritual bien definidas que dan cuenta de los aspectos no solo fenomenológico-subjetivos, sino también explícitamente materiales de la experiencia espiritual.

En este sentido, creemos que la doctrina de la vacuidad de todos los fenómenos y objetos de la existencia empírica, condicionada y recurrente se conforma como un marco de interpretación efectivo para promover —aunque sea de forma provisional o imaginaria— muchas desvinculaciones subjetivas respecto de la materialidad. De modo que las circunstancias y contingencias problemáticas (reales y objetivas) pueden quedar relativizadas o minimizadas a la luz de una comprensión y un anhelo (la iluminación) de supremas dimensiones. Así como también a razón de una asunción de lo inevitable y de lo esperable, de lo que se debe ver y aceptar como parte de la integración en los procesos del karma y el ciclo de las existencias (saṃsāra).

Dentro de este ámbito, las concepciones de lo ilusorio absoluto y de lo relativo absoluto en el mundo material y condicionado —reinstaurado, además, constantemente, en el estado presente y sufrido— sirven de plataforma a las experiencias subjetivas hacia y para el autoconocimiento de uno mismo, de la mente y la calma mental. Las sociodinámicas y psicodinámicas involucradas en los procesos de la meditación, con sus diferentes etapas y consecuciones, cumplen con el deseo de transformación personal, siendo la «práctica de la deidad» un camino simbólicamente efectivo para lograrla a través de la asunción de lo sagrado en uno mismo. Esto implica cierto empoderamiento íntimo que deberá ser igualmente relativizado y convenientemente atemperado en consecuencia con los sentidos dados a la doctrina, la práctica y la actitud budistas.

Desde la perspectiva general de la tradición tántrica todo es ilusión. Toda la existencia, e incluso la liberación de esta. Pero es una ilusión muy relevante, porque puede hacer feliz en la realidad práctica y en el mundo material al que estamos ligados a perpetuidad —o casi a perpetuidad, si se acepta como plausible el alcance de la budeidad. Mientras el ciclo de la vida no se detenga (otra ilusión, puesto que nuestra mente nos devuelve a él sin cesar), hay que perseverar en la práctica del Dharma². Tanto la ilusión como la felicidad son efímeras y caen dentro de la vacuidad esencial y generali-

² Dharma, en su amplio sentido, designa el camino espiritual. En un sentido más restringido, es sinónimo de la enseñanza de buda, la vía para alcanzar el Despertar.

zada. Todo lo logrado, incluyendo la visualización luminosa de la deidad (que lo es de uno mismo) acaba disolviéndose. Esto no excluye, por supuesto, la gran relevancia de este logro, excelso desde el punto de vista doctrinal y subjetivo, aunque de todos modos los «seres sintientes», mediante su conciencia y acción, sigan dando continuidad sin cesar a la rueda existencial o *samsāra*.

El budismo en general y el budismo tántrico en particular, se sirven de ese modelo estructural y recurrente para explicar el funcionamiento del mundo material, enfocando hacia la vida presente y proporcionando un sistema simbólico que permita comprenderla y aceptarla según una lógica de causalidad, dependencia y unión que cose lo separado e integra microcosmos y macrocosmos. Una lógica que, finalmente, da la seguridad íntima al sujeto de estar en congruencia y entrelazado con todo lo que le rodea.

2. Breve contextualización del budismo tántrico

Gautama Buda predicó no solo sobre la base de los sutras, que contienen las enseñanzas del budismo primigenio y del mahāyāna, sino también a partir de los tantras, que se refieren a los conocimientos y las prácticas del vajrayāna o «vehículo diamantino»³. El budismo vajrayāna es la forma de enseñanza y práctica religiosa que se desarrolla en el budismo alrededor del año 300 de nuestra era, como resultado de la absorción de creencias primitivas en la tradición literaria y de su mezcla con la filosofía budista (Conze, 1997: 244 ss.). Su origen se sitúa en el extremo norte de la India y adquiere fuerza hacia el siglo VII entre los yoguis denominados *mahāsiddha* o «grandes cabales». El *Guhyasamājatantra* es considerado el primer gran tantra, datado aproximadamente del siglo IV e. c. (Varenne, 2002: 14) y traducido al tibetano en el siglo XI por Rinchen Zangpo con ayuda del gran maestro Śraddhakāra (Cornu, 2004: 206).

El tantrismo es visto como el vehículo posterior al discurso original del buda, el *sūtrayāna*, capaz de llevar a la plena iluminación en una sola vida. Tantra significa «hilo», «continuidad» y comprende los textos de las enseñanzas esotéricas comunes al budismo tibetano. Desde su perspectiva, cada hombre o mujer es la unión de toda la energía universal y comprenden todo lo que se requiere para ser completos, para obtener la perfección que está dentro de cada uno. La tarea consiste en entrenarse para

3 También denominado «tantrayāna» o «mantrayāna secreto». Las grandes escrituras budistas —traducidas al tibetano con el título de *Kangyur*— tienen una parte dedicada a los tantras y otra a los sutras, contenidos en los «tres cestos» o *tripitaka*: el *sūtrapitaka* («cesta de los sutras»), el *vinayapitaka* («cesta del Vinaya») y el *abhidharma pitaka* («cesta del conocimiento superior de los fenómenos») y enfocados respectivamente a la moral, la meditación y al estudio filosófico sobre la sabiduría trascendental. En relación con los textos tántricos en particular, se distinguen dos niveles del tantra: aquel en el que se produce la madurez de la continuidad mental (cuando uno pasa a concebirse como una deidad) y el de la sabiduría, donde el vacío es bienaventuranza y donde uno se convierte en una deidad.

reconocerlo. La perfección puede alcanzarse aquí y ahora, porque de hecho ya existe en cada uno de nosotros.

Los tantras se caracterizan por tener un método para alcanzar el objetivo de la iluminación y constituyen tecnologías espirituales avanzadas para quienes tienen una preparación mahāyāna previa. Se atribuye su revelación al buda Vajradhara, expresión del *dharmakāya* o «cuerpo absoluto» del buda Śākyamuni⁴. Vajradhara es el buda Adi, el buda primitivo de las escuelas gelugpa y kagyüpa. Es «el que sostiene el *vajra*», símbolo de los medios hábiles disponibles para ayudar a los seres a realizar la vacuidad. Por eso también se le llama «Unión de la sabiduría y de los medios» (Kyabje Kalu Rimpoché, 2012: 22). Vajradhara se suele representar sosteniendo en sus manos una campana, que simboliza la sabiduría que representa la vacuidad.

El budismo tántrico se fue consolidando gracias a una sucesión de antiguos maestros de los siglos I y II e. c., entre los cuales destaca especialmente Nāgārjuna, fundador de la filosofía *mādhyamika* o de la «Vía media». Esta escuela propondrá una dialéctica que no tiende hacia ningún extremo del pensamiento y que no afirma ninguna opinión. Su perspectiva es la de permanecer en una actitud no fijada que debe llevar a la comprensión de la vacuidad de todas las cosas⁵.

Quien expandió con fuerza el tantra fue principalmente Padmasambhava, maestro indio fundador de la escuela tibetana *nyingmapa* que en el siglo VIII introdujo el budismo tántrico en el Tíbet. Hay quien considera a Padmasambhava y a Aṭīśha Dīpaṅkara Srijñāna (982-1054), que escribe el primer libro del budismo tibetano, «Lámpara del Camino a la Iluminación» (*Bodhipathāpradīpa*), los arquetipos del estilo apocalíptico del vehículo tántrico. Ambos son considerados budas vivientes (Thurman, 1998: 29 ss.). Con posterioridad, los principales tantras fueron redactados en la India y el Tíbet entre los siglos X y XV de la era cristiana hasta la actualidad. El más famoso de ellos es el *Mahā-nirvāṇa Tantra* o «Libro de la Gran Liberación», compilado en Bengala en el siglo XVIII (Varenne, 2002: 12 ss.).

El *vajra* diamantino, asociado a Vajradhara, es particular del budismo tántrico. Representa la misma autoridad espiritual, por eso también recibe el nombre de «cetro diamantino». El *vajra* va asociado igualmente al simbolismo del punto central. Sugiere centralidad, eje, estabilidad e imperturbabilidad. En el budismo tántrico es visto como un símbolo especialmente potente; duro como un diamante, irresistible como el trueno:

4 El estado *dharmakāya* se refiere al ser más allá de toda determinación espacial, temporal u otra. Se corresponde con la vacuidad. El ser de un buda se describe en términos de «cuerpos», para indicar no las realidades físicas, sino diferentes aspectos, manifestaciones o dimensiones de una realidad única. Se acerca a la noción de «persona» en el sentido trinitario cristiano.

5 Para más detalles sobre esta escuela filosófica y sus principales representantes, véase Arnau (2018). Resulta muy útil, asimismo, la clarificación conceptual de Cornu (2004: 282 ss.). Este autor distingue las dos grandes escuelas dentro del sistema *mādhyamika*, la *svāntantrika* y la *prāsāṅgika*, así como las que derivan de ambas. Para acabar de perfilar las diferentes vías filosóficas pertenecientes a la *mādhyamika*, puede consultarse también Khenpo Tsültrim Gyamtso (2012).

«El diamante es la piedra más dura —cien veces más dura que su rival más próximo— y al mismo tiempo es la más transparente. Esto da al camino del vajrayāna fuerza y lucidez, fuerza para percibir la visión de luminosa compasión de Buda» (Smith, 1995: 155). El *vajra* simboliza la iluminación, la realidad última y el «cuerpo del Dharma» (*vajrasattva*, ser *vajra*). La naturaleza indestructible de una mente iluminada. Cuando se utiliza en el ritual tántrico, si se hace adecuadamente, se supone que uno puede experimentar el poder de la realidad, tal como es realmente, y se convierte en el mismo Vajradhara, lo que equivale a decir que retorna a su estado original.

Para el vajrayāna la verdad última de todas las cosas es el vacío. No obstante, mientras existimos, nuestra mente confusa genera ilusiones, las cuales hacen que se acumule karma negativo causante del sufrimiento. Esa actividad kármica, además, nos condicionará significativamente y nos llevará a un nuevo renacimiento, que adoptará la forma humana solo en el mejor de los casos. A un nivel práctico y de experiencia, el budismo tántrico hace especial énfasis en la recitación de mantras, la visualización de deidades y el trabajo con las energías sutiles.

Se suele considerar una extensión del budismo mahāyāna o «gran vehículo», de forma que «a la observación de la ética que evita hacer daño, añade la voluntad de poner todos los medios para realizar el bien ajeno; y a la comprensión de la vacuidad del sujeto, añade la comprensión de la vacuidad del objeto o “no yo de los fenómenos”» (Kyabje Kalu Rimpoché, 2012: 10). Todos los fenómenos no son más que apariencias producidas por la mente. Ni reales ni irreales. Son similares a las apariencias de los sueños, que no tienen realidad propia, pero a la vez existen. Como el reflejo de la luna en el agua: aunque sea un mero reflejo, la luna se hace visible o se manifiesta en ella. Desde esta perspectiva, el mencionado *no yo de los fenómenos* se realiza completamente.

Al tantrismo se lo califica a menudo en sus orígenes como un sistema políticamente trasgresor, en la medida que la mayoría de sus prácticas suponen rupturas con el orden establecido. Se le atribuye y reconoce, además, un fuerte simbolismo sexual. Dicho simbolismo dominaría la estructura significativa del tantra, su «lenguaje secreto» en varios planos. Al mismo tiempo, la sexualidad tántrica expresaría, en el nivel humano, el misterio del Universo. El Universo, y el ser humano por analogía, está organizado bajo un sistema de dos elementos: uno masculino y otro femenino en interdependencia absoluta. Según el tantra, disociar esta pareja fundamental supone un desequilibrio universal. Por el contrario, su unión representa la más alta felicidad, lo único que lleva a la salvación. Por otro lado, la doctrina debe ser vivenciada para ser verdadera, es decir, eficaz: «Si la realidad intrínseca de las cosas está situada en la unión de un principio masculino (activo) y una potencia femenina (pasiva), es preciso que los humanos vivamos una experiencia ritual de tal unión, si queremos progresar hacia la realización espiritual» (Varenne, 2002: 8).

En este contexto, se divide entre el tantra de la mano derecha y el tantra de la mano izquierda. La diferencia radica en la actitud respecto al aspecto sexual. Los ritos tántricos difieren según predomine el aspecto masculino (con el falo como fuente de vida) o bien el femenino (con el órgano genital de la mujer de donde surge el ser humano, imagen de la energía primordial de la que aflora el mundo). El vajrayāna se asocia al tantra de la mano izquierda.

El tantra enseña métodos para alcanzar la completa condición búdica, un estado despierto, ecuánime y feliz. Con tal objetivo, el inicio de la práctica debe tener, como base, el deseo de abandonar completamente las causas del sufrimiento, una correcta comprensión de la vacuidad y una cierta comprensión de la *bodhicitta*. Es decir, básicamente, una actitud y una disposición compasivas hacia los demás, las propias de quien ha alcanzado el estado de *bodhisattva*. Entender esto, junto a la práctica de las seis perfecciones (*pāramitā*), permite poner las bases adecuadas para seguir el camino de los sūtra y de los tantras. Solo entonces se puede emprender el camino del tantra (Dalái Lama, 2007: 81 ss.)⁶.

Las prácticas tántricas, en definitiva, tienen como finalidad suscitar profundas experiencias religiosas que puedan llevar a la budeidad más deprisa: «en esta vida, o cuanto menos dentro de unas cuantas vidas» (Thurman, 1998: 9). A menudo utilizan un tipo de lenguaje oculto y secreto que requiere las explicaciones del maestro o lama en tanto instructor espiritual fundamental. Las llamadas «escuelas nuevas» (*kadampa*, *kagyüpa*, *sakyapa* y *gelugpa*) reconocen generalmente cuatro clases de tantra en el vajrayāna: *krīyātantra* (de la acción), *caryātantra* (de la conducta), *yogatantra* (de la unión) y *anuttarayogatantra* (de la unión inseparable, el yoga interno o superior). Los dos primeros se ocupan de los rituales, las ceremonias y la veneración de dioses y diosas, mientras que los dos segundos representan los procesos esenciales del yoga para el descubrimiento de la verdad absoluta. En cada una de estas clases de tantra hay que distinguir una Base, una Vía y un Fruto, y todas ellas utilizan los yogas de la deidad y de la vacuidad para contactar con los objetos de los sentidos en el dominio del deseo, aunque se diferencian por sus métodos, según sean más o menos directos (Cornu, 2004: 488).

⁶ Dentro del mahāyāna, la práctica basada en los sutras consiste en desarrollar las causas o semillas que nos llevarán a la iluminación, como la compasión, la *bodhicitta*, la comprensión de la vacuidad, las seis perfecciones o *pāramitā* (generosidad, paciencia, ética, diligencia, concentración y sabiduría) y las cuatro maneras de actuar con los seres: ser generosos, hablar dulcemente, comprometer a los demás en acciones positivas y observar las reglas sociales. Existe también una lista de diez *pāramitā*, en la cual, además de las seis anteriores, se añaden la habilidad en los medios, la aspiración, la fuerza y la conciencia o sabiduría primordial.

3. Significados y experiencias de transformación

Los partidarios del tantra comparten las suposiciones metafísicas del *Prajñāpāramitā*, de acuerdo con las cuales solo la realidad única de la vacuidad es real. En la filosofía tántrica el buda es un «cuerpo cósmico», cuya sustancia está compuesta por los seis elementos de los que todo está hecho: tierra, agua, fuego, aire, espacio y conciencia. El Buda es la realidad secreta, la verdad que está en todas las cosas. El mundo es un reflejo de su luz. Una manifestación del precitado «cuerpo de Dharma» del Buda. Sus funciones son las acciones del cuerpo, el habla y la mente. De hecho, nosotros mismos somos el Buda y el cosmos. Hemos de considerarnos una manifestación del principio etéreo de la vida, y a la vez nulos personalmente; es así como se supone que nos liberaremos del ego y de los intereses personales.

Según la doctrina *trikāya* («Tres Cuerpos») se considera que la naturaleza de la budeidad tiene tres aspectos: «cuerpo de emanación» o «cuerpo de transformación» (*nirmāṇakāya*), «cuerpo de deleite» o «cuerpo de gozo» (*sambhogakāya*) y «cuerpo de Dharma» (*dharmakāya*). El «cuerpo de transformación» se refiere a los budas terrestres, a objetos didácticos proyectados compasivamente al mundo para enseñar el camino a la budeidad. El «cuerpo de deleite» se considera un cuerpo sutil, refulgente, ilimitado y dotado de las «treinta y dos características de un Gran Hombre», el producto del mérito del entrenamiento de un *bodhisattva*; un buda adopta este cuerpo para que los *bodhisattvas* puedan deleitarse en él, para instruirlos a través de experiencias visionarias. Finalmente, el «cuerpo de Dharma», se refiere a la naturaleza última de los budas y de la realidad en general. Tiene dos aspectos: el «cuerpo del conocimiento» o «conocimiento omnisciente» (*jñānakāya*), que incluye la sabiduría perfecta de todos los budas, y el cuerpo «autoexistente» (*svābhāvikakāya*), es decir, la vacuidad, la naturaleza última de la realidad. Constituye la llamada «esencia misma», como una forma de subrayar la unidad esencial de los tres cuerpos mencionados. En ella nada tiene una realidad real específica e independiente, incluido el mismo conocimiento de un buda, que no es diferente del resto de fenómenos vacíos. En este contexto, «mentes» y «seres» vacíos en esencia perciben el «cuerpo del Dharma» a través de formas simbólicas. En el último nivel de realidad, solo este «cuerpo del Dharma» es realmente real.

En la tradición mahāyāna, esta doctrina de los tres cuerpos supone que los budas del «cuerpo de transformación» son los pensamientos buenos y sabios que hay en la propia mente, y el refugio se toma «en el futuro cuerpo perfecto de deleite que se halla en [el] propio cuerpo físico» (Harvey, 1989: 209). A partir de esta referencia, se trabaja sobre la mente y el cuerpo del mismo sujeto, considerando, a nivel simbólico, lo que ya contienen: deleite en el cuerpo, bondad y sabiduría en la mente.

Dentro de este marco doctrinal y procedente de los tantras, el vajrayāna implica sobre todo práctica, experiencia y transformación. Una transformación que se logra

por medio del método yóguico y mediante el uso sistemático del cuerpo, la palabra y la mente en los procesos rituales y de meditación, desde los más simples a los más avanzados. De este modo, el camino tántrico a la iluminación se convierte en algo análogo al «camino del *vajra*», que se considera el sendero de la realidad, «el sendero de la experiencia directa de la realidad, en el cual nos experimentamos a nosotros mismos como realmente somos. El vajrayāna es el sendero en que no importa nada excepto la experiencia directa» (Sangharakshita, 1995: 62-63).

En consecuencia, el uso del cuerpo y las técnicas corporales son siempre esenciales. Aunque no seamos el cuerpo, se trata de sentir el cuerpo, de sentir con el cuerpo y de actuar con él; la palabra se expresa a través de los mantras y la recitación de plegarias, mientras que la mente es el objeto principal de trabajo para la transformación y la realización de su verdadera naturaleza, la naturaleza última del espíritu (*mahāmudra*):

En el budismo vajrayāna se trabaja para transformar la mente. Pero para llegar a este tipo de prácticas se ha de empezar por el objetivo básico, ¿no?, que es lo que constituye la práctica del *shiné*, que es el calmar la mente, el buscar el yo: ¿dónde está el yo?, hasta que tomas consciencia de que no hay un yo. Después de trabajar un poco con esto, pasaríamos al siguiente nivel o la siguiente fase, por decirlo de alguna manera, ¿no?, que sería el budismo mahāyāna, que ya no es la búsqueda de la ausencia del yo sino también la ausencia de los fenómenos. Pero, ¿y cómo lo busca? Pues trabajando también... haciendo entrar a todos los seres. Trabajando con el amor, la compasión... los aspectos básicos, ¿no? Y una vez uno ha trabajado o tiene cierta experiencia en la ausencia del yo, y ha abierto el corazón, ha abierto su mente para tener en cuenta a todos los demás... lo que se dice: ha introducido en su vida la *bodhichitta*, ¿no?, que es el deseo de ayudar a los demás a través de la compasión, de las *pāramitā*, que son la ética, la generosidad, la paciencia, la meditación, la sabiduría y el esfuerzo gozoso. Una vez has trabajado con esto entraríamos ya en lo que es el budismo vajrayāna. Porque entrar en el budismo vajrayāna sin tener cierta base puede ser como... se puede convertir en un juego (Informante lama, 19 de julio de 2018).

En el vajrayāna algo fundamental es disciplinar la mente. Ser consciente de cuerpo y mente, de las propias sensaciones corporales y mentales de la manera más profunda y plena posible. De este modo, «gracias a la concentración sobre la textura física de nuestro cuerpo y la textura psicológica de nuestra mente, seremos capaces de detener el flujo de malos pensamientos» (Dalái Lama, 2004: 48) contraproducentes con cualquier proceso de calma mental y meditativo; contrarios a la felicidad misma, en un sentido más general.

Los pensamientos forman parte del vacío. Pero, aun así, según el *Dhammapada*, somos el resultado de lo que hemos pensado: «lo que somos está basado en nuestros pensamientos, se asienta en nuestros pensamientos y se erige sobre nuestros pen-

samientos» (Tom Sun, 2004: 32)⁷. A diferencia de los pensamientos nocivos, en el budismo tibetano se habla de los cuatro pensamientos inconmensurables, relativos al cultivo de la mente del despertar: amor infinito, compasión infinita, alegría infinita y ecuanimidad infinita. Estos constituyen la llamada «*bodhichitta* de aspiración». Además, en relación con ellos y con la meditación, se mencionan los ánimos íntegros (la compasión, la fe, la generosidad, el amor, la paciencia, el deseo de ayudar a los demás, etc.) que crean la paz de espíritu, la paz de ánimo y la paz interior; se habla también de los ánimos no íntegros, que son la causa del sufrimiento y la infelicidad, tales como la agresión, la ignorancia, el odio... Todos aquellos que destruyen la paz interior y la tranquilidad. Su raíz es la codicia de uno mismo, cuyos antídotos son la meditación sobre la transitoriedad (*anicca*) y la conciencia de la mente. Por último, están los ánimos neutros, que no son ni positivos ni negativos, pero pueden transformarse en unos u otros.

En la práctica, los pensamientos fluyen sin dejar nada sustancial o sólido, pero no obstante se mantienen en flujo constante. Para parar el flujo, incluyendo su eventual carga negativa, el practicante debe absorberse completamente en el objeto de concentración o meditación, perdiendo toda sensación de tiempo y conciencia de sí mismo. Al concentrarse en un objeto de forma profunda y efectiva (por ejemplo, durante las visualizaciones de las imágenes de deidades o budas), el sentido dualista de sujeto y objeto se diluye.

En este contexto, pues, con el logro de la calma mental como punto de partida y para el avance meditativo, la visualización de deidades (*vidam*) constituye una práctica tántrica clave del trabajo con la mente y la dimensión subjetiva:

¿Y cómo trabajas con la mente? Pues con las visualizaciones. Entonces trabajas con estos tres aspectos: cuerpo, palabra y mente. Y entonces, claro, trabajando desde esa perspectiva, y en esa atención y esa presencia, entonces sí que hay una transformación, sí que hay algo ahí... Porque en el budismo vajrayāna trabajas desde la ausencia del ego y de los fenómenos, y entonces, lo que haces es que trabajas con tu mente y empiezas a evocar aspectos iluminados de tu mente en forma de imágenes, ¿no?, como Chenresi... Entonces, ¿cómo trabajas con eso? Desde mi punto de vista, tal como yo lo veo, son imágenes arquetípicas que uno desarrolla para manifestar ciertas cualidades pero que ya están en uno. Lo que pasa es que como uno, a sí mismo, no se ve así, entonces lo representa como fuera, representa estas cualidades y luego las integra en uno (Informante lama, 19 de julio de 2018).

El simbolismo arquetípico de las deidades puede marcar una línea de acercamiento a Carl Gustav Jung, quien se interesó sobre todo por el simbolismo de los *mandala* y cuyos estudios sobre el inconsciente se han discutido en relación con las

⁷ Artículo original del año 1924, publicado en el volumen xi de *The Psychoanalytic Review*, 38-47.

prácticas budistas⁸. Sin entrar en un ámbito disciplinar que nos es ajeno y que abre un horizonte de análisis a parte y también diferente, en el plano de los significados y las experiencias que transmiten los protagonistas, las cualidades de los budas y las deidades del tantrismo representan, efectivamente, las propias cualidades y potencialidades del practicante bien enfocado en su práctica. Y en ese nivel se activan mecanismos de motivación, convencimiento e identificación muy relevantes. En último término, consciente y convencido de esa posibilidad que la doctrina avala, dicho practicante experimenta una elevación de estatus máxima: se «sacraliza» ni más ni menos que como «deidad» en un proceso introspectivo y de identificación simbólica y ritualmente canalizado. Además, deidades y budas, como las demás entidades inmersas en la vacuidad, no tendrían una realidad independiente y objetiva, pero existirían en el sentido de que dicho practicante las etiqueta y percibe como tales. Constituyen, en suma, «ilusiones sagradas» expresamente útiles y funcionales a la práctica espiritual y meditativa.

En efecto, al tantra se le suele atribuir una característica única: el uso de las ilusiones. Los practicantes deben visualizarse, en su imaginación, con el aspecto divino de una deidad en unión con su consorte. Otro rasgo único es la obtención de los cuerpos de un ser iluminado (*kāyas*): «el cuerpo formal» o *rūpakāya* y el «cuerpo de la verdad» o *dhammakāya*. Por último, en el llamado «yoga de la deidad», el meditador se visualiza a sí mismo en la forma de una deidad. Desde luego que todo esto debemos enmarcarlo dentro de los procesos de socialización del tantra y de las propias visualizaciones. Lo mismo que lo que nos explican a continuación algunos practicantes budistas. El contenido teórico y el formato sobre cómo proceder no dejan lugar a dudas. Ahora bien, a partir de ahí la experiencia personal es siempre tan profunda como intransferible:

En el vajrayāna te concentras en una imagen, ¿no? Una imagen mental de un buda o una deidad. Te concentras únicamente en aquella deidad. Visualizas aquella imagen, en una foto, en una *thangka*, y te concentras en ella. Hay una práctica de autogeneración de la deidad, en la que tú mismo te conviertes... en la que tú mismo ya te visualizas como una deidad (Informante residente y practicante, 16 de julio de 2018).

Se trata, en definitiva, de un empoderamiento a partir de cualidades profundas que significativamente pasan al descubierto: «Es visualizar cosas que ya tenemos dentro» (Informante 3, residente y practicante, 18 de junio de 2018). A partir de ese momento, el proceso se interpreta en términos de mejora mental, corporal y emocional en un sentido muy integral:

⁸ Sobre budismo y psicoanálisis en general véase el libro editado por Molino (2004). El capítulo de Shoji Muramoto trata concretamente sobre Jung y el budismo. Sobre el mismo Jung, en relación con la meditación budista y los procesos inconscientes, puede consultarse también Welwood (2013). Por otra parte, un acercamiento a los análisis jungnianos sobre los arquetipos en tanto símbolos potenciales es el de Jacobi (1983).

¿Cómo crees que mejoras con la práctica? Mejoras mucho, porque... la energía sutil corre mucho más por el cuerpo, hay unos canales... Te hace sentir mejor el cuerpo. Estás más ligero, te notas más el cuerpo, tienes una percepción mucho más buena de tu cuerpo, mucho más placentera también... ¿Y en la cuestión mental? Ayuda en todo. Estás mucho mejor físicamente pero también mentalmente. Es que muchas veces... las emociones, por ejemplo, y las sensaciones... Ver el cuerpo, ¿no? Y entonces, claro, está todo muy... atravesado, con el cuerpo y las emociones. Es como un lazo. Todo va unido (Informante residente y practicante, 16 de julio de 2018).

Además de las ilusiones y la obtención de los *kāyas*, otras características del tantra, e igualmente centrales en el imaginario budista en general, son sus ideas de renuncia y continuo mental. La renuncia supone el mantenimiento de una conducta ética y de una disciplina moral. Ambas ligadas a la práctica del Dharma y destinadas a generar buen karma que lleve hacia la iluminación. Por su parte, el «Tantra del pináculo del *vajra*» explica que el tantra significa una continuidad referida principalmente a la mente o la conciencia. *Samsāra* (el ciclo de las existencias) y nirvana (el símbolo de la liberación) son manifestaciones de este continuo básico de la conciencia, que está siempre presente debido a nuestra naturaleza kármicamente condicionada. Finalmente, *samsāra* y nirvana se identifican y están en la propia mente, en el continuo de la conciencia. No tienen un principio, ni tampoco un final que no sea el estado de budeidad.

En este marco, en el proyecto de transformación subjetiva y de identidad propuesto por la vía vajrayāna lo fundamental es llegar a la comprensión intuitiva del vacío, es decir, de la naturaleza última de todos los fenómenos, acabando así con el sufrimiento. *Vajra* se identifica con la realidad última, con el Dharma y la iluminación. Es símbolo de *śūnyatā*, el vacío esencial. Su esfera central es la realidad, como fuente última de toda existencia. Dentro de este universo simbólico, y por medio de una combinación de ritos, el practicante es reinstalado en su verdadera naturaleza diamantina. Toma posesión de un «cuerpo de diamante», es transformado en un «ser de diamante». El objetivo del practicante vajrayāna es «llegar a ser consciente de la identidad entre *vajrasattva* y su propia naturaleza vacía, para “convertirse” en este “ser” (ser-*vajra*). Cumplirlo [es] alcanzar la iluminación, o *siddhi*, “éxito”» (Harvey, 1989: 162). Esto significa la consumación espiritual gracias a la práctica. Existen los *siddhi* ordinarios (*sādharaṇasiddhi*), capacidades superiores a las de los seres ordinarios surgidas de la purificación y la concentración, más allá de los cuales está el *siddhi* supremo (*uttamasiddhi*), es decir, el Despertar (Cornu, 2004: 467).

En el proceso tántrico, las minuciosas y complejas dinámicas del ritual buscarían incentivar la transformación gradual del practicante. Además, como parte de su función simbólica, el ritual es considerado «el paradigma del mundo ideal». Sería como un espacio liminal (Turner, 1988) especialmente propicio a la experimentación.

De modo que dicho mundo ideal se intentaría habitar a través de imágenes, símbolos, representaciones del mundo espiritual, etc., para retornar después al mundo cotidiano. De hecho, idealmente, cualquier cosa que se experimente en el ritual debe experimentarse a través de la vida diaria: «siempre debemos experimentar todo a través de su esencia *vajra*» (Sangharakhsita, 1995: 65). Esto supondrá conseguir, al fin, un sentido de vacuidad permanente.

El ritual debe tener un sentido de comprensión y de experiencia íntimas, no debe ser un mero formalismo litúrgico. No obstante, en la práctica de la *pūjā* tántrica, el ceremonial siempre es muy pautado y debe conocerse bien: recitación de textos sagrados en sánscrito, mantras, sonido de instrumentos (campana, címbalos, tambores, caracola...), se ordenan según una estructura y unos tiempos concretos bien marcados y diferenciados. La visualización de *tangkas* (tapices o pinturas representando divinidades) también puede favorecer el proceso meditativo del *japa*, consistente en la repetición de un mantra o nombre divino a menudo con el uso del *japa mala* o rosario de cuentas. También es importante el acompañamiento de las recitaciones o los mantras con los mudras, gestos rituales con las manos. Además, existe el convencimiento de que el ritual tiene un efecto energético y purificador de cuerpo y mente entre quienes lo ejecutan preparados y con pleno compromiso.

En realidad, el vajrayāna considera que todo es básicamente puro. El estado del ser ordinario es la no realización de esa pureza (Kyabje Kalu Rimpoché, 2012: 11). De acuerdo con ello, los votos del practicante tántrico incluyen no olvidar en ningún momento el aspecto puro de la mente, apoyándose en las dos fases de la meditación: la fase de desarrollo y la fase de culminación, también llamadas de generación y de disolución. La primera corresponde al estado conceptual de una meditación del vajrayāna. Durante esta fase, el objeto de la meditación es visualizado primero como realmente presente y después en «acción». En la segunda, el meditador disuelve la visualización y reposa en un estado sin conceptualización. La visualización sigue unas instrucciones concretas y se llena de elementos simbólicos mediadores a nivel perceptivo y sensorial, donde objeto de meditación, formas, colores y representaciones diversas toman un protagonismo central para lograr la identificación y la «fusión» del practicante con la divinidad.

Un aspecto importante es que el meditador debe incentivar la compasión y, en consecuencia, evitar el egocentrismo, en el sentido de comprender que no hay una diferencia entre el yo y el otro. Pero al mismo tiempo, debe convencerse de que es verdaderamente posible transformarse hasta convertirse en un buda completamente iluminado (Newland, 2011: 20). Porque, de hecho, el potencial para actualizar la budidad se entiende que reside en nosotros mismos y en todos los seres sensibles, no hay que buscarlo fuera.

Junto a la compasión, el concepto *bodhi* es equivalente a conocimiento y comprensión, e incluye tres aspectos fundamentales: el cognitivo, el volitivo y el emocional. Los tres tienen que ver directamente con la mejora de la condición humana promovida por la práctica budista y sus tres pilares fundamentales: virtud, atención plena y sabiduría. La virtud debe regular las acciones personales y los pensamientos para ir creando beneficios y no causando daño a uno mismo ni a los demás. Se trata de cultivar con ella los estados del cerebro de la empatía, la amabilidad y el amor. La atención plena (*mindfulness*) implica enfocar bien la atención tanto al mundo interior como al exterior. Lleva al aprendizaje y tiene cuatro fundamentos: atención al cuerpo, a las emociones, a las sensaciones y a los contenidos de la mente. La sabiduría, por último, de acuerdo con las «cuatro nobles verdades» (*catvāryāryastyāni*), es entender lo que causa el sufrimiento y el camino para acabar con él. Así es como uno se libera de aquello que le causa daño y refuerza lo que le ayuda. El componente cognitivo, además, alude a la obtención de un estado de «visión clara» respecto de la propia persona y respecto de las demás; esto significa, básicamente:

Percibir de una manera clara, penetrante y profunda dentro de uno mismo, dándonos cuenta de cómo estamos condicionados, en todos los diferentes niveles de nuestro ser, y gobernados por la mente «reactiva» (o condicionada) reaccionamos mecánica o automáticamente a causa de nuestro condicionamiento psicológico pasado, del que con demasiada frecuencia somos inconscientes. Quiere decir darnos cuenta de cuánto nos dominan las emociones negativas aun en contra de nuestra propia voluntad (Sangharakshita, 1995: 172).

Así pues, el aspecto emocional es del todo central en el camino hacia la transformación. En la búsqueda de dicha transformación, los símbolos rituales tántricos son tanto instrumentales como de condensación en el sentido de Turner (1990). Es decir, son medios para la consecución de fines y, al mismo tiempo, sus significados están asociados a fuertes emociones y deseos conscientes e inconscientes. Todo ello se hace muy evidente en los niveles individual y pragmático de la práctica budista, incluyendo la eventual eficacia de sus técnicas de meditación. La atención plena toma especial importancia en este sentido, puesto que puede ser útil y eficaz contra las emociones llamadas destructivas o perturbadoras, producto de estados mentales contaminados que es conveniente purificar. Las principales son el odio, el deseo, la ignorancia, el orgullo y la envidia. Todas ellas se consideran, además, relacionadas con problemas más sutiles, como por ejemplo el grado de distorsión que ejercen sobre nuestra percepción de la realidad. De ahí que también se denominen «oscurecimientos», que impiden captar la realidad tal cual se considera que es. Con todo, según el tantra, las emociones negativas y los estados confusos de la mente pueden subvertirse y transformarse en conciencia iluminada:

En consecuencia, no debemos huir ni evitar la impureza, la confusión, el sufrimiento, la oscuridad, la agresividad, el miedo y todos los demás estados llamados negativos. De hecho, cuanto más tratemos de huir o de corregir esos estados, más nos alejamos del despertar potencial que se oculta en su interior (Welwood, 2013: 396).

No se trata, pues, de erradicar por completo emociones «naturales» como el enfado, la aflicción u otras, que en esencia —desde el punto de vista budista— ni siquiera existen verdaderamente, pero sí de proporcionar formas de gestionarlas con la mayor eficacia posible. Los mecanismos simbólicos y prácticos del budismo vajrayāna suelen enfocarse y funcionar muy bien en esa dirección.

4. Para concluir

Como hemos visto, la práctica budista tiene un esencial enclave ritual, práctico y experiencial, que afecta tanto a la mente como al cuerpo y que contiene una fuerte simbología para el cambio de la conciencia de los practicantes. En este sentido, la aplicación de la tecnología tántrica remite básicamente a «tres excelencias», las cuales nos permiten condensar en adelante algunos aspectos importantes a modo de consideraciones finales.

La primera excelencia es la toma de refugio y la génesis de la *bodhichitta*, es decir, el practicante se dirige al Buda, el Dharma y la shaṅga (comunidad) para que lo apoyen y lo guíen en el camino. Después, genera la mente altruista que no solo piensa en la iluminación y la liberación propias, sino en ayudar a otros para que también las consigan.

Una vez la mente está situada en este punto, la segunda excelencia constituiría el cuerpo de la práctica, del *sādhana*, con su correspondiente desarrollo y consumación. Es habitual, a un nivel preliminar de la meditación, la realización de la mencionada práctica del *shiné* o calma mental. Sin ella difícilmente se pueden dar los pasos posteriores. El *shiné* incluye como disposición más elemental la atención especial a la respiración. En los procesos de la calma mental el cuerpo y los sentidos están muy presentes, y el practicante debe ser consciente de ambos de forma clara y precisa.

Desde esa base, pasando por diferentes etapas, se puede llegar a la visualización, plataforma ritual y simbólica del todo esencial para canalizar el sentido transformador del sujeto. La visualización constituye una cualidad creativa de la propia mente. A través de ella y de la meditación el practicante puede, según el budismo tántrico, identificarse con los contenidos auténticos de la mente, con la esencia y la naturaleza de su propia mente. Fijarse en lo no condicionado y puro, que es subyacente a ella. Vacía de sí misma, por otra parte, pero no carente de cualidades.

Por último, la tercera excelencia es la dedicación de mérito. Con las prácticas efectuadas, la toma de refugio, el desarrollo de la *bodhichitta* y el esfuerzo invertido en

la calma mental y la visualización de los budas o las deidades, se supone que se ha generado un mérito (un mérito kármico) que no debe desperdiciarse y hay que compartir.

En este proceso, una estructura simbólica amplia, que abarca el contexto y las instrucciones autorizadas, acoge de entrada al practicante, lo implica en la dimensión espiritual y dentro de un cuerpo doctrinal que legitima su nueva posición. Una vez ahí situado, la actitud *bodhichitta* lo aparta de los sesgos egoístas e individualistas y lo dispone a la generosidad, a darse a los demás. Se trata esta de una disposición y de una actitud ya no solo nuevas, sino abiertas. Incluyen aprender a ser alguien diferente y seguro. Posteriormente, calma mental y visualización como paso más avanzado, completan el recorrido y lo dotan de un contenido renovador y reformador del practicante. Todo es imaginación, pero en la zona liminal marcada por las «tres excelencias» la sensación es momentáneamente placentera, aunque en su deseable reiteración tratará de hacerse duradera y extensible a todos los ámbitos de la vida.

En resumen, lo más importante de la transformación no es que se haga realidad en mayor o menor medida, en el marco de la ilusión, sino que es funcional como expectativa, como posibilidad realizable, y en el sentido utilitario y emocional del bienestar y el equilibrio que puede llegar a proporcionar al practicante. Dicho practicante está instruido, o en camino de ser instruido, en la práctica, con todos sus procesos normativos y disciplinarios; a partir de ahí, como parte de ese universo, es capaz de reconocer en sí mismo una mejora en cuanto a actitudes y cualidades, o al menos así lo expresa.

El sistema le confirma esa mejora. Le dice que dichas cualidades y actitudes no le son extrañas, que le pertenecen, lo cual hace el «descubrimiento» plausible y, sobre todo, eficaz. En el juego de la ilusión mental, el objeto externo venerado y excelente, una vez borrada la dualidad, ya no es otra cosa que él mismo. Una proyección sagrada del *self*. A la vez, al practicar las profundas meditaciones en las deidades y los budas, el practicante identifica su apariencia corporal con la forma completamente pura del cuerpo de la divinidad, certificando en la experiencia propia la doctrina de unión entre apariencia y vacuidad. Por último, si ya no hay existencia separada alguna y únicamente hay dependencia, el juego de la ilusión debe permanecer ligado a las causas y condiciones de transformación que le ofrece la práctica.

La práctica espiritual (la práctica del Dharma), finalmente, debe permanecer siempre porque toda eventual transformación también siempre se disuelve para volver a empezar. Es el modelo estructural y recurrente que explica el funcionamiento del mundo material. En su contexto, una oportuna sentencia nos revela la ilusión y la ficción máximas sobre las que se asienta el sistema simbólico budista: «Cuando las acciones kármicas y las aficciones mentales cesan, eso es la liberación» (Khenpo Tsültrim Gyamtso, 2006: 120).

Bibliografía

- ANDERSEN, J. (2000) «Vajrayana Art and Iconography», *Zygon*, 35 (2), 357-370.
- ARNAU, J. (2007) *Antropología del budismo*, Barcelona: Kairós.
- (2018) *Nāgārjuna. Fundamentos de la vía media*, Barcelona: Alianza.
- BOKAR R. (2007) *Chenresi. Claves para la meditación en la divinidad*. Huesca: Chabsöl.
- CONZE, E. (1997) *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- CORNU, Ph. (2004) *Diccionario Akal del Budismo*, Madrid: Akal.
- DALÁI LAMA (2004) *Introducción al budismo tibetano*, Barcelona: Paidós.
- (2007) *El mundo del budismo tibetano*, Barcelona: RBA.
- DUDKA, N. y LUETJOHANN, S. (2007) *Prácticas de meditación tibetana con Thankas. Percepción, comprensión y sabiduría*, Madrid: EDAF.
- GESHE K. (1995) *Budismo en la tradición tibetana*, Barcelona: Thassàlia.
- GOLDSTEIN, J. y KORNFIELD, J. (2016) *Vipassana. El camino para la meditación interior*, Barcelona: Kairós.
- GUEN L. (1996) *Calma tu mente*, Alicante: Dharma.
- HARVEY, P. (1998) *El budismo*, Cambridge University Press.
- JACOBI, J. (1983) «Símbolo», en *Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C. G. Jung*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 73-113.
- KHENPO TSÜLTRIM GYAMTZO (2006) *El sol de la sabiduría*, Alicante: Dharma.
- (2012) *Meditación progresiva sobre la vacuidad*, Huesca: Chabsel.
- KYABJE KALU RIMPOCHÉ (2011) *Budismo profundo*, Huesca: Chabsel.
- (2012) *Budismo esotérico*, Huesca: Chabsel.
- LAMA Z. (1995) *La puerta de la satisfacción*, Alicante: Dharma.
- MOLINO, A. (2004) (ed.) *El árbol y el diván. Diálogos entre psicoanálisis y budismo*, Barcelona: Kairós.
- MURAMOTO, S. (2004) “Jung y el budismo”, en *El árbol y el diván. Diálogos entre psicoanálisis y budismo*, Barcelona: Kairós, pp. 293-308.
- NEWLAND, G. (2011) *Introducción a la vacuidad*, Alicante: Dharma.
- PADMA S. (2002) *El libro Tíbetano de los muertos*, Barcelona: RBA.
- SANGHARAKSHITA (1995) *El tantra: su simbolismo y sus prácticas*, Valencia: Fundación Tres Joyas.
- SHILLING, Ch. y MELLOR, Ph. A. (2007) «Cultures of Embodied Experience: Technology, Religion and Body Pedagogics», *The Sociological Review*, 33(3), 531-549.
- SMITH, H. (1995) «El budismo», en *Las religiones del mundo*, Barcelona: Thassàlia, pp. 97-165.
- THURMAN, R. A. (1998) *El budismo tibetano esencial*, Barcelona: Robin Book.

- TOM SUN, J. (2004) «La psicología del budismo primitivo», en *El árbol y el diván. Diálogos entre psicoanálisis y budismo*, Barcelona: Kairós, pp. 31-39.
- TRUNGPA, C. y GUENTER, H. V. (2003) *El amanecer del tantra*, Barcelona: Kairós.
- TURNER, V. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- TURNER, V. (1990) *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- VALLVERDÚ, J. (2021) *Los sueños de la perfección. Budismo tántrico y perspectiva trans-humanista*, Barcelona: Kairós.
- VARENNE, J. (2002) *El tantrismo. O la sexualidad sagrada*, Barcelona: RBA.
- WELWOOD, J. (2013) *Psicología del despertar. Budismo, psicoterapia y transformación personal*, Barcelona: Kairós.

La mente budista. Breve recorrido por el estudio psicológico de la práctica budista

Ismael Apud Peláez

Universidad de la República Uruguay

1. Introducción

El budismo ha despertado un fuerte interés en el mundo occidental, tanto en el público general como en la ciencia en particular. Desde las humanidades y las ciencias sociales ha predominado el interés por sus aspectos filosóficos, culturales e históricos. Por su parte, la psicología, en tanto disciplina que navega entre las ciencias humanas y las naturales, se ha interesado no solo por aquellos aspectos más letrados del budismo, sino también por lo que sucede a nivel de procesos mentales, intentando abrir la caja negra de la psique budista.

El origen del estudio del budismo en Occidente puede enmarcarse en el contexto geopolítico colonial del siglo XIX. Es en esta época que el mundo europeo comienza a identificar una variedad de creencias y prácticas culturales que comparten una filiación con el Buda histórico. En una sociedad victoriana acostumbrada a entender lo religioso dentro de una matriz judeocristiana, el budismo despertó una gran curiosidad. Por un lado, dada la cosmovisión que supone, a través de ideas como el karma y la reencarnación (McMahan, 2008). Por otro lado, el budismo presenta una variedad de exóticas prácticas meditativas, cuyo objetivo final es alcanzar un conocimiento trascendente, entendido como un despertar de la conciencia y una liberación del sufrimiento. Esto impactó en el mundo europeo colonial, y no solamente en los círculos académicos, sino también en buscadores espirituales provenientes del espiritualismo, la teosofía y otras esferas religiosas (López Jr., 2008).

Desde un punto de vista estrictamente académico, los primeros diálogos entre budismo y psicología se dan a través del zen. La primera publicación de este tipo es la de Enryo Inoue, quien en 1893 publica *Psicología de la secta zen* (Li y Rodríguez, 2017). Durante el siglo xx, y con una psicología ya consolidada como disciplina académica, comienzan a tejerse puentes entre ambos mundos. La influencia más importante en esta época es la de Daisetsu Teitaro Suzuki, quien a través de seminarios y libros populariza la filosofía zen en Occidente. La obra de Suzuki llegó tanto a público lego como a grandes intelectuales de la época, incluyendo exponentes provenientes de la psicología. Por ejemplo, en su libro *Nuestros Conflictos Interiores* de 1945, Karen Horney reflexiona sobre la importancia terapéutica de trascender el egoísmo a través de la compasión en la teoría psicoanalítica y, al citar a Suzuki, señala como dicha idea también se encuentra en el budismo zen (Horney, 1976). Horney viajará junto a Suzuki a Japón y conocerá la práctica zen en su lugar país de origen (Li y Rodríguez, 2017). Años más tarde, Suzuki y Erich Fromm son invitados por la Universidad Nacional Autónoma de México a un seminario en la ciudad de Cuernavaca en 1957. En dicho seminario, ambos autores plantean que tanto el zen como el psicoanálisis comparten un camino de transformación personal a través del autoconocimiento, la compasión y la capacidad de amar. Dicha conferencia será publicada posteriormente en el célebre libro *Budismo y Psicoanálisis* (Fromm et al., 1960).

2. La mente budista y el isomorfismo psicofísico

Los primeros contactos entre psicoanálisis y budismo zen estaban principalmente focalizados en los aspectos intelectuales del budismo. Esto fue en parte debido a la impronta de Suzuki, donde los debates filosóficos primaban sobre la práctica budista. Habrá que esperar al interés general por el estudio científico de la conciencia en la década de 1960 para que el interés por el budismo comience a focalizarse en la práctica de meditación y sus efectos a nivel mental y cerebral (Apud, 2017). La idea subyacente, tanto para la meditación como otros tipos de técnicas de alteración de la conciencia, es que existe un isomorfismo psicofísico, es decir, que cada estado de conciencia puede asociarse a un correlato neurológico y fisiológico correspondiente (Fell et al., 2010).

Un estudio pionero fue realizado en Japón por el equipo de Tomio Hirai, grupo que investigó la práctica de meditación zen a través del electroencefalograma (EEG) y otras medidas fisiológicas (Kasamatsu y Hirai, 1966). Para ello, se estudió tanto a monjes expertos como novicios, seleccionados de escuelas soto y rinzai de Japón. Los autores describen el predominio de ondas alfa durante la práctica de meditación, lo cual supondría un estado de relajación y contemplación. A su vez, los meditadores expertos experimentan después de un tiempo una disminución de ondas alfa y la apa-

rición de ondas theta, sugiriendo un estado de contemplación más profundo. El estudio de la meditación a través del EEG se volverá popular de allí en más, con resultados que causarán variadas discusiones (Fell *et al.*, 2010).

Con la llegada de la década de 1970 comienzan a popularizarse modelos que toman al sistema nervioso autónomo como correlato fisiológico explicativo. Para ello, se recurre a sus dos subsistemas: 1) el sistema simpático, que prepara al organismo para el «ataque o fuga» (*fight or flight*), acelerando el ritmo cardíaco, subiendo la presión arterial, e incrementando la capacidad de reacción; 2) el sistema parasimpático, que prepara al sujeto para el descanso y la digestión (*rest and digest*), bajando las palpitations y la presión arterial, relajando al sujeto muscular y mentalmente e incrementando la actividad digestiva. Bajo este modelo, se entenderá la meditación como una práctica que provoca un estado parasimpático, de reparación física y mental. Por ejemplo, Roland Fischer propone trazar un gradiente entre los polos simpático y parasimpático para la clasificación de distintos estados de conciencia, situando a la meditación zen más cercana al polo parasimpático (Fischer, 1971). Bajo esta misma idea, Herbert Benson entenderá la meditación como una «respuesta de relajación» (*relaxation response*, Benson, 1976). Si bien sus estudios se enfocarán en la meditación trascendental, la idea de Benson es que todas las meditaciones se caracterizan por este aspecto autonómico parasimpático, más allá de sus ropajes culturales.

3. Las variedades de las meditaciones budistas

Con el correr de la década de 1970, y particularmente desde los años 1980 en adelante, la investigación sobre meditación y otras prácticas de alteración de la conciencia comienza a dar ciertos virajes. Por un lado, se comienzan a utilizar otras tecnologías además del EEG, como son la resonancia magnética, la Tomografía Computarizada de Emisión Monofotónica (SPECT), entre otras. Por otro lado, el foco de referencia se traslada desde el zen hacia el budismo tibetano o vajrayāna, dada su popularización a nivel mundial, y el creciente diálogo entre lamas tibetanos y neurocientíficos. Esto genera una discusión sobre la idea monolítica de una sola meditación de relajación que, si bien fue útil para entender las meditaciones provenientes de las tradiciones theravāda y mahāyāna, no lo es tanto para una gran parte de las meditaciones vajrayāna, más cercanas al polo de activación simpático (Amihai y Kozhevnikov, 2015). Comienzan a surgir entonces nuevas conceptualizaciones, que intentan discriminar entre distintos tipos de meditaciones.

Una de las distinciones más tempranas es la de Eugene D'Aquili y Andrew Newberg para el estudio neuropsicológico de los estados místicos, meditativos y religiosos (D'Aquili y Newberg, 1993). Los autores sugieren dos grandes tipos de prác-

ticas místicas. El primer tipo sería el de la meditación pasiva, donde se busca anular conscientemente el flujo del pensamiento a través del control ejecutivo sobre la integración y el procesamiento somático y sensorial, y que sería el característico de la respuesta de relajación. El segundo tipo es el de la meditación activa, donde el practicante se focaliza en un objeto físico externo o una imagen mental interna, generando una estimulación y absorción mental donde el participante se siente en unidad con el objeto contemplado. Este segundo tipo de meditación será estudiado por los autores, utilizando el SPECT en meditadores tibetanos experimentados con más de 15 años de experiencia (Newberg *et al.*, 2001). En dicho estudio, y comparados con un grupo control, los meditadores experimentados mostraron un incremento de la actividad en las áreas frontales, que sería el resultado de la actividad atencional que supone la práctica. Además, los autores identifican una mayor activación en áreas sensoriomotoras, que explican tanto por la exigencia de la postura requerida, como por un posible efecto del componente de visualización de la práctica.

Actualmente la meditación se conceptualiza como una familia compleja y heterogénea de técnicas corporales y mentales, que utilizan la regulación emocional y atencional para distintos fines, entre los más comunes, el cultivo del bienestar y el balance emocional (Davidson y Lutz, 2008). El contraste entre distintos tipos de meditaciones nos muestra la imposibilidad de hablar de un solo tipo de meditación desde el punto de vista psicofisiológico, así como la necesidad de entender la influencia de las tradiciones culturales, los objetivos que estas fijan y cómo todo esto influye sobre cada tipo de práctica meditativa (Amihai y Kozhevnikov, 2015). Dentro de las distinciones más populares se encuentra aquella que distingue las meditaciones de atención focalizada (*focused attention*) y las de monitoreo abierto (*open monitoring*). Las meditaciones de atención focalizada se encuentran más presentes en las tradiciones tibetanas y se basarían en la concentración sobre una actividad u objeto (interno o externo). La meditación de monitoreo abierto incluiría prácticas como vipassana, *zazen* y *mindfulness*, y se basan en la idea de dejar pasar pensamientos, sensaciones y emociones, aconsejando al practicante a desaparecer y no quedar atrapado en los mismos (Lutz *et al.*, 2008).

Desde la década de 1980, el caso del *mindfulness* o atención plena inaugura un nuevo tipo de práctica, donde la meditación es abstraída de su contexto cultural budista. El *mindfulness* surge a partir de la propuesta del biólogo Jon Kabat-Zinn, quien funda en 1979 el Programa de Reducción del Estrés basado en el Mindfulness (Kabat-Zinn *et al.*, 1992). Mas recientemente, se han incluido en la lista las «meditaciones compasivas», o también llamadas de «bondad amorosa» (*loving-kindness*), donde se focaliza en la generación de compasión y empatía del practicante, tanto para otros como para consigo mismo. Por último, y como mencionábamos anteriormente, las prácticas del budismo tibetano han instalado la necesidad de escapar del modelo único de

respuesta de relajación, dado que el camino del vajrayāna involucra una variedad de técnicas corporales, emocionales y sensoriales que buscan la excitación psicológica y fisiológica (Lindahl *et al.*, 2017).

4. Budismo y salud mental

Gran parte del interés académico por la meditación budista ha estado en sus posibles efectos terapéuticos. En este sentido, la meditación ha sido asociada a mejoras en términos de atención (Jha *et al.*, 2007), memoria (Jha *et al.*, 2010), dolor crónico (Morone *et al.*, 2008), ansiedad (Vollestad *et al.*, 2012), depresión (Hofmann *et al.*, 2010) y estrés (Goyal *et al.*, 2014), entre otros. Pero el énfasis en la meditación por encima de otros aspectos del budismo genera a su vez ciertos problemas. Por ejemplo, los estudios sobre *mindfulness* permiten abstraer en forma secularizada este tipo de meditación de monitoreo abierto del marco cultural budista, como si se tratara de un fármaco en el que aislamos su componente activo para estudiar en forma pura sus efectos. Esta descontextualización elimina sin embargo los aspectos éticos y prosociales propios del sistema cultural budista. Parte de la discusión actual es si la práctica del *mindfulness*, al apartarse del marco compasivo propio del pensamiento budista, se aparta también de sus aspectos éticos, eliminando el efecto compasivo y empático que imprime el *ethos* budista a la práctica meditativa (Chen y Jordan, 2020).

Desde la psicología de la religión, resulta de gran relevancia estudiar el contexto que rodea la práctica de meditación para entender sus posibles efectos a nivel mental. Este contexto incluye instituciones, relaciones sociales, valores sociales, creencias espirituales y sentidos existenciales. Es por ello que para el estudio del budismo, se vuelve necesario tomar en cuenta las cuatro «b» de la religión propuestas por Vassilis Saroglou (2011), y que en español traduciremos como las cuatro «c»:

- i. Creer (*believing*): involucra un conjunto de conceptos e ideas organizadas en torno a la creencia de ciertas fuerzas trascendentales o agencias sobrenaturales. En el caso del budismo, incluiría las ideas de karma, *samsāra* e iluminación, así como la creencia en el Buda histórico, distintos *bodhisattvas* y otras figuras espirituales que varían de tradición en tradición.
- ii. Conectar (*bonding*): incluye un conjunto de prácticas y rituales (públicas o privadas), que permiten conectar con esta instancia trascendente. En el caso del budismo, la meditación sería la práctica por excelencia en la búsqueda de una conexión con la trascendencia, aunque pueden describirse otros tipos de prácticas y rituales, de acuerdo con la tradición que se trate.

- iii. Comportarse (*behaving*): involucra una ética de la salvación, con normas y valores fundamentados en relación con dicha trascendencia. En el budismo, la idea de karma supone un marco ético cosmológico general, mientras que la *vinaya* del canon pali budista sería un marco disciplinar específico de la comunidad budista. Además, cada tradición y escuela budista sostiene preceptos y valores específicos, relacionados con su historia y particularidades actuales.
- iv. Comulgar (*belonging*): involucra una comunidad de pertenencia, con quienes se comparten todos los aspectos mencionados anteriormente. Este pilar de la religiosidad involucra vínculos interpersonales, tanto jerárquicos como de pares. En el caso del budismo, la *sangha* sería esa comunidad o el linaje de creyentes donde se comparten creencias, sentidos, metas trascendentales, prácticas y una ética de salvación.

Las cuatro «c» de Saroglou son determinantes a la hora de entender un camino religioso y espiritual, así como los posibles efectos psicológicos en sus practicantes. En general, los estudios en religión y salud muestran como la participación en una religión o camino espiritual se encuentra asociado a una mejor salud, tanto física como mental. El efecto no es algo propio de la religión, sino de la conjunción de distintos factores mediadores presentes en la misma. Entre estos factores se pueden mencionar: la presencia de sentidos comprensivos, que permiten un mejor manejo de la angustia existencial; la presencia de prácticas espirituales, que facilitan el manejo del estrés y la ansiedad; los efectos positivos de un soporte comunitario de apoyo mutuo; y una ética compartida donde se promueven estilos de vida más saludables, entre otros (Koenig y Cohen, 2002).

Una forma de estudiar la incidencia del budismo sobre la salud de sus practicantes es mediante la comparación de personas no budistas con budistas experimentados, buscando si existen diferencias entre los mismos en variables relacionadas con la salud. Un estudio clásico es el de Ogata *et al.* (1984), quienes observan en monjes zen de Japón una mortalidad 18 % menor al ser comparados con una población japonesa de características sociodemográficas similares. Factores como la dieta, la calidad de vida y el bajo estrés de una vida monacal son importantes a la hora de entender estas diferencias. Más recientemente, un estudio que compara meditadores zen experimentados con un grupo control sugiere un efecto protector de la meditación a nivel cognitivo en el proceso de envejecimiento; los resultados señalan que el grupo de meditadores zen muestra un menor declive en la atención y sus estructuras cerebrales asociadas (Pagnoni y Cekic, 2007). Otros estudios indican cierta relación positiva entre meditaciones como el *zazen* y el manejo del dolor. Por ejemplo, al ser comparados con un grupo control, monjes de larga trayectoria muestran un mejor manejo del dolor (Grant

y Rainville, 2009), que a su vez se asocia a un mayor espesor en zonas corticales que modulan el dolor (Grant *et al.*, 2010). En relación con la salud mental, estudios con monjes y monjas budistas en distintos países del continente asiático (India, China y Japón) muestran una relación positiva entre el número de años de práctica y el bienestar psicológico, medidos a través del Cuestionario de salud general (Shaku *et al.*, 2014; Tsui *et al.*, 2020; Verma y Araya, 2010). Por último, investigaciones con marcadores de salud biológicos como la longitud de los telómeros en los cromosomas indican una relación positiva entre salud y meditación (Conklin *et al.*, 2018).

Otro enfoque para entender la relación budismo-salud nos llega a través de estudios cualitativos, que permiten profundizar en las experiencias y los sentidos que incorporan los practicantes budistas en su vida, y cómo perciben sus efectos a lo largo del tiempo (Lomas *et al.*, 2014). En este tipo de estudios, los participantes describen experiencias de disolución del ego o de inefabilidad, similares a las mencionadas por la literatura budista (Chen *et al.*, 2011). Dichas experiencias son percibidas positivamente por los practicantes como puntos de inflexión en sus trayectorias biográficas (Apud, 2021).

5. La personalidad budista

El estudio de la personalidad budista puede enmarcarse en el estudio de la personalidad religiosa en general, donde se suelen encontrar correlaciones positivas en rasgos como escrupulosidad (relacionado con el carácter ordenado y disciplinado de la religión), o extraversión y amabilidad (entendidos en su relación con los aspectos prosociales del comportamiento religioso). Estas características pueden ser entendidas como preexistentes en la entrada a la práctica religiosa, propias de un perfil de personalidad que se inclinaría hacia un camino espiritual. Pero también pueden relacionarse a cierto efecto de las cuatro «c» de la religión sobre la personalidad de sus congregantes (Aghababaei *et al.*, 2014; Ashton y Lee, 2014; McCullough *et al.*, 2003; Saroglou, 2010; Saroglou *et al.*, 2020). En relación con este último punto, existiría cierto consenso en que la influencia de la práctica religiosa no alteraría la personalidad básica en forma drástica, sino moderadamente, a través de cambios en valores, metas, sentidos, prácticas y narrativas (Paloutzian *et al.*, 1999).

En el caso de los estudios específicos del budismo y personalidad, tenemos aquellas investigaciones donde participan personas que nunca realizaron meditación, y a las que se instruye en un tipo de meditación específica para medir sus efectos en el tiempo. Dentro de las investigaciones más tempranas tenemos a Maupin (1965), que realiza un estudio con estudiantes universitarios, a quienes se les instruye todos los días en la práctica de meditación zen en un periodo tres semanas. El autor reporta

una asociación positiva entre la práctica de meditación y la capacidad de tolerancia a experiencias no realistas (aceptación de experiencias o ideas que no se adaptan a las creencias de la persona) y la capacidad de regresión en servicio del «yo» (también llamada regresión adaptativa o capacidad de entrar en el proceso primario para la transformación del ego). Lesh (1970) estudia el posible efecto de la meditación también en estudiantes universitarios y encuentra cierto efecto de la meditación zen en la capacidad de empatía, medida a través de la Escala de Sensibilidad Afectiva. Otro estudio en el ámbito universitario lo realizó de Grâce (1976), quien reporta una reducción en la dominancia y la capacidad de estatus (medidos por el Inventario Psicológico de California). Esto sugiere que la meditación tendría un efecto reductor en la ambición, la agresividad y la búsqueda competitiva de éxito en la vida social.

Con el transcurrir de las décadas los estudios se han incrementado y han generado tanto convergencias como divergencias en sus resultados. En una revisión sistemática y de metaanálisis sobre el *mindfulness* y su relación con la personalidad, Giluk (2009) concluye que, a partir de los 29 estudios sistematizados, se puede observar una correlación negativa con el rasgo neuroticismo y afecto negativo, y una correlación positiva con escrupulosidad, agradabilidad y afecto positivo. Sobre el efecto del *mindfulness* sobre la empatía, existen resultados dispares, lo que ha llevado a una controversia sobre si el *mindfulness* o cualquier intervención donde se aplique una meditación sin el componente ético budista puede conllevar a un vaciamiento de los aspectos psicológicos del tipo compasivo (Bayot *et al.*, 2020). El efecto compasivo de las creencias budistas puede ser determinante en este sentido. Por ejemplo, Clobert *et al.* (2015) realizan un experimento en el que se describe un efecto positivo de los conceptos budistas sobre la prosocialidad, tanto en participantes asiáticos como occidentales y tanto en budistas como no budistas.

Otros tipos de estudios sobre budismo y personalidad utilizan un diseño transversal (una única medición en el tiempo) y observacional para analizar una población de budistas con trayectoria y comparar la misma con personas ajenas a los ámbitos del budismo y la meditación. Estas investigaciones tienen la ventaja de acercarse más a lo que el budismo es en sus contextos naturales. Pero, al no tener una evaluación longitudinal con medidas previas y posteriores a la práctica, tienen la limitación de no poder distinguir con claridad si las diferencias encontradas son consecuencia de la práctica budista, o bien son parte de un perfil psicológico preexistente, que puede sentirse atraído a un camino espiritual como el budismo. Dentro de los estudios más tempranos, Berkowitz (1967) utiliza la Escala de Búsqueda de Sensaciones en Tailandia, con la que encuentra diferencias significativas más bajas para los monjes budistas tailandeses al ser comparados con estudiantes universitarios.

En otra investigación, Davidson *et al.* (1976) comparan varios grupos de sujetos sin experiencia y con experiencia en distintas meditaciones (trascendental, *zazen* y otras de atención focalizada). Los autores describen diferencias significativamente menores para budistas en mediciones de ansiedad (en base al Cuestionario de Ansiedad de Estado y Rasgo) y significativamente mayores en términos de capacidad de focalización de la atención (medida por la Escala de Absorción de Tellegen). MacPhillamy (1986) realiza un estudio en un monasterio zen de California y utiliza el Inventario de Personalidad Multifacético de Minnesota. Al comparar monjes transitando su primer año dentro del monasterio con aquellos en su quinto año, el autor describe para los monjes más antiguos diferencias significativamente más altas en fuerza del ego y más bajas en dependencia, lo cual sugiere una personalidad más independiente e integrada para los monjes más antiguos.

En relación con investigaciones más recientes, Saroglou y Dupuis (2006) realizan un estudio con budistas de distintas escuelas vajrayāna en Bélgica y muestran correlaciones altas entre el rasgo de personalidad amabilidad y medidas de involucramiento en el budismo. Además, las correlaciones fueron negativas en relación con escalas de hedonismo o búsqueda de poder (medidas a través del Cuestionario de valores de Schwartz), lo que parecería vincularse a una orientación budista negativa frente a determinados valores sociales individualistas de Occidente. Menezes y Dell'Aglio (2010) realizan un estudio transversal con budistas de Brasil y analizan la relación entre la práctica de la meditación, el bienestar y la personalidad. Los autores describen un valor predictivo positivo del tiempo de meditación (antigüedad y frecuencia de la práctica) en las medidas de bienestar. Junto a ello, los autores analizan el rasgo escrupulosidad como mediador entre la cantidad de meditación y sus efectos positivos en el bienestar, probablemente potenciando la relación a través de una mayor responsabilidad y orden en la práctica.

Giannini *et al.* (2018) realizan un estudio en la institución budista Soka Gakkai Internacional de Italia, perteneciente a la rama Nichiren. Al comparar dichos practicantes con grupos de ateos y católicos, los investigadores encuentran puntajes significativamente mayores en las variables psicológicas de optimismo, calidez y extraversión. También encuentran puntajes significativamente mayores en autoestima y autoeficacia al comparar los budistas con el grupo de católicos y en percepción de apoyo social y conciencia de las reglas al ser comparados con el de ateos. Ashton y Lee (2019) utilizan una encuesta online con la que consiguen analizar los perfiles de doscientas mil personas de distintos tipos de afiliaciones religiosas y mostrar cómo los grupos budistas suelen caracterizarse por una mayor apertura a la experiencia en los países no asiáticos. Dichos resultados están relacionados con el tipo de perfil occidental que se siente atraído por el budismo, en tanto religión distinta a los caminos más convencionales.

Finalmente, Apud, *et al.* (2022) comparan budistas tibetanos con personas religiosas y no religiosas de Uruguay, describiendo puntajes significativamente más bajos en el grupo budistas para ansiedad de futuro y agresividad, al ser comparado con los dos grupos mencionados. Además, el grupo budista muestra resultados más bajos en neuroticismo, al ser comparado con el grupo religioso.

6. Conclusiones

El estudio psicológico del budismo permite construir evidencias de distinto tipo, ayudándonos a entender el budismo tanto en sus aspectos generales como en su impacto en la salud y el bienestar de sus practicantes. Uno de los grandes intereses académicos ha focalizado en el ámbito de la salud, específicamente a través del estudio de la práctica de meditación y su potencial terapéutico para el tratamiento de distintas aficciones mentales, como la ansiedad y el estrés. Pero la investigación psicológica también nos ha permitido entender mejor al budismo en tanto sistema cultural y espiritual, al que cada vez más personas se acercan, en búsquedas donde lo filosófico, lo místico y lo psicoterapéutico se combinan de distinta manera.

Los estudios mencionados en este texto incluyen una gran variedad de diseños e instrumentos: estudios de neuroimagen, estudios con escalas psicométricas, diseños mixtos con grupo control y aleatorización, diseños cualitativos apuntando a las experiencias de los practicantes, entre otros. Cada tipo de investigación tiene ventajas y limitaciones. Por ejemplo, los diseños experimentales con controles permiten un mayor alcance en términos de inferencias causales (mayor validez interna), pero dicha ganancia trae consigo un distanciamiento de los contextos culturales de la práctica. Los diseños transversales y observacionales tienen una mayor validez ecológica al no provocar situaciones artificiosas, aunque no permiten saber a ciencia cierta si las características encontradas preexisten o son consecuencia de la práctica budista. Las investigaciones cualitativas profundizan en el caso, permitiéndonos navegar en las narrativas de los sujetos, aunque nos impiden generalizar en términos poblacionales.

Es en el encuentro y diálogo entre todos estos tipos de investigaciones que podremos entender mejor al budismo. Si bien la presente contribución se dedicó exclusivamente a realizar un recorrido sobre el estudio de la relación mente-budismo, cabe destacar que el estudio del budismo involucra una gran cantidad de disciplinas (por ejemplo, antropología, sociología, historia y filosofía) que han realizado valiosos aportes desde distintos niveles de análisis (social, histórico y cultural). Es por ello importante tomar en cuenta que, para entender al budismo en toda su complejidad, es necesario generar diálogos interdisciplinarios y multimetodológicos en el campo de las distintas ciencias.

Bibliografía

- AGHABABAEI, N., WASSERMAN, J. A. y NANNINI, D. (2014) «The religious person revisited: cross-cultural evidence from the HEXACO model of personality structure», *Mental Health, Religion and Culture*, 17 (1), 24-29.
- AMIHAI, I., y KOZHEVNIKOV, M. (2015) «The influence of buddhist meditation traditions on the autonomic system and attention», *BioMed Research International*, 2015, 731579.
- APUD, I. (2017) «Antropología, Psicología y Estados Alterados de Conciencia. Una revisión crítica desde una perspectiva interdisciplinaria», *Revista Cultura y Droga*, 22 (24), 34-58.
- (2021) «Modern Buddhism and its Cultural Translations. Reflections from a Qualitative Case Study of Two European Zen Monks», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 23, 207-232.
- APUD, I., ORTUÑO, V., REIMONDO, M. R. y GONZÁLEZ REVELLO, V. (2022) «Personality Traits and Future Anxiety in Buddhisms: A Study of Adult Tibetan Buddhist Practitioners from Uruguay», *International Journal of Latin American Religions*, 1-14.
- ASHTON, M. C. y LEE, K. (2014) «Personality and Religiousness», en *Religion, personality, and social behavior*, Londres: Psychology Press, pp. 31-45.
- (2019) «Religiousness and the HEXACO personality factors and facets in a large online sample», *Journal of Personality*, 87 (6), 1103-1118.
- BAYOT, M., VERMEULEN, N., KEVER, A. y MIKOLAJCZAK, M. (2020) «Mindfulness and Empathy: Differential Effects of Explicit and Implicit Buddhist Teachings», *Mindfulness*, 11 (1), 5-17.
- BENSON, H. (1976) *The Relaxation Response*. Nueva York: William Morrow & Company.
- BERKOWITZ, W. R. (1967) «Use of the Sensation-Seeking Scale with Thai Subjects», *Psychological Reports*, 20 (2), 635-641.
- CHEN, S. y JORDAN, C. H. (2020) «Incorporating Ethics into Brief Mindfulness Practice: Effects on Well-Being and Prosocial Behavior», *Mindfulness*, 11 (1), 18-29.
- CHEN, Z., QI, W., HOOD, R. W. y WATSON, P. J. (2011) «Common Core Thesis and Qualitative and Quantitative Analysis of Mysticism in Chinese Buddhist Monks and Nuns», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50 (4), 654-670.
- CLOBERT, M., SAROGLU, V. y HWANG, K. K. (2015) «Buddhist Concepts as Implicitly Reducing Prejudice and Increasing Prosociality», *Personality and Social Psychology Bulletin*, 41 (4), 513-525.

- CONKLIN, Q. A., KING, B. G., ZANESCO, A. P., LIN, J., HAMIDI, A. B., POKORNY, J. J., ÁLVAREZ-LÓPEZ, M. J., COSÍN-TOMÁS, M., HUANG, C., KALIMAN, P., EPEL, E. S. y SARON, C. D. (2018) «Insight meditation and telomere biology: The effects of intensive retreat and the moderating role of personality», *Brain, Behavior, and Immunity*, 70, 233-245.
- D'AQUILI, E. y NEWBERG, A. B. (1993) «Religious and mystical states: a neuropsychological model», *Zygon. Journal of Religion and Science*, 28 (2), 177-200.
- DAVIDSON, R. J., GOLEMAN, D. J. y SCHWARTZ, G. E. (1976) «Attentional and affective concomitants of meditation: A cross-sectional study», *Journal of Abnormal Psychology*, 85 (2), 235-238.
- DAVIDSON, R. J. y LUTZ, A. (2008) «Buddha's Brain: Neuroplasticity and Meditation», *IEEE Signal Processing Magazine*, 25 (1), 174-176.
- DE GRÂCE, G. (1976) «Effects of meditation on personality and values», *Journal of Clinical Psychology*, 32 (4), 809-813.
- FELL, J., AXMACHER, N. y HAUPT, S. (2010) «From alpha to gamma: Electrophysiological correlates of meditation-related states of consciousness», *Medical Hypotheses*, 75 (2), 218-224.
- FISCHER, R. (1971) «A Cartography of the Ecstatic and Meditative States», *Science*, 174 (4012), 897-904.
- FROMM, E., SUZUKI, D. T. y DE MARTINO, R. (1960) *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. Nueva York: Harper & Row.
- GIANNINI, M., LOSCALZO, Y., BERALDI, D. y GORI, A. (2018) «Psychological Resources, Personality Traits and Buddhism: A Study of Italian Young Adults», *Journal of Religion and Health*, 57 (6), 2416-2430.
- GILUK, T. L. (2009) «Mindfulness, Big Five personality, and affect: A meta-analysis», *Personality and Individual Differences*, 47 (8), 805-811.
- GOYAL, M., SINGH, S., SIBINGA, E. M. S., GOULD, N. F., ROWLAND-SEYMOUR, A., SHARMA, R., BERGER, Z., SLEICHER, D., MARON, D. D., SHIHAB, H. M., RANASINGHE, P. D., LINN, S., SAHA, S., BASS, E. B. y HAYTHORNTHWAIT, J. A. (2014) «Meditation programs for psychological stress and well-being: A systematic review and meta-analysis», *JAMA Internal Medicine*, 174 (3), 357-368.
- GRANT, J. A., COURTEMACHE, J., DUERDEN, E. G., DUNCAN, G. H. y RAINVILLE, P. (2010) «Cortical Thickness and Pain Sensitivity in Zen Meditators», *Emotion*, 10 (1), 43-53.

- GRANT, J. A. y RAINVILLE, P. (2009) «Pain sensitivity and analgesic effects of mindful states in zen meditators: A cross-sectional study», *Psychosomatic Medicine*, 71 (1), 106-114.
- HOFMANN, S. G., SAWYER, A. T., WITT, A. A. y OH, D. (2010) «The Effect of Mindfulness-Based Therapy on Anxiety and Depression: A Meta-Analytic Review», *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 78 (2), 169-183.
- HORNEY, K. (1976) *Nuestros conflictos interiores*. Buenos Aires: Psique.
- JHA, A. P., KROMPINGER, J. y BAIME, M. J. (2007) «Mindfulness training modifies subsystems of attention», *Cognitive, Affective and Behavioral Neuroscience*, 7 (2), 109-119.
- JHA, A. P., STANLEY, E. A., KIYONAGA, A., WONG, L. y GELFAND, L. (2010) «Examining the Protective Effects of Mindfulness Training on Working Memory Capacity and Affective Experience», *Emotion*, 10 (1), 54-64.
- KABAT-ZINN, J., MASSION, A. O., KRISTELLER, J., PETERSON, L. G., FLETCHER, K. E., PBERT, L., LENDERKING, W. R. y SANTORELLI, S. F. (1992) «Effectiveness of a meditation-based stress reduction program in the treatment of anxiety disorders», *American Journal of Psychiatry*, 149 (7), 936-943.
- KASAMATSU, A. y HIRAI, T. (1966) «An electroencephalographic study on the zen meditation (zazen)», *Folia Psychiatrica et Neurologica*, 20 (4), 315-336.
- KOENIG, H. G., y COHEN, H. J. (2002) *The Link between religion and health: psychoneuroimmunology and the faith factor*. Oxford: Oxford University Press.
- LESH, T. V. (1970) «Zen Meditation and the Development of Empathy in Counselors», *Journal of Humanistic Psychology*, 10 (1), 39-74.
- LI, P., y RODRÍGUEZ, D. (2017) «Zen and Psychotherapy», en *Handbook of Zen, Mindfulness, and Behavioral Health*, Cham: Springer International Publishing, pp. 169-194.
- LINDAHL, J. R., FISHER, N. E., COOPER, D. J., ROSEN, R. K. y BRITTON, W. B. (2017) «The varieties of contemplative experience: A mixed-methods study of meditation-related challenges in Western Buddhists», *PLoS ONE*, 12 (5), e0176239.
- LOMAS, T., CARTWRIGHT, T., EDGINTON, T. y RIDGE, D. (2014) «A religion of wellbeing? the appeal of Buddhism to men in London, United Kingdom», *Psychology of Religion and Spirituality*, 6 (3), 198-207.
- LÓPEZ JR., D. S. (2008) *Buddhism & Science. A Guide for the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press.
- LUTZ, A., SLAGTER, H. A., DUNNE, J. D. y DAVIDSON, R. J. (2008) «Attention regulation and monitoring in meditation», *Trends in Cognitive Sciences*, 12 (4), 163-169.

- MACPHILLAMY, D. J. (1986) «Some Personality Effects of Long-Term Zen Monasticism and Religious Understanding», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 25 (3), 304-319.
- MAUPIN, E. W. (1965) «Individual differences in response to a Zen meditation exercise», *Journal of Consulting Psychology*, 29 (2), 139-145.
- MCCULLOUGH, M. E., TSANG, J. A. y BRION, S. (2003). «Personality traits in adolescence as predictors of religiousness in early adulthood: Findings from the terman longitudinal study», *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29 (8), 980-991.
- MCMAHAN, D. L. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- MENEZES, C. B. y DELL'AGLIO, D. D. (2010) «The relationship between the practice of sitting and silent meditation and psychological well-being and the effects of personality traits», *Interamerican Journal of Psychology*, 44 (1), 140-149.
- MORONE, N. E., GRECO, C. M. y WEINER, D. K. (2008) «Mindfulness meditation for the treatment of chronic low back pain in older adults: A randomized controlled pilot study», *Pain*, 134 (3), 310-319.
- NEWBERG, A. B., ALAVI, A., BAIME, M., POURDEHNAD, M., SANTANNA, J. y D'AQUILLI, E. (2001) «The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation: a preliminary SPECT study», *Psychiatric Research: Neuroimaging*, 106 (2), 113-122.
- OGATA, M., IKEDA, M. y KURATSUNE, M. (1984) «Mortality among Japanese Zen priests», *Journal of Epidemiology and Community Health*, 38 (2), 161-166.
- PAGNONI, G. y CEKIC, M. (2007) «Age effects on gray matter volume and attentional performance in Zen meditation», *Neurobiology of Aging*, 28 (10), 1623-1627.
- PALOUTZIAN, R. F., RICHARDSON, J. T. y RAMBO, L. R. (1999) «Religious Conversion and Personality Change», *Journal of Personality*, 67, 1047-1079.
- SAROGLOU, V. (2010) «Religiousness as a cultural adaptation of basic traits: A five-factor model perspective», *Personality and Social Psychology Review*, 14, 108-125.
- SAROGLOU, V. (2011) «Believing, bonding, behaving, and belonging: The big four religious dimensions and cultural variation», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42 (8), 1320-1340.
- SAROGLOU, V., CLOBERT, M., COHEN, A. B., JOHNSON, K. A., LADD, K. L., VAN PACHTERBEKE, M., ADAMOVOVA, L., BLOGOWSKA, J., BRANDT, P. Y., ÇUKUR, C. S., HWANG, K. K., MIGLIETTA, A., MOTTI-STEFANIDI, F., MUÑOZ-GARCÍA, A., MURKEN, S., ROUSSIAU, N. y TAPIA VALLADARES, J. (2020) «Believing, Bonding, Behaving, and Belonging: The Cognitive, Emotional, Moral, and

- Social Dimensions of Religiousness across Cultures», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 51 (7-8), 551-575.
- SAROGLU, V. y DUPUIS, J. (2006) «Being buddhist in western Europe: Cognitive needs, prosocial character, and values», *The International Journal for the Psychology of Religion*, 16 (3), 163-179.
- SHAKU, F., TSUTSUMI, M., GOTO, H. y ARNOULT, D. (2014). «Measuring the effects of zen training on quality of life and mental health among japanese monk trainees: A cross-sectional study», *Journal of Alternative and Complementary Medicine*, 20 (5), 406-410.
- TSUI, M. C., TO, J. C. y LEE, A. T. (2020) «Mindfulness Meditation, Mental Health, and Health-Related Quality of Life in Chinese Buddhist Monastics», *East Asian Archives of Psychiatry*, 30 (3), 67-72.
- VERMA, G. y ARAYA, R. (2010) «The effect of meditation on psychological distress among buddhist monks and nuns», *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 40 (4), 461-468.
- VOLLESTAD, J., NIELSEN, M. B. y NIELSEN, G. H. (2012) «Mindfulness- and acceptance-based interventions for anxiety disorders: A systematic review and meta-analysis», *British Journal of Clinical Psychology*, 51 (3), 239–260.

Los budistas, sus valores y prácticas, en países de habla hispana. Una exploración sociológica

José Antonio Rodríguez Díaz

Universidad de Barcelona

A pesar de la relevante historia y arraigo del budismo en el mundo hispano¹, todavía existe un vacío de conocimiento respecto de los practicantes y seguidores que conforman el mundo social budista.

La mayor parte de información sobre la población budista a la que tenemos acceso procede de datos y encuestas mundiales, como el World Values Survey, con alta representación del mundo asiático (donde viven la mayoría de los budistas²). Los datos del budismo en Occidente y los países de habla hispana son escasos y no permiten una buena visión de cómo es la población budista fuera de Asia y su relación con el budismo, sus valores y sus prácticas tanto individuales como sociales.

Y de ahí nuestro objetivo de acercarnos un poco a las características de las personas seguidoras o cercanas al budismo y a su camino de práctica hacia la iluminación. Con ello pretendemos también entender mejor los procesos de introducción y adaptación del budismo a Occidente y específicamente al mundo de habla hispana, caracterizado por ser mayoritariamente católico.

Para aproximarnos al mundo de los practicantes budistas, el mes de julio de 2022 lanzamos la primera encuesta internacional sobre sus características, sus valores y prácticas, en los países de habla hispana («Siguiendo el camino budista: nuestros

1 Como ponen de manifiesto los estudios de institucionalización y propagación del budismo tanto en España (con los pioneros trabajos de Díez de Velasco y la tesis de Lilitiana Arroyo) como en Latinoamérica (el compendio de excelentes trabajos publicados en *Buddhistdoor* en Español).

2 Según el Pew Research Center, el budismo es la cuarta religión mundial (tras el cristianismo, el islam y el hinduismo) y es seguido por casi el 7% de la población mundial. El 95% de los budistas viven en Asia.

valores, religiosidad, espiritualidad»)³ realizada en colaboración con Buddhistdoor en Español y patrocinada por la Fundación Dharma-Gaia. En las siguientes páginas se presentan y analizan algunos de los resultados⁴. Las respuestas obtenidas ofrecen ya una primera imagen de muchas dimensiones de la vida del budismo en los países de habla hispana.

Empezamos la exploración del mundo social de los budistas con la presentación de sus características sociodemográficas para pasar después a analizar sus caminos en el budismo, la historia y los motivos de su relación con el mismo, así como su nivel de identificación y cercanía a sus escuelas, sus creencias, objetivos y prácticas, y acciones. Intentamos acercarnos a la forma de ver y entender el mundo junto a la forma de actuar y crear ese mundo. Y todo ello se entrelaza y complementa con el disfrute de la vida y la felicidad configurando los caminos budistas.

1. Radiografía social

Un poco más de la mitad (58 %) de las respuestas proceden de personas que viven en Latinoamérica⁵ y el 38 % es de las personas que viven en España. Las respuestas se dividen por igual entre hombres y mujeres. La media de edad es de casi 51 años (50,7). Y por grupos de edad los más jóvenes son la minoría (representan el 11 %), un tercio de las repuestas son de personas entre 30 y 49 años, y un poco más de la mitad tienen de 50 años para arriba.

<i>Edad</i>	<i>Número (N)</i>	<i>Porcentaje (%)</i>
18 a 29 años	22	9%
30 a 49 años	88	34%
50 años y más	144	56%

Hay unas pequeñas diferencias que merecen ser mencionadas. Hay un porcentaje algo mayor de mujeres respondiendo en España que en Latinoamérica (53 % vs

3 En primer lugar, deseo dar las gracias a todas aquellas personas que han respondido el cuestionario y también a aquellas entidades que han apoyado y lo han divulgado entre sus miembros y conocidos, y a todos aquellos que han extendido el cuestionario a sus amigos/as. A todos ellos les quedamos muy agradecidos por su apoyo.

4 Datos técnicos: la encuesta se realizó, a través de Google Forms, entre el 27 de julio del 2022 y el 26 de diciembre del 2022 y se obtuvieron 257 respuestas válidas. Es la primera encuesta de estas características realizada en el mundo budista. Limitaciones del estudio: a pesar de ser una buena primera imagen de las poblaciones budistas en el mundo hispanoparlante, las dimensiones de la respuesta requieren ser cuidadoso con la extrapolación automática a toda la población budista.

5 Las respuestas proceden de Argentina (14), Bolivia (5), Brasil (1), Chile (19), Colombia (30), Costa Rica (2), Cuba (2), Ecuador (2), El Salvador (2), Honduras (1), México (44), Nicaragua (1), Paraguay (1), Perú (5), Uruguay (8), y Venezuela (11).

46%) y la edad media en España es algo mayor que en Latinoamérica (54 vs 48 años). Y globalmente las mujeres budistas que responden son algo mayores que los hombres (53 vs 49 años de edad) (véase la Tabla 1 del anexo)

Una gran mayoría de los encuestados (72%) tienen niveles educativos muy altos (el 41% tiene estudios universitarios y el 31% tiene además estudios universitarios de postgrado). Más de 1/3 se autoposiciona en estatus sociales altos y/o medio altos, y la gran mayoría (87%) no tiene problemas económicos acuciantes y llega a final de mes con sus ingresos actuales y disfruta de una muy buena o buena salud (81%).

Una mayor proporción de mujeres que de hombres encuestados tiene niveles sociales y de bienestar material altos. El 82% ha alcanzado los máximo niveles educativos (frente al 65% en los hombres), se autoposiciona en las escalas sociales superiores (clase media alta y clase alta) (el 42% de las mujeres vs el 32% de los hombres) y tiene una situación económica algo mejor que los varones. Los theravāda y vajrayāna se sitúan algo más en los estatus sociales más altos y los mahāyāna algo más en los inferiores.

Comparando estas poblaciones budistas con las poblaciones budistas de Asia (donde reside el 95% de los budistas) constatamos que el porcentaje de mujeres en esas poblaciones es también algo mayor al de hombres, pero la edad media global es algo inferior en Asia (46 años)⁶.

2. Caminando en el budismo

2.1 Llegada al budismo

En los países hispanoparlantes la religión dominante es la católica y el budismo es una religión minoritaria⁷ a la que no se accede/entra al nacer o en los primeros años de vida (con el bautismo), sino que es mayoritariamente un inicio más tardío y frecuentemente como proceso de conversión.

La edad media en la que inició el contacto con el budismo es de 34 años, en plena madurez, y, por término medio, se lleva casi 13 años practicando el budismo. La mitad iniciaron su relación con el budismo entre los 20 y los 40 años. No es, por lo general, la religión heredada de los padres, sino que se accede a ella de forma voluntaria y activa.

A diferencia de los países donde el budismo es dominante, en los países de habla hispana el acceso al budismo no es al inicio de la vida, sino que es un proceso en plena

⁶ Según datos de la encuesta World Values Survey 6, en Rodríguez (2018).

⁷ El porcentaje de budistas en Latinoamérica y España es inferior al 1% de sus poblaciones según datos del Pew Research Center para 2020.

madurez de las personas. De hecho, menos del 20 % iniciaron su relación antes de los 20 años.

La transmisión familiar es poco relevante, menos del 10 % conocieron al budismo a través de familiares. Fue mayoritariamente a través de libros (41 %) (el modelo tradicional de difusión) y también a través de los nuevos modelos de difusión masiva por internet (26 %). Y una tercera parte fue a través de las relaciones sociales de amistades y conocidos. El mundo social budista (centros, maestros, charlas) y su entorno próximo (centros de yoga y de terapias naturales) juega un papel relevante en la difusión del budismo, pero sustancialmente menor que los canales de difusión masiva y las relaciones sociales.

El nivel de identificación y cercanía al budismo es (obviamente dado que es una encuesta dirigida a personas en el mundo budista) muy alto: 8,7 en una escala de 1 nada a 10 totalmente. De hecho, la gran mayoría (81 %) concentra su nivel de identificación en la parte alta de la escala (entre 7 y 10).

Y eso concuerda con las características de las personas que responden: la gran mayoría (82 %) se considera parte del mundo budista consolidado (parte de la estructura de tradiciones, centros, maestros). El colectivo más importante es el de aquellos que se definen como «practicantes laicos» y que representan un poco más de la mitad de las respuestas (53 %), les siguen los «estudiosos del budismo» con un 15 % de respuestas y los «budistas ordenados o en proceso» (maestros, sangha ordenada, postulantes y novicios) que representan también un 15 %. El 18 % restante son personas entrando en el mundo budista (simpatizantes y personas interesadas en conocer más el budismo).

<i>Tipo de relación actual con el budismo</i>	N	%
Practicante laico/a	135	52,5 %
Estudioso del budismo	38	14,8 %
Simpatizante o cercano	26	10,1 %
De interés por conocerlo más	20	7,8 %
Postulante o novicio/a	13	5,1 %
Persona ordenada (Sangha ordenada)	21	8,2 %
Ministro, capellán o maestro laico	3	1,6 %

2.2 Los significados del budismo

La mayoría de las personas que responden tienen una visión compleja de lo que significa el budismo para ellos y lo asocian a varias cosas a la vez. Una gran mayoría (79 %) lo define como «camino espiritual», a la vez que un número también muy elevado (66 %)

lo define como «filosofía». Las dos formas dominantes de definición tienen que ver con la ruta a seguir y la forma de entender y ver la realidad. Le siguen en relevancia su conceptualización como prácticas para la transformación (57%), como sistema de valores (48%) y comportamientos (48%), a los que se une la asociación a camino de transformación social (30%). Aunque menos populares, un número destacado de practicantes (el 37%) lo considera como religión, mientras que el 23% lo ve como ciencia y para el 16% es también un sistema de terapias personales.

<i>¿Con qué asocia principalmente el budismo? Respuestas múltiples</i>	N	%
Camino espiritual	204	(79,4 %)
Filosofía	170	(66,1 %)
Conjunto de prácticas para la transformación	146	(56,8 %)
Sistema de comportamiento o «estilo de vida»	125	(48,6 %)
Sistema de valores	124	(48,2 %)
Religión	94	(36,8 %)
Camino de transformación social	78	(30,4 %)
Ciencia	59	(23,0 %)
Sistema terapéutico (técnicas de relajación y/o antiestrés)	40	(15,6 %)
Otros	7	(3,5 %)

Podríamos agrupar varias definiciones entre aquellas centradas en los significados y visiones orientadas a entender la realidad y aquellas enfocadas en prácticas en el camino marcado por esa visión de la realidad. En la dimensión de significados, estaría la asociación a filosofía, valores, religión y ciencia. En la dimensión de prácticas, destaca la definición como camino espiritual, prácticas de transformación, sistema de comportamientos, camino de transformación social y sistema terapéutico personal.

Acentúan un poco más la dimensión de acción y práctica ya sea con carácter individual e introspectivo o con aplicaciones sociales. La dimensión cognitiva, de formas de ver y entender, y por tanto guía de la acción, parece un poco menos relevante en la definición de budismo. Como cabezas de ambas dimensiones y como centro de la definición que se hace del budismo, tenemos por un lado la definición como camino del 79% de las respuestas y, por el otro, la definición como filosofía para un 66%.

La forma en cómo se introduce en Occidente —y tiene éxito— es menos como religión, a seguir ciegamente, y más como camino, como conocimientos y prácticas, que encajan mejor con la cosmovisión racional y científica dominante. Y por ello es relevante notar que, en conjunción con otras definiciones, muchas de las personas que responden lo consideran también como ciencia y como sistema terapéutico.

Tal como está visto por sus practicantes, el budismo representa una estrecha relación entre significados y prácticas. Es una estructura basada en esa combinación principal de elementos que definen el camino espiritual. De hecho, dan forma a un proyecto vital con metas y formas de alcanzarlas. Podríamos entender ese proyecto vital, ese camino, como combinación e interacción de filosofía (como forma de entender y ver el mundo y la realidad), con prácticas para la transformación (cambio individual y social), valores (orientación) y prácticas (acciones).

Hay mucha similitud en las definiciones entre las comunidades budistas a ambos lados del Atlántico, dando la misma importancia a los elementos centrales. Es interesante notar también la similitud en los planteamientos de ambos géneros. Solo resaltaríamos un par de diferencias entre ellos. En la conceptualización como religión, los hombres acentúan mucho más que las mujeres su carácter religioso, mientras que visto como práctica de transformación lo acentúan las mujeres mucho más que los hombres.

Los budistas de la tradición theravāda destacan en su definición de budismo como filosofía (77 %) y religión (49 %) muy por encima de los budistas de las tradiciones vajrayāna y mahāyāna. Los seguidores de estas últimas destacan más que los theravāda el papel del budismo como sistema de comportamiento, práctica de transformación y camino espiritual. Unos practicantes hacen más hincapié en las dimensiones prácticas del camino y otros en las dimensiones de significados y formas de ver e interpretar.

2.3 ¿Qué buscamos en el budismo?

Las respuestas a la pregunta de cuáles fueron las razones principales para acercarse al budismo nos ofrece una imagen también compleja. Las respuestas más relevantes (a las que han respondido un tercio o más de los encuestados) se pueden agrupar en tres conceptualizaciones diferenciadas.

<i>Razones principales para acercarse al budismo (respuestas múltiples⁸)</i>	<i>N</i>	<i>%</i>
Búsqueda de crecimiento personal	123	(48,0 %)
Búsqueda de más capacidad de afrontar problemas o situaciones de sufrimiento	121	(47,53 %)
Búsqueda de felicidad	87	(34,0 %)
Búsqueda de guía espiritual	84	(32,8 %)
Posibilidad de pensar en nuevas dimensiones espirituales	74	(28,9 %)
Posibilidades de ayudar a los demás	81	(31,6 %)
Profundizar en la práctica del budismo	85	(33,2 %)

⁸ En este tipo de preguntas se pueden dar varias respuestas a la vez.

Razones principales para acercarse al budismo (respuestas múltiples ⁸)	N	%
Profundizar en las enseñanzas budistas	80	(31,3 %)
Posibilidades de hacer algo para mí mismo/a	62	(24,3 %)
Posibilidades de hacer algo por la felicidad de otros	59	(23,0 %)
Curiosidad	40	(15,6 %)
Búsqueda de compañeros y amistades	1	(0,4 %)
Otras	15	(6,0%)

En primer lugar, y más destacadas, tendríamos razones de tipo personal: búsqueda de crecimiento personal (48 %), búsqueda de más capacidad de afrontar problemas o situaciones de sufrimiento (47 %) y búsqueda de felicidad (34%). Definen las metas y los objetivos funcionales principales.

Y tras esas metas, y como segundo grupo de razones, un tercio de las respuestas hacen referencia a los elementos del camino a seguir para alcanzarlas: búsqueda de guía espiritual (33 %), la profundización en conocimientos y práctica del budismo (33 % y 31 %) y la orientación y acción hacia los demás (posibilidades de ayudar a los demás (32 %). Son instrumentales para alcanzar las metas.

Las razones aducidas apuntan a una búsqueda de empoderamiento personal, guiada por espiritualidad y que se oriente a los demás. Y todo ello asentado sobre una base de budismo (conocimiento y práctica). El budismo es así visto como vehículo (conocimientos, valores y prácticas) de empoderamiento personal para alcanzar la felicidad.

No hay prácticamente diferencias entre hombres y mujeres. Los budistas hispanos a ambos lados del Atlántico coinciden también bastante en lo que buscan en el budismo. El crecimiento personal y la búsqueda de mayor capacidad para afrontar situaciones problemáticas son la prioridad en ambas poblaciones, pero en orden inverso. En España, destaca más la búsqueda de crecimiento personal mientras que en Latinoamérica domina la búsqueda de mayor capacidad para hacer frente al sufrimiento. Quizás reflejan dos formas diferentes de buscar lo mismo. En España sigue como el elemento principal la búsqueda de la felicidad y en Latinoamérica domina la profundización en la práctica. Parecen dibujar dos narrativas diferentes. España: crecimiento personal, mayor capacidad para afrontar problemas, felicidad. Latinoamérica: mayor capacidad para afrontar problemas, crecimiento personal, profundizar en la práctica.

Además, la gran mayoría de las personas dicen haber encontrado lo que buscaban (claro que si no hubiese sido así posiblemente no habrían respondido a la encuesta). El 56 % ha encontrado mucho de lo que buscaba, seguido del 34 % que ha encontrado bastante y un 7 % que ha encontrado algo. Todo encaja con la cercanía e identificación con el budismo de las personas que han respondido y con la importancia dada a la dimensión práctica y útil del mismo.

3. Vida en el budismo

Una parte sustancial de la vida en el budismo está mediatizada por la relación con tradiciones y escuelas, centros y maestros y referentes.

Al hablar de su pertenencia o cercanía a tradiciones budistas, centros y maestros y referentes (al aceptar la posibilidad de más de una respuesta única⁹), aflora y se visibiliza un fenómeno y una parte de practicantes que combinan e interrelacionan tradiciones, centros y maestros. Más de una cuarta parte (el 27 %) menciona la pertenencia o cercanía a más de una tradición, el 29 % se siente cercano a más de un centro; y el 51 % a más de un maestro o referente. Ello muestra la permeabilidad de las barreras jurisdiccionales y la reducción de distancias entre tradiciones, centros y maestros, generando un budismo más interconectado (en nuevas tierras y poblaciones, como Latinoamérica y España).

3.1 Tradiciones

Las dos tradiciones que más respuestas reciben, es decir, que más seguidores tienen, son en primer lugar la vajrayāna¹⁰ (un 37 % de las respuestas/un 47 % de los encuestados) seguida de la mahāyāna¹¹ (35,6 % de las respuestas/un 45 % de los encuestados). La tradición theravāda¹² tiene un número menor de seguidores en estas tierras (13 % de las respuestas/un 17 % de los encuestados).

Al separar las respuestas con una única afiliación de las respuestas con varias afiliaciones podemos entender mejor la estructura de interacciones entre tradiciones. Las respuestas citando a una única tradición siguen el mismo orden que la mención total: vajrayāna es la que tiene más miembros, seguida de mahāyāna y la más alejada es la theravāda. Asimismo, la combinación más importante es la de mahāyāna y vajrayāna (un 13 % de los practicantes), seguida a mucha distancia de la combinación de theravāda con las otras dos y de la combinación de las tres tradiciones.

Las tradiciones vajrayāna y mahāyāna son definitivamente dominantes en las respuestas, y la tradición theravāda tiene el menor número de seguidores. Y ello apunta a las formas de extensión de las diversas tradiciones a la vez que la reducción de las distancias y diferencias entre ellas. Son notables las diferencias en implantación entre España y Latinoamérica. En España el 65 % de las repuestas son de seguidores vajrayā-

9 El resultado de este tipo de preguntas es que puede haber más respuestas que personas respondiendo, como es este caso.

10 De ellos el 35 % pertenecen a la escuela sakyā, un 23 % a la escuela kagyū, un 8 % a la escuela geluk, un 5 % al movimiento rimé y un 3 % a la escuela nyingma.

11 De ellos destacan el 40 % asociado al budismo zen, un 7 % al budismo de la tierra pura y un 2 % al budismo chan.

12 Más de la mitad de los practicantes theravāda no tienen o no saben si pertenecen a alguna escuela específica. Los que responden afirmativamente son fundamentalmente practicantes del budismo theravāda occidental y un poco del budismo de Tailandia y de Vietnam.

na (reflejo de su nivel de implantación) seguido del mahāyāna (42%), mientras que la theravāda tiene pocos seguidores (9%). En Latinoamérica la distribución es algo más equilibrada, la tradición mahāyāna es la dominante (con un 47% de seguidores), seguida de la vajrayāna (35%) y de la theravāda (22%).

<i>Descomposición de la pertenencia y cercanía a Tradiciones</i>				
	<i>Mencionadas en solitario</i>		<i>Combinaciones</i>	
Mahāyāna	63	24,51%		
Theravāda	21	8,17		
Vajrayāna	74	28,79		
No sabe	15	5,85 %		
Mahāyāna + vajrayāna			33	12,9%
Theravāda con mahāyāna o vajrayāna			12	4,69
Todas			9	3,51
Ninguna	15	5,85 %		

Comparando vemos que la proporción de vajrayānas en España es casi el doble que en Latinoamérica y que la proporción de seguidores theravāda en Latinoamérica es más del doble que en España. Reflejan modelos de expansión algo diferenciados. Con dominio de la tradición vajrayāna en España y de la tradición mahāyāna en Latinoamérica.

La tradición menos conocida es la theravāda (para el 38% de los budistas) seguida de la vajrayāna (para el 29%). La mahāyāna se sitúa como la menos desconocida (solamente el 6% dice que es la que menos conoce). Mientras que el mayor desconocimiento de la tradición theravāda correlaciona con el menor número de budistas que dicen pertenecer o estar cercanos a ella, el caso de la tradición vajrayāna es paradójico dado que es la tradición con más seguidores respondiendo a la encuesta. A pesar de ello, parece ser más opaca y distante para el resto de los budistas mientras que la tradición mahāyāna aparece como más abierta y próxima.

3.2 Centros

La gran mayoría (85%) de los budistas que responden son miembros o simpatizantes de alguna organización o similar. Sin embargo, un 15% no está ligado a ninguna entidad budista ni a sus culturas o comunidades. A nivel global, un poco más de la mitad

pertenece o está cerca de una única entidad mientras que casi un tercio (29%) pertenece o está cerca de más de una (véase la Tabla 2 del anexo).

El tejido organizativo deducible de las respuestas está dominado (70%) por una multitud de entidades singulares (con tipos diferentes de formalización teórica y práctica): centros y asociaciones (29%), comunidades (21%) y monasterios o similares (15%). Paralelamente, una cuarta parte de los practicantes están ligados a redes de organizaciones y a redes o comunidades en línea.

Las razones principales para acercarse al centro principal con el que están asociados son avanzar en el conocimiento y la práctica budista bajo la dirección de un/a guía espiritual. La relación con los centros es muy intensa y regular. La frecuencia de asistencia o conexión con el centro es muy alta, el 63% lo hace semanalmente (y se llega al 74% de asistencia mensual). Mayoritariamente, se asiste a los centros para participar en los grupos de meditación o práctica (46%), cursos o talleres (31%) y retiros (20%). Los centros son espacios sociales de conocimiento y práctica.

3.3 Maestros

El 85% de los budistas dice tener algún maestro/a o referente al que siguen y un tercio dice tener más de un maestro o referente como guía. Al igual que en los centros, las razones principales para acercarse al maestro/a o referente principal son avanzar en el conocimiento y la práctica budista bajo la dirección de un/a guía espiritual.

A diferencia del centro al que están ligados, la relación con el maestro/a tiende a ser menos frecuente en general. A veces (14%) incluso no existe relación directa. La mitad (51%) de los budistas encuestados tienen algún tipo de contacto con su maestro/a al menos mensualmente. Para otro 30% los contactos son muy ocasionales y para el 5% es una vez al año.

Con respecto a la relación con maestros/as es importante notar que más de la mitad de los encuestados tienen más de un maestro o referente al que siguen. En el otro extremo destacan los muchos seguidores theravāda (14%) y también mahāyāna (10%) que no tienen maestro o referente. Los seguidores vajrayāna son los que más sobresalen por tener un solo maestro o referente (un tercio de ellos) mientras que los seguidores theravāda y mahāyāna destacan un poco por tener más de cinco maestros.

Las diferencias entre seguidores de las tres tradiciones principales con respecto de pertenencia o cercanía a centros y seguir a maestros son muy pequeñas. Las más interesantes, y mayores, son las diferencias entre los seguidores de la tradición theravāda con los de las otras dos tradiciones. Casi una cuarta parte de los primeros (23%) no está asociado a ningún centro mientras que la gran mayoría (más del 90%) de los seguidores de las otras dos tradiciones si lo están, y de hecho destacan por estar cercanos a varios centros (el 43% de los seguidores vajrayāna y el 39% de los mahāyāna).

<i>Motivos principales para acercarse al budismo, a un centro y seguir a un/a maestro/a</i>			
<i>Razones principales (respuestas múltiples¹³)</i>	<i>Budismo</i>	<i>Centro</i>	<i>Maestro/a</i>
Búsqueda de crecimiento personal	(48,0 %)	(38,9 %)	34,9
Búsqueda de más capacidad de afrontar problemas o situaciones de sufrimiento	(47,53 %)	(32,7 %)	34,9
Búsqueda de felicidad	(34,0 %)	(26,1 %)	25,2
Búsqueda de guía espiritual	(32,8 %)	(39,4 %)	41,7
Posibilidad de pensar en nuevas dimensiones espirituales	(28,9 %)	(21,2 %)	23,4
Posibilidades de ayudar a los demás	(31,6 %)	(22,1 %)	25,2
Profundizar en la práctica del budismo	(33,2 %)	(46,5 %)	51,8
Profundizar en las enseñanzas budistas	(31,3 %)	(50,0 %)	54,1
Posibilidades de hacer algo para mí mismo/a	(24,3 %)	(21,2 %)	22,0
Posibilidades de hacer algo por la felicidad de otros	(23,0 %)	(21,2 %)	20,2
Curiosidad	(15,6 %)	(9,3 %)	8,7
Búsqueda de compañeros y amistades	(0,4 %)	(4,9 %)	1,8

Si comparamos los motivos principales para acercarnos al budismo, a un centro específico y a un/a maestro/a constatamos un cambio interesante de prioridades, que posiblemente son el reflejo del camino seguido (del proceso de crecer como budista).

Nos acercamos al budismo para mejorar espiritual y mentalmente buscando la felicidad. Nos acercamos a un centro y maestro buscando guía para mejorar nuestro conocimiento y práctica (instrumentos para la mejora espiritual y mental en la búsqueda de la felicidad). Los centros y los maestros son los proveedores de los instrumentos para el avance en el camino espiritual y crecimiento personal.

4. Creencias y prácticas

4.1 Sistema de creencias

Los aspectos sobrenaturales son importantes en todas las religiones, son una parte central de sus cosmovisiones, y obviamente el budismo no es excepción. Las dimensiones instrumentales, muy enfatizadas en Occidente, conviven con creencias en elementos sobrenaturales relacionados con el fin de la vida y el más allá.

Los elementos en los que los encuestados creen más (utilizando una escala de 1, no cree nada, a 5, cree mucho) son el nirvana (4,09), la reencarnación (3,84) y vida tras

¹³ En este tipo de preguntas se pueden dar varias respuestas a la vez.

la muerte (3,74). Son creencias centrales de la cosmovisión budista. Además, creen algo en los poderes sobrenaturales (media 3,11), aunque menos en los milagros religiosos (2,38). En lo que creen menos es en el cielo (1,95), el infierno (1,93) y Dios (2,16), que son piezas centrales en la cosmovisión católica.

El sistema de creencias en elementos sobrenaturales y sagrados tiene la forma de un aparato explicativo propio alternativo, aunque conceptualmente bastante similar, a la dominante en su entorno: el católico.

4.2 Persona religiosa – persona espiritual

La expansión del budismo en Occidente se ha visto enmarcada en un debate acerca de su carácter esencial como religión o como espiritualidad. Los budistas que responden a la encuesta se decantan más por el paraguas definidor de espiritual que de religión.

Más de la mitad de los encuestados (el 54%) se autodefinen como persona espiritual pero no religiosa. Les siguen en cantidad aquellos que se definen como persona espiritual y también religiosa (36%). Las otras dos combinaciones espiritual-religioso son minoritarias, la suma de las personas que las responden representa el 10% del total.

<i>Identificación persona religiosa - espiritual</i>	
No religioso y espiritual	53,5%
Religioso y espiritual	35,9%
Religioso y no espiritual	3,7%
No religioso y no espiritual	6,9%
Total religiosa	39,6%
Total no religiosa	60,4%
Total espiritual	89,4%
Total no espiritual	10,6%

Si nos fijamos en los componemos de esas definiciones y los tratamos de forma aislada, vemos que la casi totalidad (casi el 90%) se autodefinen como persona espiritual, y más de la mitad (60%) afirman que no son religiosos. Solamente el 11% se consideran personas no espirituales. Su posicionamiento en ese continuo religioso-espiritual coincide con su distanciamiento de la definición del budismo como religión, reemplazada por la dimensión espiritual.

Hay pocas diferencias entre los seguidores de las principales tradiciones. Quizás la pequeña diferencia más interesante es el hecho de que los seguidores vajrayāna destacan un poco más la dimensión de religión mientras que los theravāda y mahāyāna acentúan más que el budismo no es religión.

4.3 Sistema de prácticas

<i>Frecuencia de realización de las siguientes prácticas</i>					
<i>% totales</i>	<i>Varias veces al día</i>	<i>Una vez al día</i>	<i>Varias veces a la semana</i>	<i>Varias veces al mes</i>	<i>Raramente o Nunca</i>
Meditación	22,2%	44,7%	19,1%	9,3%	3,1%
Oraciones Rezos	16,3	23,3	14,0	9,7	21,0
Recitaciones	14,0	17,5	14,4	12,2	21,4
Ofrendas	6,2	14,8	8,9	16,7	33,7

La meditación es la práctica más frecuentada por los budistas, es parte central del camino espiritual. La practican con mucha frecuencia (como mínimo varias veces a la semana) el 86% de las personas que responde y el 67% la practica diariamente (una o varias veces). Las oraciones y recitaciones son las siguientes prácticas realizadas con mucha frecuencia por la mitad de los budistas que responden.

Las ofrendas son las prácticas menos frecuentes. De hecho 1/3 de los budistas encuestados raramente o nunca hacen ofrendas y un poco menos de 1/3 las hacen frecuentemente (como mínimo semanalmente). El camino espiritual y de desarrollo personal se asienta fundamentalmente en la práctica de la meditación. Aquellos elementos más relacionados con dimensiones ritualistas religiosas son una parte algo menos frecuente de la práctica y el camino de los budistas hispanoparlantes. Concuere da con el hecho, visto anteriormente, de que el budismo no es mayoritariamente definido como religión, solamente lo hace el 37%. Pero, a la vez, el 68% tienen una oración o mantra favorito, un 65% tiene un texto o sutra preferido y el 76% tiene altar y objetos de culto.

La mayoría de las personas asisten a actividades (el 90%) y participan en prácticas (80%) de carácter colectivo, y fundamentalmente en centros. Las actividades y prácticas a las que más han asistido y participado en los últimos meses, y que son centrales en el camino budista, giran fundamentalmente alrededor de la adquisición de conocimiento sobre budismo y sobre meditación unidas a la práctica de la meditación en grupos y en retiros. Es interesante notar también que una parte muy considerable de los encuestados asiste y participa además en ceremonias y rituales (el 39%), en empoderamientos (29%) y en tomas de refugio (27%).

Y los motivos principales (los objetivos) para participar en esas actividades y prácticas son en primer lugar, para casi la mitad de los encuestados (49%), seguir avanzando y profundizando en el budismo. Le sigue el objetivo de avanzar en el camino espiritual (el 32% de los encuestados). La tercera meta (avanzar en el crecimiento personal) queda un poco alejada como motivo principal (solamente para el 16%).

No hay diferencias notables entre géneros, aunque los hombres destacan por un poco más de meditación diaria que las mujeres. Entre simpatizantes de las tradiciones más importantes, destaca el hecho de que los vajrayāna y theravāda sobresalen por una mayor frecuencia de meditación diaria. Y los vajrayāna son los más ritualistas en sus prácticas diarias. Son los que más rezos (53 %), recitaciones (45 %) y ofrendas diarias (32 %) realizan.

A una gran parte de los encuestados (el 85 %) el mayor impacto (bastante/mucho) del budismo en sus vidas ha supuesto cambios en su propia identidad. El segundo mayor impacto ha sido sobre la forma de vivir la vida y el tercero ha sido sobre la muerte. Identidad, formas de vivir la vida y la visión de la muerte son dimensiones centrales en la cosmovisión y el camino budista.

Los resultados de su práctica reflejan en gran medida las formas e intensidad de la misma. Los principales resultados, sin diferencias sustanciales entre géneros o tradiciones, se pueden agrupar en 3 dimensiones centrales (mente, presente y los demás). Para casi el 40 % el resultado más importante sería en el área del control mental: calma mental (21 % de las respuestas) y evitar reacciones automáticas no deseadas (17 %). Vivir más el presente sería el resultado más importante para el 19 % y entender más a los demás sería lo más destacable para el 10 %.

<i>Resultado más importante de su práctica</i>	N	%
La calma mental	53	21,3%
Vivir más el presente	48	19,3
Evitar las reacciones automáticas no deseadas	43	17,3
Entender más a los demás	26	10,4
Tener una actitud más positiva	18	7,2
Relacionarte mejor con los demás	20	8,0
La claridad en la toma de decisiones	20	8,0
Conocerse mejor	21	8,4

Los resultados más importantes de la práctica, y especialmente la meditación como práctica más destacada, están relacionados con el control mental que posibilita estar y actuar consciente y positivamente en el presente (que es uno de los elementos centrales del budismo y del camino espiritual). Y apunta a un mayor control consciente de sus vidas como parte central del avance en el camino espiritual. Y ello es precisamente lo que buscaban, como hemos visto anteriormente, y lo que han encontrado. De hecho, el 90 % cree haber encontrado mucho o bastante lo que buscaba inicialmente. El resultado es un nuevo camino vital y nuevas formas de andarlo.

Todo ello (lo que buscan, lo que encuentran, etc.) se correlaciona con lo que es más importante en sus vidas. Lo más importante es la armonía interior (8,71 en una escala de 1 nada importante a 10 muy importante). A ella le siguen el amor (media de importancia de 8,35), la familia (8,34), la espiritualidad (8,29) y la salud (8,27). Lo importante crea un mapa de valores de los budistas centrado en la armonía interior rodeada de amor, los otros, la espiritualidad y la salud. Y está centrado en la transformación del practicante (armonía interior, salud), su visión (espiritualidad) y su relación con los demás (amor, familia).

Junto a ello tenemos también lo que es menos importante en sus vidas. Y aquí destaca por ser mayoritariamente lo menos importante la televisión (3,04 de media de importancia), seguida de la política, la religión y el dinero. Ello refleja la distancia de la cosmovisión y valores de los practicantes budistas de la cosmovisión y valores dominantes (tipos de discursos y mensajes, metas y prioridades, acciones a seguir). El camino budista se configura como alternativa a los caminos dominantes.

5. Dimensión social/mundo social

La visión, orientación y relación con los demás junto a la participación o colaboración en organizaciones y actividades sociales dan forma a la dimensión social de la práctica y camino espiritual.

La confianza en los demás es un elemento central para entender tanto los sistemas de relaciones en los que se participa, y los círculos sociales que se crean con ello, como para entender el papel social que los budistas tienen.

La confianza de los budistas en la mayoría de las personas es bastante alta, en una escala de 1 nada a 10 totalmente, la media es de 6,82. Los niveles de confianza en los otros (más cercanos o lejanos) configura los círculos sociales de confianza en los que viven los budistas. Las parejas, seguidas de los familiares cercanos y las amistades ocupan el espacio central de nuestro sistema social de confianza (medias altas en una escala de 1 a 5: 4,41; 4,17; 4,05). Son espacios sociales de relaciones fuertes y cohesionadoras. El segundo círculo social de confianza está formado por compañeros de organización/asociación y también de trabajo. Y el tercer círculo, con niveles algo más bajo de confianza, está formado por familia no cercana y personas de otras religiones y/o nacionalidades. En quien menos se confía, aunque están por encima del punto medio de la escala de 1 a 5, es en personas recién conocidas (media de 2,8) y en vecinos (3,02).

5.1 Relaciones sociales

Las relaciones sociales establecen canales de comunicación entre personas e instituciones y favorecen la cohesión social. Tanto en las relaciones con otros budistas de otros centros y tradiciones como con su comunicación con sus redes sociales personales, los budistas contribuyen a la creación de comunidades amplias y a la diseminación de la cosmovisión budista en la sociedad.

El 64 % de los encuestados dice tener relaciones con budistas de otros centros. Y más de la mitad (54 %) tienen relaciones con más de una persona. Estos datos ponen de manifiesto un sistema importante de relaciones sociales entre budistas de diferentes centros y tradiciones, que da forma a una comunidad budista amplia y compleja. El estar cercano a varios centros (29 %, casi 1/3), a varios maestros (más de la mitad: 54 %) y a varias tradiciones a la vez (27 %) teje una fina red que posibilita una visión quizás más amplia y compleja del budismo y que puede también facilitar la creación y fortalecimiento de relaciones entre centros, comunidades y tradiciones diferentes facilitando un sentimiento identitario y de comunidad amplia.

Las relaciones sociales crean redes de comunicación a través de las cuales los budistas, y sus sistemas de valores y prácticas, se insertan en el entramado social. Una gran parte de los practicantes respondiendo a la encuesta (el 62 %) hablan del budismo y comparten su experiencia con personas no budistas. La mayoría de las personas no budistas con los que hablamos de temas relacionadas con el budismo pertenecen al primer círculo de relaciones más fuertes (con amistades 78 %, con familia 57%). A este le siguen nuestras conversaciones con el segundo círculo social (compañeros de trabajo (37 %) y organización (22 %)). Tras de ellos estaría hablar con expertos y finalmente con conocidos del barrio. La comunicación con el mundo social exterior, al budista, es crucial también para su propia supervivencia y expansión¹⁴.

5.2 Papel social

El papel social de los budistas se concreta además en una alta participación en organizaciones civiles y sociales de diverso tipo orientadas fundamentalmente hacia la sociedad. A través de esa participación, se introducen en el tejido social amplio y contribuyen a su forma y dinámica. Los budistas destacan por ser miembros, obviamente, de organizaciones religiosas (el 36 %) y también de organizaciones humanitarias (el 29 %), organizaciones culturales (25 %), asociaciones profesionales (23 %) y organizaciones deportivas y de ocio (23 %). Son vías de creación de relaciones con el medio social y formatos a través de los cuales las visiones y prácticas budistas se diseminan en el conjunto de la sociedad esperando tener un impacto positivo.

¹⁴ Como se vio en el estudio de una comunidad y monasterio budista europeo. Rodríguez, Ramón y Arroyo, 2011.

A la vez, están implicados en acciones relacionadas con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de la ONU. Casi la mitad de los encuestados (46 %) participa o colabora en alguna actividad relacionada con los ODS. Los ODS en los cuales se participa más (más del 10 % de los encuestados los mencionan) son el objetivo de «mejora de la salud y bienestar» (ODS3) (en los que se implica el 20 % de los practicantes), seguido del ODS4 «por una educación de calidad» (en el cual participa el 14 %), el ODS5 de «igualdad de género» (13 %), el ODS13 de «acción por el clima» (12 %), y el ODS10 de «reducción de las desigualdades» (el 11 %).

Además, una parte considerable de los practicantes (el 14 %) colabora con personas de otras escuelas budistas o tradiciones religiosas en algunas de esas acciones creando un sistema relacional interbudista e interreligioso. Los objetivos en los que más se colabora con otras escuelas o religiones son el OBS3 (salud y bienestar: 21 personas), el ODS1 (poner fin a la pobreza: 13 personas) y el ODS4 (educación de calidad: 13 personas).

Las relaciones de colaboración en proyectos ODS son menos frecuentes y más débiles entre las propias tradiciones budistas. Son muy fuertes entre centros de la misma tradición y con entidades católicas (posiblemente dominantes en entornos sociales católicos).

Relaciones de colaboración en proyectos ODS										
	Con católicos		Con otros cristianos		Con mahāyāna		Con theravāda		Con vajrayāna	
	# personas	# ODS	# personas	# ODS	# personas	# ODS	# personas	# ODS	# personas	# ODS
Seguidores										
Theravāda	3	3			1	1	8	7	2	2
Mahāyāna	10	5	5	4	10	5	3	3	3	3
Vajrayāna	25	16	4	4	4	3	1	1	35	16

Los seguidores vajrayāna destacan por su alto nivel de colaboración tanto con practicantes de su misma tradición (entre centros) como con católicos. Los mahāyāna siguen la misma pauta relacional, pero menos intensamente. Los theravāda, en cambio, tienen más relaciones dentro de la misma tradición y con personas de otras denominaciones religiosas. A nivel global, dominan las relaciones internas en la misma tradición y las externas con entidades católicas. Y los datos apuntan a cierta distancia social y menor colaboración entre tradiciones. El entorno social y físico, posiblemente con una alta presencia de entidades de acción social católicas, podría explicar la estructura relacional existente.

De todo ello podemos destacar dos elementos. Por un lado, a importante participación y/o colaboración de los budistas en organizaciones sociales y proyectos sociales ligados a las ODS. Por otro, la creación de relaciones de colaboración entre centros,

tradiciones y religiones como parte de esa participación en organizaciones y en ODS. Las interrelaciones crean lo social y las acciones le dan forma.

6. Hacia el futuro

La gran mayoría de los budistas ven un futuro abierto, el 44 % cree que todo cambiará, aunque desconocen cómo, y el 33 % cree que la crisis que hemos vivido es una oportunidad para cambiar y que todo vaya mejor¹⁵. Frente a esa visión abierta y optimista, una cuarta parte tiene una visión de futuro predeterminado y no positivo. Casi un 8 % cree que nada cambiará y el 17 % que todo irá peor en el futuro.

Es interesante resaltar que los seguidores theravāda (40 %) sobresalen por considerar la crisis reciente como una oportunidad para un futuro mejor frente a casi la mitad de mahāyānas y vajrayānas que ven el futuro incierto, aunque abierto. Y las mujeres destacan más que los varones por creer que la crisis es una oportunidad mientras que los hombres destacan un poco más por ser más pesimistas (deterioro o todo seguirá igual). La idea de cambio e impermanencia es central en su visión de futuro y en ella domina la idea de un futuro abierto, desconocido o mejor.

6.1 Creando futuros mejores

Como resultado a esa idea de futuros abiertos, y obviamente asociado a la ley del karma, las respuestas a la encuesta muestran que la mayoría de los budistas hacen algo por un mejor futuro. Solamente el 2,4 % responden que no pueden hacer nada.

El centro de la acción de los budistas para un mejor futuro es el cuidado del medio ambiente (el 72 % de los budistas hacen algo en ese ámbito) y la ayuda a los demás (70 %). Como instrumentos también para conseguir mejores futuros indican los cambios personales en estilos de vida y de consumo (63 % y 65 %, respectivamente). Algo más de mitad de las personas que responden la encuesta dicen que para alcanzar esa meta están siendo, o intentando ser, menos egoístas (59 %) y dedican más tiempo a estar más cerca de los seres queridos (55 %).

Las dos grandes líneas de acción hacia mejores futuros están centradas en el medio ambiente y en el amor a los demás. Para un mejor futuro medio ambiental los budistas actúan en el presente con acciones directas, con cambios en estilos de vida y siendo menos egoístas. La orientación hacia el bienestar de los demás, que parte de ser menos egoísta y de los cambios personales, se traduce en ayudar a los demás y estar

¹⁵ La población budista es más optimista y confía más en las posibilidades de cambio que la población general respondiendo a una encuesta en el 2020 (Rodríguez, 2020). El 77 % de los practicantes budistas creen que el futuro está abierto y puede ser mejor frente al 61 % de la población general en ese momento. Y el 32 % de dicha población creía que el futuro sería peor frente al 17 % de los budistas.

más con los seres queridos. Las acciones para futuros mejores pueden ser vistas como expresiones de amor no únicamente hacia todos los seres vivos actuales, sino también hacia los del futuro.

El futuro (los futuros) es un tema central en la cosmovisión budista. La impermanencia y la ley del karma son la base de la visión de futuros abiertos y de futuros en construcción. Las ideas del camino espiritual y el desarrollo personal, que están orientadas a futuros como resultado de las acciones presentes, tienen metas futuras. El futuro y su construcción es central en el proyecto vital que es el budismo.

7. Vida

Acabamos con unas pequeñas notas acerca de la vida de los budistas encuestados. La gran mayoría de los budistas (el 72 %) se consideran muy felices o bastante felices frente a un 24 % que dice ser solo algo feliz y un 4 %, que se considera poco feliz. La gran mayoría (el 81 %) tiene niveles de salud muy altos, aunque casi el 20 % no disfruta de buena salud.

<i>Nivel de felicidad actual</i>			<i>Nivel de salud</i>		
	N	%		N	%
Muy feliz	(40)	15,8 %	Muy bueno	(67)	26,3 %
Bastante feliz	(142)	56,1 %	Bueno	(140)	54,9 %
Algo feliz	(61)	24,1 %	Regular	(43)	16,9 %
Poco feliz	(10)	4 %	Malo	(4)	1,6 %
Nada feliz	0	0	Muy malo	(1)	0,4 %

En una escala de 1 a 10 (de menos a más), la media de felicidad es de 7,54, la media de satisfacción con la vida es de 7,94 y la media de disfrute de la vida es 7,78. Es en términos globales una población que se considera feliz, se siente satisfecha y disfruta de una buena salud y de la vida. Es una buena vida.

No hay grandes diferencias entre las tres tradiciones principales. Las únicas pequeñas diferencias mencionables son que los seguidores de las tradiciones mahāyāna y vajrayāna tienen niveles de felicidad, satisfacción y disfrute un poco por encima de la media frente a los theravāda que se sitúan un poco por debajo. Las mujeres tienen los niveles más altos en esos tres indicadores de bienestar y los budistas latinoamericanos tienen un nivel de felicidad algo más alto que los españoles, pero un poco más bajo en satisfacción y disfrute de la vida (véase Tabla 1).

8. Conclusiones

Esta exploración sociológica ofrece una primera imagen de los budistas en países de habla hispana. Hemos visto sus características, su visión y relación con el budismo, así como sus valores, prácticas y acciones dando forma a su camino budista. Y, para concluir, quisiera resaltar algunos aspectos interesantes de la exploración.

Es una población muy homogénea, con un alto nivel de similitud entre los practicantes de las diversas tradiciones, y entre géneros, y entre los practicantes de Latinoamérica y de España. En este sentido, resalta la existencia de un importante grupo de practicantes cercanos y simpatizantes de más de una tradición, y centro, y maestro/a. Ello muestra la permeabilidad de las barreras jurisdiccionales y la reducción de distancias entre tradiciones.

Las visiones y prácticas de los seguidores del budismo en estos países reflejan la forma que ha ido tomando en Occidente y como práctica minoritaria. La conversión en países donde son minoría, en una edad tardía y en plena madurez, se traduce en un alto compromiso con la práctica, con voluntad de alcanzar sus metas y una alta identificación con el budismo. La adaptación de viejas sabidurías a nuevos territorios tiene como resultado que la definición dominante del budismo entre los encuestados sea como camino espiritual y filosofía, y de forma minoritaria como religión. De hecho, la casi totalidad de los practicantes se ven a ellos mismos como personas espirituales y, en gran medida, no religiosas.

La visión del budismo es compleja: combinación de conocimiento y prácticas dando forma al camino espiritual. Las prácticas y actividades están muy centradas en el empoderamiento personal para el camino espiritual. En este marco, el budismo se convierte en proyecto vital, con nuevas metas y caminos para alcanzarlas. Ha supuesto cambios importantes en sus formas de ver y vivir la vida, y la gran mayoría ha encontrado (mucho o bastante) lo que buscaba en el budismo.

A nivel social es destacable el gran potencial de las relaciones sociales entre practicantes de diversas tradiciones y centros tejiendo el espacio social budista y articulando una comunidad amplia. Y a la vez es importante destacar su papel social, de colaboración con organizaciones sociales y en acciones relacionadas con proyectos ODS de la ONU, contribuyendo a sociedades futuras mejores. En términos globales es una población que se ve y siente feliz, y disfruta de la vida.

Con mi deseo de que esta primera imagen de las poblaciones budistas en países de habla hispana ayude a su visibilización e identidad como comunidad amplia y compleja, y a su papel social para contribuir a mejores sociedades futuras.

¡Por el bien de todos los seres!

Tabla 1. RADIOGRAFÍA SOCIAL. + Diferencias y similitudes entre tradiciones, zonas geográficas y géneros.									
Valores medios		Por tradición				Por zona		Por género	
	TOTAL	Tb	Mb	Vj	todas	Esp	LA	Hombres	Mujeres
Edad (media)	50,65	45,26	50,32	52,0	49,5	54,1	48,1	49,1	52,7
Edad contacto budismo (media)	34,22	30,6	33,6	34,82	25,77	35,49	33,56	31,2	37,9
Años práctica (media)	12,78	11,09	13,03	13,06	14,74	14,52	11,18	13,55	11,76
% Mujeres	49%	33	55	52	36	53	46%		
% Estudios >=Universidad	72%	77	70	68	69	66	75	65	82%
% Clase MA + CAlta	37%	40	33	40	27	37	39	32	42%
% CTrabajadora + CBaja	21%	21	25	12	36	16	24	25	18%
% \$ no llega fin mes	13%	21	17	16	21	12	14	18	9%
% \$ si llega fin mes	87%	79	83	84	79	88	86	82	91%
% Salud Buena +MB	81%	87	79	83	81	77	83	81	82%
% Salud Mala+MM	2,0%	0	2,6	1,7	2,0	1,9	2,1	1,6	2,4%
Felicidad (media)	7,54	7,40	7,61	7,60	7,14	7,46	7,60	7,33	7,79
Satisfacción (media)	7,95	7,86	7,96	8,0	7,57	7,75	7,50	7,77	8,13
Disfrute vida (media)	7,78	7,62	7,91	7,80	7,50	8,08	7,96	7,54	8,01
% Theravāda	167%	100	16	8,3	21,4	9,4	22,3	22	11%
% Mahāyāna	45%	44	100	34	21,4	42	47	40	51%
% Vajrayāna	47%	23	35	100	28,6	65	35	44	50%
% todas	5,3%	7,1%	2,6%	3,3%		75	4%	7%	4%
n	257	43	116	120	14	102	148	124	125

«Th» Theravāda; «Mh» Mahāyāna; «Vj» Vajrayāna; «Esp» España; «LA» Latinoamérica
 «Estudios >=Universidad» = Estudios Universitarios + Superiores
 «Clase MA + CAlta» = Clase Media alta + Clase Alta
 «Salud Buena +MB» = Salud Buena + Salud Muy Buena

Tabla 2. EN EL CAMINO BUDISTA + Diferencias y similitudes entre tradiciones, zonas geográficas y géneros.									
Porcentajes por columnas		Por tradición				Por zona		Por género	
	TOTAL	Th	Mb	Vj	todas	Esp.	Latam	Hombres	Mujeres
DEFINICIÓN BUDISMO									
Camino espiritual	79,9 %	72,1	81,9	84,2	78,6,	77,4	81,8	77,4	80,8
Filosofía	66,1 %	76,7	66,4	67,5	85,7	67,9	66,2	66,9	64,8
Conjunto de prácticas para la transformación	57,1 %	41,9	55,2	60,8	57,1	57,5	56,8	48,4	65,6
Sistema de comportamiento o estilo de vida	48,6 %	32,6	49,1	48,3	78,6	52,8	45,9	46,8	49,6
Sistema de valores	48,4 %	44,2	48,3	49,2	78,6	54,7	43,9	46,0	48,8
Religión	36,6 %	44,8	37,1	36,7	50,0	38,7	35,8	27,2	44,4
Camino de transformación social	30,7 %	25,6	28,4	26,7	64,3	32,1	29,7	28,0	31,5
Ciencia	22,8 %	32,6	24,1	30,8	14,3	20,8	24,3	23,4	20,8
Sistema terapéutico (técnicas de relajación y antiestrés)	15,6 %	9,3	13,8	13,3	35,7	17,0	14,9	12,9	16,0
PERTENENCIA/CERCANÍA									
1 Centro	56%	47	56	54	50	58	56	55	59
>1 Centro	29%	30	39	43	21	34	24	25	32
1 Maestro/a	33%	28	26	34	36	35	32	30	36
>1 Maestro/a	51%	58	64	63	36	50	53	50	52
PRÁCTICAS									
Meditación diaria	70%	79	64	77	57	63	70	72	64
Rezos diarios	40%	30	44	53	43	44	37	35	43
Recitaciones diarias	32%	26	33	45	28	35	28	34	31
Ofrendas diarias	21%	14%	24%	32%	29%	26%	18%	22%	19%
n	257	43	116	120	14	102	148	124	125

Referencias

- APUD, I. (2020) “El budismo en Uruguay”, *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/budismo-en-uruguay/>>
- ARROYO, L. (2013) *Espiritualidad, Razón y Discordias: El Budismo ahora y aquí*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona, Facultad de Economía y Empresa [en línea]. Disponible en: <https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/45205/1/LAM_TESIS.pdf>
- CALVO, D. (2021) “Vivir en un azul que no se acaba». Un reportaje sobre el incipiente y resiliente budismo cubano”, *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/vivir-en-un-azul-que-no-se-acaba-un-reportaje-sobre-el-incipiente-y-resiliente-budismo-cubano/>>
- CARINI, C. (2019) “Tradiciones budistas en la Argentina contemporánea”, *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/tradiciones-budistas-en-la-argentina-contemporanea/>>
- CÓRDOVA, H. (2020) “Situación del budismo de la Tierra Pura en América Latina”, *Buddhistdoor en Español* [en línea] Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/situacion-del-budismo-de-la-tierra-pura-en-america-latina/>>
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2013) *El budismo en España. Historia, visibilización e implantación*, Madrid: Akal Universitaria.
- (2020) “Panorama del budismo en España”, *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/panorama-del-budismo-en-espana/>> <https://espanol.buddhistdoor.net/ediciones-especiales/budismo-en-paises-habla-hispana/>>
- KARAM, M. A. (2023) “Breve historia del arribo del budismo tibetano en América Latina”, *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/budismo-institucionalizado-en-venezuela-primera-parte/>>
- MASÍS-IVERSON, K.V. (2020) “Variedades del budismo en Costa Rica”, *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/variedades-del-budismo-en-costa-rica/>>
- MAY, E. R. (2019) “Un breve recorrido histórico del Dharma en México”, *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/un-breve-recorrido-historico-del-dharma-en-mexico/>>
- (2019) “La sangha mexicana en números”, *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/el-dharma-mexicano-en-numeros/>>
- MILLET, D. (2019-2023) “El budismo en los países de habla hispana. Edición especial” *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/ediciones-especiales/budismo-en-paises-habla-hispana/>>

- PEW RESEARCH CENTER (2014) "Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region" [en línea]. Disponible en: <<https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/>>
- (2022) "Religious Composition by Country, 2010-2050" [en línea]. Disponible en: <<https://www.pewresearch.org/religion/interactives/religious-composition-by-country-2010-2050/>>
- RODRÍGUEZ, J. A. (2018) "Buddhist Values and Actions Towards Peace and Environmental Protection. A Sociological Perspective", *Journal of International Association of Buddhist Universities*, Special Edition on the United Day of Vesak, pp. 486-505 [en línea]. Disponible en: <<https://so06.tci-thaijo.org/index.php/Jiabu/issue/view/14809>>
- (2019) "Buddhists Contributions to Building More Harmonious and Sustainable Societies. A Sociological Analysis" en *Buddhist Approach to Global Leadership and Shared Responsibilities for Sustainable Societies*, HCM City: Vietnam Buddhist University Series [en línea]. Disponible en: <<http://www.undv2019vietnam.com/Main-Theme/en/26.pdf>>
- (2020) "La COVID-19: la gran oportunidad para pensar y crear sociedades futuras mejores", *Revista Española De Sociología*, 29 (3) [en línea]. Disponible en: <<https://doi.org/10.22325/fes/res.2020.43>>
- RODRÍGUEZ, J. A., MOHR, J. W., y HALCOMB, L. (2017) "Becoming a Buddhist: The Duality of Ritual and Belief", *Research in the Sociology of Organizations*, 53 [en línea]. Disponible en: <<https://www.emeraldinsight.com/doi/abs/10.1108/S0733-558X20170000053007>>
- RODRÍGUEZ, J. A., RAMÓN, A. y ARROYO, L. (2011) "Redes de una organización abierta: El Mundo social de un Monasterio Budista Europeo", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 222, pp. 3-24.
- TAPIA VARGAS, A. (2022) "La joya multiplicada. El caso de la sangha en México", *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/huellas-del-budismo-institucionalizado-en-america-latina-primera-parte/>>
- UNITED NATIONS (2015) "Sustainable Development Goals", *The 2030 Agenda for Sustainable Development*, Department of Economic and Social Affairs [en línea]. Disponible en: <<https://sdgs.un.org/goals>>
- USARSKI, F. (2021) "El budismo en Sudamérica: una perspectiva general", *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/el-budismo-en-sudamerica-una-perspectiva-general-quinta-parte/>>
- (2022) "Huellas del budismo institucionalizado en América Latina", *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/huellas-del-budismo-institucionalizado-en-america-latina-primera-parte/>>

- USARSKI, F. (2023) “Budismo institucionalizado en Venezuela”, *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/budismo-institucionalizado-en-venezuela-primer-parte/>>
- WORLD VALUES SURVEY [en línea]. Disponible en: <<https://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>>
- ZARAMA SALAZAR, A. M. (2021) “El budismo en Bogotá”, *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/el-budismo-en-bogota/>>

CUARTA PARTE.
MISCELÁNEA
(BUDISMO Y ECOLOGÍA,
BUDISMO Y LA MUJER)

Ganying y la experiencia del vegetarianismo en el budismo chino

María Elvira Ríos Peñafiel

ICLAC, Universidad Católica de Chile

El presente estudio¹ surge a partir de una investigación realizada en torno a la narrativa ecológica china, cuyo discurso se origina de las interpretaciones doctrinarias de lo denominado como budismo moderno². En esta última década, esa interpretación ha sido irrumpida por la retórica política del partido comunista chino, la que ha mermado las perspectivas metafísicas y soteriológicas sobre la consciencia ecológica espiritual y la transformación o purificación de la mente en el cuidado medioambiental (Ríos, 2021). No obstante, entre las experiencias descritas por las personas devotas, hallamos los relatos *ganying* (感應), un concepto fenomenológico de la cosmología china definido como resonancia/estímulo-respuesta/*sympathetic response* e incorporado en la retórica doctrinaria budista, cuyos relatos nos permiten reinterpretar el papel de la naturaleza y abrir otro modo de comprender la relación entre budismo-experiencia-ecología y vínculo con la naturaleza. En la búsqueda de estos relatos, se intercalan otros que describen el *ganying* en la práctica del vegetarianismo. Esta interacción del concepto cosmológico, *ganying*, donde las personas que relatan combinan las interpretaciones soteriológicas y éticas budistas con el discurso actual de bienestar personal, sugiere la propuesta de un modo de reinterpretar la práctica de vegetarianismo como un proceso cultural/espiritual ecológico.

Sobre ecología, se propone la concepción de ecología humana (Bates y Tucker, 2010; Schutkowski, 2006), que relaciona los cambios y comportamientos que realiza

1 Este texto se realizó con el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt), 3190076.

2 Sobre budismo moderno ver McMahan (2008).

el ser humano en interrelación con su propio ecosistema y el de las otras especies, enfatizando en la biodiversidad cultural³. Al respecto, se propone considerar la elección de la alimentación vegetariana de las personas como un comportamiento de la ecología humana, con elementos culturales y religiosos: la experiencia de *ganying* en la práctica del vegetarianismo en el budismo, donde la elección de una alimentación vegetariana responde a los beneficios kármicos, a un estado compasivo con los animales y al mejoramiento de la salud física, mental y emocional de las personas, para contribuir así a la ecología en interrelación con las personas y las demás especies.

1. *Ganying* y su adaptación en el budismo

Desde los siglos anteriores a nuestra era, el *ganying* se consideraba un fenómeno sonoro y cosmológico fundamental, que explicaba las conexiones entre objetos que resonaban según modelos y dinámicas compartidas (Chinn, 2013: 29-30). Su uso común se observó en el campo musical y se extiende a la correspondencia con la situación política, como también a las reacciones espontáneas que preceden al pensamiento (Graham, 2012: 233; Henderson, 1984). Charles Le Blanc, sobre *ganying* en el *Huainanzi* (淮南子) (aprox. s. II a.e.c.), lo traduce como «estimulo-respuesta» o «resonancia» y lo define como «todas las cosas en el universo están interrelacionadas e influenciadas entre ellas de acuerdo con patrones preestablecidos, por lo que la interacción surge espontáneamente y no se origina por agentes externos» (Le Blanc, 1985: 8).⁴ Desde ahí que *ganying* cumple un papel en la cosmología china, donde se postula la interrelación entre el mundo humano y cósmico, principio que se denomina la «cosmología correlativa», para enfatizar la influencia mutua entre la realidad humana y celestial, *tian ren xiang gan* (天人想感) (Hamar, 2011: 181).

El valor intrínseco de *ganying* en el pensamiento antiguo chino y la flexibilidad de su interpretación ha permitido que se adapte a «lo extraordinario» del naturalismo confuciano como a la explicación de la intervención mágica, sobrenatural o milagrosa en el daoísmo y el budismo (Bingenheimer, 2016: 78).

John Kieschnick (1977: 157-178) señala que en la época Han, periodo en el que se introduce el budismo a China, *ganying* se incorpora como parte de la herencia cultural. Robert Sharf concluye que el principio de *ganying* se utilizó para explicar

3 La biodiversidad cultural se define como todas las reacciones, estrategias, factores y procesos que los humanos desarrollan como respuestas, predominantemente socioculturales, a las condiciones específicas de su hábitat o sistema ecológico, que afectan a su biología, su supervivencia, su reproducción y a su distribución espacial (Schutkowski, 2006: 34).

4 En el daoísmo se destaca el concepto de *wu wei* (無為) y su interpretación en el sentido de *ganying*, como no interferir, respondiendo al estímulo de manera espontánea y armoniosa (Le Blanc, 1985: 36-37). Desde esta perspectiva, en algunos de los relatos del *Huainanzi* se interpreta la unión de la persona con el Dao en la medida en que la persona evoca una respuesta espontánea al cielo o es agente de una resonancia mutua, logrando que las cosas ocurran (Le Blanc, 1985: 108-110).

presagios celestiales, retribución moral, eficacia ritual, ciclos naturales y astronómicos, agitaciones políticas, etcétera (Sharf, 2002: 97).

En el budismo chino temprano *ganying* se utilizaba para la concepción de acción (karma) y gracia, ya sea desde la manera en que una acción evoca una respuesta correspondiente o maduración (*vipāka*) o cómo la fe de los seres sintientes (*śrāddha*) y las raíces de la virtud (*kuśalamūla*) invocarían una *sympathetic response* en las mentes de los budas y los *bodhisattvas*, lo que les motivaría a responder en conformidad con la gracia salvadora. En cuanto a la tradición de la Tierra Pura, la recitación del nombre de Amitābha crea una *sympathetic response* en la mente de aquel buda, que lo anima a que los devotos renazcan en su tierra pura, donde alcanzarían el despertar (Buswell y Lopez, 2017: 313).

Otro de los principios budistas vinculados a *ganying*, íntimamente relacionado con karma, es la retribución moral (*bao* 報), la creencia de que los actos buenos y malos de una persona dan lugar a recompensas y castigos, entendido desde la interdependencia causal, *yinyuan* (因緣). Esta idea se propaga en diversos relatos sobre la retribución milagrosa como «eficacia o experiencia numinosa» (*lingyan* 靈驗), respuesta de una experiencia (*yinyuan* 應驗) o la respuesta numinosa, donde se experimenta la realidad de lo sobrenatural y lo inevitable de la justicia divina (Buswell y Lopez, 2017: 313).

Como se puede apreciar, la diversidad de interpretaciones en torno a la experiencia de *ganying* puede ser muy variada, sobre todo, considerando la combinación de conceptos cosmológicos con los daoístas y budistas que, a la hora de concebir la experiencia de *ganying*, se manifestará según las propias perspectivas filosóficas o espirituales de quien lo está experimentando.

2. Vegetarianismo y budismo

El mundo monástico del budismo chino es de los pocos que ha desarrollado una práctica de alimentos vegetarianos, absteniéndose de manera estricta de todo tipo de carnes, pescados y huevos e incluso de vegetales de olor fuerte.⁵ La tradición es de larga data y las fuentes apuntan a que hubo diversos relatos en donde el vegetarianismo comienza a adquirir cierta relevancia (Chengzhong, 2014: 44). No obstante, destacan las traducciones al chino de los tres textos que más habrían influido en la práctica —Sūtra Mahāparinirvāṇa, Sūtra Lankāvātāra y Sūtra Brahmajāla—, todos ellos traducidos o en circulación durante el siglo v⁶.

⁵ Sería correcto hablar de «veganismo» más que de «vegetarianismo», pero la palabra en chino es *chisu* (吃素), que literalmente quiere decir «comer vegetales», por lo que seguiremos utilizando el término «vegetarianismo», como se suele traducir y mencionar en los textos.

⁶ Del sūtra del *Mahāparinirvāṇa*, según algunos contemporáneos, se interpreta que la concepción de *tathāgatagarbha* como *foxing* (佛性), naturaleza búdica, en todos los seres sintientes, sería otro de los fundamentos para la práctica del vegetarianismo (Ver Chengzhong, 2014).

Entre los siglos v y vi, el emperador Wu de Liang fomenta la institucionalización del vegetarianismo en los monasterios y, durante la dinastía Tang (618-907), el emperador Li Yuan (Gaozu, 566-635) promulgó el edicto en que se prohíben las carnicerías y la ejecución de animales dentro de tres meses en el año, proscripción que duró doscientos años (Lu, 2021: 76). Desde el siglo XIII aproximadamente, las demandas de una comunidad budista vegetariana han dado lugar a restaurantes en ciudades chinas que inspiraron la creación de una cocina vegetariana, donde no hay alcohol y no se cocina con ajo y cebollas (Kieschnik, 2005: 186)⁷.

El origen del vegetariano budista se adapta y permite su desarrollo debido a prácticas, ritos o concepciones que ya se manifestaban en China (Ver Kieschnik, 2005; Chengzhong 2014); sin embargo, será el budismo el que instalará el vegetarianismo como una práctica espiritual y será promovido a los laicos, sobre todo, en lo que se refiere a la compasión con los animales, quienes son parte de los seis realismos de reencarnación. Sobre esto último, destaca la ceremonia *fangsheng* (放生), que literalmente se traduce como «liberación de seres vivos», más en la práctica se refiere específicamente a animales, ya sean mamíferos, pájaros, peces o insectos⁸. Esta práctica adquiere especial significancia en el aspecto religioso y ecológico de las anécdotas de *ganying* y vegetarianismo.

Para principios del siglo xx, hubo un movimiento conocido como «vegetarianismo moderno» liderado por Wu Tingfang, quien, en un principio, desvincula el vegetarianismo del budismo y lo asocia con la ciencia y con el mejoramiento de la salud en las personas (Ki Che Leung, 2020: 227), pero luego incorpora la retórica budista. Wu, junto con Li Shizeng establecen la primera sociedad vegetariana en Shanghái, con sede en París, en un restaurante donde experimentan un nuevo concepto de comida vegetariana, ubicado en un hotel de la concesión francesa en Shanghái. Entre los objetivos del restaurante, se pretendía promover los principios budistas y producir platos vegetarianos con sabor a carne hechos por cocineros de monasterios budistas. Sobre esto último es evidente que Wu Tingfang se percata del valor de la comida vegetariana en el mundo budista y cómo su producción era también un negocio en el área de la alimentación⁹.

7 Si bien los estudios han señalado que la práctica del vegetarianismo en el budismo chino se inicia entre los siglos v y vi, Eric Greene argumenta que ya en los inicios del siglo III numerosas escrituras canónicas del budismo chino incentivaban el vegetarianismo (Ver Greene, 2016).

8 El *fangsheng* inicia como una práctica desde el periodo Song hasta la fecha, no sin ser motivo de discusión en torno a ciertas malas formas en que se han liberado a los animales. Ha sucedido que la falta de atención a los ecosistemas o espacios naturales en que son liberados ha provocado más daño que protección ecológica (Chengzhong 2014; Handlin 1999; Goosaert 2005, Darshani 2021). Si bien en el budismo se continúa con el rito, los religiosos y el gobierno se han percatado del problema y han promovido un *fangsheng* responsable y guiado.

9 La perspectiva científica de la comida vegetariana en China siguió desarrollándose por medio de dos adventistas estadounidenses, Harry Willis Miller (1879-1977) y Arthut Semon (1877-1931), quienes escriben artículos y libros sobre los beneficios del vegetarianismo, desligándolo del budismo (véase Ki Che Leung, 2020).

Actualmente, ha aumentado el número de vegetarianos en China, donde no solo vemos a los monjes o monjas practicándolo, sino también una mayor extensión de la práctica hacia las personas laicas. Esta especie de explosión de interés en la comida vegetariana, en su mayoría, se vincula también al surgimiento de restaurantes descritos como budistas. En los últimos años, el vegetarianismo es también un estilo de vida entre los jóvenes educados de las ciudades, que no solo se encuentran en una búsqueda espiritual, sino también de salud física, sobre todo, debido a los escándalos sobre la mala calidad de la comida en China (ver Klein, 2017). Aunado a lo anterior, se suma la preocupación hacia el calentamiento global y el cambio climático que afecta a todo el mundo, con especial atención a las emisiones de gases de efecto invernadero producto de las ganaderías. De ahí que el interés en el vegetarianismo ha ido creciendo en la población (ver Tseng, 2019). Durante la pandemia del COVID-19, en el budismo se intensificaron, entre otras prácticas, el ayuno, como un modo de oración para quienes sufrían COVID-19 (Tseng, 2020: 19). Al ser más frecuentes los ayunos, el consumo de carne en las personas devotas laicas disminuyó considerablemente.

3. Relatos de *ganying* y vegetarianismo

En la búsqueda de relatos *ganying* hallamos páginas electrónicas chinas, donde diversas personas deciden publicar experiencias¹⁰ acerca del vegetarianismo y su efecto *ganying*. Si bien las fuentes electrónicas abarcan un porcentaje notoriamente menor a lo que se podría indagar in situ, los relatos nos otorgan un acercamiento preliminar en torno a cómo se concibe *ganying* en la práctica del vegetarianismo.

Quizá el concepto más común en la descripción de la experiencia de *ganying* y el vegetarianismo es *gonde* (功德), una de las traducciones al chino del concepto *anusamsa* en sánscrito, que quiere decir «bendición, beneficio, recompensa o ventaja que se deriva de llevar una vida virtuosa o de realizar diversos tipos de acciones virtuosas» (Buswell y Lopez, 2014: 54). En varios relatos, estos beneficios o bendiciones son variadas y responden (*ying*) al estímulo (*gan*) de la práctica del vegetarianismo. Entre ellos destacan: mejoramiento de la salud, disminución de enfermedades, actitud compasiva, aumento del apetito, disminución de los dolores estomacales, sensación de alegría, mayor inteligencia, mayor atractivo físico, aroma corporal, ayuda al medio ambiente y a liberar a animales de la muerte.¹¹ También hallamos argumentos donde se señala que, para que estos beneficios se manifiesten, en un principio el *ganying* del vegetarianismo

10 Si bien la mayoría de los relatos encontrados son anónimos, las fuentes electrónicas corresponden a páginas budistas, por lo que se entiende que quien los ha escrito es una persona devota o religiosa.

11 Estos beneficios se mencionan entre los relatos recopilados de las páginas electrónicas (ver Referencia bibliográfica). La traducción de las páginas electrónicas estuvo a cargo de la asistente en investigación, Sofía Fuentes Miranda.

responde con dolencias y dificultades que la persona debe superar para lograr bienestar. Se verá que esto último no solo se relaciona a las tempranas concepciones de *ganying*, sino también sugiere un proceso de la ecología humana, que permite una mayor conciencia hacia la transformación del organismo que, al adaptarse a ese cambio, logra armonizar su propio cuerpo, los estados emocionales y con el entorno natural. Al mismo tiempo, se presentan los elementos doctrinarios tempranos de la espiritualidad y la práctica budista, como la compasión, no matar a seres vivos y preocupación, cuidado o simpatía (en este caso, al medioambiente), como los más pertinentes a la hora de referirse a una interpretación ecológica de la doctrina budista (Schmithausen, 1997: 9).

Una buena parte de los *gongde* mencionados apuntan a la salud física y mental. Si lo trasladamos a estudios científicos sobre los aportes del vegetarianismo en la salud física, se ha descubierto que, efectivamente, se produce una disminución en enfermedades cardiovasculares, hipertensión, diabetes y otras (Imhoff, 2021: 47). No obstante, en salud mental es difícil de afirmar. Aunque algunas investigaciones indican una asociación entre personas con dietas vegetarianas y la disminución de estrés, ansiedad y síntomas depresivos y más felices (Aslanifar, Kazem Fakhri, Mirzaian, Babaei Kafaki, 2014), en el área de la ciencia, estas conclusiones se deben tomar con cautela, pues aún es un asunto poco estudiado (Imhoff, 2021: 71)¹².

Más allá de la incertidumbre científica es interesante la conexión entre práctica vegetariana, rito y sensación de bienestar o felicidad que se lee en las experiencias *ganying*¹³. Al respecto, destaca un relato que se titula «*Ganying* en la liberación de seres vivos y el vegetarianismo: cambios extraordinarios en el destino de la vida» (吃素放生感应：人生命运惊人变化). La persona que relata describe una serie de acontecimientos de su vida en torno a la protección de animales, detallando algunas ceremonias de liberación de seres vivos, especialmente de animales acuáticos y aves. Sobre el *ganying* comenta que en la liberación de diferentes tipos de aves hay diferentes tipos de *ganying*, sugiriendo mayor o menor virtuosidad de unas en relación con otras. La descripción de animales que escuchan la palabra del Buda o recitaciones de sūtras ya era recurrente en las historias de los *jatakas*, las vidas pasadas del Buda. En el caso de China, la distinción de animales que cultivaban las prácticas se lee en las descripciones monásticas de finales del siglo XVI, destacando a loros, gansos y peces (Eichman, 2016: 124).

En el relato se enfatiza en la felicidad que se produce en el momento de liberación de los animales cautivos, como también un sentimiento de arrepentimiento: «Las siguientes pequeñas liberaciones hicieron que mi corazón se llenara de compasión y

12 Celia Imhoff señala, a propósito de escasos estudios acerca de vegetarianos y estados depresivos, que es improbable que las dietas vegetarianas sean responsables del desarrollo de trastornos mentales, si no que, al parecer, las personas con trastornos mentales como la ansiedad y la depresión pueden tener ciertos rasgos de personalidad y trastornos que las haga más propensas a hacerse vegetarianas, un tema que merece ser investigado más a fondo (Imhoff, 2021: 69).

13 La interpretación de la liberación de seres vivos desde la concepción de *ganying* ya se manifiesta claramente en los relatos del siglo XVI (Eichman, 2016: 196).

aumentó mi decisión de seguir firmemente el vegetarianismo». (<<https://wenku.baidu.com/view/6caf5568561252d380eb6e4c.html>>). Esta emoción se entiende a partir del aspecto emocional del término *ganying*: estímulo *gan* como el estímulo emocional y la emoción en sí misma; un sentimiento *gan* es lo que mueve a la mente y al corazón (*xin*心); el movimiento resultante del corazón es la correspondencia, *ying*, de un hecho y sentimiento. Como un verbo, *gan* significa tanto afectar como ser afectado, pero también mover o agitar los sentimientos (Gómez, 2011: 545). Este efecto emotivo estimula a los *bodhisattvas* o los budas a una *sympathetic response*, beneficiando a quienes manifiestan *śrāddha* (fe) y *kuśalamūla* (raíz virtuosa). En este relato, el estímulo (*gan*) de liberar animales produce la respuesta kármica y beneficiosa, en que la persona siente un corazón feliz y compasivo (*ying*), emoción que, al mismo tiempo es estímulo para mantener la práctica vegetariana. En otros relatos, será la práctica vegetariana la que actúa como estímulo para que, de manera indirecta, se evite la muerte de animales consumidos por el ser humano (<<https://rufodao.qq.com/a/20160621/043000.html>>).

Aunado a estas descripciones de *ganying* en el vegetarianismo, también hallamos historias donde se manifiesta la concepción de retribución moral o *bao* y la retribución divina, en que los actos buenos son recompensados, en este caso, con un acto divino, milagroso o sobrenatural:

El maestro Haitao me contó una historia: a finales de la década de los 70, en una calle ocurrió un gran incendio. El viento avivó el fuego y consumió las casas una a una, toda la calle estaba en llamas, parecía un mar de fuego. Al final pasó algo muy extraño, cuando el fuego había alcanzado las últimas dos casas, la llama se alejó automáticamente. Las casas cercanas todas resultaron quemadas y las únicas que quedaron sin quemar fueron esas dos. Muchas personas corrieron a extinguir el fuego, los bomberos también llegaron a ayudar, después alguien dijo: «Fue muy extraño ver eso, cuando el fuego llegó a esas dos casas, la dirección del viento cambió repentinamente, como si un anciano con barba blanca hubiera estado soplando el viento». Después de un tiempo todos supieron que esas casas eran dos restaurantes vegetarianos.

(<<http://www.xuefo.com/nr/article31/310533.html>>)

En el actual budismo chino, la concepción contemporánea de *ganying* sigue muy vinculada a sucesos sobrenaturales o milagrosos, producidos por los budas o los *bodhisattvas*. Es común hallar relatos en que se describe una experiencia de *ganying* como apariciones de deidades, luces o arcoíris en las montañas sagradas o en la sanación de enfermedades por medio de rezos o sueños con las deidades (Ríos, 2015). Este relato explica el suceso de *ganying* como un acto milagroso, el que la persona que lo describe lo comprende desde la virtuosidad y buen karma de quienes decidieron

abrir un restaurante vegetariano, siendo beneficiados por los budas o *bodhisattvas* que protegieron ambos restaurantes del fuego.

Otra historia que vincula al vegetarianismo con esta concepción milagrosa de *ganying* trata de una situación que una persona vivió hace siete años atrás, momento en que sufría de mucho dolor de garganta, con infecciones (<<https://www.xinjingyw.com/xjcs/108594.html>>). Ese día, mientras leía acerca del vegetarianismo en el budismo, hizo una promesa: «si mi garganta deja de doler, entonces no comeré nunca más carne», y mientras pensaba en ello sintió algo que bajaba de su garganta, «como si se despegara algo y se fuera». Si bien creyó que era algo psicológico, tomó la decisión de no ingerir medicina y ver qué ocurría. Al transcurrir un par de días, su garganta mejoró y desde entonces que no come carne:

El ser vegetariano nos ayuda a eliminar la suciedad del cuerpo y ayuda también a que nuestro cuerpo y mente estén más claros y limpios. Claro está que, al ser vegetarianos, igual debemos consumir algunos suplementos de vitamina A.

(<<https://www.xinjingyw.com/xjcs/108594.html>>)

En este último relato la persona realiza una promesa (o voto, *fayuan* 发源) y la respuesta es inmediata y prácticamente milagrosa, pues algo se libera de su garganta y logra sanar. A esto se suma la purificación física y mental que manifiesta sobre los beneficios del vegetarianismo, refiriéndose a la limpieza, evitando la suciedad. Esta perspectiva alude a ciertas ideas manifestadas en el sūtra *Lañkāvatāra*, que dedica un capítulo completo a la explicación del por qué no se debe consumir carne. En cuanto a la purificación mental, el sūtra agrega que quienes consumen carne no son capaces de renunciar al mundo, no desarrollan una bondad amorosa, entre otros comentarios. Si bien en el sūtra y en otras fuentes se suele relacionar con el no consumo de ajo, cebolla y otros sabores fuertes que evitan la purificación, los argumentos que niegan el consumo de la carne debido a su olor y de quien la consume señalan que inhibe las capacidades compasivas, aleja a los animales y atrae a los demonios (Kieschnik, 2005; Chengzhong, 2014).

Además de estas alusiones literarias, el relato también resuena con el modo en que se difunde el vegetarianismo en la historia moderna de China. La relación entre comer vegetales y limpieza recuerda al desarrollo del vegetarianismo que hubo a principios del siglo xx, donde la confluencia entre el karma y la higiene era parte del discurso budista-científico que promovieron los propulsores del vegetarianismo en la sociedad china (véase Lu, 2021).

Finalmente, cuando se señala que se deben comer suplementos de vitamina A es un llamado de atención al equilibrio con los nutrientes que requiere nuestro organismo. Con este último comentario, el texto argumenta el *ganying* del vegetarianismo, combinando la fe de la persona y su promesa, los beneficios que el budismo señala

sobre el vegetarianismo, sus efectos milagrosos y purificantes, con una mirada actual, donde se habla de suplementos alimenticios, que evitan un desequilibrio metabólico. Esta y las demás interpretaciones apuntan al efecto cultural de las creencias budistas sin dejar de atender al organismo y su bienestar, respondiendo a la propia ecología humana, en interrelación con el entorno y con su propio cuerpo.

Otra experiencia que se titula «El ganying en la adoración al Buda y en la práctica del vegetarianismo» (吃素念佛的感应), también alude a los beneficios saludables de ganying en el vegetarianismo y enfatiza en ellos, y describe la experiencia de algunas personas vegetarianas, famosas en la sociedad china. Menciona, por ejemplo, al periodista Wang Yu (王煜), firme defensor del vegetarianismo, quien señala que su tensión alta y los niveles de colesterol bajaron gracias a su dieta vegetariana. Otro texto agrega una lista de personas científicas, políticas, religiosas, artistas, deportistas y otras, famosas en el mundo entero, que han sido o son vegetarianas (<<https://rufodao.qq.com/a/20160621/043000.html>>). También destacan los relatos de Zhuge Changqing (诸葛长青), un filósofo e investigador, fundador del Instituto de la Organización Grupo de investigación y reflexión, que lleva su nombre, promotor del budismo y de la práctica de liberación de animales, de la tradición cultural y de las obras de caridad en China. En su blog describe el *ganying* de quienes son vegetarianos y sus beneficios para la salud, y señala que el cuerpo se alcaliniza al llevar una dieta vegetariana, para evitar un cuerpo ácido, producido por el consumo de la carne (http://blog.sina.com.cn/s/blog_49e5f6df0102dqgm.html). Luego se refiere a la experiencia de una mujer budista, a propósito de su decisión de practicar el vegetarianismo, y describe el diálogo entre ambos:

Devota: el 11 de junio comencé a abstenerme de comer carne y los «wuxin» (cebollín, ajo, ciboulette, chalote y cebolla). Durante este período he tenido algunos sentimientos y experiencias que me gustaría compartir con usted. Los primeros días frecuentemente tenía la sensación de querer comer carne, sobre todo a la hora de comida. Cuando pasaba por restaurantes, locales de parrillada, o puestecitos de comida picante me costaba mucho poder controlarlo.

Zhuge Changqing: Amituo Fo, todos los que comienzan en el vegetarianismo se sienten así al principio. Y poder controlarlo es una creencia firme que vale la pena aprender y elogiar.

(<http://blog.sina.com.cn/s/blog_49e5f6df0102dqgm.html>)

Luego, la devota agrega que los escritos de Zhuge Changqing sobre el vegetarianismo la ayudaron a concentrarse en su objetivo y, cada vez que recitaba los textos budistas, oraba con fuerza para que el Buda la ayudara a controlar sus deseos de comer carne: «para no caer en la tentación y después arrepentirme». Asegura que gracias a la

compasión de Buda no solo su necesidad de comer carne fue disminuyendo, sino que cuando veía u olía la carne sentía asco, «como las arcadas que le dan a las embarazadas».

Schmithausen (1997:8-9) señala que la cesación del deseo es la base doctrinaria budista que más se acopla a las interpretaciones ecológicas, pues el deseo (la gula, las ansias), sin lugar a duda, es una de las principales causas de la destrucción del medio ambiente. En este caso, el deseo que ella supera es el de comer carne, como una actitud compasiva y de protección a otros seres, pues al final de su relato agrega:

Al mismo tiempo, en los corazones de esos pobres seres vivos que fueron masacrados para satisfacer el apetito de los seres humanos solo habrá tristeza y culpa ¿Cómo puedo no sentirme culpable de todos aquellos seres vivos que han sufrido por mi culpa?

(http://blog.sina.com.cn/s/blog_49e5f6df0102dggm.html)

Además de reprimir el deseo, la devota enfatiza en la dificultad que tuvo para evitar comer carne, cuestión que apunta al esfuerzo y al sufrimiento interno de controlar su deseo. Si volvemos a las concepciones tempranas de *ganying* en la cosmología china, el dolor o sufrimiento físico como estímulo *gan* era la acción común de los shamanes para recibir una respuesta *yin* del cielo (Schafer, 1951). Esta concepción de producir *ganying* por medio de un esfuerzo físico doloroso (como en ceremonias extensas y cansadoras, peregrinaciones a las montañas o incluso la auto cremación)¹⁴ se incorpora como un estímulo al que responderán los budas de manera compasiva, de manera eficaz. En este caso, el vegetarianismo sería, en un principio, una práctica dolorosa, pues la persona sufre físicamente porque su cuerpo le pide comer carne, deseo que debe suprimir. En otro relato también se mencionan diferentes *ganying* en el inicio de la práctica del vegetarianismo, donde la respuesta *yin* es un cuerpo cansado, manos y pies sudorosos, palmas despellejadas, pies olorosos y ganas de comer carne: «¡Después de experimentar estos tres *ganying* tu salud comenzará a mejorar y estarás cada vez mejor!» (<https://rufodao.qq.com/a/20160621/043000.html>). Aquí la persona se refiere a la dificultad inicial, cuya respuesta no es agradable e implica cierto esfuerzo y dolor físico. Incluso señala el mal olor corporal de quien inicia la dieta vegetariana, a diferencia de los textos que enfatizan en el mal olor de quien consume carne, ajo o cebolla. Estos tres *yin* iniciales son, al mismo tiempo, el estímulo *gan* para un cuerpo cada vez más saludable. Zhuge Changqing enfatiza que en un principio no será nada fácil, más vale la pena hacer el intento.

¹⁴ James A. Benn se refiere a la autocremación en la época medieval china y sugiere que esta funciona de acuerdo con el estímulo y respuesta, *ganying*: los milagros que ocurrieron antes, después y durante los actos de autocremación que se describen en los relatos de ese periodo, indican que las acciones fueron estimulando (*gan*) una respuesta (*yin*) desde el cosmos, concibiendo la acción como eficaz y, por lo tanto, correcta (Benn, 2014).

4. Reflexiones finales

Las experiencias de *ganying* en la China actual son innumerables historias que, por una parte, aún guardan las creencias en torno a aquel aspecto resonante cosmológico de la China de antaño, como también de los principios doctrinarios, ritos y hechos extraordinarios del budismo, interpretados en ese estímulo y respuesta. Por otra parte, su uso, al igual que en otras épocas, se acopla al discurso sociocultural del momento, en el que su efecto es acorde a las concepciones sobre esto o aquello.

En el caso analizado en este capítulo, se observan diversas anécdotas en que el vegetarianismo o la creación de espacios vegetarianos (restaurantes) funcionan como estímulo para beneficiarse de estados de felicidad y actitud compasiva, protección al medioambiente, bendiciones, lograr la limpieza y la purificación física y mental, sanaciones de enfermedad o experimentar situaciones extraordinarias o milagrosas. Entre estos beneficios, destaca aquel que no solo apunta al bienestar físico y mental o emocional, sino al espiritual, pues el vegetarianismo sería una manera de ganar mérito y buen karma al evitar la muerte de animales, como un símil a la práctica de liberación de seres vivos en el budismo. Esto último, probablemente, como una de las concepciones del *ganying* en el vegetarianismo que más se repiten en los relatos. Asimismo, al igual que en las concepciones del pasado antiguo sobre *ganying*, donde es preciso el sufrimiento o esfuerzo físico para lograr una respuesta, el vegetarianismo puede significar un desafío que produzca dolor físico o mental, mas el beneficio es grande.

Esta diversidad de beneficios e interpretaciones, obtenidas por el estímulo y respuesta de la práctica vegetariana budista, propone observar estas experiencias y relatos como reacciones o procesos biodiversos y culturales en un proceso ecológico humano, enfatizando en el papel que estos cambios producen en cada persona. Por un parte, se manifiestan los argumentos budistas en torno al valor del vegetarianismo y todos los beneficios kármicos, biológicos y espirituales, sin abandonar la experiencia sobrenatural o milagrosa de los budas y *bodhisattvas*. Por otra parte, se agrega el discurso científico, atendiendo a la retórica social actual sobre la salud del cuerpo (el control del colesterol, los niveles de la presión o la alcalización del cuerpo) y qué cambios alimenticios se deben realizar. Todo esto descrito desde la concepción de *ganying*, concepto que se ha adaptado por siglos y que en estos relatos de experiencias del vegetarianismo se interpretan como una elección oportuna para la evolución ecológica/espiritual humana, elevando los estados emocionales compasivos y felices, permitiendo armonizar la interrelación y el cuidado a las demás especies.

5. Bibliografía

- ASLANIFAR, E., KAZEM FAKHRI M., MIRZAIAN B., BABAEI KAFAKI H. (2014) «The Comparison of Personality Traits and Happiness of Vegetarians and Non-Vegetarians», *Socioint14-International Conference on Social Sciences and Humanities*, 1031-1037 [en línea]. Disponible en: <https://www.ocerints.org/Socioint14_e-publication/papers/289.pdf> [Consultado el 11 de noviembre de 2022].
- BATES, D., TUCKER J. (2010) *Human Ecology. Contemporary Research and Practice*, New York NY: Springer Science.
- BENN, J. (2014) «Biographies of Eight Autocremators and Huijiao's 'Critical Evaluation'» en *Early Medieval China*, New York: Columbia University Press, 2014, pp. 543-60.
- BINGENHEIMER, M. (2016) *Island of Guanyin. Mount Putuo and Its Gazetteers*, New York: Oxford University Press.
- Buswell R., Lopez D. (2017) *The Princeton dictionary of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press.
- CHINN M. (2013) «Sensing the Wind: The Timely Music of Nature's Memory», *Environmental Philosophy*, 10 (1), 29-30 [en línea]. Disponible en: <<https://www.jstor.org/stable/26169775>> [Consultado el 9 de septiembre de 2022].
- DARSHANI, A. (2021) «Releasing Life or Releasing Death: The Practice of and Discourse on Buddhist Animal Liberation Rituals in Contemporary Xiamen», *Journal of Chinese Religions*, 49 (1), 109-143 [en línea]. Disponible en <<https://muse.jhu.edu/article/791149>> [Consultado el 9 de septiembre de 2022].
- EICHMAN, J. (2016) *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship. Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*, Leiden: Brill.
- GOOSAERT, V. (2005) «The Beef Taboo and the Sacrificial Structure of Late Imperial Chinese Society», en *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*. New York: Palgrave, pp. 237-48.
- GRAHAM, A. (2012) *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, trad. de Daniel Stern y rev. de Flora Botton, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GREENE, E. (2016) «A Reassessment of the Early History of Chinese Buddhist Vegetarianism», *Asia Major*, Third Series, 29 (1), 1.43 [en línea]. Disponible en: <<https://www.jstor.org/stable/44873386>> [Consultado el 9 de septiembre de 2022].
- HAMAR I. (2011) «Creating Huayan Lineage: Miraculous Stories About the Avataṃsaka Sūtra», *Oriens Extremus*, 50, 181-192 [en línea]. Disponible en <<https://www.jstor.org/stable/24047694>> [Consultado el 9 de septiembre de 2022].

- HANDLIN, J. (1999) «Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination», *Journal of Asian Studies*, 58 (1), 51-84.
- HENDERSON J. (1984) *Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York NY: Columbia University Press.
- KI CHE LEUNG, A. (2019) «To Build or to Transform Vegetarian China - Two Republican Projects», en *Moral Foods: The Construction of Nutrition and Health in Modern China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 221-240.
- KIESCHNICK, J. (2005) «Buddhist Vegetarianism in China», en *Of Tripod and Palate. Food, Politics and Religion in Traditional China*, New York NY & England: Palgrave Macmillanpp, 186-212.
- KLEIN, J. A. (2017) «Buddhist Vegetarian Restaurants and the Changing Meanings of Meat in Urban China», *Ethnos*, 82 (2), 252-276 [en línea]. Disponible en: <<http://dx.doi.org/10.1080/00141844.2015.1084016>> [Consultado el 9 de septiembre de 2022].
- LE BLANC C. (1985) *Huai-Nan Tzu 淮南子 Philosophical Synthesis on Early Han Thought. The Idea of Resonance (Kan-Ying 感應) With a Translation and Analysis of Chapter Six*, Hong Kong: Hong Kong University Press.
- LU, L. (2021) «The Confluence of Karma and Hygiene: Vegetarianism with Renewed Meanings for Modern Chinese Buddhism», *Journal of Chinese Religions*, 49 (1), 75-108 [en línea]. Disponible en: <<https://muse.jhu.edu/article/791148>> [Consultado el 9 de septiembre de 2022].
- GÓMEZ, L. (2011) «On Buddhist wonders and wonder-working», *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 33 (1-2), 513-54.
- HENDERSON, J. (1984) *Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York NY: Columbia University Press.
- IMHOFF C. (2021) «Fueled by Plants: The Effects of Vegetarianism on Overall Health», *UR*, 1, 46-75 [en línea] Disponible en: <<https://kb.gcsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=undergraduateresearch>> [Consultado el 5 de noviembre de 2022].
- MACMAHAN D. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*, Nueva York, Oxford University Press.
- PU, C. (2014) *Ethical Treatment of Animals in Early Chinese Buddhism: Beliefs and Practices*, UK: Cambdridge Scholars Publishing.
- RÍOS, M. (2015), «El reflejo de la luna en la montaña: el budismo en Nanwutai-shan», Tesis de Doctorado, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México [en línea]. Disponible en: <<https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/8623hx969?locale=es>> [Consultado el 5 de diciembre de 2022].

- RÍOS, M. (2020) «A Chinese Buddhist Ecological Narrative: From the Pure Land to the 'Beautiful Country' of Xi Jinping», *Contemporary Buddhism*, 21 (1-2), 133-148 [en línea]. Disponible en: <<https://doi.org/10.1080/14639947.2022.2029211>> [Consultado el 30 de noviembre de 2022].
- SCHAFER, E. (195) «Ritual Exposure in Ancient China», *HJAS* 14 (1-2), 130-184 [en línea]. Disponible en: <<https://doi.org/10.2307/2718298>> [Consultado el 9 de septiembre de 2022].
- SCHMITHAUSEN, L. (1997) «The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics», *Journal of Buddhist Ethics*, 4, 1-74 [en línea] Disponible en: <<http://jbe.gold.ac.uk>> [Consultado el 29 de diciembre de 2022].
- SHARE, R. H. (2002) *Coming to Terms with Chinese Buddhism. A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: Kuroda Institute, University of Hawai'i Press.
- SCHUTKOWSKI, H. (2006) *Human Ecology. Biocultural Adaptations in Human Communities*, Heidelberg: Springer.
- TSENG, A. (2019) «Buddhist Vegetarianism Views on Equivalent Reduction of Greenhouse Gas Emissions in China from 2017 to 2027», *Worldviews* 23, 254-274 [en línea]. Disponible en: <<https://doi.org/10.1163/15685357-02303100>> [Consultado el 9 de septiembre de 2022].
- (2020) «Mahayana Buddhists' Response to COVID-19 Pandemic», en *Exploring the Life and Teachings of Mahayana Buddhists in Asia*, New York: Nova Science, pp. 1-30.

Páginas electrónicas: relatos de *ganying* en el vegetarianismo

- <<https://rufodao.qq.com/a/20160621/043000.html>>
- <<https://wenku.baidu.com/view/6caf5568561252d380eb6e4c.html>>
- <<http://www.xuefo.com/nr/article31/310533.html>>
- <<https://www.xinjinyw.com/xjcs/108594.html>>
- <http://blog.sina.com.cn/s/blog_49e5f6df0102dqgm.html>

Interdependencia y virtudes: La ética ambiental desde el budismo

Katherine V. Masís-Iverson

Universidad de Costa Rica

1. Introducción

La ética ambiental nació en el siglo xx en respuesta a preocupaciones surgidas en la comunidad científica y en la sociedad en general por los daños provocados por los seres humanos en el llamado «mundo natural». Como rama de la ética aplicada, la ética ambiental estudia las relaciones entre los seres humanos y los demás miembros de los ecosistemas. Además, reflexiona sobre las características morales de dichas relaciones y la mejor manera de conducir las.

En las siguientes páginas no se encontrarán análisis filológicos de textos budistas canónicos o posteriores, sino una vista panorámica de una ética ambiental desde el budismo como fuente de reflexión y práctica vivida en el mundo de hoy. Por esta razón, las referencias a textos clásicos son pocas y se limitan a ilustrar algún concepto principal. Tampoco será un ensayo apologético que busque apoyo para el movimiento ecologista contemporáneo en alguna línea o tendencia específica del budismo. Se parte de que hay un «budismo contemporáneo», es decir, una suerte de abstracción en la cual existen características compartidas entre las grandes escuelas theravāda y mahāyāna, con énfasis en la manera en que se manejan y divulgan algunos temas ecológicos con relevancia para las discusiones actuales, sin priorizar circunstancias culturales, geográficas o históricas.

Hay varios budólogos occidentales contemporáneos que coinciden en que los textos clásicos budistas carecen de reflexiones metaéticas (Dreyfus, 1995; Edelglass, 2013; Garfield, 2022; Keown, 2006). Ciertamente, en los textos budistas no se han

encontrado preguntas ni discusiones sobre la existencia o inexistencia de los hechos morales, la validez o invalidez de los juicios morales o el uso correcto o incorrecto de términos referentes a la moral. No obstante, sí hay abundancia de temas, preceptos y recomendaciones morales para la vida cotidiana de laicos y monásticos, así como listas de cualidades dignas de admirar y, en lo posible, emular.

Aunque la tradición textual canónica no cuente con una ética ecológica manifiesta, sí se puede hablar de ideas comunes en el budismo contemporáneo que estimulan la reflexión y enriquecen las discusiones sobre la ética ambiental. Hay aseveraciones sobre el estatus moral del individuo humano en el entramado del universo, así como la importancia de la correcta percepción de todo cuanto existe y de la transformación del carácter con el fin de propiciar la integridad y resiliencia de los ecosistemas. Estos son los temas que se desarrollarán a continuación.

2. Cosmología budista e interdependencia universal

Comprender la cosmología es crucial para contrarrestar la *avidyā* o ignorancia acerca de la posición de los seres humanos como agentes morales en el universo que, según el budismo, es infinito en todas las direcciones y eterno en todos los sentidos, sin comienzo ni final, con ciclos largos de declive y auge, destrucción y renacimiento (Arnau, 2012; Nattier, 1991; Tola y Dragonetti, 2005). Existen incontables sistemas que contienen otros mundos con sus propios budas apropiados para las necesidades de sus habitantes y que, al igual que el Buda histórico de nuestro mundo, les han proporcionado las enseñanzas necesarias para conducirlos hacia el nirvana, es decir, la iluminación o liberación final de tener que volver a nacer en forma física.

Además de infinito y eterno, el universo es un complejo entramado de fenómenos interrelacionados y dependientes entre sí, conocido como *pratītyasamutpāda*, término que se ha traducido en español como «origen condicionado» (Arnau, 2005, 2012), «surgimiento condicionado» o bien «interdependencia universal» (Tola y Dragonetti, 2005), término que se preferirá en este ensayo. En el sūtra Avataṃsaka o sutra de la Guirnalda (Cleary, 1993), también traducido como *El adorno de la gran flor* (Dalái Lama, 2007a) se encuentra la conocida metáfora de la Red de Indra que describe de manera poética la interconexión temporal y espacial de todo cuanto existe y ocurre: el universo se compone de una malla infinita de cristales o gemas en cada uno de sus nudos que reflejan, a manera de espejo, a todos los demás cristales o gemas. Espacialmente, la Red de Indra carece de centro y de extremos; no obstante, cada gema «está en el centro, en la medida en que refleja todas las demás joyas de la red. Al mismo tiempo, está en el extremo, en la medida en que es reflejada en todas las demás joyas» (Dalái Lama, 2007a: 111-112). Temporalmente, todo cuanto ocurre en el universo

es parte de un conjunto de causas y condiciones que generan efectos que, a su vez, se convierten en otras causas y condiciones que desembocarán en futuros efectos. La Red de Indra representa un proceso en constante movimiento; los elementos constitutivos o *dharma*s se suceden y reemplazan unos a otros en un constante devenir; no obstante, son insustanciales y transitorios, carecen de esencia fija y autónoma y dependen de múltiples causas y condiciones (Tola y Dragonetti, 2005).

3. La rueda de la vida y de la muerte

En el sistema nuestro, hay una rueda de la vida y de la muerte llamada *bhavacakra* en sánscrito, que representa las maneras en el que habitan los seres sintientes o seres con la conciencia suficiente para poder sufrir (Sadakata, 1997). Todos los habitantes pertenecen al mundo de *saṃsāra*, es decir, el escenario en el cual los seres sintientes nacen, viven, mueren y renacen una y otra vez en ciclos transitorios hasta alcanzar el nirvana.

El *bhavacakra* tiene seis reinos que albergan seis tipos distintos de existencia que pueden durar mucho o poco según el karma de cada quien, es decir, según los resultados de sus acciones en pasados recientes y remotos. Aunque los seis reinos se asemejan a dimensiones espacio-temporales, la diferencia más importante entre ellos es la configuración psicológica y perceptiva de los habitantes de cada reino. Es posible que algunos o todos los reinos compartan un mismo lugar físico, pero no necesariamente perceptible para los habitantes de otros reinos.

Los *devas* o dioses viven miles de años en su reino y llegaron a ese estatus debido a que acumularon buen karma en vidas previas. Llevan vidas fáciles y placenteras que duran miles de años, pero tarde o temprano se les agota su buen karma y han de renacer en otro reino cuyas circunstancias no serán tan agradables, ya que aún queda karma no tan favorable sin agotar. Los *asuras* o semidioses viven atormentados porque envidian obsesivamente a los dioses; luchan violenta e infructuosamente por obtener lo que los dioses tienen y por invadir su reino, ya que creen que esa es la verdadera felicidad. La lucha es de parte de ellos, pues el reino de los dioses no se ve afectado por los intentos de usurpación de los semidioses. Los *pretas* o espíritus hambrientos viven en un reino de carencia continua, ya que padecen de hambre y sed constantes que no pueden aplacar: tienen estómagos enormes que no pueden llenar, bocas diminutas y gargantas estrechas que solo dejan pasar cantidades mínimas de alimento y líquido. Los *narakas* o seres infernales pasan por todo tipo de torturas y dolores imaginables que se suceden unos a otros sin tregua en su reino. Sin embargo, al igual que sucede en los demás reinos, su estancia en la dimensión infernal no es eterna, ya que tarde o temprano, se le agotará a cada habitante el mal karma que lo llevó ahí. El reino de los *tiryagyoni* o animales implica una vida de lucha. En el ámbito silvestre existe el peligro

de ser cazados por seres humanos u otros animales o bien, pueden ser víctimas de explotación y maltrato de parte de seres humanos en entornos domésticos, de trabajo agrícola, de transporte o de cuidado de bienes. De cualquier modo, en sus vidas predomina la ignorancia.

Los *manuṣya* o seres humanos habitan en su propio reino, generalmente con raciocinio y con vidas en las que hay diversos grados de *duḥkha*, es decir, sufrimiento o insatisfacción. Los seres humanos suelen apegarse al placer y sufrir en su ausencia, por lo cual intentan prolongarlo o bien repetirlo cuando termina, a pesar de saber, con base en la experiencia, que ningún placer es permanente. Dichos intentos eventualmente fallan, no solo porque hay límites físicos a las prolongaciones y las repeticiones, sino porque subjetivamente los placeres caducan; es decir, dejan de ser tales cuando sus duraciones e instancias en el tiempo son excesivas. Eventualmente, en mayor o menor grado, la experiencia de placer se convierte en dolor o en insatisfacción.

El excepcionalismo humano consiste en la oportunidad poco frecuente de haber renacido en un reino que tendría mejores condiciones de ofrecer una dosis justa de sufrimiento como para despertar el deseo de liberarse del *samsāra* y alcanzar el nirvana. Sufrir muy poco, como los dioses, implica que habrá pocas ocasiones para despertar dicho anhelo; sufrir en demasía como en los demás reinos, implica una preocupación constante por sobrevivir u obtener algo que no se tiene. Generalmente no se sabe si la próxima vida sería nuevamente humana o en algún otro reino, de ahí la importancia de cultivar las cualidades que se puedan para ejecutar acciones virtuosas y así, lograr un nacimiento con condiciones favorables para enrumbarse hacia el nirvana. No obstante, en todos los reinos hay un Buda que adopta una apariencia similar a la de sus respectivos habitantes, con el fin de estar disponible para dar aliento, esperanza y enseñanzas sobre cómo salir del sufrimiento a quien quiera recibirlas. Eventualmente, en las inmensas escalas del tiempo cósmico, todos los miembros de todos los reinos del *bhavacakra* tienen el mismo potencial para alcanzar el nirvana, pero el tiempo requerido para cada ser individual necesariamente será distinto.

4. Naturaleza, ecosistemas y comunidad moral

Distinguir entre lo natural y lo artificial o entre naturaleza y cultura ha sido tema frecuente de discusión en la filosofía occidental, lo cual significa que también ha sido un reto para la ética ambiental. No todos los eticistas ambientales se han propuesto alcanzar una definición última del término «naturaleza», lo cual sugiere que es válido apoyar una tendencia psicológica común para orientar las discusiones sobre el tema: describir un paisaje con más construcción arquitectónica como menos «natural» que un paisaje con poca o ninguna (Pasca *et al.*, 2020). Hay un mundo de paisajes cuyos ecosistemas

tienen poca alteración antropogénica visible y hay otro mundo urbano en el que dicha alteración es más evidente: suelos pavimentados, ríos entubados o cuyos cauces han sido redirigidos, cobertura boscosa disminuida, aire con sustancias químicas y olores no propios de la zona, luces artificiales que bloquean la vista del cielo nocturno, ruidos elevados que eclipsan los cantos de las aves y de otros animales no humanos, etc. Se considera que una estructura arquitectónica es más natural o ecoamigable si en su diseño y construcción utiliza y reutiliza materiales de bajo mantenimiento, de procedencia sostenible y que incorpore elementos como aire y luz natural, vegetación, madera y piedra en sus ambientes internos y externos.

Las acepciones del término «ecosistema» han variado en las últimas ocho a nueve décadas (Armenteras *et al.*, 2016), pero igualmente hay un consenso en que son comunidades dinámicas de seres vivos en sus entornos no-vivos que tienen la capacidad para interactuar y evolucionar juntos en ubicaciones geográficas cuyas fronteras pueden cambiar con el tiempo y cuyos ciclos y procesos pueden mantenerse en equilibrio o perturbarse con o sin intervención humana. Desde el budismo, cualquier entorno, sin importar su grado de construcción arquitectónica, sería parte del *samsāra*.

Todo sistema ético se refiere a una comunidad moral cuyos miembros están vinculados por sentimientos de compasión, responsabilidad u obligación, o bien por las exigencias razonadas de la justicia. Idealmente, dichos miembros tienden a tomar en cuenta los posibles efectos de sus acciones en los demás miembros de la comunidad moral, lo cual no quiere decir que las acciones estén libres de errores. Una comunidad moral puede ser una familia, las personas que comparten un lugar de trabajo, quienes estudian y trabajan en una institución educativa, vecinos de regiones de tamaño diverso, los habitantes de un país, etc. La ética ambiental tiende a extender la comunidad moral más allá de los seres humanos para incluir a los animales, plantas y otros componentes del ecosistema.

Puesto que la preocupación central en la ética budista no es maximizar el placer sino reducir el sufrimiento, la comunidad moral en una ética ambiental budista comprendería a aquellos seres vivos sintientes, es decir, aquellos seres capaces de sufrir, aunque con diferentes experiencias de conciencia del sufrimiento. Por ende, los animales son parte de la comunidad moral porque son seres sintientes. Puesto que en la tradición textual hay variabilidad en las opiniones sobre las formas de conciencia y la capacidad para sufrir que podrían tener las plantas, el estatus de la vida vegetal es menos claro. No obstante, desde el budismo contemporáneo, se defiende la integridad de los bosques y la protección de la vida vegetal de la destrucción innecesaria (Schmithausen, 1997, 2009).

En algunas líneas de pensamiento de la ética ambiental, la comunidad moral abarcaría entidades de gran tamaño como desiertos, bosques, islas, valles, litorales, ríos, etc. y agrupaciones que constituyen especies y los mismos ecosistemas en su totalidad

(Stoenescu, 2016). Desde el budismo, si una isla tiene un desastre natural debido a un huracán, se interpreta que son sus habitantes humanos y animales no humanos de especies diversas los que sufren y no el ecosistema como entidad. Los componentes no vivos de la isla y las edificaciones hechas por los seres humanos podrían ser total o parcialmente destruidos, pero no sufrirían. Las poblaciones de microorganismos podrían verse mermados o podrían multiplicarse, pero es cuestionable hasta qué punto serían seres capaces de sufrir.

5. Los seres humanos como agentes morales

Todo agente moral es capaz de distinguir entre el bien y el mal; es decir, de prevenir y remediar el sufrimiento o de provocarlo y atizarlo y, por ende, de responsabilizarse de sus actos. En el budismo, la identidad y forma de vida individual cambia de un nacimiento a otro. A diferencia de un *ātman* hindú o un alma platónica, el «yo» de los seres humanos en el budismo es dinámico y relacional; carece de sustancia propia, fija y eterna y se construye de momento a momento con *dharmas* o elementos constitutivos en conexión y dependencia mutua con otros seres.

Dada la fluidez y porosidad de un «yo» relacional según el budismo, cabe preguntarse en qué sentido se puede hablar de un agente moral (James, 2013; Cumiskey y Hamilton, 2017). Una respuesta es que la ausencia de un *ātman* fijo y eterno implica que, si bien es cierto que no hay ningún «yo» ontológico que perdura sin cambios, también es cierto que hay un «yo» psicológico que se desarrolla a lo largo del tiempo (Engler, 2003). Ese «yo» psicológico es un centro subjetivo de cogniciones, emociones, percepciones y voliciones y, como tal, es un agente moral cuya responsabilidad consiste en escoger qué rumbo seguir, qué acciones ejecutar y qué actividades y tendencias cognitivas, emotivas y volitivas cultivar. Para cada acción hay una motivación detrás de ella que influye en la manera como se procesa el karma del pasado y se moldea el karma del futuro (Engler, 2003; Dalái Lama y Mehrotra, 2010). Dada la complejidad del entramado de las causas, condiciones y efectos en el universo y la consecuente dificultad de precisar qué causas y efectos se producen, se vuelve indispensable el cuidado a la hora de actuar, ya que una sola acción podría ocasionar múltiples efectos moralmente beneficiosos o dañinos, o bien una mezcla de ambos.

6. El sentimiento de separación del ecosistema

Aunque los seres humanos sean biológicamente «naturales», lo cierto es que el sentimiento de separación del mundo «natural» o no construido parece prevalecer en el mundo urbanizado de hoy. Son muchos los factores que han contribuido a la creación

de este sentimiento, entre los cuales se incluye el antiguo tránsito del *mythos* al *logos* en la llamada era eje (del 900 al 200 a.e.c.) con el consecuente nacimiento de la percepción de un mundo externo por parte de un sujeto interno capaz de razonar y teorizar sobre él (Armstrong, 2007; Jaspers, 2017). Otro factor es el desencantamiento producido por la visión de un mundo natural desprovisto de alma en el cristianismo excepto para los seres humanos (White, 196707) y el concepto de un universo-máquina propiciado por la revolución científica con la subsiguiente cosificación de los seres sintientes no-humanos y la reproducción de esquemas de dominación social sobre la naturaleza (Merchant, 2018; Plumwood, 1993).

Desde el budismo, se tomarían en cuenta estos y otros factores y, a la vez, se sugeriría que todos parten de una característica básica que tienen todos los seres que habitan los seis reinos del *bhavacakra* hasta tanto no alcancen el nirvana: la ignorancia, causa principal del sufrimiento, ya que es por ella que se cae en la trampa de percibir el mundo fenoménico como si fuera real y sustancial, en vez de distinguirlo como *māyā* o ilusión engañosa. Como bien lo expresa el Dalái Lama (2004: 51): «mientras estemos sujetos al poder de la ignorancia, nuestro mal conocimiento o confusión acerca de la naturaleza de las cosas hará que el sufrimiento se expanda en nuestras vidas como las ondas en el agua». Dicha ignorancia no se refiere a la falta de conocimiento intelectual o académico, sino a la carencia de una percepción directa de la interdependencia, insustancialidad y transitoriedad de las cosas. La erradicación de la ignorancia es una de las tareas principales que los seres sintientes han de emprender para dejar de sufrir y alcanzar el nirvana.

7. El cultivo del sentimiento de conexión con los ecosistemas

La consideración moral por los demás miembros del ecosistema dependerá en gran parte de una transformación radical de la manera en que el individuo se percibe a sí mismo. Es necesario cambiar el sentimiento de separación del resto del ecosistema por un sentimiento de pertenencia plena al mismo, ya que sus miembros sintientes, según se mencionó anteriormente, constituyen la comunidad moral. Alcanzar esta transformación en un mundo urbanizado e industrializado pareciera ser una tarea sumamente difícil, razón por la cual la mejor estrategia para lograrla, aunque sea parcialmente, consiste en combinar varios métodos y herramientas.

Las actividades disponibles para fomentar el disfrute de los paisajes no construidos no son exclusivas del budismo: cuidar una pequeña huerta, participar en una limpieza de una playa, observar aves en los bosques, sembrar árboles y, en general, aprovechar oportunidades para pasar ratos en ambientes de paisajes naturales contribuyen al sentimiento de participación en el ecosistema. La información impartida en

las lecciones de ciencias en instituciones de educación formal primaria, secundaria y terciaria en cualquier parte del mundo igualmente contribuye a esclarecer el papel de los seres humanos en el entramado ecosistémico.

La actividad de meditar es común en todas las líneas del budismo, pero tampoco exclusivo de él. Algunos autores ubican la práctica meditativa como un componente central de la ética budista, aunque las poblaciones laicas en países predominantemente budistas no la practiquen en su mayoría (Dreyfus, 1995; Gowans, 2003; Sponberg, 1997). Otros, en cambio, consideran que, históricamente, la meditación en el budismo nunca ha sido tan importante como se ha creído (Buswell y López, 2014). Sin pretender resolver este debate, lo cierto es que, en los países con culturas occidentales, han sido los conversos al budismo quienes han buscado la meditación como actividad central de su práctica budista e, igualmente, dichos conversos han jugado un papel significativo en las discusiones sobre la ética ambiental budista.

El término «meditación» es una traducción imperfecta del término sánscrito *bhāvana* que significa «cultivo», lo cual, según el tipo de meditación, hace referencia al proceso de entrenar la mente para adquirir destrezas de concentración y de atención plena así como desarrollar cualidades deseables para la armonía propia y con los demás como la compasión, la benevolencia, la ecuanimidad y otras que se comentarán más adelante. Existen muchas formas de meditación y el acceso a ellas hoy día por medio de instructores calificados, libros, vídeos, archivos en audio y otras presentaciones no tiene precedentes en la historia mundial, aunque que su calidad sea diversa y cada enseñanza deba valorarse con prudencia. Desde una perspectiva budista, uno de los objetivos principales en el cultivo de las destrezas y cualidades que fomenta la meditación es el de, tarde o temprano, llegar a percibir directamente, aunque sea de manera momentánea, la interdependencia universal de los fenómenos y a propiciar cualidades aptas para el cuidado de una comunidad moral que incluye a todos los seres sintientes, tanto humanos como no humanos (Sponberg, 1997).

Conocer la manera en que funcionan los ecosistemas y tener la capacidad de razonar sobre ellos filosóficamente no garantiza comportamientos sostenibles o proambientales. Una persona que conoce los daños de la contaminación del aire, los suelos, las aguas y el entorno sonoro podría ser capaz de fumar, aplicar plaguicidas en su propio jardín, tirar fármacos caducados por el fregadero y subir el volumen de la música en su casa a decibeles excesivos para otros seres humanos y animales no humanos. Se podría argüir que son comunes los divorcios entre la práctica cotidiana y el conocimiento puramente intelectual y que el budismo es una tradición que favorece el papel de la experiencia propia y no solamente el conocimiento teórico. Un conocimiento integral estaría asociado con alguna percepción directa —sin importar cuán momentánea y pequeña— del entramado de interconexión de todo cuanto existe. Dejando de

lado las posibles expectativas excesivas e idealizadas al respecto, un despertar espiritual tampoco confiere necesariamente una mayor conciencia psicológica o moral (Engler, 2003); los vislumbres directos de la realidad de la interdependencia de los fenómenos del universo no se traducen automáticamente en acciones morales conducentes a proteger los ecosistemas. Queda pendiente el trabajo de transformar el carácter, es decir, cultivar las virtudes o cualidades que tienen pertinencia ambiental desde el budismo y que se comentarán más adelante.

La axiología busca examinar valores, lo cual inevitablemente implica que habrá algunos objetos, ideas, situaciones y procesos más valiosos que otros. La interdependencia de todo cuanto existe y ocurre en el universo no es sinónimo de su absoluta igualación (Sponberg, 1997). Las causas y condiciones de los fenómenos cambiantes en el universo son infinitamente diversas y no dan iguales resultados, ni objetivamente ni subjetivamente. Por ende, no todos los miembros vivos y no-vivos, situaciones, ciclos y procesos ecosistémicos, los cuales son relacionales y transitorios, son igualmente valiosos, lo que implica una jerarquía en los valores (Sponberg, 1997). En los ecosistemas, los seres humanos no son superiores, pero sí son actores centrales dadas sus capacidades y las oportunidades que ofrece el reino que habitan (Sahni, 2008). Dado que todo cuanto existe en el universo es relacional, transitorio e insustancial, es difícil encontrar razones para apoyar una distinción entre valores intrínsecos y extrínsecos en el budismo (Sahni, 2008). Ya sea que los seres humanos detecten lo valioso en sí que hay en los ecosistemas o que les confieran un valor subjetivo a sus componentes o una combinación de ambas situaciones, lo cierto es que solo son los seres humanos y no los habitantes de los demás reinos del *bhavacakra* los llamados a cultivar las virtudes que se traducirían en comportamientos proambientales de prevención y rectificación de daños ecosistémicos.

8. La ética de virtudes en el budismo

En términos generales, el budismo se inclina más por las recomendaciones y la ejemplaridad que por los mandatos morales. Dichas recomendaciones son completamente voluntarias y es responsabilidad de cada budista cumplir con ellas si así lo desea (Gowans, 2003). El noble óctuple sendero es un conjunto de ocho cualidades que indican maneras «rectas», es decir, apropiadas para la situación y que ayudan a salir del sufrimiento que se da en *samsāra*: recta comprensión, recto pensamiento, rectas palabras, recta acción, recta ocupación, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración. Dichas cualidades se dan en un contexto de *madhyama-patipadā* o camino medio, el cual se comentará en relación con la ética ambiental más adelante.

Sin entrar en detalles sobre los códigos morales de los monasterios budistas, el *Pañcasīla* es un conjunto de cinco preceptos que siguen tanto personas laicas como monjas y monjes, y que aconsejan cinco abstenciones: matar seres vivos, tomar lo que no le pertenece a uno, conducir la vida sexual de manera dañina para sí o los demás, mentir y usar lenguaje dañino e ingerir intoxicantes que alteran la mente y el cuerpo. No hay ninguna deidad externa castigadora por fallar en el cumplimiento de dichos preceptos, pero sí un atraso en alcanzar el nirvana. Cada uno de dichos preceptos es, desde luego, tema de debate. Por ser el precepto con el vínculo más obvio con la ética ambiental, se comentará la abstención de matar seres vivos más adelante.

La ética de virtudes ofrece un enfoque compatible con la ética ambiental budista, ya que el énfasis está en el carácter del agente moral y no en el seguimiento de mandatos y deberes según la ética deontológica ni en la maximización del placer según el utilitarismo clásico. Así, el agente moral tiene la potestad de moldear su carácter según la clase de persona en la que quiere convertirse. Una objeción a este razonamiento podría ser la de sostener que igualmente una persona puede cultivar cualidades destructivas. Dicha objeción no es válida, ya que mentir, robar, dañar y destruir de manera sistemática podrían ser destrezas logradas con la práctica y la experiencia, pero son medios para fines ulteriores y no herramientas para moldear un carácter dañino. Ningún individuo decide cultivar rasgos egoístas para desarrollar un carácter egoísta; simplemente se comporta de esa manera para lograr ventajas para sí mismo. Ninguna persona decide contaminar un río o los suelos por usar plaguicidas nocivos en sus cosechas porque quiere desarrollar un carácter contaminante; solo busca una salida fácil para lograr otros fines, por ejemplo, las ganancias rápidas.

En el budismo, querer ser una persona virtuosa es querer cambiar el carácter para que los comportamientos ayuden a prevenir o aliviar el sufrimiento propio y ajeno, o bien traigan algún bienestar individual o general. A la vez que hay tendencias psicológicas que vienen del pasado, hay nuevas tendencias que se construyen, lo cual incluye aquellas que conducen a la iluminación de la conciencia y liberación final, y aquellas que la obstaculizan. El cultivo de las tendencias beneficiosas es, precisamente, el cultivo de las virtudes, con lo cual se espera, mediante la voluntad y motivación personal, moldear un karma más propicio para eventualmente alcanzar el nirvana (Dalái Lama y Mehrotra, 2010). Las virtudes no se desarrollan ni por mandato ni con fijaciones heroicas de la voluntad. Según se mencionó anteriormente, además de formas de meditación orientadas a perfeccionar destrezas como la concentración y atención plena, también hay estilos de meditación destinados al cultivo de virtudes, los cuales se encuentran en el budismo mahāyāna (Dalái Lama, 2007b; Dalái Lama y Mehrotra, 2010) y en formas derivadas del budismo theravāda (Salzberg, 2014). La transformación del carácter que se espera lograr rara vez es total e instantánea; en la mayoría de los casos se requiere de persistencia para sentir resultados poco a poco.

9. Virtudes y comportamientos proambientales desde el budismo

Hay algunas virtudes específicas en el budismo con pertinencia ambiental. Entre ellas, se suelen mencionar los grandes pilares de la sabiduría (*prajñā*) y la compasión (*karuṇā*). La sabiduría sería un antídoto de la ignorancia básica que aqueja a los seres sintientes, ya que permitiría acercamientos a percepciones directas del entramado de la interdependencia universal. La compasión (*karuṇā*) es la capacidad para ponerse en el lugar de otro ser sufriente y a la vez una motivación para brindar ayuda y aliviar el sufrimiento. Aunque en diverso grado, es una cualidad innata de todos los seres sintientes (Dayal, 1970) y es un antídoto del egoísmo. Ya sea por un prejuicio antropocéntrico o no, la ética ambiental rara vez favorece temas sobre microorganismos (Cockell, 2008). Es común sentir compasión por aquellos seres sufrientes que pertenecen al mundo de proporciones fácilmente perceptibles, sin recurrir a la ayuda de microscopios, telescopios o estimaciones abstractas, aunque estén racionalmente justificadas. Si se emprendiera la tarea de preservar o cuidar de manera especial algún ecosistema por el valor científico, médico o agronómico de sus microorganismos, dicha decisión se tomaría con base en un razonamiento deliberado, no con base en sentimientos de compasión hacia los microorganismos. Sería difícil ver, escuchar, oler o saborear una biosfera como un todo, ya que existe y se denota en virtud de sus componentes. Por ende, se siente compasión por los seres vivos sintientes susceptibles de ser detectados con facilidad relativa.

La sabiduría y la compasión pueden ser tanto preparativos para acciones posteriores como cualidades de las acciones mismas. Otra virtud budista que se asocia con la compasión es la del amor benevolente (*maitrī* en sánscrito, pero más conocido en el mundo occidental como *mettā* en pali) que motiva a ofrecer amistad y buena voluntad a todos los seres sintientes. Restaurar un paisaje natural erosionado por una tormenta o dañado por acción humana y, en lo posible, reutilizar y reciclar materiales que duran mucho para degradarse son acciones que pueden obedecer, al menos en parte, a sentimientos de compasión y amor benevolente para los seres sintientes humanos y no-humanos.

En mayor o menor medida, la compasión y el amor benevolente en contextos ecosistémicos estarían asociados con las virtudes de la paciencia (*kṣānti*) y la generosidad (*dāna*). Se requerirá de respeto de ciclos naturales de crecimiento del reino vegetal y animal sin intentar acelerarlos o repetirlos fuera de sus temporadas originales ni interrumpirlos. Igualmente, se respetarían los tiempos de siembra y cosecha en la agricultura y las temporadas de celo, apareamiento, maternidad, lactancia e incubación en mamíferos, aves y otras especies con intervalos adecuados. Esperar ejecutar las acciones proambientales en sus debidos momentos requeriría de generosidad con el tiempo y la presencia propias.

En el budismo, la *ahimsā* o no-violencia está asociada con el primer precepto de abstenerse de matar a los seres vivos, lo cual incluye a los seres sintientes no humanos. Es discutible hasta dónde se incluirían seres del ecosistema que se salen de las proporciones fácilmente detectables, por ejemplo, insectos muy pequeños y microorganismos. En los casos de investigación científica, se limitaría el sacrificio y dolor innecesario en animales no humanos y se evitarían pesquisas que tendrían poco o ningún valor para mejorar el bienestar humano y animal. Por otro lado, es preciso tomar en cuenta la motivación por la cual se acaba con la vida de otros seres. El noble óctuple sendero aconseja actuar de manera recta o apropiada para cada situación, según se mencionó anteriormente. Por ejemplo, hay insectos, reptiles, anfibios y mamíferos no humanos que pueden causar la muerte o enfermedades en seres humanos, en otras especies de animales silvestres o domésticos o bien pueden destruir árboles, pastizales y cultivos agrícolas. En estos casos, el deseo de proteger esas vidas humanas, animales y vegetales que podrían verse mermadas o eliminadas sería la motivación principal para acabar con las vidas de dichas especies destructivas. Según se mencionó anteriormente, existe una jerarquía en el entramado del universo y ello incluye a los ecosistemas cuyos componentes no son igualmente valiosos (Sponberg, 1997). Puesto que las causas y condiciones de cada caso serían distintas, las fronteras entre lo apropiado y lo inapropiado para cada situación y entre las acciones virtuosas y no virtuosas pueden volverse borrosas. Al igual que ocurre con otras ramas de la ética, la ética ambiental cuenta con dilemas que son de difícil resolución.

El concepto de un camino medio que evita los extremos se dio con la experiencia del Buda histórico, quien primeramente vivió una vida de lujos y placeres como el príncipe Siddhartha y luego una vida como asceta estricto. El camino medio protege contra las distracciones de los placeres y los sufrimientos innecesarios del ascetismo, lo cual ayuda a tener la mente enfocada en la meta de la liberación final o nirvana. En lo referente a los comportamientos proambientales, seguir un camino medio puede traducirse en un consumo más moderado de los recursos del planeta para quienes se han excedido y en un consumo más adecuado a las necesidades de quienes carecen de recursos. La frugalidad en el consumo puede incluir abstenciones respetuosas, por ejemplo, el uso de productos que contaminan el medio ambiente; cazar, comer y vestirse con las pieles o plumas de ciertos seres sintientes que comparten el ecosistema; capturar y mantener especies silvestres en el hogar como diversión y exhibición exótica; etc. Por otro lado, se consideran comportamientos proambientales sembrar árboles y otros tipos de vegetación; hacer compost en el jardín de haber espacio disponible; limpiar las orillas y las aguas de ríos, lagos y mares; reciclar o reutilizar objetos materiales; restaurar los suelos con métodos y productos naturales; consumir productos orgánicos en lo posible; proteger, en general, a los animales no humanos del maltrato; diseñar y

construir espacios verdes en ambientes urbanos; construir y utilizar infraestructuras y productos tecnológicos que requieren cantidades mínimas de recursos naturales (por ejemplo, petróleo y gas natural) o que las aprovechan al máximo (por ejemplo, viento y luz natural); utilizar el transporte público en lo posible; educar a la ciudadanía sobre temas ambientales; y legislar a favor de energías limpias, entre otros.

Las acciones beneficiosas para los ecosistemas son intrínsecamente placenteras y gratificantes (Corral-Verdugo *et al.*, 2011; Tapia-Fonllem *et al.*, 2013). El adiestramiento y la práctica de acciones virtuosas refuerzan el deseo de seguirlas ejecutando a la vez que propician un sentimiento de conexión con el entorno, lo cual es más eficaz que las órdenes y exhortaciones. La virtud de la ecuanimidad (*upekṣā*) aporta el discernimiento para guiar el comportamiento, ya que ayuda a limitar las expectativas y apegos excesivos a los resultados de las acciones proambientales, lo cual no disminuye la gratificación de ejecutarlas. Por ejemplo, puede haber proyectos proambientales que no siempre resultan exitosos debido a situaciones inesperadas. Los fuegos controlados en bosques y la reintroducción de depredadores naturales en los hábitats donde se han vuelto escasos ocasionalmente pueden propiciar un nuevo desequilibrio desfavorable para algunas especies. La ecuanimidad, lejos de traducirse en indiferencia, ofrece la calma y flexibilidad necesarias para repensar estrategias futuras. Además, la ecuanimidad equilibra otras virtudes, ya que evita que la compasión se convierta en agobio, que el amor benevolente se convierta en intromisión, que la paciencia se convierta en inacción y que la generosidad se convierta en derroche (Salzberg, 2014). Trabajando en conjunto, las virtudes budistas con pertinencia ambiental desembocarían en comportamientos que, por lo general, favorecerían el bienestar de los seres sintientes que habitan los ecosistemas, mejorando así su resiliencia.

10. Conclusiones

A pesar de que no hay ninguna ética ambiental manifiesta en el budismo, la ética de virtudes ofrece un enfoque viable para poner en práctica comportamientos proambientales. La práctica del budismo implica emprender adiestramientos para potenciar la percepción y cultivar virtudes, lo cual facilitaría, eventualmente, una captación directa de la interdependencia universal sin importar cuán pequeña o momentánea y la transformación del carácter sin importar cuánto tiempo se requiere para ello. Estos adiestramientos se enriquecen mutuamente y pueden ser orientados hacia el bienestar ecosistémico. Es en este sentido que pertenecen a la ética ambiental.

Bibliografía

- ARMENTERAS, D., GONZÁLEZ, T. M., VERGARA, L. K., LUQUE, F. J., RODRÍGUEZ, N. y BONILLA, M. A. (2016) «Revisión del concepto de ecosistema como “unidad de la naturaleza” 80 años después de su formulación», *Ecosistemas*, 25 (1), 83-89.
- ARMSTRONG, K. (2007) *The great transformation: The beginning of our religious traditions*, Nueva York: Anchor.
- ARNAU, J. (2005) *La palabra frente al vacío: filosofía de Nāgārjuna*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2012) El cosmos budista. En *Cosmologías de India: védica, sāmkhya y budista*, México: Fondo de Cultura Económica.
- BUSWELL, R. E. y LÓPEZ, D.S. (2014) «10 Misconceptions about Buddhism», *Tricycle: The Buddhist Review* [en línea]. Disponible en: <<https://tricycle.org/magazine/10-misconceptions-about-buddhism/>>
- CLEARY, T. (1993) *The Flower Ornament Scripture: A translation of the Avatamsaka Sutra*, Boston: Shambhala.
- COCKELL, C. S. (2008) «Environmental ethics and size», *Ethics and the Environment* 13 (1), 23-39.
- CORRAL-VERDUGO, V., MIRELES-ACOSTA, J., TAPIA-FONLLEM, C. y RRAIJO-SING, B. (2011) «Happiness as Correlate of Sustainable Behavior: A Study of Pro-Ecological, Frugal, Equitable and Altruistic Actions That Promote Subjective Wellbeing», *Human Ecology Review*, 18 (2), 95-104.
- CUMMISKEY, D. y HAMILTON, A. (2017) «Dependent origination, emptiness, and the value of nature», *Journal of Buddhist Ethics*, 24, 1-36.
- DALÁI LAMA (2004) *Las cuatro nobles verdades*, trad. E. Heredia. 2.ª edición. Barcelona: DeBolsillo.
- (2007a) *El universo en un solo átomo*, trad. E. S. SIRIOTOPOLU. México: DeBolsillo.
- (2007b) *La meditación paso a paso*, trad. J. M. GONZÁLEZ MARCÉN. Barcelona: DeBolsillo.
- DALÁI LAMA y MEHROTRA, R. (2010) *En mis propias palabras*, trad. M. FERNÁNDEZ DE VILLAVICENCIO. Barcelona: DeBolsillo.
- DAYAL, H. (1970) *The bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- DREYFUS, G. (1995) «Meditation as ethical activity», *Journal of Buddhist Ethics*, 2, 28-54.
- EDELGLASS, W. (2013) «Buddhist ethics and western moral philosophy», en *A companion to Buddhist philosophy*, pp. 476- 490. Chichester: Wiley-Blackwell.

- ENGLER, J. (2003) «Being somebody and being nobody: A reexamination of the understanding of self in psychoanalysis and Buddhism», en *Psychoanalysis and Buddhism: An unfolding dialogue*, pp. 35-100. Somerville, Massachusetts: Wisdom.
- GARFIELD, J. L. (2022) *Buddhist ethics: A philosophical exploration*, Nueva York: Oxford University Press.
- GOWANS, C.W. (2003) *Philosophy of the Buddha: An introduction*, Londres y Nueva York: Routledge.
- JAMES, S. P. (2013) «Buddhism and environmental ethics», en *A companion to Buddhist philosophy*, pp. 601-6012. Chichester: Wiley-Blackwell.
- JASPERS, K. (2017) *Origen y meta de la historia*, trad. F. Vela. Barcelona: Acontilado.
- KEOWN, D. (2006) «Buddhism: Morality without ethics?», en *Buddhist studies from India to America: Essays in honor of Charles S. Prebish*, pp. 40-48. Londres/ Nueva York: Routledge.
- MERCHANT, C. (2018) *Science and nature: Past, present, and future*, Nueva York: Routledge.
- NATTIER, J. (1991) *Once upon a future time: Studies in a Buddhist prophecy of decline*, Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- PASCA, L., ARAGONÉS, J. I. y FRAIJO-SING, B. (2020) «Categorizing landscapes: Approaching the concept of Nature/Categorizando paisajes: una aproximación al concepto de naturaleza», *Psychology Revista Bilingüe de Psicología Ambiental / Bilingual Journal of Environmental Psychology*, 11 (3), 1-20.
- PLUMWOOD, V. (1993) *Feminism and the mastery of nature*, Nueva York: Routledge.
- SADAKATA, A. (1997) *Buddhist cosmology: Philosophy and origins*, trad. G. Sekimori. Tokio: Kōsei Publishing.
- SAHNI, P. (2008) *Environmental ethics in Buddhism: A virtues approach*, Nueva York: Routledge.
- SALZBERG, S. (2014) *Amor incondicional*, trad. G. Solana., México: DeBolsillo.
- SCHMITHAUSEN, L. (1997) «The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics», *Journal of Buddhist Ethics*, 4, 1-74.
- (2009) *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*, Bhairahawa, Nepal: Lumbini International Research Institute.
- SPONBERG, A. (1997) «Green Buddhism and the hierarchy of compassion», en *Buddhism and Ecology: The interconnection of Dharma and deeds*, pp. 351-376. Boston: Harvard University Press.
- STOENESCU, C. (2016) «The extension of moral community in environmental ethics: Inclusion and hierarchy». *Balkan Journal of Philosophy*, 8 (1), 55-60.

- TAPIA-FONLLEM, C., CORRAL-VERDUGO, V., FRAIJO-SING, B. y DURÓN-RAMOS, M. F. (2013) «Assessing Sustainable Behavior and its Correlates: A Measure of Pro-Ecological, Frugal, Altruistic and Equitable Actions», *Sustainability*, 5, 711-723.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. (2005) «Budismo y humanismo», *Letras (Lima)*, 76 (109-110), 57-77.
- WHITE, L. (1967) «The historical roots of our ecological crisis», *Science*, 155 (3767), 1203-1207.

¿Dónde me ubico?: la presencia de las mujeres en los budismos del sur

Belén Azarola

Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA

Lama Rinchen¹: – A los tibetanos les resulta raro llamarme lama. Mi maestro, Kempo Donyo Rinpoché, me dice lama Rinchen, pero cuando es un asistente suyo o el secretario del monasterio o algo así, les suena rarísimo decirme lama entonces me dicen «ani-la” que es la palabra para «monja». Ahora se está cambiando porque karmapa considera que es una palabra no tan correcta.

B.A.: – ¿En qué sentido?

Lama Rinchen: – No le están dando el rol.

1. Introducción

Las discusiones sobre los roles y las representaciones de género están alcanzando diversas áreas de lo social y el campo religioso no está exento de estas reflexiones (cf. Flores y Carini, 2007; Scieurano *et al.*, 2021, 2022; Coen, 2005)². Son varios los paí-

1 Consuelo Navarro Ocampo, conocida por su nombre de Dharma, lama Rinchen Kandro, es directora del centro Kagyü Tekchen Chöling de Buenos Aires (Argentina). Este centro de Dharma está inscrito desde 1996 en el Registro Nacional de Cultos, el cual reconoce al budismo tibetano a nivel nacional como religión y a sus directores, lama Sangye Dorye y lama Rinchen Kandro, como sus representantes. Además de dedicarse a la dirección del centro y la transmisión, lama Rinchen Kandro dedica su tiempo a la traducción y producción de material, así como a la organización de visitas de maestros extranjeros a la Argentina.

2 Agradezco a Daniel Millet por invitarme a indagar siempre y tejer redes conmigo, a lama Rinchen, Ven. Damcho, Montse Castellà y Adriana Etsuho por las entrevistas e intercambios que vuelven posible este nuevo campo de investigación.

ses de América Latina³ que tienen la cuestión de género y los feminismos en agenda con fuertes cuestionamientos a regímenes epistemológicos y políticos binarios. Desde 1990 en adelante, el liderazgo de las mujeres en los espacios de decisión política creció varios puntos en la región, aproximadamente del 15 al 28 % según los informes 2022 de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Sin embargo, la problemática de género en el interior de las minorías religiosas es una temática poco explorada en comparación con otros ámbitos de cuestionamiento sobre roles de género. En el caso del budismo, las voces de las mujeres, los relatos y las biografías de maestras están ausentes en una enorme medida de las fuentes escritas tradicionales, por lo que las características y experiencias de la femineidad se encuentran casi siempre definidas desde visiones y relatos masculinos (Wetzel, 2001). Por ello, no sorprende que la gran mayoría de las tradiciones budistas hayan llegado a Occidente con un marcado androcentrismo y una estructura jerárquica patriarcal (Gross, 2005).

Pese a esto, mujeres de países occidentales se han volcado al budismo como laicas, religiosas y académicas; en algunos casos, incorporando la perspectiva de género e impulsando diálogos, proyectos y espacios para transformar el condicionamiento patriarcal de esta religión. Su incidencia está generando cambios en los roles dentro de la tradición y modificando las asimetrías en las relaciones de género y de poder entre hombres y mujeres. Estas mudanzas pueden observarse en las relecturas de narraciones históricas, el cuestionamiento de los roles institucionales que pueden ser asumidos por las mujeres y el lugar predominante que suelen ocupar patriarcas y líderes masculinos en relación a los femeninos.

En Argentina, el budismo es una minoría que forma parte de los llamados «nuevos movimientos religiosos» (cf. Bianchi, 2004; Carozzi y Frigerio, 1994; Wright, 2008). Al igual que en otros países de América Latina, el campo religioso se caracteriza por la histórica preponderancia de la iglesia católica que, «pese a la diversidad religiosa existente, preserva una notable importancia cultural, política y social» (Ludueña, 2018: 29). Gustavo Ludueña señala que no se trata de la existencia de un monopolio católico, sino de un acceso diferencial del catolicismo a espacios como el Estado nacional y a cierta legitimidad posicionándose en lugares destacados (*ibid.*: 29).

Lo que en la primera mitad del siglo xx se trató de una apropiación discursiva e intelectual del budismo, se transformó paulatinamente en una incorporación contextual e institucionalizada más amplia del fenómeno que iba deviniendo paulatinamente

³ El título evade la extendida categoría «América Latina» privilegiando la noción «del sur». Si bien «América Latina» es útil para contextualizar como espacio regional en el mundo, también presenta problemas en términos históricos y epistemológicos (Wright, 2005). Eso se debe a una generalización producida «en exterioridad» y contraposición a la América «sajona», «dificultando la percepción y análisis de las diferentes sociedades y culturas que viven dentro de este espacio» (*Ibid.*: 56).

global (Carini, 2012; Baumann, 2001). Con la transnacionalización de la tradición y desde su llegada al país a partir de los años 80, actualmente se encuentran asentadas una gran diversidad de escuelas y linajes budistas (Carini, 2018). Las escuelas y contextos más amplios en los que se inscriben contemplan la presencia de las mujeres en roles religiosos de diversas maneras. Para algunas mujeres es relevante detenerse en estos cuestionamientos, para otras no. Sin embargo, hay que notar que desde la globalización del budismo hay un mayor número de mujeres ocupando roles destacados o de liderazgo en la tradición, pero la invisibilización de sus presencias sigue teniendo actualidad.

El trabajo de Allione (2020) me inspiró a pensar este capítulo para presentar, al menos brevemente, las trayectorias de mujeres budistas que han tenido o tienen un rol destacado dentro de la tradición haciendo foco en sus pareceres sobre esta temática. Allione remarca que siempre han faltado biografías de mujeres como referencia para comprender las propias experiencias de otras mujeres. Remarca que «entre las biografías y la experiencia hay una relación dialéctica: las biografías dan forma a la experiencia y la experiencia de forma a las biografías» (*ibid.*: 4). En este capítulo retomaremos los relatos y las vivencias de cuatro mujeres, dos de ellas del budismo soto zen y dos del linaje tibetano karma kagyú. Dado que mi trabajo está principalmente situado en Argentina, dos de ellas son argentinas y están radicadas en el país mientras que otra, aunque de origen argentino, se encuentra radicada en Perú. Por último, elegí una cuarta de origen norteamericano que tiene un gran alcance en el mundo de habla hispana gracias al desarrollo de las telecomunicaciones y su plataforma virtual de difusión.

El capítulo es una primera aproximación a la temática y es fruto de mi experiencia etnográfica con budismos en Argentina y del trabajo que comenzó con la colaboración para *Buddhistdoor en Español* (BDE) y su edición especial del año 2020 dedicada a «Mujeres y budismo en países de habla hispana». La primera entrevista fue a lama Rinchen Kandro del Kagyú Tekchen Chöling (KTC), y esa experiencia puso a girar una rueda de contacto e intercambio con mujeres comprometidas con el Dharma, que sigue girando gracias a la invitación de Daniel Millet. También recurrí a conversaciones, artículos de difusión general, sitios web oficiales de instituciones vinculadas, sistematización de libros y relatos disponibles en materiales audiovisuales. En la introducción a la edición mencionada, el equipo editorial presidido por Millet toma posición y sostiene que históricamente las mujeres no han tenido un acceso equitativo a las instituciones budistas, siguen infrarrepresentadas y continúan teniendo derechos negados. Las conversaciones y entrevistas que mantengo con monjas y lamas occidentales, provenientes de distintos países de América y tradiciones budistas de raigambre principalmente tibetana y zen, coinciden en la existencia de dificultades que enfrentan en la tradición por ser mujeres. Así, el capítulo pretende aportar testimonios y experiencias para desandar relaciones opresivas y así construir nuevas realidades.

2. Los matices de la ambigüedad. Descubriendo mujeres del budismo karma kagyú y soto zen

En su libro *El budismo después del patriarcado*, Gross enumera lo que llama el «cuádruple androcentrismo» (2005: 41). Entre ellos encontramos elementos que parecen seguir creando realidades y marcos de referencia para mujeres en roles destacados o de liderazgo. La selección budista de documentos históricos, declaraciones y experiencias con un marcado sesgo androcéntrico; comunidades budistas que aun contando con algunos testimonios significativos de y sobre mujeres privilegian héroes masculinos; el mismo sesgo androcéntrico en investigaciones occidentales sobre budismo que mantiene la invisibilización de los pocos testimonios acerca de las mujeres; y, por último —vinculado a un pasado budista y occidental androcéntrico—, el budismo contemporáneo de procedencia asiática y occidental, que sigue perpetuando esa misma orientación (2005).

El motor que llevó a una monja argentina del budismo soto zen a crear el blog «Mujeres budistas sin vueltas» parece hacerse eco en las palabras de Gross. Adriana Etsuho⁴ se dedica a recopilar historias y publicar sus exploraciones sobre las mujeres del budismo en ese espacio virtual. Habla sobre las «ancestras» y las contemporáneas con la convicción de que es necesario saberse enmarcada en las historias y las experiencias de otras mujeres que se comprometieron con el Dharma en el pasado y en el presente. Durante una conversación con Etsuho, ella recreó un diálogo que tuvo durante un retiro con el maestro Daniel Terragno en Córdoba (Argentina). En entrevista privada con su maestro (*dokusan*), le comenta:

— Lo que pasa es que para las mujeres nos es muy difícil porque estamos muy solas. No hay maestras, no hay monjas...

— Pero cómo, pero si hay por todos lados.

— No, no hay...

— Pero si hay montones de maestras. Es más, te puedo decir que ya casi hay más maestras que maestros o, al menos, tantas maestras como maestros.

Etsuho pensó que sería el caso particular de Estados Unidos, donde reside Terragno. Sin embargo, siguió la recomendación de su maestro y se dedicó a investigar para darse cuenta de que «había monjas, centros, que había maestras que enseñaban el Dharma, que había ancestras, había mujeres antes que yo, antes que nosotras en el

⁴ Adriana Etsuho es argentina y tomó los votos de monja en el budismo soto zen con su maestro Ricardo Dokyu. Entrenó por un breve periodo en el monasterio de monjas budistas soto zen Aichi Senmon Niso-do, en la ciudad de Nagoya (Japón), liderado por la reverenda Shundo Aoyama Roshi. Recibió la enseñanza de la costura del Rakusu de parte de la monja zen Silvina Cruz, mantiene estudios de caligrafía zen con el maestro Mumon Osho y trabajó con *koans* bajo la supervisión y guía del maestro Daniel Terragno.

budismo». Etsuho transformó su mirada inicial sobre las mujeres en el zen después de esa conversación. Hoy comparte material que fomenta esa misma reorientación y presenta relatos históricos o legendarios sobre mujeres budistas «que funcionan como modelos y espejos míticos que el aspirante puede asumir con seriedad como una fuente de inspiración» (Gross, 2005: 44).

«Mujeres» es un término inestable; ni transparente ni dado. Dicha inestabilidad tiene su base histórica y al feminismo como el sitio de la lucha sistemática (Riley, 1988: 5). Denise Riley muestra que ni la identidad ni el cuerpo pueden dar una base ontológica que otorgue continuidad (1988: 2, 104). Como lo define ella, el cuerpo no es «un punto de origen ni un término, es un resultado o un efecto» (*ibid.*: 102). Joan W. Scott (2011) resume esto diciendo que «no hay una esencia de ser mujer (o de ser hombre) que aporte un sujeto estable para nuestras historias; sólo [sic] existen interacciones sucesivas de una palabra que no tiene un referente fijo y por lo tanto no significa siempre lo mismo» (2011: 99).

Tal como plantea María Pozzio (2011) considerar la pluralidad de experiencias del «ser mujer» evita caer en esencialismos y dicha pluralidad puede ser el punto de partida para pensar la dimensión de género. Para eso, ella sugiere «subrayar el modo concreto en que “las mujeres” se construyen como sujetos», pensando el género como «constituyéndose junto con la etnia, la nacionalidad, la clase y la generación, entre otras dimensiones posibles» (Pozzio, 2011: 51). Si bien excede las posibilidades de la presente indagación, es fundamental explorar y cuestionar los significados particulares asociados a nociones como masculino, femenino, hombres, mujeres y las formas de clasificación presentes en el campo. Las circunstancias históricas y culturales moldean y cargan de sentidos esas pluralidades en diálogo con sus contextos. Cuando Scott se pregunta si la categoría de género sigue siendo útil para el análisis, sostiene que puede serlo si se aborda como «una pregunta abierta sobre cómo se establecen estos significados, qué implican, y en qué contextos» (2011: 101).

Sobre la diferenciación sexual, Gross (2005) distingue dos valoraciones que se repiten en la historia del budismo. La primera y más extendida, afirma «la existencia de algún problema básico, intrínseco al género femenino» que les impide a las mujeres hacer progresos significativos en el camino con respecto a los hombres (*ibid.*: 48). Esta conclusión, sostiene Gross, tiene derivaciones como la hostilidad y el temor hacia las mujeres o la «lastima ante el infortunio de un renacimiento femenino» (*ibid.*: 48). La segunda consiste en pensar que ser mujer no presenta obstáculos para alcanzar la liberación y es considerada normativa por la autora en tanto se constata tras «analizar las principales doctrinas budistas y sus implicaciones en lo concerniente a la cuestión de género» (*ibid.*: 48-49).

Aunque el capítulo no indaga en estas valoraciones, reúne algunas experiencias y conversaciones, y se focaliza en roles y representaciones que presentan tensiones, conflictos o cuestionamientos que disparan la alarma del límite y las fronteras de la clasificación, reconociendo los silencios y las omisiones. El escrito propone un ejercicio preliminar de historización de esas construcciones culturales desde la experiencia de algunas mujeres y la exploración sobre «cómo las estructuras simbólicas afectan sus vidas y prácticas» (Scott, 2011: 97).

La experiencia de la maestra zen Jisen Oshiro⁵ fue distinta. Ella se ordenó de monja del budismo soto zen en el año 2001 en el Templo Mirokuji (Japón), con 49 años. Aunque reconoce que se le presentó la duda sobre ir a un monasterio de mujeres y, después de consultarlo con sus maestros, decidió quedarse en un monasterio para hombres. Cuenta que ellos le contestaron «Usted puede aguantar acá, no se preocupe», y así pasaron diez años. Jisen Oshiro Roshi recuerda sus vivencias en el monasterio con humor (Iñiguez y Millet, 2021):

Nunca me quejé, por ejemplo, de ser la última en bañarme, porque primero se bañaban todos los hombres. Al final es una cuestión de esperar, porque luego, cuando yo dirigí el monasterio, me bañaba primero... No hay que crear conflicto.

Frente a la pregunta de Daniel Millet y Fina Iñiguez «¿En Perú tampoco supuso un problema que una mujer fuera la abadesa del templo?», ella contestó (*Ibid.*):

Supongo que esperaban a un hombre, pero como no había nadie, tuvieron que acostumbrarse.

Si bien en muchos casos existen tensiones o presiones manifiestas como la invisibilización, la incomodidad, el recorte o la ignorancia, en otros, como muestra la experiencia de Jisen Oshiro Roshi, el contexto puede estar exento de conflictos. La presencia del humor y la picardía pueden ser una forma de revelar relaciones, representaciones y discursos alternativos (Fonseca, 2004). La respuesta de sus maestros ante la consulta por un monasterio para mujeres, el chiste sobre el baño, presentarse con humor como la única opción posible para tomar el cargo de abadesa en Perú, impugna de alguna manera representaciones hegemónicas sobre lo conflictivo de ser mujer y ocupar roles destacados. Por ejemplo, los hombres a cargo del monasterio estaban a

5 La maestra Ven. Jisen Oshiro es referente del zen en América Latina. Nació en 1946 con el nombre Aurora en una familia japonesa radicada en Argentina. Como practicante laica gestionó en 1987 ante la Asociación Japonesa en la Argentina un espacio para la práctica de la meditación soto zen dentro del Jardín Japonés de Buenos Aires (Argentina), actualmente conocido como el Dojo Zen del Jardín Japonés de Buenos Aires. Recibió la transmisión del Ven. Saito Hokan Roshi, abad del monasterio de formación para monjes Kotaiji en Nagasaki, y dirigió el Monasterio de Shogoji (Japón). Desde 2005, vive en Perú y fundó en Argentina ese mismo año Nan Zen Ji, Asociación de Budismo Soto Zen. Es directora de la comunidad Soto Zen de Lima y abadesa del templo Taiheizan Jionji, el más antiguo de Sudamérica fundado en 1907.

gusto con la presencia de una monja —al igual que ella— y la consideraron elegible para el cargo de directora.

Otro caso es el de la Comunidad Monástica Dharmadatta, fundada y dirigida por Ven. Damcho⁶. Una comunidad de monjas karma kagyú estrechamente vinculada con el mundo de habla hispana fundada en 2009 bajo la guía espiritual de Su Santidad el 17° Karmapa. Provenientes de distintos países, trabajan para brindar acceso al estudio y la práctica budista en el mundo. A través de la plataforma digital que impulsaron desde la comunidad, las enseñanzas de Damcho y otras monjas que conforman el grupo llegan a numerosos países de habla hispana y con actividades de transmisión virtual. Damcho dedica parte de su tiempo a impartir enseñanzas con perspectiva de género tanto de manera virtual como presencial. El último taller sobre budismo, identidad y género reunió 90 participantes a quienes Ven. Damcho invitaba a pensar: ¿Por qué es tan importante dividir y regular los géneros? Cynthia Zárata Lazcano, una joven participante, compartió su experiencia reflexionando (Comunidad Monástica Dharmadatta, 2018):

Dicen que una vez que te pones las gafas violetas... ya no te las puedes quitar. Estas gafas y su color representan la lucha de mujeres que se atrevieron a pensar, a cuestionar para que no fueran de unos los privilegios, mientras otras se relegaban a lo privado, a lo callado, a lo frágil. Notar el cómo nos dice la historia, nuestra cultura, nuestra familia y nosotras/os mismas/os cómo «debemos de ser» hombres o mujeres, y atrevernos a proponer formas distintas de sentirnos, pensarnos y vivirnos, es «hacer de este mundo un lugar en el que quepan todos los mundos». Unir al feminismo y al budismo no ha sido una tarea fácil para mí ni para las 90 personas que asistimos.

Damcho reflexiona constantemente sobre el lugar de la mujer en la tradición, genera espacios para que practicantes y simpatizantes del budismo se detengan y repiensen cuestiones de género en la convergencia del budismo y el feminismo. En la charla «Romper categorías, construir libertad», Damcho afirma que devenir Budas implica tener todo lo que puede ser considerado femenino y masculino (*FaceBuda*, 13 de junio 2021). En esa misma charla señala que la sociedad tiende a crear rígidas fronteras de género en torno a lo masculino y lo femenino descontextualizando e invisibilizando niveles como el sexo biológico, la identidad de género, la expresión de género y la orientación sexual. De este modo, sostiene que se crean esencialismos que no hacen más que reforzar el binomio y el «proceso de amputación» como problema social ya

6 Ven. Damcho nació en Estados Unidos con el nombre que todavía utiliza, Diana Finnegan. Se ordenó como monja en la tradición budista tibetana en 1999, es fundadora y directora de la Comunidad de monjas Dharmadatta radicada entre India, Estados Unidos y con un fluido diálogo con México —visitas, enseñanzas, intercambios—. Cuenta con diversos proyectos editoriales realizados. Antes de recibir la ordenación, ejerció como periodista y realizó extensos estudios universitarios. Sigue formando parte de círculos académicos como conferencista, miembro de investigaciones en colaboración y del consejo directivo del Maitripa College.

que, desde jóvenes, se produce una incorporación sobre cualidades, características y comportamientos que hombres y mujeres tienen en mayor o menor medida.

Sobre la arbitrariedad de las categorías de masculino y femenino, Scott señala que estas no tienen definiciones fijas o claras diferencias entre ellas, «más bien, requiere análisis para llegar a saber qué quieren decir» (*ibid.*: 100). Damchö señala lo mismo cuando remarca la importancia que tienen las ideas sobre quiénes somos e invita a cuestionarlo con perspectiva de género. Entiende el género como una colección de ideas y de imágenes, de lo que implica el cuerpo que tenemos y la manera de relacionarnos con otros percibiéndolo como natural. Esta comunidad monástica enfoca el tema desde la perspectiva del sufrimiento y sus causas del budismo, entendiendo las identidades de género como carentes de una base real y construidas sobre ideas y convenciones aceptadas que deben ser cuestionadas (*FaceBuda*, 6 de junio de 2021). Para la edición antes citada «Mujeres y budismo en países de habla hispana» de BDE, conversé con Ven. Damchö sobre el lugar de la mujer y ella decía que:

Símbolos, cuentos y roles en que las mismas instituciones religiosas ponen muy claramente un hombre a la cabeza y a las mujeres sirviendo, si tienen entrada, o lavando los pies de los enfermos. Estas son las imágenes que tenemos. Esto una y otra vez, reforzando la opresión de la mujer. Por eso creo que quienes estamos participando en estas instituciones transmitiendo sus enseñanzas tenemos una alta responsabilidad de tener suma vigilancia para no estar transmitiendo los mismos mecanismos de opresión.

La incorporación de determinadas condiciones de existencia es fruto de procesos de acción pedagógica en espacios institucionales —como la familia, el centro de Dharma, el monasterio— a cargo de agentes especializados que imponen normas arbitrarias con técnicas disciplinarias (Bourdieu y Wacquant, 2008: 174-175; Jiménez, 2005: 89-90). Dicha arbitrariedad está fundada en la variabilidad sociohistórica, en su falta de universalidad por ser propia de un grupo específico y estar socialmente determinada. Tal como sostiene Bourdieu, los sistemas de sentido y significación, de conocimiento y construcción de realidad, que surgen de la particularidad social no son percibidos de ese modo, sino que se ocultan bajo ideas como naturaleza, benevolencia y meritocracia reforzando y protegiendo relaciones de opresión y explotación (Wacquant, 2005: 160).

En estos espacios, Ven. Damchö se convierte en un agente especializado que revisa las condiciones dadas y crea nuevas posibilidades no solo para practicantes laicos, sino para monásticos. Su trabajo doctoral (Finnegan, 2009) incluye una relectura crítica con perspectiva de género del *Mūlasarvāstivāda Vinaya* (MSV), que establece nuevas exégesis y propuestas de proyectos éticos dentro del budismo que problematizan las relaciones de género en el interior de la tradición. En ella explora la ética que practicaban el Buda y sus seguidores como se imagina en la narrativa del MSV: un

texto canónico que rige múltiples comunidades monásticas budistas indias y tibetanas hace aproximadamente dos milenios. Sostiene que, para el monacato budista, el género es uno de los determinantes sociales más importantes a la hora de ubicar socialmente a las personas, pues impacta en la identidad personal y crea el mundo de lo posible en un determinado momento. Asimismo, se centra en el cuerpo como un espacio de cultivo de la ética y en las relaciones de asimétrica reciprocidad entre órdenes de monjes y monjas, unas teniendo que ofrecer diferentes formas de cuidado a las otras.

Gross, por su parte, señala que «una vez que asumimos el propósito de examinar el pasado budista» para encontrar información sobre las mujeres, se encuentra material en los textos de los principales periodos de la historia (2005: 48). Así, una relectura como la de Ven. Damcho también muestra que las interpretaciones de los textos para ser comprendidas deben situarse contextual y sociohistóricamente. Ambas, Damcho y Gross, tienen algo en común: hay que buscar y releer. El mismo punto común con Etsuho, para quien todo surgió un día saliendo del jardín japonés de Buenos Aires (Argentina) con su maestro Dokyu. En esa oportunidad, él comentó que la presencia de las mujeres en el budismo soto zen en Japón es prácticamente nula. Frente a esos dichos, Etsuho me dijo riendo:

Me quedé como diciendo... ¿Qué hago conmigo? ¿Dónde me ubico?

Esa primera impresión de una reducida presencia de maestras o referentes heroicos femeninos en la tradición tiene su antecedente en diversas omisiones. Tal como señala Gross, «la comunidad religiosa hace uso del pasado que recuerda para perpetuarse a sí misma», entonces «cuando la historia relega o ignora a las mujeres, la comunidad se está diciendo a sí misma y a sus mujeres algo acerca de su potencial y del lugar que ocupan en dicha comunidad» (2005: 44). Los procesos de descontextualización y recontextualización del budismo han generado significativas reconfiguraciones por la adopción de particularidades culturales al momento de llegar a nuevos contextos locales y nacionales. La globalización del budismo trajo consigo numerosos cambios y, muchos de ellos, ligados a la plasticidad característica de esta tradición en el momento de adaptarse a nuevos contextos. Una transformación relevante de los budismos desarrollados en Occidente son los nuevos roles asumidos por mujeres que históricamente han sido ocupados por hombres⁷.

El rol de lama, una figura vital para el proceso creativo y de adaptación del budismo tibetano, es un ejemplo. Son personas comprometidas con el Dharma y con cierto nivel de formación a quienes un maestro de mayor jerarquía de su linaje les asig-

⁷ Vale mencionar el grado de *geshema* como un ejemplo muy reciente de la escuela gelugpa del budismo tibetano. El nivel de formación más alto que puede alcanzarse y que hasta el 2012 estaba reservado para los hombres. Entre las implicancias del cambio, las mujeres que alcanzan este grado son elegibles en varios roles de liderazgo en comunidades monásticas y laicas reservados para titulares de dicho diploma (cf. Íñiguez, 2022; Sitio web de Tibetan Nuns Project: <https://tnp.org/>).

na un centro de Dharma. Al frente de dicha congregación, son quienes llevan adelante las actividades. A partir de su enseñanza oficián de mediadores o meditadoras traduciendo y articulando supuestos y prácticas del budismo a nuevos contextos. Existe una formación necesaria —aunque no exclusiva— para devenir lama y consiste en realizar un retiro de tres años, tres meses y tres días. Sin embargo, los casos varían entre linajes del budismo tibetano y hay quienes son llamados lamas sin haber hecho tal retiro asociando cargo y función.

Lama Rinchen Kandro hizo su retiro tradicional de tres años, tres meses y tres días en Borgoña (Francia) en la tradición shangpa kagyú⁸ de Kalu Rinpoché y Bokar Rinpoché, aunque con mucha presencia del linaje karma kagyú de Karmapa. Sobre el retiro, lama Rinchen comentaba que, en la década de 1980, cuando lo hizo, las mujeres eran tan bien recibidas como los hombres. Recordaba a una monja butanesa que le contaba que habría sido imposible para ella poder hacer un retiro así en Bután o en la India⁹. Sin embargo, no todos los ámbitos tradicionales de formación o de práctica presentan las mismas condiciones. Conversando sobre los Kagyú Monlam que organiza Karmapa en Bodhgaya (India), donde se juntan muchísimos monásticos, lama Rinchen me decía que no saben dónde ubicarla:

A los lamas [hombres] los mandan con los monjes, pero que yo vaya con las monjas queda rarísimo, entonces termino yendo con los monjes. Todos hombres en un sector del pabellón y yo sentada ahí con ellos porque tampoco me quieren mandar con los laicos, porque voy vestida con mi ropa de Dharma. Cuando organizan los chinos, que son mucho más severos con la conducta, no saben realmente, quedan descolocados y me mandan de una fila a otra.

Ser mujer en roles destacados como el de lama presenta una ambigüedad. Por un lado, la posibilidad de serlo y, por otro, la confusión que todavía genera en ciertos ámbitos tradicionales. Mientras roles, responsabilidades, obligaciones y formas de relación cuentan con cierta claridad para hombres en situaciones de liderazgo, las mujeres parecen encontrarse en una situación muy distinta según el contexto. En esa ambigüedad, puede subrayarse la invisibilización, el desconcierto o la desorientación al momento de no verse enmarcada o sostenida por normas, prácticas, símbolos y representaciones sin marcados sesgos androcéntricos; aunque también la potencialidad de la transformación y el cambio.

8 Linaje fundado por las *yoguinis* Niguma y Sukhasiddhi, dos *dakinis* de sabiduría; algo excepcional dado que la mayoría de los linajes del budismo tibetano tienen patriarcas como fundadores.

9 En Argentina, lama Rinchen es la única lama que no es monja. En una conversación personal, me comentaba que una particularidad es la asociación entre el monacato y el rol de lama en el caso de las mujeres. En general, muchas mujeres lamas son monjas, mientras que para los hombres no se da de este modo.

3. Reflexiones finales

Si bien todavía persisten ideas y prácticas con orientaciones androcéntricas y patriarcales, hay avances en la problematización y la crítica en lo que respecta a la experiencia de las mujeres en la tradición (cf. Giancola, 2003; Gross, 2005; Tsomo, 2013; Paul, 1985). Descubrir a las mujeres del budismo, del pasado y del presente es un proceso de revisión histórica que puede ofrecer una reparación ante su general falta de mención. Para eso, es necesario dejar de ignorar sus presencias y sus historias para visibilizarlas como referentes, así como abrazar recorridos diversos y explicitar las ambigüedades que vivencian actualmente las mujeres ante los roles asumidos y las nuevas formas de relación que están en disputa.

Al ser una primera aproximación a la temática, a partir de la escritura de este capítulo, emergen múltiples preguntas y futuras líneas de indagación posibles. ¿Cómo es que hay monjas que desconocen la numerosa cantidad de mujeres del budismo con pasados heroicos? ¿Es posible no saber dónde sentar a una lama por ser mujer? En la adaptación del budismo a diversos contextos occidentales, ¿se problematiza la cuestión de género en el interior de las comunidades de práctica? ¿De qué maneras? Si los liderazgos de mujeres en contextos de decisión siguen creciendo en América Latina, ¿con qué dialogan estas tensiones al interior de las tradiciones? ¿En qué medida es relevante el pasado y la historia que se cuenta al interior de la comunidad y los referentes que se eligen en ella?

Surge a partir de aquí la discusión a diferentes niveles. La disputa por el término, por la designación, por la palabra adecuada que reconoce, que legitima; la problematización de las relaciones de género desde la enseñanza y la práctica, el cuestionamiento sobre los modos de ser referente; la necesidad de contar con testimonios de mujeres del pasado y del presente como fuentes de inspiración; y la forma de encarnar un liderazgo despojado de explícitos cuestionamientos de género. Aportando experiencias de mujeres en lugares destacados o de liderazgo en los budismos de América Latina puede dispararse la reflexión sobre los modos en que se construyen realidades desde lo simbólico, lo discursivo y la disposición de los cuerpos en cuanto a la clasificación, la distribución y la segregación en base a ideas asociadas según roles asignados por género.

Bibliografía

- ALLIONE, T. (2020 [1984]) *Mujeres de sabiduría*, Barcelona: la Liebre de Marzo.
- Azarola (2018) *Hacia una preciosa existencia humana. Traducción y transformación en el budismo tibetano bonaerense*, Tesis de grado, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- (2020) «Entrevista a Lama Rinchen Kandro, directora del Kagyu Tekchen Chöling», *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/entrevista-a-lama-rinchen-kandro-directora-del-kagyu-tekchen-choling/>> [Consultado el 3 de diciembre de 2022].
- (2021) «Adriana Etsuho, practicante de budismo soto zen», *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/adriana-etsuho-practicante-de-budismo-soto-zen/>> [Consultado el 3 de diciembre de 2022].
- «Bases de datos y publicaciones estadísticas» (s/f), en CEPAL. CEPALSTAT [en línea]. Disponible en: <<https://statistics.cepal.org/portal/cepalstat/dashboard.html?theme=4&lang=es>> [Consultado el 18 de diciembre de 2022].
- BAUMANN, M. (2001) «Global buddhism: developmental periods, regional histories, and a new analytical perspective», *Journal of Global Buddhism*, 2, 1-43.
- BIANCHI, S. (2004) *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*, Buenos Aires: Sudamericana.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (2008) «El propósito de la sociología reflexiva (seminario de Chicago)», en *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 91-266.
- CARINI, C. E. (2012) *Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- (2014) «La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico», *Experiencias plurales de lo sagrado: La diversidad religiosa Argentina en perspectiva interdisciplinaria*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 181-196.
- (2018) «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.
- CAROZZI, M. J. y FRIGERIO, A. (1994) «Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos», en A. FRIGERIO y M. CAROZZI (comp.), *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo xx*, Buenos Aires: CEAL.
- COEN, M. (2005) «Zen budismo e gênero», *Revista de Estudos da Religião*, 2, 46-57.
- (2021) «Desarraigar raíces de sufrimiento» (6 de junio de 2021), en *FaceBuda*, Canal de YouTube de la Comunidad Monástica Dharmadatta [en línea]. Disponible

- en: <<https://www.youtube.com/watch?v=jHv9DXTQzXo>> [Consultado el 21 de diciembre de 2022].
- FINNEGAN, D. D. (2009) «*For the Sake of Women, Too*»: *Ethics and Gender in the Narratives of the Mūlasarvāstivāda Vinaya*, Wisconsin: University of Wisconsin-Madison, Languages and Cultures of Asia, Religious Studies.
- FLORES, F., y CARINI, C. (2007) «Religión y género en dos minorías religiosas: el caso de las mujeres adventistas y budistas», *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Tucumán.
- FONSECA, C. (2004) *Familia, Fofoca e honra. Etnografía de relações de gênero e violência em grupos populares*, Porto Alegre: UFRGS.
- “Geshema Degree” (s/f), en *Tibetan Nuns Project* [en línea]. Disponible en: <<https://tnp.org/geshema-degree/>> [Consultado el 21 de diciembre de 2022].
- GIANCOLA, D. (2013 [2003]) «Mujeres, identidad y cultura en budismo y cristianismo», trad. D. López Salort, *Konvergencias. Filosofías de la India*, 3, 1-9.
- GROSS, R. (2005) *El budismo después del patriarcado*, Madrid: Trotta.
- GUERRA MANZO, E. (2010) «Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y habitus», *Estudios sociológicos*, 383-409.
- «Hechos y cifras: Liderazgo y participación política de las mujeres» (s/f), en *ONU MUJERES* [en línea]. Disponible en: <<https://www.unwomen.org/es/what-we-do/leadership-and-political-participation/facts-and-figures>> [Consultado el 18 de diciembre de 2022].
- ÍÑIGUEZ, F. (trad.) (2022) «El grado de geshema: Proyecto de Monjas Tíbetanas (“Tibetan Nuns Project”)», *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/el-grado-de-geshema-proyecto-de-monjas-tibetanas-tibetan-nuns-project/>> [Consultado el 3 de diciembre de 2022].
- ÍÑIGUEZ, F. y MILLET, D. (2021) «Entrevista a la venerable Jisen Oshiro Roshi: “El zen es realmente una práctica de 24 horas, es la vida”», *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/entrevista-a-la-venerable-jisen-oshiro-roshi-el-zen-es-realmente-una-practica-de-24-horas-es-la-vida/>> [Consultado el 3 de diciembre de 2022].
- JIMÉNEZ, G. (2005) «Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu», en I. JIMÉNEZ (coord.), *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*, CDMX: UNAM, Plaza y Valdés, pp. 79-90.
- LUDUEÑA, G. A. (2018) «Persona, moralidad y *ethos* religioso en el espiritismo argentino», en P. WRIGHT (ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina*, Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 27-55.

- MILLET, D. (2020) «Edición especial: “Mujeres y budismo en los países de habla hispana”», *Buddhistdoor en Español* [en línea]. Disponible en: <<https://espanol.buddhistdoor.net/ediciones-especiales/mujeres-y-budismo/>> [Consultado el 3 de diciembre de 2022].
- PAUL, D. Y. (1985) *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahayana Tradition*, Berkeley: University of California Press.
- POZZIO, M. (2011) *Madres, mujeres y amantes*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- RILEY, D. (1988) «Am I That Name?» *Feminism and the Category of «Women» in History*, London: Macmillan.
- (2021) «Romper categorías, construir libertad» (13 junio 2021), en *FaceBuda, Canal de YouTube de la Comunidad Monástica Dharmadatta* [en línea]. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=zgD2-crmEg&t=988s>> [Consultado el 21 de diciembre de 2022].
- SCIURANO, G. A., ALQUEZAR, M. B. y MELAMUD, M. (2021) «(Re) producción de estereotipos de género en el Budismo Soka argentino», *Revista Punto Género*, 16, 145-168.
- (2022) «Voces de la igualdad y la diferencia en el budismo Soka: El género como paradoja», *Debate feminista*, 64, 7.
- SCOTT, J. W. (2011) «Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?», *La manzana de la discordia. Teoría y pensamiento feminista*, 6 (1), 95-101.
- SIMMER-BROWN, J. (2002) «The roar of the Lioness: Women’s Dharma in the West», C. S. PREBISH y M. BAUMANN (eds.) *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.
- (2018) «Taller de identidad y género» (17 de septiembre de 2018) en *Comunidad Dharmadatta* [en línea]. Disponible en: <<https://www.dharmadatta.org/taller-de-identidad-y-genero/>> [Consultado el 21 de diciembre de 2022].
- TSOMO, K. L. (2013), *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream*, Londres: Routledge.
- WACQUANT, L. (2008), «Hacia una praxeología social: la estructura y la lógica de la sociología de Bourdieu», en P. BOURDIEU y L. WACQUANT, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 21-90.
- (2005), «Tras las huellas del poder simbólico. La disección de la “nobleza de Estado”», en *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Barcelona, Gedisa, pp. 159-178.
- WETZEL, S. (2001) *Mujer y budismo en Occidente. Un camino en libertad*, Barcelona: Icaria Editorial.

- WRIGHT, P. (2008) «Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las Ciencias de la Religión», *Caminhos*, 6 (1), 83-99.
- (2005) «Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica», *Indiana*, 22, 55-72.

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.