

LA SONRISA DEL BUDA:

estudios sobre
budismo

Ensayos en
homenaje a
Luis O. Gómez

Roberto E. García
Adrián Muñoz
editores

EL COLEGIO DE MEXICO



LA SONRISA DEL BUDA:
ESTUDIOS SOBRE BUDISMO.
ENSAYOS EN HOMENAJE A LUIS O. GÓMEZ

LA SONRISA DEL BUDA:
ESTUDIOS SOBRE BUDISMO.
ENSAYOS EN HOMENAJE A LUIS O. GÓMEZ

Roberto E. García y Adrián Muñoz

(Editores)



EL COLEGIO DE MÉXICO

294.3071
S699

La sonrisa del Buda : estudios sobre budismo. Ensayos en homenaje a Luis O. Gómez / Roberto E. García y Adrián Muñoz, editores. – 1ª ed. – Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2021.

382 p. : il. ; 21 cm.

ISBN 978-607-564-256-7

1. Budismo – Estudio y enseñanza. 2. Gómez, Luis, 1943-2017 – Crítica e interpretación. 3. Budismo – Doctrinas. I. García Fernández, Roberto Eduardo, ed. II. Muñoz, Adrián, ed.

La sonrisa del Buda: estudios sobre budismo. Ensayos en homenaje a Luis O. Gómez, Roberto E. García y Adrián Muñoz (editores)

“Instantáneo/gradual y el estado del arte: Tributo a Luis O. Gómez”, *Robert Sharf*, páginas 33 a 42, traducido por Adrián Muñoz

“Traducir y crear sin proponerse ser original”, *Luis O. Gómez*, páginas 43 a 62, traducido por Roberto E. García

“Niño Luz (un pasaje del *Lálita-vístara*)”, páginas 63 a 66, traducido por Luis O. Gómez

“Los budas y el lenguaje corporal: el tropo literario de la sonrisa del Buda”, *David V. Fiordalis*, páginas 97 a 146, traducido por Marianela Santoveña Rodríguez

“Las palabras como fuente del *samsāra*: el lenguaje en el *yogācāra* indio temprano”, *Ligeia Lugli*, páginas 201 a 254, traducido por Marianela Santoveña Rodríguez

Primera edición, junio de 2021

DR © El Colegio de México, A.C.
Carretera Picacho Ajusco No. 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Alcaldía Tlalpan
C.P. 14110
Ciudad de México, México
www.colmex.mx

ISBN 978-607-564-256-7

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción: la huella de Luis <i>Roberto E. García y Adrián Muñoz</i>	9
--	---

PRIMERA PARTE VIDA Y OBRA DE LUIS O. GÓMEZ

1. Recordando a Luis O. Gómez <i>Flora Botton Beja</i>	27
2. Instantáneo/gradual y el estado del arte: Tributo a Luis O. Gómez <i>Robert Sharf</i>	33
3. Traducir y crear sin proponerse ser original <i>Luis O. Gómez</i>	43
4. Niño Luz (un pasaje del <i>Lálita-vístara</i> , traducido por Luis O. Gómez).	63
5. Otro niño despierto. Pensamientos del que ha visto al niño nacer (un poema de Luis O. Gómez)	67
6. Repaso bibliográfico <i>Luis O. Gómez y Roberto E. García</i>	77

SEGUNDA PARTE
RUTAS Y PERSPECTIVAS

7. Los budas y el lenguaje corporal:
el tropo literario de la sonrisa del Buda
David V. Fiordalis 97
8. Autoridad simbólica y domesticación
de la violencia en el espacio sagrado budista
Roberto E. García 147
9. Las palabras como fuente del *samsāra*:
el lenguaje en el *yogācāra* indio temprano
Ligeia Lugli. 201
10. Problemas de traducción en la filosofía
budista del lenguaje
Alan Ruiz Cervantes 255
11. Declive y desaparición del budismo en India
Raúl Fernando López Romero. 283
12. Las huellas del budismo en Zhongnan-shan
María Elvira Ríos 315
13. La oportunidad budista: sobre el tiempo,
el instante y la vacuidad
Adrián Muñoz 349
- Índice analítico y onomástico 373

INTRODUCCIÓN: LA HUELLA DE LUIS

ROBERTO E. GARCÍA Y ADRIÁN MUÑOZ

LUIS

La labor de Luis Óscar Gómez Rodríguez fue fundamental para impulsar el estudio del budismo a nivel mundial. Durante cinco décadas realizó investigaciones y traducciones que se convertirían en referentes imprescindibles en el campo de los estudios budistas.¹ Ese periodo abarcó desde la publicación de su tesis doctoral en 1967 (la traducción de una selección de versos del *Gaṇḍavyūhasūtra*) hasta su deceso en 2017. También dirigió investigaciones de numerosos estudiantes —varios de los cuales con el tiempo se han convertido en figuras renombradas en este campo— e impulsó la publicación de incontables trabajos que actualmente representan lecturas fundamentales para el estudio de diversas facetas del budismo.

Su labor académica, docente y editorial le valió varios reconocimientos internacionales, entre ellos el título de *Thurnau Emeritus Professor of Asian Languages and Cultures, Religious Studies, & Psychology* de la Universidad de Michigan, en donde trabajó varias décadas (1973-2008) en el Departamento de Lenguas y Culturas Asiáticas, en el Programa para Estudios de la Religión y en

¹ Para una revisión de la larga lista de trabajos publicados por Luis O. Gómez remitimos al lector al capítulo “Repaso bibliográfico” en este mismo libro.

el Departamento de Psicología. Cabe destacar que Luis fundó el renombrado programa doctoral en estudios budistas de la Universidad de Michigan, en donde se desempeñó como presidente del mencionado Departamento de Lenguas y Culturas Asiáticas de 1981 a 1989, y como presidente interino de 2002 a 2003. En 2007 se trasladó definitivamente a México para integrarse al cuerpo académico del Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México como investigador asociado a la presidencia de dicha institución, labor que realizó hasta su fallecimiento en 2017. Durante su estancia en el CEAA contribuyó con actividades docentes y asesorías de investigación relacionadas con las áreas de China, Japón, Sur de Asia y sudeste asiático, un trabajo que parecería imposible, pero que da cuenta de la amplitud de conocimientos y entusiasmo que siempre tuvo Luis. La historia de Luis con el CEAA y en el ámbito de los estudios budistas en México se remonta, por lo menos, al inicio de la década de 1990. Entre 1991 y 1998 fue miembro del Consejo Consultivo de la *Revista de Estudios Budistas*, un proyecto internacional en el que participaron activamente varios investigadores del CEAA. A partir de 1998 y hasta 2007 fue también miembro del Consejo Editorial Internacional de *Estudios de Asia y África*, la revista del CEAA. Además de su trabajo editorial, en 1994 y 1999 presentó varias conferencias en El Colegio de México y en la UNAM. Finalmente, en los periodos 1998 a 2003 y 2007 a 2017 fue lector y director de varias tesis de alumnos del CEAA, tanto a nivel de maestría como de doctorado.

Luis fue un especialista incomparable y una excelente persona, llena de una afabilidad y una humildad que arropaban su inmensa sabiduría, la cual se asomaba a menudo a través de su inconfundible sonrisa búdica. Con picardía y curiosidad, siempre enseñaba algo a quien compartía con él aunque fuese unos minutos, posiblemente porque él siempre buscaba también aprender de su interlocutor. Su deceso dejó un vacío imposible

de llenar. Pero también dejó un cúmulo de enseñanzas y un legado imposibles de medir. Ese vacío es como la *śūnyatā* budista, imposible de inundar, pero que, al mismo tiempo, lo colma todo, en una imposible ecuación ontológica. Ciertamente, para hacer verdadero homenaje a la obra de Luis Gómez nos harían falta varios volúmenes. Aun así, con humildad, pero con profunda admiración y estima, los editores de este libro decidimos reunir un número de textos que pudieran dar cuenta de la herencia académica, intelectual y creativa de Luis Gómez y rendirle homenaje de manera póstuma. Así, este volumen incluye colaboraciones de colegas próximos a la labor de Luis en los últimos años, así como de exalumnos suyos en las últimas generaciones donde participó como profesor-investigador en El Colegio de México. Ello —pensamos— puede reflejar elípticamente la enorme trayectoria de Luis; es también una manera de demostrar el desarrollo y arduo trabajo de este inigualable especialista en budismo.

Al decir que se necesitarían varios volúmenes para reflejar fielmente la herencia intelectual de Luis no exageramos. Como algunos de sus cercanos lo saben, Luis Gómez no sólo era uno de los principales especialistas en tradiciones budistas a nivel mundial, sino que realizó diversas y pertinentes disquisiciones acerca de la enseñanza de las lenguas, de los intrincados problemas de traducción y de cuestiones de psicología: un variado campo de acción intelectual. Se interesaba además de manera muy acentuada, por la ópera y la poesía, género este último en el que también incursionó, si bien de manera discreta. Bien visto, todo está conectado, y sin duda Luis dedicó mucha reflexión a todos estos temas porque él veía con claridad los vasos comunicantes y la conexión entre diversos ámbitos intelectuales. Aún más: sin duda su interés por la psicología, las lenguas y la traducción fue asimismo una manera de profundizar su entendimiento del budismo. En el fondo, le interesaban el budismo, la psicología y las

lenguas porque le preocupaba profundamente el ser humano, sobre todo las capacidades cognitivas, filosóficas y estéticas de los diferentes grupos humanos, no solamente de las sociedades en Asia.

EL LEGADO ACADÉMICO DE LUIS GÓMEZ PARA LOS ESTUDIOS BUDISTAS

Como especialista en el ámbito de los estudios budistas, Luis se caracterizó por su flexibilidad metodológica y su apertura a todo lo que pudiera ser útil dentro de las innovaciones teóricas de su tiempo. Se formó en filología clásica. Conocía muy bien los métodos de esta tradición y los valoraba enormemente. Pero al mismo tiempo fue contemporáneo de los giros teóricos y metodológicos planteados por varios intelectuales de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI. Estudió sus obras concienzudamente e integró muchas de sus interrogantes y debates a su propio pensamiento y quehacer académico. Podemos decir que Luis tenía un pie bien firme en la filología clásica y otro muy afianzado en el análisis de los postulados teóricos de autores como Michel Foucault, Paul de Man y Noam Chomsky, con cuyas ideas en ocasiones coincidía —aplicándolas de manera creativa al estudio de los textos budistas— y otras veces discrepaba, fiel a su posición crítica y no sectaria. Gracias a su conocimiento y análisis crítico reflexionó profundamente sobre el quehacer del estudioso de las tradiciones budistas y logró establecer un equilibrio entre posturas divergentes, conservando elementos de la filología clásica, al mismo tiempo que los supo colocar continuamente bajo el escrutinio de un pensamiento crítico, antidogmático y antiesencialista.

Las contribuciones de Luis al ámbito de los estudios budistas son amplias y se distribuyen en diversas áreas de estudio. Abarcan un gran número de temas entre los cuales podemos

enumerar la fe, el ritual, las técnicas de meditación, la ontología, la historia, la ética y la moral, los ideales de santidad, el imaginario prodigioso del *mahāyāna* y los métodos de estudio del budismo, entre tantos otros. Su conocimiento y dominio de lenguas asiáticas budistas como el sánscrito, el indo medio, el pali, el tibetano, el chino y el japonés le permitieron tener una visión panorámica del fenómeno budista en general, a la vez que le dieron la capacidad de analizar temas específicos dentro de cada una de las regiones geográficas relacionadas con estas lenguas. Así, se erigió como una autoridad mundial en temas que requieren de un conocimiento altamente especializado, por ejemplo el debate de Samyé en el Tíbet del siglo VIII; las controversias sobre la dicotomía gradual/súbito con respecto al despertar en el budismo *chan/zen* en China y Japón; los *sūtras* de la Tierra Pura de Amitābha y el universo “imaginal” que se construyó en torno de ellos en regiones como el norte de India, Asia Central y China; las obras del erudito indio Kamalaśīla sobre las etapas de la meditación, que tanto influyeron en las prácticas contemplativas en el Tíbet; la figura del *bodhisattva* como un ser prodigioso en textos de India y Extremo Oriente; y la historia, las doctrinas y la composición del *Bodhicaryāvatāra*, obra célebre del erudito indio Śāntideva, a la que Luis dedicó más de cuarenta años de estudio.

Además de sus estudios estrictamente temáticos, Luis realizó aportaciones muy relevantes a la práctica, la teoría y la enseñanza de la traducción de textos budistas, una disciplina que durante toda su vida académica reconoció como fundamental, y sobre la cual publicamos en este volumen uno de sus ensayos con algunas de sus reflexiones. Su labor como traductor comenzó con su tesis doctoral, terminada en 1967 en Yale, para la cual realizó la traducción al inglés de una selección de versos del *Gaṇḍavyūhasūtra*, importante texto de la tradición *mahāyāna*. Este trabajo representa un ejercicio filológico extraordinario que

abarca la edición textual, el estudio de los manuscritos y la traducción en sí, acompañada por un extenso aparato crítico. Cinco años después, en 1972, vio la luz su primera traducción publicada, en la revista *Diálogos*, en su natal Puerto Rico. Se trataba del “Último tratado del cultivo graduado”, versión en español del texto sánscrito sobre meditación titulado *Uttarabhāvanākrama*, de Kamalaśīla. Más tarde, Luis publicaría otras dos obras del mismo autor: el “Primer tratado del cultivo graduado, Parte 1”, *Pūrvabhāvanākrama*, en 1977, y el *Bhāvanāyogāvatāra*, este último en la entonces revista *Estudios de Asia y África del Norte* del CEEA, en 1979.

En 1996 apareció una de sus más grandes contribuciones: la traducción al inglés de las versiones corta y larga del *Sukhāvativyūhasūtra*, realizada a partir tanto del texto sánscrito como del chino. Este libro, publicado por la Universidad de Hawái, recibió el título *The Land of Bliss. The paradise of the Buddha of Measureless Light: Sanskrit and Chinese versions of the Sukhāvativyūha Sutras*. Sigue siendo la mejor traducción de los *sūtras* de la tradición de la Tierra Pura de Amitābha, tanto por la traducción misma como por el aparato crítico que la acompaña, incluyendo un estudio completo sobre la tradición de las Tierras Puras. Su otra obra monumental, el *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, es la primera traducción directa al español de este texto sánscrito. Apareció en 2012 con el título *Camino al despertar. Introducción al camino del bodisatva*, en la editorial Siruela. Además de la traducción y de un cuerpo de notas realmente exhaustivo y pormenorizado, el libro es también una guía doctrinal del budismo *mahāyāna* y una ventana al método crítico en los estudios budistas. Sin lugar a dudas, *Camino al despertar* se convertirá en un clásico de la budología hispánica.

Consciente del rol del investigador-traductor en la conformación y significación de las obras textuales y otras producciones culturales budistas, Luis desarrolló una teoría de los estu-

dios budistas que es, ante todo, una teoría de la comunicación. Para él, el elemento central en la labor del estudioso es lograr que el texto (ya sea traducido o interpretado) y su universo “imaginario” sean inteligibles, especialmente para aquellos que no tienen conocimiento de la lengua de partida o de la cultura en que se produjo el texto (Gómez 1999, 268). Ahora bien, en sus obras Luis se muestra consciente de que esta intención de transmitir las ideas del texto es más una aspiración que una meta verdaderamente objetiva. Nos recuerda que, aunque como investigadores queremos creer que entendemos a los budistas, en realidad estamos muy alejados de los universos culturales del budismo, tanto en el tiempo como en el espacio, y esa brecha cultural nos impide entender completamente lo que los antiguos budistas querían decir por medio de sus producciones textuales. Plantea que quizá sea imposible comprender, traducir e interpretar un texto budista debido a la hondura de las diferencias culturales que nos separa de sus contextos de producción y consumo (2002, 482). Creer que lo entendemos completamente puede ser el resultado de una “ceguera cultural” que, “a la larga tendrá un efecto distorsionante” (2018, 5), algo completamente opuesto a la aspiración comunicativa que él propone. Para Luis la traducción y la interpretación son tareas imposibles y fraudulentas si lo que se pretende es representar fielmente el “original”. El ejercicio del investigador, entendido como una labor de representación fiel, es una falacia, pues, nos dice, “nadie puede representar completamente y con precisión la realidad social y psicológica de nada, ni siquiera su propia realidad” (1996, 208). Así, de acuerdo con la posición de Luis, abordar el texto con la convicción de que podemos comunicarlo de forma directa, sin agregar nuestra propia voz, es un lastre de la filología clásica que pretendía comprender completamente el texto y entregar al lector sus ideas inalteradas; toda interpretación volcada en comentario, traducción, reorganización del material, etc., constituye una

estrategia de autoridad que el investigador asume sobre el texto. Es una imposición que modifica un contenido considerado tradicionalmente como original.

Frente a la imposibilidad de transmitir fielmente un texto, Luis nos recuerda que el investigador en realidad es un intérprete que lo transforma con cada lectura y comentario que hace sobre él y que la cultura no es un conjunto de significados fijos, no es algo que signifique *per se*. Antes bien, la cultura es algo que se resignifica continuamente y que cobra significado cuando se expresa por medio de prácticas, textos e ideas (2002, 482-3). Así, de acuerdo con Luis, el estudioso sería un nuevo eslabón en la significación de las tradiciones budistas, incluso si no es capaz de entenderlas completamente. Pero esto no quiere decir que el intérprete no deba tratar de entender esas tradiciones, a pesar de la brecha existente. Para Luis, la comprensión del texto y de la cultura que lo produce comienza por escudriñar la propia ceguera cultural y por cuestionar nuestro nivel de entendimiento. El peor error que podemos cometer, nos dice, es creer que somos la autoridad máxima que tiene “la última palabra” sobre el texto y sobre su tradición y, en sus propias palabras, “debemos tener cuidado de no buscar establecer una voz única” (1996, 217). Parte de nuestra labor es entender al otro, sí, pero siempre evitando caer en el autoengaño que consiste en creer que lo hemos comprendido de forma definitiva.

Entonces, ¿qué propone Luis Gómez para tratar de entender los textos y otras manifestaciones culturales budistas y transmitir sus ideas? Ante todo, sugiere abordar las producciones budistas como realidades vivas que se empleaban (y se siguen empleando) en contextos históricos, políticos, religiosos, rituales y/o doctrinales específicos (1989, 12-3). En ese sentido, el estudioso no debería pretender reconstruir o trasladar una idea, un texto o una práctica budista “original”; más bien debe intentar reflejar la vida de esas producciones culturales de acuerdo

con sus múltiples contextos y subtextos, así como con los universos que implican y reafirman. Para eso, nos dice, es necesario tener la disposición de imaginar otros mundos, pues existe un vínculo estrecho entre esta práctica y el ejercicio de interpretar (2002, 477). De acuerdo con Luis, no es posible comprender lo que las producciones budistas significaban para los budistas de otros tiempos y otras latitudes si primero no somos capaces de visualizar e imaginar los mundos alternativos que veían en ellas y que reforzaban conceptualmente por medio de ellas. Así, para acercarnos al entendimiento de cualquier producción budista es crucial imaginar el mundo que ésta representa y, para eso, “se necesita una mínima capacidad de transportarse afectiva y metafóricamente a otro mundo” (2011, 8).

MÉTODOS Y TEMÁTICAS PRESENTES EN ESTE HOMENAJE

Los alumnos, colegas y amigos de Luis que hemos participado en este volumen honramos estos ideales académicos que él proponía y valoraba, cada quien según sus propios métodos y habilidades. Como se verá en la selección de los temas y las formas de abordarlos, cada trabajo es representativo de la amplitud temática y disciplinaria que caracterizó la obra de Luis. Así, pensamos que las colaboraciones que integran este homenaje son un ejemplo vivo de su vasto legado académico y humano, y, por lo tanto, contribuyen a la continuidad de su labor por nuevos caminos intelectuales y nuevas propuestas metodológicas, siempre sobre la base de una genuina curiosidad crítica, de un respeto auténtico por las ideas y prácticas de los budistas, y de un verdadero deseo de comprenderlas e interpretarlas sin dejar de reconocer su complejidad.

Decidimos organizar todo este material en dos partes. La Parte I (*Vida y obra*) reúne bosquejos y balances de la obra y la personalidad de Luis. Se podría decir que se trata de una semblanza extendida, en la cual incluso decidimos agregar también una de las últimas conferencias magistrales que dictó él. La primera contribución es de la profesora Flora Botton, una amiga cercana de Luis y una de las afortunadas responsables en hacer que Luis viniera a México para continuar su carrera, una vez que él se hubo retirado como profesor de la Universidad de Michigan. Se trata de un recuento personal que permite asomarse a la personalidad, la bondad y la generosidad de Gómez. Le sigue un texto de Robert Sharf, quien estudió bajo la guía de Luis en la Universidad de Michigan durante la década de 1980, y que entre 1995 y 2003 enseñó a su lado en esa misma universidad. Su colaboración es al mismo tiempo una valoración de la contribución de Luis al campo de los estudios budistas y una reflexión fina sobre el estado del arte en dicho campo a lo largo de las últimas décadas. De manera particular, Sharf se refiere a un debate que ha sido muy célebre sobre todo dentro del ámbito de los estudios del budismo *chan/zen*, y en buena medida también en los estudios de budismo tibetano, en particular en relación con el debate de Samyé, a saber: si la adquisición del estado del despertar se produce de manera espontánea o gradual. A continuación, viene un texto del propio Luis. Se trata de su última conferencia pública, dictada en la Translation & Transmission Conference de la Tsadra Foundation, en la Universidad de Boulder, Colorado, en 2017. La conferencia versa sobre la labor del traductor, un asunto que cada vez le preocupaba más.² Basándose en su experiencia como traductor de textos budistas en

² Una de sus dos últimas publicaciones, de hecho, se dedica justo a ello: *La traducción en la didáctica de las lenguas clásicas de Asia: reflexiones preliminares* (El Colegio de México, 2019).

distintas lenguas asiáticas como pali, sánscrito, tibetano y chino, Luis reflexiona sobre el papel de la originalidad en la traducción de textos budistas y aboga por un tipo de traducción que el traductor pueda sentir como algo original, pero que, al mismo tiempo, siga siendo una traducción por su fidelidad al texto de origen.

En esta misma línea, pero de manera práctica, siguen dos textos cortos también de la autoría de Luis, que dan cuenta de su labor como traductor y poeta.³ El primero es la traducción inédita del sánscrito al español de un breve pasaje del *Lalitavistara*, un *sūtra* del budismo *māhāyana* de los primeros siglos de la era común, que representa una de las obras hagiográficas del Buda Śākyamuni más influyentes dentro de esta tradición. El pasaje traducido —once versos en total— contiene uno de los relatos más célebres en la literatura y el arte budista: el nacimiento prodigioso del *bodhisattva* Siddhārtha. Esta traducción es una pequeña pero refinada muestra de las habilidades traductológicas que Luis cultivó y pulió a lo largo de su vida, y ejemplifica varias de sus reflexiones en torno del traslado creativo de una lengua a otra, tema central en la conferencia que antecede a esta brevísima sección.

El siguiente capítulo está íntimamente relacionado con el tema del pasaje traducido, que en este caso es abordado por la voz lírica del propio Luis, revelando una de sus facetas menos conocidas, la del poeta. Temáticamente, el poema continúa o elabora acerca de la leyenda del nacimiento del Buda que ofrece el *Lalitavistara*, aunque en él se manifiesta una voz única, a veces irónica, que reelabora la tan contada historia de forma coloquial, irreverente y a la vez amorosa. Formalmente, se trata de

³ Vale la pena agradecer aquí a Lourdes Vergara, la esposa de Luis, quien tuvo a bien recomendar y proporcionar estos dos textos inéditos a los editores de la presente obra.

un poema dividido en once fragmentos —mismo número que el de los versos del *sūtra*— cuyo ritmo cadencioso fluye de un verso a otro con una grácil eufonía tan dulce, pero profunda, como la misericordia de Avalokiteśvara. El poema refleja honda y tiernamente el respeto que sentía Luis por la cultura budista y el cariño entrañable por la figura del Buda, un “misterio” risueño, un “hijo del sol”, “Faro de la Humanidad” y “León de los Hombres” que protege al mundo. Resulta muy significativo que Luis haya añadido como nota aclaratoria que los versos traducen “recuerdos del mar”. Para Luis, la poesía parece traducir experiencias y reminiscencia, no sólo emociones. Desde luego, es imposible no leer en ese mar que el poema traduce un simbolismo nativo del Caribe que vio nacer a Luis Gómez.

Para cerrar esta parte, ofrecemos un repaso bibliográfico comprensivo de las obras y estudios que Luis Gómez dejó como testimonio de su incansable labor académica y humanística. Como resultará obvio, en esta bibliografía se incluyen textos no sólo sobre budismo, sino también sobre traducción, docencia y psicología.

La Parte II (*Rutas y perspectivas*) está conformada por ensayos que discuten diversas cuestiones acerca del budismo. La gama de temas es amplia y refleja los intereses de Luis, pero no los agota. El texto que inaugura esta parte es de David Fiordalis, el último estudiante de doctorado que Luis formó en la Universidad de Michigan (2003-2008), con quien luego colaboró en traducciones, talleres y varias publicaciones. Se trata de un estudio meticuloso y erudito sobre una imagen de enorme importancia para el simbolismo budista, a saber: la sonrisa del Buda. La sonrisa constituye uno de los motivos más difundidos y representados, sobre todo en el arte iconográfico; sin duda, se trata de una de las imágenes más reconocibles de la cultura visual budista. Fiordalis se propone analizar las dimensiones narrativas y comunicativas de este gesto recurriendo a las herramientas

del discurso multimodal. No sólo se trata de una representación que inspira compasión, sino que pretende comunicar otros conceptos y referencias biográficas y literarias.

A continuación, sigue el trabajo de Roberto García, uno de los estudiantes cuya entera formación de posgrado (2007-2015) estuvo a cargo de Luis durante su estancia en México, y que a partir de 2015 se integraría como investigador del proyecto *Buddhist Translators Workbench*, dirigido por Luis y Ligeia Lugli. La colaboración de Roberto García en este volumen se centra en cultura material, concretamente en una serie de esculturas y relieves ubicados en India, sobre todo en las cuevas de Ajañṭā, en la zona del Decán, y en el *stūpa* de Kanaganahalli, en Karnataka. Enfocándose en las representaciones escultóricas de la mítica *yakṣī Hārītī* y el legendario rey Aśoka, García sugiere que estas producciones visuales poseían la finalidad de emitir un discurso firme acerca de la autoridad, tanto real como simbólica, del budismo y sus representantes. Esta autoridad se afianzaba sobre todo en la domesticación de figuras poderosas e influyentes a nivel local, las cuales terminaban cediendo ante el poder y la autoridad de un personaje budista. Así, en estas zonas el budismo emitía instrucciones morales y apuntalaba su legitimidad.

Le sigue el capítulo de Ligeia Lugli, colega de Luis en el Mangalam Research Center for Buddhist Languages en Berkeley, California. A lo largo de la pasada década, trabajaron juntos en este centro y desarrollaron el proyecto lexicográfico *Buddhist Translators Workbench*. Su trabajo se enfoca en la relación entre el lenguaje verbalizado y la perpetuación del encadenamiento al *samsāra* en una serie de obras del budismo *yogācāra*, una de las corrientes índicas del *mahāyāna*. Por medio del análisis especializado de ciertos conceptos que tienen que ver con los procesos mentales encargados de producir y reforzar las manifestaciones lingüísticas, Lugli devela la íntima conexión que en las obras de la escuela *yogācāra* se establece entre lenguaje, *prapañca*

(proliferación o diferenciación conceptual), construcción mental de la realidad y sujeción a la transmigración.

Después viene una contribución de Alan Ruiz. Derivado de su investigación a nivel de maestría, bajo la guía de Gómez (2015-2017), Ruiz discute cuestiones intrincadas sobre la traducción de conceptos de la filosofía budista. Tomando como base el género filosófico conocido como *bhāṣya* (comentario), Ruiz indaga sobre algunos de los problemas y obstáculos a los que se enfrenta el traductor en su intento por producir una versión castellana de un texto de filosofía sánscrita, teniendo además como objetivo alcanzar a un lector no especializado ni en estudios budistas ni en indología.

El siguiente capítulo es obra de Fernando López, alumno de Luis en el programa de maestría (2013-2015), pero también discípulo y seguidor de varios años atrás. López se dedica a reexaminar los procesos que llevaron al declive del budismo en la India, tras largos siglos de prosperidad. El autor procura indagar en fuentes originales, un aspecto que, dice, ha sido descuidado. Ante la carencia de materiales historiográficos antiguos meramente índicos sobre este tema, López elabora su indagación a partir de fuentes chinas y tibetanas, reconociendo la necesidad de contrastar las narrativas que construyen estas obras con las herramientas que proporcionan las contribuciones académicas contemporáneas.

A continuación, sigue el trabajo de María Elvira Ríos Peña-fiel, una de las estudiantes cuya formación completa de posgrado fue también guiada por Luis en México (2007-2015). Su foco es el budismo en China, y en su contribución ella explora las formas que el budismo adoptó en las montañas sagradas de Zhongnan-shan. Ríos examina el papel central que ha tenido esta zona montañosa desde el siglo IV hasta nuestra época en el desarrollo de formas de budismo autóctonas, señalando que los centros de estudio y práctica que se propagaron por ella

fueron importantes ejes de producción textual y exégesis, así como grandes semilleros de nuevos linajes y corrientes autoritativas.

Por último, viene una colaboración de Adrián Muñoz, que no fue alumno de Luis, pero sí colega en México y quien aprendió de Gómez extraoficialmente. En su texto, Muñoz discute uno de los temas favoritos del filosofar budista: la naturaleza del tiempo. Sin embargo, la discusión posee un cariz interdisciplinario y pretende entablar diálogos con otros textos y autores fuera del budismo, en un intento por reflejar la mirada universal de Luis Gómez. Si bien la filosofía *madhyamaka* —acogiéndose a la noción de vacuidad— revela la falta de continuidad y permanencia del tiempo, ello no cancela las posibilidades que éste ofrece. En concreto, se trata de reconocer que el instante —no el tiempo longevo y perenne, que no existe— supone la oportunidad de realizar el despertar budista y, en consecuencia, vencer las agitaciones y aflicciones de la vida cotidiana.

Merece la pena una última mención para Marianela Santoña, traductora de los capítulos de David Fiordalis y Ligeia Lugli. No fue alumna suya en ningún programa de posgrado, pero sí fue seguidora y entusiasta de Luis. Ella también da fe de la labor terapéutica, así como de los valores budistas que él siempre buscó prodigar entre la gente que lo rodeaba. Que una persona así haya contribuido con una traducción (una pasión del propio Luis) no deja de ser un feliz acierto.

Esperamos que este humilde homenaje haga honor a la erudición y gran humanidad de nuestro Luis. Que sirva el libro como una invitación a seguir sus huellas en la indagación humanística, a la reflexión honesta, a la capacidad de asombro y a compartir la compasión de budas y *bodhisattvas*. Que la mente de Luis colme nuestros vacíos.

REFERENCIAS

- Gómez, Luis O. 1975. *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts*. Ann Arbor, Michigan: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and Center for South and Southeast Asian Studies.
- _____. 1996. "Unspoken Paradigms: Meanderings through the Metaphors of a Field." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18, núm. 2: 183-230.
- _____. 1999. "The Way of the Translators: Three Recent Translations of Śāntideva's *Bodhicaryāvatāra*." *Buddhist Literature*, vol. 1: 262-354.
- _____. 2002. "El budismo como religión de esperanza." *Estudios de Asia y África* 37, núm. 3: 477-502.
- _____. 2011. "On Reading Literature Literally: Concrete Imagery before Doctrine." En *Proceedings of the International Symposium on Pure Land Buddhism*, 5-30. Kioto: Ryukoku Research Center for Buddhist Cultures in Asia.
- _____. 2018. *Las religiones de Asia a partir de la modernidad: El ejemplo de la meditación budista*. México: El Colegio de México.

Primera Parte

VIDA Y OBRA DE LUIS O. GÓMEZ

RECORDANDO A LUIS O. GÓMEZ

FLORA BOTTON BEJA

Me es muy difícil hablar de Luis en un homenaje póstumo, no porque no tenga mucho que decir sobre él, sino porque me doy cuenta de que Luis no está en una estadía en Berkeley o dando conferencias en Alemania, o en cualquier lado del mundo y que pronto regresará. Sin embargo, tengo que aceptar que Luis se ha ido y voy a tratar de recordarlo como el ser extraordinario que fue.

Conocí a Luis en la Universidad de Michigan en 1973, cuando comenzó una brillante carrera como profesor de Estudios budistas en el departamento de Far Eastern Languages and Literatures. En aquel tiempo yo estaba estudiando en la misma universidad en el programa de doctorado en estudios de China y ya había asistido a algunos cursos sobre budismo en Londres y en el mismo Michigan antes de la llegada de Luis. Aquí debo abrir un paréntesis para explicar que, aunque había estudiado filosofía, nunca durante mis estudios cursé una materia sobre algún pensamiento originado en Asia. Durante mis estudios de maestría, en El Colegio de México, tuve una primera aproximación a la filosofía de la India, la de China y al budismo del cual únicamente había conocido a seguidores fervientes, cuyo interés en el budismo era más una práctica religiosa que un estudio filosófico.

Lo primero que me impresionó de Luis era su juventud. Cuando lo conocí mejor, me di cuenta de que la precocidad era

una de sus características importantes. Nacido en Puerto Rico en una familia criolla y con un padre extremadamente estricto, Luis destacó siempre por su madurez y seriedad. Terminó la licenciatura en filosofía en la Universidad de Puerto Rico a los 20 años y un doctorado en la Universidad de Yale en el departamento de East and South Asian Languages and Literatures, Buddhist Studies, Indic Philology, Japanese Language and Literature a los 25 años. Menciono el nombre completo del departamento porque, como se revela en su currículum, Luis ha enseñado e investigado sobre todos estos temas. Cualquiera que esté familiarizado sobre cuál es el tiempo mínimo para una formación en estudios budistas sabe que esto es una hazaña mayor. Ningún budólogo que yo haya conocido ha podido completar sus estudios de doctorado a esta edad. Después de enseñar en Puerto Rico durante cinco años, Luis se dio cuenta de que, a pesar del apego que tenía a su tierra natal, su futuro como especialista en estudios budistas era dudoso en Puerto Rico. Con sólo 30 años, una excelente universidad le había ofrecido una plaza docente en una materia que por lo compleja necesitaba años de estudio para ser reconocido. En esa misma universidad, se le reconoció haciéndolo titular primero de la cátedra Charles O. Hucker y luego de la cátedra Arthur Thurnau y fue nombrado profesor emérito en 2008. Sería demasiado largo enumerar a todas las universidades que le invitaron a impartir conferencias y seminarios y a participar en distintos proyectos.

Nuestra amistad se originó en parte por mi interés en los cursos de Luis a los que asistí y en donde cada estudiante traía un texto en diferentes lenguas asiáticas —sánscrito, chino, japonés, tibetano, según sus conocimientos— y Luis supervisaba todos los intentos de traducción. Lo que fue, sin embargo, muy importante para que esta amistad se desarrollara fuera del aula fue la lengua que compartíamos, el español. Había pocos estudiantes hispanohablantes en aquella época en el Departamento

de Estudios Orientales en Michigan y poco conocimiento sobre América Latina. Recuerdo el día cuando llegó la noticia de la muerte de Salvador Allende y, ante la total indiferencia de los que nos rodeaban, Luis y yo nos encontramos para hablar de ello.

Hablando del español, algo que admiré en Luis es que a pesar de la cantidad de años que pasó en los Estados Unidos, nunca descuidó el español. No solamente lo hablaba impecablemente, a veces salpicado de españolismos que seguramente se habían conservado en Puerto Rico, sino que lo escribía con elegancia y precisión y, como pueden dar fe sus estudiantes, era implacable en sus críticas a un trabajo con problemas de redacción. Es así como Luis, cuando vino a vivir a México hace más de diez años, hizo excelentes traducciones de textos budistas al español. Su contacto con estudiosos de América Latina comenzó al principio de los años noventa y participó activamente en la publicación de la *Revista de Estudios Budistas* dirigida por Carmen Dragonetti y Fernando Tola, y se desarrolló más ampliamente en el contexto del Congreso de la Asociación Internacional de Estudios Budistas que se realizó en El Colegio de México en 1994. A partir de este congreso, Luis visitó México en varias ocasiones e impartió conferencias en El Colegio de México y en Casa Tíbet, a donde acudía un público cada día más interesado en el budismo desde un punto de vista filosófico y no solamente como vivencia. Finalmente tuvimos la gran suerte de que Luis se afincara en México y El Colegio de México le invitó a colaborar como investigador asociado, invitado por el presidente de la institución.

La curiosidad de Luis y su interés por aprender todos los días algo nuevo le llevaron a explorar el mundo de la psicología. Alentado por un problema familiar, decidió comenzar una carrera paralela y estudiar psicología clínica en 1991, obteniendo un doctorado en esta especialidad en 1998. A partir de esa

fecha Luis ejerció sus dos profesiones; dictó cursos de psicología y llegó a atender pacientes tanto en los Estados Unidos como en México. En realidad, se ha señalado muchas veces la cercanía del budismo, sobre todo el budismo zen, con ciertos aspectos de la psicología y el psicoanálisis y Luis, quien vivió en Japón en un monasterio zen, supo combinarlos. Aun cuando estaba ya muy enfermo, se interesaba por los problemas de sus amigos y ofrecía consejos que les ayudaran a entender y resolverlos.

No me toca hablar de su obra y sobre la multiplicidad y variedad de los temas sobre los que escribió. Sin embargo, quiero hablar sobre su vocación docente. Luis era un excelente maestro y dedicaba mucho tiempo a sus estudiantes, algunos de los cuales merecen el calificativo de discípulos. A pesar de sus múltiples compromisos de investigación, participaciones en foros académicos, en proyectos, invitaciones a varias universidades, cursos, conferencias, congresos, Luis siempre tuvo tiempo para sus estudiantes, paciencia para guiarlos y dar tutorías. Aun cuando estaba en el hospital se reunía con ellos y seguía dando clases y dirigiendo tesis.

Nunca hablé mucho con Luis de cómo se identificaba en su práctica del budismo. Sé que no se decía seguidor de una escuela (a pesar de su estancia en un templo zen), tal vez porque le interesaba más la esencia de las enseñanzas del budismo y no las prácticas de una escuela en particular. Conversamos algunas veces sobre la contradicción aparente entre la profesión de fe y el comportamiento de algunas personas que se decían budistas. Estoy segura que para él el budismo se manifestaba en la compasión por los demás, honestidad y tolerancia y una autodisciplina férrea.

Finalmente, quiero recordar al Luis que conocí fuera de las aulas y de los congresos. Luis, el padre preocupado, el abuelo cariñoso, el hermano solidario, el colega respetuoso, el amigo

constante. Luis quien, a pesar de todo el bagaje de conocimientos que poseía, no era pedante; al mismo tiempo tenía un gran sentido del humor y no le faltaba un espíritu crítico, algo mordaz, que transmitía con una ironía sutil que podía ser a veces demoledora. Las conversaciones con Luis podían variar desde una discusión filosófica, la apreciación de un libro de ficción (Luis era un gran lector), una función de ópera, o inclusive el último episodio de una serie de televisión. Quiero recordar a Luis como el ser humano excepcional que era y al que tuve el gran privilegio de conocer.

INSTANTÁNEO/GRADUAL Y EL ESTADO DEL ARTE: TRIBUTO A LUIS O. GÓMEZ¹

ROBERT SHARF

Resumen:

En las décadas de 1980 y 1990 una generación más joven de budólogos, bajo la influencia de las “guerras culturales”, emprendieron una crítica de la budología tradicional. Argüían que el campo estaba excesivamente preocupado con el estudio filológico de los textos doctrinales y que intelectualmente estaba comprometido por una falta de autorreflexión hermenéutica y rigor teórico. La noción misma de “budismo”, en singular, cayó bajo sospecha; se trataba, como decían ellos, de un constructo modernista y orientalista. En su lugar, los nuevos críticos sostenían que la indagación académica debería enfocarse no en el budismo, sino en una multiplicidad de budismos histórica y culturalmente distintos.

Este capítulo se refiere a la obra de Luis Gómez, en particular sus escritos sobre los debates “instantáneo/gradual”, a fin de mostrar cómo él incorpora tanto la perspectiva tradicional (filológica) como la crítica (historicista, culturalista). Gómez demuestra que es posible ser sofisticado en términos metodológicos y

¹ El presente ensayo se basa en una ponencia presentada en el panel “From San Juan to Sukhāvati: Reflections on Buddhist Studies and the Career of Luis O. Gómez”, durante la Conferencia Anual de la Academia Americana de la Religión, en Chicago, el 1 de noviembre de 2008. (Traducción de Adrián Muñoz.)

hermenéuticos, al mismo tiempo que se toma en serio al “budismo” en singular.

Palabras clave:

Chan, zen, instantáneo/gradual, debate de Samyé, Luis Gómez.

Cuando yo era estudiante de posgrado en la Universidad de Michigan en la década de 1980 parecía existir una sencilla prueba de fuego para determinar si uno se encontraba terriblemente desactualizado, o si era más bien un aplomado joven de avanzada dentro de los giros historicista, poscolonialista y foucauldiano en el campo de los estudios sobre budismo. Si uno creía en un “budismo” ahistórico que se desplazaba a través de culturas, épocas y lugares, se le consideraba sin lugar a dudas anticuado y fuera de moda. Si uno pensaba que el “budismo”, en singular, era tan sólo un constructo y que lo que más apropiado sería investigar los múltiples e inconmensurables “budismos” que eran productos de un pueblo en particular, incrustados en lugares y momentos particulares, entonces uno estaba al día. Para el enterado, el budismo en singular constituía una proyección espuria de la esencializante imaginación orientalista.

Para el que no estaba en onda, la idea de múltiples e inconmensurables budismos —la noción de que no existe una esencia o conjunto de enseñanzas núcleo en común a tradiciones budistas que eran cultural y temporalmente dispares— amenazaba la coherencia y la viabilidad de los estudios sobre budismo en tanto campo académico. Esta sensación de peligro y angustia disciplinaria no era exclusiva de los estudios budistas. Los estudios sobre religión, al igual que un sinfín de campos en las humanidades, estaban en un momento de transición, toda vez que las categorías constitutivas que alguna vez se dieron por sentadas —universales tales como “fe”, “creencia”, “experiencia”, etc.— se volvieron objeto de críticas elaboradas y a menudo estriden-

tes. Las consecuencias de esta crítica siguen entre nosotros; dentro de algunos círculos, el término “religiones comparadas” aún posee mala reputación. Los que están al día acusan a los desactualizados de no ser capaces de apreciar el giro hacia la descripción densa y el conocimiento local, además de carecer de las herramientas filológicas, documentales y teóricas necesarias para una erudición crítica.

¿Y qué surgió para reemplazar el análisis comparativo? En primer lugar: la crítica genealógica. Dentro de los estudios budistas esto significó que en lugar de leer textos en pali o *madhyamaka* o zen o tibetanos, los especialistas, o cuando menos los especialistas en onda, se dedicaban a leer acerca de la historia del estudio del Canon Pali, la historia del estudio del *madhyamaka*, la historia del estudio del zen, la historia de los estudios sobre Tibet.²

La crítica historicista y genealógica —el argumento de que nuestra aproximación al budismo ha estado comprometida por prejuicios eurocéntricos, orientalistas y protestantes— causó un gran impacto en el tipo de trabajo que se estaba realizando en el campo de estudios. Los budólogos en ciernes en algún momento concentraron sus energías en el estudio de las escrituras y los tratados escolásticos, la historia doctrinal y en otros productos literarios de la élite clerical. Este enfoque se basaba, al menos parcialmente, en la creencia de que estamos lidiando con mentes sofisticadas cuyas reflexiones acerca del mundo todavía podrían resultar de interés y relevancia para nosotros en la actualidad. Sin embargo, la crítica genealógica catalogaba todo esto como una mera proyección y, en consecuencia, consideraba que los especialistas deberían redirigir su atención hacia los objetos que se resisten a las apropiaciones fáciles. Por ende,

² Véase, por ejemplo, la crítica al estudio en Occidente del budismo *madhyamaka* en Tuck (1990). Sobre las tradiciones pali, zen y tibetana, consúltense los ensayos incluidos en Lopez (2004).

las décadas de 1990 y 2000 atestiguaron un alud de trabajos sobre íconos, reliquias, momias, encantamientos, talismanes y otros materiales y objetos sacramentales budistas que subrayaban las dimensiones aparentemente irracionales, mágicas y exóticas de la cultura budista. Se pensó que este enfoque en la alteridad era un antídoto contra los presupuestos protestantes y modernistas que transformaban a los budistas medievales en racionalistas modernos y burgueses.

De nueva cuenta, nada de esto era exclusivo de los estudios budistas. El giro historicista en las humanidades alentó la investigación no sobre lo que diferentes grupos compartían, sino sobre lo que los hacía diferentes. Esto explica, me parece, la fascinación con los *objetos* materiales y las *prácticas* rituales que, a diferencia de los textos, se resisten al análisis discursivo. Sea como sea, al aferrarse a reliquias, íconos o talismanes, los estudiosos son proclives a decir *algo* acerca de por qué estas cosas eran tan irresistibles para generaciones de budistas y cómo es que se les entendía localmente. Al hacer este cambio del objeto material mudo al artefacto cultural, resulta imposible evitar las formulaciones discursivas. Al final del día, estas formulaciones tienden a sonar sospechosamente “doctrinales”. A menudo escuchamos, por ejemplo, que los budistas veneraban reliquias e íconos porque los consideraban como fuentes vitales de poder salvífico y como vehículos para generar mérito. Mas esto no es un análisis, mucho menos una explicación, como sí una paráfrasis de formulaciones escriturales y doctrinales (es decir, émicas). Al intentar desplazarse más allá del texto hacia la cultura material (¿no lingüística?, ¿no mediada?) del budismo “a ras de suelo”, los especialistas quizá sólo agravaron la maraña hermenéutica. Y ello, sospecho, se ubicaba detrás de cierta aporía teórica en el campo.

Este breve *excursus* es necesario para poder destacar lo que yo creo que era tan importante y oportuno en las contribuciones

de Luis Gómez al campo de los estudios sobre budismo. Originalmente, este ensayo surgió a partir de una petición para sopear los escritos de Luis acerca de “Lo instantáneo y lo gradual”, un corpus de trabajos interrelacionados que cubre el llamado debate de Samyé, por un lado, y las controversias más o menos contemporáneas dentro de la tradición *chan* temprana, por el otro. Ello incluye el trabajo de Luis sobre el *Bhāvanākrama* de Kamalaśīla, que supuestamente representa la postura gradualista india del debate de Samyé; su trabajo sobre el corpus fragmentario del maestro *chan* del norte Heshang Moheyan, quien adoptó la postura instantaneísta o espontaneísta del debate; y, por último, su investigación sobre el debate espontáneo/gradual tal y como tomó forma en China propiamente.³

El corpus de obras de Luis sobre estos temas sigue siendo un gran ejemplo del mejor trabajo que se ha realizado ostensiblemente en el campo de los estudios budistas. Los debates en torno de la iluminación instantánea o gradual constituyen un tema por demás difícil. En primer lugar, la investigación en esta área exige el dominio del sánscrito, el tibetano, el chino y el japonés; además, muchas de las fuentes primarias existen únicamente en forma de manuscritos sin fechar, no editados y a menudo fragmentarios, y las cuestiones filológicas que animaron las controversias y las varias tradiciones literarias y doctrinales que llegaron a abordar el tema son abundantes, sutiles y por lo general enrevesadas. Luis fue uno de los pocos que contaba con las herramientas filológicas, filosóficas y lingüísticas necesarias para lidiar con este tema; además, incorporó a su erudición una profunda familiaridad con, así como sensibilidad hacia, la herencia literaria, religiosa y filosófica de Occidente. Sin embargo,

³ Mis comentarios se basan sobre todo en artículos que Luis publicó en inglés: Gómez 1983a, Gómez 1983b y Gómez 1987. A la fecha, las publicaciones de Luis sobre Kamalaśīla sólo existen en español.

no son las habilidades técnicas y la erudición de Luis lo que quiero subrayar aquí, sino el marco intelectual a través del cual él se aproximó a los debates en torno de la discusión instantáneo/gradual.

La polémica instantáneo/gradual surge de una tensión o paradoja que yace en el corazón mismo de la soteriología budista, a saber: ¿cómo es posible que los *dharmas* condicionados —que una acción o práctica religiosa de *cualquier* tipo— puedan llegar a dar paso a una liberación incondicionada? Mientras que el budismo indio se transformó profundamente a medida que migró a través de los distantes mundos culturales de Tibet y Asia del este, los exegetas budistas en todos lados continuaron refinando sus habilidades dialécticas acerca de (o, podríamos decir, reventarse la cabeza con) este insoluble problema, aunque filosóficamente fecundo. Todas las escuelas dominantes de budismo en Asia del este —*chan/zen*, Tiantai, la Tierra Pura, etc.— pueden ser analizadas como diferentes aproximaciones a la aparentemente insalvable brecha que existía entre el camino y la meta.

El debate instantáneo/gradual, pues, es uno de varios problemas relacionados (el otro es el de las dos verdades) que surgieron a partir de este acertijo soteriológico. En “Purifying Gold” (Gómez 1987, 71), Luis resumió la cuestión instantáneo/gradual del siguiente modo:

La fisura fundamental, tal y como la ve el budismo indio, se puede definir como una polaridad ideal entre aquellos que comprenden la iluminación como un salto hacia un estado o reino de la experiencia que es *simple* (integral, completo), *inefable* e *innato* (esto es, no adquirido), y aquellos que consideran la iluminación como un proceso gradual de crecimiento en el cual uno puede reconocer grados, pasos o partes, esto es: un proceso susceptible de ser descrito y de entenderse conceptualmente y que requiere de cultivación, crecimiento y desarrollo personal.

Luis lidió con el tema de los debates instantáneo/gradual a lo largo de la década de 1980, en la cúspide de las transformaciones intelectuales —las “guerras culturales”— que mencioné más arriba. Hay que tener en cuenta que Luis estaba tan versado en la literatura posmoderna, historicista y genealógica como cualquiera del campo de los estudios budistas. Encargaba a sus estudiantes de posgrado leer una colección vertiginosa de campos, desde el posestructuralismo a la hermenéutica filosófica, a la teoría antropológica y hasta crítica bíblica. Le emocionaban y vitalizaban estas intervenciones teoréticas. No obstante, esto nunca comprometió su aprecio por el legado literario y filosófico de la tradición clerical de élite: siguió tratándola con el mayor respeto y seriedad.

Donde mejor se puede apreciar la aproximación de Luis es en su respuesta (1987) a un ensayo anterior de Demiéville, “The Mirror of the Mind” (1991 [1973]). El trabajo de Demiéville fue quizá el primero en situar las cuestiones de lo instantáneo/gradual dentro de un amplio marco comparativo, señalando paralelos no sólo a lo largo de Asia, sino también en algunas tradiciones occidentales. Luis no rechazó el proyecto comparativo de Demiéville; por el contrario, parece haberlo tomado como un reto. También presentía la existencia compartida de un conjunto de preocupaciones religiosas y existenciales que recorrían comunidades discursivas históricamente diversas e incluso discontinuas, y las respuestas colectivas a estas preocupaciones se pueden utilizar para deducir un tipo de “estructura profunda” filosófica que atraviesa el tiempo y el espacio. Empero, el acercamiento de Luis a esta empresa comparativa es de una “descripción densa”; su enfoque se centra en la inflexión y la diferencia a nivel local. En otras palabras, las inflexiones culturalmente específicas y locales suelen reflejar, aunque de manera oblicua, preocupaciones que recorren distintas divisiones culturales e históricas.

En consonancia con el *Zeitgeist* intelectual en los Estados Unidos durante la década de 1980, Luis demostró que todavía había lugar para el estudio del “budismo”, para tratarlo en singular para referirse, en parte, a un conjunto de problemáticas soteriológicas y éticas que se traslapan, susceptibles de ser examinadas mediante un conjunto compartido de recursos textuales, conceptuales, litúrgicos e institucionales. Así, se podría interpretar a los estudios budistas, sin apología, como un ejercicio comparativo. Luis escribió: “no importa cuán dispares sean las ideas religiosas, filosóficas y estéticas que subsumimos bajo las categorías de espontáneo y gradual, aquellas ideas comparten suficiente terreno en común como para que su comparación valga la pena”. Y para ilustrar su acercamiento, preguntó: “¿Qué podemos aprender de las preguntas hechas y las soluciones brindadas durante estas controversias acerca de la naturaleza de la polaridad espontáneo-gradual en este *conjunto particular* de contextos culturales?” (Gómez 1987, 67). Esta habilidad para equilibrar la perspectiva general con lo local y lo particular vuelve el trabajo de Luis aún más importante hoy en día.

Así, pues, mi argumento es muy sencillo: algunos alegarían que el interés académico en la literatura budista de élite está pasado de moda. Censurarían los análisis comparativos, interculturales y filosóficos, declarándolos como ingenuos teóricamente y en bancarrota intelectual. Antes bien, prefieren enfocarse en la cultura popular budista, en el exotismo material, en la alteridad y en la genealogía. Este tipo de trabajo, nos aseguran, habrá de servir como un correctivo a la tendencia desorientada a considerar que los budistas premodernos son igual que nosotros. Sin embargo, más allá de repasar una crítica con una década de antigüedad, ¿cuál es el futuro del trabajo que reitera únicamente la diferencia, la alteridad y lo exótico? La labor de Luis permanecerá como un modelo para quedarse con el pastel y comérselo; un modelo para tomar el pensamiento budista —o, si así prefieren,

el “budismo”— en serio, al tiempo que puede demostrar sofisticación teórica y rigor académico.

REFERENCIAS

- Demiéville, Paul. 1991 [1973]. “The Mirror of the Mind.” En *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, editado por Peter N. Gregory, 13-40. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Gómez, Luis O. 1983a. “Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment.” En *Early Ch’an in China and Tibet*, editado por Lewis Lancaster y Whalen Lai, 393-434. Berkeley: Asian Humanities Press.
- . 1983b. “The Direct and the Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the Teachings of Mo-Ho-Yen.” En *Studies in Ch’an and Hua-Yen*, editado por Robert M. Gimello y Peter N. Gregory, 69-167. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- . 1987. “Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice.” En *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, editado por Peter N. Gregory, 67-165. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Lopez, Donald S. ed. 2004. *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Tuck, Andrew. 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna*. Nueva York: Oxford University Press.



Bodhisattva, *stūpa* de Swayambhunath, Katmandú, Nepal.
Foto: Itzel Valle, 2011.

TRADUCIR Y CREAR SIN PROPONERSE SER ORIGINAL¹

LUIS O. GÓMEZ

Resumen:

Para transmitir una obra cuya difusión consideramos valiosa necesitamos reescribirla de alguna forma. Sin embargo, el traductor debe estar dispuesto a practicar el comedimiento durante este proceso de reescritura. Pero entonces, ¿dónde reside su originalidad? ¿Acaso debemos pensar que el autor es todo creatividad y el traductor es esclavo de un texto original supuestamente bien definido que lo hace carecer de originalidad?

Basándose en su experiencia como traductor de textos budistas en distintas lenguas asiáticas como pali, sánscrito, tibetano y chino, Luis O. Gómez reflexiona sobre el papel de la originalidad en la traducción de textos budistas y apunta a un tipo de traducción que el traductor pueda sentir como propio porque dice lo que él diría, y que, sin embargo, siga siendo una traducción pues expresa lo que el texto de origen está diciendo.

¹ Este texto fue presentado originalmente en inglés como conferencia principal en la Sesión Plenaria 2: Approaches to Translation & Transmission, de la 2017 Translation & Transmission Conference, organizada por la Tsadra Foundation, el 1 de junio del 2017, en la Universidad de Colorado, Boulder. El video completo de la presentación puede consultarse en: <<https://conference.tsadra.org/session/approaches-to-translation-transmission/>>. Se trata de la última presentación pública del autor. (La traducción al español fue realizada por Roberto E. García.)

Palabras clave:

Budismo, traducción, originalidad, traductología, comunicación.

LAS LIMITACIONES DEL CARECER DE ORIGINALIDAD

Mi interés en la teoría de la traducción llegó mucho después, al igual que mi interés en la historia de las religiones y el estudio académico de las religiones. Empecé como un filólogo tradicional. Quería leer textos budistas para poder entender lo que realmente querían decir. Se podrá ver lo que eso es capaz de hacerle a un traductor en potencia. Pero creo que de alguna forma todos comenzamos por ahí.

Parecer ser que para traducir se debe estar dispuesto a practicar el comedimiento y una disciplina de falta de originalidad sistemática. En una de las *Cartas persas* (CXXVIII) de Montesquieu (1992 [1721], 221) un geómetra reprende a un traductor de los clásicos latinos que se felicita a sí mismo por haber terminado una nueva traducción completa de la poesía de Horacio tras 20 años de arduo trabajo: “Acabo de publicar mi Horacio”, dice. “¿Qué?”, responde el matemático, “¿hace veinte años que usted no piensa?”.

El matemático concluye triunfalmente: “¿Usted habla por los demás y ellos piensan por usted?”. Existe cierto mérito en hacer que Horacio esté disponible para el público en una versión nueva y actualizada, y el geómetra no niega el valor de este logro, pero, dice, “Aprecio tanto como los demás los sublimes genios que usted disfraza. Pero usted no se les parece en absoluto: porque si traduce usted siempre, a usted nunca se le traducirá”.

En una de sus últimas contribuciones a los problemas de la traducción bíblica, Henri Meschonnic (2011, 79) utiliza este pasaje concreto de las *Cartas persas* de Montesquieu como punto

de partida para reflexionar más a fondo sobre lo que significa crear al mismo tiempo que no se intenta crear.

No intentaré discutir las sutilezas del artículo de Meschonnic o la cuestión de la originalidad —o falta de ella— del traductor; sin embargo, debo ponerme del lado del geómetra: como es común con los matemáticos, entiende sus datos tan bien como es posible entenderlos. Pero sigue faltando algo: ¿acaso la disciplina de carecer de originalidad es realmente un juego donde ni se gana ni se pierde, en el que el autor es toda creatividad y el traductor es esclavo de un original supuestamente bien definido que hace del traductor alguien sin originalidad? El asunto ha sido debatido en la teoría de la traducción por una infinidad de años y la respuesta claramente está en algún lugar entre el filólogo traductor y el geómetra de nuestra historia.

Un ensayo de André Lefevere (1985), que lleva el provocativo título de “Why Waste our Time on Rewrites?”, podría haberse tomado como un eco del uso que le dio Henri Meschonnic a la *Carta persa* 128 de Montesquieu, si no fuera porque se publicó 25 años antes en un volumen colectivo, editado por Theo Hermans, que lleva el también provocativo título de *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*. No me enfocaré en la manipulación, pero definitivamente lo haré en la adopción y en la apropiación que, por supuesto, son parte de las funciones importantes de la traducción.

El hecho de que el traductor se ocupa de elaborar y tratar de vender nuevas versiones ya debería ser obvio; pero no hay por qué lamentar este hecho: ¿existe, después de todo, algún escrito e interpretación que de alguna forma no esté intentando vender productos usados? Como Lefevere deja en claro en su contribución al volumen de Hermans, por lo general ésta es la naturaleza de las lecturas críticas; o, como yo lo expresaría: ésta es la naturaleza de nuestro deseo de preservar obras que valoramos y de nuestro anhelo por hacer que estas obras sean acces-

bles para aquellos que, creemos, podrían o deberían querer entenderlas. Para presentar y transmitir una obra cuya transmisión consideramos valiosa necesitamos reescribirla de alguna forma. No queremos la copia engañosamente perfecta de *El Quijote* en “Pierre Menard, autor del Quijote”, como se describe oportunamente en la obra ficcional de Borges (1995 [1944]).

No hay nada inherentemente problemático en el reprocesamiento que consiste en escribir, reescribir, leer y traducir, lo que Anton Popovič (1975a; 1975b) ha llamado “la metacomunicación literaria”. No entraré en detalles, pero podemos hacernos una idea de lo que esto significa si pensamos en la literatura como una metacomunicación con muchas dimensiones diferentes a la comunicación obvia y directa que creemos que se presenta en una obra. En pocas palabras, “la metacomunicación literaria” es una caracterización de la reelaboración que los polisistemas hacen de una pieza literaria en sus múltiples roles dentro de una red de producción cultural. Entre estas funciones comunicativas debemos incluir lo que Daniela Laudani y Bruno Osimo, los traductores italianos de Popovič (2006), llaman *la comunicazione traduttiva*:² los universos discursivos y manipulativos involucrados en la producción de una traducción, todos los cuales siempre están allí y son inevitables.

Lo que Popovič ve como múltiples actos de comunicación, transformación y metacomunicación,³ en el artículo de Lefevere antes mencionado aparece⁴ como un conjunto de restricciones y sistemas de control que incluye la ideología, la poética y el pa-

² “La comunicación del traductor” o “la comunicación que es traducción”.

³ Éstas también incluyen la comercialización del libro, que es parte del proceso de traducción. Quienes han publicado una traducción probablemente lo saben bien.

⁴ Lo que sigue es, más o menos, un parafraseo de Lefevere (1985, 225-39).

trocinió dentro de las esferas culturales o esferas discursivas en las cuales la obra es producida, escrita, reescrita, transmitida y recibida. Sin embargo, al hablar de las traducciones no debemos olvidar otros sistemas de control (en otras palabras, otras formas de limitar la originalidad de la traducción producida): Lefevre habla también de “controles” adicionales, tales como el código, la poética y la canonización de ciertas producciones literarias, así como de las limitaciones de las lenguas naturales involucradas.

Estos controles adquieren expresiones peculiares cuando se habla de la tarea de un traductor de textos budistas. Esto no significa que traducir textos budistas sea algo tan especial que nadie sino yo pueda hablar de ello. Más bien significa que la forma particular en que debe operar la traducción dentro de una esfera cultural tiene características peculiares para los estudios budistas. Por ejemplo, las “lenguas naturales” pueden incluir más de una forma de universo lingüístico asiático. El resultado en la lengua meta depende, de formas complejas, de la manera en que la producción literaria es canonizada, así como popularizada o dotada de un carácter vernáculo.

Es muy poco común que uno pueda trabajar sobre un texto budista sin considerar múltiples lenguas. Incluso si se trabaja sobre un texto autóctono chino, tibetano o japonés, se debe tomar en cuenta que las personas que lo escribieron, aún si no conocían las lenguas indias, pensaban que las conocían o que las estaban empleando.

Aquellos de nosotros que buscamos entender y continuar la transmisión de las ideas, las prácticas y los textos budistas en Asia o en Occidente no podemos evitar trabajar con reelaboraciones, con versiones nuevas que son llamadas “traducciones”; incluso aquellos que no son traductores dependen tanto de textos como de formas del discurso que, aunque no son traducciones en sí mismas, en la manera misma en que construyen o trans-

miten significados muestran huellas de haberse originado en un mundo de textos traducidos. Y esto ha sido igual de cierto en Asia como en Occidente. El lenguaje de la comunicación budista es un lenguaje creado a través de un proceso de transmisión y recepción que puede ser descrito atinadamente como un proceso de traducción —un proceso que ha dominado su historia—.

Este fenómeno es un buen ejemplo de lo que los teóricos de la cultura, tales como Itamar Even-Zohar (1978; 1979; 1990; 2010), han denominado como el enfoque de los polisistemas en los universos literarios y culturales —también es una ejemplificación de la comunicación entre tales esferas del discurso—. ⁵ En el polisistema literario, las distintas formas de comunicación cultural —los diversos géneros de expresión cultural—, incluyendo obras traducidas y sin traducir, compiten por el dominio en la generación y preservación de significados.

TRADUCCIÓN Y APROPIACIÓN

No profundizaré en las implicaciones de estas ideas de la teoría de la traducción; las teorías han existido por más de 30 años. Más bien compartiré algunas experiencias personales de lo que significa trabajar entre mundos culturales, en un sistema de significado y transmisión que es un polisistema en tanto que incluye muchos niveles de comunicación; y también de lo que significa querer entender y disfrutar la distorsión, o la refracción —para utilizar otro de los tropos pertinentes de Lefevere (1982)—, que consiste en seguir los rayos de luz de un lado a

⁵ Solamente podemos imaginar todos los distintos sistemas culturales y los diferentes modos de transmisión y recepción que están involucrados en el simple hecho de leer un texto budista, no hablemos ya de traducirlo.

otro de los múltiples prismas que conforman la transmisión y la comunicación cultural.

Quizá sea útil reflexionar rápidamente sobre algunos de los prismas a través de los cuales nos llega la luz de los textos budistas, así como sobre la forma en que navegamos los peligrosos mares de aseveraciones disfrazadas de sofisticados argumentos filológicos o lingüísticos. Para eso utilizaré algunas de mis experiencias, no muy recientes, pero de los últimos 10 años.

Al traducir textos budistas obviamente negociamos o renegociamos, discutimos y polemizamos una familia de discursos que pretenden ser tanto especializados como inspiradores. La caracterización es evidentemente un oxímoron: un conjunto fijo de equivalentes técnicos que buscan realizar aseveraciones con respecto a su fuerza para inspirar. Y en gran medida ese esfuerzo por encontrar el sentido técnico correcto se ve, por supuesto, constreñido por los públicos a los cuales dirigimos nuestras traducciones. Se trata realmente de una aporía: es una especie de tarea imposible que no obstante debe llevarse a cabo. Pero no voy a decir que esto es absurdo, pues, a final de cuentas, sí queremos encontrar ese punto medio que es la traducción, en donde podemos pretender no ser originales en lo absoluto al mismo tiempo que deseamos que nuestra traducción sea lo suficientemente innovadora como para despertar una comprensión nueva o especial.

Esta es una de las muchas razones por las que no utilizo la frase consagrada “término budista”, sino que más bien hablo de formas transmisoras del discurso —palabras, frases, oraciones, colocaciones—, formas que son potencialmente dinámicas y proteicas. En otras palabras, incluso cuando pueden significar ideas o conceptos técnicos es posible que tomen muchas otras formas, y se debe estar atento a éstas.

EQUIVALENTES DE TRADUCCIÓN HEREDADOS Y EL MITO DEL TÉRMINO EQUIVALENTE

Antes de considerar varios ejemplos recordemos que la traducción no es el acto solitario de convertir una palabra en otra, sino un acto de comunicación social; y no simplemente un acto de control, poder y legitimación, sino también un impulso, una comezón o ansiedad que nos empuja a apropiarnos y a asimilar: a producir nuestras traducciones de tal forma que podamos sentir que son *nuestras* traducciones porque dicen lo que nosotros diríamos, y, sin embargo, que podamos sentir que son traducciones pues dicen lo que el texto de origen está diciendo.

Hablaré ahora sobre algunas de mis experiencias con ese acto de comunicación social. Hace algunos años Donald Lopez me pidió que proporcionara unas traducciones para la *Norton Anthology of World Religions* (Gómez 2014; 2015).⁶ Había estado trabajando en algunas de estas obras por cierto tiempo, pero, aparte de mi propia experiencia con algunos de estos textos en más de una versión en chino, tibetano, sánscrito, etc., lo que lo hizo mucho más interesante fue que Donald me pidió entregarme mis traducciones de textos que ya estaba trabajando, además de dos textos que al mismo tiempo también estaba traduciendo al español. Fue una gran experiencia para mí y de hecho fue lo que inició mi interés en la teoría de la traducción, pues traducir un texto (pāli en uno de los ejemplos que quiero mencionar) al español y, al mismo tiempo (pues ya estaba planeando dársela a un editor), pulir una traducción al inglés, hizo evidente que las versiones en español y en inglés son dos textos diferentes y que, sin embargo, no son dos textos distintos.

⁶ Se trata del *Aṭṭhakavagga*, traducido del pāli, el *Bodhicaryāvatāra*, del sánscrito, y el segundo *Bhāvanākrama*, del tibetano. [N. del t.]

Uno de los textos que Donald me pidió como contribución está en tibetano. El original sánscrito —que está perdido— forma un grupo con otros dos textos: los *Bhāvanākramas* de Kamalaśīla. Se trata del segundo *Bhāvanākrama*, que solamente se ha preservado en tibetano. Eso no quiere decir que se pueda leer directamente como si fuera tibetano pues forma parte de una tríada en la cual muchos pasajes en realidad están duplicados. Entonces, ¿se leerán esos pasajes de acuerdo a lo que se conoce de los paralelos sánscritos, de acuerdo a lo que se sabe de los tibetanos o existe una tercera estrategia? Al mismo tiempo, Donald también me pidió que contribuyera con el *Bodhicaryāvatāra*, que para entonces ya estaba casi listo para publicar en español (Śāntideva 2012). En fin, esto nos recuerda cuan compleja es la red conformada por el rango de decisiones que debe tomar un filólogo y por las exigencias de quienes quieren que publique lo que sea que esté haciendo.

En todo caso, una de las cosas que hace interesante la lectura de estos textos es que plantean problemas; y como traductor se ha de aceptar el hecho de que algunos de estos problemas deben caracterizarse como filológicos y que, sin embargo, también hay otros que deben caracterizarse en una categoría completamente distinta a la filología. Por ejemplo, si traduzco la palabra *vipaśyanā* al inglés como *insight*, al mismo tiempo que me doy cuenta de que en español no hay palabra para *insight*, entonces podría hacer lo que algunos de mis alumnos (lo cual me enfada mucho), a saber, decir que en español no tenemos palabras como *insight* para términos budistas. ¿Queda claro lo que esta decisión significaría en términos del ejercicio de la traducción? En inglés tampoco tenemos una palabra exacta para *vipaśyanā*, pero ¿qué importa? En lo personal creo que *insight* no es la mejor traducción inglesa para *vipaśyanā*, pero, por otra parte, el español hace evidente que en esta lengua no es posible seguir el mismo camino que en inglés, porque no se tiene la misma palabra.

Otro ejemplo más de este tipo de problemas es uno que me fastidia en particular: *mindfulness*, que a mi parecer no es traducción de *smṛti*. Y he aquí que, gracias a los místicos renacentistas españoles, contamos con un conjunto de antiguas expresiones españolas que dejan en claro que *smṛti* no se trata de atención, como lo expresaría la traducción inglesa *mindfulness*, sino de presencia, un tipo particular de presencia.⁷ He visto que algunos traductores que trabajan con la lengua inglesa traducen *smṛti* de forma similar. En fin, ésa es la forma en que yo traduzco *smṛti*.

Entonces, se puede ver que hay múltiples capas de significación, de sentido y de análisis filológico que se entrecruzan con las múltiples capas que consisten en el público y también en otras personas que solicitan la publicación. De modo que, a pesar de mis reservas, al final cedí en mi traducción al inglés de los *Bhāvanākramas* y usé *insight* para traducir *vipaśyanā*.

CONTEXTO Y COTEXTO EN LA TRADUCCIÓN DE LOS LLAMADOS TÉRMINOS BUDISTAS

Así pues, en el ejercicio de la traducción se cuenta con múltiples contextos y encima de ellos todavía se tiene algo más. Pero quiero entrar un poco más en detalle. Trataré de simplificar, pues aquí es donde el asunto tiene más que ver con la filología y con la forma en que la filología nos dice algo sobre lo que no es la filología; en otras palabras, sobre la forma en que las palabras nunca significan una sola cosa.

⁷ Estas expresiones españolas incluyen las frases *tener presente*, *hacer presente* y *cultivar la presencia*, las cuales refieren al proceso de traer y mantener algo en la consciencia, lo que el autor ha llamado “la práctica o el cultivo de la presencia”. Para una discusión detallada al respecto véase Gómez (2018, 30, 75-7). [N. del t.]

Muy pocas veces las palabras son monosémicas; generalmente son polisémicas. Puedo pensar en unas pocas palabras monosémicas como, por ejemplo, *apendicectomía*. Sin embargo, alguien podría decir que su pareja es como una apendicectomía, y entonces, repentinamente, la palabra adquiere un significado distinto. Pero en su mayoría las palabras no necesitan estirarse metafóricamente, sino que por naturaleza son bastante elásticas, lo cual es algo bueno. De otra forma no podríamos traducir, algo que Schleiermacher (1963 [1813]) ya había señalado hace muchos años al hablar de la plasticidad del sentido y la interpretación.

Tomaré ahora tres palabras polisémicas del *Bodhicaryāvatāra* e intentaré hacer un análisis breve y condensado. Escogí estas palabras porque he estado trabajando en ellas en un proyecto que tenemos en el Mangalam Research Center,⁸ en Berkeley, en el cual he estado estudiando las variaciones de uso y de sentido que tienen estas tres palabras en el *Bodhicaryāvatāra*. El análisis será breve, pues el número de significados, casos y contextos es muy variado con respecto a cada una de ellas.

La más sencilla es la más concreta: la palabra sánscrita *aṃśa*. En tibetano es *cha*, un pedazo o fragmento de algo. En sánscrito tiene significados que van desde algo que se acumula, algo que se distribuye y algo que se gana, hasta herencia y átomo. Por supuesto, un átomo es un pedazo de algo. Así pues, se cuenta con todos esos significados de la palabra *aṃśa* en el propio texto.

⁸ El proyecto lleva el nombre de *Buddhist Translators Workbench*. El autor fue director académico desde sus inicios en 2013. Algunos de los resultados del proyecto pueden revisarse en: <<https://btw.mangalamresearch.org/en-us/>>. El análisis de las dos primeras palabras (*aṃśa* y *kṣetra*) en el presente ensayo está basado en un estudio detallado de la discriminación de significados de esas dos palabras que el autor desarrolló en un documento inédito (Gómez 2016, 2-11), y que se ha usado en el *Buddhist Translators Workbench* como manual y modelo para formular hipótesis iniciales. [N. del t.]

Esto es lo que se conoce como un corpus limitado y arbitrario. En esta época no puede hacerse traducción a menos que se tenga un verdadero corpus.

Se trata aquí de un corpus muy limitado a una sola obra, y, sin embargo, en un texto tan limitado la palabra *aṃśa* aparece 12 veces en siete contextos distintos, en los cuales he podido identificar al menos tres significados: el primero es parte o porción, el segundo es átomo y el último es herencia. No entraré en detalle, pero hay un pasaje en particular donde significa herencia, y únicamente un traductor anticuado y desacreditado lo entendió correctamente. Barnett (Śāntideva 1909, 70), uno de los primeros traductores del *Bodhicaryāvatāra*, se dio cuenta de que ahí *aṃśa* debía significar herencia pues ese pasaje refiere a la porción que uno recibe por parte del Buda y habla sobre la herencia del Buda; en otras palabras, habla de lo que uno hereda del Buda por el simple hecho de ser un ser sensible.⁹

La segunda palabra es *kṣetra*. En el *Bodhicaryāvatāra* aparece seis veces en cinco contextos y solamente en un caso significa *campo de buda*. Los otros casos están en un campo semántico distinto. Si se considera que *dominio* es el campo semántico de

⁹ Este pasaje —que es hermoso y recomiendo enormemente— aún se conserva en dos lugares en la versión tibetana de Dunhuang, lo cual es interesante porque otros pasajes sánscritos no se conservan en ésta. [El pasaje sánscrito en cuestión es el siguiente: *buddhadharmāgamāṃśena tasmāt satvā jinaiḥ samāḥ | na tu buddhaiḥ samāḥ kecid anantāṃśair guṇārṇavaiḥ || 6.116 ||* La versión tibetana de Dunhuang a la que el autor hace referencia es esta: 6.116 Dunhuang | *sañs rgyas chos 'grub cha yod pa || des na de dag mñam par 'dod || yon tan rgya mtsho mtha' yas pa'i || sañs rgyas rnamś dan 'ga' mi mñam*. El autor publicó la siguiente traducción al español de este pasaje (Śāntideva 2012, 66): “Por lo tanto, los seres sensibles son iguales a los Vencedores, porque poseen un fragmento de lo que nos lleva a la consecución de [todos] los atributos de un despierto. Sin embargo, ninguno es igual a [ninguno de] los despiertos, en la medida en que éstos son océanos repletos de un número infinito de virtudes”. N. del t.]

campo de buda (lo cual me parece lo más sencillo), entonces un *campo de buda* es un dominio sobre el cual un buda preside de alguna forma. El otro significado de *kṣetra* —el más común— es *campo*; pero no *campo de buda*, sino *campo* en el sentido de terreno o parcela, lo cual no corresponde exactamente a lo que es un *campo de buda* (si se reflexiona al respecto, la gente no trabaja ni siembra nada en un *campo de buda*). Entonces, en este caso *kṣetra* puede referirse a un lugar en el cual se siembra algo bueno o malo. Esto es muy interesante desde el punto de vista de la traducción y la lexicología porque significa que *kṣetra* es una palabra que puede tener una retórica semántica neutra; en otras palabras, puede ser positiva o negativa dependiendo de la colocación o el cotexto. Esto también es interesante porque además nos dice que *kṣetra* no significa una sola cosa. Así pues, si se trata del campo de mérito, entonces es una buena tierra donde siembro cosas buenas que quiero que crezcan. Si se trata del campo de ira, el cual es otro de los casos en el *Bodhicaryāvatāra*, entonces tiene una carga negativa.

Finalmente, la última palabra quizá genere mayor interés: se trata de *citta*. En el *Bodhicaryāvatāra* aparece 122 veces, además de 11 veces en sinónimos como *manas*, *cetas* y *hṛdaya*. Podría creerse que *citta* tiene un solo significado, pero no es así. Esto es algo que se ha señalado anteriormente. En este caso realicé una breve exploración en un corpus sánscrito más amplio y se hizo evidente que *citta* puede significar muchas cosas. Sin embargo, el significado favorito para *citta* no es *mente*, sino *voluntad*. Al respecto citaré únicamente una breve línea del poema *Śiṣupālavadhā* de Māgha: *prabhucittam eva hi jano ’nuvartate*,¹⁰ “En verdad la gente sigue únicamente la voluntad del rey.” *Prabhucitta* debe significar la *voluntad* [del rey], pues *anuvartate* significa *sigue*.

¹⁰ *Śiṣupālavadhā* 15.41 (Gretil 2018). [N. del t.]

Está muy claro que éste es uno de los usos de *citta* que encontramos en el *Bodhicaryāvatāra*. Es por eso que en este caso hay toda una tradición sobre como traducir *citta*, y que alrededor de esto se ha desarrollado una guerra que en cierto modo disminuye por algunos años y después regresa. Hace muchos años Giuseppe Tucci hizo que un traductor tradujera al italiano su libro *Die Religionen Tibets*.¹¹ Y en la versión italiana, *Le religioni del Tibet* (Tucci, 1995 [1976], 10-11), se queja por haber sido forzado a usar *mente* para *citta* o, en tibetano, *sems*. Nos dice que le parece absurdo, pues en italiano no tiene ningún sentido hablar de *citta* como *mente*; en español pasa lo mismo. Así que exploré el uso de *citta* en varias partes del *Bodhicaryāvatāra*. Me concentraré aquí en dos usos que muestran que no se trata de *mente* como órgano sensorial, sino de algo más que incluye voluntad, emoción, etc. Ése es el problema y es justo por eso que podemos contar *citta* entre las palabras intraducibles.

Así pues, en particular en los primeros capítulos del *Bodhicaryāvatāra*, *citta* definitivamente no es otra cosa que *bodhicitta*, nada más que eso, por lo que la palabra *citta*, incluso por sí sola, significa *bodhicitta*. Conforme se avanza a los capítulos cuarto, quinto y sexto, entonces ya no es *bodhicitta*. Designa —a falta de una mejor forma de expresarlo— los tipos de actitudes, condiciones previas y estados mentales que son necesarios para cultivar el *bodhicitta*, por lo que se trata del *bodhicitta* en el sentido técnico. No entraré en detalle, pero se debe notar lo siguiente: esto sugiere que conforme se avanza en el *Bodhicaryāvatāra* se tendrá que traducir ciertas palabras en más de una forma, y que hay distintas maneras de hacerlo, distintas estrategias que pueden seguirse. No es el fin del mundo. Pero, en cualquier caso, lo expuesto antes no implica realmente un cambio

¹¹ Apareció originalmente como parte del volumen *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, en 1970. [N. del t.]

en la palabra misma, sino que simplemente expresa el rango semántico completo de la palabra, lo cual es extremadamente importante.

Encuentro mucho más interesante la presencia de *citta* en otro lugar que muestra no un cambio, sino simplemente un punto determinado en el rango semántico. Se trata de pasajes del *Bodhicaryāvatāra* donde *citta* está declinado en el vocativo, y lo interesante del uso del vocativo es que existen paralelos en los cuales *manas*, *cetas* y *hṛdaya* también se emplean en el vocativo, de una forma parecida. Son pasajes en los que Śāntideva dice “Oh, *citta*”, “Oh, *manas*”, etc. Imaginemos si dijéramos en inglés “*Why have I sinned so much, mind, why did you do it?*” Preguntémonos si se trataría de una traducción elegante y artística. Pero estamos en aprietos pues no es fácil hallar una forma adecuada de traducir esto. Yo lo traduje al español y he sido vituperado por eso. Traduje estas expresiones como “Alma mía”. Por esta causa he sido vituperado por anglohablantes, hispanohablantes y germanohablantes, pero la verdad es que en español vernáculo no hay otra forma de decirlo. Ni siquiera se podría traducir como “Corazón mío”, pues esta expresión tiene un matiz romántico que no queremos en este caso. Pero definitivamente no queremos decir “Mente mía”, no, especialmente cuando se habla de pecar, de cometer crímenes terribles.

En fin, sólo como contrargumento, y a manera de desvío corto, citaré parte de un bello poema del célebre poeta alemán Eduard Friedrich Mörike (1967 [1852], 745), en el que habla sobre la evanescencia de la vida. Parafraseándolo un poco nos dice: “Piensa en esto: justo ahora están plantando flores que adornarán tu féretro”. Esto es *anitya*, transitoriedad. Se trata de un gran poema. El verso específico dice: “Verdean un pequeño abeto —¿quién sabe en qué parte del bosque? — y un rosal —¿quién dirá en qué jardín? ¡Piénsalo, oh alma! Ya están siendo recogidos para echar raíces y sobre tu tumba

crecer”.¹² Pero no es como si dijera: “¡Piénsalo, mente mía!”, “¡Piénsalo, cerebro mío!”; no, está diciendo: “¡Piénsalo, oh alma (o *Seele*)!”, pues en el contexto de Alemania en el que Mörrike escribía esa era la forma en que se diría esto.

LAS LIMITACIONES DE LOS CONCEPTOS Y LAS TRADUCCIONES CANONIZADAS

Me parece que *citta* es un buen ejemplo de las limitaciones que ciertos conceptos canonizados pueden imponernos. Nos parece que *citta* es imposible de traducir porque, pensamos, ya sabemos lo que significa y creemos que tiene un solo significado. Pues bien, para afirmar que estamos en lo correcto me gustaría casi concluir proporcionando ejemplos donde *citta* en verdad tiene un solo significado. Y esto es lo que lo hace realmente complicado. Si no tuviera estos contextos particulares no habría ningún problema. En ese caso podríamos decir “Ah, como bien sabes, esos practicantes budistas no saben de lo que están hablando. Es lo mismo que están haciendo con *insight* y *mindfulness*, ¿no conocen las palabras originales!”. Pero no, en este caso la gente que afirma que la palabra debe tener un significado particular tiene razón, pues una de sus colocaciones favoritas es *bodhicitta*, especialmente *bodhicittotpāda*, y tanto los chinos como los japoneses y los tibetanos coinciden en traducir este compuesto con lo que es básicamente un calco: “la producción del pensamiento del despertar”.¹³ Me parece que el calco no tiene sentido. Quizá producimos pensamientos e ideas en algún lugar

¹² “Denk’ es, o Seele!” Ein Tännlein grünet wo, / Wer weiss, im Walde, / Ein Rosenstrauch, wer sagt, / In welchem Garten? / Sie sind erlesen schon, / Denk es, o Seele, / Auf deinem Grab zu wurzeln / Und zu wachsen.

¹³ En chino 發菩提心 *fāpútíxīn*, en japonés 發菩提心 *hotsubodaishin* y en tibetano བློ་ལྡན་[ཞི]ལེས་བསྐྱེད་པ་ *byang chub [kyi] sems bskyed pa*.

dentro de nosotros, pero en inglés y en español no *producimos*, sino que *tenemos* pensamientos o ideas. Y en este caso *citta* no es un pensamiento sino más bien la aspiración o intención: se refiere a tener la aspiración, sin más. Aquí no es necesario seguir la gramática sánscrita; y, sin embargo, la tradición coincide en que debería ser un solo término. Por lo tanto, tenemos un problema, pues entonces tendríamos que traducir *citta* y *bodhicittotpāda* de una forma particular, y *citta*, en todos los otros sentidos que mencioné, de una forma distinta, y eso es todo un reto.

Si a esto agregamos un término que aparece en las versiones tibetanas de dos de los *Bhāvanākramas* y en la versión sánscrita de uno de los *Bhāvanākramas*, *paramāṛthabodhicitta*, que allí es un tipo muy específico de *bodhicitta*, entonces se debe pensar si en este caso *citta* se trata de *pensamiento*, *actitud*, o cualquiera de los otros sentidos que encontramos en algunas de las traducciones.

Por consiguiente, tenemos una palabra, *citta*, y muchas de sus colocaciones, en medio de múltiples usos que incluyen un uso selectivo especializado y un uso metafórico particular. Este último puede caracterizarse como una familia de actitudes y estados mentales asociados o agrupados en torno a un acto de voluntad del tipo de una aspiración: la aspiración de hacer algo, como por ejemplo despertar; y, también, conforme su significado varía en otros capítulos, puede referirse a los estados mentales indispensables y resultantes que caracterizan esta aspiración.

El hecho de que la palabra *citta* sea polisémica y se deslice de un significado a otro es muy importante. Śāntideva no inventó esto; la polisemia está integrada en la palabra, tal como puede verse en la expresión *paramāṛthabodhicitta*, donde la palabra *citta* conserva parte de su significado natural, pues en este caso particular es el estado mental.

En suma, la palabra *citta* representa una familia de actitudes y estados mentales que esencialmente poseen una prosodia se-

mántica ambivalente o bivalente. Puede ser negativa, positiva, puede deslizarse hacia significados muy concretos y también hacia significados muy abstractos.

CREANDO COMUNIDADES DE TRANSMISIÓN Y UN HOGAR PARA TRADUCCIONES COMPETENTES

A pesar de su brevedad, los ejemplos previos, recogidos a partir de varios encuentros con textos budistas índicos, deberían mostrar que las limitaciones impuestas por una lengua de origen y por los controles culturales de la transmisión de ninguna forma hacen de la falta de originalidad de las traducciones algo menos problemático ni menos creativo; y en lo absoluto hacen de ella algo menos necesario.

En otras palabras, el arte de carecer de originalidad es parte de la tarea de la traducción. Cualquier otro intento de apropiarse, adoptar o adaptar, así como de compartir un conjunto de interpretaciones con una comunidad de lectores cualquiera, no funcionaría. Y, al mismo tiempo, de alguna manera tenemos que sacrificar la originalidad del autor al considerar los múltiples significados, los rangos y los procesos semánticos que una sola palabra puede tener en cualquiera de nuestros textos. Por lo tanto, no debemos desesperar, pues aquí es donde hay bastante espacio para la originalidad del traductor.

REFERENCIAS

- Borges, Jorge Luis. 1995 [1944]. "Pierre Menard, autor del Quijote." En *Narraciones*, 41-55. Madrid: Alianza.
- Even-Zohar, Itamar. 1978. *Papers in historical poetics*. Tel Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics.

- _____. 1979. "Polysystem Theory." *Poetics Today* 1 (1-2): 287-310.
- _____. 1990. *Polysystem Studies*. Tel Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics.
- _____. 2010. *Papers in Culture Research*. Tel Aviv: Unit of Culture Research, Tel Aviv University.
- Gómez, Luis Óscar, trad. 2014. *Aṭṭhakavagga, Bodhicaryāvatāra y Second Bhāvanākrama*. En *The Norton Anthology of World Religions. Hinduism, Buddhism, Daoism*, vol. 1, editado por Jack Miles, Wendy Doniger, Donald Lopez Jr., y James Robson, 894-909, 1077-1145. Nueva York: W.W. Norton & Company.
- _____, trad. 2015. *Aṭṭhakavagga, Bodhicaryāvatāra y Second Bhāvanākrama*. En *The Norton Anthology of World Religions: Buddhism*, editado por Donald Lopez Jr., 212-27, 395-463. Nueva York: W.W. Norton & Company.
- _____. 2016. "Translating citations. Initial hypothesis formulation." Documento inédito del proyecto *Buddhist Translators Workbench*, Mangalam Research Center for Buddhist Studies, Berkeley, California.
- _____. 2018. *Las religiones de Asia a partir de la modernidad: El ejemplo de la meditación budista*. México: El Colegio de México.
- Gretil. 2018. "Magha: Sisupalavadha". Consultado el 14 de agosto, 2018. En: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/5_poetry/2_kavya/maghspvu.htm>.
- Lefevere, André. 1982. "Mother Courage's Cucumbers: Text, System and Refraction in a Theory of Literature." *Modern Language Studies* 12 (4): 3-20.
- _____. 1985. "Why Waste our Time on Rewrites? The Trouble with Interpretation and the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm." En *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, editado por Theo Hermans, 215-43. Londres: Croom Helm.

- Meschonnic, Henri. 2011. *Ethics and Politics of Translating*, traducido por Pier-Pascale Boulanger. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Montesquieu. 1992 [1721]. *Cartas persas*, traducido por María Rocío Muñoz. México: CNCA.
- Mörrike, Eduard Friedrich. 1967 [1852]. “Denk es, o Seele.” En *Sämtliche Werke in zwei Bänden*, vol. 1, editado por Helga Unger, 745-746. Múnich: Winkler.
- Popovič, Anton. 1975a. *Problémy literárnej metakomunikácie: Teória metatextu* [*Problemas de la metacomunicación literaria: Teoría del metatexto*]. Nitra: KLKEM.
- . 1975b. *Teória umeleckého prekladu: Aspekty textu a literárnej metakomunikácie* [*Teoría de la traducción artística: Aspectos del texto y la metacomunicación literaria*]. Bratislava: Tatran.
- . 2006. *La scienza della traduzione. Aspetti metodologici. La comunicazione traduttiva*, traducción de Daniela Laudani y Bruno Osimo. Milán: Hoepli. [Traducción de *Teória umeleckého prekladu: Aspekty textu a literárnej metakomunikácie*].
- Śāntideva. 1909. *The path of light. Rendered for the first time into English from the Bodhicharyāvātāra of Śānti-deva*, traducción de Lionel David Barnett. Nueva York: E. P. Dutton and Company.
- . 2012. *Camino al despertar. Introducción al camino del bodhisatva (Bodhicaryāvātāra)*, traducción de Luis Óscar Gómez. Madrid: Siruela. [Introducción, apéndices y notas de Luis O. Gómez.]
- Schleiermacher, Friedrich. 1963 [1813]. “Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens.” En *Das Problem des Übersetzens*, editado por Hans Joachim Störig, 38-69. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tucci, Giuseppe y Walther Heissig. 1970. *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Tucci, Giuseppe. 1995 [1976]. *Le religioni del Tibet*, traducido por Stefania Bona. Roma: Edizione Mediterranee.

NIÑO LUZ¹
(un pasaje del *Lálita-vístara*)

TRADUCCIÓN DE LUIS O. GÓMEZ

LEYENDA INDIA, DEL “LÁLITA-VÍSTARA”:²

26. Indra y Brahmá el Protector, y los otros dioses,
el alma henchida de júbilo y gozo, esperaban junto
a la madre, los brazos extendidos.
El que ha realizado todos sus votos, León entre los Hombres,
surgió del vientre materno,
resplandente como montaña de oro, porque había cumplido
sus votos, el Guía del Mundo.
27. Indra y Brahmá recibieron en sus manos al Eremita.
Despedía una luz brillante y esplendorosa que hacía
temblar cientos de miles de mundos.
Y ese día los que habían nacido en los tres destinos infaustos,³
Conocieron la dicha, no sintieron dolor.
Cientos de miles de dioses inmortales volaban
por los aires esparciendo flores.

¹ Este texto y el que le sigue se incluyen aquí gracias a la amable disposición de Lourdes Vergara, esposa de Luis, quien muy atinadamente propuso incorporarlos en el libro.

² Traducción de la edición sánscrita de S. Lefmann (1902-1908), vol. 2, pp. 92-93, cap. 7, estrofas 26-36.

³ Los purgatorios, el mundo animal, y el mundo de los fantasmas famélicos.

28. Valeroso y fuerte como el diamante, anduvo siete pasos al
nacer.
Donde quiera que tocaba su pie, nacía un nenúfar iridiscente:
siete pasos dio y habló con voz tronante como la de
Brahmá:
“Ha nacido el que destruye la vejez y la muerte,
incomparable médico de voto insuperable”.
29. Suspendidos en medio del aire, el supremo Brahmá e Indra,
e Indra el primero entre los dioses.
bañaron al Guía del Mundo con aguas cristalinas, purísimas,
y de aromas gratas;
a la vez que dos serpientes celestes, monarcas entre los
dragones,
vertían sobre él dos chorros de agua —uno de agua tibia,
otro de agua fresca—
cien mil inmortales bañaban al Guía del Mundo
con agua perfumada.
30. Según caminaba el Protector del Mundo, despedía rayos
de luz bellísima
y cada uno de sus pasos sacudía el suelo en tres
millares de mundos.
31. Brillaban destellos de luz reluciente que purificaron
las regiones infernales
y curaron los tormentos que causa el alma atribulada
—cuando nació el Guía del Mundo.
32. Cuando nació el Guía de los Hombres, las brisas de los
paraísos celestes esparcieron flores
sobre aquél héroe poderoso, según daba sus siete primeros
pasos.
33. Y en el lugar donde cada pisada tocaba el suelo,
un noble loto precioso
surgía sobre la tierra, engastado con piedras preciosas.

34. Cuando dio aquellos siete pasos, habló con la voz de
Brahmá,
porque nació para ser el médico supremo, el que pone
fin a la vejez y la muerte.
35. Miró a todos lados con desnudo, y dijo entonces
estas palabras, señas de verdad:
“De todos los seres vivos soy el mayor, el Guía del Mundo.
Éste será mi último nacer”.
36. Y el Guía de los Hombres brilló con una risotada gozosa
en la que lo acompañaban los dioses protectores,
las brisas celestes, e Indra rey de los dioses,
todos ellos con el alma serena que nace de la confianza
plena.
Con chorros de las más nobles aguas perfumadas
regaron a aquél que había nacido para el bien de todo el
mundo.



Luis O. Gómez, Stanford, 2013. *Foto:* Lourdes Vergara.

OTRO NIÑO DESPIERTO. PENSAMIENTOS
DEL QUE HA VISTO AL NIÑO NACER

(Traduce recuerdos del mar)

LUIS ÓSCAR

1.

No es cosa de milagros,
ni de santos,
sentirte presente
entre niños y ancianos,
entre hombres y mujeres.
Los que te creen maravilla
te buscan en un misterio,
en tierras de Oriente.
Y los que te adoran,
los que te añoran,
piensan que en la India
fuiste rey de reyes, dueño de gloria,
palacios, tesoros, reluciente aureola.
Yo, que te quiero,
te sueño entre las olas,
pececito de Indias, golfillo arrabalero:
el sudor, tu corona,
y como nimbo, tufo callejero.

2.

Te vi nacer,
como renace cualquiera,

como resplandece
la luz de una estela,
y como al morir recrecen,
se levantan y duermen
las cabrillas blancas
que te bañaron
entre sucias conchas,
percebes y lapas,
y entre mustios sargazos.
Porque naciste
entre almejas muertas y ásperas ostras.
Bañado en sangre y agua salada,
como Afrodita recién nacida,
flotaste como burbuja
sobre el verdín y la arenisca.
Fuiste
hijo de arrabal de puerto,
hijo del mar
porque naciste de su negro seno,
como el que más y el que menos,
de espuma, de algas, de sal.

3.

Surges enhiesto,
de la suprema venera;
descansas un dedo
sobre tu cálida cuna,
cojín de burbujas
entre verdes valvas.
La otra mano señala al cielo,
cubierta de algas y de espuma,
y en tu mudez proclamas:
“Entre el mar y el firmamento,

en el azul del aire que respiro,
nadie es tan menudo como yo,
nadie tan despierto”.

Y con esto sellaste tu destino,
dejaste ver tu dolor,
empezaste tu desvelo.

4.

Naciste con los ojos abiertos
para ser hijo del sol,
con una sonrisa, para ser hijo de la luna,
con el ceño de los pesares,
para ser hijo de las estrellas.

Naciste como Afrodita,
es cierto, de las aguas del mar
cubierto de arena blanca.

Sobre tu cabeza blanda,
el vendaval
tejió hilos de sargazo moreno.

El sol tiñó tu tez
de calamares y sepias.

Si se te ve triste,
en tus labios relames la sal
de mi mar Caribe,

y me das solaz
con una risita tierna
de grillo travieso,

con una lágrima que borra la tristeza,
y se lleva la risa que la siembra.

Caminas ufano las calles de mi pueblo,
el oído siempre pegado al caracol
donde resuenan voces de soledad.

Y chupas con el deseo

que nace del dolor;
porque naciste
como cualquier hijo de vecino
por el sexo que en el ardor de tu madre
surcó el deseo de tu padre;
y por eso
naciste con el aire
de sabio maestro
agotados los deseos,
serenidad afanosa,
vacías las congojas,
triste desvelo.

5.

Naciste,
como cualquier hijo de mujer,
con lloriqueo de ansias,
plañido de hambre y sed.
Como cualquier hijo de hombre,
pediste la leche tibia
con el clamor del apetito,
y un instante de respiro.
Cuando naciste lo tuviste todo.
Sentías frío—
tu madre te bañaba con agua cálida.
Por eso sabemos que naciste
como el que más y el que menos,
mugriento
y necesitado de abrigo.
Sentiste calor—
mis sueños enjugaron tu sudor.
Por eso sabemos que naciste niño

como el que más y el que menos,
ardiendo con ansias de cariño.

6.

Naciste un día cualquiera,
envuelto en sangre,
el ombligo torcido
como dragón dormido,
ombligo feo de duques y reyes,
emperadores
y domadores de hombres.
Ombligo hermoso de pillito arrabalero,
Faro de la Humanidad.
Por eso dicen que rara vez,
como la flor de la higuera,
una vez en quinientos años,
nace el León de los Hombres.
Pero tú, niño despierto,
eres gato realengo
que nace en San Juan y Nueva York,
y aunque no nacieras,
te soñaría
de Cádiz a Cartagena,
entre Santiago y Veracruz,
los ojos abiertos
que te dan a luz,
sin reloj, sin almanaque,
porque tus ojos se abren
entre dos pestañas sin sol, sin luna,
día a día,
entre ocaso y alba.

7.

Tu hermosura deslumbró a una madre,
como deslumbra cualquier recién nacido.
Porque todos somos
la madre que te adora,
la que te da a luz con sus ansias de llevarte en su seno.
Nos deslumbra tu belleza.
Nada igual, siete pasos
marcados sobre el suelo sucio.
Los de más suerte
tuvimos una madre que nos dio,
con la teta y el chupete,
la hermosura,
la bondad, la sabiduría.
Los de más suerte te oímos reír
cuando lloras,
porque tú,
tú eres títere de favela y callejuela enlodada
que naciste con la magia
que hace de unas migas de cariño
un derroche de bondades,
del vaho de los sótanos y las cloacas
hace el perfume de los lirios,
y de la noche solitaria
sol del mediodía.

8.

Siete pasos diste
y al descansar tu piececillo
blando sobre la arena húmeda,
latió el suelo suavemente,
y se hizo fértil pantano,
se hizo flor fecunda.

Siete ninfeas acostaron
un arco iris sobre la arena
porque así las sueña
el cariño con que te quiero,
el amor que te regalo
al pisar el suelo
donde naciste
con ojos abiertos,
con la sonrisa que se burla
de miramientos, deferencias
y devociones.

9.

Escondías tu saber
y me preguntabas el nombre de las cosas.
Y yo quería responder
ofreciéndote la palabra hermosa,
la ciencia cierta
y la plegaria piadosa.
Pero tú me brindabas
la sonrisa milenaria
de los que acaban de despertar.
Retozabas cuando dijiste
con la voz que te dio la sed y el hambre,
la voz ronca que te dio la grima de la ciudad,
y el desenfado callejero:
«Soy de todos curandero,
el que en sus juegos dibuja
vejez y muerte.
Soy el que nace con sus votos cumplidos
—de vaciar los cielos y los infiernos».
Aunque no sabías
lo que decías,

con mi amor te hice,
te hago, Protector del Mundo.
Aunque no despedías rayos
de luz bellísima,
yo, en mi afán de ofrecerte
una lluvia de cometas,
hice sacudir las estrellas.
Tú, con tus ojos, las hiciste cabriolar
según se deslizaban hacia la eternidad.
Guía del Mundo.
Cara de Luna,
en tus ojos
tres millares de mundos brillaban
destellos de luz fulgente
—y yo, yo solo, con tu rostro transformado,
vacíé los infiernos.

10.

Cien mil insectos
y dos atentas lagartijas
te hicieron los honores
cuando faltaron los dioses.
Los reyes te trajeron baratijas,
los santos te echaron al olvido.
Apenas nacido
nos mostraste el sendero,
porque tu madre, sola,
ajados los pechos,
te dio la vida,
te amó sucio, hambriento,
desvalido.
Te dio de mamar
en una chabola

de palma real
surgida de la arena.
Con tus besos nació el cocotero;
con tu gemido, la brisa del mar.
Tus juegos no conocieron
santos ni demonios.
En pañales y detrás de la uva playera
tus orines no pensaron jamás en los iluminados;
para tu madre fueron luces
de las estrellas;
para nosotros,
señal de gloria
—rememoración de un día
en que no echamos de menos
dioses, santos, elegidos,
y cuando a reyes y santos
los echamos al olvido.

11.

Con los ojos abiertos
brindas tus retozos,
solaz de los peces,
los grillos y los hombres,
mil luces que iluminan
como cirios sin santos,
como curación
sin milagros,
adoración sin maravilla ni espanto,
porque eres el más niño
y de todos el más grande,
el que nace para no renacer.
Por eso,
te ríes sin saberlo.

Sin saberlo has nacido
para el bien de todo el mundo.
Sin sendero,
sólo tú sacudes la tierra toda,
despierto sin saberlo.

REPASO BIBLIOGRÁFICO

LUIS O. GÓMEZ Y ROBERTO E. GARCÍA

Como se ha señalado en la introducción, la obra de Luis O. Gómez es vastísima y elabora sobre todas las disciplinas que le interesaban: budismo en India, budismo en China, budismo en Japón, psicología, problemas del lenguaje, traducción...

A continuación, se ofrece un listado de lo que consideramos sus obras fundamentales. Algunas de estas publicaciones son ya difíciles de conseguir, pero las incluimos de todos modos para dar testimonio de la producción fina y erudita de Gómez. Entre sus publicaciones se encuentran textos en español, inglés y japonés, lengua que Luis O. Gómez dominaba.

LIBROS (AUTOR, EDITOR Y TRADUCTOR)

1967 *Selected Verses from the Gaṇḍavyūha Sūtra*. New Haven: Yale University. 150 pp.

Tesis de doctorado inédita en el área de East and South Asian Languages and Literatures: Buddhist Studies, Indic Philology, Japanese Lang. & Lit. Contiene la edición crítica y traducción de una selección de versos del *Gaṇḍavyūha Sūtra* a partir de manuscritos sánscritos, traducciones tibetanas y versiones tibetanas.

- 1975 *Problemas de filosofía: Textos filosóficos clásicos y contemporáneos*. Río Piedras: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico.
 Autoría junto con Roberto Torretti. Se reimprimió en 1982, y una vez más, como edición revisada, en 1991, con el título *Problemas de la filosofía*.
- 1977 *Essays on the Prajñāpāramitā and related systems*. Berkeley Buddhist Studies Series 1; Berkeley, CA: Asian Humanities Press, University of California, Institute of Buddhist Studies. Lewis Lancaster como editor principal y Luis O. Gómez como editor asociado.
 Para este volumen escribió el ensayo “The bodhisattva as wonder-worker”, 221-61.
- 1981 *Barabaður: History and significance of a Buddhist monument*. Berkeley Buddhist Studies Series 2; Berkeley, CA: Asian Humanities Press, University of California, Institute of Buddhist Studies.
 Editor junto con Hiram W. Woodward, con quien realizó también la redacción de la “Introduction”, 1-14, el “Glossary” y la “Bibliography”, 229-246.
 Para este volumen escribió el artículo “Observations on the role of the *Gaṇḍavyūha* in the design of Barabaður”, 173-94.
- 1989 *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts*. Michigan Studies in Buddhist Literature, núm. 1. Ann Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and Center for South and Southeast Asian Studies. 1975. 240 pp.
 Editor junto con Jonathan Silk, con quien también redactó el “Preface”, VII-XIV.
 Para este volumen escribió la sección “The Sūtra of the King of *Samādhis*: Chapters I-IV”, 1-88, que incluye intro-

- ducción, notas y la traducción del sánscrito de cuatro capítulos del *Samādhirājasūtra*.
- 1989 Trungpa, Chögyam. *Más allá del materialismo espiritual*, Buenos Aires: Troquel. Traducción de *Cutting through spiritual materialism*.
- 1991 *Self-disclosure and the depressive role*. Tesis inédita de maestría.
- 1996 *The Land of Bliss. The Paradise of the Buddha of Measureless Light. Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sutras*. Honolulu: University of Hawai'i Press and Shinshū Ōtani-ha, con el University of Michigan Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature. 356 pp. Incluye introducción, traducción del sánscrito y el chino, notas y apéndices.
Se reimprimió por tercera vez como edición revisada en el 2000, por la University of Hawai'i Press; y por cuarta vez para distribución exclusiva en el Sur de Asia en 2001, por Motilal Banarsidass.
Algunos extractos han sido incluidos en antologías, como en *Parabola: Myth, tradition, and the search for meaning*, 26 (2), 35-37, en 2001.
- 1998 *Cognitive Style and Dysphoria in Obsessive-compulsive Disorder*. Ann Arbor: University of Michigan. Tesis de doctorado inédita en el área de Clinical Psychology.
- 2002 *Traces of Awakening: Buddhist History, Buddhist Meaning*. Boston: Seven Bridges. 400 pp. Reimpresión en 2004 con el título *Traces of Awakening: Buddhist History, Buddhist Thought*.
- 2012 Śāntideva. *Camino al Despertar. Introducción al camino del bodhisatva (Bodhicaryāvatāra)*. Madrid: Siruela. 511 pp. Incluye introducción, traducción del sánscrito, notas y apéndices.

- 2018 *Las religiones de Asia a partir de la modernidad: El ejemplo de la meditación budista*. México: El Colegio de México. 113 pp.
- 2018 *La traducción en la didáctica de las lenguas clásicas de Asia: reflexiones preliminares*. México: El Colegio de México. 115 pp.

ARTÍCULOS EN REVISTAS Y CAPÍTULOS DE LIBROS
(ENSAYOS Y TRADUCCIONES)

- 1972 “La “meditación” budista: ¿Mística o metafísica?”. *Diálogos* 8 (22): 25-57.
- 1972 “Último tratado del cultivo graduado.” *Diálogos* 8 (23): 85-137.
Traducción del sánscrito del *Uttara-bhāvanākrama* de Kamalaśīla.
- 1973 “Emptiness and moral perfection.” *Philosophy East and West* 23, núm. 3 (julio): 361-73.
- 1975 “Some aspects of the free-will question in the Nikāyas.” *Philosophy East and West* 25 (1): 81-90.
- 1975 “Consideraciones en torno al absoluto de los budistas.” *Estudios de Asia y África* 10 (2): 97-154.
- 1976 “Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon.” *Philosophy East and West* 26 (2): 137-65.
- 1977 “Primer tratado del cultivo graduado, Parte I” . *Diálogos* 12 (29-30): 177-224.
Traducción anotada del sánscrito de la primera mitad del *Pūrva-bhāvanākrama* de Kamalaśīla.
- 1978 “*Karuṇā-bhāvanā*: Notes on the meaning of Buddhist compassion.” *The Tibet Journal* 3 (2): 33-59.
- 1979 “El *Bhāvanāyogāvatāra* de Kamalaśīla.” *Estudios de Asia y África del Norte* 14 (1): 110-37.

- 1981 “Vimalamitra y la doctrina subitista.” *Estudios de Asia y África del Norte* 16 (2): 254-72.
- 1983 “Indian materials on the doctrine of sudden enlightenment.” En *Early Ch’an in China and Tibet*, editado por Lewis Lancaster y Whalen Lai, 393-434. Berkeley, CA: Berkeley Buddhist Studies Series 5, Asian Humanities Press.
- 1983 “Expectations and assertions: Perspectives on growth and adaptation in Buddhism.” *The Eastern Buddhist, N.S.* 16 (2): 26-49.
 Este artículo fue seleccionado para publicación tras haberse presentado en el Kyoto Zen Symposium, dentro del Kyoto Seminar for Religious Philosophy, Hanazono College, Kyoto, 26-30 de marzo de 1983.
 Apareció simultáneamente con el resto de las presentaciones del Symposium en *Zen Buddhism Today: Annual Report of the Kyōto Zen Symposium* 1 (septiembre de 1983): 26-48.
 Traducción japonesa en *Asu e no teigen: Kyōto zen shinpo ronshū*. Kyoto: Tenryu-ji Kokusai Sogo Kenkyujo & Hanazono, Zenbunka Kenkyu-jo, 1999, 143-182.
- 1983 “The direct and the gradual approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the teachings of Mo-ho-yen.” En *Studies in Ch’an and Hua-yen*, editado por Robert M. Gimello y Peter N. Gregory, 69-167. The Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values, Studies in East Asian Buddhism, núm. 1, Honolulu: University of Hawai’i Press.
- 1985 “Contribution to the methodological clarification of interfaith dialogue.” En *The cross and the lotus: Christianity and Buddhism in dialogue*, editado por Gary Houston, 128-208. Delhi: Motilal Banarsidass.

- 1987 “The scholarly study of Buddhism: Goals and principles of research.” Conferencia dictada en el 38th Annual Meeting of the Nihon Indogaku Bukkyogaku Kenkyukai, el 7 de junio de 1987. Se publicó en un cuaderno que incluyó las tres conferencias magistrales en inglés y japonés, titulado: *Symposium: “Watakushi ni totte Bukkyōkenkyū to wa nani ka.” Nihon Indogaku Bukkyōgaku Gakkai Dai-38-kai Gakujutsudaiikai, tokubetsu kikaku*. Kioto: Ōtani Daigaku, 20 pp. [Original en japonés.]
- 1987 “From the extraordinary to the ordinary: Images of the bodhisattva in East Asia.” En *The Christ and the Bodhisattva*, editado por Donald S. Lopez Jr. y Steven C. Rockefeller, 140-91. Albany: State University of New York Press.
- 1987 “Purifying gold: The metaphor of effort and intuition in Buddhist thought and practice.” En *Sudden and gradual: Approaches to enlightenment in Chinese thought*, editado por Peter N. Gregory, pp. 67-165. Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism, núm. 5, Honolulu: University of Hawai’i Press.
- 1988 “浄土経典と仏教聖典の翻訳 [The Translation of Buddhist texts and the Pure Land Sutras]”. Conferencia dictada en japonés ante la Dieta de Higashi Honganji, Ōtani-ha, Kioto, el 3 de junio de 1987. Fue publicada en *Shinshū* 62 (9): 6-12. [En japonés.]
- 1989 “Losing and gaining a self: Buddhist concepts of personal growth.” *The World and I* 4 (8): 487-499.
- 1990 “The limits of trust and the limits of belief.” Conferencia magistral ante el Quinto Congreso de la Dōbōtaikai (Fifth World Dōbō Convention-Daigokai Sekai Dōbō-taikai), Honolulu, 26 de agosto de 1989. Se publicó en las pp. 16-31 del informe (*Proceedings of the conference*), *Nembutsu for a Global Era* (Kyoto, Higashi Honganji, 1990). El informe

- incluye además varios comentarios y una ponencia final o discurso de clausura (39-42). [Incluye el texto japonés, 19-35 y 42-6, y traducciones al portugués.]
- 1992 "Nonviolence and the self in early Buddhism." En *Inner peace, world peace: Essays on Buddhism and nonviolence*, editado por Kenneth Kraft, 31-48. Albany: Suny Press.
- 1993 "Buddhism and the morality of abstention." En *Buddhist perception for [sic] desirable societies in the future: Papers prepared for the United Nations University*, editado por Sulak Sivaraksa, et al., 167-98. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development. (Se trata de una versión extendida de "Nonviolence and the self in early Buddhism," 1992.)
- 1993 "Sources of authority in Buddhism and Buddhist scholarship." *Ōtani Gakuhō* 72(1): 1-37.
- 1993 "Talking about precepts and practicing precepts." *Chung Hua Buddhist Journal* 6: 367-89. [Incluye versión china, 351-66.]
- 1993 "Being-in-the-world: The bodhisattva and the millennium." *Theological Encounter IV. Buddhist-Christian Studies* 13: 187-97.
- 1994 "Presentations of self: Personal dimensions of ritualized speech." En *Other selves: Autobiography and biography in cross-cultural perspective*, editado por Phyllis Granoff y Koichi Shinohara, 114-31. Oakville, Ontario, y Buffalo, NY: Mosaic Press.
- 1995 "Oriental wisdom and the cure of souls: Jung and the Indian East." En *Curators of the Buddha: The study of Buddhism under colonialism*, editado por Donald Lopez, 197-250. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- 1995 "The authority of compassion and skillful means." *Ōtani Gakuhō* 74, núm. 3 (enero): 1-35.

- 1996 [© 1995] “Unspoken paradigms: Meanderings through the metaphors of a field.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18 (2): 183-230.
- 1997 “『無量寿経』 『阿弥陀経』 の英語訳を終えて [La publicación de la traducción Inglesa de los dos Sūtras de la Tierra Pura].” *Shinshū* 真宗 1116 (marzo): 16-9. [En japonés.]
- 1998 “Grace, hope, faith: Cosmic dimensions of self and no-self. Reflections and comments inspired by Yuichi Kajiyama.” En *A Comprehensive Review of the Pure Land Buddhism of Hōnen*, 44-46. Bukkyō University, Los Angeles Extension, International Academic Symposium. Versión japonesa, 27-9.
- 1999 “武田龍精-コメント [Respuesta a (los comentarios) sobre la presentación del Prof. Takeda]”. En *キリスト教は仏教から何を学べるか [¿Qué debe aprender el cristianismo del budismo?]* 南山宗教文化研究所編 南山宗教文化研究所シンポジウム10th. [Actas del 10 Simposio Nanzan sobre Religión y Cultura], 144-57. Nagoya: Nanzan University, Nagoya, 1997. Kyoto: Hōzōkan. [En japonés.] El volumen fue publicado en coreano en 2015 con el título *기독교 와 불교, 서로에게 배우다 [El cristianismo y el budismo aprenden uno del otro]*, por la editorial Chōngu Sōjōk.
- 1999 “Cuerpo y persona como objeto del culto budista tántrico.” En *Estética y religión: El discurso del cuerpo y los sentidos, Er, Revista de Filosofía: Documentos*, editado por Amador Vega et al., 435-47. Barcelona: Literatura y Ciencia. Actas del Simposio Internacional: Estética y Religión. Barcelona: Institut Universitari de Cultura, Universitat Pompeu Fabra.
- 1999 “Noble lineage and august demeanor: Religious and social meanings of Aryan virtue”. En *Aryan and Non-Aryan in South Asia, Evidence, Interpretation and Ideology*, editado por Johannes Bronkhorst y Madhav M. Deshpande, 129-44.

- Proceedings of the International Seminar on Aryan and Non-Aryan in South Asia. Ann Arbor: University of Michigan, 25-7 de octubre de 1996. Harvard Oriental Series, Opera Minora vol. 3. Cambridge, MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University.
- 1999 “Seeing, touching, counting, accounting: Sāṃkhya as formal thought and intuition.” *Études asiatiques / Asiatische Studien (Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft, Revue de la société Suisse-Asie)* 53 (3): 693-711.
- 1999 “The elusive Buddhist self: Preliminary reflections on its denial.” *Communication and Cognition* 32 (1-2): 21-51, edición temática: *The Notion of “Self” in Buddhism*, editado por Bart Dessein.
- 2000 “Measuring the immeasurable: Reflections on unreasonable reasoning.” En *Buddhist theology. Critical reflections by contemporary Buddhist scholars*, parte III, “Critical Responses”, editado por Roger Jackson y John Makransky, 367-85. Surrey, UK: Curzon Press.
- 2000 [© 1999] “Buddhism as a religion of hope: Observations on the “logic” of a doctrine and its foundational myth.” *Eastern Buddhist, New Series* 32 (1): 1-21. Se reimprimió en 2020 en *Critical Readings on Pure Land Buddhism in Japan*, vol. 1, editado por Galen Amstutz, 17-35. Leiden: Brill.
- 2000 “Two jars on two tables: Reflections on the “two truths.” En *Wisdom, compassion, and the search for understanding: The Buddhist studies legacy of Gadjin M. Nagao*, editado por Jonathan Silk, 95-136. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- 2000 “When is religion a mental disorder? The disease of ritual.” En *Religion and psychology: Mapping the terrain*, editado por William Parsons y Diane Jont-Pace, 202-25. Londres y Nueva York: Taylor & Francis Group PLC.

- 2002 “El budismo como religión de esperanza.” *Estudios de Asia y África* 37 (3): 477-502. Traducción, sin modificaciones ni correcciones, de “Buddhism as a religion of hope: Observations on the “logic” of a doctrine and its foundational myth”, 2000.
- 2007 “Pain and the suffering consciousness: The alleviation of suffering in Buddhist discourse.” En *Pain and its transformations: The interface of biology and culture*, editado por Sarah Coakley y Kay Kaufman Shelemay, 101-21. Incluye transcripción del debate que siguió a la ponencia en las pp. 122-44. Cambridge, MA y Londres: Harvard University Press.
- 2010 “Studying Buddhism as if it were not one more among the religions.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30 (1-2): 319-43.
- 2010 “Avalokiteśvara’s Potala in the *Avataṃsaka-sūtra*: A Source for the History of Avalokiteśvara in the Dazang.” *Proceedings of the International Conference, Daejanggyong: Celebration of the Millennium in 2011, Korea Daejanggyong* (27 a 29 de junio, 2010). Daegu: Daejanggyong Institute & Ministry of Culture, Sports, and Tourism, Daegu Metropolitan City. 20 pp. Sin numeración consecutiva.
- 2011 “On reading literature literally: Concrete imagery before doctrine.” *Proceedings of the International Symposium on Pure Land Buddhism* (4 de agosto de 2010). Kioto: Ryukoku Research Center for Buddhist Cultures in Asia (BARC), copatrocinado por la Otani University y la International Association of Shin-Buddhist Studies (IASB), 5-30. Traducción al japonés, 35-64.
- 2011 “On Buddhist wonders and wonder-working”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 33 (1-2): 503-41.
- 2016 “Translating citations. Initial hypothesis formulation.” Documento inédito del proyecto Buddhist Translators Work-

- bench, escrito con Ligeia Lugli, Mangalam Research Center for Buddhist Studies, Berkeley, California. 45 pp.
- 2020 “El estudio de Asia y sus tradiciones”. En *Nuevos Diálogos: Asia y África desde la mirada latinoamericana*, editado por María Elvira Ríos et al. México: El Colegio de México. Libro electrónico.

ARTÍCULOS EN ENCICLOPEDIAS ESPECIALIZADAS

- 1987 “Buddhism: Buddhism in India.” En *The encyclopedia of religion*, vol. 2, editada por Mircea Eliade, 351b-85b. Nueva York: Macmillan. Reimpreso con correcciones menores en la 2ª edición revisada, editada por Lindsay Jones, vol. 2, 1101b-31a. Detroit: Macmillan Reference EU, Thomson/Gale, 2005.
- Este artículo ha sido reimpreso en dos volúmenes distintos de separatas de la *Encyclopedia* seleccionados para servir a manera de obras de consulta o libros de texto: (1) *Buddhism and Asian history*, editado por Joseph Kitagawa y Mark Cummings, 51-104 (Religion, History, and Culture: Selections from *The Encyclopedia of Religion*, editor en jefe Mircea Eliade). Nueva York: Macmillan, 1989.
- (2) *The religions of Asia*, editado por Joseph Kitagawa y Mark Cummings, 41-95 (Religion, History, and Culture: Selections from *The Encyclopedia of Religion*, editor en jefe Mircea Eliade). Nueva York: Macmillan, 1989.
- 1987 “Buddhist literature: Exegesis and hermeneutics.” En *The encyclopedia of religion*, vol. 2, editada por Mircea Eliade, 529b-40a. Nueva York: Macmillan. Revisado, bajo el encabezado “Buddhist books and texts: Exegesis and hermeneutics”, para la 2ª edición revisada, editada por Lindsay

- Jones, vol. 2, 1268b-78a. Detroit: Macmillan Reference EU, Thomson/Gale, 2005.
- 1987 “Language: Buddhist views of language.” En *The encyclopedia of religion*, vol. 8, editada por Mircea Eliade, 446b-51b. Nueva York: Macmillan. Reimpreso con correcciones menores en la 2ª edición revisada, editada por Lindsay Jones, vol. 8, 5308a-5313a. Detroit: Macmillan Reference EU, Thomson/Gale, 2005.
- 1987 “Mahāsāṃghika.” En *The encyclopedia of religion*, vol. 9, editada por Mircea Eliade, 120a-122b. Nueva York: Macmillan. Reimpreso con correcciones menores en la 2ª edición revisada, editada por Lindsay Jones, vol. 8, 5601a-5603b. Detroit: Macmillan Reference EU, Thomson/Gale, 2005.
- 1987 “Sarvāstivāda.” En *The encyclopedia of religion*, vol. 13, editada por Mircea Eliade, 75a-80a. Nueva York: Macmillan. Reimpreso con correcciones menores en la 2ª edición revisada, editada por Lindsay Jones, vol. 12, 8117a-8122a. Detroit: Macmillan Reference EU, Thomson/Gale, 2005.
- 1995 [© 1993] “The Avataṃsaka Sūtra.” En *World spirituality: An encyclopedic history of the religious quest*, vol. 9: *Buddhist Spirituality, Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese*, editado por Takeuchi Yoshinori, 160-170. Nueva York: Crossroad/Continuum.
- 1995 Dieciséis artículos en *The HarperCollins Dictionary of Religion*, editado por Jonathan Z. Smith. Nueva York: Harper & Row, y American Academy of Religion. “Avalokitesvara”, “Bodhisattva”, “Bodhisattvas”, “Buddhism (authoritative texts and their interpretation)”, “Compassion”, “Devotion (Buddhism)”, “Dhammapada”, “Dharma/Dhamma”, “Enlightenment”, “Kanjur”, “Ksitigarbha”, “Manjusri”, “Pure Land”, “Samantabhadra”, “Shrimala”, y “Tara”; respectivamente, 96-7, 120-22, 151-54, 279,

- 314, 314-15, 315-16, 338-40, 621, 647, 681, 865-66, 955, 992, 1057.
- 2000 Cuatro artículos para la *Encyclopedia of monasticism*, editada por William Johnston. Chicago y Londres: Fitzroy Dearborn Publishers. “Discourses (Sūtras): Mahāyāna”, vol. 1, 389-93; “Latin America”, vol. 1, 743-46; “Prayer: Buddhist perspectives”, vol. 2, 1037-40; “Spirituality: Buddhist perspectives”, vol. 2, 1181-85.
- 2004 Ocho artículos para la *Encyclopedia of Buddhism*, editada por Robert Buswell, *et al.* MacMillan Reference EU, Nueva York: Thompson-Gale, 2004. “Amitabha”, “Bodhicitta”, “Desire”, “Faith”, “Meditation”, “Nirvana”, “Psychology” y “Pure Lands”; respectivamente, vol. 1, 14b-5a, 54a-6b, 213b-14b, 277a-79b, vol. 2, pp. 520a-30b, 600a-5b, 678b-92b, 702a-6b.

TRADUCCIONES Y COMENTARIOS
EN ANTOLOGÍAS DE TEXTOS CLÁSICOS

- 1995 Traducción de tres extractos para la antología de textos clásicos *Buddhism in Practice*, editado por Donald S. Lopez. Princeton Readings in Religions, Princeton, NJ: Princeton University Press. “The Whole Universe as a Sūtra”, “A Mahāyāna Liturgy”, y “Two Tantric meditations: Visualizing the Deity”—traducidos, respectivamente, del chino y el sánscrito, del sánscrito y el tibetano, y del sánscrito: 107-12, 183-96, 318-27. El texto “The Whole Universe as a Sūtra” se reimprimió en *Religions of Asia in Practice*, editado por Donald S. Lopez. Princeton Readings in Religions, Princeton, 2002. El texto “Two Tantric meditations: Visualizing the Deity” se reimprimió en *Buddhism in practice, Abridged Edition*, editado por Donald S. Lopez,

- Jr., 236-245. Princeton Readings in Religions, Princeton, 2007.
- 2004 Tres selecciones para la antología de textos clásicos *Buddhist Scriptures*, editada por Donald S. Lopez. Londres: Penguin Books. “Rebirth in the Land of Bliss”, “Songs of the Siddhas”, y “Dedication of merit”—traducidos, respectivamente, del tibetano, el *apabhraṃśa* y el sánscrito: 60-8, 478-87, 540-48.
- 2014 Tres textos para la antología de textos clásicos *The Norton anthology of world religions. Hinduism, Buddhism, Daoism*, Vol. 1, editado por Jack Miles, Wendy Doniger, Donald Lopez Jr., y James Robson. Nueva York: W.W. Norton & Company. “*Aṭṭhakavagga*”, “*Bodhicaryāvatāra*” y “*Second Bhāvanākrama*”—traducidos, respectivamente, del pāḷi, el sánscrito y el tibetano: 894-909, 1077-122, 1123-45. Estos textos se reimprimieron en 2015 en el volumen *The Norton anthology of world religions: Buddhism*, editado por Donald Lopez Jr., 212-27, 395-440, 441-63. Nueva York: W.W. Norton & Company.

ARTÍCULOS-RESEÑA

- 1977 Artículo-reseña de *Buddhist studies in honour of I.B. Horner* de L. Cousins, A. Kunst y K. R. Norman. En *Philosophy East and West* 27 (2): 211-21.
- 1983 “Shinran’s Faith and the Sacred Name of Amida.” Artículo-reseña de la Shin Buddhism Translation Series: *Notes on the inscriptions on sacred scrolls*. En *Monumenta Nipponica* 38 (1): 73-84. Este artículo fue seguido por la contra-respuesta (*surrejoinder*) a la respuesta (*rejoinder*) de los autores de la obra reseñada (Ueda y Hirota), que apareció

- en la sección de “Correspondence” en *Monumenta Nipponica* 38 (4): 418-27.
- 1987 “D. T. Suzuki’s contribution to modern Buddhist scholarship.” En *A Zen life: D. T. Suzuki remembered*, editado por Masao Abe, 90-94. Nueva York: Weatherhill.
- 1999 “The Way of the Translators: Three Recent Translations of Śāntideva’s *Bodhicaryāvatāra*”. Artículo reseña para *Buddhist Literature*, vol. 1, 262-354. American Academy of Religion & The Institute of Buddhist Studies, Berkeley.

RESEÑAS

- 1966 Reseña de Chitra Tiwari, *Śūdras in Manu*. En *Review of Metaphysics* 20 (2): 381.
- 1966 Reseña de Jaideva Singh, Kṣemarāja. *Pratyabhijñāhṛdayam*. En *Review of Metaphysics* 20 (2): 381.
- 1966 Reseña de Kulatissa Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*. En *Review of Metaphysics* 20 (2): 369-70.
- 1969 Reseña de Bimal Krishna Matilal, *Navya-Nyāya Doctrine of Negation*. En *Pacific Affairs* 41 (4): 654-55.
- 1970 Reseña de Lama Angarika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*. En *Diálogos* 7 (21): 101-4.
- 1972 Reseña de David Seyfort Rugg, *La théorie du tathāgata-garbha et du gotra*. En *Diálogos* 8 (22): 198-200.
- 1972 Reseña de Robert Paul Wolff, *Philosophy: A Modern Encounter*. En *Diálogos* 8 (22): 177-78.
- 1972 Reseña de Archie J. Bahm, *The Heart of Confucius*. En *Diálogos* 8 (22): 200-1.
- 1972 Reseña de Miklos Veto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. En *Diálogos* 8 (22): 209-13.

- 1972 Reseña de Eliot Deutsch y Johannes van Buitenen, *A Source Book of Advaita Vedānta*. En *Diálogos* 8 (23): 251-53.
- 1972 Reseña de Karl H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophies*. En *Diálogos* 8 (23): 215-17.
- 1973 Reseña de Donald K. Swearer, *Secrets of the Lotus*. En *PEW* 23 (1-2): 253-55.
- 1973 Reseña de Dharendra Sharma, *The Negative Dialectics of India*. En *PEW* 23 (1-2): 251-53.
- 1973 Reseña de Samuel Miklós Stern y Sofie Waltzer, trads., *Three unknown Buddhist stories in an Arabic version*. En *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 268-70.
- 1974 Reseña de Byron Earhart, *Religion in the Japanese Experience: Sources and Interpretations*. En *Encounter* 35 (3): 268-69.
- 1974 Reseña de Hans Mol, ed., *Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry*. En *Journal of the American Academy of Religion* 42 (3): 584-85.
- 1974 Reseña de Marion L. Matics, trad., *Entering the Path of Enlightenment*. En *Philosophy East and West (PEW)* 24 (3): 353-76.
- 1975 Reseña de Yoshinori Takeuchi, *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus*. En *Philosophy East and West* 25 (1): 110-12.
- 1976 Reseña breve de Edward Conze, ed., *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*. En *Journal of the American Oriental Society (JAOS)* 96 (3): 454.
- 1976 Reseña breve de Fernando Tola, *Amaru*. En *JAOS* 96 (3): 452.
- 1976 Reseña breve de Fernando Tola, *Doctrinas secretas de la India*. En *JAOS* 96 (3): 451-52.
- 1976 Reseña breve de Fernando Tola, *Los consejos de la celestina*. En *JAOS* 96 (3): 453.
- 1976 Reseña breve de Fernando Tola, *Gita Govinda*. En *JAOS* 96 (3): 452-53.

- 1976 Reseña breve de Carmen Dragonetti, *Dhammapada*. En *JAOS* 96 (3): 453-54.
- 1977 Reseña breve de Carmen Dragonetti, *Udāna*. En *JAOS* 97 (1): 98-100.
- 1977 Reseña de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Libro del samādhi*. En *JAOS* 97 (1): 97.
- 1989 Reseña de Alan Sponberg y Helen Hardacre, eds., *Maitreya the Future Buddha*. En *Journal of Asian Studies* 48: 345-46.
- 1997 “Recent Contributions to Buddhist Studies: P. Griffiths’ *On Being Buddha*.” En *Religious Studies News* (mayo): 17, publicado por AAR y SBL.
- 2012 Reseña de Adrián Muñoz, *La piel de tigre y la serpiente: la identidad de los nāth-yoguis a través de sus leyendas*. En *Acta Poética* 33 (2): 223-26.
- 2018 Reseña de Adrián Muñoz, *Radiografía del hathayoga*. En *Journal de Ciencias Sociales* 5 (9): 197-201.

PUBLICACIONES SOBRE PSICOLOGÍA

- 1980 “Misconceptions of Buddhists about Buddhism”. *The Ten Directions* 1, núm. 3 (septiembre): 9-11.

PUBLICACIONES NO ESPECIALIZADAS

- 1979 “Descriptive essay on a triptych by I-Jan (Itsunen)”. Núm. 15 en *Eighty works in the collection of the University of Michigan Museum of Art: A Handbook*. Ann Arbor: The University of Michigan, 2 (sin numeración).
- 1981 “Reflections on the Summer Seminar at Bodhi.” En *Trailing Mud and Dripping Water*, editado por Peter Stander, 36-7. Jemez Springs, N.M.: Bodhi Mandala Press.

- 1982 “Original Buddhism: A pedagogical model.” En *Udumbara* 1 (4): 36-53, 57.
- 1982 “The Dharma and the world. En *Dharma World* 9: 42-5.
- 1983 “Silence and action”. En *The Ten Directions* 4 (1): 5-6.
- 1986 “Avatamsaka Sutra: The Ten Practices”. En *The Ten Directions* 7 (2): 9-10, 13, 16-7.
- 1989 “Sanskrit: Silent words.” En *Bridges* (otoño): 44-5. Entrevista.

DIRECCIÓN EDITORIAL

Volúmenes publicados bajo la dirección editorial de Luis O. Gómez en la serie “Studies in the Buddhist Tradition”, University of Hawai’i Press (Honolulu) and the Collegiate Institute for the Study of Buddhist Traditions, University of Michigan, Ann Arbor.

- 1996 Schopen, Gregory. *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India.*
- 2000 Silk, Jonathan, editor. *Wisdom, compassion, and the search for understanding: The Buddhist studies legacy of Gadjin M. Nagao.*
- 2003 Nattier, Jan. *A few good men: The Bodhisattva path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapariṣcchā).*
- 2004 Schopen, Gregory. *Buddhist monks and business matters: Still more papers on monastic Buddhism in India.*
- 2005 Schopen, Gregory. *Figments and fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More collected papers.*
- 2008 Boucher, Daniel. *Bodhisattvas of the forest and the formation of the Mahāyāna: A study and translation of the Rāṣṭrapālāpariṣcchā-sūtra.*
- 2014 Schopen, Gregory. *Buddhist nuns, monks, and other worldly matters: Recent papers on monastic Buddhism in India.*

Segunda Parte

RUTAS Y PERSPECTIVAS



Lokesvara, templo de Bayón, Angkor Thom, Camboya.

Foto: Roberto García, 2017.

LOS BUDAS Y EL LENGUAJE CORPORAL: EL TROPO LITERARIO DE LA SONRISA DEL BUDA¹

DAVID V. FIORDALIS

Resumen:

Este ensayo explora cómo retrata la literatura budista clásica la sonrisa del Buda. La sonrisa del Buda es un gesto no verbal, y para entender su significado debemos emplear un enfoque teórico que la trate como tal. La multimodalidad puede proporcionar tal enfoque. Un conjunto emergente de investigación psicológica ha argumentado que la sonrisa es un gesto humano universal conectado a un grupo limitado de estados emocionales, pero

¹ Agradezco a Oskar von Hinüber y a otros miembros del público presentes en la reunión anual de la American Oriental Society de 2013, en Portland, Oregon. Ellos escucharon la primera versión de este ensayo y me proporcionaron algunas referencias que mejorarían las versiones subsiguientes. Luis O. Gómez me brindó un valioso apoyo y alentó mis preguntas y mi acercamiento a aquella primera formulación; a él y a Natalie Gummer les agradezco invitarme a presentar una versión revisada de este ensayo en su taller “The Language of the Sūtras”, que tuvo lugar en el Mangalam Research Center for Buddhist Languages en junio de 2015. También quiero dar las gracias a los demás participantes de aquel taller, en especial a quien hizo la réplica, Ryan Overbey, por sus alentadoras observaciones; gracias también a John Strong, quien leyó una versión posterior y me ofreció amables palabras, así como sugerencias provechosas que he intentado incorporar de la mejor manera; y, finalmente, de nuevo, agradezco a Natalie Gummer por darme sus propios comentarios y sugerencias, tan lúcidos, sobre la penúltima versión. Ella me ayudó a aclarar (para mí mismo y espero que para otros) el marco teórico más amplio y los alcances de este ensayo. (Traducción de Marianela Santoveña Rodríguez.)

reconocer que las sonrisas pueden ser actos voluntarios destaca la importancia del contexto situacional. Dado que la sonrisa del Buda nos llega desde un contexto histórico y cultural ajeno a la evidencia que ha informado a la ciencia fisiológica moderna, debemos leer con atención las incongruencias y permitir que la diferencia guíe nuestro pensamiento. El ensayo argumenta que, si bien el tropo de la sonrisa del Buda sigue siendo enigmático y rico en posibles significados, aun así señala su estatus como figura de poder soberano y conocimiento sobrehumano.

Palabras clave:

Multimodalidad, literatura budista, comunicación no verbal, gestos, visualidad.

*If you smile at me, I will understand
'cause that is something everybody everywhere
does in the same language.**

Stephen Stills y Paul Kantner, "Wooden Ships".

*Un milagro es, digámoslo así, un gesto que hace
Dios. Como cuando un hombre se sienta tran-
quilamente y hace un gesto que impresiona,
Dios deja que el mundo se deslice suavemente
acompañando así las palabras de un santo con
un acontecimiento simbólico, un gesto de la natu-
raleza.*

Ludwig Wittgenstein, *Cultura y valor*.²

* Si me sonríes, comprenderé / porque todo el mundo en todas partes / lo hace en el mismo idioma.

² Véase Ludwig Wittgenstein (1984, 45 y 45e). Extrañamente, esta observación forma parte de un comentario más extenso, o de una serie de comentarios, que no corresponde con el alemán. En cambio, en inglés se reproduce dos veces en páginas opuestas. Por lo tanto, da la impresión de que Wittgenstein escribió originalmente el pasaje en inglés, aunque quizá la reproducción sea el resultado de un error en la impresión. Ni el editor ni el traductor

INTRODUCCIÓN

Con el advenimiento de los nuevos medios de comunicación, la multimodalidad se ha puesto en boga como un modelo para teorizar sobre formas híbridas, por ejemplo, el cine, el video, las páginas web y otras combinaciones modernas de comunicación figurativa y lingüística.³ La semiótica multimodal parte del supuesto de que la comunicación verbal no debería considerarse como si estuviera aislada de otros modos no verbales de producción de significado. Esta semiótica nos anima a considerar todas las formas disponibles de representación en el análisis de la comunicación, incluido el comportamiento gestual y figurativo, es decir, el lenguaje corporal y la producción de figuras e imágenes.

El comportamiento figurativo parece ser fundamental en nuestra capacidad para comunicarnos, siendo el gesto tan básico para nuestra sensibilidad común como nuestras declaraciones verbales y lingüísticas, si no es que más.⁴ Aun así, tal como escribió el arqueólogo y teórico de la antropología André Leroi-

mencionan el tema o explican por qué se reproduce el inglés ahí donde debería haber alemán. [Existe versión en español (Wittgenstein 1995, 158). En la traducción al español el aforismo citado aparece bajo el número 498 y no ocurre la reproducción de la que habla el autor.]

³ Para una breve introducción al concepto véase Bezemer (2015). Aún más relevantes para el interés teórico específico de esta discusión son los trabajos de Cienki y Müller (2008, 462-82), y de Forceville (2008, 483-501). Varios de los artículos contenidos en Forceville y Urios-Aparisi (2009), también son pertinentes. La década pasada ha sido testiga de un crecimiento todavía mayor de la literatura sobre multimodalidad y su aplicación en diversas disciplinas académicas.

⁴ En un inicio pensé en escribir “nuestra humanidad común”, pero luego me vino la idea de que deberíamos compartir con otros animales la capacidad de usar el lenguaje corporal y de producir declaraciones vocales no lingüísticas, aunque sí significativas.

Gourhan en su obra de 1964, *Le geste et la parole* (1993, 363): “El comportamiento figurativo es inseparable del lenguaje: emana de la misma aptitud del hombre para reflejar la realidad en unos símbolos verbales, gestuales o materializados en figuras”.⁵ Pese a que existe una tradición de larga data que consiste en estudiar la conexión entre texto e imágenes en la historia del arte del budismo, es posible afirmar que el campo de los estudios budistas ha puesto un mayor énfasis en los modos verbales y auditivos de comunicación, en el decir y el escuchar, al momento de discutir la posición del lenguaje en el discurso budista; no obstante, más recientemente algunos estudiosos han puesto mayor atención a las dimensiones visuales y materiales.⁶ Leroi-Gourhan y otros nos recuerdan no sólo que esos modos de comunicación

⁵ Me gustaría aprovechar esta oportunidad para honrar la memoria de Luis O. Gómez, mi asesor, maestro y amigo, quien me refirió por primera vez a la obra de Leroi-Gourhan en relación con este ensayo. Podría parecer una cosa nimia, pero en realidad es una muestra de la increíble amplitud de su conocimiento. Siempre aprendí algo de nuestras conversaciones. Dicho esto, si bien concuerdo con Leroi-Gourhan en que la comunicación verbal y la no verbal comparten una base cognitiva común, no estoy seguro de que su función básica sea “reflejar la realidad”. [Existe versión en español (Leroi-Gourhan 1971, 351).]

⁶ Rotman (2009). De un poco antes es la obra de Kinnard (1999) y los ensayos de Brown y otros estudiosos (Davis 1998). En el contexto más amplio del Sur de Asia, véase Davis (1997). Más recientemente, en agosto de 2017, un congreso sobre las narrativas budistas de vidas pasadas, organizado por Jason Neelis en el Royal Ontario Museum, en Toronto, mostró las nuevas aproximaciones de los estudios budistas a la confluencia entre narrativa, imagen, objeto, arquitectura, espacio y práctica ritual. También tiene gran pertinencia para la presente discusión McMahan (2002). Aun cuando no me convencen varios de sus argumentos principales —por ejemplo, el de un desplazamiento histórico de lo oral y auditivo a lo visual en la literatura budista, el de la relevancia de la escritura en este ostensivo desplazamiento y el de la concomitancia de la devaluación del lenguaje y la precedencia de la visión—, la perspectiva de McMahan sobre el tema de la visualidad y la metáfora visual en los textos budistas es importante, y me parece que reclama un enfoque multimodal.

son inseparables, sino también que están íntimamente conectados en cuanto herramientas y productos de una imaginación creativa común.⁷

Este ensayo indaga sobre la presentación literaria de un gesto particular, uno de los gestos humanos más difundidos y básicos: la sonrisa. El centro de atención más específico es la sonrisa del Buda, tal como aparece representada en la literatura y la cultura visual budistas clásicas: ¿qué significa la sonrisa del Buda en esas representaciones literarias y visuales? ¿Qué pretendía significar (en el Buda de la historia, de la piedra o de la pintura; o bien, según los budistas que componían y creaban dichas representaciones; o para aquellos budistas de tiempos antiguos y modernos que intentaron comprender tales representaciones, y para todos los demás que las interpretan ahora, incluidos nosotros mismos)? ¿Qué relación establecen los textos budistas entre los modos visuales y los modos verbales de significación en lo que toca a la sonrisa? Sin duda, es posible un acercamiento puramente cultural a estas preguntas, pero también existe una voluminosa literatura en la psicología y en la ciencia fisiológica modernas dedicada al estudio de las expresiones faciales, incluida la sonrisa, que se remonta a Darwin y Duchenne.⁸ Más recientemente, el psicólogo Paul Ekman ha contribuido de manera importante a la taxonomía de las expresiones faciales y ha estudiado los vínculos entre expresión facial y emoción.⁹ ¿Qué tanto de esta

⁷ Sobre esta última conexión, véase también Shulman (2012), así como Calvino (1993, 81-99). [Existe versión en español: (2012, 95-113).]

⁸ Véase LaFrance (2011). LaFrance retoma gran parte de la investigación científica moderna y la vuelve accesible para un público general.

⁹ Es posible acceder a la obra de Paul Ekman a través de diversos caminos, tanto populares como eruditos, pero aquí presento algunas referencias a sus trabajos que tocan directamente temas de relevancia para la presente discusión: Ekman, Friesen y Ellsworth (1972); Ekman y Friesen (1975; 1978; 1982, 238-52); Ekman, Friesen y O'Sullivan (1988, 414-20);

literatura científica puede ayudarnos, si es el caso, a comprender la sonrisa del Buda, un tropo figurativo de un tiempo y un lugar muy diferentes? La cultura moderna estadounidense, al menos, imbuje a la persona sonriente en un halo virtual de cualidades positivas, y puede que haya evidencia científica que respalde la asociación entre sonreír y sentir alegría, pero a la vez todo el mundo tiende a ver en una sonrisa aquello que desea o necesita ver. Reconocer que tenemos el impulso de interpretar las expresiones corporales y sus representaciones lingüísticas en términos de nuestras suposiciones básicas o de nuestras propias expectativas según ciertas normas culturales debería tornarnos cuidadosos al momento de considerar tropos figurativos comunes como la sonrisa desde una perspectiva transcultural.¹⁰ La ciencia puede brindarnos una manera de pensar críticamente sobre nuestras normas culturales, pero una forma particular de lectura atenta y una práctica interpretativa transcultural también pueden ayudarnos a reconsiderar nuestras normas y expectativas.

La sonrisa podrá ser una expresión humana universal, pero sus significados se determinan necesariamente y en gran medida de manera social, cultural e histórica. De ahí que uno se sienta impulsado a situar las preguntas más generales que suscitan las representaciones literarias y visuales de la sonrisa del Buda, ante todo, dentro de la consideración del material histórico, incluidos el arte y la literatura budista y no budista, la épica, la poesía y la teoría estética indias, así como los numerosos testimonios no verbales, es decir, las imágenes y figuras en sí mismas, tomando en cuenta los contextos tanto sociales como

Ekman (1989, 143-64); Ekman, Davidson y Friesen (1990, 342-53); Ekman (1994, 268-87).

¹⁰ Véase Smith, sobre la morfología como un método de comparación superior a la fenomenología (2004, 9, 64) y su concepto de rectificación (197, 346).

espaciales (o arquitectónicos) en los que las personas pueden encontrarlas. En este ensayo no puedo sino indicar preliminarmente algunos de estos contextos más amplios, al tiempo que centro mi atención sobre las figuraciones o configuraciones literarias específicas de la sonrisa del Buda.

Incluso en lo que toca a la literatura budista clásica, resulta necesario considerar muchos géneros distintos. La sonrisa del Buda se encuentra con frecuencia en toda una variedad de géneros, desde la literatura de los *sūtras* y *āgamas* hasta los materiales del *vinaya* y los *avadānas*, pasando por los comentarios y la literatura de los *sūtras* del *mahāyāna*. Estos textos se han preservado en varias lenguas clásicas como el pali, el sánscrito, el tibetano, el chino, entre otras.¹¹ Los comentarios y los materiales sistemáticos (como el *abhidharma*) proporcionan otro nivel de interpretación originaria, mientras que las narrativas —en particular los *avadānas*— pueden ayudarnos a rastrear una aparente línea de desarrollo, o al menos algún tipo de trayectoria conceptual, en la figuración de la sonrisa del Buda, que va de los *sūtras* y *āgamas* más difundidos a la literatura de los *sūtras* del *mahāyāna*. A partir de la limitada selección de textos budistas y no budistas que se estudian aquí, pueden revelarse los contornos generales de esta trayectoria. Si bien el ensayo no abordará directamente las representaciones visuales, debido sobre todo a consideraciones de extensión y temática, es importante reconocer que las representaciones literarias son en sí mismas sumamente visuales. Estamos tratando primordialmente con representaciones que tienen una dimensión visual irreductible, ya que la sonrisa es por sí misma una forma de acción no verbal o corporal, en efecto, un gesto. Así, un acercamiento teórico fun-

¹¹ Una búsqueda preliminar del canon budista chino realizada por un colega reveló cerca de 170 textos diferentes, aunque algunos de ellos podrían estar duplicados.

dado en consideraciones de comportamiento figurativo y multimodalidad nos puede ayudar a tener en mente que estas representaciones literarias permanecen siempre vinculadas a contextos socioculturales de significación más amplios.

Las formas más elaboradas de la representación narrativa clásica de la sonrisa del Buda, como las que se encuentran en los *avadānas* y los *sūtras* del *mahāyāna*, se intersectan además con un tropo visual común que constituye otra dimensión casi universal de la experiencia humana: la presencia de la luz. Tal como el volumen editado bajo ese mismo título por Matthew Kapstein (2004a) lo deja claro, la imaginería de la luz está ampliamente diseminada en el arte y la literatura religiosos del mundo.¹² Más específicamente en nuestra cultura, muchos de nosotros hemos escuchado metáforas que vinculan la sonrisa a la imaginería de la luz en expresiones tales como tener una sonrisa radiante, unos ojos brillantes o una presencia luminosa.¹³ En el retrato literario de la sonrisa del Buda, empero, se dice que los rayos de luz que emanan de su sonrisa son, de hecho, multicolores, lo cual da pie a la misma serie de preguntas que formulamos sobre la sonrisa en general: ¿cómo interpretamos esta sonrisa radiante, esta aparente maravilla? ¿Qué quiere decir? Esta metáfora visual más compleja provoca las mismas preguntas acerca de la universa-

¹² Para una obra anterior que estudia principalmente un contexto cristiano temprano —específicamente Agustín—, véase Chidester (1992). Chidester estudia la imaginería de la luz al tiempo que explora la relación entre los modos verbales y visuales de percepción y significación.

¹³ Después de leer a LaFrance en *Lip Service* me asombró cuán a menudo la metáfora de la sonrisa radiante surgía tanto en su propio discurso como en sus citas. Considérese, por ejemplo, la cita de *Far from the Madding Crowd*, de Thomas Hardy, en la página 4 y la cita de Walter Sisula sobre Nelson Mandela en la página 128. Uno se pregunta, tras reflexionar un poco, si esta asociación entre la sonrisa y la luminosidad tiene algo que ver con las características ópticas de los dientes humanos, que (a menudo) tienen una marcada cualidad reflectante.

lidad o, cuando menos, acerca de su amplia distribución, que abarca distintas culturas y distintos tiempos. Interpretar los significados detrás de la sonrisa luminosa del Buda requiere, entonces, un cuidado en el enfoque, una atención a las posibles diferencias históricas encubiertas bajo similitudes aparentes, ya que de otra forma bien podríamos pasar por alto o confundir estratos de significación detrás de la sonrisa del Buda.

De cualquier manera, en este ensayo sostengo que estar al tanto de los estudios psicológicos y antropológicos modernos sobre gestos corporales no verbales como la sonrisa, adecuadamente situados en su propio contexto histórico y cultural, puede fortalecer en cierta medida nuestra caja de herramientas interpretativas e influir sobre el tipo de preguntas que le planteamos a las representaciones textuales y visuales específicas que están bajo análisis. Por ejemplo, los psicólogos han trazado una distinción entre la sonrisa espontánea y la sonrisa volitiva.¹⁴ La primera suele considerarse como una expresión de emoción positiva del tipo del júbilo o la alegría. Se asocia con ideas de transparencia, autenticidad y honradez. Los psicólogos hacen aún otra distinción entre la sonrisa genuina y la social. La sonrisa genuina incluye la contracción del músculo cigomático mayor para levantar los extremos de la boca, así como del *obicularis oculi*, que pliega la piel alrededor de los ojos. El primero resulta fácil de contraer deliberadamente, mientras que los músculos alrededor de los ojos son menos voluntarios. El secreto suele estar en los ojos. Aun así, la sonrisa es altamente sensible al contexto, e incluso si una sonrisa espontánea es evidente, en el

¹⁴ LaFrance (2011), sobre todo los capítulos 1 y 2, así como algunas de las publicaciones de Paul Ekman enlistadas en la nota 9. En una etapa avanzada de la edición del presente ensayo, también me resultó enriquecedora la lectura de ciertos pasajes del libro de texto de Leathers y Eaves (2008) para estudiantes de licenciatura. Muchas gracias a Jackson Miller, del Linfield College, por presentarme esta obra.

momento equivocado puede generar dudas o respuestas negativas por parte de un público. La sonrisa volitiva o deliberada es más enigmática, quizá porque no está necesariamente ligada a una emoción específica. Esta sonrisa podría reflejar un intento por ocultar pensamientos o emociones subyacentes detrás de una fachada de positividad. Por esta razón, la sonrisa deliberada también acarrea asociaciones con el artificio y la habilidad social. Ambos tipos de sonrisas son actos comunicativos; ambos significan; ambos son simbólicos; y, tal como el lenguaje, ambos envían un mensaje que requiere interpretación, pero ¿cuál de ellos será la sonrisa del Buda, el volitivo o el espontáneo? Plantear esta pregunta a los textos sirve cuando menos para subrayar la naturaleza necesariamente interpretada de todo lenguaje figurado, incluido del lenguaje corporal. Así como todo el mundo debe interpretar de alguna manera una sonrisa en la vida cotidiana con base en cierta conciencia del contexto social y la experiencia humana corporizada, las representaciones literarias de la sonrisa, incluso (o especialmente) las representaciones de algunas sonrisas mostradas por una figura tan inescrutable como es el Buda, también requieren algún tipo de explicación.

Sin duda, la sonrisa del Buda puede reconocerse como una de las imágenes más evocadoras de todo el arte y la literatura budistas, pero también se encuentra entre las más enigmáticas. Una búsqueda somera arroja un sinfín de interpretaciones modernas; típicamente escuchamos que la sonrisa del Buda es una sonrisa de bondad, compasión, paz, compostura, felicidad verdadera, ecuanimidad, buen humor o sabiduría.¹⁵ En este contexto,

¹⁵ Los siguientes ejemplos bastarían para comenzar: Shen Shi'an (2015), Olendzki (2019), Stein (1999) y Baas (2005). De los dos últimos, el primero es una colección de caricaturas budistas modernas escasamente conectada con la sonrisa tradicional del Buda. El segundo es un estudio de la supuesta influencia del budismo sobre los artistas occidentales del periodo moderno y prácticamente no guarda relación con la sonrisa tradicional del Buda, excepto

los intérpretes occidentales modernos también se han referido a Budai o Hotei, el llamado “buda risueño” de la tradición budista china, quien según se dice es una emanación del futuro buda, Maitreya; también han apuntado al *Sermón de la Flor*, de la tradición zen, en el que se dice que el Buda sostiene una flor y Mahākāśyapa sonríe; han mostrado imágenes de reyes y budas de Gandhara, Mathura, Camboya, China y Japón; algunos incluso han conectado la sonrisa del Buda con la *risus sardonicus*, ¡la sonrisa de los muertos!¹⁶

Al señalar la conexión (o la falta de conexión) entre las representaciones textuales y visuales de la sonrisa en las tradiciones del Sur de Asia, Donald Lopez señala: “muchos textos reportan que el Buda sonreía en ciertas ocasiones, pero al parecer se trataba de una sonrisa con labios apretados, esa sonrisa sutil y enigmática que vemos en tantas estatuas y pinturas”. Y continúa: “llama la atención que rara vez veamos al Buda sonreír de manera amplia, es decir, de forma tal que se puedan ver sus dientes perfectos, cuarenta dientes, dientes que son uniformes, sin espacios entre ellos, muy blancos”. Lopez afirma enseguida que “existe una razón importante para ello”, e indica que los textos budistas tradicionales retratan al Buda de una manera distinta a la que se utiliza para representarlo en las fuentes modernas (2012, 42-3). Lopez resume entonces el tropo estándar de los rayos de luz multicolor que emanan de la sonrisa del Buda y

por un epígrafe que hace referencia al *Sermón de la Flor* y un prólogo de Robert Thurman, quien discute la sonrisa radiante del Buda, tal como se encuentra en el *Asokāvadāna*, una obra estudiada y traducida por John Strong.

¹⁶ Véase, por ejemplo, Hyers (1989), Fingesten (1968, 176-83), Anónimo (1973) y Trumble (2004, 107-14). Sobre la discusión especializada en torno a la sonrisa (y la risa) de los budas, véase también Clasquin (2001, 97-116) y Pohl (2010, 97-111). Este último trabajo se concentra en los materiales de Asia del Este e incluye numerosas imágenes a color.

que iluminan el cosmos entero, tal como es posible hallarlo en la literatura budista clásica.¹⁷

Sin embargo, Lopez y otros estudiosos que han abordado el tema de la sonrisa del Buda dejan muchas preguntas sin respuesta.¹⁸ Por ejemplo, ¿cómo suelen representar los textos budistas la sonrisa del Buda? ¿Siempre emite luz? Si en verdad el Buda nunca sonríe ampliamente, ni muestra sus dientes, entonces, ¿por qué no lo hace? ¿Qué expectativas socioculturales confirma o disputa la sonrisa del Buda? ¿Cuál es la conexión entre la sonrisa maravillosa y luminosa, que en efecto es bastante común en la literatura budista, y la sonrisa sutil y enigmática que encontramos en todo el arte budista? ¿Qué significa la sonrisa para quienes la presencian en la narrativa? ¿Cómo deberíamos interpretar este significado dentro de la tradición? ¿Cómo interpretaron su significado los monjes y estudiosos budistas que escribieron los comentarios tradicionales? En este ensayo argumentaré que, si bien la sonrisa del Buda sigue siendo sin duda enigmática y rica en significados potenciales, en términos históricos, en la literatura budista india clásica se convirtió en un emplazamiento para la representación del Buda como una figura de poder soberano y conocimientos sobrehumanos, una figuración literaria apoyada hasta cierto punto por las lecturas tradicionales, pero que desafía y a la vez escapa en gran medida a la lectura de los intérpretes modernos. Quizá esto se deba a que

¹⁷ Véase también Lopez (2005, 28). Aquí, Lopez menciona brevemente la sonrisa del Buda en el contexto de la discusión del *uṣṇīṣa*. Para un ejemplo en el que la sonrisa luminosa del Buda ocupa la mayor parte de la narrativa, véase mi traducción de un relato corto del *Avadānaśataka*, que aparece como apéndice a la versión inglesa del presente ensayo (Fiordalis 2021).

¹⁸ Por ejemplo, la descripción literaria de la sonrisa del Buda también ha sido abordada previamente por Paul Mus, John Strong, Robert Thurman y algunos otros. La referencia a Thurman puede encontrarse en la nota 15; sobre las obras más relevantes de Paul Mus y John Strong, véase más adelante.

no es una sonrisa “normal”, y aun así su carácter “maravilloso” o “extraordinario” emerge en verdad una vez que comenzamos a reconocer que ocurre dentro de un contexto más amplio en el que ciertas normas y expectativas socioculturales (sobre el lenguaje, la comunicación no verbal, el comportamiento figurativo, la sonrisa, el Buda, el género, el estatus social, la autoridad, etcétera) ya están en operación.

EL BUDA SONRIENTE, EL ARHAT SONRIENTE
Y EL BEBÉ RISUEÑO QUE ES EL BUDA POR VENIR

Comenzaré por el retrato que se hace de la sonrisa del Buda y de su eminente discípulo, Maudgalyāyana, en ciertos pasajes de la literatura canónica budista preservada en pali y en sánscrito. En estos pasajes, la sonrisa no parece estar conectada en principio con la imaginería de la luz. Por otra parte, la imaginería de la luz puede encontrarse separada de cualquier referencia a la sonrisa, tal como sucede en el *Acchariyabbhutadhamma-sutta* y textos paralelos, en los que se dice que una gran luz acompaña la concepción y el nacimiento del Buda.¹⁹ No obstante, estos pasajes nos ayudan a asentar las condiciones y contextos básicos para la sonrisa y para la aparición de la luz en la literatura budista; en ellos se encuentran varios temas clave recurrentes, bien que con mayor o menor énfasis, cuando estos elementos visuales y narrativos se hallan en combinación.

¹⁹ MN 3.118-124; para una traducción, véase Bhikkhu Nāṇamoli y Bhikkhu Bodhi (1995, 979-84). Sobre los paralelos y los análisis, véase Anālayo (2011, vol. 2, 702-11). De aquí en adelante, los textos en pali se citan según el volumen y el número de página de las ediciones de la Pali Text Society, utilizando las abreviaturas de los títulos del *Critical Pāli Dictionary*, no obstante, el texto de las citas ha sido extraído de la edición electrónica de Chatṭhasaṅgāyana.

En varios pasajes de los *suttas* en pali, así como en pasajes paralelos de los *āgamas* chinos y otras piezas de literatura canónica, el Buda sonríe —o en ocasiones su gran discípulo y “venerable” compañero budista, el arhat Maudgalyāyana, sonríe— y ambos lo hacen sin emitir ningún rayo de luz de sus bocas.²⁰ Más específicamente, el Buda sonríe dos veces en el *Majjhima-nikāya*, una vez en el *Ānguttara-nikāya* y una vez en el *Samyutta-nikāya*. Maudgalyāyana también sonríe una vez en el *Samyutta-nikāya*. Estos pasajes son en gran medida paralelos el uno al otro en la manera en que introducen la sonrisa. Por ejemplo, el *Ghaṭikāra-sutta* dice:

Entonces, en un punto particular junto al camino principal, el Bienaventurado sonrió. Ānanda pensó, “¿Cuál es la razón, cuál es la causa de la sonrisa del Bienaventurado? No es sin razón que los *tathāgatas* sonríen”. Así que acomodó su túnica por encima del hombro, extendió sus manos hacia el Bienaventurado, las palmas juntas en señal de respeto, y le preguntó, “Venerable señor, ¿cuál es la razón, cuál es la causa de la sonrisa del Bienaventurado? Los *tathāgatas* no sonríen sin una razón.”²¹

²⁰ MN 2.45, 74; AN 3.214; SN 1.24; para una traducción de este último, veáse Bhikkhu Bodhi (2000, 113), donde también puede revisarse el comentario pali (nota 78, 368). Mogallāna sonríe en SN 2.254; para la traducción veáse Bodhi (2000, 700-01), donde también puede revisarse el comentario pali (nota 344, 815). Véase también Vin 3.105 sobre la sonrisa de Mogallāna, así como Vin 4.159; Th 1, 630; y Senart (1882, 317). Para algunos textos chinos paralelos a los textos citados, véase Anālayo (2011, vol. 1, 441 y 466).

²¹ MN 2.45: *Atha kho bhagavā maggā okkamma aññatarasmim padese sitaṃ pāvākāsi. Atha kho āyasmato ānandassa etadahosi, “ko nu kho hetu, ko paccaya bhagavato sitassa pātukammāya? Na akāraṇena (akāraṇe) tathāgatā sitaṃ pātukarontī” ti. Atha kho āyasmā ānando ekaṃsaṃ cīvaraṃ (uttarāsaṅga) katvā yena bhagavā tenañjalim pañāmetvā bhagavantam etadavoca, “ko nu kho, bhante,*

El discurso no ofrece grandes indicaciones sobre si la sonrisa del Buda es espontánea o voluntaria. Nos dice, eso sí, que las sonrisas tienen causas, y esto sugiere intención, lo cual tendría sentido a la luz de la postura teórica budista estándar, según la cual las intenciones preceden y condicionan las acciones, tanto las verbales como las físicas. Sin embargo, no sabemos si el texto concibe siquiera una distinción entre la intencionalidad y la espontaneidad en lo que toca a la sonrisa. El *sutta* tampoco describe con detalle esa sonrisa. El público se queda con más preguntas que respuestas, de manera que Ānanda refleja hábilmente nuestras dudas cuando responde que sólo el Buda mismo es capaz de explicar la razón detrás de su gesto.

En estos discursos, la sonrisa se muestra como una respuesta gestual a situaciones particulares asociadas con lugares o contextos interpersonales particulares. El Buda sonríe en respuesta a lo que han hecho personas particulares en un lugar particular en el pasado, o bien, sonríe por algo que los seres vivos hacen en su presencia, en el presente. Maudgalyāyana sonríe ante algo que ve, pero que sólo se revela en la presencia del Buda. En el *Samyutta-nikāya*, la sonrisa del Buda salvaguarda de manera aún más clara su autoridad cuando una multitud de divinidades resueltas a señalar sus defectos llegan a desafiar su integridad y honradez.²² Cuando el Buda contesta a su provocación, las divinidades le piden perdón y el Buda responde con una sonrisa, lo cual vuelve a enfurecerlas. Éste parece un ejemplo clásico de una sonrisa considerada peyorativamente como una señal de insolencia. ¿Por qué sonríe aquí el Buda? Suponiendo que lo hace intencionalmente, ¿qué pretende con ello? No formulo estas preguntas en relación con, o en busca de un

hetu, ko paccayo bhagavato sitassa pātukammāya? Na akāraṇena tathāgatā sitaṃ pātukarontī” ti.

²² Éstas son las llamadas deidades *ujjhānasañhika*.

Buda presuntamente “histórico” detrás de los textos, antes bien, señalo la manera en que la representación literaria de la sonrisa como acto o gesto no verbal y corpóreo suscita preguntas sobre la intencionalidad y el significado.

Preguntas similares surgen en el caso de la sonrisa de Maudgalyāyana, ya que éste sonríe al presenciar una serie de imágenes pavorosas, incluido el esqueleto de un espíritu famélico que aparece flotando frente a él. Mientras el espíritu flota ahí, en un grito de dolor, los buitres, los cuervos y otras aves rapaces se lanzan en picada sobre su cuerpo, clavando sus picos entre las costillas y destazándolo. Se trata de una escena pavorosa, así que con toda razón podríamos preguntar, tal como lo hace el comentario pali, ¿por qué Maudgalyāyana sonríe ante tal escena? ¿Qué está pensando o sintiendo? ¿Qué busca transmitir? Éstas son preguntas de interpretación que aparentemente todo lector o escucha del pasaje debería tratar de responder —esto es, a menos que la sonrisa se deje simplemente en el terreno de lo inescrutable— y en cierta medida la literatura del comentario budista toca también estas cuestiones.

Inclusive los propios *suttas* parecen considerar tales preguntas, aunque quizá de una manera menos directa. En las tres instancias en que el Buda sonríe en el *Majjhima-nikāya* y el *Aṅguttara-nikāya* se introducen *jātakas*, y la sonrisa del Buda se convierte en una ocasión para que él cuente estas historias del pasado. Los episodios pueden compararse con muchos de los pasajes en los que el Buda sonríe en la literatura budista de los *avadānas*. Los comentarios pali intentan formalizar entonces la intención o el estado mental que deriva en la sonrisa.²³ Sobre el

²³ En lo que parece ser un impulso similar, la tradición del *abhidhamma* pali también intenta formalizar su estado mental incluyendo los términos *hasita*, “sonreír”, o *hasituppāda*, “el afloramiento de la sonrisa”, en una lista de estados mentales. Para saber más sobre esto, véase el *Abhidhammatthasaṅgaha*, cuya referencia aparece en la nota 34.

Ghaṭikāra-sutta, por ejemplo, el comentarista nos informa que el Buda contempló un punto específico de la tierra y se dio cuenta de que él había sido un monje llamado Jotipāla durante la ordenación del Buda Kāśyapa. Aparentemente, este pensamiento sobre el pasado constituye el motivo de la sonrisa, pero ¿sonríe porque se siente alegre, tal como sugieren por momentos los comentarios pali,²⁴ o porque tiene la intención de contar historias del pasado, tal como sugieren también los comentarios pali,²⁵ o quizá por una combinación de ambas razones?

Desde el punto de vista de un lector contemporáneo que observa cómo habrían tratado de interpretar los budistas tradicionales el acto de sonreír del Buda, preguntas y explicaciones como las anteriores parecen perfectamente plausibles, incluso de sentido común, pero lo que quizá resulta más interesante notar aquí es la manera en que los comentaristas, al proporcionar tales explicaciones, apelan a contextos específicos e incluso

²⁴ Ps 3.279 *Imasmim̐ pana ṭhāne kiriyāhetukamanoviññāṇadhātusomanasasahagatacittam̐ bhagavato haṭṭhapahaṭṭhākāramattam̐ hasitam̐ uppādesi*. Traducción: “En este caso, el Bienaventurado esbozó una sonrisa que es un estado mental acompañado de júbilo, [el cual surge dentro de] la esfera de conocimiento mental y no tiene raíces en una causa [de manera que] no es más que un signo de júbilo y alegría”.

²⁵ Ps 3.309: *Sitam̐ pātvākāsīti sāyanhasamaye viharacārikam̐ caramāno ramaṇīyam̐ bhūmibhāgam̐ disvā — “vasitapubbam̐ nu kho me imasmim̐ okāse” ti āvajjanto — “pubbe aham̐ maghadevo nāma rājā hutvā imam̐ ambavanam̐ ropesim̐, ettheva pabbajitvā cattāro brahmavihāre bhāvetvā brahmaloke nibbatim̐. Tam̐ kho panetaṃ kāraṇam̐ bhikkhusaṅghassa apākaṭam̐, pākaṭam̐ karissāmī” ti aggaggadante dassento sitam̐ pātu akāsi*. Traducción: “Mostró una sonrisa, es decir, por la tarde, mientras caminaba hacia el monasterio, vio un punto particular de la tierra que le encantó, y reflexionó: ‘en una vida pasada aparecí en este lugar. Previamente fui un rey llamado Maghadevo, y honré con mi presencia este huerto de mangos. Luego renuncié al mundo, cultivé los cuatro estados celestiales y renací en el mundo de Brahmā. Ahora bien, esta hazaña no es manifiesta ante la comunidad de los monjes. Así es que la haré manifiesta’. Y con ello sonrió, mostrando el borde de sus dientes”.

a estados emocionales específicos —a falta de un mejor término— para explicar las razones detrás de la sonrisa. En otras palabras, queda claro que los comentaristas tratan al Buda o al *arhat* sonriente como un agente con “intencionalidad”, que actúa en algo parecido a un contexto performativo del “mundo real”. Se le interpreta, pues, como un agente que desempeña una acción corporal y no verbal, una acción que aún es posible comprender de alguna manera como tal y que, por ende, pide una explicación o interpretación que los comentaristas mismos intentan proporcionar. Esto no significa que el Buda sea tratado como una figura “histórica”, sino que entra al mundo de significados del público, al mundo construido por la narrativa, como una figura “de la vida real”, y que sus acciones, específicamente sus gestos no verbales en este caso, también requieren algo de “nosotros” en cuanto público, intérpretes o lectores. De esta manera, nos encontramos en un terreno hermenéutico similar al de los comentaristas tradicionales, aun cuando formulemos la pregunta ligeramente distinta de cómo funciona en la literatura budista la sonrisa en cuanto tropo literario.

Al respecto, los comentaristas también señalan otro estrato de significación, un tanto diferente, que se conecta con las otras dos instancias del *Samyutta-nikāya* en las que el Buda y Maudgalyāyana sonríen. Podríamos llamarle a esto una explicación “simbólica” (con un guiño al epígrafe de Wittgenstein), aunque no se trata de algo que difiera fundamentalmente en su naturaleza de otras explicaciones “socioculturales” consideradas hasta el momento, al menos en cuanto que la sonrisa se mantiene como una acción corporal no verbal que requiere algún tipo de interpretación o explicación para fijar su significado. En todos estos episodios, la sonrisa sirve para indicar el poder, el conocimiento, la autoridad y la honradez del Buda. Esta interpretación es evidente en la historia de las divinidades que visitan al Buda con la intención de hallarle defectos, y respecto de la cual el

comentario pali plantea el tema explícitamente, en contraste con la interpretación a todas luces ordinaria de la sonrisa como signo de alegría.

“Mostró una sonrisa” quiere decir que reveló el borde de sus dientes y presentó un signo de alegría. ¿Por qué? Aquellas divinidades no solicitaron su perdón de acuerdo con su naturaleza, en cambio, actuaron como si no hubiese diferencia entre la gente común y el *Tathāgata*, la persona suprema del mundo, incluidas sus divinidades. Así que el Bienaventurado pensó: “cuando surja la discusión al respecto, exhibiré el poder de un buda y después los perdonaré”. Dicho eso, mostró una sonrisa.²⁶

Aquí, el comentario pregunta por qué el Buda se sentiría alegre frente al comportamiento de las divinidades que pretenden señalar sus defectos, y el comentarista describe al Buda como si éste tratara de establecer su poder y estatus en cuanto Ser Supremo del universo. Además, el contenido del diálogo en el *sutta* parece apoyar esta interpretación, ya que caracteriza al Buda como alguien sin defectos, que practica lo que predica y viceversa, haciendo aún más ejemplar su autoridad.

El episodio en el que Maudgalyāyana sonríe también hace énfasis en la honradez y el poder del Buda. Maudgalyāyana sonríe ante una escena pavorosa de sufrimiento, pero la escena permanece imperceptible para su acompañante, dado que él no ha alcanzado el poder sobrehumano suficiente como para verla. El comentario, de nuevo, propone una pregunta interesante sobre las acciones e intenciones de Maudgalyāyana:

²⁶ Spk 1.65-66: *Sitaṃ pātvākāsīti aggadante dassento pahaṭṭhākāraṃ dassesi. Kasmā? Tā kira devatā na sabhāvena khamāpentī, lokiyamahājanaṅca sadevake loke aggapuggalaṃ tathāgataṅca ekasadisāṃ karonti. Atha bhagavā “parato ka-thāya uppannāya buddhabalaṃ dīpetvā pacchā khamissāmi” ti sitaṃ pātvākāsi.* Para una traducción alternativa de este pasaje, véase Bodhi (2000, 368).

Ver la existencia de un ser como ése debería generar sentimientos de compasión. Entonces, ¿por qué sonrío el Venerable? Lo hace porque trae a la mente su propio logro y también la obtención del conocimiento por parte del Buda. Al ver esto, el Venerable trae a la mente su propio logro, y piensa: “estoy libre de tal existencia...” y “¡miren la obtención del conocimiento por parte del Bienaventurado Buda! Él enseña el Dharma diciendo, ‘no deberían considerar, monjes, que es imposible conocer el fruto de esta acción’. Los budas enseñan el Dharma de acuerdo con la percepción directa que de él tienen, habiendo penetrado por completo en el reino del Dharma de los budas”. De esta manera, al traer a su mente la obtención del conocimiento por parte del Buda, desplegó una sonrisa.²⁷

Vale la pena destacar varios puntos. En primer lugar, resulta interesante que el comentarista no asocie directamente la sonrisa con sentimientos de compasión. En lugar de ello, la sonrisa apunta de nuevo hacia el logro de la liberación, tanto la de Maudgalyāyana como la del Buda, y hacia el poder y el conocimiento que lo acompañan. En el discurso mismo, Maudgalyāyana explica su sonrisa como una respuesta a la visión de la escena paorosa, pero el comentario explica la intención detrás de la sonrisa como una forma de llamar la atención hacia el poder, la autoridad y la honradez del Buda. Y es que Maudgalyāyana sólo describe la escena en presencia del Buda, y éste le responde señalando que él también ve tales escenas, pero no habla de ellas.

²⁷ Spk 2.216: *Evarūpaṃ pana attabhāvaṃ disvā kāruṇṇe kattabbe kasmā sitaṃ pātvākāśīti? Attano ca buddhañāṇassa ca sampattiṃ samanussaraṇato. Tañhi disvā therō “adiṭṭhasaccena nāma puggalena paṭilabhitabbā evarūpā attabhāvā mutto ahaṃ, lābhā vata me, suladdhaṃ vata me” ti attano ca sampattiṃ anussarivā — “aho buddhassa bhagavato ñāṇasampatti, ‘yo kammavipāko, bhikkhave, acinteyyo na cintetabbo’ ti desesi, paccakkhaṃ vata katvā buddhā desenti, suppaṭividdhā buddhānaṃ dhammadhātū” ti evaṃ buddhañāṇasampattiṃca anussarivā sitaṃ pātvākāśīti.* Para una paráfrasis de este pasaje, véase Bodhi (2000, 815).

Así, el episodio funciona para corroborar el conocimiento y la visión del propio Buda. De manera similar, en las tres historias de vidas pasadas, la sonrisa ofrece una vía indirecta para que el Buda despliegue su extraordinaria habilidad para recordar sus vidas anteriores y luego expresar ese conocimiento bajo la forma de un cuento didáctico.

Podemos ver que tanto los comentarios como las narrativas formulan ellos mismos clarificaciones para la sonrisa del Buda. En ambos casos, se apoyan en explicaciones culturalmente disponibles de la sonrisa, pero al mismo tiempo puede ser que comiencen a desafiar dichas explicaciones, indicando que la sonrisa del Buda podría ser en cierto sentido un caso especial, uno que requeriría de una explicación diferente, una explicación asociada con el significado especial de las acciones del Buda. Si bien el tema de la autoridad y el poder asociados con la sonrisa podría confluir con el *Accharyabbhutadhamma-sutta* —el discurso sobre las cualidades milagrosas y sin precedentes del Buda, en el que los acontecimientos más importantes de su vida, como su concepción y nacimiento, son descritos como si hubiesen venido acompañados de luz, un milagro que también da fe de su estatus—, también podemos encontrar estas mismas conexiones representadas de distintas maneras en diversas tradiciones literarias budistas. Estas conexiones resultan evidentes, quizá incluso más explícitas, en dos pasajes del *Mahāvastu* que describen al bebé que será el Buda como un bebé risueño apenas después nacer: primero, en la historia de *Dīpaṃkara*, un buda del pasado, y después, cuando se habla del nacimiento del propio Buda. El recién nacido que será Buda “da siete pasos, atisba las diez direcciones y luego suelta una gran risotada” (*mahāhāsa*) (Senart 1882, vol. 1, 219-20; 1899, vol. 2, 20).²⁸ La

²⁸ *jātamātro ca vikrame sapta vikramate bhuvī | diśaṃ ca praviloketi mahāhāsaṃ ca ūhati*. Véase también Jones (1949, vol. 1, 174; 1952, vol. 2, 18-9).

risa y la sonrisa se muestran como comportamientos aparentemente vinculados en la literatura psicológica moderna y también, como veremos, desde el punto de vista sociocultural de la teoría estética tradicional india —ahí, la risa es retratada como una forma más intensa (y menos inhibida) de la misma clase de gesto o expresión corporal que la sonrisa, y expresa el mismo rango de impulsos y emociones básicas—, pero los pasajes en los que ocurre esta risa particular la conectan explícitamente con el conocimiento sobrehumano del Buda y con su propio estatus especial. He aquí cómo explica el *Mahāvastu* la risa del buda *Dīpaṃkara*:

Justo después de nacer, este pensamiento se le ocurrió al mejor orador: “¿hay alguien que sea mi igual en inteligencia?”. Para resolver esta duda —y pensando al mismo tiempo, “¿hay alguien a quien atormenten las trampas del *saṃsāra*?”— el Sol entre los hombres (*puruṣāditya*) mira en todas las direcciones. Entonces, el mejor de los oradores, al tiempo que mira en las diez direcciones, ve los cientos de miles de deidades, y es por eso que ríe. Y justo después de su nacimiento, las deidades que han encarnado a *Māra* dicen: “serás un rey que moverá la rueda y que poseerá gran soberanía (*mahākoṣa*, lit. “gran riqueza”) sobre los cuatro continentes”. Y entonces ríe ante esto y dice, “no conoces mi naturaleza. Me convertiré en quien todo lo sabe y todo lo ve, el supremo entre los hombres” (Senart 1882, vol. 1, 219-20).²⁹

²⁹ *jātamātrasya taccittaṃ abhūtpavaravādino | asti kaścitsamabuddhi me cetaṃ tarkaṃ nivarititum || kecitsaṃsārapāśena arttiyante yathā ahaṃ | ityarthaṃ puruṣādityo diśāṃ sarvāṃ nirīkṣati || atha diśā vilokento paśyati vadatāṃ varo | devakoṭisahasrāṇi tasmāt hāsaṃ pramuṅcati || taṃ jātamātramityāhu devatā mārakāyikā | cāturdvīpo mahākoṣo cakravartī bhaviṣyasi || athāsya hāso saṃbhavati na mama satvābhijānatha | sarvajño sarvadarśī ca bhaviṣyaṃ puruṣottamaḥ.* Véase también Jones (1949, vol. 1, 174-75).

Aun cuando en esta ocasión no se proyecta ninguna luz desde la boca del Buda, el contexto general es rico en imaginiería de la luz —las fuentes en pali también vinculan el contexto del nacimiento del Buda con imaginiería de la luz— y mucho de lo que encontraremos en el tropo narrativo de la sonrisa luminosa está prefigurado en este pasaje del *Mahāvastu*. Asimismo, queda claro que hay un eco de la discusión en torno a la sonrisa del Buda que ya hemos observado en los *suttas* pali, pues se conecta aquélla con un discurso budista más amplio sobre el conocimiento sobrehumano del Buda y su estatus preeminente como soberano espiritual. Como veremos, puede que no sea accidental que se compare al Buda con el sol en este pasaje.

LOS BUDAS SONRIENTES EN SU CONTEXTO SOCIOCULTURAL

Cuando el Buda u otro budista venerable sonríen, hacen un gesto que lleva asociados varios significados sociales y culturales. Así pues, si hemos de colocar el tropo de la sonrisa dentro de su propio contexto histórico, también necesitamos entender los significados más amplios de la sonrisa en la cultura india clásica: qué connotaciones se asignan comúnmente a la sonrisa en la literatura y la cultura indias seculares y no budistas, cómo es que estos significados cambian según el contexto o a través del tiempo, si acaso los brahmines sonríen típicamente, o los reyes, las mujeres, las reinas y las diosas... por ejemplo, ¿sonríen Rāma o Kṛṣṇa?³⁰ ¿Lo hacen Śiva o Pārvatī?³¹ ¿Alguna vez sonríe Mahāvīra?

³⁰ Una revisión cabal del *Rāmāyaṇa* y del *Mahābhārata*, junto con el *Harivaṃśa*, muy probablemente arrojaría información de gran interés sobre este tema. Para una discusión relacionada, véase Siegel (1987), en especial el capítulo 8, “The Laughter of Kṛṣṇa” (341 y ss.).

³¹ Un breve examen del *Kumārasaṃbhavam* de Kālidāsa, elegido más o menos al azar, reveló que Pārvatī sonríe en tres ocasiones (las referencias al

Si bien un análisis más profundo de estas preguntas nos desviaría del tema específico de este ensayo, algunas respuestas preliminares podrían ser provechosas para alcanzar una comprensión sociohistórica más rica del tropo literario y visual de la sonrisa del Buda.

Hay una fuente que nos permite hacernos una idea de este contexto más amplio: la teoría estética india. El *Nāṭyaśāstra* ofrece reflexiones teóricas y prescripciones para el teatro, la música, la danza, así como la literatura y la poética indias clásicas. El comportamiento figurativo incluye tanto las representaciones gestuales como el arte figurativo, y Leroi-Gourhan señala los límites difusos entre los actos dramáticos y los rituales en la cultura tradicional, así como otros contextos sociales de comportamiento figurativo (1993, 273, 363 y ss.; 1971, 269, 351 y ss.). El drama/ritual y el arte/literatura abrevan de una paleta común de representaciones y concepciones. Desde luego, la reflexión teórica es una cosa y la práctica creativa real en el arte, la literatura, la poesía y el drama es otra. Aun así, el *Nāṭyaśāstra* nos puede brindar una perspectiva más o menos sistemática de las preguntas planteadas más arriba.

El texto ofrece una tipología bastante detallada de la sonrisa en el contexto de una discusión sobre la estética emocional de lo cómico o *hāsya rasa*. La teoría estética india contenida en este texto y sus comentarios propone varios estados fisiológicos básicos de sentimiento (*bhāva*) asociados con cada tipo de experiencia estética o emoción cultivada (*rasa*), así como con los

capítulo y verso son: 1.44, 5.20 y 8.80) y ríe silenciosamente para sí misma una vez (7.95); Kāma sonríe una vez (4.23); los nobles sonríen de oreja a oreja burlándose de Pārvaṭī (5.70); Śiva sonríe cinco veces (5.84, 6.25, 7.46-47, 8.3, 8.50), dos de ellas podrían mostrar una posible conexión con la imaginaria de la luz, que también es prevalente a través de toda la obra (2.2, 2.19-20, 2.58, 6.3-4, 6.7, 6.49, 6.60); y en 8.60 Śiva compara la luz suave que precede a la salida de la luna por el oriente con una sonrisa.

factores determinantes (*vibhāva*) que generan un estado emocional perdurable. El texto también clasifica los ocho principios estéticos como primarios o secundarios, estos últimos derivados de los primeros. De esta manera, lo cómico es secundario y derivado de la estética primaria de lo erótico (*śṛṅgāra*), como una suerte de imitación o mímica (*anukṛti*). Si bien el rostro sonriente y las palabras dulces también se asocian con el amor, el *Nāṭyaśāstra* relaciona la sonrisa primordialmente con la estética de lo cómico.

La estética de lo cómico surge del estado emocional perdurable de la risa o la diversión (*hāsa*) y de una variedad de factores determinantes (*vibhāva*) como el despliegue de atuendos u ornamentación inapropiados o inusuales, palabras y comportamientos toscos o extraños, demostraciones de codicia, disputas, la mención de defectos, etc. El texto nos dice que se asocia mayormente con mujeres y personas de rango social bajo, pero también enlista seis variedades de expresión del sentimiento, y estas variedades entrañan un abanico más amplio de contexto social y estatus para la sonrisa. Vayamos directamente al texto:

Los seis tipos son la sonrisa leve (*smita*), la sonrisa amplia (*hasita*), la risa suave (*vihasita*), la risa de mofa (*upahasita*), la risa vulgar (*apahasita*) y la risa excesiva (*atihāsita*). De dos en dos, se asocian con tipos superiores (*uttama*), medios (*madhyama*) y bajos (*adhama-prakṛta*) de personas, respectivamente. Las sonrisas leves y amplias se asocian con personas superiores, la risa suave y de mofa con personas medias y la risa vulgar y excesiva con el tipo más bajo (Dvivedī 1996, 164-65).³²

³² ...*ṣaḍbhedāścāsyā vijñeyāstāṃśca vakṣyāmyahaṃ punaḥ || smitam atha hasitam vihasitamupahasitaṃcāpahasitamatihasitam | dvau dvau bhedau syātāmuttamamādhyaṃādhamā-prakṛtau || tatra | smitahasito jyeṣṭhānāṃ madhyānāṃ vihasitopahasite ca | adhamānāmapahasitaṃ hyatihasitaṃ cāpi vijñeyam*. Para una traducción al inglés, véase Ghosh (1951, 110 y ss).

Aquí vale la pena reparar en el lenguaje específico, en cuanto que los nombres de los dos primeros tipos de sonrisa, *smita* y *hasita*, son términos que se encuentran en la literatura budista principalmente cuando se refieren a la sonrisa del Buda. Al describir estas dos primeras expresiones, el *Nāṭyaśāstra* nos brinda mayores detalles:

La sonrisa leve (*smita*) de las personas superiores debe ser firme e ir acompañada de un sutil abultamiento de las mejillas y de miradas de soslayo, como es apropiado, además de que los dientes no deben ser visibles. La sonrisa amplia (*hasita*) se puede distinguir por el ensanchamiento del rostro y los ojos, el abultamiento de las mejillas y los dientes que son ligeramente visibles (Dvivedī, 166).³³

De acuerdo con las descripciones, los demás tipos de sonrisa se vuelven progresivamente más expresivos, y las formas de risa vulgar y excesiva se caracterizan por carcajadas ruidosas, lágrimas, agitación violenta de la cabeza y los hombros y por la acción de sujetarse los costados. Asimismo, las descripciones de los dos primeros tipos de sonrisa son paralelas a las que se encuentran en los comentarios pali en un grado sorprendente.³⁴

³³ *īṣadvikasitairgaṇḍaiḥ kaṭākṣaiḥ sauṣṭhānvitaiḥ | alakṣitadvijaṃ dhīramuttamānāṃ smitaṃ bhavet || utphullānananetraṃ tu gaṇḍairvikasitairatha | kiñcillakṣitadantaṃ ca hasitaṃ tadvidhīyate.*

³⁴ No soy el primero en notar una conexión entre la clasificación de la sonrisa en el *Nāṭyaśāstra* y los discursos budistas sistemáticos. Véase también Aung (1910, 22-5). Aung no cita fuentes budistas y no nombra el *Nāṭyaśāstra*, pero proporciona la misma tipología y afirma que se encuentra en los textos budistas antes de señalar que la sonrisa *hasita* es una entre una variedad de factores mentales incorporados en el sistema *abhidhamma* pali, por ejemplo, en el *Abhidhammatthasangaha*, traducido por él mismo. Véase también Hyers (16-7 y 33). Para las fuentes indias sobre la sonrisa o risa del Buda, Hyers cita sólo el pasaje anterior de Aung e identifica el *Nāṭyaśāstra*

Los comentarios pali también distinguen entre la sonrisa del Buda y las sonrisas de la gente común. Al comentar sobre la sonrisa del Buda en el *Ghaṭikāra-sutta*, el comentarista afirma: “el Buda sonrió con una sonrisa leve, mostrando el borde de los dientes. Ya que, si bien la gente común golpea su pecho y ríe, ‘*kuhaṃ kuhan*’, los budas no actúan de esa manera”.³⁵ El *Critical Pali Dictionary* cita esta última oración en su entrada sobre la expresión, *kahaṃ-kahaṃ*, citando también la edición de Bollée del diccionario prácrito de Bhadrabāhu, el *Bṛhatkalpaniryukti*, que define la expresión como una onomatopeya del sonido de la risa y apunta que se refiere a la risa excesiva salida de una boca abierta (Bollée 1998, 65).³⁶ Un breve pasaje del *Aṅguttara-nikāya* traza una distinción similar:

Monjes, en la disciplina del noble, cantar es gimotear. En la disciplina del noble, danzar es locura. En la disciplina del noble, reír excesivamente y mostrar los dientes es pueril. Por ende, monjes, en lo que toca a cantar, destruyan ese puente; y en lo que toca a danzar, destruyan ese puente. Cuando sonrían, regocijándose atentamente en el Dharma, basta simplemente con mostrar una sonrisa leve.³⁷

como una fuente para tal tipología. Hyers es citado después por Clasquin (98), y por Pohl (97), quien también cita a este último. Clasquin mismo recurre en muchas ocasiones a Siegel, *Laughing Matters*, en su discusión sobre las fuentes indias.

³⁵ Ps 3.279: *Aggaggadante dassetvā mandahasitaṃ hasi. Yathā hi lokiyamanussā uraṃ paharantā kuhaṃ kuhan ti hasanti, na evaṃ buddhā. Buddhānaṃ pana hasitaṃ haṭṭhapahaṭṭhākāramattameva hoti.*

³⁶ *Critical Pāli Dictionary*, consultado el 15 de mayo, 2015, en: <<http://pali.hum.ku.dk/cpd/>>.

³⁷ AN 1.260-261: *Ruṇṇamidam, bhikkhave, ariyassa vinaye yadidaṃ gītaṃ. Ummattakamidam, bhikkhave, ariyassa vinaye yadidaṃ naccaṃ. Komārakamidam, bhikkhave, ariyassa vinaye yadidaṃ ativelam dantavidamaṃsakahasitaṃ [dantavi-*

Una descripción adecuada del contexto social y cultural de la sonrisa del Buda requiere de un tratamiento más exhaustivo de un abanico de materiales mucho más amplio del que es posible aquí. Sería necesario consultar más literatura religiosa y secular, incluidas las obras rituales, los *brāhmana*s, la épica, los *pu-rāna*s, el *kāvya*, las obras dramáticas, los *śāstra*s, así como la literatura religiosa jainista. No obstante, el *Nāṭyaśāstra*, tomado en su conjunto, con algunas cuantas observaciones de los comentarios pali y el pasaje del *Ānguttara-nikāya*, sugiere que el Buda transmitía un elevado estatus social por medio de su sonrisa. Si nos concentramos ahora en el tropo narrativo de la sonrisa que ilumina, veremos que el tema del estatus especial del Buda permanece en primer plano.

LA SONRISA MAJESTUOSA E ILUMINADORA DEL BUDA

Paul Mus, a quien debemos algunos de los trabajos más provocadores y creativos sobre la sonrisa iluminadora del Buda, intentó conectarla con el famoso himno védico de la persona cósmica (Mus 1961, 363-81; 1968, 539-63). De acuerdo con Mus, la adaptación budista del himno coloca al Buda a la cabeza de la jerarquía cósmica, enfatizando simultáneamente su extensión corporal a lo largo y ancho del universo y su visión filosófica de la ausencia de yo y de la igualdad en el vacío. A partir de la obra de Mus, John Strong también interpreta la sonrisa del Buda como un tropo narrativo sobre el poder y la preeminencia cósmicos, y señala la manera en que “los rayos que emanan de la boca del Buda son manifestaciones visibles de la Palabra del Buda: sus enseñanzas, su Dharma” (1979, 221-37; 1983, 59 y ss.).

daṃsakaṃ hasitaṃ (sī. pī.)]. Tasmātiha, bhikkhave, setuḡhāto gīte, setuḡhāto nacce, alaṃ vo dhammapamoditānaṃ satāṃ sitāṃ sitamattāyā ti.

Tanto Mus como Strong parecen estar en lo correcto al relacionar la sonrisa luminosa del Buda con el discurso indio más general, pero ninguno de los dos rastrea la red específica de asociaciones por medio de la cual la sonrisa del Buda llega a conectarse con la imaginería de la luz. Llevar esto a cabo refuerza el argumento de que la sonrisa del Buda se convirtió en un emplazamiento para su descripción como un ser sobrehumano, de poder y conocimientos majestuosos, y da pie a la pregunta sobre cómo podría relacionarse el tropo narrativo ubicuo de la sonrisa luminosa del Buda con las imágenes visuales y las figuraciones materiales del Buda sonriente.

El texto indio más antiguo que conozco en donde se describe una sonrisa que emite rayos de luz es el *Pravargya Brāhmaṇa* del *Taittirīya-āraṇyaka*, estudiado y traducido por Jan Houben.³⁸ Cuando se narra el mito que constituye el telón de fondo para el rito, nos enteramos de que una figura llamada Makha ha resultado victorioso en la adquisición de la gloria (*yaśas*). Lo que sucede a continuación no se encuentra en la versión de la historia que da el *Śatapatha Brāhmaṇa*. Se nos dice que Makha pensó para sí mismo: “yo soy uno, y aun cuando ellos sean muchos, ellos no pueden vencerme” (*ekaṃ mā santam bahavo nābhyadharṣiṣur iti*), y “sonrió” (*so śmayata*). Cuando sonríe, su intensa energía (*tejas*) escapa de su boca y esto lo hace vulnerable a los dioses. Unas hormigas muerden la cuerda de su arco mientras él se apoya sobre éste, de manera que el arco se quiebra y lo decapita. El episodio concluye con la instrucción: “Así, un iniciado deberá sonreír con la boca cerrada, a fin de retener su *tejas*” (*tasmād dīkṣitenāpigr̥hya smetavyam tejaso dhṛtyai*) (Houben 1991, 46). Aun cuando Houben toma el significado de *apigr̥hya*

³⁸ Agradezco a Joseph Walser, quien por primera vez me dio noticia de este texto y me ofreció apoyo para este proyecto de investigación en una etapa más temprana.

como “la boca cubierta”, el término bien podría indicar una sonrisa de labios apretados.

Al menos hasta donde sé, nadie ha conectado el pasaje citado con la sonrisa luminosa del Buda, pero Jan Gonda ha descrito el rito védico que se menciona como “una herramienta para conceder una parte del brillo del sol al sacrificador” (Gonda 1960, 153). La relación entre el pasaje del *Pravargya Brāhmaṇa* y la figuración del Buda conduce entonces a un tópico que alguna vez generó un encendido debate dentro de los estudios budistas: el vínculo aparente entre la leyenda del Buda y la mitología solar india, una tesis articulada por primera vez a finales del siglo XIX por Émile Senart (1882) y criticada posteriormente por Heinrich Kern (1882; 1901-1903) y otros. Hace algún tiempo, Gonda exploró los motivos de la luz en la literatura religiosa antigua de India, incluidos algunos textos budistas, y vinculó esa imaginería con la representación del estatus divino y el conocimiento inspirado y extraordinario (Gonda 1963, 266-275).³⁹ En tiempos más recientes, Theodore Proferes ha mostrado cuidadosamente cómo el sol, la luz, el fuego y también el agua forman parte de un conjunto de motivos interrelacionados que expresan el poder soberano en el discurso védico temprano, y cómo este paradigma se universalizó y más tarde se espiritualizó en las *upaniṣads* (Proferes 2007). David Gordon White también ha explorado más ampliamente algunos de estos vínculos en lo que toca al desarrollo de los poderes yóguicos (White 2009, 177 y ss). Estas conexiones merecen ser exploradas con

³⁹ Además de la metáfora general de la luz como conocimiento, resulta interesante considerar en este contexto la descripción específica del poeta como “portador de la luz en su boca” (*bibhrato jyotir āsā*), citada a partir del décimo libro del *R̥gveda* (Gonda 1963, 272). Esta descripción también apunta a la metáfora transmodal de la luz en cuanto palabra o discurso inspirado. Sobre la “sinestesia simbólica” que entraña ver sonidos y escuchar colores, véase Chidester (14 y ss.).

mayor detalle del que es posible aquí, pero el punto central que debemos tener en mente para nuestro propósito es que la conexión específica entre la sonrisa y la luminosidad evoca un discurso indio mucho más extenso sobre el poder y la soberanía.

Ahora estamos en posición de considerar el tropo clásico de la sonrisa luminosa del Buda, tal como se encuentra más de una decena de veces, de manera casi idéntica, en diversas narrativas del *Avadānaśataka* y el *Divyāvadāna*, dos colecciones de narrativas budistas comúnmente asociadas con la tradición *sarvāstivāda*.⁴⁰ Para ubicar la narrativa en su contexto, la sonrisa en dichas colecciones se asocia estrechamente con la capacidad del Buda para predecir el futuro y para percibir y validar el destino de una persona. No obstante, la sonrisa del Buda es reveladora en más de un sentido, ya que los rayos multicolor de luz que emanan de ella también iluminan el cosmos entero, incluidos los numerosos infiernos y reinos celestiales, bañando el mundo entero en un resplandor tanto reconfortante como iluminador.

⁴⁰ Sobre la afiliación de estas colecciones de narrativa a distintas escuelas, véase Hartmann (1985, 219-24) y Thomas (1933, 32-6). Cabe asentar que en los comentarios pali se conoce el tropo de la sonrisa luminosa del Buda. Considérese el siguiente pasaje del comentario al *Ghaṭikāra-sutta* (Ps 3.278-279): *Tam panetaṃ hasitaṃ evaṃ appamattakampi therassa pākaṭaṃ ahoṣi. Kathaṃ? Tathārūpe hi kāle tathāgatassa catūhi dāṭhāhi catuddīpikamahameghamukhato sateratāvijjulatā viya virocamānā mahātālakkhandhapamāṇā rasmivaṭṭiyo uṭṭhahitvā tikkhattuṃ sīsavaṃ padakkhinaṃ katvā dāṭhaggesuyeva antaradhāyanti. Tena saññāṇena āyasmā ānando bhagavato pacchato gacchamānopi sitapātubhāvaṃ jānāti*. Traducción: “Además, la sonrisa visible en el venerable era en realidad de pequeña medida. ¿Cómo podía ser? La razón es que, en tales momentos, haces de rayos esplendorosos de luz salen despedidos como centellas de los cuatro colmillos y la boca del *Tathāgata*, a la manera de una gran nube que cubre los cuatro continentes. Estos rayos de luz se extienden tan lejos en su amplitud como el tronco de una inmensa palma, rodean la noble cabeza del Buda tres veces y después desaparecen sobre las puntas (*agga*) de sus colmillos. Con este signo, el venerable Ānanda reconoce la aparición de una sonrisa incluso cuando camina detrás del Bienaventurado”.

Esta luz alivia el sufrimiento de los seres infernales y se transforma en imágenes mágicas del Buda. Los seres infernales comprenden que él es la fuente de la luz y son capaces de dirigir su fe hacia él. En los reinos celestiales, la luz resuena con enseñanzas verbales sobre la impermanencia, el sufrimiento, el vacío y la ausencia de yo, y le recuerda a las deidades su propio estatus existencial subyacente. Tras iluminar el cosmos de esta manera, los rayos de luz multicolor forman un halo detrás del Buda antes de desaparecer en distintas partes de su cuerpo, dependiendo del tipo específico de predicción que quiera dar.

Se trata de una imagen compleja a la que no puedo hacerle justicia aquí.⁴¹ Deberán bastar unas cuantas notas. En primer lugar, como ya lo ha mencionado Mus, los colores específicos de la luz en el pasaje —azul, amarillo, rojo y blanco— corresponden, de acuerdo con el *Abhidharmakośa*, a los cuatro grandes elementos (Mus 1961, 369).⁴² Entonces, así como el Buda

⁴¹ Remito a mi traducción del pasaje de la sonrisa luminosa en el relato del *Avadānaśataka*, referido en la nota 17.

⁴² Véase también la Vallée Poussin (1923, 16). Mus sugiere que la división en colores básicos, correspondientes a un nivel casi atómico de realidad —lo que él llama un “análisis del espectro”— apoya la noción de que todo es vacío, un tema desarrollado más tarde en los *sūtras* del *mahāyāna*. Pero más allá de esta interpretación, es posible encontrar otras asociaciones entre los cuatro colores “básicos” y diversas situaciones en el cosmos. Por ejemplo, se podría considerar la asociación que hace el *Mahābhārata* entre los cuatro colores y las cuatro “edades cósmicas” (libro 3, capítulo 148, versos 5-37), además de los “cuatro” *varṇas* o “castas” (libro 12, capítulo 181, versos 5ss). Si bien algunos de los términos específicos usados para los colores varían en este respecto —encontramos ahí *sita* (en lugar de *avadāta*) para “blanco” y *asita* (en lugar de *nīla*) para “azul oscuro” o “negro”— parece haber una asociación panindia más extendida entre color y realidad que vale la pena explorar con detalle. He consultado los pasajes relevantes en sánscrito en el texto electrónico del *Mahābhārata* (Pune, India, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1999), <<https://bombay.indology.info/>>. Para las traducciones al inglés de los pasajes relevantes del *Mahābhārata*, véase van Buitenen (1975, 504-506)

demuestra su poder soberano sobre las fuerzas de la naturaleza cuando lleva a cabo el Milagro de los Pares —en el que transforma su cuerpo progresivamente en fuego y agua—, la sonrisa luminosa demuestra su habilidad para manipular los elementos materiales básicos, en este caso, reduciendo el cosmos a luz, o cuando menos ilustrando la homología fundamental entre la luz y los elementos constitutivos básicos de la realidad. En ambos casos, tanto el del Milagro de los Pares como el de la sonrisa luminosa, el análisis de Proferes puede ayudarnos a aclarar la conexión con una poética india más amplia sobre el poder en la que la luz, el fuego y el agua llegan a simbolizar juntos la soberanía. Tal como veremos más adelante, cuando pasemos a la figuración de la sonrisa del Buda en ciertos *sūtras* del *mahāyāna*, este mismo tema de la soberanía también se relaciona con la habilidad del Buda para multiplicar su propio cuerpo —siendo uno, se convierte en muchos; siendo muchos, se convierte en uno—, una idea de cuerpos que se multiplican que, por cierto, puede equipararse con ciertos desarrollos de la teología política europea medieval detallada por Ernst Kantorowicz (1957; 2012). Una vez más, este último punto merece un tratamiento independiente y extenso, pero aquí simplemente podemos subrayar la manera en que diversas imágenes y tropos narrativos (la luz, la sonrisa, el fuego, el agua, los múltiples cuerpos) comienzan a fusionarse en una afirmación clara dentro de un discurso más amplio sobre el poder y la soberanía.

En el contexto de la budología, es decir, en el contexto de la reflexión específicamente budista sobre la naturaleza del Buda, aunque las iteraciones anteriores de la sonrisa del Buda acentúan la conexión temporal de los budas con el pasado, el milagro de la multiplicación —o sea, el milagro de multiplicar el

y Ganguli (1891, 47-49). Algunas ediciones anteriores de este último volumen señalan erróneamente a Pratap Chandra Roy como traductor.

cuerpo— añade una dimensión espacial a la conexión entre budas. Estos tropos narrativos interconectados sirven para destacar al Buda como un ser singular cuya soberanía suprema no tiene parangón, excepto por la de otros budas, y podrían indicar una trayectoria en la concepción del Buda en cuanto realidad metafísica subyacente que abarca, y en última instancia trasciende, la realidad material. Otro tema recurrente en este discurso de la soberanía es el vínculo u homología entre la luz y el conocimiento, ya que aquélla suele retratarse también como una sabiduría compasiva que se desborda o una demostración de omnisciencia.⁴³ En el tropo estándar de la sonrisa luminosa, el Buda demuestra su poder soberano en la medida en que los rayos de luz emanan de su boca, colman todo el cosmos, y luego regresan a él y quedan reabsorbidos dentro de su cuerpo. Así, a diferencia de la figura de Makha en el *Pravargya Brāhmaṇa*, cuando el Buda sonríe libera confiadamente su intensa energía sin verse debilitado por ello: su poder sencillamente regresa a él. En el lenguaje más general de la poética india del poder, esto nos dice algo importante sobre la posición que los budistas asignaban al Buda en cuanto ser único de poder supremo.

Figurativa y temáticamente, la sonrisa luminosa del Buda en los *avadānas* sánscritos guarda una similitud asombrosa con otro milagro de iluminación que puede hallarse en los comentarios pali, un milagro que sirve para demostrar su omnisciencia. En la introducción al comentario sobre el primer libro del *abhidhamma* pali, el *Atthasālinī* describe al Buda emitiendo rayos de luz desde varias partes de su cuerpo e iluminando el cosmos

⁴³ Para otra perspectiva sobre la metáfora de la visión como conocimiento y otras metáforas relacionadas —además de la de Gonda (1963)—, véase McMahan (2002). McMahan trata brevemente la metáfora de la luz como conocimiento (72-73), pero le dedica más tiempo a la conexión con el espacio (73 y ss.).

entero durante siete días, al tiempo que repasa el *Paṭṭhāna* durante la cuarta semana posterior a su despertar.⁴⁴ Como es típico en los comentarios pali, el Buda emite rayos luminosos de seis colores distintos (azul, amarillo, rojo, blanco, anaranjado-marrón y brillante). Y, si bien en esta ocasión no sonríe ni reabsorbe la luz a través de varias partes de su cuerpo, el pasaje merece un análisis detallado, paralelo a la sonrisa luminosa de los *avadānas*, principalmente debido a la manera en que los rayos se emiten desde el cuerpo del Buda y se extienden a lo largo y ancho del cosmos, iluminando los diversos cielos y penetrando en elementos materiales como la tierra y el agua. Un poco antes, el Buda también se eleva en el aire y lleva a cabo el Milagro de los Pares. De acuerdo con el comentario, el episodio entero ilustra ante todo la omnisciencia del Buda y subraya la especial relevancia del *Paṭṭhāna* en cuanto expresión de ésta.

Los motivos que rodean la luminosidad y la sonrisa se acentúan y desarrollan aún más en la literatura de los *sūtras* del *mahāyāna*. Por ejemplo, *La Perfección de la Sabiduría en 25 000 Líneas* (*Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*) abre con un milagro en el que el Buda sale de una meditación llamada “el Rey de los *samādhis*” (*samādhirāja*), observa el universo con su ojo divino y a continuación “sonríe con su cuerpo entero” (*sarvakāyāt smitamakarot*) (Dutt 1934, 6). Conze traduce el pasaje como “su cuerpo entero se volvió radiante” (1975, 38 y ss.), pero el *Mahā-prajñāpāramitā-śāstra*, que está estructurado como un comentario a *La Perfección de la Sabiduría en 25 000 líneas*, claramente comprende la metáfora de manera más literal: “uno sonríe con la boca, y a veces con los ojos”, y pregunta, “¿por qué el *sūtra* dice que el Buda sonríe con el cuerpo entero?”. Tangencialmente, podemos señalar el agudo análisis fisiológico detrás de esta

⁴⁴ As 12-15; para una traducción completa de este pasaje, véase Pe (1920, 16-18).

pregunta en cuanto que llama la atención específicamente a los ojos en el acto de sonreír. No obstante, el *sāstra* desafía nuestras expectativas modernas cuando procede a contestar la pregunta diciendo que el Buda es capaz de igualar su cuerpo entero a su boca y sus ojos porque ha alcanzado el dominio del universo (Lamotte 1944, 441-42).

Lo que sigue en el texto es uno de los comentarios más extensos y profundos que he encontrado en la literatura clásica budista sobre el acto de sonreír y, en especial, sobre el significado de la sonrisa del Buda. Dado que el Buda no sonríe sin razón, o al menos eso nos dice el texto, se proporcionan varios motivos para su sonrisa. El comentario señala que las sonrisas tienen toda una serie de causas. Uno sonríe por júbilo, por odio o por timidez. Uno sonríe ante espectáculos extraños o ridículos. Uno sonríe de cara a una dificultad fuera de lo común. El Buda tiene una razón seria para sonreír, nos dice el comentario: aunque todos los fenómenos son en última instancia vacíos e inexpresables, él los debe nombrar a fin de dirigir a los seres vivos hacia la liberación. Se trata de un reto particularmente extraordinario, y por ende sonríe con el cuerpo entero.

Sin embargo, esta sonrisa luminosa del Buda, de cuerpo entero, que alcanza cada poro tal como dice el *sūtra* (Dutt 1934, 7),⁴⁵ es sólo el primero de una serie de milagros que ocurren uno tras otro en el pasaje que abre *La Perfección de la Sabiduría en 25 000 líneas*. Esta maravilla viene seguida por el milagro de la lengua que cubre el cosmos entero y emite haces de luz, y

⁴⁵ *atha khalu bhagavān punar eva sarvaromakūpebhyaḥ smitam akarot | ekaikataśca romakūpāt śaṣṭiśaṣṭīraśmikoṭīniyutaśatasahasrāṇi niśceroḥ | yair ayaṃ trisāhasramahāsāhasro lokadhātur avabhāsitaḥ sphuṭo 'bhūt*. Traducción: “Todos los folículos del cabello del Bienaventurado sonrieron, y de cada poro se emitieron sesenta centenas de miles de millones de billones de rayos de luz, que iluminaron el universo entero tres mil veces, muchos miles de veces”.

este milagro se transforma rápidamente en un milagro de multiplicación, en el que imágenes mágicas del Buda aparecen sobre flores de loto que llenan el cosmos. Esta secuencia básica está prefigurada quizá en la “Historia de la hija del brahmín” (*Brāhmaṇa-dārikāvadāna*), en el *Divyāvadāna* (Cowell y Neil 1886, 67-72; Rotman 2008, 135-42), donde otra versión más simple del milagro de la lengua —en la que el Buda cubre su rostro entero con su lengua— sigue directamente al pasaje estándar de la sonrisa luminosa que encontramos en los *avadānas*. Esta asociación entre la sonrisa del Buda y el milagro de la lengua también es evidente en otras partes de la literatura de los *sūtras* del *mahāyāna*, por ejemplo, en el *Sūtra del Loto*, y esto podría ser intencional, ya que ambos casos parecen estar conectados con el tema general de la autoridad del Buda.⁴⁶

⁴⁶ Véase, por ejemplo, Mus (1961, 373-375). Para el pasaje específico del *Sūtra del Loto*, véase Kern y Nanjio (1912, 387). La sonrisa no se encuentra en la traducción china de Kumārajīva, traducida al inglés por Leon Hurvitz, pero Hurvitz a veces traduce el sánscrito en sus notas: véase Hurvitz (1976, 286 y 398, n. 1). Por cierto, cuando Mus integra los materiales del *sūtra mahāyāna* a su discusión se vuelve más deslumbrante que nunca en sus interpretaciones. Mus considera el episodio del capítulo 20 de la versión sánscrita del *Sutra del Loto* —en el que el Buda y Prabhūtaratna se sonríen mutuamente y sacan sus lenguas, que emiten rayos de luz y cubren el universo— como central para el desarrollo del tropo narrativo desde los *avadānas* hasta los *sūtras mahāyānas*, y ve en él un desplazamiento correspondiente en la doctrina; a continuación encuentra la lógica de este desarrollo doctrinal representada en el arte “florido” del hinduismo y después en el arte “extravagante” de Bayon. Para saber más sobre el milagro de la lengua, además de lo dicho por Mus (1961), véase Skilling (2013, 1-48). Finalmente, podría apuntarse que el milagro básico de la lengua también se encuentra en dos discursos del *Majjhima-nikāya*, el *Brahmāyu-sutta* (n.º 91) y el *Sela-sutta* (n.º 92). En ambos discursos, el Buda muestra su lengua y su pene con la finalidad de convencer a los ascetas brahmines —difíciles de persuadir— de que él posee las 32 marcas de la grandeza. El segundo discurso vincula explícitamente el contexto con la demostración de la soberanía del Buda.

En *La Perfección de la Sabiduría en 25 000 líneas* se encuentra toda una hilera de milagros. Después del milagro de la multiplicación hay un terremoto, seguido del vaciamiento de los infiernos y de los reinos de espíritus famélicos y animales, y del renacimiento de aquellos seres en mundos de dioses y de hombres. Todos recuerdan sus vidas pasadas y rinden homenaje al Bienaventurado. Los ciegos recuperan la vista y ocurren otros milagros de sanación. Desde los cielos llueven flores, y esta lluvia es seguida por otro milagro de iluminación y otra sonrisa luminosa del Buda que, de nuevo, ilumina todos los sistemas de mundos en las diez direcciones, invitando a los budas a venir de todas direcciones a escuchar la enseñanza de *La Perfección de la Sabiduría*. La secuencia de imágenes nos deja prácticamente sin palabras.

Cuando menos podemos decir que estos pasajes confirman lo que los comentarios pali ya nos indicaban más arriba: el Buda sonríe a veces con la boca abierta. Pero aquí difícilmente parece importar, dado que sonríe literalmente con cada poro de su cuerpo. La concatenación entera de los tropos narrativos que encontramos también podría ayudar a explicar por qué la imagen de la sonrisa luminosa del Buda es a la vez ubicua y de alguna manera está ausente en el arte budista. El tropo/imagen de la sonrisa luminosa se vuelve tan complejo, incluso sobrecargado, que atraviesa una multiplicidad de direcciones distintas, incluido el Milagro de los Pares, el Buda luminoso, el Milagro de la Multiplicación, quizá incluso el cuerpo de luz arcoíris,⁴⁷ dejando atrás la sonrisa de labios apretados, singularmente enigmática, para transmitir todos estos estratos de significado y aún más.

⁴⁷ Sobre el cuerpo arcoíris, véase Kapstein (2004b, 119-56). En términos más generales, mi impresión es que las imágenes de los budas que emiten luz arcoíris son bastante comunes.

CONCLUSIÓN

Podría hacerse mucho más para iluminar la sonrisa del Buda y el contexto sociohistórico más amplio en el que tiene lugar. Indicando algunos caminos para investigaciones futuras, a lo largo de este ensayo he sostenido que la sonrisa del Buda se volvió parte de un tropo visual y narrativo complejo que resaltaba la soberanía suprema del Buda, su conocimiento extraordinario, su poder sobrehumano y su autoridad majestuosa. Dentro del contexto más amplio de la poética del poder y la soberanía en la cultura intelectual y religiosa india clásica, podemos ver cómo el patrón concatenante o aglutinante de tropos y detalles que rodean la sonrisa del Buda sirve para indicar que se le atribuye la autoridad suprema de maneras sumamente específicas. Esto ocurre incluso antes de que la sonrisa se vincule a la imaginería de la luz y, dado que la imaginería de la luz en sí misma también funciona para enfatizar la soberanía y el poder en el discurso indio clásico, la sonrisa luminosa del Buda sirve para acentuar su supremacía de manera todavía más explícita.

La evidencia también apunta a un desarrollo o algún tipo de trayectoria en la figuración de la sonrisa que va desde los *suttas* y los *āgamas* a los *avadānas*, y de los *avadānas* (y quizá también los comentarios y los tratados sistemáticos) a la literatura de los *sūtras* del *mahāyāna*, con tropos narrativos y figurativos que se añaden para servir al propósito de recalcar la soberanía y el poder supremos del Buda. Esto no quiere decir que estemos obligados o que debamos ver esta trayectoria como reflejo de alguna serie lineal o diacrónica de desarrollos históricos; es igualmente posible que los textos den fe de una serie de influencias mutuas entre varios escritos, géneros y tradiciones de la literatura budista, que tuvieron lugar dentro de un contexto más amplio, tanto intertextual como intertradicional. Tal vez esta influencia mutua es evidente si consideramos la historia textual del propio

Avadānaśataka, y si comparamos específicamente la descripción de la sonrisa luminosa del Buda en la traducción china temprana de este texto con su tratamiento más extensivo en los manuscritos sánscritos posteriores y con la traducción tibetana.⁴⁸ Aun así, si tomamos en conjunto las diversas iteraciones de la sonrisa del Buda, me parece que podemos discernir un cierto desarrollo lógico o ideológico, por ejemplo, en la concepción del Buda (o los budas) y de su relación con el cosmos. Algunos de estos mismos desarrollos pueden ser evidentes en los diversos comentarios y tratados sistemáticos, que merecen ser analizados con mayor profundidad de lo que ha sido posible aquí, lo mismo que el arte figurativo y la dimensión política, que Mus (1961, 376) integró tan exitosamente en su obra pionera sobre la sonrisa del Buda.

En cuanto al arte visual y figurativo en particular, cabe destacar que, pese a la naturaleza altamente visual del tropo narrativo de la sonrisa luminosa del Buda, éste no parece haber servido como tema específico en el arte budista, aun cuando el rostro ligeramente sonriente del Buda sí parece ser ubicuo en las numerosas representaciones visuales y figurativas que se hacen de él, así como en muchas otras figuras budistas. Sin embargo, la precisión histórica de esta afirmación especulativa

⁴⁸ Sobre la historia textual del *Avadānaśataka* véase Demoto (2006, 207-244), y más recientemente Formigatti (2016, 101-140). Recientemente repasé algunos de los problemas históricos del texto y la evidencia relacionada en los manuscritos (Fiordalis 2019, 47-77). No obstante, para los propósitos de este ensayo, la diferencia entre las dos representaciones de la sonrisa del Buda se hace evidente tan sólo con leer mi traducción de la quinta historia del *Avadānaśataka*, tomada de la traducción tibetana (ca. siglo IX) y que se encuentra en el apéndice de la versión inglesa del presente ensayo (véase nota 17), y comparándola después con la traducción de la versión anterior en chino (ca. siglo III) (Chow 1945, 37-38). Una traducción más reciente de la segunda historia, que guarda relación, puede encontrarse en Meisig (2010, 75-86).

requiere confirmación.⁴⁹ También podría hallarse aquí una dimensión práctica relevante aún por explorar: de qué manera el practicante puede usar el tropo narrativo altamente visual de la sonrisa del Buda para traer a la mente o visualizar una imagen particular del Buda como soberano cósmico, vinculando así la dimensión visual y narrativa con la dimensión ritual (o meditativa, o performativa).

Puede que resulte difícil concebir estados emocionales complejos, por ejemplo, la compasión, como fenómenos psicofisiológicos con dimensiones físicas, emocionales y cognitivas. Aun así, debemos ser cuidadosos de no reducir los gestos corporales o los comportamientos figurativos como la sonrisa —tan sensible al contexto— a uno u otro contenido emocional o proposicional aparentemente obvio, en especial cuando comenzamos a apreciar la distancia potencial que existe entre el modo visual/figurativo y el modo auditivo/verbal de significación. En efecto, lo que en un inicio llama a un enfoque multimodal es el hecho de que, incluso las conexiones aparentemente obvias entre el gesto o la figura y el significado, podrían no ser tan obvias una vez que se someten al análisis o que son retrabajadas por el artista o el narrador de la historia. Así, puede que no sea evidente de manera inmediata que la sonrisa del Buda lleva consigo tantas connotaciones de conocimiento sobrehumano y poder soberano, pero al considerar los vínculos culturales más amplios entre la sonrisa, el estatus social y la autoridad carismática, estas connotaciones comienzan a tener más sentido. Tales connotaciones derivan en una imagen del Buda un tanto distinta respecto de aquella que se pregona con más frecuencia hoy en día, pero si sabemos buscarlas aún están presentes.

⁴⁹ Un posible punto de partida o de contraste para una investigación tal podría ser Soper (1949, 252-283; 1949, 214-330; y 1950, 63-85).

Para subrayar este último punto, quiero concluir con una referencia a dos iteraciones modernas muy diferentes del tropo de la sonrisa del Buda. Primero, “sonreír”, dice Thich Nhat Hahn, “significa que somos nosotros mismos, que tenemos soberanía sobre nosotros mismos, que no estamos ahogados en el olvido. Este tipo de sonrisa puede verse en los rostros de los budas y los *bodhisattvas*” (2005, 15). Pues bien, Thich Nhat Hahn puede tener en mente una noción de la soberanía bastante diferente de la que hemos estado explorando a lo largo de este ensayo y, no obstante, su uso del término en referencia al acto de sonreír sigue evocando cierto sentido de poder y control. En mi ejemplo final, muy distinto del primero, la soberanía expresada por la sonrisa del Buda se transfigura en una pasmosa imagen de fuerza y poder destructivos sobre la naturaleza, aunque probablemente no sea intencional y carezca de sabiduría compasiva: recordemos que la primera prueba de un arma nuclear en India, llevada a cabo en 1974, recibió —por razones que desconozco— el nombre en clave de “Buda Sonriente” (Nuclear Weapon Archive 2015).

Estos ejemplos contrastantes, incluso contradictorios, no sólo dan fe de la fuerza de una asociación característica entre la sonrisa del Buda, por un lado, y la soberanía, el poder y el estatus por otro; también dan fe del poder y la flexibilidad del lenguaje mismo, en este caso particular del lenguaje gestual, figural y corporal. Hay un gran poder en el lenguaje corporal, y quizá la sonrisa sea un gesto humano tan ubicuo —tal como el Buda sonriente es una imagen visual ubicua— en parte por ser tan flexible. La gente puede ver en ella lo que desea o necesita ver. Si bien la sonrisa puede tener un conjunto de significados y asociaciones centrales, tal vez incluso enraizados en ciertos universales de la psicofisiología humana, parte de su flexibilidad puede provenir del hecho de que siempre depende hasta cierto punto del contexto. La sonrisa siempre requiere interpretación

y, así como la experiencia humana corporal de la luz, de la que también puede decirse que desata un abanico parecido de asociaciones diversas (aunque acaso igualmente condicionada por ciertos principios básicos de la psicología humana), la sonrisa apunta a la distancia entre los modos verbales y no verbales de significación. La asociación específica entre la sonrisa y la luz merece un mayor estudio para determinar el alcance de su universalidad a través de las culturas y los periodos temporales, pero está claro que la sonrisa luminosa evoca el modo visual tanto como el verbal, y que en cuanto forma no verbal de expresión corporal permanece separada de, pero esencialmente vinculada con, otras formas de comunicación, verbales lo mismo que figuradas. Así, en cuanto tropo literario, la sonrisa luminosa del Buda hace algo más que significar su estatus soberano y su autoridad espiritual: apunta al poder y la flexibilidad, y quizá también a la universalidad de ciertas formas básicas de expresión humana.

REFERENCIAS

- Anālayo. 2011. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*, vol. 1 y 2. Taipei: Dharma Drum Buddhist College.
- Anónimo. 1973. "The Mask and the Smile." *Marg: A Magazine for the Arts*, 27 (1).
- Aung, Shwe Zan, trad. 1910. *Compendium of Philosophy*. Londres: Pali Text Society.
- Baas, Jacquelynn. 2005. *Smile of the Buddha: Eastern Philosophy and Western Art from Monet to Today*. Berkeley: University of California Press.
- Bezemer, Jeff. 2012. "What is multimodality?." *MODE: Multimodal Methodologies*, University of London Institute of Education, en: <<http://mode.ioe.ac.uk/2012/02/16/what-is-multimodality/>>, consultado el 4 de junio, 2015.

- Bodhi, Bhikkhu, trad. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom.
- Bollée, Willem B., ed. 1998. *Bhadrabāhu Brhat-kalpa-niryukti and Sanghadāsa Brhat-kalpa-bhāṣya*, vol. 3. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus van, trad. 1975. *The Mahābhārata: 2. The Book of the Assembly Hall; 3. The Book of the Forest*, vol. 2. Chicago: University of Chicago Press.
- Calvino, Italo. 1993. "Visibility." En *Six Memos for the Next Millennium*, 81-99. Nueva York: Vintage. Versión en español. 2012. "Visibilidad." En *Seis propuestas para el próximo milenio*, 95-113. Traducido por Aurora Bernárdez y César Palma. Madrid: Siruela.
- Chidester, David. 1992. *Word and Light: Seeing, Hearing, and Religious Discourse*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Chow, Fa. 1945. "Chuan Tsi Pai Yuan King and The Avadanastakata." En *Visva-Bharati Annals*, vol. 1: *Cheena Bhavana*, editado por P. C. Bagchi, 37-38. Calcuta: Visva-Bharati.
- Cienki, Alan, y Cornelia Müller. 2008. "Metaphor, Gesture, and Thought." En *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, editado por Raymond W. Gibbs, 462-482. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clasquin, Michel. 2001. "Real Buddhas Don't Laugh: Attitudes toward Humour and Laughter in Ancient India and China." *Social Identities* 7 (1): 97-116.
- Conze, Edward, trad. 1975. *The Large Sutra on Perfect Wisdom*. Berkeley: University of California Press.
- Cowell, E. B. y R. A. Neil, eds. 1886. *The Divyāvadāna*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Critical Pāli Dictionary*, en: <<http://pali.hum.ku.dk/cpd/>>, consultado el 15 de mayo, 2015.
- Davis, Richard H. 1997. *Lives of Indian Images*. Princeton: Princeton University Press.

- _____, ed. 1998. *Images, Miracles, and Authority in Asian Religious Traditions*. Boulder: Westview Press.
- Demoto, Mitsuyo. 2006. "Fragments of the *Avadānaśataka*." En *Buddhist Manuscripts*, vol. 3, editado por Jens Braavig, 207-244. Oslo: Hermes.
- Dutt, Nalinaksha, ed. 1934. *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*. Calcutta Oriental Series, núm. 28. Londres: Luzac.
- Dvivedī, Pārasanātha, ed. 1996. *Nāṭyaśāstra of śrī Bharata Muni*, vol. 2. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University Press.
- Ekman, Paul, Wallace Friesen y Phoebe Ellsworth. 1972. *Emotion in the Human Face: Guidelines for Research and an Integration of Findings*. Nueva York: Pergamon Press.
- Ekman, Paul y Wallace Friesen. 1975. *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Expressions*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- _____. 1978. *The Facial Action Coding System*. Palo Alto: Consulting Psychologists Press.
- _____. 1982. "Felt, False, and Miserable Smiles." *Journal of Nonverbal Behavior* 6 (4): 238-52.
- Ekman, Paul, Wallace Friesen y Maureen O'Sullivan. 1988. "Smiles When Lying." *Journal of Personality and Social Psychology* 54 (3): 414-20.
- Ekman, Paul. 1989. "The Argument and Evidence about Universals in Facial Expressions of Emotion." En *Handbook of Social Psychophysiology: The Biological Psychology of Emotions and Social Processes*, editado por Hugh Wagner y A. Manstead, 143-164. Londres: John Wiley.
- Ekman, Paul, Richard J. Davidson y Wallace Friesen. 1990. "The Duchenne Smile: Emotional Expression and Brain Physiology II." *Journal of Personality and Social Psychology* 58 (2): 342-53.
- Ekman, Paul. 1994. "Strong Evidence for Universals in Facial Expressions: A Reply to Russell's Mistaken Critique." *Psychological Bulletin* 115 (2): 268-87.

- Fingesten, Peter. 1968. "The Smile of the Buddha." *Oriental Art* 14 (3): 176-83.
- Fiordalis, David V. 2019. "The *Avadānaśataka* and the *Kalpadrūmāvadānamālā*: What Should we be Doing Now?." *Critical Review for Buddhist Studies* 25: 47-77.
- . 2021. "Buddhas and Body Language: The Literary Trope of the Buddha's Smile." En *The Language of the Sūtras: Essays in Honor of Luis Gómez*, editado por Natalie Gummer. Berkeley: Mangalam Press.
- Forceville, Charles. 2008. "Metaphor in Pictures and Multimodal Representations." En *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, editado por Raymond W. Gibbs, 483-501. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forceville, Charles y Eduardo Urios-Aparisi, eds. 2009. *Multimodal Metaphor*. Berlín: Mouton de Gruyter.
- Formigatti, Camillo. 2016. "Walking the Deckle Edge: Scribe or Author? Jayamuni and the Creation of the Nepalese *Avadānamālā* Literature." *Buddhist Studies Review* 33 (1-2): 101-40.
- Ganguli, Kisari Mohan, trad. 1891. *The Mahabharata: Çanti Parva*, vol. 2, Calcuta: Bhārata Press.
- Ghosh, Manomohan, trad. 1951. *The Nāṭyaśāstra: A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics*, vol. 1. Calcuta: Asiatic Society of Bengal.
- Gonda, Jan. 1960. *Die Religionen Indiens, 1: Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- . 1963. *The Vision of the Vedic Poets*. Berlín: De Gruyter.
- Hartmann, Jens-Uwe. 1985. "Zur Frage der Schulzugehörigkeit des *Avadānaśataka*." En *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur, Erster Teil*, editado por H. Bechert, 219-224. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Houben, Jan, trad. 1991. *The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya āraṇyaka*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Hurvitz, Leon, trad. 1976. *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*. Nueva York: Columbia University Press.
- Hyers, Conrad. 1989. *The Laughing Buddha: Zen and the Comic Spirit*. Wolfeboro: Longwood Academic.
- Jones, J. J., trad. 1949-1956. *The Mahāvastu*, 3 vols. Londres: Luzac.
- Kantorowicz, Ernst. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press. Versión en español: 2012. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, traducido por Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy. Madrid: Akal.
- Kapstein, Matthew, ed. 2004a. *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2004b. "The Strange Death of Pema the Demon Tamer." En *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*, editado por Matthew Kapstein, 119-56. Chicago: University of Chicago Press.
- Kern, Heinrich. 1882. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*. Leipzig: Otto Schulze.
- . 1901-1903. *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, 2 vols. París: Ernest Leroux.
- Kern, Heinrich y Bunyiu Nanjio, eds. 1912. *Saddharmapundarika*, vol. 5. San Petersburgo: Commissionnaires de l'Académie Impériale de Sciences.
- Kinnard, Jacob. 1999. *Imaging Wisdom: Seeing and Knowing in the Art of Indian Buddhism*. Richmond: Curzon,
- LaFrance, Marianne. 2011. *Lip Service: Smiles in Life, Death, Trust, Lies, Work, Memory, Sex, and Politics*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Lamotte, Étienne. 1944. *Le Traité de la grande vertue de sagesse*, vol. 1. Lovaina: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain.

- Leathers, Dale y Michael H. Eaves. 2008. *Successful Nonverbal Communication: Principles and Applications*. Boston: Pearson.
- Leroi-Gourhan, André. 1993. *Gesture and Speech*, traducido por Anna Bostock Berger. Cambridge: MIT Press. Versión en español: 1971. *El gesto y la palabra*. Traducido por Felipe Carrera D. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.
- Lopez, Donald S., Jr. 2005. "Buddha." En *Critical Terms for the Study of Buddhism*, editado por Donald S. Lopez, Jr., 13-36. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2012. *The Scientific Buddha*. New Haven: Yale University Press.
- McMahan, David. 2002. *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*. Richmond: Curzon.
- Meisig, Marion. 2010. "Minchēng: Fame and Glory." En *Translating Buddhist Chinese*, editado por Konrad Meisig, 75-86. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Mus, Paul. 1961. "Le sourire d'Angkor: Art, foi et politique bouddhiques sous Jayavarman VII." *Artibus Asiae*: 363-81.
- . 1968. "Où finit Puruṣa?" En *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, 539-563. París: E. de Boccard.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu y Bhikkhu Bodhi, trads. 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom.
- Nuclear Weapon Archive. 2015. "India's Nuclear Weapon Program: Smiling Buddha." en: <<http://nuclearweaponarchive.org/India/IndiaSmiling.html>>, consultado el 4 de junio, 2015.
- Olendzki, Andrew. 2019. "The Buddha's Smile: Cultivating Equanimity." Tricycle.com. Consultado el 30 de junio, 2019. <https://tricycle.org/magazine/buddhas-smile/>.
- Pe, Maung Tin, trad. 1920. *The Expositor (Atthasālinī). Buddha-ghosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇī, the First Book of the Abhidhamma Piṭaka*, vol. 1, editado y revisado por C. F.

- Rhys Davids. Londres: Oxford University Press for the Pali Text Society.
- Pohl, Karl-Heinz. 2010. "What is there to laugh about in Buddhism." En *Translating Buddhist Chinese: Problems and Prospects*, editado por Konrad Meisig, 97-111. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Proferes, Theodore. 2007. *Vedic Ideals of Sovereignty and the Poetics of Power*. New Haven: American Oriental Society.
- Rotman, Andy. 2009. *Thus Have I Seen: Visualizing Faith in Early Indian Buddhism*. Nueva York: Oxford University Press.
- _____, trad. 2008. *Divine Stories, Part I*. Boston: Wisdom.
- Senart, Émile, ed. 1882-1897. *Le Mahāvastu*, 3 vols. París: Imprimerie Nationale.
- _____. 1882. *Essai sur la Légende du Buddha*, 2^a ed. París: Ernest Leroux.
- Shen Shi'an. 2011. "The Secret of the Buddha's Smile." TheDailyEnlightenment.com, en: <<http://thedailyenlightenment.com/2011/03/the-secret-of-the-buddha%E2%80%99s-smile/>>, consultado el 4 de junio, 2015.
- Shulman, David. 2012. *More Than Real: A History of the Imagination in South India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Siegel, Lee. 1987. *Laughing Matters: Comic Tradition in India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Skilling, Peter. 2013. "The tathāgata and the long tongue of truth — The authority of the Buddha in *sūtra* and narrative literature." En *Scriptural Authority, Reason and Action: Proceedings of a Panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1st-5th 2009*, editado por Vincent Eltschinger y Helmut Krasser, 1-48. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Smith, Jonathan Z. 2004. *Relating Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

- Soper, Alexander C. 1949a, 1949b, 1950. "Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture." *Artibus Asiae* 12 (3): 252-83; 12 (4): 214-330; 13 (1): 63-85.
- Stein, Maya Gayatri. 1999. *The Buddha Smiles: A Collection of Dharmatoons*. Oregon: White Cloud Press.
- Strong, John. 1979. "The Transforming Gift: An Analysis of Devotional Acts of Offering in Buddhist Avadāna Literature." *History of Religions* 18 (3): 221-37.
- . 1983. *The Legend of King Aśoka*. Princeton: Princeton University Press.
- Thich Nhat Hahn. 2005. *Being Peace*. Berkeley: Parallax.
- Thomas, E. J. 1933. "Avadāna and Apadāna." *Indian Historical Quarterly* 9: 32-6.
- Trumble, Angus. 2004. *A Brief History of the Smile*. Nueva York: Perseus.
- Vallée Poussin, Louis de la, trad. 1923. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, vol. 1. París y Lovaina: Paul Geuthner y J.-B. Ista.
- White, David Gordon. 2009. *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Culture and Value*, editado por G. H. von Wright, traducido por Peter Winch. Chicago: University of Chicago Press. Versión en español: 1995. *Aforismos. Cultura y valor*, traducido por Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa-Calpe.

AUTORIDAD SIMBÓLICA Y DOMESTICACIÓN DE LA VIOLENCIA EN EL ESPACIO SAGRADO BUDISTA¹

ROBERTO E. GARCÍA

Resumen:

Dentro de las tradiciones narrativas budistas la domesticación consiste en el proceso mediante el cual un héroe budista apacigua a algún ser hostil y produce en él un viraje de carácter moral e instrumental. A partir de ese momento, el héroe budista utiliza las potencias destructivas del personaje hostil y al mismo tiempo reafirma la autoridad del budismo por encima del paradigma de autoridad que ese personaje hostil representa. En este ensayo se analizan dos narrativas visuales de domesticación del budismo indio: la del rey Aśoka en el *stūpa* de Kanaganahalli, en Karnataka; y la de la *yakṣī* Hārītī en la cueva 2 de Ajaṅṭā. Ambos casos representan distintos modelos de domesticación de la autoridad, donde actores y discursos que buscan el reconocimiento de su propia soberanía por parte de la comunidad budista primero deben doblegarse ante la soberanía del budismo.

Palabras clave:

Budismo, domesticación, autoridad simbólica, Aśoka, Hārītī.

¹ Este texto es una versión adaptada de uno de los capítulos de mi tesis de doctorado titulada *Conquistando la violencia: La domesticación de reyes y espíritus en el budismo indio*, dirigida por Luis O. Gómez y presentada al Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México en 2015.

INTRODUCCIÓN

Dentro de las tradiciones narrativas de distintas escuelas budistas existe un gran número de relatos que presentan episodios de domesticación. La domesticación consiste en el proceso durante el cual un héroe budista apacigua a algún ser hostil y peligroso y produce en él un viraje de carácter moral al mismo tiempo que instrumental, pues a partir de ese momento el héroe budista es capaz de utilizar las potencias destructivas del personaje hostil en beneficio de aquellos que originalmente se veían dañados o amenazados por ellas.

Como he señalado en otro lugar (García 2015, 343-5), en algunos de estos relatos los personajes domesticados son representantes paradigmáticos del poder mundano: gobernantes humanos y “espíritus” locales.² Algunas narrativas plantean que estos personajes poseen una clara tendencia a abusar de su poder.³ Así, en vez de proteger a quienes se encuentran en sus respectivas áreas de dominio, estos personajes hostiles utilizan su derecho a castigar de una manera indiscriminada, por lo que se convierten en la amenaza principal de aquellos a quienes deberían resguardar.

² Empleo aquí el concepto de *espíritus* para englobar diversas especies de seres no humanos, considerados como reales dentro del imaginario mítico budista, especialmente a los *yakṣas* y *nāgas* (en pali, respectivamente, *yakkhas* y *nāgas*). El budismo los considera como seres ambivalentes, capaces de conceder riquezas o protección al mismo tiempo que de devorar a los humanos o traerles la ruina por medio de fenómenos atmosféricos. Algunos de ellos son considerados como gobernantes en sus respectivas áreas de dominio, por lo que es posible considerarlos semejantes a los gobernantes humanos. A grandes rasgos, los *yakṣas* y las *yakṣīs* son seres ogrescos, mientras que los *nāgas* y las *nāgīs* son serpientes poderosísimas capaces de adoptar forma humana.

³ Entre éstas vale la pena mencionar a las que tienen como personajes a la *yakṣī* Hārītī, a los *nāgas* Apalāla, Aravāla y al rey Aśoka.

Ante este panorama propiciado por el ejercicio desmesurado del poder, algunas tradiciones narrativas del budismo plantean que el orden social y la seguridad de las personas se puede restaurar mediante la acción de agentes dotados de superioridad moral. Así, los budistas plantearon que para apaciguar y rectificar la conducta de los soberanos hostiles era necesaria la intervención de personajes ajenos a las esferas de poder mundano, pero dotados de inteligencia, poder o cualidades morales. Además de lograr la sumisión de los monarcas, estos personajes estarían en posición de establecer condiciones ideales para la expansión y el bienestar de la comunidad budista. En estos casos, el sentido de domesticación es particularmente evidente, pues de la misma forma que se doma a un animal salvaje para emplear sus fuerzas en una tarea determinada, cuando esos personajes hostiles o feroces son apaciguados, el héroe budista utiliza sus potencialidades benéficas y las encauza para transformarlas en instrumentos de protección.⁴

Aunque estos relatos son valiosos en sí mismos como ejemplos ideales del poder que se le atribuye al héroe budista —y a menudo como modelos ideales del comportamiento moral—, considero que es importante preguntar si tienen alguna relación con aspectos prácticos de la vida religiosa: ¿acaso eran meramente una estrategia creativa para inspirar y despertar la devoción, o también servían para actualizar continuamente el dominio del budismo sobre las otras potencias, si no siempre de manera ritual, al menos sí de forma simbólica?

Mientras que podemos entender estos relatos simplemente como elaboraciones narrativas de la relación ideal entre el

⁴ El empleo de la palabra “domesticación” para referirme a este tema se fundamenta en la misma tradición budista, que utiliza la figura del domesticador de caballos o elefantes para representar al Buda, quien es capaz de “domar” y “domesticar” por distintos medios a los seres que requieren ser instruidos (García 2015, 349-51).

budismo y otras potencias, también creo que existe un vínculo entre ellos y algunas realidades de la vida social y religiosa budista. ¿A qué me refiero con esto? Me parece que, desde cierta perspectiva, se puede ver en los relatos de domesticación una forma ingeniosa de representar —con ejemplos míticos y legendarios concretos— el proceso de localización del budismo en ciertas zonas. Esto significaría que el fenómeno de la domesticación no se limitaba en la India budista a un tema narrativo y a una expresión metafórica de las capacidades de soberanía del budismo, sino que también constituía un discurso de poder que impregnaba algunas dinámicas de la vida religiosa y obligaba a la comunidad monástica a definir de manera simbólica los términos de su coexistencia y convivencia con otras potencias dentro de los ámbitos que la misma comunidad era capaz de regular; específicamente en los sitios de práctica ritual como *stūpas*, *caityagrhas*⁵ y templos, así como en los lugares en los que se desarrollaban otros aspectos de la vida religiosa y cotidiana de la comunidad monástica, como los *vihāras*.⁶

Esta presencia viva del proceso de domesticación, así como su relevancia dentro de la práctica budista, puede atestigüarse en numerosos sitios arqueológicos en la forma de dos expresiones plásticas distintas: por un lado, en las escenas pintadas o talladas que desarrollan alguna de las leyendas de domesticación en cualquiera de los formatos narrativos del arte budista indio;⁷

⁵ Construcciones que albergaban los *stūpas* o túmulos funerarios rituales.

⁶ Monasterios dentro de los cuales se encontraban las habitaciones, comedores, salas de reunión y de estudio.

⁷ El arte visual presente en sitios como Sāñcī, Bhārhut, Amarāvati, Nāgārjunakoṇḍa y Ajañṭā, entre otros, presenta diversas estrategias narrativas dependiendo del tamaño del soporte, el material del que está hecho y las necesidades propias del relato en cuestión. Dehejia (1997, 10-32.) identifica hasta siete modalidades narrativas que incluyen la mono-escénica, la continua,

y, por otro, en las representaciones escultóricas de figuras desligadas de un formato narrativo.⁸

Puesto que están organizadas de acuerdo con un esquema narrativo, las representaciones del primer grupo tienen una función equivalente a la de los relatos de domesticación que aparecen en la literatura budista. Muestran una o varias escenas emblemáticas de algún episodio de domesticación que sirven para recordar al espectador la superioridad del héroe budista sobre alguna figura de autoridad mundana. Al mismo tiempo, las representaciones visuales de gobernantes y espíritus que no necesariamente están relacionadas con un relato, o que se encuentran en los sitios rituales sin formar parte de un esquema narrativo, cumplen la función de ilustrar, a través de su posición dentro del espacio ritual, el sometimiento de las potencias mundanas ante la guía moral del budismo y su aceptación de la preeminencia de la comunidad monástica en el ámbito de lo religioso.

Ahora bien, siendo que ambos tipos de composiciones aluden a una relación similar entre las figuras de autoridad y los personajes budistas, su localización específica dentro de los complejos rituales es significativa, pues afirma la importancia de esta relación como un aspecto presente en la vida ritual de los practicantes budistas y por ende como un componente relevante de su identidad religiosa. En otras palabras, el hecho de que las representaciones asociadas a la domesticación —en forma narrativa o no-narrativa— estén presentes en lugares de culto y práctica religiosa es un posible indicio de la integración ac-

in medias res, la secuencial, la sinóptica, la combinada y la compuesta por “redes narrativas”.

⁸ Principalmente *yakṣas*, *yakṣīs*, *nāgas* y *nāgīs*, pero a veces también reyes y dioses que se presentan de forma icónica, desligados de contextos narrativos.

tiva de estas representaciones dentro de dinámicas grupales o individuales.

¿Pero hasta qué punto podemos hablar de la presencia de la domesticación en la vida religiosa de los antiguos budistas? Aunque esta cuestión es difícil de contestar, las representaciones visuales del fenómeno pueden aportar elementos útiles para explorar posibles respuestas. En las páginas siguientes trataré de ofrecer algunas de ellas al establecer conexiones entre el fenómeno de la domesticación budista de reyes y espíritus y su localización física en diversos sitios arqueológicos. Comenzaré abordando la presencia visual de relatos de domesticación en el exterior e interior de lugares importantes para la vida religiosa budista y finalmente analizaré dos casos de estudio específicos y sus implicaciones dentro del discurso general de domesticación.

NARRATIVAS VISUALES DE DOMESTICACIÓN

En los sitios arqueológicos budistas que van del siglo I a. e. c. al siglo IV e. c.⁹ predominan los temas narrativos relacionados con episodios de la vida del Buda y con los *jātakas*, relatos de hazañas moralmente heroicas realizadas en sus vidas pasadas. Los relatos de domesticación ocupan un lugar modesto pero importante, tal como lo demuestra su presencia en composiciones visuales en sitios religiosos. Así, en los complejos rituales es posible encontrar diversas representaciones de episodios relacionados con las domesticaciones de los *yakṣas* Hārītī, Ālavaka y Puṇṇaka, del *nāgarāja* Apalāla, la serpiente de Rājagrha y del rey caníbal

⁹ Desde la erección de construcciones en piedra en Sāñcī y Bhārhut durante el periodo *śuṅga* hasta la segunda fase de excavación en Ajañtā bajo el reinado de los *vākātakas* (Huntington 1985, 61, 242).

Kalmāṣapāda, así como de Aśoka, entre otros personajes míticos y legendarios.

Debido a la falta de testimonios textuales sobre el uso de estas imágenes no es posible concluir de manera contundente cuál era su rol exacto dentro de contextos religiosos de adoctrinamiento. Sin embargo, es posible elaborar una conjetura con base en ciertas prácticas y estrategias narrativas antiguas y recientes. Una de las primeras pistas aparece en fuentes indias budistas y de otras tradiciones religiosas que se refieren a la existencia de los llamados *carañacitras*, o “imágenes itinerantes”, y de los *paṭas*, telas narrativas pintadas. En su estudio de técnicas y estilos narrativos en la India budista, Dehejia (1997, 7-8) señala estos dos tipos de producciones visuales tempranas como posibles precursores directos de las narrativas budistas plasmadas en piedra, así como de sus estilos característicos.

En un pasaje del *Samyuttanikāya* el Buda pregunta a sus discípulos si han visto los *citras* (en pali *cittas*), tras lo cual los usa como ejemplo para demostrar que, si bien la mente ha creado esas imágenes, ella misma es más amplia que éstas (Feer 1888, 327). Aunque en este episodio no se describe a los *carañacitras* ni se habla de su uso particular, en el comentario al texto, así como en una glosa al *Samantapāsādikā*¹⁰ sobre este episodio, se menciona que los *carañacitras* (en pali *vicaraṇacittas*) recibían este nombre pues eran imágenes que se llevaban de un lado a otro; también se explica que cierto tipo de brahmanes las usaban para ilustrar los renacimientos afortunados y desafortunados y así instruir a la gente sobre las consecuencias de sus actos.

Si bien es probable que no todas estas imágenes de tipo itinerante tuvieran un contenido religioso, la referencia del *Samantapāsādikā* es importante pues establece un precedente para

¹⁰ Mencionada en una nota a la traducción del pasaje por Bhikkhu Bodhi (2000, 1088, n. 206).

el uso didáctico de algunas representaciones visuales de carácter religioso. En relación con esto, es importante mencionar la práctica de pintar el *bhavacakra* o rueda de la existencia en la entrada de algunos monasterios budistas en India.¹¹ Además de ejemplificar de manera visual ciertos conceptos filosóficos como el *pratītyasamutpāda* (surgimiento en dependencia), este ejemplar pictórico pretendía ilustrar los diversos destinos del renacimiento y sus pesares o gozos respectivos. Dos relatos, uno contenido en el *Mūlasarvāstivādinayavibhāṅga*,¹² y otro en el *Sahasodgatāvadāna* (Vaidya 1959, 185-86), sitúan su origen en la época del Buda. De acuerdo con estas historias el Maestro aconsejó a los monjes que dibujaran la rueda para poder explicar a los visitantes ciertos aspectos esenciales de la doctrina y les encargó que designaran a un monje capaz de ofrecer la explicación.

Me gustaría destacar dos elementos de estos relatos. El primero y más obvio señala el empleo de las imágenes como recursos didácticos y de adoctrinamiento en el contexto de los sitios religiosos budistas. El segundo se refiere a la práctica de nombrar a un monje encargado que tuviera el conocimiento suficiente para aclarar el significado de esas imágenes pues, como señala el *Sahasodgatāvadāna*, aquellos que comenzaron a explicar la rueda a los visitantes “eran necios, tontos, inmaduros y no eran hábiles; si ellos mismos no la entendían, ¿cómo podrían explicarla a los brahmanes y laicos que se acercaban?” (Vaidya, 186). De acuerdo con la versión del *Mūlasarvāstivādinayavibhāṅga*, un monje que no estaba especializado en esos temas “no fue capaz de producir fe en nadie y al mismo tiempo dio pie a críticas” por parte de brahmanes y laicos, pues no pudo explicar de qué se trataba la rueda (Teiser 2006, 56).

¹¹ Esta práctica se trasladó a otras regiones de Asia Central, China, Tíbet y Nepal, y sigue estando presente en algunos lugares.

¹² En sus versiones china y tibetana, citadas en Teiser (2006, 53-6).

Quizá no todas las imágenes situadas en lugares budistas requerían siempre de un especialista que las aclarara; sin embargo, es posible que incluso ciertos episodios bien conocidos de la vida del Buda requirieran a menudo de la habilidad narrativa de monjes o laicos conocedores de su biografía sagrada, así como de una elocuencia capaz de asombrar, cautivar y convencer. Este aspecto lo podemos ver insinuado en otra historia budista que incluye el uso de imágenes portátiles como recursos didácticos. De acuerdo con un relato incluido en el *Mūlasarvāstivādinaya*,¹³ el monje Mahākāśyapa, temeroso de que el anuncio de la muerte del Buda matara al rey Ajātaśatru de una “hemorragia violenta”, diseñó una pintura en tela que incluía los cuatro episodios principales de la vida del Maestro e instruyó a un sirviente del monarca para que le diera una explicación en orden cronológico y mitigara así el efecto de la noticia.¹⁴

Las historias que acabamos de mencionar presentan dos aspectos importantes del empleo de imágenes como recursos de proselitismo budista, los cuales pueden aplicarse al conjunto de narrativas visuales de domesticación. La primera señala su inclusión dentro de sitios religiosos y la segunda su utilización como recursos narrativos didácticos. Ahora, si bien estas referencias textuales son importantes para concebir los posibles empleos de este tipo de imágenes, es necesario recurrir a los sitios arqueológicos para obtener elementos que nos revelen factores concretos sobre su integración en las estrategias de adoctrinamiento.

En lugares como Bhārhut, Amarāvātī y Ajañṭā, algunas de las narrativas escultóricas y pictóricas van acompañadas de inscripciones que indican el nombre de la historia a la que hacen refe-

¹³ En su traducción tibetana, citado en Grünwedel (1920, 104).

¹⁴ Existe una representación de este episodio en la llamada *Cueva de Māyā* en Kizil (Grünwedel 1920, Lámina XLII).

rencia, o bien el nombre del personaje principal que aparece en la composición. Al discutir las posibles funciones de estas inscripciones en la reja del *stūpa* de Bhārhut, Dehejia menciona que: “La explicación más plausible es que los títulos tenían el propósito de ser usados como indicaciones por monjes instruidos cuando hacían de mentores espirituales y guiaban a los fieles a través de una selección de docientas o más narrativas presentes en este *stūpa*” (1997, 9). Aunque no existan referencias textuales al respecto, podemos argumentar con gran probabilidad que estos títulos desempeñaban la función de apuntes o recordatorios para las personas encargadas de contar y explicar las historias.

Ahora bien, puesto que los relatos visuales de domesticación presentan varias de las características que hemos señalado en relación con la tradición de las composiciones narrativas visuales, podemos conjeturar que a veces se les empleaba también de forma activa como recursos de adoctrinamiento. Al respecto me gustaría mencionar aquí una tradición narrativa que, aunque no se relaciona directamente con las representaciones escultóricas o pictóricas, puede ofrecer elementos para entender su uso en el contexto de los sitios religiosos antiguos. Me refiero al *Ālavaka Damanaya* o “Domesticación de Ālavaka”, una narración dramatizada de origen incierto que hasta fechas recientes todavía se llevaba a cabo en algunos lugares de Śrī Lañka (Varadpande 1987, 138) y que tiene como fuente los relatos relacionados con Ālavaka, un *yakṣa* devorador de infantes.

De acuerdo con varias tradiciones el Buda se introduce en la guarida del *yakṣa* y se sienta en su trono para salvar al hijo de un rey que el *yakṣa* devoraría, a lo cual el espíritu reacciona de forma violenta y trata de atacarlo con todo tipo de armas. Al fallar en sus intentos el *yakṣa* amenaza al Buda y, tras una sesión de preguntas y respuestas en la que el Maestro sale victorioso, finalmente se somete ante él (Zin 2006, 18-20).

La representación de esta historia en el *Ālavaka Damanaya* se encuentra en un punto intermedio entre la prédica y la puesta en escena. El monje encargado cumple las funciones de narrar, explicar el asunto a los espectadores y hacer el papel de Buda; además se incluye la participación de otros cuatro actores que representan a Ālavaka, a su sirviente Gadrabha y a dos ministros del rey (Varadpande 1987, 139). Esta narración de un episodio canónico de domesticación, que se enmarca en un contexto ritual y ceremonial,¹⁵ ofrece varios elementos que quizá se puedan aplicar al estudio de las narrativas visuales de domesticación. Por un lado, la representación ritual del *Ālavaka Damanaya* sugiere algo importante acerca de la relación entre los predicadores y sus historias: la popularidad de ciertos relatos requería que algunos monjes desarrollaran una habilidad particular y estuvieran dotados del conocimiento necesario para contarlos. Si ésta no era su ocupación principal, al menos podemos conjeturar que formaba parte de sus especialidades. El hecho de que en muchos casos esta especialización era indispensable lo sugiere Deegalle (2006, 142) al hablar de la vigencia de la tradición del *Ālavaka Damanaya*: "...la falta de predicadores hábiles hace muy rara su representación. Solamente algunos monjes que están bien entrenados en el arte de ofrecer este sermón pueden representar este episodio".

Por otro lado, la narración dramatizada de la historia de Ālavaka indica que algunos relatos de domesticación eran con-

¹⁵ De acuerdo con Deegalle (2006, 142), para la realización del *Ālavaka Damanaya* se elige un día de luna llena o un festival religioso; al principio se recitan los preceptos y se hace una breve ceremonia para convocar la asistencia de ciertas deidades. A pesar de la importancia de su estudio sobre esta representación ritual, es desafortunado que Deegalle no provee al lector con la información básica sobre el lugar y tiempo en que presencié esta representación, ni indica tampoco si su estudio se fundamenta en el trabajo antropológico de otro investigador.

siderados tan importantes que tenían un lugar entre los episodios sobresalientes de la vida del Buda y entre los temas adecuados para la labor proselitista.¹⁶ Esto mismo podemos inferir de la colocación de algunas narrativas de domesticación en sitios privilegiados de las composiciones visuales, en las cuales están en lugar visible para los visitantes,¹⁷ o bien tienen una difícil visibilidad, pero ocupan una posición destacada.¹⁸

Puesto que los relatos de domesticación proporcionan una perspectiva parcial sobre la relación de la comunidad budista con otros ámbitos de poder, su presencia en los sitios religiosos nos lleva a la siguiente pregunta obligada: ¿quién favorecía o encargaba la realización y colocación de esas composiciones? No es fácil responder a esta pregunta, ya que el patronazgo variaba dependiendo de las regiones y épocas, obedeciendo a factores tan diversos como los distintos actores sociales que podían servir de patronos. Así, mientras que no podemos dejar de reconocer el impulso que miembros de la realeza y grupos de comerciantes dieron a la erección de sitios budistas, donando terrenos, riquezas y financiando parte importante de las construcciones y obras artísticas,¹⁹ los registros epigráficos demuestran que una

¹⁶ No solamente nos indica esto su carácter de representación pública, sino también el hecho de que se le incluyera en ocasiones de gran importancia para laicos y monjes, como la celebración del ritual del *uposatha* en los días de luna llena.

¹⁷ Como en el caso del posible ciclo narrativo de Aśoka en el *torāṇa* este del Gran *stūpa* de Sāñcī.

¹⁸ Como sucede con el nicho de la *yakṣī* Hārītī en la cueva 2 de Ajañṭā.

¹⁹ Por ejemplo, Darian (1977, 229-36) analiza el papel central que tuvieron los reyes y las cofradías de mercaderes en el crecimiento y expansión del budismo alrededor del siglo III a. e. c.; y Chakrabarti (1995, 198) apunta que la construcción de algunos sitios religiosos budistas en rutas importantes de comercio es un indicador del patrocinio de distintos miembros de la sociedad, empezando por reyes, miembros de la realeza y comerciantes. Al mismo tiempo, no podemos pasar por alto las múltiples referencias dentro de la

gran parte de las donaciones provenían de los mismos miembros de la comunidad monástica. Schopen (1988) hace un análisis de inscripciones de donadores de distintas épocas y sitios tan diversos como Sārnāth, Ajañṭā, Kānheri y Mathurā, concluyendo que en todos esos lugares los registros indican una mayor presencia de monjes y monjas como donadores de figuras de culto, específicamente imágenes del Buda. Puesto que la mayor parte de las imágenes narrativas carecen de este tipo de inscripciones, esta conclusión no es suficiente para determinar que los monjes fueron los principales patrones del arte religioso budista; sin embargo, sí indica, como señala el mismo Schopen (167), que desde épocas tempranas los monjes participaron activamente en rituales de donación y en cultos de diversa índole.

Un elemento importante de este argumento es que subraya la agencia de este grupo en la elección de algunas temáticas visuales y ataca la idea de que la introducción y utilización de representaciones escultóricas y pictóricas en contextos religiosos era una concesión de los monjes hacia los laicos.²⁰ Esto me lleva a sugerir que la participación de la comunidad monástica en la integración de representaciones artísticas en sitios religiosos también incluía la elección de temas y narrativas visuales que interesaban particularmente a ese grupo, entre ellos el de la domesticación. Esta idea es sumamente importante en el marco de este estudio, pues si los monjes eran quienes muchas veces elegían o favorecían las narrativas visuales de domesticación de

literatura de varias escuelas budistas que ensalzan la figura de reyes y comerciantes como grandes donadores (Gokhale 1977, 127-30; Sharma 1985, 128; Tatelman 2000, 115), reconociendo la relevancia de su patrocinio al mismo tiempo que invocándolo.

²⁰ De hecho, una de las conclusiones de Schopen (166) consiste en afirmar que fueron los monjes y no los laicos (como comúnmente se había aceptado en el ámbito académico) quienes introdujeron las imágenes del Buda en los lugares de culto.

reyes y espíritus, esto significaría que esas imágenes formaban parte de los recursos simbólicos que la comunidad monástica utilizaba para afirmar una jerarquía ideal en la cual los principios del budismo tenían supremacía sobre otros ámbitos de autoridad política y religiosa con los cuales contendían por el reconocimiento público.

En el caso de las narrativas visuales este fenómeno adquiere una mayor intensidad, pues al representarse de forma visible este esquema jerárquico también se hacía más susceptible de volverse público y afirmarse como un testimonio tangible del dominio del budismo sobre las otras potencias, y de la sumisión obligada de estas últimas. De esta manera, a los ojos de los asistentes a los sitios religiosos, ya fueran monjes, miembros de la realeza, comerciantes u otros, las imágenes narrativas tendrían el estatus de registros indiscutibles de eventos pasados, que atestiguaban el tipo de relación necesaria entre los miembros de la comunidad budista y las cabezas de la autoridad mundana.

Para tratar de entender algunos de los recursos utilizados en este proceso de adoctrinamiento visual que tenía como tema central la domesticación de reyes y espíritus, estudiaremos dos relatos. El primero, centrado en la figura del legendario rey Aśoka en relieves de Kanaganahalli, nos permitirá identificar algunos factores centrales sobre el ideal budista de sumisión de la autoridad política, así como sobre su instrumentalización en beneficio de la orden monástica; y el segundo, enfocado en el relato de la *yakṣī* Hārītī tal como aparece en la cueva 2 de Ajañṭā, nos proporcionará elementos para analizar ciertos patrones de interacción ritual y ajuste de la autoridad entre miembros de la comunidad monástica y ciertos espíritus cuya personalidad ejercía gran influencia en la vida religiosa de los renunciantes.

LAS REPRESENTACIONES DEL REY AŚÓKA EN KANAGANAHALLI

Existen varias composiciones narrativas enfocadas en mostrar al legendario rey Aśoka como un sirviente obsequioso de la comunidad budista.²¹ Si tomamos en cuenta que la relación idealizada entre este monarca y los miembros de la orden monástica sirvió de paradigma literario para señalar el tipo de vínculo que la comunidad religiosa anhelaba tener con los representantes del poder político, llama la atención encontrar que solo existe un número muy reducido de imágenes de este rey dentro del arte budista conocido. Hasta este momento solamente es posible reconocer su figura en tres sitios:²² en tres episodios repre-

²¹ El rey Aśoka de la dinastía *maurya* gobernó gran parte de lo que hoy conocemos como India en el siglo III a. e. c. Durante su reinado patrocinó económicamente a distintos grupos religiosos, entre ellos al budismo. En sus célebres edictos afirma tener una afinidad personal con esta religión y asegura haber visitado los sitios de peregrinaje relacionados con la vida del Buda (Thapar 1961, 261-2).

²² Esto no quiere decir que no puedan surgir a la luz más imágenes del monarca, ya sea a raíz de nuevos descubrimientos o de que se le identifique en imágenes ya conocidas. En 2001, medios de comunicación indios e internacionales anunciaron el descubrimiento de un par de “retratos” del monarca, hallados en Langudi, Orissa, en los cuales podría reconocerse por primera vez el “verdadero” rostro de Aśoka, en: <http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2001-11-10/science/27253814_1_ashoka-slabs-inscriptions> y <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/1646907.stm>. Según Pradhan (2000), el director del equipo que realizó la exploración y excavación, en el sitio hay dos inscripciones que aluden al monarca; la primera lo señala como donador de una imagen y la segunda acompaña la representación de un rey con sus dos reinas; por su parte, Mukherjee, que analizó y tradujo la inscripción que hace referencia a un rey llamado Asoka (2000, 64), no menciona en ningún momento la imagen en donde supuestamente aparece el rey con sus dos consortes. A todas luces, la identificación de la imagen de un gobernante con el histórico rey Aśoka puede ser no más que un intento por encontrar un “retrato histórico” donde solamente hay una figura estereotipada de algún gobernante.

sentados en los *toranas* del *stūpa* 1 de Sāñcī,²³ Madhya Pradesh; en dos bajorrelieves que se encuentran entre los hallazgos del *stūpa* de Kanaganahalli en Sannathi, Karnataka (Thapar 2009, 35); y probablemente en un fragmento de un bajorrelieve de Gandhāra, cuyo origen exacto es desconocido.²⁴

La escasez de representaciones del monarca en el arte budista indio parecería mostrar una atención limitada hacia esta figura y hacia su papel como sirviente del budismo. Sin embargo, al menos en los sitios mencionados, la presencia de las imágenes indica un interés particular en el personaje. Veamos el caso del *stūpa* de Kanaganahalli. Allí se encontraron varias imágenes talladas en enormes bloques de piedra caliza que al parecer formaban parte del recubrimiento del *stūpa*. Aunque las primeras etapas del sitio parecen remontarse a la época del mismo Aśoka,²⁵ los bloques de piedra tallados se pueden fechar en la

²³ Aunque no contamos con inscripciones que confirmen la identidad de Aśoka en esas tres imágenes, existen elementos suficientes como para asegurar su presencia en al menos uno de los relieves y considerarla como altamente probable en las otras dos. La primera corresponde al episodio en que Aśoka intenta infructuosamente extraer las reliquias que se encuentran en el *stūpa* de Rāmagrāma (*torana* sur, arquitrabe central, cara externa; Dehejia 1997, 283); y las otras dos están relacionadas con sus visitas al árbol de la *bodhi* (*torana* este, arquitrabe inferior, cara externa; Dehejia, 286; y *torana* sur, cara interna, pilar occidental; Dehejia, 283).

²⁴ Hasta donde tengo conocimiento, en el caso de que se identificara a Aśoka en esta pieza, sería la única descubierta que muestra al monarca no en su papel de gobernante, sino en una existencia previa como el niño Jaya que ofreció un puñado de tierra al Buda y sembró el mérito necesario para convertirse en *cakravartin*, rey universal. Actualmente forma parte de *The Avery Brundage Collection* del Asian Art Museum, San Francisco, en: <<http://67.52.109.59:8080/emuseum/view/objects/asitem/id/19596>>.

²⁵ Thapar (2009, 249) sitúa las primeras fases del sitio en la época *maurya*, gracias principalmente a la existencia de un edicto de Aśoka inscrito en caracteres *brāhmī* y al descubrimiento de Cerámica negra Pulida del norte y monedas de la misma época.

época de la dinastía *sātavāhana*.²⁶ Dos ejemplares van acompañados, respectivamente, de las inscripciones prácritas *rāyā asoko* y *rānyā asoko*, “el rey Aśoka”, que identifica a uno de los personajes representados en cada uno de ellos como el legendario monarca de la dinastía *maurya* (Thapar 2008, 250-1).

Las dos imágenes muestran a un personaje masculino al que claramente se le adjudica dignidad real.²⁷ En ambas está ataviado con un turbante elaborado, collares, brazaletes, muñequeras y orejeras. En la primera de las representaciones el rey se encuentra de frente a una mujer, que debido a su profusa ornamentación posiblemente represente a una de sus reinas, o quizá también a una cortesana de alto rango (Thapar 2008, 258). La pareja está rodeada de tres sirvientas que sostienen mosqueros y un parasol, signos de su estatus real (véase Fig. 1).

Mientras que este relieve no posee elementos suficientes para identificar en él un episodio específico, el asunto es distinto con el otro. En éste vemos al personaje real ataviado con los mismos ornamentos, de pie y con las manos unidas en saludo respetuoso frente a un asiento y un árbol que podemos reconocer, respectivamente, como el *vajrāsana* o “trono de diamante” y el árbol de la *bodhi*, ambos situados en la actual Bodhgayā.²⁸ Esta identificación con el sitio está indicada por el *buddhapāda*,

²⁶ Tanto la cronología como el área de dominio de esta dinastía no se han podido fijar con certeza; sin embargo, se les ha ubicado entre los siglos I a. e. c. al II e. c. (Neelis 2011, 207; Hazra 1995, 49-52) y se reconoce su influencia en zonas de los actuales estados indios de Maharashtra, Andhra Pradesh y Karnataka (Neelis, 207; Lang 2008, 128; Shimada 2012, 47).

²⁷ Aunque se ha afirmado que estas imágenes equivalen a un “retrato” fiel de Aśoka, las dos representaciones son claramente estereotípicas y no presentan rasgos lo suficientemente semejantes entre sí como para sostener este argumento.

²⁸ El *vajrāsana* o “trono de diamante” marca un sitio al pie del árbol de la *bodhi* que distintas tradiciones budistas han reconocido como el lugar donde el Buda se sentó y alcanzó el despertar. Aunque la literatura budista en ge-



Figura 1. Aśoka con esposa en relieve del *stūpa* de Kanaganahalli, India. (Ilustración de Roberto E. García.)

o huellas del Buda, que se encuentra al pie del trono. Además del gobernante, en la imagen aparecen otros tres personajes, un hombre y una mujer que sostienen flores, así como una mujer que levanta un cuenco que puede representar algún tipo de ofrenda (véase Fig. 2). Si no fuera por la inscripción que nombra al personaje principal como “rey Aśoka” sería imposible establecer una conexión con el monarca, pues en el arte de la época el *buddhapāda*, así como otros signos, generalmente indica la presencia física del Buda (Grünwedel 1920, 67) y por lo tanto sería mucho más probable que el personaje representara a

neral lo señala como un espacio llano al pie del árbol, las tradiciones escultóricas prefirieron representarlo como una plancha de piedra cuadrangular.



Figura 2. Aśoka frente al árbol de la *bodhi* en relieve del *stūpa* de Kanaganahalli, India. (Ilustración de Roberto E. García.)

algún otro rey de su época; tal es el caso de un bajorrelieve en Bhārhut, en el cual se representa al rey Ajātaśatru visitando y rindiendo homenaje al Maestro, cuya presencia está marcada justamente por sus huellas (Dehejia 1991, 45, 48-50).

Podemos conjeturar entonces que el episodio representado en este relieve es el de la llegada de Aśoka al árbol de la *bodhi* en Bodhgayā, que de acuerdo a algunos de sus edictos fue uno de los sitios budistas que visitó²⁹ y que algunos textos señalan

²⁹ Además de Bodhgayā (edictos de Śāhbāzgarhī, Mānsehrā, Gīrnar y Supārā VIII, Woolner 1982, 14), Aśoka afirmó haber visitado Lumbinī (inscripción del Pilar de Rummidei, Thapar 1961, 261) y el *stūpa* del Buda Konākama (inscripción del Pilar de Nigaliśāgar, Thapar 1961, 261).

como el destino principal de un peregrinaje religioso que el monarca realizó por distintos lugares importantes en la vida del Buda, y como el lugar que con mayor fuerza lo estimuló en su devoción.³⁰ Según el recuento del *Divyāvadāna*, después de que Aśoka recorrió los sitios más importantes relacionados con la vida del Maestro y de sus discípulos principales, “su fe creció particularmente en relación con el árbol de la *bodhi*, pues allí el Bienaventurado había obtenido el Despertar completo e insuperable. Entonces envió joyas especialmente auspiciosas al árbol de la *bodhi* (Vaidya 1959, 254).” Cuando en un ataque de celos una de sus esposas hirió peligrosamente al árbol creyendo que *bodhi* era una mujer, el rey se desvaneció y cayó al suelo. Al recuperarse afirmó: “Cuando miré la raíz de aquel rey de los árboles supe que en ese mismo instante estaba viendo al auto-existente [el Buda]. Si el árbol del protector perece, el aliento me abandonará y yo moriré también” (Vaidya, 255). El peregrino chino Fāxiān también menciona este episodio con el árbol y la esposa celosa, e indica que el rey acostumbraba visitar el sitio del Despertar “con el propósito de arrepentirse, auto-examinarse y ayudar” (Xuánzàng 1884, lxvi).

No es mi propósito discutir la realidad histórica de estos eventos, la cual ha sido debatida por varios autores.³¹ Lo que quiero destacar es que los textos budistas atribuyeron al monarca una participación personal y emocional con respecto al sitio del

³⁰ *Divyāvadāna* (Vaidya, 248-55); *A-Yü-Wang-Tchouan* (trad. Przyluski 1923, 251-62); y Xuánzàng (1884, LXVI).

³¹ Thapar (1961, 37-8); Mookerji (1962, 294). El Aśoka histórico no pretendía mantener en secreto su cercanía al budismo. Por el contrario, realizó visitas a lugares de peregrinación budistas, probablemente de forma ostentosa, y renovó varios *stūpas*, mostrando así su preferencia por esa religión (Thapar 1961, 261). Sin embargo, aunque públicamente afirmó su cercanía con esta religión, de entre todos sus edictos solamente unos pocos hacen referencia a su relación personal con esa doctrina.

despertar del Buda. Esta representación de Aśoka contrasta enormemente con la imagen que la literatura le asigna en su primera época como rey: un despiadado y caprichoso gobernante con tendencia a aplicar de forma indiscriminada e injusta los más crueles castigos. De acuerdo con los textos budistas, las potencias destructivas y desatadas del emperador se ven domesticadas, lo que en este caso apunta hacia una idealización del vínculo entre la clase gobernante y la comunidad budista, en la que el individuo con mayor jerarquía en el ámbito político abandona su hostilidad y se dobléga ante la superioridad del *dharmā* budista, y como consecuencia se pone al servicio de quienes representan ese *dharmā*.

El relieve de Kanaganahalli nos sitúa en esa época de la leyenda de Aśoka en que el rey se ha sometido a la autoridad del budismo. En él vemos al rey rindiendo homenaje al Buda a través de la veneración de dos símbolos que hacen las veces de extensiones de su persona: el trono y el árbol. La representación de este acto religioso nos transporta a un momento en que el rey ha dejado de ser una amenaza para su propio pueblo y en que su relación personal con la comunidad monástica se ha convertido ya en el motor de una empresa imperial destinada a extender la autoridad del budismo en el espacio y el tiempo.

Pero además de los elementos ya mencionados, ¿qué otros factores presentes en esta imagen ayudan a transmitir este mensaje? En su análisis del relieve Thapar (2008, 255) lo compara con dos episodios de la biografía de Aśoka representados en los relieves de Sāñcī. Argumenta que, aunque la figura del monarca en Sāñcī está enmarcada por un despliegue de poderío político —simbolizado por las monturas reales, el ejército y los miembros de la corte—, la imagen de Kanaganahalli carece de la pompa y la parafernalia de aquellas representaciones y nos deja con una figura escueta de la dignidad real.

Es verdad que el monarca está ricamente ataviado; sin embargo, la ausencia de elementos que en otras imágenes de reyes indican su autoridad es sumamente significativa, en tanto que probablemente sea una muestra de su posición subordinada ante los símbolos de la presencia del Buda. Quizá los elementos que más destacan por su ausencia en este relieve son el parasol y el mosquero, objetos indispensables para señalar su estatus real. Es posible que este énfasis en la sobriedad del rey no sea fortuito y que, como menciona Thapar en relación con este asunto, tenga la intención de “indicar que incluso un gran rey, al que de otra manera le hubieran dado el estatus de *cakravartin*, cuando va a adorar al Buda lo hace como un peregrino, un *upāsaka*, un seguidor laico” (2008, 254).

Puesto que la visita al árbol de la *bodhi* es un momento significativo en las leyendas budistas de Aśoka, no es extraño que éste haya sido precisamente el evento elegido para exponer en Kanaganahalli la relación idealizada entre el monarca y la comunidad budista. Sin embargo, es importante preguntarnos, ¿por qué precisamente en este lugar se hizo alusión a este episodio, siendo que este *stūpa* se encuentra en un área más o menos alejada del centro de poder *maurya* y que los relieves se realizaron tres o cuatro siglos tras la muerte de Aśoka, más de tres siglos después del último gobernante de su dinastía?³²

La asociación de Kanaganahalli con Aśoka no es fortuita. Uno de los descubrimientos más importantes del sitio es un bloque de piedra que contiene fragmentos de distintos edictos del rey (Thapar 2008, 249).³³ Sin embargo, es poco probable

³² Thapar (1961, 196) da como fechas tentativas de la muerte de Aśoka los años 233-232 a. e. c. y el fin de la dinastía *maurya* alrededor del 181-180 a. e. c.

³³ Se trata de los Edictos mayores en Roca XII y XIV y los Edictos separados I y II. Ninguno de ellos posee una referencia directa al budismo o a la relación de Aśoka con esta religión.

que la influencia *maurya* fuera decisiva en la región, pues ésta se encuentra en la zona limítrofe del área de dominio de esa dinastía (Neelis 2011, 83; Sinopoli 2001, 164).³⁴ Al parecer, la importancia de Kanaganahalli como sitio religioso repuntó durante la época de la dinastía *sātavāhana*, pues fue durante esta fase que el *stūpa* alcanzó mayor tamaño y fue dotado de sus bajorrelieves (Zin 2011, 12-3).³⁵ Los *sātavāhanas*, una dinastía de origen impreciso que contendió cerca de tres siglos por el control de vastas regiones en el Decán occidental y oriental (Sinopoli, 166-71), destacaron, entre otras cosas, por su patronazgo hacia distintas tradiciones religiosas, entre ellas el budismo. Esta última tendencia se puede apreciar en la multiplicidad de inscripciones *sātavāhanas* halladas en el interior de algunos complejos monásticos budistas (Ray 2003, 136-8), así como en la naturaleza de algunas inscripciones que detallan la donación de tierras e impuestos a la comunidad monástica (Sinopoli, 163).

La huella de los *sātavāhanas* en Kanaganahalli es sobresaliente pues aquí, además de registrarse los nombres de algunos reyes de esa dinastía, también destacan los bajorrelieves de algunos personajes a quienes se puede identificar por las inscripciones como los reyes Simuka, Pulumāvi y Śrī Sātakarni (Thapar 2009, 257). En un contexto en el que imperan las representaciones narrativas de *jātakas* y episodios de la vida del Buda, la presencia de estas imágenes de gobernantes históricos es suma-

³⁴ Sin embargo, los relieves de Aśoka pueden indicar que, en la región, aunque alejada del centro de poder *maurya*, aún se conservaba cierta “memoria” del pasado glorioso asociado a ese personaje.

³⁵ Como señala Thapar (2009, 250), además de las inscripciones se han recuperado monedas de la época de Śrī Sātakarni. Si seguimos la cronología propuesta por Ray, y retomada por otros investigadores (Sinopoli 2001, 167), este monarca gobernó alrededor del 152-181 e. c., por lo que tentativamente podemos situar la etapa de las representaciones escultóricas en Kanaganahalli a finales del siglo II e. c.

mente significativa, pues “tales representaciones entre imágenes de motivos budistas no se conocen en ningún otro sitio” (Zin 2011, 14).³⁶ Además de su singularidad en la historia del arte budista, estos relieves de reyes también sobresalen por su asociación con las imágenes del rey Aśoka, con las que comparten ciertas características.

¿Es posible que la presencia de las imágenes de Aśoka en este sitio obedeciera no únicamente a la importancia que tenía este personaje para la comunidad monástica, sino también a un discurso de legitimación local de los reyes *sātavāhanas*? En un intento por responder a esta pregunta podríamos decir que, al parecer, los gobernantes *sātavāhanas*, que daban al patronazgo de sitios budistas una gran importancia en sus políticas regionales o locales, vieron en la apropiación de la figura de Aśoka —materializada en las esculturas de Kanaganahalli— un recurso para establecer un lazo de continuidad con un personaje y un pasado que ciertas tradiciones budistas consideraban como ejemplarmente favorables hacia su comunidad.

Igual que en el caso de Aśoka, las representaciones de los reyes *sātavāhanas* llevan el título de *rāyā*, “rey”. Al analizar las imágenes del rey *maurya* a la luz de las inscripciones, Thapar (2009, 35) señala que el título que se le da está muy alejado de los que él mismo se adjudica en sus edictos y que el simple título de rey lo coloca al mismo nivel de soberanía de los reyes *sātavāhanas*. Thapar sugiere que aunque esto indica que las leyendas de Aśoka circulaban en aquella época y región, al no referirse a él por medio de un título exaltado no se le otorgaba el estatus elevado comúnmente asociado a su figura.

³⁶ Ray (2003, 138-9) menciona la existencia de una cueva en Nanaghat, que en algún momento albergó representaciones de cuerpo entero de varios miembros de la familia real *sātavāhana*. Sin embargo, como menciona él mismo, la filiación religiosa del sitio no puede ser precisada, pues la cueva está toscamente tallada y carece de adornos arquitectónicos.

Si bien Thapar reconoce que los gobernantes *sātavāhanas* utilizaron la figura de Aśoka para legitimar históricamente su propio dominio, también insinúa que ésta se vio disminuida con la comparación. Me parece que podemos ver el asunto desde otra perspectiva. Mientras que estas imágenes de reyes estaban vinculadas con las dinámicas de patronazgo en la zona, Aśoka sobresale como la única figura monárquica ajena a la dinastía *sātavāhana* que, a juicio de los gobernantes locales, ameritaba representarse en el *stūpa*. Considero entonces que su inclusión entre las representaciones de reyes *sātavāhanas* puede tener dos significados importantes relacionados con el tema de la domesticación. Por un lado, cuando los reyes *sātavāhanas* del siglo II e. c. eligieron compararse con un rey de tiempos pasados —con el cual no tenían una conexión directa— para legitimar su derecho a gobernar, reconocieron el valor que este personaje tenía a los ojos de ciertas tradiciones budistas como un modelo ideal del gobernante, del cual ellos se asumían como la continuación.³⁷ Al mismo tiempo, ninguna referencia a la figura de Aśoka en un contexto budista puede pasar por alto su rol como patrono y sirviente leal de la orden monástica. En ese sentido, al erigirse como herederos del prestigio del monarca *maurya*, los *sātavāhanas* también trataron de afirmar su supuesta continuidad como soberanos al servicio de los intereses de la comunidad budista.³⁸

³⁷ La apropiación o asimilación de modelos de realeza budista en el discurso legitimador *sātavāhana* no se limita a Kanaganahalli. En una de las inscripciones encontradas dentro del complejo religioso budista de Nāsik se describe al monarca Gotamiputa Sātakarni como comprometido completamente con la no-violencia y ajeno totalmente a dañar la vida de otros, incluso si se trata de un ejército enemigo (Ray 2003, 140).

³⁸ Sin duda, esta afirmación del compromiso de los *sātavāhanas* con la comunidad budista obedecía a un interés de legitimación local y no a una lealtad exclusiva. Existe amplia evidencia de que los gobernantes de esta

Las representaciones del rey Aśoka en Kanaganahalli son interesantes por su relación con el tema de la domesticación. En este caso en particular es posible ver que la exhibición pública de la domesticación de la monarquía no obedecía exclusivamente a la motivación de la comunidad monástica por establecer una jerarquía visiblemente clara, sino que podía usarse de manera flexible dependiendo de las necesidades de legitimación local de aquellos gobernantes que a la vez eran patronos. Mientras que la comunidad monástica probablemente estaba interesada en mostrar la domesticación de Aśoka para reivindicar la autoridad suprema del budismo sobre el orden de lo político, los monarcas de la dinastía *sātavāhana* usaron su representación para establecer un vínculo con el pasado, que a la vez que les confería una posición simbólica de subordinación a la comunidad religiosa budista, también certificaba su derecho “heredado” a gobernar sobre la región.

LA DOMESTICACIÓN DE HĀRĪTĪ EN LA CUEVA 2 DE AJAṆṬĀ

Se conocen diversas composiciones budistas que relatan la domesticación de la *yakṣī* Hārītī³⁹ por el Buda Śākyamuni. En contraste con el caso de Aśoka, la representación visual de Hārītī ocupó un lugar muy importante dentro de la tradición escultórica india, de tal manera que es posible identificarla en

dinastía solían emplear distintos marcos religiosos para afianzar simbólicamente su derecho a gobernar (Sinopoli 2001, 174-6; Scharfe 1989, 55.; Thapar 2003, 226; y Neelis, 131.)

³⁹ En las tradiciones budistas Hārītī es una *yakṣī*, una especie de ogresa que en su madurez comenzó a devorar a los niños de la ciudad de Rājagṛha, tragedia que fue finalmente interrumpida por la acción protectora del Buda. Éste, además, la convierte en protectora de los monasterios budistas.

zonas tan alejadas entre sí como son el Decán, Mathurā, Sāñcī y Gandhāra, probablemente desde el siglo I a. e. c. (Zin 2006, 47-53).⁴⁰ Debido a la amplia difusión de la representación visual de la *yakṣī* y a su lugar predominante dentro de las narrativas de domesticación budista, me parece importante preguntarnos ¿qué es lo que la imagen de Hārītī nos puede decir acerca de la domesticación de espíritus y de su papel como un componente de la vida religiosa de los antiguos budistas?

Para intentar responder esta pregunta es necesario distinguir aquellas representaciones escultóricas de Hārītī que hacen referencia al relato de su domesticación, de aquellas otras que están fuera de este marco narrativo. Cuantitativamente éstas últimas sobrepasan por mucho a las primeras y son también las más extendidas geográficamente. Alfred Foucher, uno de los primeros estudiosos en analizar en detalle la tradición escultórica de Hārītī en Gandhāra, menciona como rasgo característico de esta tradición el hecho de que a pesar de que la *yakṣī* personificaba originalmente a una devoradora de niños, en las representaciones escultóricas “solamente se nos muestra transformada en una protectora de niños y en una dispensadora de fecundidad para las mujeres: desde el mismo instante en que aparece en India, esta transformación ya es un hecho consumado” (Foucher 1917, 289); es decir, aparece ya apaciguada, en su función meramente benévola.

Esta Hārītī mansa aparece sola o acompañada de su esposo Pañcika y a menudo carga un bebé o está rodeada de niños pequeños jugando, una referencia directa a sus quinientos hijos y al más pequeño de ellos. En este tipo de retrato no queda rastro alguno de la devoradora de niños, ni del episodio de crisis de la

⁴⁰ La presencia de la *yakṣī*, sola o acompañada de su esposo Pañcika, no se limita al sur de Asia. También tuvo una presencia importante en Asia Central (Lesbre 2001; Gaulier *et al.* 1976, 51) y en China (Murray 1981).

yakṣī,⁴¹ ni de la hazaña del Buda. En su lugar nos encontramos con una figura maternal y apacible rodeada de sus hijos,⁴² o bien con una pareja feliz que disfruta relajadamente un momento familiar entre los placeres de lo que se asemeja a una corte real.⁴³

Es altamente significativo que el retrato predominante de la *yakṣī* la presente en un momento de su historia en el cual el conflicto ya ha sido superado; y lo que es más, que no guarde indicios de las referencias al Buda y a su labor domesticadora. Este fenómeno contrasta con otros relatos de domesticación muy extendidos en las tradiciones visuales del budismo indio, como son los casos del *yakṣa* Āṭavika, el *nāga* Apalāla y el rey caníbal Kalmāṣapāda, en donde el foco de las representaciones reposa en el momento mismo de la domesticación o en algún episodio previo; y en donde la fi-

⁴¹ El Buda domestica a la *yakṣī* ocultándole a su hijo más pequeño, quien también le es el más querido. Esta situación la lleva al extremo de la angustia y a cobrar consciencia del sufrimiento de aquellos padres cuyos hijos ella había devorado.

⁴² Véase por ejemplo las representaciones de Gandhāra (Foucher 1917, lámina XI; Huntington 1985, 147; Dobbins 1967, fig. 1), Mathurā (Foucher 1917, 283; Zin 2006, 49) y Turfān (Stein 1912, lamina XI b).

⁴³ En varias de las representaciones de grupo aparece un personaje parado entre la pareja de esposos. De acuerdo con el análisis de Carter sobre la pareja en Gandhāra (1968, 131), este personaje es un escanciador de vino que sirve a los *yakṣas* por medio de una pequeña copa. Ciertamente este emplazamiento de la pareja rodeada de sirvientes en un ámbito cortesano y festivo es característico no solamente de sus numerosas representaciones en Gandhāra (Foucher 1917, lámina XLVIII; Soper 1951, 29), sino también en Mathurā (Singh 2004, 388; Zin 2006, 49) y Ajañṭā (Bautze-Picron 2002, 249, 255, 259), así como en Sāñcī, en donde Zin propone la identificación de la pareja en un relieve del *stūpa* III en donde se le ve rodeada por una cohorte de músicos (2006, 48); de ser correcta la identificación, correspondería a la primera imagen conocida de la *yakṣī* en India, precediendo incluso a los ejemplares de Gandhāra.

gura del Buda o Bodhisattva destaca como elemento visual principal.⁴⁴

Esta característica predominante en las representaciones de Hārītī está relacionada principalmente con dos factores. En primer lugar, con el estatus que la deidad adquirió en algunas tradiciones como *śrotāpannā*, por ejemplo en el *Mahāvamsa* (Geiger 1908, 96) y en el *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Peri 1917, 32), y en otras como *bodhisattva*,⁴⁵ lo cual la distinguía de forma definitiva de otros “espíritus” domesticados y le otorgaba un carácter único como deidad digna de recibir un trato especial y de ser objeto de veneración. En segundo lugar, la benignidad de las representaciones de Hārītī se relaciona con su estatus de “deidad translocal” (Cohen 1998, 383), es decir, de figura que traspasó sus orígenes locales y dejó de ser otro ejemplo más del poder domesticador del Buda para establecerse por derecho propio como objeto de culto en el mismo seno de la vida ritual de una gran cantidad de monasterios budistas, en donde no aparecía

⁴⁴ En el caso de Āṭavika/Āḷavaka, todas las versiones visuales conocidas del relato presentan al Buda como figura central en el momento en que el *yakṣa* le está entregando a un niño que iba a devorar, es decir, en un momento inmediatamente posterior a la domesticación (Zin 2006, 32-4). En cuanto a Apalāla, muchas de sus representaciones son narrativas continuas en donde vemos al mismo tiempo al *yakṣa* Vajrapāṇi destruyendo la montaña para aterrorizar al *nāga* y a este último adorando al Buda (Zin 2006, 63-8). Con respecto a Kalmāṣapāda, el interés de los artistas de Ajaṅṭā, Aurangabad y Kaṅheri estaba en mostrar los distintos episodios de la historia que habían hecho necesaria la participación del Bodhisattva (Schlingloff 2000, 48-50; Yazdani *et al.* 1955, 54-66).

⁴⁵ Una *śrotāpannā* sería alguien que tuvo comprensión del *dharma* budista y por lo tanto se encuentra ya en el camino al Despertar. Como menciona Péri (1917, 32), aunque el título de *bodhisattva* es tardío en la carrera de Hārītī, es con esa naturaleza con la que la *yakṣī* aparece fuera de India. Un ejemplo temprano importante es la Hārītī de Farhad-Beg en Khotan (ca. siglo VI), que aparece en actitud hierática con un halo alrededor de la cabeza, indicio de su estatus como deidad venerada (Stein 1912, 414, lámina xi b).

ya como una *yakṣī* autóctona, sino como una figura a la que el Buda había encomendado una misión universal: proteger los monasterios budistas y a sus habitantes.

Sin embargo, aunque lo hicieron en mucha menor medida, los budistas también conservaron el recordatorio de la domesticación de Hārītī en unas pocas representaciones visuales y son éstas las que nos interesan aquí. Hasta el momento solamente se conocen cuatro piezas que relatan alguno de los episodios de esta domesticación:⁴⁶ tres pinturas en los murales de las cuevas 34, 80 y 171 de Kizil en Kucha, Asia Central (Lesbre 2001, 324, fig. 7; Zin 2006, 51-53) y una composición escultórica de gran tamaño en la cueva 2 de Ajaṅṭā. Todos los ejemplares de Kizil, que Lesbre (307) data en la primera mitad del siglo VII, tienen el mismo formato. En ellos podemos ver al Buda sedente como figura central; arrodillada o sentada a su lado (en dos casos a su derecha y en uno a su izquierda) hay un personaje femenino con las manos unidas en saludo respetuoso. Existe solamente un elemento que nos indica que la escena se refiere a la domesticación de Hārītī: frente al Buda vemos su cuenco de limosnas, del cual emerge un niño pequeño también con las manos unidas en saludo respetuoso (véase Fig. 3).

Esto significa que las escenas retratan el momento preciso en el que la *yakṣī* se somete finalmente a la autoridad del Buda por medio de la fórmula de la Toma de Refugio. En la versión de esta historia contenida en el *Samyuktavastu*, no es sino hasta que Hārītī realiza este gesto que el Maestro hace aparecer al

⁴⁶ Aunque es más tardía (a partir del siglo X) y pertenece a otro ámbito cultural, también podríamos incluir aquí la tradición pictórica china conocida como “Levantando el Cuenco de ofrendas” que desarrolla narrativamente el enfrentamiento entre un gran ejército de demonios comandado por Hārītī y un grupo liderado por el Buda, que está compuesto de numerosos *arhats* y *bodhisattvas* (Murray 1982).



Figura 3. Aśoka y Hārītī en mural de la cueva 34 de Kizil, China.
(Ilustración de Roberto E. García.)

hijo pequeño, llamado Priyaṅkara, a quien había escondido prodigiosamente en su cuenco de limosnas:

“A partir de este momento me someto a la Enseñanza [*Dharma*] y a la Orden [*Saṅgha*] del Buda. Le otorgo la protección a todos los que viven en este momento en Rājagṛha.” Una vez que Hārītī dijo esto, el Buda le mostró a Priyaṅkara. Entonces Hārītī tomó refugio en el Tathāgata y recibió los preceptos. (Peri 1917, 11)

Claramente los pintores de las cuevas de Kizil estaban interesados en subrayar este episodio como una de las conquistas del Buda y debido a eso hicieron énfasis en su figura, colocándola en los tres casos en el centro de la composición y dándole

un tamaño mayor que al de la *yakṣī*. Este esquema se replica en los demás episodios retratados en los mismos murales, de entre los cuales un número considerable trata de las hazañas y conquistas del Buda sobre sus adversarios humanos, así como sobre *devas*, animales, *yakṣas* y *nāgas*. Como menciona Lesbre, algunos ejemplares epigráficos podrían indicar que dentro de algunos monasterios de Kucha existía “un culto centrado en conmemorar la superioridad del Buda sobre los dioses” (2001, 313), así como sobre otros seres. En ellos se menciona las conquistas del Buda sobre Apalāla, Āḍavaka, el elefante de Rājagṛha y el asesino Aṅgulimāla (Schlingloff 1955, 100-4), episodios que también se representaron en los mismos murales.

Aunque el nombre de Hārītī no aparece en los fragmentos epigráficos conservados, la presencia y repetición de su historia en los murales de Kizil es un claro indicio de que su domesticación se incluía entre las proezas del Buda consideradas como ejemplos de su soberanía sobre las potencias mundanas y locales. Al mismo tiempo, la disposición de los elementos dentro de las composiciones visuales —el Buda al centro y de mayor tamaño y Hārītī arrodillada en un nivel más bajo— afirma una relación jerárquica en donde el poder de la *yakṣī* se subordina a la figura del Maestro. En contraste con las representaciones de Hārītī expuestas al principio, en Kizil no hay rastro alguno del carácter majestuoso y hierático de la deidad materna, ni del aspecto festivo y cortesano de los retratos de la familia de *yakṣas*. En lugar de ello se subraya la sumisión de la *yakṣī* como una victoria más del Buda, sobre quien sigue recayendo el foco de la devoción.

Además de los ejemplos de Kizil, encontramos el relato de la domesticación de Hārītī solamente en otro lugar, en la cueva 2 de Ajaṇṭā, en el Decán, cuya construcción probablemente se terminó en la segunda mitad del siglo V, durante los últimos años del reinado del rey Hariṣeṇa de la dinastía *vākāṭaka* (Spink

2005, 2). A diferencia de las cuevas de Kucha, en Ajañṭā la narrativa es más elaborada y no constituye un elemento adicional de otra composición construida alrededor de la figura del Buda. Aquí el relato ocupa un lugar privilegiado dentro de un santuario dedicado exclusivamente a la *yakṣī* y a su esposo, cuya importancia destaca debido a que es, junto a otro nicho que retrata a otros dos *yakṣas*,⁴⁷ uno de los dos únicos santuarios que existen en todo Ajañṭā consagrados en su totalidad a personajes distintos al Buda (Cohen 1998, 381).

El nicho se encuentra dentro de la cueva 2, un monasterio con una fachada relativamente sencilla, pero ricamente decorado en su interior.⁴⁸ El plano general de la cueva sigue el patrón de los otros monasterios de Ajañṭā: al lado derecho e izquierdo del patio central se abren las celdas monásticas y en el fondo se encuentran los santuarios. En este caso hay tres, uno central en donde un Buda de gran tamaño reposa en *padmāsana* (postura de loto) realizando la *dharmacakramudrā* (gesto manual de la rueda del *dharma*); otro a la izquierda del visitante, dentro del cual vemos a los *yakṣas* Padmanidhi y Śaṅkhanidhi esculpidos en tamaño monumental; y el nicho de Hārītī y Pañcika al lado derecho del visitante (véase Fig. 4).⁴⁹

Dentro de la capilla el visitante contempla una composición escultórica con Hārītī a la izquierda y Pañcika a la derecha

⁴⁷ Esta otra capilla se encuentra también en la cueva 2, al fondo y del lado izquierdo del visitante. Spink (2009, 76, lámina 48) ha identificado a los dos *yakṣas* como Padmanidhi y Śaṅkhanidhi, espíritus auspiciosos que otorgan riquezas; y es evidente por la posición del santuario y por el tamaño de las esculturas de estos personajes que, al igual que Hārītī y su esposo, aquellos también eran objeto de algún culto propiciatorio.

⁴⁸ Para una descripción detallada de las escenas pintadas dentro de la cueva y algunas reproducciones véase Yazdani *et al.* (1933), Griffiths (1983, láminas 115-132), Herringham (1915), Spink (2009, láminas 44-62) y Zin (2003, láminas 6-16).

⁴⁹ Yazdani *et al.* (1933, lámina 1) y Zin (2003, láminas 8-13).

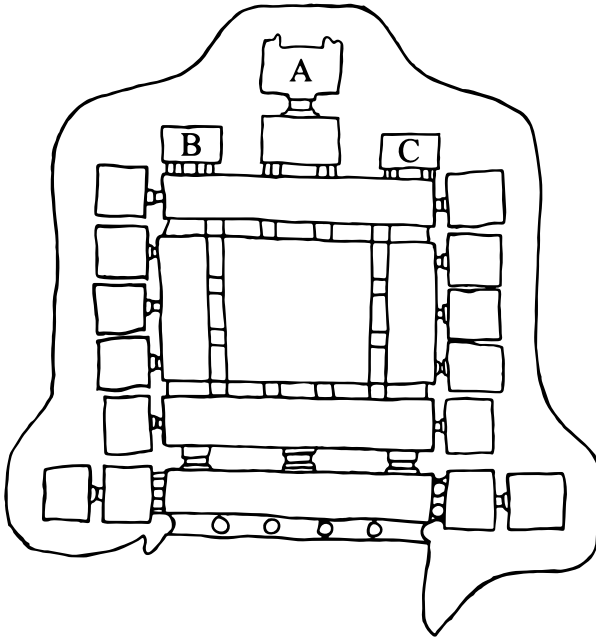


Figura 4. Plano general de la cueva 2 de Ajañā, India.
 A. Nicho del Buda. B. Nicho de los *nidhis*. C. Nicho de Hārītī
 y Pañcika. (Ilustración de Roberto E. García.)

(véase Fig. 5), ambos de tamaño monumental, sentados en *lalitāsana*, una postura en la que el pie derecho está en el suelo y la pierna izquierda se flexiona para tocar el muslo contrario, y que a menudo se relaciona con la actitud relajada de los gobernantes (Blau 1999, 112). Ambos están adornados con collares, aretes, brazaletes y pulseras de tobillo; y mientras que Pañcika porta una corona, la *yakṣī* tiene un tocado elaborado. Sobre el muslo izquierdo Hārītī carga a uno de sus hijos —muy probablemente el más pequeño de ellos— y en la mano derecha sostiene un objeto difícilmente reconocible que Yazdani *et al.* (1933, 34) identificó como una bolsa, símbolo de prosperidad y riqueza, mientras que Bautze-Picron (2002, 246) lo describe



Figura 5. Capilla de Hārītī y Pañcika en la cueva 2 de Ajañṭā, India.
A. Figura 6. B. Figura 7. (Ilustración de Roberto E. García.)

como un racimo de mangos, fruta que se asociaría con la fertilidad que Hārītī otorga a sus devotos.⁵⁰

A los pies de la pareja vemos a un grupo de diez niños, tres de los cuales ponen atención a un personaje con un bastón, a quien se ha identificado como un preceptor (Zin 2006, 51),

⁵⁰ Ciertamente la asociación de Hārītī con el fruto del mango no es fortuita, pues por un lado aparece en una de las versiones textuales del relato (Peri 1917, 12-3) y por otra parte el árbol a menudo está presente en composiciones donde aparecen *yakṣīs*; en éstos casos la fruta señala su naturaleza voluptuosa y fértil (Shaw 2006, 70); por otra parte, en las representaciones de Hārītī en Gandhāra no son mangos sino granadas las frutas que sostiene la *yakṣī* (Getty 1914, 75).

mientras que los demás se dedican a jugar. Posiblemente hacen referencia a los quinientos hijos de Hārītī. Al mismo tiempo vemos a dos sirvientas con espantamoscas a ambos lados de la pareja de *yakṣas* y entre ésta a un personaje femenino que sostiene una flor en la mano derecha y un ave en la izquierda.⁵¹

A primera vista esta composición escultórica nos remite a los retratos de la pareja que predominan en Gandhāra y Mathurā, en donde sus íconos carecen por completo de alusiones a la historia previa de Hārītī y a su episodio con el Buda, y en donde claramente el énfasis está colocado en la deidad como objeto de devoción. Sin embargo, este ejemplo de Ajaṅṭā se distancia de aquellas tradiciones al incluir, dentro de la misma composición, referencias explícitas a la domesticación de Hārītī. Desde la perspectiva del espectador, a espaldas de la pareja, del lado derecho, hay una escena en la que se puede apreciar al Buda sentado con la mano extendida en *abhayamudrā*, gesto de protección y apaciguamiento, en dirección hacia un personaje femenino a quien por su presencia en la composición podemos identificar como la *yakṣī* (véase Fig. 6). Ésta se abalanza amenazante sobre el Maestro, blandiendo armas en cada uno de sus cuatro brazos. En los brazos derechos porta una espada y un mazo y aunque los objetos en sus manos izquierdas están muy desgastados, se ha propuesto identificarlos como un garrote o *vajra* y como una serpiente (Yazdani *et al.* 1933, 35). En todo caso queda claro

⁵¹ La identidad y función de este personaje sigue siendo un misterio. Mientras que algunos comentaristas deciden mencionar su presencia en la composición sin elaborar al respecto (Yazdani *et al.* 1933, 35; Zin 2006, 51), Bautze-Picron (2002, 246, n. 41) afirma que el ave es Xvarnah o Pharro, una deidad del *Avesta*, que en el área de Gandhāra comparte elementos con Pañcika, Kubera y Vaiśravaṇa. Aunque carezco de elementos para argumentar sobre el tema, al menos me parece posible afirmar que el personaje femenino no es equivalente al escanciador de vino que Carter (1968, 131) identifica en esculturas del mismo tipo en Gandhāra y que siempre está en medio de la pareja.

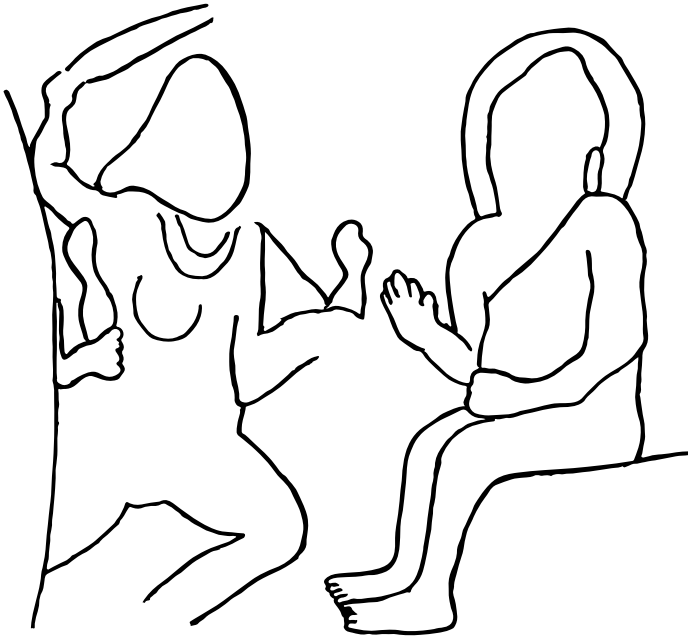


Figura 6. Hārītī atacando al Buda. Cueva 2 de Ajañṭā, India.

(Ilustración de Roberto E. García.)

que se trata de armas dirigidas al Buda. Finalmente, otro elemento difícil de notar y que, hasta donde tengo conocimiento, solamente Monika Zin ha identificado (2006, 51), es el cuenco que el Buda sostiene con la mano izquierda y en donde de acuerdo con los relatos el Maestro escondió al hijo más pequeño de la *yakṣī*.

A espaldas de la pareja, del lado izquierdo del espectador, se encuentra la otra escena de la domesticación (véase Fig. 7). En ésta vemos al Buda sentado y frente a él a la *yakṣī* arrodillada con las manos en gesto de veneración. En medio de los dos hay un niño pequeño, también arrodillado y con las manos en gesto de adoración. El Buda mira a la madre y al hijo con las manos en *dharmacakramudrā*, gesto que se utiliza en la iconografía



Figura 7. Hārītī y su hijo saludando respetuosamente al Buda.
Cueva 2 de Ajañṭā, India. (Ilustración de Roberto E. García.)

para indicar que está impartiendo alguna instrucción (Blau 1999, 94). Esta última escena nos es ya conocida por los ejemplos de Kizil, casi idénticos en su disposición, excepto por el hecho de que en las cuevas de Asia Central el hijo de Hārītī emerge del cuenco del Buda y en Ajañṭā lo vemos ya completamente fuera de él. Sin duda, como lo demuestran madre e hijo con las manos en señal de adoración, aquí también el acento está puesto en la figura del Buda, el gran domesticador, a quien se ensalza por la hazaña que acaba de realizar.

La primera de estas dos escenas es problemática en varios sentidos. Por un lado, carece de base textual, o al menos no se ha encontrado una versión literaria del relato de Hārītī que haga referencia a ella. La alusión más cercana está en un texto

sánscrito conocido por su traducción al chino, en donde se refiere que durante el ataque del ejército de Māra, Hārītī comandaba a sus hijos contra el Buda (Peri 1917, 28). Sin embargo, el texto nos habla de un episodio completamente distinto, fuera del contexto en el que se insertan los relatos de la *yakṣī*, y no menciona en ningún momento su domesticación. Al mismo tiempo, tampoco se conocen otras versiones visuales del ataque de Hārītī. Quizá el paralelo más cercano se halla en las cuevas de Kizil. En uno de los murales, un personaje de piel verde con cuatro brazos trata de atacar al Buda arrojándole una plancha de piedra. Sin embargo, ningún elemento de la escena nos permite vincularla con la historia de Hārītī y al parecer la relación es más estilística que temática.⁵² Finalmente, ha habido intentos por identificar a Hārītī con una escultura de una deidad femenina de la época *kūṣāṇa* (siglos I-III e. c.) que tiene colmillos y cuatro brazos, en los cuales sostiene un tridente, un recipiente para agua y un niño pequeño.⁵³ Aunque las similitudes con la Hārītī amenazante de Ajaṇṭā parecerían suficientes para determinar de forma decisiva la identidad de esta figura icónica, hay argumentos de peso que la relacionan con Bhīmā, otra deidad importante en Gandhāra (Zin 2006, 49).

En suma, hasta el momento solamente es posible afirmar con toda seguridad que el ejemplar de Ajaṇṭā es el único en India y en las regiones aledañas que muestra a la *yakṣī* en su faceta hostil. Podemos especular que, o bien los patronos o artistas de la cueva 2 de Ajaṇṭā conocían alguna versión de la historia que no ha llegado hasta nosotros, en donde se relataba un enfrentamiento

⁵² Aunque el episodio no se ha identificado de manera contundente, Lesbre (2001, 315, n. 41) sugiere que la imagen se refiere a uno de los demonios del ejército de Māra.

⁵³ Proviene de Sahrī-Bahlol y se encuentra actualmente en el museo de Peshawar, Pakistán (Foucher 1922, 515; Huntington 1985, 148).

violento entre Hārītī y el Buda,⁵⁴ o bien que, a pesar de no existir ninguna tradición al respecto, tomaron la decisión de retratar a la deidad en un gesto extremadamente agresivo para producir un mayor contraste dramático entre las dos distintas fases de la *yakṣī* que les interesaba representar: la cruel devoradora de niños y la sumisa sirviente del Buda.

Pero además del contraste que implica la contraposición de estas dos escenas narrativas, su inclusión en el contexto de la representación icónica y cultural de Hārītī es significativa debido a que también es el único ejemplo conocido en donde podemos ver al mismo tiempo la domesticación de la *yakṣī* y su figura como foco de la devoción. Fuera de este ejemplo, encontramos a la *yakṣī* solamente en alguna de las dos formas descritas al principio: como el ícono de la matrona dadora de hijos y protectora de los practicantes budistas, tan común en Gandhāra y Mathurā, o como el personaje de la *yakṣī* que finalmente se somete sin remedio a las condiciones del Buda y reverencialmente realiza la Toma de Refugio, como en los escasos ejemplos encontrados en Kizil. La Hārītī de Ajaṅṭā, por su parte, nos ofrece una síntesis de varios elementos: en primera instancia amalgama en una sola composición las dos facetas de la deidad; y en segundo lugar asocia estas dos facetas de manera simultánea con el culto de la *yakṣī*. Este último aspecto es de suma importancia pues apunta directamente a la función ritual de los relatos de domesticación de Hārītī, un fenómeno sobre el cual Ajaṅṭā nos puede aportar información de gran relevancia.

El consenso de los especialistas contemporáneos es que la capilla de Hārītī en Ajaṅṭā cumplía las funciones de espacio ritual en donde se propiciaba a la deidad con el objetivo de que a

⁵⁴ Este caso no es del todo improbable, pues en las historias de domesticación del *nāga* Apalāla la batalla abierta se presenta como un medio adecuado de subyugación de los espíritus.

cambio ella otorgara fertilidad a las mujeres. Numerosos elementos lo indican así. Por una parte, podemos referirnos al culto de esta deidad en distintas partes de India y zonas aledañas con este propósito, que además de interpretarse a partir de los elementos iconográficos asociados con la fertilidad y la maternidad, es mencionado en los testimonios de peregrinos chinos que visitaron India en el siglo VII e. c. Así, por ejemplo, el monje Xuánzàng afirma haber visitado en Gandhāra el *stūpa* que conmemoraba el sitio exacto en donde el Buda había sometido a la *yakṣī* y menciona que la gente común le hacía ofrendas para que ésta les otorgara hijos (1884, 110-1). Por otra parte, Yijīng relata su experiencia como testigo y declara que: “Todos los días se hace una abundante ofrenda de comida ante esta imagen [...] Si aquellos que no tienen hijos a causa de su debilidad física le hacen ofrendas de comida, su deseo siempre se cumple” (Takakusu 1896, 37).

Esta práctica religiosa que los monjes chinos afirman haber visto en distintas partes de India tiene su reflejo dentro de Ajañṭā en la composición escultórica icónica que hemos descrito, así como en dos murales que se encuentran en las paredes laterales de la misma capilla. En el de la derecha vemos a varios personajes, en su mayoría mujeres y niños, yendo en dirección de las esculturas; en su camino van dejando flores y frutos en un cesto. En el mural de la izquierda vemos a un grupo de tres mujeres inmóviles frente a otro personaje femenino que lleva un tocado elaborado y que conduce a dos niños hacia ellas; a sus pies hay varios niños sentados. Cohen (1998, 389-90) interpreta estas dos escenas como una narrativa continua y argumenta que en la imagen de la derecha las mujeres llevan ofrendas a Hārītī para propiciar sus favores, mientras que en el mural izquierdo la *yakṣī* en persona se aparece otorgándoles su *darśana* o presencia visible y llevando con sus propias manos a los niños que les va a dar en recompensa.

Aunque la identificación de Hārītī en el mural izquierdo, así como la afirmación de que las dos obras representan una narrativa continua no carecen de problemas,⁵⁵ parece claro que hay un elemento devocional en las imágenes, principalmente representado en las ofrendas depositadas en el cesto; y que esa relación de carácter ritual podría fácilmente estar asociada con la faceta de Hārītī como dadora de hijos, debido a la numerosa presencia de infantes en la composición.

Ahora bien, si por un lado es claro que la composición de Hārītī era objeto de devoción y el centro de una actividad ritual importante en Ajaṅṭā,⁵⁶ queda entonces preguntarnos cuál era el papel que tenían en esta actividad ritual los episodios narrativos de la pared trasera que relatan su domesticación. O, si no tenían un papel directamente en el rito, entonces ¿cuál era la

⁵⁵ Aunque algunos autores como Ohnuma (2007, 115) aceptan sin cuestionar el argumento de Cohen, uno de los problemas principales en considerar a las dos imágenes como una narrativa continua consiste en la discrepancia en el número de personajes entre una y otra. Si aceptamos que esta discrepancia no afecta el resultado, puesto que en los dos murales vemos mujeres y niños, aún habría que explicar la presencia de dos personajes masculinos en el mural derecho, uno que lleva un loto con un tallo larguísimo y otro con características de la realeza que sostiene un loto en la mano y porta una corona sobre la cabeza. Siguiendo en la misma línea, si afirmamos que el personaje femenino en el mural izquierdo es Hārītī, tendríamos que decir que muy probablemente el personaje masculino sedente es su esposo Pañcika, que a su vez ofrece su propio *darśana*.

⁵⁶ Recordemos que junto con la capilla izquierda que alberga a dos *yakṣas*, la de Hārītī es la única que tiene una imagen central que no es el Buda, lo cual es un indicio de que su culto pudo ser de gran importancia, no solamente dentro de la cueva 2, sino en el contexto general de Ajaṅṭā. Al mismo tiempo, Spink (2007, 55) ha argumentado con relación a la cueva 2 que el desgaste en el centro de varios de los medallones pintados en el techo de la cueva sugiere un uso continuo, probablemente en un sentido ritual; pues como se ve en algunas pinturas, ahí se colocaban ganchos de los cuales se colgaban guirnaldas.

función de su presencia en ese lugar? Con respecto a su función, Cohen ha argumentado que estas imágenes son una especie de recordatorio para el devoto de que la *yakṣī* posee “apetitos demoníacos siempre presentes, que volverían a falta de los mecanismos de control budistas” (1998, 389), es decir, en ausencia de la alimentación ritual de la deidad. Aunque este tipo de fenómeno no está completamente ausente en los relatos de domesticación de espíritus,⁵⁷ me parece que este argumento no tiene aplicación en el caso de Hārītī, pues como afirma Shaw, todos los relatos que han llegado hasta nosotros declaran que

Śākyamuni eliminó permanentemente el peligro representado por Hārītī cuando la *convirtió* y la incitó a realizar el voto de abstenerse de una dieta carnívora. La naturaleza decisiva de esta transformación moral se expresa en los textos a través de afirmar su estatus como ‘La que ha entrado en la corriente’ (*śrotāpannā*) o ‘La que no retornará’ (*anāgāminī*). (2006, 112)

A mi parecer, no siempre es posible establecer una relación de correspondencia directa entre una fuente textual y una imagen, y en el caso de las narrativas de Hārītī en Ajaṅṭā ya hemos mencionado que no existe ninguna fuente textual que sustente el ataque de Hārītī. Sin embargo, basándonos meramente en los elementos visuales es posible argumentar que la *yakṣī* de la cueva 2 no representaba, a los ojos de los devotos, un peligro latente, sino la promesa de un beneficio tangible. Esto no quiere decir que en la composición no exista una importante tensión entre los distintos aspectos de la deidad, sino que al parecer esa

⁵⁷ Véase por ejemplo el relato de Xuánzàng sobre el *nāga* Gopāla, quien tras ser conquistado por el Buda le pide a éste que deje su sombra impresa en una cueva, de manera que le sirva de freno en caso de que de nuevo surgiera en él un pensamiento o intención hostil (1884, 94).

tensión se resolvía para el devoto con la preeminencia del carácter benévolo de la *yakṣī*, expresado claramente en la monumentalidad de su figura maternal que eclipsa, casi por completo, a los episodios de domesticación de la pared trasera.

Al mismo tiempo podemos decir que estas dos escenas de domesticación sí son un recordatorio para el devoto de que, a pesar de que Hārītī posee un estatus elevado que se expresa en su imagen y en su lugar en el rito, su figura y su rol están inevitablemente subordinados a la figura del Buda, quien fuera el innegable artífice de su transformación en la deidad que vemos representada en la escultura icónica principal. En este sentido es probable que, si no todos los devotos se dieran cuenta de esta relación, al menos aquellos que encargaron la hechura de la composición escultórica sintieran la necesidad de hacer presente la potencia del Buda en un santuario que originalmente no tenía como función específica rendirle culto a él de manera directa. Claramente esto se asocia con la función de los murales de Kizil y con el culto del Buda como domesticador; pues aunque en la capilla de Hārītī en Ajañṭā el acento devocional claramente está puesto en la *yakṣī* y en los beneficios de rendirle culto, los episodios de su domesticación, aunque menores en tamaño, sirven de registros vigentes del poder transformador del Buda y son, a la vez, marcadores irrefutables de una escala jerárquica en donde Hārītī ocupa una posición predominante dentro del culto solamente en virtud de su rendición y sometimiento ante la figura del Maestro, así como de su inevitable aceptación de las condiciones impuestas por aquél.

Este ordenamiento jerárquico se puede apreciar también en el plano general de la cueva 2, dentro de la cual se halla el nicho de Hārītī y Pañcika. El santuario central de esta cueva alberga un Buda monumental en *dharmacakramudrā*, flanqueado por dos sirvientes y adorado por varios personajes tallados en la base de su trono. La capilla de Hārītī se halla a un lado del santuario

central⁵⁸ y a diferencia de éste carece de antecámara. Tomando en cuenta estos aspectos podemos argumentar que en la misma disposición de los nichos de adoración existe una obvia jerarquía vertical, en la cual la pareja de *yakṣas*, a pesar de la clara importancia de su culto dentro de la cueva, ocupa un espacio secundario y subordinado al del Buda central, si no necesariamente en términos rituales, al menos sí simbólicamente.

Aunque a primera vista la composición visual de la imagen de Hārītī en Ajañṭā destaca principalmente como un objeto de la actividad ritual y devocional, los elementos narrativos que encontramos en ella no la hacen tan distinta de otros ejemplos de relatos visuales de domesticación que encontramos en diversos sitios budistas. De una manera similar a las representaciones que nos remiten a la prevalencia del Buda sobre “espíritus” hostiles como el *yakṣa* Ālavaka y el *nāga* Apalāla, el relato visual de la domesticación de la *yakṣī* alude a la capacidad del Buda para imponerse contra las potencias violentas y destructivas que encarnan estos seres, así como para transformarlas en recursos útiles para las personas en general y para la comunidad budista en particular; y a pesar de que el caso de la *yakṣī* Hārītī se diferencia de otros modelos de domesticación de espíritus, pues fue elevada a la categoría de deidad de culto, su figura en Ajañṭā conserva todavía el carácter de ejemplo tangible y viviente de la superioridad del Buda.

CONCLUSIONES

La domesticación de personajes hostiles es un tema que aparece una y otra vez en las tradiciones narrativas budistas. En éstas se plantea que algunas veces surgía un conflicto directo cuando

⁵⁸ Y como mencionamos anteriormente, la capilla de los *nidhis* se sitúa al otro lado.

los representantes de la autoridad budista se encontraban con otras figuras de autoridad que regían ámbitos políticos o rituales. La posición budista consistía en someter al personaje hostil, algunas veces un rey o un espíritu, ante la autoridad del budismo, sus héroes y sus instituciones. Esto acarreaba, además, que la institución representada por esos personajes también pasaba a formar parte del área de dominio de la autoridad budista. Por una parte, estas narrativas muestran que los budistas estaban conscientes de que sus propias afirmaciones de autoridad no estaban exentas de ser disputadas, incluso de forma violenta, por otras figuras de autoridad. Por otra parte, indican también que los budistas se mostraron muy activos en formular relatos míticos paradigmáticos que expresaban cuáles eran los límites de otras figuras de autoridad frente al poder del budismo, y que explicaban cuáles eran las ventajas de someterse ante ese poder y pasar a formar parte de su área de dominio.

Ahora bien, a lo largo de este ensayo he argumentado que el tema de la domesticación no se limitaba a las tradiciones narrativas literarias, sino que tenía también cierta presencia y relevancia dentro de la vida religiosa de los antiguos budistas a través de sus representaciones plásticas en las fachadas e interiores de *stūpas*, *vihāras* y templos. En este sentido, he intentado explicar que no podemos ver la domesticación únicamente como un tema narrativo o una expresión literaria de las capacidades de soberanía que los budistas adjudicaban a sus antiguos héroes y sabios. Más bien debemos considerar que, para los budistas, esa soberanía descrita en los relatos había sido heredada a la orden monástica, y que el dominio de la orden sobre otros ámbitos de autoridad en parte se mantenía vigente gracias a la presencia de imágenes de domesticación en los ámbitos culturales.

Para desarrollar este argumento realicé el análisis de dos relatos: el del rey Aśoka en el *stūpa* de Kanaganahalli y el de la *yakṣī* Hārītī en el interior de la cueva 2 de Ajañṭā. El primero

de estos personajes es uno de los modelos de realeza más destacados en el budismo. La segunda figura es un ejemplo sobresaliente de un espíritu protector budista. Ambos personajes son ejemplares dentro de las narrativas de domesticación, en parte porque sus transformaciones son radicales a partir de sus respectivos encuentros con los héroes budistas y, en parte porque, tras ser domesticados, la protección que brindan a la comunidad budista trasciende los límites de lo local. Así, de acuerdo con estos relatos, Aśoka se convirtió en un rey budista que utilizó su poder imperial para extender el dominio del budismo sobre todo su reino, mientras que Hārītī aceptó ser la protectora de todos los monasterios budistas.

De acuerdo con el análisis de las representaciones visuales de estos dos personajes, he argumentado que la presencia de sus narrativas de domesticación en sitios rituales budistas obedecía a dos factores complementarios: por un lado, se pretendía demostrar, con ejemplos concretos, la preeminencia de la comunidad budista sobre otros ámbitos de autoridad; por otra parte, a través de ellas se afirmaba que la autoridad política (en el caso de los reyes) y la soberanía en el ámbito ritual (en el caso de los espíritus) pasaban por un proceso de “purificación” al ser reguladas por la autoridad budista, por lo que entonces podían considerarse legítimas y deseables.

En este sentido, las narrativas de domesticación en los sitios religiosos budistas presentan un escenario complejo en donde distintos actores y discursos de autoridad negociaban su legitimidad y su valor como formas autoritativas paralelas a la autoridad budista, pero siempre subordinadas a ella. Para demostrar que su soberanía era válida y que el ejercicio de su poder era considerado legítimo dentro del marco del discurso autoritativo de la Orden budista, los patrocinadores de las expresiones plásticas en los sitios rituales recurrieron a la estrategia de mostrar visualmente que los representantes de poderes no budistas se

habían doblegado ante la superioridad moral del budismo. De esta forma, las representaciones visuales de domesticación serían como un recordatorio patente de la soberanía budista sobre otras potencias, a la vez que como un medio para demostrar que esas potencias, al someterse a la autoridad del budismo, merecían ejercer su poder en sus respectivas esferas de dominio.

REFERENCIAS

- Bautze-Picron, Claudine. 2002. "Nidhis and Other Images of Richness and Fertility in Ajanta." *East and West Rome* 52 (enero): 225-84.
- Blau, Tatjana, y Mirabai Blau. 1999. *Buddhistische Symbole*. Darmstadt: Schirner.
- Bodhi, Bhikkhu, trad. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, 1. Boston: Wisdom Publications.
- Carter, Martha. 1968. "Dionysiac Aspects of Kushān Art." *Ars Orientalis* 7 (enero): 121-46.
- Chakrabarti, Dilip. 1995. "Buddhist Sites Across South Asia as Influenced by Political and Economic Forces." *World Archaeology* 27 (2): 185-202.
- Cohen, Richard. 1998. "Nāga, Yakṣiṇī, Buddha: Local Deities and Local Buddhism at Ajanta." *History of Religions* 37 (4): 360-400.
- Darian, Jean. 1977. "Social and Economic Factors in the Rise of Buddhism." *Sociological Analysis* 38 (3): 226-38.
- Deegalle, Mahinda. 2006. *Popularizing Buddhism: Preaching as performance in Sri Lanka*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Dehejia, Vidya. 1991. "Aniconism and the Multivalence of Emblems." *Ars Orientalis* 21 (enero): 45-66.

- _____. 1997. *Discourse in early Buddhist art: Visual narratives of India*. Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Divyāvadāna. Véase Vaidya, ed.
- Dobbins, Walton. 1967. "A Note on the Hāritī Image from Skārah Dheri, Year 399." *East and West* 17 (septiembre): 268-72.
- Feer, Leon, ed. 1888. *The Saṃyutta-nikāya of the Sutta-piṭaka: II*. Londres: Published for the Pali text Society by Henry Frowde.
- Foucher, Alfred. 1917. *The beginnings of Buddhist art and other essays in Indian and Central-Asian archæology*, traducido por Frederick Thomas y L. A. Thomas. París: P. Geuthner.
- _____. 1922. *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra: Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'extrême-Orient*, t. II. París: Leroux.
- García, Roberto Eduardo. 2015. "Reyes de este mundo: Representaciones escultóricas de reyes y espíritus en la stūpa budista de Sāñcī." En *Consideraciones hermenéuticas en torno al arte y al poder*, editado por Francisco Ayala y Laura Martínez, 341-56, 403-6. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gaulier, Simone, Robert Jera-Bezard y Monique Maillard. 1976. *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, vol. 2. Leiden: Brill.
- Geiger, Wilhelm, ed. 1908. *The Mahāvamsa*. Londres: Published for the Pali Text Society by Henry Frowde.
- Getty, Alice. 1914. *The Gods of Northern Buddhism: Their History, Iconography, and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries*. Oxford: The Clarendon Press.
- Gokhale, Balkrishna. 1977. "The Merchant in Ancient India." *Journal of the American Oriental Society* 97 (2): 125-30.
- Griffiths, John. 1983. *The paintings in the Buddhist Cave-temples of Ajanta, Khandesh, India*, vol. 2. Delhi: Caxton Publications.
- Grünwedel, Albert. 1920. *Buddhistische Kunst in Indien*. Berlín: De Gruyter.

- Hazra, Kanai Lal. 1995. *The Rise and Decline of Buddhism in India*. Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Herringham, Lady. 1915. *Ajanta Frescoes: Being Reproductions in Colour and Monochrome of Frescoes in Some of the Caves at Ajanta After Copies Taken in the Years 1909-1911*. Londres: University Press.
- Huntington, Susan y John Huntington. 1985. *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*. Nueva York: Weatherhill.
- Lang, Karen. 2008. "Candrakīrti on the Medieval Military Culture of South India." En *Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra*, editado por Padma Sree y A. W. Barber, 127-50. Albany: State University of New York Press.
- Lesbre, Emmanuelle. 2001. "An Attempt to Identify and Classify Scenes with a Central Buddha depicted on Ceilings of the Kyzil Caves (former Kingdom of Kutcha, Central Asia)." *Artibus Asiae* 61 (enero): 305-54.
- Mahāvamsa*. Véase Geiger, ed.
- Mukherjee, Bratindra Nath. 2000. "A Langudi Hill Inscription referring to Aśoka." En *Studies in Indian Epigraphy*, xxvi, editado por D. Sampath y S. Subramonia, 63-6. Delhi: Caxton Publications.
- Murray, Julia. 1982. "Representations of Hārītī, the Mother of Demons, and the Theme of "Raising the Alms-bowl" in Chinese Painting." *Artibus Asiae* 43 (4): 253-84.
- Mookerji, Radhakumud. 1962. *Asoka*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Neelis, Jason. 2011. *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and Beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Leiden: Brill.
- Ohnuma, Reiko. 2007. "Mother Love and Mother Grief: South Asian Buddhist Variations on a Theme." *Journal of Feminist Studies in Religion* 23 (1): 95-116.
- Peri, Noël. 1917. *Hārītī, la Mère-de-Démons*. Hanoi: Imprimerie d'Extrême-Orient.

- Pradhan, Debaraj. 2000. "Asokan Stupa Discovered At Langudi Hill." *Kalinga Calling*, diciembre. En: <<http://kalingacalling.blogspot.mx/2010/12/asokan-stupa-discovered-at-langudi-hill.html>>.
- Przyluski, Jean. 1923. *La légende de l'empereur Açoka (Açoka-Avadāna) dans les textes indiens et chinois*. París: Paul Geuthner.
- Ray, Himanshu Prabha. 2003. *The Archaeology of Seafaring in Ancient South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Samyutta Nikāya, véase Feer, Leon, ed.
- Scharfe, Hartmut. 1989. *The State in Indian Tradition*. Leiden: E.J. Brill.
- Schlingloff, Dieter. 1955. *Buddhistische Stotras aus ostturkistanischen Sanskrittexten*. Berlín: Institut für Orientforschung.
- . 2000. *Ajanta: Handbuch der Malereien / Handbook of the paintings*, vol. 2. Supplement. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schopen, Gregory. 1988. "On Monks, Nuns and 'Vulgar' Practices: The Introduction of the Image Cult into Indian Buddhism." *Artibus Asiae* 49 (enero): 153-68.
- Sharma, Sharmistha. 1985. *Buddhist Avadānas: Socio-political, Economic, and Cultural Study*. Delhi, India: Eastern Book Linkers.
- Shaw, Miranda Eberle. 2006. *Buddhist Goddesses of India*. Princeton: Princeton University Press.
- Shimada, Akira. 2012. *Early Buddhist Architecture in Context: The Great Stūpa at Amarāvati (ca. 300 BCE-300 CE)*. Boston: Brill.
- Singh, Upinder. 2004. "Cults and Shrines in Early Historical Mathura (c.200 bc-ad 200)." *World Archaeology* 36 (3): 378-98.
- Sinopoli, Carla. 2001. "On the Edge of Empire: Form and Substance in the Satavahana Dynasty." En *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, editado por Susan Alcock, 155-78. Cambridge: Cambridge University Press.

- Soper, Alexander. 1949. "Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture." *Artibus Asiae* 12 (3): 252-83.
- Spink, Walter. 2005. *Ajanta: history and development: The arrival of the uninvited*, vol. 3. Leiden: Brill.
- . 2007. *Ajanta: History and development. Cave by cave*, vol. 4. Leiden: Brill.
- . 2009. *Ajanta: History and Development - Painting, Sculpture, Architecture - Year by Year*, vol. 4. Leiden: Brill.
- Stein, Aurel. 1912. *Ruins of Desert Cathay*, vol. 1. Londres: Macmillan.
- Takakusu, Junjiro. 1896. *An Introduction to I-tsing's Record of the Buddhist Religion: As Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695)*. Oxford: Hart.
- Tatelman, Joel. 2000. *The Glorious Deeds of Pūrṇa: A Translation and Study of the Pūrṇāvadāna*. Richmond, Surrey: Curzon.
- Teiser, Stephen. 2006. *Reinventing the Wheel: Paintings of Rebirth in Medieval Buddhist temples*. Seattle: University of Washington Press.
- Thapar, Romila. 1961. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. Londres: Oxford University Press.
- . 2003. *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*. Londres: Penguin.
- . 2008. "Rāyā Asoko from Kanaganahalli: Some thoughts." En *Airāvati: Felicitation Volume in Honour of Iravatham Mahadevan*, 249-262. Chennai: Varalaaru.
- . 2009. "Ashoka-A Retrospective." *Economic and Political Weekly* (44): 31-38.
- Vaidya, Paraśurāma Lakshmaṇa, ed. 1959. *Divyāvadānam*. Darbhanga, Bihar: Mithila Institute.
- Varadpande, Manohar Laxman. 1987. *History of Indian theatre*, 1. Nueva Delhi: Abhinav Publications.
- Woolner, Alfred. 1982. *Asoka text and glossary*, 1. Delhi: Rare Reprints.

- Xuánzàng. 1884. *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western world. Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang (A.D. 629) by Samuel Beal*, 2 vols., vol. 1. Londres: Trübner.
- Yazdani, Ghulam, Laurence Binyon y John Allan. 1933. *Ajanta: the Colour and Monochrome Reproductions of the Ajanta Frescoes Based on Photography. 2.2 Plates*. Londres: Oxford University Press.
- Yazdani, Ghulam, Laurence Binyon, John Allan y Nirranjan Prasad Chakravarti. 1955. *Ajanta: The Colour and Monochrome Reproductions of the Ajanta Frescoes Based on Photography. 4.1 Text*. Londres: Oxford University Press.
- Zin, Monika. 2003. *Devotionale und ornamentale Malereien: Handbuch der Malereien / Handbook of the Paintings, II. Tafeln / Plates*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2006. *Mitleid und Wunderkraft: Schwierige Bekehrungen und ihre Ikonographie im indischen Buddhismus*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2011. "Narrative Reliefs in Kanaganahalli: Their Importance for Buddhist studies." *The Free Library*. En: <[http://www.thefreelibrary.com/Narrative reliefs in Kanaganahalli: their importance for Buddhist...-a0271884982](http://www.thefreelibrary.com/Narrative+reliefs+in+Kanaganahalli%3A+their+importance+for+Buddhist...-a0271884982)>.

LAS PALABRAS COMO FUENTE DEL SAṂSĀRA: EL LENGUAJE EN EL YOGĀCĀRA INDIO TEMPRANO¹

LIGEIA LUGLI

Resumen:

Este artículo ofrece un recuento e interpretación del discurso del *yogācāra* clásico sobre el lenguaje. En particular, busca (1) explicar las razones detrás de la connotación cada vez más negativa que el lenguaje adquiere dentro de esta escuela del *mahāyāna* indio, y (2) descubrir las implicaciones soteriológicas de dicha evaluación negativa de la verbalización.

El documento se basa en siete textos asociados con la escuela *yogācāra* (el *Tattvārthapaṭala* de la *Bodhisattvabhūmi*, el *Samdhinirmocana*, el *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, el *Mahāyānasamgraha*, el *Madhyāntavibhāgabhāṣya* y el *Laṅkāvatāra*) y contiene una investigación semántica de la palabra *prapañca* en esta literatura.

Palabras clave:

Yogācāra, discurso del *mahāyāna* sobre el lenguaje, *prapañca*, *Laṅkāvatāra*, *Bodhisattvabhūmi*.

Es un gran honor recibir la oportunidad de colaborar en un volumen dedicado a la memoria de mi mentor y amigo, el profesor Luis O. Gómez. Es también una experiencia que, de manera incómoda, me llena de humildad. Ninguno de mis escritos po-

¹ Traducción de Marianela Santoveña Rodríguez.

dría hacer justicia al nivel de lucidez académica que Luis alcanzó. A la luz de esta consideración, decidí honrar su memoria presentando un escrito que quizá no destaca por su gran calidad, pero que conmemora un momento importante de mi vida: una versión comentada de la ponencia que presenté en el XVI Congreso de la IABS en 2011, el día en que conocí a Luis en persona.

El título de este artículo es muy ambicioso. Mi análisis se concentra tan sólo en un puñado de textos *yogācāra*. Lo que pretendo es brindar un análisis preliminar sobre el tratamiento de la relación entre el lenguaje y la perpetuación del *saṃsāra* en siete textos: el *Tattvārthapaṭala* de la *Bodhisattvabhūmi*, el *Samḍhinirmocana*, el *Mahāyānasūtrāṃkāra*, el *Mahāyānasamgraha*, el *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, el *Laṅkāvatāra* y el *Ghanavyūha*. Estas obras pertenecen a distintas fases del desarrollo del *yogācāra*. El *Tattvārthapaṭala* puede ser considerado como un texto proto-*yogācāra*, pues no emplea la terminología típica de esta escuela. El *Samḍhinirmocana* contiene un léxico doctrinal especializado, pero su tratamiento de conceptos clave, como el modelo tripartito de la realidad y el sistema *pañcadharma*, no está completamente formalizado. Los otros textos exponen con amplitud las doctrinas *yogācāra* completamente desarrolladas. La mayoría son obras bastante tempranas que datan, a más tardar, del siglo V. El *Ghanavyūha*, empero, podría ser una composición tardía.

A pesar de las diferencias obvias, estos textos muestran una visión uniforme del papel que desempeña la verbalización en la perpetuación de la experiencia del *saṃsāra*. Todos coinciden en que el lenguaje genera el mundo percibido. Las palabras, sostienen, desencadenan la aprehensión de los objetos y constituyen, por ende, la fuente de las pasiones hacia aquéllos. Aun así, las descripciones no son completamente homogéneas. El nivel de detalle que proveen acerca del mecanismo que gobierna el surgimiento de los fenómenos a partir del lenguaje varía significativamente de un texto a otro. Por ejemplo, las largas

exposiciones que se encuentran en el *Laṅkāvatāra* o en el *Tattvārthapaṭala* contrastan con la concisión extrema del *Ghanavyūha* o el *Mahāyānasūtrālaṅkāra*. El contenido de las explicaciones también difiere hasta cierto punto. Cada texto coloca las etapas de la conceptualización —que va de las palabras a la cognición de los objetos— en un orden diferente. Sin embargo, todos los recuentos textuales sobre el origen discursivo de los fenómenos percibidos presentan un conjunto constante de ideas y un marco conceptual homogéneo.²

² Éste es el común denominador de las descripciones sobre el surgimiento del mundo percibido a partir de la verbalización en el *Laṅkāvatāra*, el *Tattvārthapaṭala* y el *Mahāyānasamgraha*. Cada texto, sin embargo, profundiza en esta secuencia estructural de diferentes maneras. Cada uno ordena y expande las fases de la conceptualización de diferentes formas. Una representación esquemática del proceso, tal como se describe en estas fuentes, puede ayudarnos a captar inmediatamente similitudes y diferencias. Los puntos en común que todas comparten se señalan en negritas, mientras que los puntos comunes sólo a algunas se encuentran subrayados.

Laṅkāvatāra 1 (Tokiwa 2003, 326-7; Nanjio 1923, 225-6). Para una discusión de los méritos relativos de las ediciones de Nanjio y Tokiwa véase Lugli (2011, 10-3):

palabras → idea del yo y lo mío → apego a las apariencias → **pasión**, aversión y confusión → *karma* → más *vikalpa* → perpetuación del *samsāra*.

Laṅkāvatāra 2 (Tokiwa 2003, 169-170; Nanjio 1923, 128-129):

palabras → referente → características → **objeto** → *svabhāva* → noción de causa → **dr̥ṣṭi** → razonamientos: surgimiento; no surgimiento; **atadura**; limitado e ilimitado → *parikalpita*.

Tattvārthapaṭala (Takahashi 2005, 107-109; Wogihara 1930-6, 50-52):

palabras → *svabhāva*; peculiaridades; agregados → **objeto** → idea del yo y lo mío → **dr̥ṣṭi** → gusto; disgusto; ni gusto, ni disgusto → **pasión**, aversión y confusión.

Mahāyānasamgraha (Lamotte 1973, 32):

palabras → **objeto** → rasgos → **dr̥ṣṭi** → **pasión** (apego) → más verbalización → *samāropa* → *parikalpita*.

El *Laṅkāvatāra* es el *sūtra* que dedica más atención al lenguaje y a sus consecuencias soteriológicas. Las palabras, advierte epigráficamente, están relacionadas con la conceptualización divisoria y producen el *saṃsāra* (*rutam vikālpasambaddham saṃsārāvāhakaṃ*, Tokiwa 2003, 281; Nanjio 1923, 197). En otras partes del texto se menciona que el proceso de verbalización es la fuente de las miserias del mundo tripartito (*jalpo hi traidhātukaduḥkhayonis*, Tokiwa, 260-261; Nanjio, 186-7). Además, el *Laṅkāvatāra* contiene un esbozo peculiar del vínculo dinámico entre palabras y transmigración:

Mahāmati, la gente ordinaria persigue la mente (*cittam anusaranti*) [como algo externo] al adherirse a los nombres, las nociones y las designaciones convencionales. En esta persecución [de la mente como algo externo] a través de varias características y apariencias, [desarrollan] una propensión a caer en los puntos de vista del yo y lo mío (*ātmātmīya*) y se apegan a la belleza de las apariencias. En su apego, obnubilados por la ignorancia, quedan turbados por las pasiones. Debido a las pasiones, acumulan *karma*, el cual se origina en la pasión, el odio y la confusión (*rāga dveṣa moḥa*). Toda vez que [el *karma*] se acumula, su entendimiento está más y más velado por el discernimiento de su propia [mente] (*svavikalpa*), así como las orugas en su capullo. Entonces, una vez han caído en el océano del *saṃsāra*, en el bosque de los renacimientos, ya no se desplazan hacia ninguna parte, como un cubo que sube y baja dentro de un pozo. Debido a la confusión, no comprenden que todos los factores constitutivos comparten la esencia de la ilusión, de los espejismos [o] del reflejo de la luna en el agua. [No

Algunas explicaciones similares sobre el proceso de una equívoca aprehensión de la realidad, empezando por los nombres y continuando con las máculas, se encuentran en otros textos *yogācāra*. Para referencias y análisis de descripciones similares en el *Abhidharmasamuccaya* y el *Savitarkādhībhūmi* de la *Yogācārabhūmi*, véase Takemura (1995, 293-5).

comprenden que todos los factores constitutivos] son conceptualizaciones y están libres del yo y lo mío, que surgen de discernimientos irreales y carecen de características y caracterizaciones, arrancados de la cesación y el surgimiento. [No comprenden que todos los factores constitutivos] proceden del discernimiento de la propia mente [en la diversidad fenoménica] y no de dios, del tiempo, de los átomos o de la naturaleza primordial. Al andar tras de los nombres y rasgos distintivos, Mahāmāti, la gente ordinaria persigue los rasgos distintivos. Aquí, Mahāmāti, los rasgos distintivos son lo que aparece a la cognición visual como la forma; y lo mismo para la cognición auditiva, olfativa, gustativa, táctil y mental. Defino como rasgos distintivos eso que se llama sonido, olor, gusto, tacto y factores constitutivos (Tokiwa 2003, 326-7; Nanjio 225-6).³

El meollo del asunto es que, al interpretar la mente por medio de la red del lenguaje, las personas la distinguen como una fantasmagoría de apariencias, deseándola y modelando sobre ella las categorías del yo y lo mío. Sin embargo, el texto no expone

³ *mahāmātirāha / katham punar bhagavan bālānām vikalpaḥ pravartate na tvāryāṇām / bhagavān āha / nāmasaṃjñāsaṃketābhīniveśena mahāmāte bālās-cittam anasaranti / anasaranto vividhalakṣaṇopacāreṇa ātmātmīyadr̥ṣṭipatitāśayā varṇapuṣkalatām abhinivīśante / abhinivīśantaścājñānāvṛtāḥ saṃrajyante samraktā rāga dveṣamohajaṃ karmābhisaṃskurvanti / abhisaṃskṛtya punaḥ punaḥ kośakārakīṭakā iva svavikalpapariveṣṭitamātayo saṃsārasamudragatikāntāra-* [Nanjio: *gatisamudrakāntāra*]*-*prapatitā ghaṭṭīyantravan nātipravartante / na ca prajānanti mohān māyāmarīcyudakacandrasvabhāvavakalpanātmātmī-yarahitān sarvadharmān abhūtavikalpoditāmllakṣyalakṣaṇāpagatān bhaṅ-gotpādasthitigativinivṛttān svacittadr̥ṣyavikalpaprabhavān īśvarakālānupradhā-nāprabhavān / nāmanimittā-nuplavena mahāmāte bālā nimittamanusaranti // tatra nimittam punarmahāmāte yaccakṣurvijñānasyābhāsasamāgacchati rūpasam jñakam evaṃ śrotraghrāṇajihvākāyamanovijñānānām śabdagandharasaspraṣṭavyadharmasaṃjñakam etan nimittamiti vadāmi/. [* Aquí sigo la versión de Tokiwa. A pesar de que su enmienda se basa solamente en Guṇabhadra, parece preferible con base en el contexto: *samudra* y *kāntāra* pertenecen, al parecer, a dos símiles distintos.]*

cómo podrían surgir las apariencias a partir de la adhesión a las palabras ni cómo se vincularían a la idea del yo y lo mío. Otro texto, el *Tattvārthapaṭala*, puede ayudarnos a entender esto.

El *Tattvārthapaṭala* contiene quizá la exposición más lúcida sobre el surgimiento de la aprehensión errada a partir de la familiaridad con los nombres. Aquí, el blanco de la diferenciación verbal no es la mente, sino el objeto en sí (*vastumātra*). El *vastumātra* goza de cierto valor óntico en este tratado. En contraste, su diferenciación aparente en fenómenos discretos es declarada una mera conceptualización. Tal diferenciación deriva del *vikalpa* y es la fuente del *saṃsāra*. El *vikalpa* distingue entidades ficticias con base en los nombres. Estas entidades fabricadas, a su vez, se convierten en la base de la acumulación de turbaciones que conducirán a más renacimientos y a nuevas ideaciones (*Bodhisattvabhūmi*, Takahashi 2005, 114-5; Wogihara 1930-6, 55). Este proceso abarca ocho tipos diferentes de *vikalpa*. Baste aquí con mostrar la descripción textual de los primeros tres. Éstos son responsables de las apariencias de todos los objetos que constituyen la base de los demás tipos de ideaciones. En palabras del *Tattvārthapaṭala*:

Ocho tipos de ideaciones (*vikalpa*) se desarrollan a causa de la ignorancia de la *tathatā*. Aquéllos generan los tres objetos (*vastu*) [que son la base de la conceptualización]⁴ y producen todos los mundos de los seres. Los ocho tipos de *vikalpa* comprenden la discriminación de la esencia, de la peculiaridad, de los compuestos, del yo (*aḥam*), de lo mío (*mama*) y del gusto, el disgusto y lo que no es

⁴ Aquí el *vastu* es la base de la conceptualización. Dado que el *vikalpa* no puede ser el origen de la sustancia realmente existente, concuerdo con Takahashi en que la edición de Pekín probablemente rece *gzhi gsum*, en lugar de la traducción más literal de *dn̄gos po gsum*, con la finalidad de evitar la confusión con el *vastu* que posee fundamento ontológico. Véase Takahashi (2005, 170 n. 34).

gusto ni disgusto. ¿Cómo es que estos ocho tipos de *vikalpa* generan los tres objetos (*vastu*) [que son la base de la conceptualización]? [1] La discriminación de la naturaleza esencial (*svabhāva vikalpa*), de las diferencias (*viśeṣa vikalpa*) y de aquello que aprehende los agregados (*piṇḍagrāha vikalpa*), estas tres formas de discriminación producen el objeto (*vastu*) llamado forma y así sucesivamente. Esto se convierte [entonces] en la base y el fundamento de más ideaciones y diferenciaciones (*vikalpaprapaṃcādhiṣṭhānaṃ vikalpaprapaṃcālabanaṃ*). Con base en un objeto (*vastvadhīṣṭhāya*) que se aprehende y se concibe por medio de nombres y designaciones (*nāmasaṃjñābhilāpapariḡrḥīto nāmasaṃjñābhilāpapariḡbhāvīto*), el *vikalpa* opera sobre el objeto (*vastu*) de muchas formas distintas, al tiempo que [lo] diferencia (*prapaṃcayan*). [2] Las discriminaciones del yo y lo mío son los dos tipos de ideaciones que constituyen el punto de vista sustancialista. Aquéllas son la raíz de la idea del yo, que [a su vez] es la raíz de todos los demás puntos de vista, ya que genera la idea del “yo soy” y es origen de todas las demás formas conceptuales. [3] Las discriminaciones del gusto, el disgusto y lo que no es gusto ni disgusto generan, dependiendo de la situación, pasión, aversión o confusión.

De esta manera, los ocho tipos de ideación manifiestan tres tipos de objetos. Éstos son: [1] el objeto de la diferenciación, que es la base de la ideación (*vikalpādhiṣṭhānasya prapaṃcavastunah*); [2] [el objeto] conceptual de los puntos de vista y del yo (*dr̥ṣṭyasmimānasya*); [3] [y el objeto de] la pasión, la aversión y la confusión. Aquí, el punto de vista sustancialista y la idea del yo (*satkāyadr̥ṣṭyasmimāna*) se basan en el objeto de la ideación y la diferenciación (*vikalpaprapaṃcavastvāsritā*); la pasión, la aversión y el engaño se basan en el [o los] punto[s] de vista sustancialista[s] y en la idea del yo. Estos tres objetos dan cuenta exhaustiva del despliegue de todos los mundos (*sarvalokānāṃ pravṛttipakṣo niravaśeṣaḥ paridīpito bhavati*).

¿Qué es la discriminación de la naturaleza esencial? Es la ideación que, en presencia de un objeto que corresponde al nombre, la forma y demás (*rūpādhisamjñake vastuni*), declara una “forma” y así sucesivamente. ¿Qué es la discriminación de las diferencias? Es la ideación que, basada en la discriminación de la naturaleza esencial, produce la ideación de las diferencias mediante este tipo de distinciones: “esto es forma, esto no es forma”, “esto tiene marcas, esto no tiene marcas”, “esto tiene obstrucciones, esto no tiene obstrucciones”, “esto tiene aflicciones, esto no tiene aflicciones”, “esto es compuesto, esto no es compuesto”, “esto es bueno, esto no es bueno, esto es indeterminado”, “esto es pasado, esto es futuro, esto es presente”. ¿Qué es la discriminación que aprehende los agregados? Es la ideación que aprehende un agregado en presencia de la suma de muchos factores constitutivos. [Así,] en presencia de una cosa llamada “forma” [la ideación] lo subsume bajo nombres y designaciones como “yo”, “ser”, “personalidad”, “creatura” o, en presencia de casas, ejércitos, bosques, riquezas, bebidas, vehículos, ropa, etcétera, los subsume bajo sus nombres y designaciones (Takahashi 2005, 107-9; Wogihara 1930-6, 50-2).⁵

⁵ *Bodhisattvabhūmi: tasyā eva tathatāyā evamaparijñātavād bālānāṃ tannidānoṣṭavidho vikalpaḥ pravartate trivastujanakaḥ sarvasattvabhājanalokānāṃ nirvartakaḥ / tadyathā svabhāva vikalpo viśeṣavikalpaḥ piṇḍagrāhavikalpaḥ ahamiti vikalpaḥ mameti vikalpaḥ priyavikalpaḥ apriyavikalpaḥ tadubhayaviparītaśca vikalpaḥ / sa punarayamaṣṭavidho vikalpaḥ katameṣāṃ trayāṇāṃ vastūnāṃ janako bhavati / yaś ca svabhāvavikalpo yaś ca viśeṣavikalpo yaś ca piṇḍagrāhavikalpaḥ itīme trayo vikalpā vikalpaprapaṅcādhīṣṭhānaṃ vikalpaprapaṅcālabanaṃ vastu janayanti rūpādhisamjñakam // yad vastv adhiṣṭhāya sa nāmasamjñābhilāpaparigṛhīto nāmasam jñābhilāpaparibhāvito vikalpaḥ prapaṅcayan tasminn eva vastuni vicaraty anekavidho bahunānāprakārah // tatra yaś cāhamiti vikalpo yaśca mameti vikalpaḥ itīmau dvau vikalpau satkāyadrṣṭim ca tadanyasarvadrṣṭimūlaṃ mānamūlam ca / asmimānaṃ ca tadanyasarvamānamūlaṃ janayataḥ // tatra priyavikalpo priyavikalpas tadubhayaviparītaśca vikalpo yathāyogam rāgaḍveṣamohāṃ janayanti // evam ayam aṣṭavidho vikalpaḥ asya trividhasya vastunaḥ prādurbhāvāya samvartate / yaduta vikalpā-*

En pocas palabras, el mundo tal como lo concibe normalmente la gente, así como las respuestas emotivas que genera, procede de la primera decodificación del objeto en bruto (*vastu*) que realiza el *vikalpa* mediante el lenguaje (*yad vastv adhiṣṭhāya sa nāmasaṃjñābhilāpaparigrhīto nāmasaṃjñābhilāpaparibhāvito vikalpaḥ prapañcayan tasminn eva vastuni vicaraty*).

El *Lañkāvatāra* contiene un pasaje similar. En él se describe cómo una sucesión de doce tipos de *vikalpa* produce una percepción errada. También aquí el proceso de discriminación se encuentra enraizado en el lenguaje. A partir de la ideación producto de la expresión verbal, las personas fabulan la apariencia conceptualmente fabricada de la realidad (*parikalpitasvabhāva*):⁶

dhiṣṭhānasya prapañcavastunaḥ / drṣṭyasmimānasya / rāgadveṣamohānāṃ ca // tatra vikalpaprapañcavastvāsritā satkāyadrṣṭir asmimānaśca // satkāyadrṣṭyasmimānāsritā rāgadveṣamohāḥ // ebhiśca tribhivastubhiḥ sarvalokānāṃ pravṛttipakṣo niravaśeṣaḥ paridīpito bhavati // tatra svabhāvavikalpa katamaḥ / rūpādike vastuni rūpam ity evamādir yo vitarko [Wogihara: vikalpaḥ] ayam ucyate svabhāvavikalpaḥ // viśeṣavikalpa katamaḥ / tasminn eva rūpādīsaṃjñake vastuny ayaṃ rūpī / ayaṃ arūpī ayaṃ sanidarśano'yam anirāśana evaṃ sapratigho 'pratighaḥ sāsravo 'nāsravaḥ saṃskṛto 'saṃskṛtaḥ kuśalo 'kuśalo 'vyākṛtaḥ / atīto 'nāgataḥ pratyutpanna ity evaṃbhāgiyenāpramānena prabhedenayena yā svabhāvavikalpādhiṣṭhānā tad viśiṣṭhārthavikalpanā 'yam ucyate viśeṣavikalpaḥ // piṇḍagrāhavikalpaḥ katamaḥ / yas tasminn eva rūpādīsaṃjñake vastuny ātmasattvajīvajantusaṃ jñāsaṃ ketopasaṃ hitaḥ piṇḍīteṣu bahuṣu dharmeṣu piṇḍagrahahetukaḥ pravartate / gṛhasenāvanādiṣu bhojanapānāyānavastrādiṣu ca tatsaṃjñāsaṃketopasaṃhitaḥ /ayam ucyate piṇḍagrāhavikalpaḥ //

Para un análisis detallado de los argumentos sobre el lenguaje en el *Tattvārthapaṭala* de la *Bodhisattvabhūmi* véase Tzohar (2018, 86-103).

⁶ Restrinjo mi cita a los primeros siete tipos de *vikalpa*. Lo hago por dos razones. En primer lugar, éstos son los únicos realmente relevantes para entender el curso de la percepción errada. Hasta el séptimo tipo de discriminación —la discriminación del punto de vista— parece existir una progresión en la conceptualización del objeto, que va desde la aprehensión de su nombre hasta la percepción de aquél en cuanto cosa material, su reificación y la formulación de puntos de vista en torno suyo. En contraste, los cinco tipos

Aquí, Mahāmati, ¿cómo es [que se da] la división de la apariencia conceptualmente fabricada de la realidad (*parikalpitasvabhāvaprabhedanayalakṣaṇam*)? [Ésta] se divide en la discriminación de expresiones verbales, de lo expresado verbalmente, de [sus] características, de objetos, de [su] esencia, de [sus] causas, de puntos de vista, de razonamiento, de surgimiento, de no surgimiento, de atadura, del límite y de lo ilimitado. Aquí, Mahāmati, ¿qué es la ideación de la expresión verbal (*abhilāpa*)? Es adherirse al encanto de diversos sonidos y canciones. Esto, Mahāmati, es la ideación de la expresión verbal. ¿Qué es la ideación de lo que se expresa verbalmente (*abhidheya*)? Es idear que cualquier objeto que se expresa verbalmente posee una esencia (*svabhāva*) que ha de alcanzarse mediante la noble sabiduría, [y que] las expresiones se desarrollan con fundamento en esa [esencia]. ¿Qué es la ideación de las características? [La gente] se adhiere a la diversidad de las características con respecto al objeto expresado, lo cual es como un espejismo. Es decir, las personas distinguen todas las entidades a partir de características tales como calor, fluidez, movilidad o solidez. ¿Qué es la ideación de los objetos-referentes (*artha*)? Es la articulación verbal (*abhilāpa*) de la esfera perceptual (*viśaya*) en cuanto conjunto de objetos (*artha*) [tales como] oro, plata o gemas diversas. ¿Qué es la ideación de la esencia (*svabhāva*)? La gente distingue, siguiendo el punto de vista diferenciador de los filósofos, que los objetos poseen una esen-

de *vikalpa* enumerados después del *dr̥ṣṭivikalpa* no parecen seguir el mismo orden progresivo. Antes bien, parecen diseminarse como ejemplos de posibles elaboraciones conceptuales. En segundo lugar, otros textos contienen paralelismos, bien que laxos, con los primeros tipos de *vikalpa*, en tanto que ninguna de mis demás fuentes comparte los otros cinco. Las últimas cinco formas de discriminación difieren significativamente de la formulación general del *yogācāra* sobre el origen de la construcción errada de la realidad a través del *vikalpa*, y pueden ser un añadido del *Laṅkāvatāra* sin relación con el principio tradicional.

cia inherente [y que es por ello que] una cosa es esa cosa y no otra (*bhāvasvabhāvāvadhāraṇam idam evam idam nānyatheti tīrthyavikalpadrṣṭyā vikalpayanti*). ¿Qué es la ideación de las causas? Mediante la ideación de las causas, la gente distingue el ser y el no ser por vía de las causas y las condiciones, de la ocurrencia de causas. ¿Qué es la ideación de los puntos de vista? Es la adhesión a los puntos de vista erróneos de los filósofos, tales como la inexistencia, la existencia, uno, otro, ambos o ninguno (Tokiwa 2003, 169-70; Nanjio 1923, 128-9).⁷

Este extracto es crucial para entender la concepción del lenguaje en el *sūtra*. Recapitulemos su contenido. El *parikalpitasvabhāva* se proyecta primeramente sobre la realidad en el momento en el que las personas prestan atención a la expresión verbal. Una vez que el aspecto fonético de las palabras es decodificado y se le valora (*abhilāpavikalpa*), surge la idea de los referentes de la

⁷ *Laṅkāvatāra: tatra mahāmate katamat parikalpitasvabhāvavaprabhedanayalakṣaṇam yaduta abhilāpavikalpo 'bhidheyavikalpo lakṣaṇavikalpo 'rthavikalpaḥ svabhāvavikalpo hetuvikalpo drṣṭivikalpo yuktivikalpa utpādavikalpo 'nutpādavikalpaḥ saṁbandhavikalpo bandhābandhavikalpaḥ / etan mahāmate parikalpitasvabhāvavaprabhedanayalakṣaṇam // tatra mahāmate abhilāpavikalpaḥ katamad yaduta vicitrasvaragītamādhuryābhiniveśaḥ eṣa mahāmate abhilāpavikalpaḥ / tatra mahāmate abhidheyavikalpaḥ katamad yadutāsti tat- [Tokiwa: yat-] -kiṁcidabhidheyavastusvabhāvavakam āryajñānagatigamyam yadāsṛityābhilāpaḥ pravartata iti vikalpayati / tatra lakṣaṇavikalpaḥ katamaḥ yaduta tasminnevābhidheye mṛgatrṣṇākhye lakṣaṇavaicitryābhiniveśenābhiniveśate yaduta uṣṇadravacalakāṭhinalakṣaṇāt sarvabhāvān vikalpayati / tatra arthavikalpaḥ katamad yaduta suvarṇarūpyavividharatnārthaviśayābhilāpaḥ [Tokiwa: -abhilāṣaḥ] / atra svabhāvavikalpaḥ katamad yaduta. bhāvasvabhāvāvadhāraṇam idam evam idam nānyatheti tīrthyavikalpadrṣṭyā [Tokiwa: kudrṣṭivikalpena] vikalpayanti / tatra hetuvikalpaḥ katamad yaduta yadyena hetupratyayena sadasator vibhajyate hetulakṣaṇotpattitāḥ sa hetuvikalpaḥ / tatra drṣṭivikalpaḥ katamad yaduta nāstyastitvaikatvānyatvobhayānubhayakudrṣṭitīrthyavikalpābhiniveśaḥ /.*

palabra (*abhidheya*), ya que se presupone que los nombres se basan en entidades reales. En este punto comienza la interpretación cognitiva de una realidad aparentemente externa. Las personas asocian la imagen conceptual del objeto-referente con las características percibidas, tales como calor o fluidez. El resultado de esta operación cognitiva es la individualización de un objeto-referente físico y discreto (*artha*)⁸ en el campo previamente indistinto de la percepción (*viśaya*). Tan pronto se identifica tal objeto material como una cosa individual, se conceptualiza de forma errónea como una entidad independiente que posee su propia esencia (*svabhāva*). De esta manera, considerado como real, el objeto nombrado suscita opiniones diversas que conforman la visión del mundo que tienen los filósofos, y posiblemente también la gente ordinaria que cae bajo su influencia.⁹

⁸ Aunque algunos textos parecen sostener que los objetos se derivan de una conceptualización basada en el lenguaje, la terminología que utilizan varía. Aquí, el *Laṅkāvatāra* afirma que el *artha* es lo conceptualmente fabricado. El *Mahāyānasūtrālaṅkāra* también afirma que el *artha* se deriva de la verbalización (*Mahāyānasūtrālaṅkāra*, XI, 38-9, Lévi 1907, 64). El *Ghanavyūha* usa el término **vastu* (*dhog po*) para transmitir casi la misma idea (mdo sde, Cha, 40a5). El *Tattvārthapaṭāla* también emplea el término *vastu* para designar el objeto fabricado por el *vikalpa* (véase, por ejemplo, Takahashi 2005, 107-10; Wogihara 1930-6, 50-3; y Takahashi, 110; Wogihara, 52-3). En contraste, el *Mahāyānasamgraha* explica que la fabricación del mundo procede de las elaboraciones conceptuales sobre el **ālambana* (*dmigs pa*) (Lamotte 1973, 32). Es necesario un trabajo más amplio para decidir si bajo esta discrepancia terminológica subyace alguna diferencia conceptual.

⁹ Aquí el *Laṅkāvatāra* parece glosar los puntos de vista derivados del discernimiento del *dṛṣṭivikalpa* —ejemplificados en las alternativas de la inexistencia, la existencia, lo uno, lo otro, ambos o ninguno— en cuanto malos puntos de vista promovidos por los filósofos (*nāstyastitvaikatvānyatvobhayanubhayākudṛṣṭitīrthyavikalpa*). Sin embargo, no es seguro que estos puntos de vista estuvieran limitados al entorno filosófico. En primer lugar, el discernimiento de los puntos de vista es parte del proceso de conceptualización de la realidad en cuanto *parikalpitasvabhāva*, y esto, presuntamente, afecta a todo el mundo, no sólo a la élite intelectual. En segundo lugar, el texto enumera en cuatro ocasiones el *nāstyas-*

El *Mahāyānasamgraha* contiene un recuento análogo sobre la creación del *parikalpita* a través del *manovijñāna* que produce la ideación. Aquí, de nuevo, el proceso de fabricación conceptual de los objetos comienza por la aprehensión de los nombres:

¿Cómo conceptualiza aquello que conceptualiza (a saber, el *manovijñāna*)?¹⁰ ¿Cuáles son los objetos, la aprehensión de rasgos (*mtshan mar 'dzin pa, *nimittagrahaṇa*), la adhesión [a ello], las enunciaciones verbales, las expresiones convencionales, la reificación (*sgro 'dogs pa, *samāropa*) mediante los cuales conceptualiza? A través del nombre, [identifica] al objeto (*dmigs pa, *ālabhana*). Luego aprehende [sus] rasgos en el aspecto de la realidad dependiente de lo otro (*gzhan gyi dbang gin go bo nyid, *paratantrasvabhāva*) y se adhiere a ésta mediante los puntos de vista (*lta ba, *drṣṭi*). [Después], debido a la ideación, enuncia expresiones verbales y articula verbalmente [el objeto] a través de las cuatro [afirmaciones

titvaikatvānyatvobhayanobhaya, es decir, la formulación estándar del conjunto de puntos de vista. En dos de éstas, atribuye tales puntos de vista a los filósofos (Tokiwa 2003, 115; Nanjio 1923, 88-89; Tokiwa, 170; Nanjio, 129), mientras que en las otras dos los atribuye a la gente ordinaria, *bālaprthagjanā* (Tokiwa, 116*; Nanjio, 90 y 94). Cabe señalar, no obstante, que en ocasiones la referencia a la *bālaprthagjanā* en el *sūtra* parece tener una denotación peculiar. Por momentos el *sūtra* retrata a la supuesta “gente ordinaria” como defensora de teorías filosóficas sofisticadas (Tokiwa, 108; Nanjio, 84; Tokiwa, 146-147; Nanjio, 112; Tokiwa, 341; Nanjio, 236; Tokiwa, 351-352; Nanjio, 242). Esto nos lleva a preguntarnos por el público a quien iba dirigido el *Lankāvatāra*. Este *sūtra* se presenta claramente como una instrucción para practicantes avanzados (véase, por ejemplo, Tokiwa, 48-49; Nanjio, 48-49; Tokiwa, 323-324; Nanjio 223-224). Su crítica frecuente a las doctrinas filosóficas indica que su público podría haber sido bastante selecto y que no incluía al “hombre común”. Así que puede que el texto no guarde ningún interés por la gente realmente “ordinaria”.

* Tokiwa (121) agrega *tirthyakudṛṣṭi* siguiendo a Guṇabhadra y, por ende, adjudica los puntos de vista a los filósofos, pero la enmienda parece innecesaria.

¹⁰ *yid kyi mam par shes pa ni kun tur tog pa ste \.*

convencionales], que son: “[lo] he visto” y demás [esto es, he visto, he escuchado, he pensado, he comprendido], y de esta manera, a través de la superposición de la existencia sobre objetos no existentes, conceptualiza (Lamotte 1973, 32).¹¹

En otros pasajes, el mismo texto afirma, de manera similar, que los objetos percibidos (*artha*) surgen a partir del pensamiento discursivo (*manojalpa*) e identifica el *parikalpitasvabhāva* como el *locus* de tales entidades conceptuales fabricadas (Lamotte 1973, 32).¹² El *Mahāyānasūtrālamkāra* y el *Ghanavyūha* expresan la misma idea en verso. Ambos establecen la articulación discursiva como la condición para la aprehensión del objeto: “Al estar así [en equilibrio] (*tathābhūta*), el *bodhisattva* concentrado no percibe ningún objeto porque está libre del pensamiento discursivo (*manojalpa*)” (*Mahāyānasūtrālamkāra*, XIV, 23, Lévi 1907, 93).¹³ En ausencia de verbalización (*brjod pa med par*), ningún objeto ha surgido ni surgirá.¹⁴

Estos dos textos también discuten de manera breve la conexión entre la verbalización y el *parikalpitasvabhāva*. El *śāstra*

¹¹ *kun tu rtog pas ji ltar kun tu rtog \ dmigs pa gang dang \ mtshan mar 'dzin pa gang dang \ mngon par zhen pa gang dang \ ngag kun nas slong ba gang dang \ tha snyad gang dang \ sgro 'dogs pa gang gis kun tu rtog ce na \ ming gis dmigs pa dang \ gzhan gyi dbang gin go bo nyid la der mtshan mar 'dzin pa dang \ lta bas de la mngon par zhen pa dang \ rnam par rtog pa rnam kyis ngag kun nas slong ba dang \ mthong ba la sogs pa tha snyad bzhi po dag gis tha snyad 'dogs pa dang \ med pa'i don la yod do zhes sgro 'dogs pas kun tu rtog go ||*

¹² “Así, al entablar contacto (*jug pa*) con las características del objeto (*don gyi mtshan nyid*, **arthalakṣaṇa*) que aparecen [debido al] pensamiento discursivo (*yod kyi brjod pa*, **manojalpa*), el *bodhisattva* establece contacto con el aspecto conceptualmente fabricado de la realidad” (*kun brtags pa'i ngo bo nyid*, **parikalpitasvabhāva*).’ (*de ltar byang chub sems dpa' 'di yid brjod pa snang ba'i don gyi mtshan nyid la 'jug pas \ kun brtags pa'i ngo bo nyid la 'jug pa yin no ||*).

¹³ *tataścāsau tathābhūta bodhisattvaḥ samāhitaḥ / manojalpādivinirmuktān sarvārthānna prapaśyati ||*

¹⁴ *Ghanavyūha*, mdo sde, Cha, 40a5: *brjod pa med par dngos po ni || ma byung 'byung bar mi 'gyur te ||*

dedica unos cuantos dísticos a la exposición del origen lingüístico de los objetos fabricados conceptualmente.

Una vez que ha recolectado una infinita cantidad de conocimiento y ha colocado su pensamiento en la certeza (*cintāsuvinīścita*) acerca de los factores constitutivos, un *bodhisattva* accede [a la comprensión] de que los objetos son una consecuencia del pensamiento discursivo (*jalpānvayāmartha*). Una vez que [el *bodhisattva*] ha reconocido que los objetos son únicamente pensamiento discursivo, se coloca a sí mismo en [la creencia] de que lo que es así [a saber, los objetos] es sólo la mente. Entonces, inmediatamente se percata de que el *dharmadhātu* está libre de toda dualidad (*Mahāyānasūtrālamkāra*, VI, 6-7, Lévi 1907, 23-24).¹⁵

El aspecto de la realidad fabricado conceptualmente (*parikalpitalakṣaṇa*) [consta de estos tres factores]: rasgos (*nimitta*) [que surgen] debido a la aprehensión mental (*samjñā*) de objetos mediante el pensamiento discursivo (*yathājalpa*); rastros kármicos (*vāsanā*) que se derivan de tal [pensamiento discursivo]; y objetos (*artha*) que aparecen a causa de estos [rastros kármicos]. El aspecto de la realidad fabricado conceptualmente consta de la percepción (*prakhyānatā*) de objetos a través de [sus] nombres (*yathānāma*) y de nombres a través de sus objetos[-referentes], lo cual constituye el rasgo distintivo de la conceptualización (*kalpanimitta*) (*Mahāyānasūtrālamkāra*, XI, 38-39, Lévi 1907, 64).¹⁶

¹⁵ *saṃbhṛtya saṃbhāramanantapāram jñānasya punyasya ca bodhisattvaḥ / dharmeṣu cintāsuvinīścitatvā** jalpānvayāmarthagatim paraiti // arthānsa vijñāya ca jalpamātrānsaṃ tiṣṭhate tannibhacittamātre / pratyakṣatāmeti ca dharmadhātustasmādvivyukto dvalakṣaṇena // Estos versos aparecen citados en *Mahāyānasamgraha* (Lamotte 1973, 56).

¹⁶ *yathājalpārthasamjñāyā nimittaṃ tasya vāsanā / tasmādapyarthavikhyānaṃ parikalpitalakṣaṇam // yathā nāmārtham arthasya nāmnaḥ prakhādnatā ca yā / asaṃ [sat] kalpanimittam hi parikalpitalakṣaṇam //* Para una discusión sobre la relación entre lenguaje y *parikalpitalakṣaṇa* en estos versos, véase D'Amato (2005, 192-193) y Matsuda (2007).

El *Ghanavyūha* identifica el aspecto conceptualizado de la realidad con la atribución convencional —pero carente de fundamento ontológico— de nombres a objetos.¹⁷ De manera similar, el *Samḍhinirmocana* y el *Laṅkāvatāra* definen el *parikalpitasvabhāva* como la visión del mundo que resulta de atribuir equívocamente esencias a objetos nombrados mediante las convenciones lingüísticas.¹⁸ En pocas palabras, todas las fuentes coinciden en que

¹⁷ *Ghanavyūha*, mdo sde, Cha, 41b3-4: “Los nombres designan los objetos correspondientes, [pero] estos [objetos] no existen en esos [nombres], [esto es] el aspecto de la realidad fabricado conceptualmente” (*gang dang gang gi ming rnam kyis || chos rnam gang dang gang brjod pa || de ni de na yod pa min || kun tu brtags pa'i rang bzhin no*). Un verso casi idéntico aparece en *Bhavasamkrānti*: *ming ni gang dang gang gis su || chos rnam gang dang gang brjod pa || de la de ni yod ma yin || 'di ni chos rnam chos nyid do* || (Sastri 1938, 70). Este último verso difiere en los dos *sūtras*. El *Ghanavyūha* identifica la naturaleza adventicia de la verbalización con el *parikalpitasvabhāva*. El *Bhavasamkrānti*, por su parte, lo define como la *dharmatā* de todos los factores constitutivos. El *Bhavasamkrānti* expone la visión *mahāyāna* generalizada de que todos los objetos son *nāmamātra*. No obstante, el *Tattvārthapaṭala* lo cita explícitamente como fuente de la idea de que la percepción de los objetos deriva de los nombres (Takahashi 2005, 102; Wogihara 1930-6, 48). En el *Ghanavyūha*, se usan los versos para explicar la idea característica del *yogācāra* según la cual los nombres conforman la fabricación conceptual de la realidad como *parikalpitasvabhāva*. Esto podría interpretarse como una demostración de que la doctrina *yogācāra* formal, en la cual los nombres producen la cognición del objeto, deriva de la idea más general de los objetos como *nāmamātra*. Desde esta perspectiva, la teoría *yogācāra* del surgimiento de objetos a partir del lenguaje situaría la proposición ontológica según la cual los factores constitutivos no poseen *svabhāva* en el contexto *yogācāra* de la interpretación cognitiva de la realidad.

¹⁸ *Laṅkāvatāra* (Tokiwa 2003, 173; Nanjio 1923, 131): “El aspecto de la realidad fabricado conceptualmente se origina en la conjunción de nombres y rasgos”. *Samḍhinirmocana*, mdo sde, Ca, 14a5-6 (Lamotte 1935, 60): “Guṅākara, ¿cuál es aquí el aspecto de la realidad fabricado conceptualmente (*kun brtags pa'i mtshan nyid*, **parikalpitasvalakṣaṇa*)? Es establecer, mediante nombres y convenciones verbales, una esencia o unas características específicas (*bye brag*, **viśeṣa*) de los factores constitutivos en aras de la comunicación

los objetos, tal como se conciben normalmente, son fabricaciones (*parikalpita*) que se derivan del lenguaje.

Las fabricaciones conceptuales son el contenido de la cognición no despierta y abarcan todo lo que es percibido. No poseen valor óntico. Nuestros textos sostienen de manera unánime que el mundo, *sub specie parikalpita*, es ilusorio y lo comparan frecuentemente con un espectáculo de magia.¹⁹ Aun así, no se

convencional” (*yon tan ’byung gnas de la chos rnam kyi kun brtags pa’i mtshan nyid gang zhe na | ji tsam du rjes su tha snyad gdags pa’i phyir chos rnam kyi ngo bo nyid dam bye brag tu ming dang brdar rnam par bzhang pa gang yin pa’o ||*). En un principio, lo anterior parecería hacer eco de la aceptación por parte del *madhyamaka* del valor convencional del lenguaje en cuanto *vyavahāra* dentro de la *saṃvṛti* (para la evaluación positiva de *vyavahāra* en esta escuela, véase Kato 1994). Sin embargo, éste no es el caso. En el *Samdhinirmocana* no cabe duda de que el *parikalpitasvabhāva* es confuso. Debido a su conexión con el *parikalpitasvabhāva*, el lenguaje se descarta como fuente de la ilusión, no obstante su utilidad convencional.

¹⁹ *Mahāyānasamgraha* (Lamotte 1973, 25): “¿Qué constituye el aspecto fabricado de la realidad (**parikalpita*lakṣaṇa)? Aun cuando no hay un objeto, aquello que no es sino una representación conceptual (**vijñapti*) aparece como objeto. [Tal apariencia constituye el aspecto fabricado de la realidad]” (*de la kun brtags pa’i mtshan nyid gang zhe na \ gang don med kyang rnam par rig pa tsam de don nyid du snang ba’o |*). *Mahāyānasūtrālamkāra*, XI, 15 (Lévi 1907, 59): “Se afirma que el [aspecto] fabricado [de la realidad] es exactamente como una ilusión. De tal manera, se afirma que la percepción errada de la dualidad se crea artificialmente, tal como una ilusión” (*yathā māyā tathā ’bhūtaparikalpo nirucyate/yathā māyākṛtaṃ tadvat dvayabhrāntir nirucyate |*). *Lañkāvatāra* (Tokiwā, 60-61; Nanjio 56-57): “Por ejemplo, con pasto, madera, arbustos o zarcillos, un ilusionista diestro hace aparecer a una persona ilusoria, el cuerpo de una creatura que surge, se adelanta y puede tomar la forma de cualquier ser y distinguirse de otra manera. Pero, aunque aparezca de tal modo, Mahāmati, esa [persona ilusoria] no posee un ‘yo’. De la misma manera, Mahāmati, ante un aspecto dependiente de la realidad (*paratantrasvabhāve*), el aspecto fabricado de la realidad aparece como lo diverso en la mente que produce ideaciones de manera diversa [el *paratantra*] (*vividhaviikalpacitta-vicītralakṣaṇam*). Aquello que aparece como el aspecto fabricado de la realidad surge cuando [una persona], a causa de los rastros

trata de una alucinación privada o pasajera. Si bien no tiene fundamento en una realidad externa objetiva, el mundo fabricado conceptualmente aparece igual para distintas personas de manera consistente.²⁰ Esto supone que la realidad se filtra, o se

kármicos que derivan de la adhesión a la fabricación conceptual [previa] de los objetos, [lo] fabrica conceptualmente” (*tadyathā tṛṣakāṣṭhagulmalatāśrayān* [Tokiwa: *-gulmaśilāśrayan*] *māyāvidyāpuruṣaśaṃyogāt sarvasattvarūpadhāriṇaṃ māyāpuruṣavīgraham abhiniṣpannaikasattvaśarīraṃvividhakalpavikalpitaṃ khyāyate tathā khyāyannapī mahāmate tadātmako na bhavati evameva mahāmate paratantrasvabhāve parikalpitasvabhāvo* [Nanjio: *parikalpitasvabhāve*])* *vividhavidhikalpacittavicitralakṣaṇaṅkhyāyate | vastuparikalpa-lakṣaṇābhīveśavāsanāt parikalpayaṃ mahāmate parikalpitasvabhāvalakṣaṇaṃ bhavati /*). Ghanavyūha, mdo sde, Cha, 41b7- 42a2: “Después de recolectar varios objetos, el ilusionista [moldea] varias figuras. Así como el animal ilusorio, creado artificialmente de esa manera, no resiste el escrutinio lógico (*rtogs par sla ba ma yin pa*), de la misma manera todas las cosas concebidas mediante la ideación [tampoco resisten al escrutinio lógico]: [la existencia de sus] formas diversas es lógicamente insostenible (*rtogs par mi rung*); éstas constituyen el aspecto fabricado de la realidad (*kun tu brtags pa'i rang bzhin*, **parikalpitasvabhāva*). A partir de los objetos que son su condición previa, el ilusionista moldea un animal que es como una joya proteica y [que puede desplegar] las figuras de todos los seres. De esta misma manera, todos estos objetos han sido concebidos mediante la ideación, [su] esencia (*rang bzhin*, **svabhāva*) apenas resiste el escrutinio lógico (*rtogs par dka' ba*): esto constituye el aspecto imaginado de la realidad” (*gcig min rdzas rnams 'dus pa las || sgyu ma'i mkhan pos gcig min gzugs | rtogs par sla ba ma yin pa'i || sgyu ma'i ri dags byas pa bzhin || de ltar dngos po thams cad kyang || rnam par rtog pas rnam par brtags || rtogs par mi rung mi gcig gzugs || kun tu brtags pa'i rang bzhin no || sna tshogs nor bu 'dra ba yi || ri dags rdzas kyi rgyu tshogs nas || sgyu ma'i mkhan pos rnam byas dang || sems can kun gyi gzugs bzhin te || de ltar dngos po 'di dag kun || rnam par rtogs pas rnam par brtags || rang bzhin rtogs par dka' ba ste || kun tu brtags pa'i rang bzhin no |*).

²⁰ *Lankāvatāra* (Tokiwa 2003, 138; Nanjio 1923, 106): “Además, Mahāmati, ¿cómo es que la confusión perceptual trasciende la existencia y la inexistencia? Se debe a que la gama de todos los seres que no han despertado es variada, como es el caso de las olas en el océano y las aguas del Ganges para los pretas, [y porque ellos] no ven lo que está ahí para ser visto” (*kathaṃ punarmahāmate bhāvābhāvavivarjitā bhrāntiḥ yaduta sarvābālavitratragocaratvāt samudrataramgaṅgaṅgodakavat pretānāṃ darsanādarsanataḥ /*). *Mahāyānaśaṃ-*

distorsiona, a través de un conjunto de parámetros cognitivos que toda la gente comparte. Estos parámetros, sostienen las fuentes, están conformados por convenciones lingüísticas.²¹ El *Madhyāntavibhāgabhāṣya* expresa esta idea de manera concisa: “En éste [a saber, el *parikalpita*] todas las [personas] mundanas ven las cosas de la misma manera, esto se debe a que [sus] intelectos están familiarizados con las designaciones convencionales (*Bhāṣya ad Madhyāntavibhāga*, III, 12, Anacker 1994, 441).²²

Asimismo, el *Tattvārthapaṭala* considera las palabras como el filtro a través del cual las personas procesan el objeto en bruto (*vastumātra*) para convertirlo en un conjunto significativo de fenómenos.

¿Cómo es que [un *bodhisattva*] investiga los nombres (*nāmaīṣa-ṇāgataṃ*)? Una vez que ha determinado que un nombre es sólo un nombre (*nāmamātratām*), [el *bodhisattva*] conoce nombre[s]

graha (Lamotte 1973, 78): “*Pretas*, animales, seres humanos y dioses tienen varias ideas de un único objeto según [su naturaleza]. [Por consiguiente] se afirma que los objetos no están establecidos” (*yi dwags dud ’gro mi rnams dang || lha rnams ji ltar ’os su || dngos gcig yid ni tha dad pas || don rnams grub pa med par ’dod* ||). *Samḍhinirmocana* mdo sde, Ca, 47a3-4 (Lamotte 1935, 144): “Los *pretas*, atormentados por la sed, ven tierra firme en las aguas de los océanos. No son las aguas del océano las que yerran, por el contrario, el error está en la ‘retribución kármica’ de los *pretas*” (*yi dags lus skom pas gdungs pa rnams kyi rgya mtsho’i chu skams par mthong ba de ni rgya mtsho dag gis nyes pa ma yin gyi yi dags de dag nyid kyi rang gi las kyi ’bras bu’i nyes pa yin no* ||).

²¹ El *Samḍhinirmocana* y el *Mahāyānasamgraha* atribuyen indirectamente esta función a los rastros kármicos que deja tras de sí el lenguaje (Lamotte 1935, 62; Lamotte 1973, 42): “Los factores constitutivos surgen de los rastros kármicos que deja tras de sí la verbalización; y éstos de aquéllos” (*chos rnams brjod pa’i bag chags las || byung ste de dag nyid las de* l). Para una interpretación de la *abhilāpavāsanā* como base de la percepción compartida en el mundo según el *Mahāyānasamgraha*, véase Waldron (2003, 160ss).

²² *yasmin vastuni samketasam stavānupraviṣṭayā buddhayā sarveṣaṃ laukikānāṃ darsanatulyatā bhavati*.

conforme a la realidad (*yathābhūtam*). Entonces establece que cierto nombre tiene por referente (*artha*) un objeto (*vastu*), una noción (*saṃjñā*), un punto de vista o una conducta.

[Pero], si no quedara establecido el nombre [“forma”, y demás] para el objeto que corresponde a la noción de forma, entonces nadie podría concebir (*saṃjñā*) ese objeto como forma y demás. Sin tal noción (*saṃjñā*), [la gente] no reificaría ni se adheriría [al objeto conceptualizado como forma y demás]. Si no se adhirieran [a ello], [las personas] no [lo] articularían verbalmente (*abhi-lap*) (Takahashi, 112; Wogihara 53).²³

El lenguaje, entonces, constituye la red conceptual común a través de la cual discriminamos la realidad. En otras palabras, el pensamiento discursivo da forma a la percepción al mediar la decodificación cognitiva del objeto en bruto.²⁴ Una ilustración práctica, no textual, podría ayudarnos a elucidar este principio crucial. Las personas distinguen olas en el océano indiferenciado. Discriminan cada ola basándose en la percepción de rasgos como la espuma blanca en la cima de una masa creciente de líquido. Una vez que han individualizado dichas olas, las personas desarrollan respuestas emocionales hacia ellas: el surfista las amará, el nadador inexperto les temerá. No obstante, las olas son una fabricación conceptual. No son entidades discretas separadas del océano. La gente las distingue del resto del océano porque están acostumbrados a la noción y al término “ola”. Las

²³ *Bodhisattvabhūmi: sa khalu bodhisattvo nāmi nāmamātratāṃ paryeṣya tannāmaivaṃ yathābhūtam pariṣānāti /itīdaṃ nāma ityarthavastuni vyavasthāpyate yāvadeva saṃjñārtha dṛṣṭyarthamupacārārtham / yadi rūpādisaṃjñāke vastuni rūpam iti nāma na vyavasthāpyeta na kaścit tad vastu rūpam ityevaṃ saṃjñānīyād asaṃjñānaṃ samāropato nābhiniveśeḍ anābhiniveśan nābhilapet /.*

²⁴ Véase Waldron (2003, cap. 5) Odani (1999, cap. 5) y Takemura (1995, 293ss.).

palabras, por ende, dan forma a la aprehensión de los fenómenos y moldean la experiencia humana del mundo.

El proceso que conduce a la percepción equívoca mediante el lenguaje es circular. La familiaridad con los nombres engendra una cognición futura de los objetos-referentes. Éstos, a su vez, se convertirán en la base de un mayor número de designaciones. El ciclo se perpetúa a través de los rastros kármicos (*vāsanā*) derivados de la verbalización. Estas *vāsanās* pasan de una vida a otra. Por ende, en virtud de los rastros que deja el hábito lingüístico en vidas anteriores, los infantes ya están pre-dispuestos a interpretar la realidad discursivamente, incluso antes de aprender a hablar. Este proceso no tiene origen, porque está enraizado en el *anādikālaprapañca*. Antes de aventurarnos en una investigación sobre el concepto de *prapañca*, analicemos las descripciones textuales de este mecanismo autoperpetuado de aprehensión equívoca de la realidad por medio del lenguaje.

El *Mahāyānasamgraha* nos brinda el recuento más sofisticado. Aquí, los rastros kármicos lingüísticos (*abhilāpavāsanās*) aparecen en dos contextos diferentes: la percepción equívoca de la realidad y la evolución del *ālayavijñāna*. El texto afirma que el *manovijñāna*, que es responsable de la conceptualización del *paratantra* en cuanto *parikalpita*, surge de las *abhilāpavāsanās*:

Ahí donde hay [un agente de la] fabricación conceptual (*kun tu rtog pa*, **parikalpa*) y un [objeto] por ser conceptualizado (*kun tu brtags par bya ba*, **parikalpya*), ahí está el aspecto conceptualmente fabricado de la realidad (*kun tu brtags pa'i ngo bo nyid*, **parikalpitasvabhāva*). [...] [El agente de] la fabricación conceptual es la facultad cognitiva de la mente (*yiḍ kyi rnam par shes pa*, **manovijñāna*) porque está dotada de pensamiento. Ésta surge de las semillas de los rastros kármicos derivadas de articularse verbalmente a sí misma (*brjod pa'i bag chags*, **svābhilāpavāsanā*) [así como] de las semillas de los rastros kármicos derivadas de articular

verbalmente todas las representaciones mentales (*rnam par rig pa thams cad kyi brjod pa'i bag chags*, *sarvavijñāptyabhilāpavāsānā). Así pues, surge con innumerables tipos de ideaciones (*rnam par rtog pa*, *vikalpa). Dado que se conceptualiza constantemente a través de la conceptualización (*rtog pa*, *kalpanā), se define como [agente de] la fabricación conceptual. El *paratantrasvabhāva* (*gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid*) es el [objeto] por conceptualizar (Lamotte 1973, 32).²⁵

Aquí, las *abhilāpavāsānās* son dobles. Algunas surgen de la articulación verbal del propio *manovijñāna*, presumiblemente a través de frases autoafirmativas como “yo soy”. Otras se derivan de la articulación verbal de representaciones verbales (*vijñāpti*), que constituye la percepción que el *manovijñāna* hace de los fenómenos (es decir, enunciaciones como “esto es un gato”). Tales *vijñāptis*, empero, son ellas mismas resultado de la *abhilāpavāsānā*.²⁶ De ahí que las articulaciones verbales sean el origen de toda representación mental de la realidad. La continuación de dicha representación deriva de un rasgo especial, característico de los rastros que ha dejado atrás la verbalización. A diferencia de otros tipos de semillas kármicas (*bīja*), el poder generador

²⁵ *Mahāyānasamgraha*: yang kun tu rtog pa yod cing kun tu brtags par bya ba yod na \ kun brtags pa'i ngo bo nyid do || [...] yid kyi rnam par shes pa ni kun tu rtog pa ste \ rnam par rtog pa can gyi phyr rol de ni rang brjod pa'i bag chags kyi sa bon las byung ba dang | rnam par rig pa thams cad kyi brjod pa'i bag chags kyi sa bon las byung ba'o || de lta bas na rnam pa mtha' yas pa'i rnam par rtog pa dag gis 'byung ste \ thams cad du rtog pas kun tu rtog pa zhes bya bas na kun rtog pa zhes bya'o || gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni kun brtags pa bya'o |.

²⁶ El *Mahāyānasamgraha* organiza todos los tipos de *vijñāpti* en once categorías. Las *abhilāpavāsānās* son la causa de los primeros nueve. Los tres restantes se desprenden de los rastros kármicos relacionados con el punto de vista del yo (*bdag tu lta ba'i bag chags*, *ātmadṛṣṭivāsānā) y de aquellos relacionados con los factores de la existencia (*rid pa'i yan lag gi bag chags*, *bhavāṅgavāsānā) (Lamotte 1973, 24-5).

del *abhilāpavāsanābīja* es inextinguible. Es decir, no se detiene una vez que rinde fruto; su efecto es perpetuo: “El aspecto inextinguible (*ma spyod pa'i mtshan nyid*, **abhuktalakṣaṇa*) [del *ālayavijñāna*] estriba en las semillas de las *abhilāpavāsanās*. [Estas] semillas [se desarrollan] mediante el surgimiento de la diferenciación sin origen (*spros pa*, **prapañca*)” (Lamotte 1973, 23).²⁷

La cualidad inextinguible de los *abhilāpavāsanābījas* asegura la perpetuación del *ālayavijñāna*, que se despliega en la experiencia samsárica. Esta propiedad extraordinaria proviene, afirma el texto, de su conexión con el *prapañca* sin origen.

Lo mismo que el *Mahāyānasamgraha*, el *Samdhinirmocana* utiliza los rastros lingüísticos para explicar tanto la aprehensión cognitiva errada como su continuidad en la transmigración. En primer lugar, sostiene que las *vāsanās* relacionados con las convenciones verbales (**vyavahāravāsanā*) son la causa de la percepción equívoca del *paratantra*.

Los rastros kármicos de las convenciones verbales que consituyen el aspecto *parikalpita* de la realidad son, para el *paratantra*, lo que la proximidad de muchos colores al cristal transparente. Percibir equívocamente el *parikalpita* ahí donde hay *paratantra* debería considerarse lo mismo que percibir equívocamente un zafiro, una piedra azul oscuro, un rubí, una pieza de oro o una joya ahí donde hay un cristal transparente (Lamotte 1935, 62).²⁸

²⁷ *Mahāyānasamgraha*: *ma spyod pa'i mtshan nyid ni gang mngon par brjod pa'i bag chags kyi sa bon te \ thog ma med pa'i dus nas spros pa 'byung bos sa bon yin pa'i phyir ro ||*

²⁸ *Samdhinirmocana*, mdo sde, Ca, 15al-3: *yon tan 'byung gnas 'di lta ste dper na | shel shin tu gsal ba [la] tshon dang phrad pa de lta bur ni gzhan gyi dbang gi mtshan nyid la kun brtags pa'i mtshan nyid kyi tha snyad kyi bag chags blta bar bya'o || 'di lta ste dper na | shel shin tu gsal ba la nor bu rin po che an dha rnyil dang | mthon ka chen po dang | pad ma ral dang | ma rgad dang | gser du log*

En segundo lugar, el *Samḍhinirmocana* explica que, junto con el cuerpo material, las *vāsanās* de la diferenciación verbal constituyen el componente fundamental del renacer:

Ahí [esto es, en el vientre materno], al principio, la mente que contiene todas las semillas (*sa bon thams cad pa'i sems, *sarvabījakacitta*)²⁹ madura, evoluciona, crece, se desarrolla y se expande mediante una doble apropiación:³⁰ (1) la apropiación de las facultades de los sentidos, junto con sus bases [es decir, el cuerpo en cuanto *locus* material de las facultades de los sentidos y de la cognición sensorial],³¹ (2) los rastros kármicos derivados de la diferenciación verbal convencional (*tha snyad 'dogs pa'i spros pa'i bag chags, *vyavahāraprapañcavāsanā*) [de la realidad]³² en términos de (*la*) rasgos (*mthsan ma, *nimitta*), nombres e ideación (*rnam par rtog, *vikalpa*) (Lamotte 1935, 55).³³

La mecánica del renacer condensada en este pasaje está más allá del alcance del presente estudio.³⁴ Baste anotar aquí dos

par 'dsin pa lta bur ni gzhan gyi dbang gi mtshan nyid la kun brtags pa'i mtshan nyid du 'dsin pa blta bar bya'o ||.

²⁹ El concepto de *sarvabījakacitta* corresponde al *ālayavijñāna*, el cual, sin embargo, no aparece en este texto (véase Schmithausen 2007, 46ss y 71; Waldron 2003, 94-99).

³⁰ Para una discusión y explicación del término *len pa* (**upādāna*) aquí, véase Schmithausen (2007, 49-50, 71ss).

³¹ Véase Schmithausen (2007, 71ss., 286-288, n. 172).

³² Véase Toida (1991, 379-380).

³³ *Samḍhinirmocana*, mdo sde, Ca, 12bl-2: *der dang por 'di ltar len pa rnam pa gnyis po rten dang bcas pa'I dbang po gzugs can len pa dang | mtshan ma dang ming dang rnam par rtog pa la tha snyad 'dogs pa'i spros pa'i bag chags len pa la rten nas | sa bon thams cad pa'i sems rnam par smin cing 'jug la rgyas zhing 'phel ba dang yangs par 'gyur ro ||.*

³⁴ Para un análisis detallado de este complicado tema, véase Schmithausen (2007, 71ss.).

cuestiones. Primero, el *sūtra* afirma que los rastros kármicos relacionados con el lenguaje dan forma a la experiencia humana desde el inicio mismo de la vida. Segundo, que esas *vāsanās* guardan relación con el *prapañca* (**vyavahāraprapañcavāsanā*).³⁵

Para el *Lañkāvatāra*, el proceso de fabricación conceptual del *parikalpita* comienza con la verbalización (*abhilāpa*) (Tokiwa 2003, 169-170; Nanjio, 128-129). No obstante, el texto nunca se refiere ni a la *abhilāpavāsanā*, ni a la *vyavahāravāsanā*. Eso sí, introduce un concepto que es casi idéntico a los anteriores: *prapañcavāsanā*. Las *prapañcavāsanās* del *Lañkāvatāra* desempeñan las mismas funciones conjuntas de las *abhilāpavāsanās* del *Mahāyānasamgraha* y las *vyavahāra-/vyavahāraprapañca-vāsanās* del *Samḍhinirmocana*. En primer lugar, los rastros kármicos conectados con el *prapañca* (*prapañcadauṣṭhulyavāsanā*) son la causa de la experiencia samsárica y la base del desarrollo del *ālayavijñāna*:

³⁵ Toida (1991) muestra que el *vyavahāra* y el *abhilāpa* son intercambiables en la literatura *yogācāra*. Con base en lo anterior, considera que el compuesto *vyavahāraprapañcavāsanā* es un sinónimo de *abhilāpavāsanā*, y no le concede relevancia a la presencia del término *prapañca*. Sin embargo, este *samāsa* indica que las *vāsanās* derivan del *prapañca* relacionado con las convenciones verbales, y no de la verbalización a secas. Dado que **vyavahāraprapañcavāsanā* es *hapax legomenon* en el *Samḍhinirmocana*, no es posible establecer con seguridad el papel del *prapañca* en este compuesto. Tanto más cuanto que el sintagma **vyavahāraprapañcavāsanā* es una reconstrucción del tibetano, y el original pudo haber sido diferente. No obstante, es probable que el *prapañca* sea un concepto crucial aquí. Primero, como hemos visto más arriba, el *Mahāyānasamgraha* menciona el *prapañca* en un contexto muy similar. Asocia las semillas inextinguibles de la *abhilāpavāsanā*, que garantizan la perpetuación de la existencia samsárica, con el *prapañca* sin origen. Segundo, el *Lañkāvatāra* y el *Tattvārthapaṭala* también indican que el *prapañca* contribuye a la continuación de la experiencia no despierta del mundo.

Mahāmati dijo: “Venerable, si el origen de la existencia samsárica (*sattvānāṃ saṃsaratām*) de los seres vivientes es desconocido, ¿cómo se conoce su (*prañinām*) liberación?”. El Venerable dijo: “Mahāmati, la liberación (*mokṣa*) no es la aniquilación, [es] la inversión de la base para la ideación (*vikalpasyāśrayaparāvṛttir*). [Es decir], la cesación de la causa [de la transmigración] que está compuesta por los rastros kármicos de la ideación perniciosa y por la diferenciación sin origen (*anādikālaprapañcadauṣṭhulyavikalpa-vāsanāhetuvinivṛtti*),³⁶ y tiene lugar gracias al conocimiento de que los objetos externos son sólo una visión de la mente” (To-kiwa 2003, 338; Nanjio 1923, 233).³⁷

³⁶ El compuesto *anādikālaprapañcadauṣṭhulyavikalpavāsanā* es una de varias combinaciones de *prapañca*, *dauṣṭhulya*, *vikalpa* y *vāsanā* consignadas en el *Laṅkāvatāra*. Por citar sólo unas cuantas: *prapañcadauṣṭhulyavāsanā*, *dauṣṭhulyavikalpaprapañcavāsanā*, *prapañcavikalpavāsanādauṣṭhulya* o *prapañcadauṣṭhulyavicitravipākavikalpavāsanā*. La posición de *dauṣṭhulya* en *anādikālaprapañcadauṣṭhulyavikalpavāsanā* genera ambigüedad. En once apariciones de compuestos que contienen *prapañca*, *dauṣṭhulya*, *vikalpa* y *vāsanā*, *dauṣṭhulya* califica a *vāsanā*. Podría tomarse entonces como una cesura en el *samāsa*, que divide el *anādikālaprapañca* del *dauṣṭhulyavikalpavāsanā*. En este caso, *vāsanā* se referiría solamente al *vikalpa* y la frase entera rezaría: “la cesación de la causa [de la transmigración] que comprende el *prapañca* sin origen y los rastros kármicos del *vikalpa* pernicioso”. Pero esto es poco probable. *Prapañcadauṣṭhulyavāsanā*, con sus cinco apariciones, es la forma compuesta de *prapañca*, *dauṣṭhulya* y *vāsanā* consignada con mayor frecuencia. *Daṣṭhulyavikalpa*, sin *vāsanā*, también se consigna. Por ende, es probable que *vāsanā* se refiera aquí tanto a *prapañca* como a *vikalpa*, mientras que *dauṣṭhulya* califica a *vikalpa*. El número de variaciones de este compuesto muestra que no se daba mucha importancia a los matices semánticos producidos por el orden de las palabras dentro del *samāsa*. El meollo del asunto se deja ver muy claramente en el mensaje general del *sūtra*: *prapañca*, *vikalpa* y los respectivos *vāsanās* son todos “perniciosos”.

³⁷ *Laṅkāvatāra*: mahāmatirāha / tadyadi bhagavan pūrvā koṭiṃ na prajñāyate sattvānāṃ saṃsaratām tatkaṭhaṃ mokṣaḥ prajñāyate prañinām / bhagavānāha / anādikālaprapañcadauṣṭhulya-vikalpavāsanāhetuvinivṛttir mahāmate svacittadṛsyabāhyārthaparijnānād vikalpasyāśrayaparāvṛttir mahāmate mokṣo na nāśaḥ /

Aquí, Mahāmati, el cese de todas las facultades de los sentidos y de la cognición significa el cese de la diversidad del *ālayavijñāna*, que está compuesto por los diversos rastros kármicos que se derivan de la conceptualización irreal (*abhūtaparikalpavāsanā*). Esto, Mahāmati, es el cese de las características [del *ālayavijñāna*]. Procede de (*yasmācca pravartate*) el cese de [su despliegue] ininterrumpido (*prabandhanirodha*). Que procede de aquél (*yasmāditi*) significa, Mahāmati, [que cesan las características del *ālayavijñāna*] a través de [el cese de]³⁸ la base (*āśraya*) y los cimientos (*ālambana*) de aquello [es decir, de su despliegue ininterrumpido]. Su base está compuesta por los rastros kármicos perniciosos conectados con la diferenciación sin origen (*anādikālaprapañcadauṣṭhulyavāsanā*). Sus cimientos están compuestos por las ideaciones producidas dentro del campo de la cognición [mental y sensorial] que coinciden con una visión de la propia mente (Tokiwa 2003, 32; Nanjio 1923, 38).³⁹

En segundo lugar, las *vāsanās* relacionados con el *prapañca* generan percepciones equívocas. El *Lañkāvatāra* no se refiere a

³⁸ El texto no especifica que se refiera aquí a la cesación de la base y los cimientos del despliegue ininterrumpido del *ālayavijñāna*. Pero, sin duda, esto es lo que quiere decir el *sūtra*. Tokiwa inserta una oración entera siguiendo a Guṇabhadra que aclara este punto.

³⁹ *Lañkāvatāra*: *atra sarvendriyavijñānanirodho mahāmate yaduta ālayavijñānasyābhūtaparikalpa-vāsanāvāicitryanirodhaḥ eṣa hi mahāmate lakṣaṇanirodhaḥ / prabandhanirodhaḥ punarmahāmate yasmācca pravartate* [Tokiwa: *tannirodhaḥ prabandhanirodho bhavati*] / *yasmāditi mahāmate yadāśrayeṇa yadāmbanena ca* / [Tokiwa: *āśrayasya ca ālambanasya ca nirodhaḥ prabandhanirodho bhavati*] / *tatra yadāśrayamanādikāla-* [Tokiwa: *vikalpa*] *-prapañca-dauṣṭhulyavāsanā* [Tokiwa: *-parivāsitaḥ*] *yadāmbanaṃ svacittadrīśyavijñānaviṣaye vikalpāḥ* /. Véase también Tokiwa (2003, 318) y Nanjio (1923, 220): “Lo que está imbuido en los rastros kármicos perniciosos conectados con la diferenciación sin comienzo (*ādikālaprapañcadauṣṭhulyavāsanā*) se llama *ālayavijñāna*” (*anādikālavividhaprapañcadauṣṭhulyavāsanāvāsitaḥ ālayavijñānasa śabdito*).

la *prapañcavāsanā* en el marco de su discusión sobre la fabricación de *parikalpitasvabhāva* a partir de la ideación lingüística (*abhilāpavikalpa*). No obstante, no deja lugar a dudas: los rastros kármicos relacionados con el *prapañca* traen consigo la apariencia ilusoria de la realidad. Primero, aparecen entre las causas de la cognición sensorial. Y, segundo, junto con las *vikalpavāsanās*, engendran el mundo tripartito (*tribhava*) que, muy a la manera del *parikalpitasvabhāva*, es una fabricación irreal.⁴⁰

Mahāmati, la cognición visual se desarrolla a partir de cuatro causas. ¿Cuáles cuatro? [Se desarrolla] porque [las personas] no se dan cuenta de que lo que aprehenden es una visión de su propia mente; porque [se] adhieren a la diferenciación sin origen y a los rastros kármicos perniciosos que dejó [la aprehensión de las] for-

⁴⁰ Para una clara afirmación sobre la inexistencia última y el origen mental de *tribhava*, véase, por ejemplo, *Lañkāvatāra* (Tokiwa 2003, 109-110; Nanjio 1923, 85): “Los factores constitutivos no llegan a ser (*saṃbhava*) en condiciones fuera de la inexistencia: el mundo tripartito aparece ante la mente agitada por los rastros kármicos. Nada que sea inexistente surge ni parece mediante condiciones. Cuando [los *bodhisattvas*] ven que cualquier cosa condicionada (*saṃskṛta*) es como el hijo de una mujer estéril o como una flor en el cielo, la idea de un sujeto que aprehende y un objeto aprehendido (*grāhaśca grāhyaṃ*) cesa [para ellos], ya que ven que [aquéllas] son impresiones falsas (*bhrānti*)”; *yaccāsataḥ* [Tokiwa: *sadasataḥ*] *pratyayeṣu dharmāṇāṃ nāsti saṃbhavaḥ / vāsanaibhrāmitaṃ cittaṃ tribhave khyāyate yataḥ / nābhūtvā jāyate kiṃcitpratyayairna nirudhyate* [Nanjio: *virudhyate* (véase Tokiwa 2003, 109, n. 41)] // *vandhyāsutākāśapuṣpaṃ yadā paśyanti saṃskṛtam / tadā grāhaśca grāhyaṃ ca bhrāntiṃ dr̥ṣtvā* [Tokiwa: *bhrāntidr̥ṣṭer*] *nivartate // Lañkāvatāra* (Tokiwa, 261; Nanjio, 186): “El mundo tripartito es sólo una conceptualización divisiva, los objetos externos no existen” (*vikalpamātram tribhavaṃ bāhyamarthaṃ na vidyate /*). Cf. *Ratnāvalī* I, 50: “Habiendo visto de esta manera la producción del fruto a partir de la causa, [una persona] no abraza el nihilismo; reconoce que, en realidad, el mundo nace del *prapañca*” (*evam hetuphalotpādam dr̥ṣtvā nopaiti nāstitam / abhyupetyāsya lokasya yāthābhūtyaṃ prapañcajam //*).

mas (*anādikālaprapañcadauṣṭhulyarūpavāsānā*); debido a la naturaleza inherente de la cognición y debido al deseo por diversas formas que aparecen (*vicitrarūpalakṣaṇakautūhalataḥ*) (Tokiwa 2003, 40; Nanjio 1923, 44).⁴¹

Brahmín, me figuro el mundo tripartito (*tribhava*) como causado por rastros kármicos de la diferenciación sin origen y por la ideación perniciosa (*anādikālaprapañcavikalpavāsānā*); la ideación continúa porque [la gente] es incapaz de darse cuenta de que [todas las cosas] no son sino una visión de su propia mente, y porque perciben objetos externos (Tokiwa 2003, 246; Nanjio 1923, 177).⁴²

Aquí, las *prapañcavāsānās* son homólogas a las *abhilāpavāsānās* y a las *vyavāhara-/vyavahāraprapañcavasānās* en el *Mahāyānasamgraha* y el *Samḍhinirmocana*, respectiva-

⁴¹ *Laṅkāvatāra: caturbirmahāmate kāraṇaiścakṣurvijñānaṃ pravartate / katamaīcaturbhiḥ yaduta svacittadr̥ṣyagrahaṇānavabodhato* [Nanjio 1923, 44, n. 1] ‘*nādikālaprapañcadauṣṭhulyarūpavāsānābhiniveśato vijñānaprakṛtisvabhāvato vicitrarūpalakṣaṇakautūhalataḥ / ebhirmahāmate caturbhiḥ kāraṇair oghāntarajalasthānīyādālayavijñānāt pravṛttivijñānataramga utpadyate /*

⁴² *Laṅkāvatāra: ahaṃ bho brāhmaṇa anādikālaprapañcavikalpavāsānādauṣṭhulyahetukaṃ tribhavaṃ varṇayāmi svacittadr̥ṣyamātrānavabodhād brāhmaṇa vikalpaḥ pravartate bāhyabhāvopalambhāt /* Véase también *Laṅkāvatāra* (Tokiwa 2003, 39; Nanjio 1923, 43): “El mundo tripartito es causado por los rastros kármicos relacionados con la diferenciación sin origen y la ideación perniciosa” (*anādikālaprapañcadauṣṭhulyavikalpa-vāsānāhetukaṃ tribhavaṃ*); *Laṅkāvatāra* (Tokiwa, 100; Nanjio, 80): “El mundo tripartito, definido como (*upanibaddha*) las formas y apariencias diversas [que constituyen] el mundo tripartito, es sólo la propia mente; está libre del yo y de lo mío, es estático, libre de anhelo y abandono; imbuido por los rastros kármicos de la diferenciación sin origen (*anādikālaprapañcadauṣṭhulyavāsānābhiniveśavāsitaṃ*), es ideado en conformidad con la discriminación en cuanto cuerpo, riqueza y morada (*dehabhogapraṭiṣṭhāgatavikalpānugatam*) y aparece [en cuanto tal]” (*yaduta sa evaṃ pratyavekṣatesvacittamātram idaṃ traidhātukam ātmātmīyarahitam nirīhamāyūhaniyūhavigatamanādikālaprapañcadauṣṭhulyavāsānābhiniveśavāsitaṃ traidhātukavicitrarūpopacāropanibaddhaṃ dehabhogapraṭiṣṭhāgatavikalpānugatam vikalpyate khyāyate ca /*).

mente.⁴³ Al igual que éstas, las *anādikālaprapaṅcavāsanās* determinan la evolución del *ālayavijñāna* y afectan la percepción. Tienen, sin embargo, un alcance más amplio. Mientras que las *vyavāhara-vyavahāraprapaṅcavasānās* aparecen en nuestras fuentes vinculadas a teorías *yogācāra* específicas como los sistemas *trīsvabhāva* y *vijñāna*, las *prapaṅcavāsanās* aparecen también en contextos menos técnicos. Estas últimas participan en las interpretaciones erróneas: son, por ejemplo, la causa principal del *samāropa*; generan el discurso discriminador (*vikalpavāc*); inducen a las personas a creer que las palabras poseen una esencia inherente y también las hacen propensas a la interpretación dicotómica de la realidad.⁴⁴

⁴³ Cf. Takemura (1995, 313).

⁴⁴ Véase, por ejemplo, *Laṅkāvatāra* (Tokiwa 2003, 82-84; Nanjio 1923, 71): “Además, Mahāmati, ¿qué caracteriza la superposición de las características sobre lo inexistente? A saber, la adhesión a las características específicas y generales de los constitutivos de la persona, el campo de los sentidos y la facultades de los sentidos (*skandhadhātāvāyatanāna*) [pensando:] “esta cosa es esta cosa y no otra”, esto es, Mahāmati, la superposición de características sobre lo inexistente. La ideación (*vikalpa*) que superpone características sobre lo inexistente deriva de la adhesión a los diversos rastros kármicos perniciosos de la diferenciación sin origen (*prapaṅca*) (*anādikālaprapaṅcadauṣṭhulyavicitravāsanā*)” (*punaraparaṃ mahāmate asallakṣaṇasamāropasya lakṣaṇaṃ katamat yaduta skandhadhātāvāyatanānāmasatsvasāmānyalakṣaṇābhīniveśahīdamevamiḍaṃ nānyatheti / etaddhi mahāmate asallakṣaṇasamāropasya lakṣaṇaṃ / eṣa hi mahāmate asallakṣaṇasamāropavikalpo ’nādikālaprapaṅcadauṣṭhulyavicitravāsanābhīniveśātpravartate / etaddhi mahāmate asallakṣaṇasamāropasya lakṣaṇaṃ //*). *Laṅkāvatāra* (Tokiwa, 111; Nanjio, 86): “De nuevo, Mahāmati, la articulación verbal sin origen que produce ideaciones (*anādikālavikalpavāk*) deriva de los rastros kármicos de sus propias semillas perniciosas y de los rastros kármicos de la adhesión al *prapaṅca* sin origen” (*anādikālavikalpavāk punarmahāmate anādikālaprapaṅcābhīniveśadauṣṭhulyasvabījāvāsanātaḥ pravartate*). *Laṅkāvatāra* (Tokiwa, 130; Nanjio, 100): “La adhesión a la esencia inherente de las palabras deriva de la adhesión a los rastros kármicos sin origen de la diferenciación verbal (*anādikālavākprapaṅca-vāsanā*)” (*tatra mahāmate abhilā-*

La generación cíclica de objetos percibidos a partir de la verbalización previa aparece también en la *Bodhisattvabhūmi*. El recuento de esta teoría en el *Tattvārthapaṭala* está en gran medida libre de la terminología técnica del *yogācāra*. No se menciona ni la *vāsanā* ni el *vijñāna*, ni el *parikalpitasvabhāva*. Para este *śāstra*, la totalidad de la experiencia samsárica, que comprende tanto los objetos percibidos como las respuestas emocionales hacia ellos, deriva de la discriminación óctuple (*aṣṭavidho vikalpa*) (*Bodhisattvabhūmi*, Takahashi 2005, 107-9; Wogihara 1930-6, 50-2). Incluso sin recurrir al concepto de las *vāsanās*, el *Tattvārthapaṭala* sostiene que el proceso de fabricación de objetos a través del *vikalpa* se perpetúa a sí mismo. La ideación previa genera la aprehensión del objeto presente que, a su vez, se convierte en la causa de más ideación:

Y esto [es decir, el proceso de la fabricación conceptual de todos los objetos, de la idea de yo y de la turbación] comprende (*sa-māsata*) estos dos factores: ideación (*vikalpa*) y un objeto (*vastu*) que constituyen la base y los cimientos de la discriminación. Debe entenderse que ambos carecen de origen y son causa el

pasvabhāvābhiniveśo 'nādikālavākprapañcavāsanābhiniveśāt pravartate /). *Laṅkāvatāra* (Tokiwa, 116; Nanjio, 90): “De la misma manera [es decir, como un venado que busca agua en un espejismo], Mahāmati, la gente ordinaria, cuyo intelecto está imbuido con diversos *prapañca* y *vikalpa* sin origen (*nādikālavividhaprapañcavikalpavāsita*), y cuya mente está abrasada por la pasión, la aversión y la confusión (*rāgadveśamoha*) y que desea la esfera de las formas diversas, no es diestra en [la comprensión] de que las entidades internas y externas no existen: cae en las alternativas de lo uno, lo otro, el ser y el no ser” (*evameva mahāmate bālapṛthagjanā anādikālavividhaprapañcavikalpavāsītamatayo rāgadveśamohāgnitāpitamanaso vicitrarūpaviṣayābhilāṣiṇaḥ utpādabhangasthitidṛṣṭyāsaya ādhyātmikabhāvabhāvābhāvākūśalāḥ / te ekatvānyatvanāstyastitvagrāhe prapatanti*). Véase también *Laṅkāvatāra* (Tokiwa, 37-8; Nanjio, 41-2; Tokiwa, 79; Nanjio, 68; Tokiwa, 238; Nanjio, 171).

uno del otro. La ideación previa es la causa de la apariencia presente del objeto que conforma los cimientos de la ideación. A su vez, el objeto que aparece en el presente (*prādhurbhūta*) como cimiento de la ideación es la causa de [más] ideaciones basadas en el [objeto] presente. Ahora bien, a este respecto, la falta de comprensión sobre la ideación [es causa de] la apariencia del objeto que será la base de [más ideaciones] en el futuro; y, de nuevo, del surgimiento de ese [objeto] aparecerá la ideación que tiene ese [objeto] como base y cimiento, en un ciclo perpetuo (*niyatam*) (Takahashi 2005, 110; Wogihara 1930-6, 52-3).⁴⁵

El uso que hace el *Tattvārthapaṭala* del término *vastu* es ambiguo. Dependiendo del contexto, *vastu* indica tanto el estatus del objeto previo como del objeto posterior a la ideación. En el sentido del objeto en sí, *vastu* existe independientemente de la ideación. En el sentido del objeto ideado, *vastu* es una fabricación conceptual; comprende los fenómenos tal como son percibidos, esto es, después de una elaboración cognitiva. En el primer sentido, a menudo recibe el nombre de *vastumātra*. En el segundo, se consigna como *prapañcapatitavastu*:

Y, de nuevo, a partir de esta ideación errónea (*mithyāvikalpa*) deriva la turbación; de la turbación, la transmigración en el *saṃsāra*; de la transmigración en el *saṃsāra*, el sufrimiento asociado con el *saṃsāra* (es decir, el nacimiento, la vejez, la enfermedad, la

⁴⁵ *Bodhisattvabhūmi: tac caitad dvayaṃ bhavati samāsataḥ vikalpās ca vikalpādhiṣṭhānaṃ vikalpālambanaṃ ca vastu /tac caitad ubhayam anādikalīkaṃ cānyonyahetukaṃ ca veditavyam // pūrvako vikalpaḥ pratyutpannasya vikalpālambanasya vastunaḥ prādhurbhāvāya / pratyutpannaṃ punar vikalpālambanaṃ vastu prādhurbhūtaṃ pratyutpannasya tadāmbanasya vikalpasya prādhurbhāvāya hetuḥ // tatraitarhi vikalpasyāparijñānam āyatyāṃ tadāmbanasya vastunaḥ prādhurbhāvāya // tatsaṃbhāvāc ca punar niyatam tadadhiṣṭhānasyāpi tadāśritasya vikalpasya prādhurbhāvo bhavati //*

muerte, etcétera). [...] En virtud del conocimiento recto en el presente, no hay apariencia de un objeto diferenciado en el futuro (*prapañcapatitavastu*) que sea la base y el cimiento de dicha [ideación]. Si éste no surge ni aparece, no habrá tampoco un surgimiento futuro de *vikalpa* con este [objeto] como base y cimiento. Así, la extinción del *vikalpa* junto con su objeto es la extinción de toda diferenciación (*sarvaprapañca*). Y la extinción de la diferenciación (*prapañcanirodha*) es el *parinirvāna mahāyāna* de los *bodhisattvas* (Takahashi 2005, 114-5; Wogihara 1930-6, 55).⁴⁶

El *Tattvārthapaṭala* subraya, una vez más, que el *prapañca* desempeña un papel crucial en la teoría de la generación del mundo percibido a partir del lenguaje. Explica que la fabricación conceptual progresiva de la realidad comienza con la aprehensión de las palabras por el *vikalpa* y la diferenciación de sus referentes (*yad vastv adhiṣṭhāya sa nāmasaṃjñābhilāpapariḡhīto nāmasaṃjñābhilāpapariḡbhāvito vikalpaḥ prapañcayan tasminn eva vastuni vicaraty*) (*Bodhisattvabhūmi*, Takahashi 2005, 107; Wogihara 1930-6, 51).⁴⁷ El fin de este proceso, como afirma el extracto anterior, coincide con la extinción de todo *prapañca*, lo cual constituye el *parinirvāna*.

El *prapañca* tiene una función central en el proceso de aprehensión equívoca de la realidad a través del lenguaje. Entender

⁴⁶ *Bodhisattvabhūmi: tasmāc ca punar mithyāvikalpāt saṃkleśa / saṃkleśāt saṃsārasaṃsrīḥ /saṃsārasaṃsrīḥsaṃsārānugataṃ jātījarāvyaḍhimaraṇādīkaṃ duḥkhaṃ pravartate // [...] dṛṣṭe dharme tasya samyakparijñād āyatyām tadadhiṣṭhānasya tadālaṃbanasya prapañcapatitasya vastunaḥ prādurbhāvo na bhavati // tasyānudayād aprādurbhāvāt tadālaṃbanasyāpi vikalpasyāyatyām prādurbhāvo na bhavaty evaṃ tasya savastukasya vikalpasya nirodho yaḥ sa sarvaprapañcanirodho veditavyaḥ // evaṃ ca prapañcanirodha bodhisattvasya mahāyānaparinirvāṇām iti veditavyam /.*

⁴⁷ Véase también *Bodhisattvabhūmi* (Takahashi 2005, 112; Wogihara 1930-6, 53).

cabalmente este término resulta, por ende, esencial para la comprensión de la concepción *yogācāra* del lenguaje. El significado preciso de *prapañca* es difícil de precisar. Etimológicamente, deriva de la raíz verbal \sqrt{pac} y transmite la idea de proliferación, incremento o expansión. Su significado general depende del sujeto al que tal proliferación se atribuye implícitamente. Esto le otorga a *prapañca* un potencial extraordinario de plasticidad semántica. Varios estudiosos se han propuesto trazar el alcance de este término ambiguo abrevando en diversas fuentes. Las interpretaciones que proponen van desde la verbosidad hasta la diversidad fenoménica, pasando por el deseo incesante.⁴⁸ “Proliferación conceptual” quizá sea la interpretación más ampliamente aceptada.⁴⁹ Ésta aparece también en traducciones del

⁴⁸ Tachikawa y Schmithausen proporcionan quizás el análisis más completo de este término. El primero, que abrevia principalmente de fuentes *mādhyamika*, distingue cuatro denotaciones, la mayoría de ellas pertenecientes a la esfera de la verbalización: proliferación de (1) palabras individuales; (2) articulación lingüística; (3) conceptos; y (4) la contraparte objetiva de estas expresiones y conceptos (Tachikawa 1980, 148-53). Schmithausen ha explorado este término en varias secciones de la *Yogācārabhūmi* (sin incluir el *Tattvārthapaṭala*), en tratados exegéticos *yogācāra* y, parcialmente, en los *Nikāyas*. Él identifica una amplia gama de significados posibles, incluidos (1) la proliferación conceptual subjetiva; (2) la diversificación conceptual; (3) la diversidad fenoménica; (4) las formas de conceptualización cercanas al *abhiniveśa* o *trṣṇā*; (5) la existencia (*bhāva*) y (6) la base de la existencia personal (Schmithausen 2007, 356-7, n. 510; 360-1, n. 532; 509-14, n. 1405; 522-7, n. 1425).

⁴⁹ Se suele aceptar que la proliferación conceptual constituye uno de los sentidos básicos de *prapañca* (la palabra pāli para *prapañca*) en los *Nikāyas*. Nāṇananda (1971) explica que *prapañca* designa la actividad mental especulativa que tiene lugar cuando, tras decodificar la información sensorial a través de la percepción y la cognición, uno empieza a pensar en ello en términos abstractos. Él interpreta el sentido de expansión que lleva implícita la raíz \sqrt{pac} de dos maneras distintas. En primer lugar, considera el *prapañca* como “una extensión del pensamiento que no es fiel a los hechos”. Nāṇananda cita el concepto de *ātman* como ejemplo de lo anterior (Nāṇananda 1971, 11). En

Tattvārthapaṭala (Takahashi 2005; Willis 1979). La aplicación de esta interpretación de *prapañca* a este texto, empero, resulta dudosa. Se basa en el compuesto *vikalpaprapañca* que aparece en el texto del siguiente pasaje (Takahashi 2005, 136, n. 10 y 171-2, n. 35):

segundo lugar, concibe *prapañca* como un término que designa una multiplicación de ideas. Tal multiplicación se manifiesta de dos formas. En la primera, procede mediante una serie de asociaciones mentales. Por ejemplo, el pensamiento “yo mismo” lleva a la idea de “mío”, y así sucesivamente. En la segunda, deriva de la especulación filosófica que produce varias teorías (*dr̥ṣṭi*). La proliferación aquí se refiere a las diversas formas de razonamiento que entraña el proceso de filosofar. Esta interpretación no corresponde a nuestras fuentes por motivos tanto filológicos como filosóficos. Comencemos por las cuestiones filológicas. Las explicaciones de Nāṇananda que vinculan el *prapañca* con la falsa conceptualización, el pensamiento asociativo y la especulación filosófica invaden campos semánticos que, en los textos aquí considerados, suelen cubrirse con otros términos. La falsa conceptualización es, por lo general, el dominio de palabras derivadas de la raíz √*klp*. El *Laṅkāvatāra* nombra *kalpanā* a las ideas que no están fundadas en la realidad y glosa esta errónea atribución de valor óptico a una entidad conceptualmente fabricada como un *abhūtaparikalpa* que ha sido producido por *vikalpa* (*Laṅkāvatāra*, Tokiwa 2003, 161; Nanjio 1923, 122; Tokiwa, 137; Nanjio, 105 y *passim*). El *Samdhinirmocana* llama **parikalpana* (*kun tu rtog pa*) a la diversidad de entidades irreales expresada por palabras (*Samdhinirmocana*, mdo sde, Ca, 3a7, Lamotte 1935, 35). La *Bodhisattvabhūmi* atribuye a *vikalpa* la tendencia a desarrollar nuevos conceptos a partir de una sola noción (*Bodhisattvabhūmi*, Wogihara, 39; Takahashi, 88-89). Finalmente, el *Mahāyānasamgraha* emplea el término **kalpa* (*rtog*) para designar la conceptualización triple que proyecta objetos (*Mahāyānasamgraha*, Lamotte 1973, 55). La especulación filosófica que corresponde a las teorías (*dr̥ṣṭi*) se expresa generalmente a través de palabras relacionadas con la raíz √*tark*. El capítulo dos del *Samdhinirmocana*, que discute la creación de *dr̥ṣṭis*, designa claramente este proceso como *tarka* (*rtog ge*) (*Samdhinirmocana*, mdo sde, Ca, 5a6-6a4, Lamotte 1935, 39). El *Laṅkāvatāra*, igualmente, se refiere a la especulación filosófica como *tarka* (*Laṅkāvatāra*, Tokiwa, 39; Nanjio, 41; Tokiwa, 203; Nanjio, 149). Desde un punto de vista léxico, por ende, la esfera de la conceptualización queda cubierta por palabras distintas a *prapañca*. Los problemas filosóficos también

Aquí, la [idea de] entidad (*bhāva*) [...] es la raíz de todo *vikalpaprapañca* en cuanto forma (*rūpa*), sentimiento (*vedanā*), conocimiento (*saṃjñā*), predisposiciones (*saṃskāra*), conciencia (*viññāna*); u ojo, oreja, nariz, lengua, cuerpo, mente; tierra, agua, fuego, aire, o forma (*rūpa*), sonido, olor, gusto, tacto; bueno, malo, indeterminado; o generación, extinción, surgimiento en dependencia; pasado, futuro, presente, o compuesto, no-compuesto, o este mundo, el otro mundo, tanto el sol como la luna [...] (Wogihara 1930-6, 39; Takahashi 2005, 88-9).⁵⁰

nos impiden interpretar *prapañca* como una proliferación conceptual. La proliferación conceptual no da cuenta de la relevancia soteriológica que se atribuye al *prapañca* y al *prapañcanirodha*. El *Samḍhinirmocana* presenta al *prapañca* como causa del *saṃsāra* (*Samḍhinirmocana*, mdo sde, Ca, 5a4-5, Lamotte 1935, 38). El *Laṅkāvatāra* y el *Tattvārthapaṭala* identifican su extinción con altos logros espirituales (*Laṅkāvatāra*, Tokiwa, 338; Nanjio, 233; *Bodhisattvabhūmi*, Takahashi, 2005, 114-115; Wogihara 1930-6, 55). Los conceptos o las conceptualizaciones sin duda desempeñan un papel importante en la aprehensión equívoca de la realidad. No obstante, nuestras fuentes no consideran la proliferación de conceptos particularmente peligrosa desde un punto de vista soteriológico. Tan sólo el concepto de *ātman*, por ejemplo, da cuenta de la perpetuación de la existencia samsárica. La creación de conceptos adicionales más allá de *ātman* no puede exacerbar la situación de forma significativa. La conceptualización nos ata al *saṃsāra* no porque haya muchos conceptos, sino porque son erróneos. Así que la proliferación conceptual no explica por qué nuestras fuentes habrían de equiparar la meta del aprendizaje espiritual con la extinción del *prapañca*. La meta del aprendizaje espiritual conlleva la cesación total de la conceptualización, no sólo de su proliferación.

⁵⁰ *Bodhisattvabhūmi*: *tatra bhāvo* [...] *sarvavikalpaprapañcamūlaṃ lokasya tad yathā rūpam iti vā vedanā saṃjñā saṃskārā viññānam iti vā cakṣur iti vā śrotram ghrāṇam jihvā kāyo mana iti vā pṛthivīti vā / āpas tejo vāyur iti vā rūpam iti vā śabdo gandho rasah sprasṭavyam iti vā kuśalam iti vā / akuśalam iti vā / avyākṛtam iti vā / utpāda iti vā vyaya iti vā / pratītyasamutpanna iti vā / atītam iti vā / anāgamam iti vā / pratyutpannam iti vā / saṃskṛtam iti vā / asaṃskṛtam iti vā / ayam lokah paro loka ubhau sūryacandramasau [...] //*

El *vikalpaprapañca* podría ser, o bien un compuesto *dvandva*, o bien un *tatpuruṣa*. En este último caso, el término compuesto indicaría la proliferación conceptual, y *prapañca* se referiría al consiguiente desarrollo de distintos tipos de *vikalpa*. No obstante, hay dos razones por las que esto parece poco probable. En primer lugar, el texto deja claro en otros pasajes que *prapañca* es un concepto independiente, y no una cualificación auxiliar del *vikalpa*. Lo que este texto sostiene es que la extinción del *vikalpa* corresponde a la extinción de todo *prapañca*, e identifica únicamente a este último (*prapañcanirodha*) con el *parinirvāna*. Por ende, presupone que el *prapañca* es un fenómeno distinto del *vikalpa*. Además, como ya se ha señalado anteriormente, el *Tattvārthapaṭala* define el objeto (*vastu*) como *prapañcapatita*. Al hacerlo, vincula claramente el *prapañca* con el mundo percibido a través del *vikalpa*, pero no con la ideación en sí misma. En segundo lugar, la forma verbal *prapañcayan* en la oración *vikalpaḥ prapañcayan tasminn eva vastuni vicaraty* (*Bodhisattvabhūmi*, Takahashi 2005, 107; Wogihara 1930-6, 51) permite dos interpretaciones. Aquí, *prapañcayan* podría indicar la multiplicación de discriminaciones (*vikalpa*) sobre el objeto.⁵¹ Esto se referiría, nuevamente, a la progresión de los ocho tipos de *vikalpa* y plantearía problemas similares a los que ya hemos encontrado antes. Propongo entonces recurrir a ciertas consideraciones gramaticales para alcanzar una mejor interpretación de *prapañcayan*. El verbo *prapañcayati* puede interpretarse como verbo transitivo. Además, se trata de una forma denominativa. Por ende, puede tener un valor resultativo. En otras palabras, *prapañcayati* da cabida al sentido de “crear proliferación dentro de algo” (Tubb y Boose 2007,

⁵¹ Willis (1979, 128) traduce: “[...] el pensamiento discursivo [...] prolifera y se extiende sobre esa base de muchas maneras”. La versión japonesa de Takahashi (2005, 170-1) reza: “分別が展開している (*prapañcayan*) 場合、まさにその事物に対して多種の、多くの多様な様態を持つ (分別が) 働きかける。”

46-48), esto es, “diferenciar”. En tal caso, el proceso de proliferación inherente en *prapañcayan* se desplaza del sujeto al objeto. En cuanto sustantivo, *prapañca* significaría, entonces, el resultado de la ideación: la diferenciación (Schmithausen 2007, 509-10, n. 1405b; Tachikawa 1980).

El *prapañca*, el lenguaje y la construcción equívoca de la realidad en términos de entidades individuales se alimentan mutuamente en un ciclo sin origen. Nuestras fuentes nos brindan tres puntos de información que nos ayudan a reconstruir este proceso autopropetinado. Primero, que el lenguaje y sus *vāsanās* conducen a la fabricación conceptual de una plétora de entidades ficticias, desde la idea del yo hasta la de objetos externos diversos.⁵² Por ejemplo, la familiaridad con las categorías lingüísticas resulta en la interpretación de una masa creciente de agua coronada por espuma blanca como la entidad “ola”. Segundo, que la verbalización y las *abhilāpavāsanās* derivan de la predisposición sin origen al *prapañca* (*anādikālaprapañcavāsanās*).⁵³ La conciencia de la diferenciación constituye un prerrequisito para la aplicación de las categorías lingüísticas. La palabra “ola” sólo puede ser asignada una vez que el objeto-referente ha sido identificado y distinguido del resto. Tercero, que el *prapañca* se encuentra, a su vez, enraizado en la noción de entidad

⁵² *Mahāyānasamgraha* (Lamotte 1973, 32): *yang kun tu rtog pa yod cing kun tu brtags par bya ba yod na | kun brtags pa'i ngo bo nyid do || [...] yid kyi rnam par shes pa ni kun tu rtog pa ste | rnam par rtog pa can gyi phyir ro || de ni rang brjod pa'i libag chags kyi sa bon las byung ba dang | rnam par rig pa thams cad kyi brjod pa'i bag chags kyi sa bon las byung ba'o || de lta bas na rnam pa mtha' yas pa'i rnam par rtog pa dag gis 'byung ste | thams cad du rtog pas kun tu rtog pa zhes bya bas na kun rtog pa zhes bya'o || gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni kun brtags pa bya'o |.*

⁵³ *Mahāyānasamgraha* (Lamotte 1973, 23): *ma spyad pa'i mtshan nyid ni gang mngon par brjod pa'i bag chags kyi sa bon te \ thog ma med pa'i dus nas spros pa 'byung bos sa bon yin pa'i phyir ro ||.*

(*bhāva*).⁵⁴ La ola se interpreta equívocamente como distinta del océano bajo el supuesto de que hay una entidad que muestra los rasgos de un crecimiento por encima del mar y que está coronada por espuma blanca. Este supuesto se corrobora cíclicamente por el hábito, practicado desde tiempos inmemoriales, de distinguir tales rasgos a través de la noción lingüística “ola” y de contrastarlos con la noción lingüística “océano”.⁵⁵ La interrupción de esta dinámica corresponde a la liberación (*mokṣa*) (*Bodhisattvabhūmi*, Takahashi 2005, 114-5; Wogihara 1930-6, 55).

El camino hacia la liberación (*mokṣa*) comienza tradicionalmente con la escucha de las enseñanzas budistas. Dichas enseñanzas se formulan lingüísticamente. En un sistema en el que la articulación verbal es un componente fundamental del mecanismo de la transmigración, el papel que desempeña la instrucción verbal en el progreso hacia el *mokṣa* suscita algunas preguntas. La posibilidad misma de ir hacia el cese de la fabricación conceptual (*parikalpa*) a través de palabras resulta dudosa, pues esas palabras necesariamente entrañan fabricaciones. Nuestras fuentes aceptan, en términos generales, el modelo tripartito de la comprensión: *śrutā-*, *cintā-* y *bhāvanā-mayī*. En otras palabras, reconocen que la escucha del Dharma es un requisito necesario para partir hacia la meta del aprendizaje espiritual. Aun así, están al tanto de los problemas que plantea la naturaleza verbal de la instrucción budista. El *Mahāyānasamgraha*, el *Laṅkāvatāra* y el *Samḍhinirmocana* concilian esta dificultad de distintas maneras. El *Mahāyānasamgraha* plantea una diferencia sustancial entre la actividad lingüística normal y la exposición verbal del Dharma. La verbalización lleva consigo una

⁵⁴ *Bodhisattvabhūmi* (Wogihara 1930-6, 39; Takahashi 2005, 88-9): *tatra bhāvo [...] sarvavikalpaprapañcamūlam*.

⁵⁵ *Bodhisattvabhūmi* (Takahashi 2005, 107; Wogihara 1930-6 51): *yad vasty adhiṣṭhāya sa nāmasaṃjñābhilāpapariḡhīto nāmasaṃjñābhilāpapariḡhāvito vikalpaḥ prapañcayan tasminn eva vastuni vicaraty*.

turbación intrínseca (*saṃkleśa*). Deriva del *prapañca*, se basa en falsas conceptualizaciones y su *vāsanā*, por ende, propende a fomentar más conceptualizaciones falsas. Si las enseñanzas compartieran la naturaleza de las palabras, nunca conducirían a la interrupción de este ciclo. Así, para cumplir su misión soteriológica, deben ser intrínsecamente puras (*suvisuddha*). El *Mahāyānasamgraha* resuelve este problema vinculando la instrucción budista con la esfera supramundana del Dharma, y no con el lenguaje. Las enseñanzas verbales, sostiene, fluyen del *dharmadhātu* absolutamente puro.⁵⁶ De ahí que los rastros kármicos que derivan de su escucha no sean *vāsanās* lingüísticos que alimenten la ilusión; antes bien, son *śrutāvāsanā* que crean una predisposición al cultivo espiritual y que conducen, a su debido tiempo, a la liberación. El *Mahāyānasamgraha* enmarca la discusión sobre las *śrutāvāsanās* en la demostración del *ālayavijñāna*. La postulación del *dharmadhātu* como fuente de estos rastros kármicos proviene ante todo de la necesidad de dar cuenta del surgimiento, en el *ālayavijñāna*, de semillas de *vāsanās* puras (*suvisuddhavāsanābīja*). Para el *Mahāyānasamgraha*, este *vijñāna* lleva consigo una turbación intrínseca y por lo tanto no puede generar dentro de sí semillas puras de liberación.⁵⁷

El *Laṅkāvatāra* no le concede un estatus especial a la exposición verbal del Dharma. La asimilación del *ālayavijñāna*, el *dharmakāya* (Tokiwa 2003, 40; Nanjio 1923, 43-4) y el *tathāgatagarbha* (Tokiwa 2003, 317-9; Nanjio 1923, 220-1) en este *sūtra* elimina la necesidad de la *śrutāvāsanā* como fuente de *suvisuddhavāsanābīja*.⁵⁸ Las enseñanzas budistas comparten aquí

⁵⁶ *Mahāyānasamgraha*, I, 45. Para una discusión sobre esta teoría, véase Odani (1999, 249-50).

⁵⁷ Véase Waldron (2003, 153-7).

⁵⁸ Algunas secciones del *Laṅkāvatāra* sostienen, sin embargo, que los budas fluyen desde la *dharmatā* (*dharmatāniṣyandabuddha*) para liberar a todos los seres sensibles de los puntos de vista equivocados (Tokiwa 2003, 60-2;

la naturaleza misma del lenguaje. Por lo tanto, son fuente probable de equívocos. Este *sūtra* enfatiza que la instrucción verbal se ajusta a la manera de pensar no despierta.⁵⁹ Por ello, conlleva el *vikalpa*, que fomenta el *prapañca* y que impide la meta del aprendizaje espiritual.⁶⁰ Un extracto puede servirnos para sopesar la evaluación que hace el *Laṅkāvatāra* de las enseñanzas verbales:

Nanjio 1923, 56-7). El *sūtra* no menciona que escuchar las enseñanzas de tales emanaciones de la *dharmatā* pueda producir *śrutāvāsanā*.

⁵⁹ *Laṅkāvatāra* (Tokiwa 2003, 276-8; Nanjio 1923, 194-5): “Por esta razón, Mahāmāti, un *bodhisattva* no debe adherirse a las palabras de las enseñanzas textuales: Mahāmāti, las enseñanzas textuales se desvían [de la realidad] (*vyabhicārī*) porque surgen según las disposiciones de los diversos seres vivientes. Yo, así como otros *tathāgatas* dignos y perfectamente despiertos, enseño el Dharma para extinguir el pensamiento, la mente y la cognición mental (*cittamanomanovijñāna*) de los seres vivientes de inclinación diversa. [El Dharma que se enseña verbalmente] no constituye la extinción de la discriminación dicotómica (*dvidhāvikalpa*) [es decir, la discriminación de la propia mente y de objetos aparentemente externos], pues aquélla deriva de la constancia en la consecución del noble conocimiento personal y de la comprensión de que la apariencia de todos los factores constituyentes es sólo una visión de la propia mente (*svacittadṛṣyamātra*). Un *bodhisattva* debe confiar en el significado y no debe confiar en las palabras” (*ata etasmāt kāraṇān mahāmate bodhisattvena mahāsattvena deśanāpāṭharūtānabhiniṣṭeṇa bhavitavyam / sa vyabhicārī mahāmate deśanāpāṭhaḥ sattvāsya pravṛttatvān nānā’dhimuktikānāṃ sattvānāṃ dharmadeśanā kriyate cittamanomanovijñānavyāvṛttiyartham mayā’nyais ca tathāgatair arhadbhiḥ samyaksam buddhair na svapratyātmāryajñānā-dhigamapratyavasthānāt sarvadharmānirābhāsasvacittadṛṣyamātrāvabodhād dvidhāvikalpasya vyāvṛttitāḥ / arthapratiśaraṇeṇa mahāmate bodhisattvena mahāsattvena bhavitavyam na vyañjanapratiśaraṇeṇa /*).

⁶⁰ *Laṅkāvatāra* (Tokiwa 2003, 260-261; Nanjio 1923, 186-187): “La gente común, que gusta de la diferenciación en el lenguaje (*jalpaprapañcā-bhīrata*), no amplía su entendimiento de la realidad. El discurso (*jalpa*) es la matriz del sufrimiento en el mundo tripartito; la realidad pone fin al sufrimiento (*tattvaṃ hi duḥkhasya vināśahetuḥ*). Así como las formas pueden verse en un espejo, pero no existen [ahí], de la misma manera, para la gente común la mente aparece duplicada en el espejo de [sus propios] rastros kármicos (*vāsanā*). La discriminación (*vikalpa*) surge de forma dualista

Mahāmati, [los] *sūtra*[s] [contienen] enseñanzas [basadas en] las inclinaciones de todos los seres, y divergen del significado [real] (*arthavyabhicāraṇī*); no son discurso[s] fincados en la realidad. Mahāmati, así como un espejismo engaña a los ciervos y los hace obstinarse con [la idea de que] hay agua (*udakabhāvābhiniveśenābhiniveśyate*) ahí donde no hay agua, de la misma manera, las enseñanzas y doctrinas [contenidas en] todos los *sūtras* son satisfactorias para la gente común, pero no están fincadas en el conocimiento noble de la realidad. Por lo tanto, Mahāmati, se debe buscar el significado (*artha*) y no asirse a la exposición verbal de las enseñanzas (Tokiwa 2003, 91-92; Nanjio 1923, 77).⁶¹

porque [las personas] no saben que lo que ven es la mente. La discriminación no se desarrolla [en aquellos que] saben que lo visto es la mente (*cittadrśyaparijñānād vikalpo na pravartate*). Si bien la mente puede desplegar la diversidad, carece de lo visto [el objeto] y de la vista (*lakṣyalakṣaṇa*). El mundo tripartito es sólo discriminación (*vikalpamātram tribhavam*), los objetos externos no existen (*na vidyate*). La discriminación [es lo que] aparece como diversidad, y la gente común no la supone. En uno y otro *sūtra*, la discriminación se expresa a través de distintas nociones y nombres; sin designaciones, lo designado no aparece (*na lakṣyate*)” (*jalpaprapaṅcābhiratā hi bālāstattve na kurvanti matim viśālām / jalpo hi traidhātukaduḥkḥayonis tattvam hi duḥkhasya vināśahetuḥ // yathā hi darpaṇe rūpaṃ drśyate na ca vidyate / vāsanādarpaṇe cittam dvidhā drśyate bālīsaiḥ // cittadrśyāparijñānādvikalpo jāyate dvidhā / cittadrśyaparijñānādvikalpo na pravartate // cittameva bhavēccitraṃ lakṣyalakṣaṇavarjitam / dr̥bhāyamarthaṃ na vidyate / vikalpaṃ drśyate citraṃ na ca bālairvibhāvvyate // sūtre sūtre vikalpokaṃ saṃjñānāmāntareṇa ca / abhidhāna vinirmuktam abhidheyam na lakṣyate //*).

⁶¹ *Laṅkāvatāra: eṣa hi mahāmate sūtrāntaḥ sarvasattvāśyadeśanārthavyabhicāraṇī* [Tokiwa: *ṛthaprahāṣiṇī*] *na sā tattvapratyavasthānakathā / tadyathā mahāmate mṛgaṭrṣṇikā mṛgollāpinyudakabhāvābhiniveśenābhiniveśyate tasyāṃ codakaṃ nāsti / evameva mahāmate sarvasūtrāntadeśanā dharma bālānāṃ svavikalpasamtoṣaṇam na tu sā tattvāryajñānavyavasthānakathā / tasmāttarhi mahāmate arthānusāriṇā bhavitavyam na deśanā bhilāpābhiniṣṭeṇa //*

El contraste entre el lenguaje y el *artha* compromete aún más la validez de las enseñanzas verbales. El *Laṅkāvatāra*, junto con el *Sam̄dhinirmocana*, sostiene que el significado real del Dharma es inexpresable.⁶² El intento por deducirlo a partir de las palabras —advierten los *sūtras*— desemboca, o bien en la reificación, o bien en la denostación (*samāropa/apavāda*); en ambos casos, es causa de un desagradable renacimiento.⁶³ Esta idea está

⁶² *Laṅkāvatāra* (Tokiwa 2003, 276; Nanjio 1923, 194): “Dado que no existe ni es inexistente, [el significado] no tiene nacimiento y es incorpóreo. Los *tathāgatas*, Mahāmati, no enseñan un Dharma que esté incluido dentro del ámbito de las letras. [...] De nuevo, Mahāmati, alguien que enseña un Dharma que esté incluido en el ámbito de las letras parlotea; porque el Dharma no tiene letras. Por esta razón, Mahāmati, yo y otros budas y *bodhisattvas* hemos dicho en las enseñanzas textuales que los *tathāgatas* no declaran ni enuncian una sola sílaba. ¿Por qué? Porque los *dharma*s están desprovistos de letras. Ellos [es decir, los *tathāgatas*] no afirman lo que no está conectado con el significado” (*rutam mahāmate akṣarapatitam artho 'nakṣarapatitaḥ / bhāvā-bhāvavivarjitatvād ajanmāsārīram / na ca mahāmate tathāgatā akṣarapatitam dharmam deśayanti / [...] / punar mahāmate yo 'kṣarapatitam dharmam deśayati* [Tokiwa añade: *tathāgata iti vadet*] *sa ca pralapati nirakṣaratvād dharmasya / ata etasmāt kāraṇān mahamate uktam deśanāpāṭhe mayā'anyais ca buddhabodhisattvair yathāikam apyakṣaram tathāgatā nodāharanti na pratyāharantī /*). Sobre este tema, véase Lugli (2010).

⁶³ *Sam̄dhinirmocana*, mdo sde, Ca, 48bl-2 (Lamotte 1935, 147): “Avalokiteśvara, en el *śrāvākayāna* yo enseñé la esencia inherente (*ngo bo nyid*, **svabhāva*) de los diversos factores constituyentes, a saber, los cinco agregados, las seis facultades internas de los sentidos y las seis externas, y así sucesivamente. En el *mahāyāna* he enseñado estos mismos factores constituyentes como el *dharmadhātu* (*chos kyi dbyings*). Por ende, no digo que los vehículos sean múltiples. Aquellos que conceptualizan discriminadoramente sobre el significado de acuerdo con las palabras en algunos casos reifican, en otros casos denostan, pero [siempre] conceptualizan discriminadoramente (*nam par rtog par byed*, **vi[k]p*) los vehículos como diversos” (*spyan ras gzigs dbang phyug ngas nyan thos kyi theg par chos sna tshogs kyi ngo bo nyid 'di lta ste | phung po lnga dang | nang gi skye mched drug dang | phyi rol gyi skye mched drug dang | de dag la sogs pa gang dag bstan pa de dag nyid ngas theg pa chen por chos kyi dbyings tshul gcig par bstan pas bshad de | de'i phyir nga ni theg pa tha dad par mi*

enraizada en la aceptación implícita, por parte del *yogācāra* temprano, de una idea referencial del significado. En el contexto de la filosofía *mahāyāna* esta presuposición semántica conduce a un dilema. Si se toman los referentes convencionales de las palabras como su fundamento óntico real, se caería en la reificación. Sucede que los referentes convencionales son meras fabricaciones conceptuales. Si, en cambio, se tomaran las palabras como desprovistas de cualquier clase de referente, se caería en la denostación y el nihilismo. Para lograr un equilibrio entre el realismo semántico y el nominalismo, nuestros textos postulan que el referente último de las palabras es una realidad positiva, pero inexpresable. El *Tattvārthapaṭala* ofrece algunas reflexiones interesantes en este sentido.⁶⁴ Aquí se refuta el valor

smra'o|| de la gang dag don la sgra ji bzhin kho nar rnam par rtog pa kha cig ni sgro 'dogs par byed | kha cig ni skur pa 'debs par byed cing theg pa tha dad pa nyid du rnam par rtog par yang byed de |). Laṅkāvatāra (Tokiwa 2003, 213-214; Nanjio 1923, 155-156): “Además, Mahāmāti, debido al apego basado en la adhesión al significado de [expresiones como] ‘[todos los *dharmas* son] no destruidos’, ‘sin origen’, ‘naturalmente extinguidos’, ‘triple vehículo’, ‘vehículo único’, ‘mente’, ‘esencia inherente’ (*svabhāva*) y así sucesivamente, conforme [surge del] lenguaje (*yathāruta*), uno cae en los puntos de vista de la reificación y la denostación (*samāropāpavādadr̥ṣṭi*). [...] Habiendo discriminado (*vikalpitvā*) la realidad (*dharmatā*) tal como [surge del] lenguaje (*yathārutaṃ*) [la] reifican (*samāropenti*); y dada esta reificación, caen en los mundos infernales” (*punar aparāṃ mahāmate aniruddhā anutpannāḥ prakṛtiparinirvṛtās triyāna ekayāna ca* [Nanjio: *pañca-*] *cittaṃ svabhāvādiṣu yathārutārthābhīniveśaṃ pratītyābhīniveśataḥ samāropāpavādadr̥ṣṭīpatito bhavati / [...] yathārutaṃ vikalpitvā samāropenti dharmatām* [Tokiwa: *samāropayanti dharmān*] / *te ca vai tatsamaropāt patanti narakālaye //*); véase también *Laṅkāvatāra* (Tokiwa, 221-6; Nanjio, 160-3; y Tokiwa, 270-82; Nanjio, 190-7).

⁶⁴ Este texto se preocupa particularmente por refutar las interpretaciones nihilistas del nominalismo: “Además, ¿qué es el vacío propiamente entendido? Cuando algo no está en un cierto lugar uno ve que ahí está vacío de eso [del objeto]. Pero uno sabe de acuerdo con la realidad que ‘esto está aquí’ cuando algo permanece allí. Esto, se dice, es el descenso infalible al vacío. Por ejemplo, en la presencia de un objeto indicado como forma, no hay un factor constitu-

óntico de las designaciones mismas, pero también se enfatiza la necesidad de un fundamento sobre el cual se basen tales expresiones convencionales:

Debe conocerse que estas dos [posturas] están alejadas de la guía del Dharma: la que se obstina en la característica que tiene por esencia la enunciación de una designación, porque es la reificación de algo inexistente en relación a los factores constituyentes, la forma, y demás, [es decir] en relación con el objeto sustancial (*vastu*) forma, y demás; y la que, denostando el objeto, rechaza la base y el apoyo para la enunciación de una designación que es, en última instancia, real por virtud del ser inexpresable

yente cuyo ser sea esa designación, de manera que ese objeto correspondiente a la noción de forma, etc., está vacío de ese ser que le corresponde a la designación 'forma'. Lo que queda, de nuevo, en ese objeto que corresponde a la noción de forma, etc., es la base para designación de forma, etc. Una persona que conoce estos dos puntos acordes con la realidad, que lo que se aprehende es sólo el objeto y sólo una designación [hecha para] tal objeto, no reifica lo que es inexistente y no desmerece lo que existe; tampoco exagera ni minimiza; tampoco añade ni sustrae. Conocer la *tathatā* acorde a la realidad, [es decir, conocer] la esencia inexpresable de acuerdo a la realidad, se llama comprender bien el vacío por medio del conocimiento correcto" (Takahashi 2005, 101-102; Wogihara 1930-6, 47: *katham ca punaḥ sugrhitā śūnyatā bhavati // yataśca yad yatra na bhavati tat tena śūnyamiti samanupaśyati / yatpunaratrāvaśiṣṭam bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtam prajānāti // iyamucyate śūnyatāvakraṅtir yathābhūtā aviparītā // tadyathā rūpādisaṃjñake yathā nirdiṣṭe vastuni rūpamityevamādiprajñaptivādātmake dharmo nāsti atas tad rūpādisaṃjñakam vastu tena rūpamityevamādiprajñaptivādātmanā śūnyam // kiṃ punastatra rūpādisaṃjñake vastunayavaśiṣṭam yaduta tadeva rūpamityevamādiprajñaptivādāśrayaḥ // taccobhayaṃ yathābhūtam prajānāti yaduta vastamātraṅca vidyamānaṃ vastamātre ca prajñaptimātram // na cāsadbhūtam samāropayati na bhūtamapavadate nādhikaṃ karoti na nyūnikaroti notkṣipati na pratikṣipati // yathābhūtam ca tathatāṃ nirabhilāpyasvabhāvatāṃ yathābhūtam prajānātiyamucyate sugrhitā śūnyatā samyakprajñayā supratividdheti // iyaṃ tāvadupapattisādhana yuktirānulomikī yayā nirabhilāpyasvabhāvatā sarvadharmāṅṃ pratyavagantavyā //).*

(*nirabhilāpyātmakatayā paramārthasadbhūtaṃ*), [es decir, la postura de que] nada existe en absoluto (Takahashi 2005, 98; Wogihara 1930-6, 45).⁶⁵

Tal base óptica de los nombres se identifica a continuación con la *dharmatā*:⁶⁶

El nombre de los factores constituyentes llamado “forma”, etcétera, es “forma”, etcétera. A través del nombre “forma”, etcétera, estos *dharmas* llamados “forma”, etc., se expresan verbalmente y se articulan como “forma”, “sentimiento” y demás, hasta “*nirvāṇa*”. Pero aquí tales factores constituyentes llamados “forma”, etc., no poseen un sí mismo que sea forma, etc. Tampoco hay un factor constituyente distinto de aquellos cuyo sí mismo sea forma, etc. En lugar de ello, [el aspecto] de esos factores constituyentes llamados forma, etc., que existen en última instancia en un sentido inexpresable (*nirabhilāpyenārthena*) ha de ser conocido como la esencia inherente (*svabhāvadharmatā*) (Takahashi 2005, 103; Wogihara 1930-6, 48).⁶⁷

⁶⁵ *Bodhisattvābhūmi: dvāv imāv asmād dharmavinayāt praṇaṣṭau veditavyau // yaś ca rūpādīnāṃ dharmāṇāṃ rūpādīkasya vastunaḥ prajñaptivādasvabhāvaṃ svalakṣaṇam asadbhūtasamāropato 'bhinivisate // yaś cāpi prajñaptivādanimittādhiṣṭānaṃ prajñaptivādanimittasamniśrayaṃ nirabhilāpyātmakatayā paramārthasadbhūtaṃ vastv apavadan nāśayati sarveṇa sarvaṃ nāstīti //*

⁶⁶ Cf. *Cintamāyībhūmi* (Śrāvakabhūmi Study Group 2007, 320): “¿Qué es la existencia acorde al aspecto máximo [de la realidad] (*paramārthalakṣaṇasat*)? Es el referente inexpresable (*nirabhilāpyo'rtho*) [que se halla] en todos los factores constituyentes, [es] la esfera del conocimiento supramundano, el aspecto que no puede fundarse.” (Śrāvakabhūmi Study Group 2007, 320: *paramārthalakṣaṇasat katamat / yo nirabhilāpyo'rtho sarvadharmeṣu lokottarajñānagocaro 'vyavasthāpyalakṣaṇaḥ*/).

⁶⁷ *Bodhisattvābhūmi: rūpādīsaṃjñakasya dharmasya yadrūpamītyevamādi nāma yena rūpamītyevamādinā nāmnā te rūpādīsaṃ jñakā dharmā abhilāpyante'nuvyavahriyante rūpamīti vā vedaneti vā vistareṇa yāvannirvāṇamīti*

El *Saṁdhinirmocana* confirma que la *dharmatā* es la base de los nombres y resuelve el problema de la necesidad de un referente real para las palabras:

Entonces el *bodhisattva* Vidhivatparipṛcchaka le preguntó al *bodhisattva* Gambhīrārthasaṁdhinirmocana sobre la realidad última inexpresable y no dual: “¿Qué son todos los *dharmas* y cómo es que carecen de dualidad?” [...] “Eso que se llama “todos los *dharmas*” es de dos tipos: condicionado e incondicionado. [...] Hijo de buena familia, “condicionado” es una designación [que usa] el maestro. Una designación [usada] por el maestro es una expresión convencional surgida de la conceptualización; una expresión convencional surgida de la conceptualización no es lo condicionado porque es una expresión convencional para las diversas cosas imaginadas que no existen en absoluto. [...] No hay designación que no tenga objeto (*dn̄gos po*), ¿qué es entonces el objeto? Aquello que los nobles comprenden como inexpresable mediante la noble visión. El nombre “condicionado” se enseña en aras de hacer que [otros] comprendan perfectamente la esencia real, que es inexpresable (*brjod du med pa'i chos nyid*). [...] Incluso si el Buda enseñara lo profundo, que no está al alcance de las personas necias, aquello verbalmente inexpresable y no dual, tales personas necias, confundidas por la ignorancia, ansiarían la diferenciación y permanecerían en la dualidad, habiendo renacido como ovejas o vacas y habiendo abandonado el discurso de sabiduría [del Buda], rondarían en círculos por el *saṁsāra* durante muy largo tiempo.”⁶⁸

vā // tatra na ca rūpādīsamjñakā dharmāḥ svayaṁ rūpādyātmakāḥ // na ca teṣu tadanyo rūpādyātmako dharmo vidyate // yā punas teṣāṁ rūpādīsamjñakānāṁ dharmāṇāṁ nirabhilāpyenārthena vidyamānatā saīṣā paramārthataḥ svabhāvadharmaṭā veditavyā /.

⁶⁸ *Saṁdhinirmocana*, 3a3-5a4: *de nas byang chub sems dpa' tshul bzhin kun 'dris kyis brjod du med pa dang | gnyis su med pa'I mtshan nyid don dam pa las*

El *Sam̄dhinirmocana* y el *Lañkāvatāra* enfrentan una aporía didáctica. La ignorancia y los rastros kármicos derivados del lenguaje predisponen a las personas a apegarse a las palabras de las enseñanzas y a reificar sus referentes convencionales.⁶⁹ Dado que el referente real de esas palabras es completamente inexpressable, empero, no es posible corregir su punto de vista erróneo de manera verbal. Sucede que sería necesario usar otra expre-

brtsams te | byang chub sems dpa' don zab dgongs pa nges par 'grel ba la dri ba dris pa | kye rgyal ba'i sras chos thams cad gnyis su med pa chos thams cad gnyis su med pa zhes bya na | chos thams cad ni gang | ji ltar na gnyis su med pa yin | rigs kyi bu chos thams cad chos thams cad ces bya ba ni gnyis ji tsam pa ste | 'dus byas dang | 'dus ma byas so [...] rigs kyi bu 'dus byas zhes bya ba de ni ston pas btags pa'i tshig yin te | ston pas btags pa'i tshig gang yin pa de ni | kun tu rtog pa las byung ba tha snyad du brjod pa yin la | kun tu rtog pa las byung ba tha snyad du brjod pa gang yin pa de ni | kun tu rtog pa sna tshogs kyi tha snyad du brjod pa gtan yongs su ma grub pa'i phyir 'dus byas ma yin no || [...] brjod pa ni dngos po med pa can yang ma yin te | dngos po de yang gang zhe na | 'phags pa rnam kyi 'phags pa'i shes pa dang | 'phags pa'i mthong bas brjod du med par mngon par rdzogs par sangs rgyas pa gang yin pa ste | brjod du med pa'i chos nyid de nyid mngon par rdzogs par rtogs par bya ba'i phyir 'dus byas ming du btags so || [...] zab mo byis pa'i spyod yul ma yin pa || brjod med gnyis min rgyal bas bstan mdzad kyang || byis pa gti mug rmongs pa 'di dag ni || smra ba'i spros la dga' zhing gnyis la gnas || ma rtogs pa'am log par rtog pa dag | lug dang ba lang dag tu yang skye zhing || de dag shes ba'i smra ba de bor nas || shin tu yun ring 'khor ba 'dir 'khor 'gyur ||.

⁶⁹ *Lañkāvatāra* (Tokiwa 2003, 238-239; Nanjio 1923, 171): “Además, Mahāmāti, la gente ordinaria que baila la danza malvada de la ideación del sí mismo debido a la diferenciación sin origen (*prapañca*) no es hábil en la enseñanza sobre el método de la meta del aprendizaje espiritual. Se obstinan en las características de las entidades externas que son una visión de su propia mente. Se obstinan en las enseñanzas verbales (*deśanā-pāṭhaḥ*), que son [meramente] un recurso (*upāya*). No consideran a cabalidad la meta del aprendizaje espiritual (*svasiddhānta*) que está libre del método de las cuatro afirmaciones (*cātuṣkoṭi*)” (*anādikālaprapañcadauṣṭhulyasvaprativikalpanā nāṭake nṛyantāḥ svasiddhāntanayadeśanāyāmakusalāḥ svacittadr̥ṣyabāḥyabhāvalakṣaṇābhiniṣṭā upāyadeśanāpāṭhamabhiniṣante, na svasiddhāntanayaṃ cātuṣkoṭi-kanayaviṣuddham prativibhāvayanti* /).

sión convencional para este fin, y ésta también sería susceptible de ser malentendida. No importa cuán elocuente sea el predicador, si el público se inclina hacia la reificación, cualquier expresión verbal, siendo intrínsecamente inexacta, alimentará la confusión. La solución radica en el perfil kármico del escucha. La predisposición al *samāropa* y la comprensión equívoca, explica el *Samḍhinirmocana*, disminuye con la maduración espiritual progresiva.⁷⁰ De esta manera, el *Lañkāvatāra* instruye a su público a evitar del todo a los maestros hábiles con las palabras, quienes solamente confundirían a sus discípulos. En cambio, los invita a buscar la compañía de practicantes budistas consumados que han accedido al *artha* inexpresable a través de la meditación.⁷¹

⁷⁰ *Samḍhinirmocana*, 20a4-21a3.

⁷¹ *Lañkāvatāra* (Tokiwa 2003, 212; Nanjio 1923, 154-155): “Un *bodhisattva* habilidoso en el significado es [un *bodhisattva*] que avanza por el sendero del significado (*arthalakṣaṇagati*) a través de las etapas (*bhūmi*) y otros estados diferentes (*sthānāntaraviśeṣa*) que constituyen el ámbito del propio sendero personal (*svapratyātmagatigocara*). [Esto sucede] una vez, después del logro de la reversión de la base para los rastros kármicos (*vāsanāśrayaparavṛtti*), [el *bodhisattva* ha entrado] al camino que lleva a la ciudad del *nirvāṇa* por su propio entendimiento [y] mediante los [tres] niveles de comprensión basados respectivamente en la escucha, la reflexión y la meditación (*śrutacintābhāvanāmayyā*)” (*tatra rutam mahāmate katamad yaduta vāgākṣaravikalpa-saṃyogo* [Nanjio: *vāgākṣarasam̐yogavikalpa*] *dantahanutālujihvauṣṭhapuṭaviniḥ-sṛtaḥ parasparajalpavikalpavāsanāhetuko rutam ity ucyate / tatrārthaḥ punar mahāmate katamo yaduta śrutacintābhāvanāmayyā prajñayaiko rahogato nirvāṇa-puragāmimārgaḥ svabuddhyā vāsanāśrayaparāvṛttipūrvakaḥ svapratyātmagatigocarbhūmisthānāntaraviśeṣārthalakṣaṇagatiṃ pravacārayan bodhisattvo mahāsattvo'rthakuśalo bhavati //*). *Lañkāvatāra* (Tokiwa, 282; Nanjio, 197): “El significado se alcanza mediante la compañía de las personas versadas. Las personas versadas son habilidosas en el significado, no en las palabras. Aquí, ser habilidoso en el significado es [sostener] un punto de vista que no está influenciado por las doctrinas de los filósofos no budistas (*sarvatīrthakara-vādā*). Cuando una persona [versada] no se arruina a sí misma ni a otros (*svayaṃ ca na patati parāṃśca na pātayati*), entonces esa persona está versada

En suma, la inexpresibilidad de la realidad *qua* referente último de las palabras relega el lenguaje a la esfera de la fabricación conceptual. Además, la verbalización produce rastros kármicos que perpetúan la conceptualización y dificultan el acceso a tal realidad inexpresable. La conjunción de estos tres elementos en el *yogācāra* temprano (es decir, 1. La postulación de la *nirābhilāpyadharmatā*, 2. La asociación inextricable de las palabras y el *parikalpitasvabhāva*, y 3. La teorización del mecanismo de aprehensión equívoca de la realidad que se autoperpetúa mediante *vāsanās* lingüísticos) hace que su evaluación del lenguaje sea una evaluación negativa sin precedentes.

REFERENCIAS

- Anacker, Stefan, ed. y trad. 1984. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Barnasidass.
- D'Amato, Mario. 2005. "Three Natures, Three Stages: An Interpretation of the Yogācāra Trisvabhāva-Theory." *Journal of Indian Philosophy* 33, 185-7.
- Hahn, Michael, ed. 1982. *Nāgārjuna's Ratnāvālī*, vol. 1. Bonn: Indica et Tibetica Verlag.

en el verdadero significado. Por ende, los aspirantes se unen a aquellos [que son versados en el significado]; los buscadores de realidad evitan por completo lo opuesto, [es decir, a] aquellos que se adhieren al significado derivado de las palabras" (*arthaśca* [Tokiwa: *tattvārthaśca*] *mahāmate bahuśrutānām sakāśāllabhyate / bāhuśrutyaṃ ca nāma mahāmate yaduta arthakauśalyaṃ na rutakauśalyam / tatrārthakauśalyaṃ yatsarvatīrthakaravādāsaṃśṛṣṭaṃ darśanam yadā svayaṃ ca na patati parāṃśca na pātayati / evaṃ satyarthe mahāmate bāhuśrutyaṃ bhavati / tasmād arthakāmena te* [Tokiwa: *bahuśrutyaṃ arthakauśalyāḥ*] *sevaniyāḥ ato viparītā ye yathārutārthābhiniviṣṭās* [Tokiwa: *yathārutābhiniviṣṭās*] *te varjanīyās tattvānveṣṇā //*).

- Kato, Hitoshi (加藤 均). 1994. “Prapañca to vyavahāra no kanrensei wo megutte: Candrakīrti no shoron wo chūshin toshite” [“Prapañca と vyavahāra の関連性をめぐって—Candrakīrti の所論を中心として”]. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 印度学仏教学研究 43, núm. 1, 173-178.
- Lamotte, Etienne, ed. y trad. 1935. *Samḍhinirmocana sūtra: L'Explication des Mystères*. Lovaina: Bibliothèque de l'Université.
- , ed. y trad. 1973. *La Somme du grand véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, vol. I-II. Lovaina la Nueva: Institut Orientaliste de l' Université Catholique de Louvain.
- Lévi, Sylvain, ed. y trad. 1907-1911. *Mahāyāna-sūtrālamkāra: Exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra*, vol. I-II. París: Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études.
- Lugli, Ligeia. 2010. “Meaning without Words: On the Contrast between Artha and Ruta in Mahāyāna Sūtras.” *Buddhist Studies Review* 27, núm. 2, 139-76.
- . 2011. *The Conception of Language in Indian Mahāyāna, with Special Reference to the Laṅkāvatāra*. Tesis doctoral, SOAS. En: <<https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.568805>>.
- Matsuda, Kazunobu. 2007. “On the Place of Nimitta in Mahāyānasūtrālamkāra: In the Context of the Parikalpita-lakṣaṇa-.” *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 55, núm. 3, 126-30.
- Nanjio Bunyiu (南条文雄.), ed. 1923. *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Kyōto: Ōtani University Press.
- Ñāṇananda, Bhikkhu. 1971 [1923]. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Odani, Nobuchiyo (小谷 信千代). 1999. *Shōdaijōron kōgyū* 撰大乘論講究. Kioto, Shinmune Otani.
- Sastri, Aiyaswami, ed. 1938. *Bhavaśāṅkrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhavaśāṅkrānti śāstra with the Commentary of Maitreya-nātha*. Adyar: Adyar Library.

- Schmithausen, Lambert. 2007. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy: Reprint with Addenda and Corrigenda*. Tokio: International Institute for Buddhist Studies.
- Śrāvakabhūmi Study Group, ed. 2007. *Śrāvakabhūmi: The Second Chapter*. Tokio: Sankibo.
- Tachikawa, M. 1980. “Gengo katsudō no shimetsu to kūshō: prapañca ni tsuite 言語活動の止滅と空性 —プラパンチャについて—.” *Bukkyōgaku 仏教学* 9, núm. 10, 145-63.
- Takahashi, Kōichi (高橋晃一), ed. y trad. 2005. ‘Bosatsuji’ ‘shinjitsugihon’ kara ‘shōkechakubunchū—bosatsuji’ heno shisō tenkai: vastu gainen wo chūshin toshite, 『菩薩地』 「真実義品」から「撰決択分中」への思想展開— vastu概念を中心展として. Tokio: Sankibo.
- Takemura, Makio (竹村牧男). 1995. *Yuishiki sanshō no kenkyū 唯識三性説の研究*. Tokio: Shunjūsha, 春秋社.
- Toida, M. (樋田道男). 1991. “Myōgonkunjū no mondai: shoki yuigironsho ni miru genshō sekai no kaishaku no hōhō 名言熏習の問題 —初期唯議論書にみる現象世界の解釈の方法—.” *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū 印度学仏教学研究* 40, núm. 1, 382-379.
- Tokiwa, Gishin, ed. 2003. *The Laṅkāvatāra—Ratna—Sūtram Sarva—Buddha—Pravacana—Hṛdayam*. Restaurado a partir del *Laṅkāvatāra Sūtra*, editado por el doctor Bunyiu Nanjio, Otani University Press, Kioto, 1923, revisado y con anotaciones según la versión china de Guṇabhadra de Gishin Tokiwa, Osaka.
- . trad. 2003. *The Laṅkāvatāra Sūtram/A Jewel Scripture of Mahāyāna Thought and Practice*, Osaka: publicación privada.
- Tubb, Gary y Emery Boose. 2007. *Scholastic Sanskrit: A Handbook for Students*. Nueva York: Columbia University Press.
- Tzohar, Roy. 2018. *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*. Oxford: Oxford University Press.

- Waldron, William. 1994-1995. "How Innovative is the Ālaya-vijñāna? The Ālayavijñāna in the Context of Canonical and Abhidharma Vijñāna Theory." *Journal of Indian Philosophy* 22, núms. 3 y 23, 199-258 y 9-51.
- . 2003. *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-Vijñāna in the Context of Buddhist Thought*. Londres: Routledge-Curzon.
- Willis, Janice, trad. 1979. *On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*. Nueva York: Columbia University Press.
- Wogihara, Unrai, ed. 1930-1936. *Bodhisattvabhūmi: A Statement of the Whole Course of the Bodhisattva (Being the Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*. Tokio: Sankibo.

PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN EN LA FILOSOFÍA BUDISTA DEL LENGUAJE¹

ALAN RUIZ CERVANTES

*Es posible que la traducción sea como el vuelo del abejorro; en principio improbable, pero, aun así, una realidad.*²

(Hensey 1982, 229).

Resumen:

Este artículo muestra las diversas directrices que se deben de tomar en cuenta al traducir textos expositivos sánscritos, en específico, aquellos que pertenecen al género indio conocido como *bhāṣya*. Dichas pautas me permiten exhibir los diferentes obstáculos a los que se enfrenta el traductor de filosofía sánscrita clásica en su intento de producir una versión castellana de una obra filosófica india. La intención principal de este trabajo es mostrar las dificultades que existen al traducir términos

¹ Las ideas del presente artículo surgieron como fruto de las discusiones con uno de mis asesores en torno a mi tesis de maestría y están complementadas con una ponencia que tuve la oportunidad de presentar en la UNAM en septiembre del 2016. El apoyo y la crítica del doctor Luis O. Gómez Rodríguez, mi primer asesor de tesis, ha sido invaluable, por lo que no tengo palabras para agradecerle su paciencia, conocimiento y dedicación. Espero que todo su esfuerzo y cariño se pueda ver reflejado en estas páginas. Con respecto a las traducciones del sánscrito presentes en el artículo, cabe mencionar que todas son de mi autoría, no obstante, también son producto de mis seminarios con el profesor Gómez.

² *It is possible that translation is like the flight of the bumblebee: unlikely in principle but a fact nonetheless* (la traducción es mía).

especializados de la filosofía india budista para un público no especializado en estudios budistas o en indología.

Palabras clave:

Traducción, términos especializados, filosofía india, sánscrito, *apoha*.

El epígrafe con el que comienza este texto alude a la dificultad que conlleva elaborar una teoría que dé cuenta del proceso de traducción, pues a pesar de que en la práctica el acto de traducir sea un hecho innegable, teóricamente la posibilidad de encontrar equivalencias entre dos lenguas —ya sean semánticas, sintácticas o fonéticas—, resulta tan improbable que incluso se ha argumentado que es imposible.³ De igual manera, la cita sugiere que así como pocas personas conocen los debates científicos para entender la mecánica del vuelo de los abejorros, también son pocas las personas que conocen los debates en torno a los conceptos traductológicos de equivalencia semántica, intraducibilidad y fidelidad entre las lenguas.⁴

Para la traductología, así como para la filosofía del lenguaje, estos debates han tomado gran importancia en las últimas

³ En el terreno filosófico la respuesta más radical proviene de Quine. En el segundo capítulo de *Word and Object* argumenta que no es posible aceptar como fiable ninguna traducción de una expresión lingüística, debido a que el lenguaje es indeterminado tanto en su referencia como en su significado. Dado que el lenguaje es indeterminado, sólo podemos observar los comportamientos lingüísticos de las personas, pero no podemos preferir una interpretación a otra, pues nunca existe un referente que nos ayude a fijar el significado (Quine 1960, 26-79).

⁴ Para una explicación de las discusiones en torno al concepto de *equivalencia* véase Leal (2012), para *intraducibilidad* véase Quine (1960, 26-79) y para *fidelidad* véase Venuti (2012).

décadas;⁵ sin embargo, y a pesar de lo central que han sido estos temas en las dos disciplinas, existen pocos estudios que hablen acerca de las dificultades que conlleva traducir textos filosóficos entre distintas lenguas.⁶ Así, la literatura escasea en torno a las problemáticas que surgen en la traducción de textos que están dirigidos a un público filosófico y también con respecto a las dificultades inherentes en la traducción de textos que pertenecen al género filosófico.⁷ Además, existe un vacío en los análisis traductológicos para explicar los problemas que conlleva traducir textos filosóficos que pertenecen a otras culturas, pues el género filosófico que se desarrolló en el resto del mundo no siempre

⁵ Un claro ejemplo de esto se puede observar en la plétora de publicaciones y compendios sobre traductología, donde destacan, principalmente, los manuales introductorios (*handbooks*). Entre estos, los más importantes y fidedignos son *The Oxford Handbook of Translation Studies* (2011) y los cuatro volúmenes del *Handbook of Translation Studies* (2010, 2011, 2012 y 2013).

⁶ Dentro de los trabajos notables sobre este tema, vale la pena mencionar el *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical lexicon* (Cassin 2014), pues, a pesar de que la obra no explica por qué los términos que aparecen ahí son intraducibles o incluso qué problemas conlleva que el término sea intraducible, el diccionario ayuda a explicar las dificultades de la translación y la traducción de una gran cantidad de términos filosóficos a una plétora de lenguas indoeuropeas. Este libro logra problematizar el proceso de traducir mediante un enfoque histórico que le sirve para explicar la semántica de los conceptos filosóficos, de tal manera que el lector pueda entender cómo es que éstos difieren entre las lenguas al momento de traducirse.

⁷ Estos dos problemas, aunque relacionados, requieren diferentes aproximaciones, pues los problemas de traducir una obra que pertenece a un género no filosófico con miras a un público filosófico son diferentes de las dificultades que conlleva traducir algo que en la lengua de partida ya es de entrada filosófico. Esto se debe a que las exigencias que el género filosófico impone al traducirse (como puede ser el predominante estilo académico) no necesariamente se encuentra presente al traducir algo para una audiencia versada en filosofía. Por ejemplo, un texto literario puede traducirse con miras a un público filosófico sin ser necesariamente considerado filosofía.

se adapta a los cánones y al estilo textual que predomina en la filosofía angloeuropea.⁸

El género filosófico angloeuropeo se caracteriza por encontrarse, tipológicamente, en un punto intermedio entre la obra literaria y la obra no literaria (también llamada técnica). Ciertos representantes del género, tales como Nietzsche o Sartre, se acercan más al género literario, mientras que otros, como Wittgenstein o Strawson, poseen mayor cantidad de características propias de los textos técnico-pragmáticos. Esta tipología binómica, literario-técnica, supone que los textos se pueden delimitar tajantemente bajo la distinción forma-fondo. Así, se consideran textos técnicos cuando el mensaje que se quiere comunicar prevalece sobre la forma y se clasifican como textos literarios cuando la forma guarda relevancia para el contenido del mensaje (Vârlan 2014, 69-70). Esta clasificación ha sido la que ha perdurado en los estudios de traducción de filosofía angloeuropea, a pesar de que resulta un poco artificial, pues los límites entre un texto literario y uno técnico, lejos de estar claramente definidos, constantemente se presentan como difusos.

Ahora bien, en otras partes del mundo, como por ejemplo India, existen tradiciones de análisis filosófico que no estuvieron influenciadas por la tradición angloeuropea y cuyos cánones textuales difieren mucho de lo que hoy en día consideramos

⁸ A lo largo de este artículo prefiero usar el término *angloeuropeo* en lugar de *occidental*. Esta decisión se debe a que aquello que se denomina “Occidente” abarca mucho más de lo que comúnmente se imparte como filosofía. En general, los cánones filosóficos se restringen a obras que comparten supuestos y problemáticas con la filosofía griega antigua o la filosofía angloparlante surgida a partir del siglo XIX. Una filosofía completamente occidental tendría que tomar en cuenta propuestas de otros países y culturas ubicadas en lo que se considera “Occidente”, es decir, aquella masa de tierra al oeste de los Montes Urales. En la práctica, rara vez sucede que en los departamentos de filosofía se interesen en temas de filosofía latinoamericana precolonial o en los presupuestos teóricos de las culturas escandinavas, por dar algunos ejemplos.

filosofía. A pesar de la disimilitud, existen cosas en común entre las dos tradiciones. El ejemplo más notable es la prioridad que los textos muestran para comunicar el mensaje filosófico. Dicho de otra manera, más allá de las cualidades estéticas y literarias de los mismos, la relevancia comunicativa es una prioridad en estas obras, rasgo que comparten con los textos técnico-pragmáticos.

Para lograr comunicar el mensaje filosófico, los textos utilizan vocabulario especializado,⁹ lo que resulta en una abundante cantidad de lenguaje especial y de términos técnicos.¹⁰ Se puede entonces afirmar que el género indio denominado como *bhāṣya*,¹¹ al igual que la filosofía angloeuropea, se torna difícil para el neófito que desconoce este tipo de lenguaje. Debido a esta dificultad, se requieren traducciones para acercar al público a este tipo de obras. A pesar de la importancia de esta empresa, siguen existiendo pocos trabajos que versen sobre las dificultades de

⁹ Para cuestiones de este trabajo, entiendo la expresión “vocabulario especializado” de acuerdo con la definición de Klaus Heller, es decir, el conjunto de términos que son específicos de un campo de estudio y cuya comprensibilidad se ve mermada para personas que no conocen sobre ese dominio (Nuopponen 2008).

¹⁰ El concepto de *lenguaje especial*, *lenguaje para propósitos especiales* o *lenguaje específico*, tres traducciones del mismo concepto, presupone que hay textos que requieren de una educación especial y que no les son familiares a un lector no especialista. En la disciplina de la terminología se afirma que hay una distinción entre el lenguaje especial y el lenguaje general, sin embargo, no existe un consenso con respecto a qué es aquello que constituye el núcleo en común del lenguaje general y, por ende, tampoco sobre qué criterio se puede usar para determinar lo que es el lenguaje especial. Para más información sobre el vocabulario especial remito al lector a Nuopponen (2008).

¹¹ Las características formales de este género guardan similitud con aquello a lo que llamamos contemporáneamente filosofía, aunque no se restringe a esto. El género también se usa para la crítica literaria, la gramática, la astronomía, la matemática, entre muchas otras ciencias. Para una explicación sobre las características del género de *bhāṣya* consultar Renou (1956, 133-46).

traducir lenguaje técnico o especializado de filosofía que no pertenece a la corriente angloeuropea, como es el caso del sur de Asia.¹²

Este artículo busca remediar el vacío que hay en el campo de la traductología y la filosofía con respecto a los problemas que existen para traducir textos filosóficos de una cultura asiática a una lengua contemporánea como el español. En específico, este trabajo se centrará en la traducción de términos especializados relevantes para entender la filosofía budista india que surgió a partir del siglo VI e. c. Para lograrlo, este trabajo se divide en tres apartados. En el primero, explico los vínculos que existen entre la filosofía contemporánea —en específico la corriente analítica— y la especulación budista india, con el propósito de mostrar en qué sentido y qué corriente del pensamiento budista

¹² Orozco y Martínez-Melís (2008) es de los pocos artículos que lidia con los problemas que conlleva la traducción de terminología budista del sánscrito y el tibetano al español y al catalán. El artículo explica someramente la metodología que se usó en la base de datos terminológica del grupo *MarpaTerm* de la Universitat Autònoma de Barcelona. El problema con esta base de datos, como sucede con muchos de los glosarios de terminología budista, radica en que se parte del presupuesto que los términos especializados son monosémicos e independientes del contexto. Así, Orozco y Martínez-Melís abogan por que el término tibetano *sdig-pa* no significa “pecado”. Sin embargo, una breve investigación al respecto nos muestra que hay varias ocurrencias donde la aseveración parece ser insostenible. Por ejemplo en *Bodhicaryāvatāra* (BCĀ) II.28-31 Gómez Rodríguez (2012, 142-44) explica en las notas a su traducción, por qué en ciertos casos es factible y preferible entender *sdig-pa* —y su traducción sánscrita *pāpa*— como “pecado”. Sospecho, también, que la base de datos de *MarpaTerm* no cuenta con especialistas de tiempo completo en los idiomas canónicos budistas y, por lo tanto, que se apoya en demasía en las traducciones a idiomas contemporáneos como el inglés o el francés. Remito al lector a Gómez (1999, 311, n 62) para una discusión con respecto a la traducción de «pecado», ahí también se muestran las decisiones de los diferentes traductores del BCĀ. En la bibliografía, la base de datos se encuentra bajo Castellà Olivé, Gil Bardaji, Llorca i Martínez *et al.* (2016).

se ha considerado filosofía. Estos vínculos me permiten ilustrar, en el segundo apartado, el trasfondo de la teoría filosófica budista sobre la semántica de los términos generales, a saber: la llamada *teoría de la exclusión* (*apoha*). Más adelante, en el tercer apartado, explico a manera de introducción las cuestiones traductológicas que han influido en la difusión de las obras filosóficas budistas, para proponer ciertas pautas que se deben tomar en cuenta en el proceso de traducción de términos especializados de la filosofía budista. El análisis realizado en este trabajo, al igual que los ejemplos incluidos en el mismo, se apoya en un texto titulado *La demostración de la exclusión*, o *Apoahasiddhi* por su nombre en sánscrito, escrito por el monje Ratnakīrti en el siglo XI.

¿FILOSOFÍA O FILOSOFÍAS?

La relación entre la filosofía, como disciplina académica, y el pensamiento indio ha sido desde un inicio problemática, principalmente por las presunciones y prejuicios que giran en torno a la cultura india. Fernando Tola y Carmen Dragonetti, en su libro *Filosofía de la India* (2008), exponen cómo desde el siglo XIX con Hegel surgió la idea de que no existe pensamiento filosófico en India. Este prejuicio ha continuado hasta nuestros días, a pesar de que en la actualidad se tiene mucho más conocimiento sobre las obras y sobre las especulaciones que se dieron en el subcontinente asiático y, además, se sabe que mucho de lo que Hegel mencionó al respecto era producto del desconocimiento de la cultura india.

Este prejuicio ha llevado a una disputa por reivindicar el pensamiento indio —y el asiático en general— dentro de los cánones de la filosofía. Las discusiones han alcanzado tal popularidad que, hace unos años, Jay Garfield y Bryan W. van Norden, en un polémico artículo en *The New York Times* (Garfield y

Van Norden 2016),¹³ pidieron que los departamentos de filosofía que se rehúsen a aceptar dentro de sus planes de estudio a tradiciones filosóficas distintas de las anglo europeas, cambien su nombre a *Departamentos de filosofía europea y americana*. Esta petición pretende hacer patente que en tales departamentos no se discute toda la filosofía, sino sólo un tipo específico de filosofía; para, así, mostrar el prejuicio eurocéntrico y etnocéntrico que aqueja a aquellos que estudian el pensamiento filosófico.¹⁴

A pesar de las condiciones adversas, la disputa por redimir la filosofía india en los programas de filosofía ha suscitado una conversación, al menos durante los últimos 20 años, entre la filosofía analítica y la filosofía india. En este nuevo campo de investigación se ha hecho uso de las herramientas analíticas de la filosofía anglosajona para examinar las problemáticas de los textos indios. La investigación se ha centrado, principalmente, en el budismo que se desarrolló en India, aunque también se ha tomado en cuenta el budismo chino, tibetano y, en menor grado, el japonés. Como resultado de tales estudios, se ha propuesto

¹³ Van Norden publicó en noviembre de 2017 un libro titulado *Taking Back Philosophy: A Cultural Manifesto* en donde desarrolla a mayor profundidad el argumento del artículo. De acuerdo con la sinopsis de Columbia University Press, el libro es “al mismo tiempo un manifiesto en favor de la educación multicultural, una introducción accesible a la filosofía confuciana y budista, una crítica del etnocentrismo y antiintelectualismo característico de una gran parte de la política contemporánea estadounidense, una defensa del valor de la filosofía y la educación liberal y una llamada a volver a la búsqueda del bien vivir que ejemplifica la filosofía de Confucio, Sócrates y Buda”.

¹⁴ A mi parecer el argumento es problemático, pues también se tiene que tener en cuenta la falta de personas especializadas para enseñar en esos departamentos y la falta de fondos de muchas universidades para contratarlos, razón de peso por la cual tampoco existen personas que enseñen esos temas en los departamentos de filosofía. Aun así, el razonamiento dista mucho de ser falaz, pues acierta en que los programas de filosofía tampoco muestran interés en hacerlo y, en muchos casos, siguen bajo el prejuicio de que sólo existió filosofía en Europa.

que el mejor punto en común para entablar un diálogo entre la filosofía occidental y el budismo es un grupo de pensadores budistas que desarrollaron herramientas de análisis similares a las que predominan en la filosofía analítica, es decir, herramientas basadas en la lógica y la epistemología (Tanaka 2009, 110).¹⁵ Este grupo de pensadores budistas (siglos VI-XII e. c.) ha recibido el apelativo de tradición lógico-epistemológica (*pramāṇavāda*).¹⁶

Estos pensadores budistas, surgidos después del siglo VI e. c., también reciben el nombre sánscrito *pramāṇavādīnes* debido a que el eje central de su filosofía es la teoría de los *pramāṇas*, es decir, la teoría sobre los instrumentos epistémicos que garantizan que aquello que se conoce es fiable.¹⁷ Así, los autores indios discuten si se pueden considerar como un *instrumento de conocimiento válido* (*pramāṇa*) el testimonio (*śabda*), la analogía (*upamāna*), la inferencia (*anumāna*) y la percepción (*pratyakṣa*). Tales disputas produjeron que las diferentes tradiciones filosóficas

¹⁵ Son varios los argumentos que plantea Tanaka para afirmar esto, aunque el principal es que esta tradición budista también tiene la distinción conceptual entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*), mientras que las otras propuestas budistas no la tienen. Esta distinción fue un hito para que la filosofía analítica del siglo XX pudiera desarrollar sus técnicas de investigación filosófica.

¹⁶ Cabe mencionar, como advierte Eltschinger (2010, 399-400), que el vocablo *tradición* (*vāda*) resulta engañoso, pues da la impresión de que socialmente había una estructura consolidada donde se transmitían las enseñanzas, noción que dista mucho de lo que realmente sucedió en la India antigua. En realidad, lejos de ser una tradición, son un grupo de pensadores que comparten ideas similares, usan los mismos textos como base para su filosofía y sus métodos de análisis son afines, pero no por eso significa que se hayan legado el conocimiento de manera directa.

¹⁷ Literalmente *pramāṇa* significa “aquello que sirve para medir”, por extensión metonímica llega a significar «medida; norma, principio». En su sentido especializado, se refiere al instrumento que se usa para ‘medir’ el conocimiento y, por lo mismo, aquello que permite determinar la fiabilidad epistémica.

se enfocaran, principalmente, en determinar cuáles instrumentos epistémicos son confiables y en qué sentido se puede garantizar su fiabilidad.

La primera definición de *pramāṇa* se le atribuye a Dharmakīrti (ca. siglo VI e. c.), figura central en la tradición lógico-epistemológica budista. Él define *pramāṇa* como “un conocimiento fidedigno”¹⁸ y “[aquello que] ilumina un objeto (*artha*) desconocido”.¹⁹ Tomando como base esta definición, los pensadores budistas sólo aceptaron dos instrumentos que cumplen con estas características: la percepción y la inferencia. La principal diferencia entre estos dos medios de conocimiento válidos es la presencia del pensamiento conceptual (*vikalpa/kalpanā*).²⁰ De tal modo que la inferencia requiere de lenguaje (y por ende, de conceptos), y la percepción carece de éste.²¹

Los budistas, en su intento de justificar la inferencia como un medio válido de conocimiento (*pramāṇa*), se encontraron con un problema filosófico. Este problema, en términos sencillos, se

¹⁸ PV 2.1a-b1 ‘*avisamvādi-jñānam*’. Para más información sobre la edición usada del *Pramāṇavārttika* véase en la bibliografía bajo Miyasaka (1971/2)

¹⁹ PV 2.5c: ‘*ajñātārthaprakāśo*’.

²⁰ La raíz verbal sánscrita \sqrt{klp} que constituye el núcleo de los términos *vikalpa* ‘ideación; conceptualización’ y *kalpanā* ‘concepto; imagen’ resulta sumamente importante para la filosofía budista. El significado de la raíz pertenece principalmente a dos campos semánticos. Por un lado, forma parte del campo semántico de dividir, lo que lleva a significados secundarios como ‘compartir; distribuir’ y, por otra, al campo de crear, lo que produce significados como ‘crear [ideas]; imaginar’. En tanto que los términos pertenecen a los dos campos, la idea de concepto/conceptualización subsume los significados de ‘organizar; dividir’ y también ‘formar [ideas]; pensar’. Remito al lector a Urban y Griffiths (1994, 9-19) para más información sobre la variedad de usos técnicos de la raíz.

²¹ Incluso, para los budistas la percepción se define de manera negativa como ‘[aquello] excluido de los conceptos’ PS. I.3 ‘*pratyakṣam kalpanāpoḍham*’. Para más información sobre la edición usada del *Pramāṇasamuccaya* véase en la bibliografía bajo Steinkellner (2005).

puede enunciar de la siguiente manera: ¿cómo es posible justificar el conocimiento surgido a partir de un proceso conceptual como la inferencia, si los conceptos no son una representación fidedigna de la realidad? Para solucionar este problema desarrollaron la *teoría de la exclusión*, también conocida como *apoha* por su nombre sánscrito.

APOHA O EXCLUSIÓN

La palabra sánscrita *apoha* es una contracción de la frase *anyāpoha*, que literalmente significa “la exclusión de otro”. La palabra *apoha*, en tanto término especializado, se refiere al proceso de exclusión de significados mediante el cual las personas entienden la semántica de una palabra, por lo que la teoría de *apoha* se refiere a la propuesta budista que da cuenta del contenido conceptual de la mente. Esta teoría fue desarrollada por Dignāga y retomada por autores como Dharmakīrti, Dharmottara y Ratnakīrti.

Lo primero que se tiene que tener en cuenta cuando hablamos de la teoría de la exclusión es que no se refiere únicamente a una sola teoría, sino a un conjunto de aproximaciones por parte de varios pensadores budistas a la semántica de los términos generales. La falta de homogeneidad en las distintas propuestas de la teoría de *apoha* se debe a que fue revisada, reelaborada y reestructurada por varios autores en diferentes contextos para resolver distintos problemas filosóficos. Esto quiere decir que la teoría de la exclusión no fue monolítica. Por estas razones, conviene mejor concebir *apoha* como un cúmulo de propuestas que comparten una serie de rasgos similares, pero que no necesariamente todos esos rasgos están presentes en todas las expresiones de la teoría. Así, la teoría de la exclusión para Dignāga, autor que la elaboró por primera vez, no soluciona los mismos problemas que para Dharmakīrti, su comentarista

principal, y éste, a su vez, usa la teoría de la exclusión para propósitos distintos de los de Ratnakīrti, el último comentarista indio en argumentar a favor de la teoría de la exclusión. A continuación se explica someramente la versión prototípica de la teoría de *apoha*.

Como se mencionó anteriormente, la tradición lógico-epistemológica inaugurada por Dignāga únicamente acepta dos medios (*pramāṇa*) que validan el acto de conocer. El primero es la percepción (*pratyakṣa*), que no requiere mediación, y el segundo es la inferencia (*anumāṇa*), que siempre está mediada por el lenguaje. Estos dos *pramāṇas* aseguran que el objeto (*artha*) que se quiere conocer tiene utilidad práctica y que se puede garantizar cierto objetivo en particular con respecto a éste.²² A pesar de que los dos medios de conocimiento fiables tienen como consecuencia una acción orientada hacia un objeto (y en ese sentido se caracterizan por ser pragmáticamente eficaces), su diferencia radica en que la percepción siempre tiene como base un objeto particular y la inferencia tiene uno universal. Por ejemplo, al percibir un lápiz uno capta el color, la forma y los elementos particulares de un objeto específico, pero al afirmar “este lápiz es azul”, el predicado “azul” tiene una extensión lógica mayor, porque abarca muchos más objetos (como lo son el mar, el cielo, etc.). De igual manera se puede realizar el análisis con el término “lápiz”, que puede denotar un número mayor de lápices, que aquel que se percibe. Por eso, mientras que el objeto de la percepción es inefable, pues no puede ser objeto de las palabras (*śabdasyāvīṣaya*), la inferencia requiere de palabras, conceptos y juicios.²³

²² Aunque se puede aplicar a cualquier objetivo (*artha*), en realidad el objetivo que se quiere justificar es el camino al despertar.

²³ Dharmakīrti (Hattori 1968, 80) establece cuatro criterios para distinguir entre el objeto de la percepción (*sva-lakṣaṇa*) y el objeto de la inferencia (*sāmānya-lakṣaṇa*). Dentro de estos criterios se menciona que el objeto de la

Debido a que los filósofos budistas querían justificar la inferencia como medio de conocimiento válido y ésta requería de palabras, conceptos y juicios, los budistas sucesores de Dignāga consideraron que era necesario explicar cómo una misma palabra puede denotar varios objetos y se puede usar para predicar sobre varios sujetos. Principalmente los filósofos budistas querían explicar cómo es que el lenguaje, compuesto de términos genéricos,²⁴ puede predicar sobre los objetos particulares. Al intentar explicarlo, se encontraron con un problema muy similar al de los universales, que podemos denominar como el problema de “uno entre muchos”. Este problema se enuncia de la siguiente manera: ¿cómo es posible que una propiedad que es singular (el azul) —denominada universal (*jāti*) en la filosofía india— puede ser idéntica en varios objetos (en el lápiz, en el mar, en el cielo), a pesar de que estos son numéricamente más de uno?

Para resolver esta interrogante los budistas argumentan, por medio de postulados que se sustentan en la lógica y la epistemología india, que las palabras únicamente comunican sus significados a través de un proceso de exclusión, de tal manera que las palabras no expresan algo de manera positiva, sino sólo descartan los objetos disimiles del conjunto del que predicen (Patil 2009, 200-2). Como los elementos excluidos no comparten nada en común, sino solamente rasgos ausentes, los budistas no se tienen que comprometer con la existencia de una entidad metafísica —como los universales— que conceda identidad a las palabras. Esto quiere decir que la teoría prototípica de *apoha* ataca el estatus ontológico, es decir, el grado de existencia de los universales para reducirlos a un mero nombre. Por estas

percepción no depende de las concepciones verbales ni es denotable mediante las palabras, mientras que el objeto de la inferencia sí depende de éstas.

²⁴ En sánscrito el término para universal (*jāti*) es el mismo término que se usa para casta. Así cuando los budistas niegan los universales también, de manera indirecta, argumentan en contra del sistema de castas.

razones, también se le conoce a *apoha* como la teoría del nominalismo budista.

Prototípicamente, la exclusión se refiere al proceso cognitivo mediante el cual la mente selecciona el objeto del cual se puede predicar un atributo. Es decir, *apoha* explica cómo los conceptos funcionan en la mente para determinar el objeto al que se refieren las palabras. Así, cualquier término genérico se refiere a un objeto particular no porque exista un atributo real que se pueda predicar de él y que comparta con todos los miembros del conjunto predicable, sino porque al usar el término se están excluyendo todos los posibles objetos que no pertenecen al conjunto. Dicho de otra manera, para los autores que defienden la teoría de la exclusión, las palabras no denotan entidades del mundo externo, sino que excluyen aquello de lo cual no pueden ser predicadas. Retomando el ejemplo anterior, al momento de nombrar algo como lápiz, lo que se hace es negar todos aquellos objetos que no son un no-lápiz. Dicho de manera más sencilla se están excluyendo todos los objetos que no pueden denotarse negando aquello que es un lápiz. Ahora bien, ¿cómo soluciona esto el problema de la irrealidad de universales? Lo hace porque para la filosofía india la ausencia —o existencia negativa— de algo tiene menos valor ontológico que aquello que existe de manera positiva, por lo que esta teoría les permite afirmar la existencia de particulares y reducir la de los universales a un mero nombre.

TERMINOLOGÍA BUDISTA Y TRADUCCIÓN

Hasta ahora he explicado la tensión que existe para considerar el pensamiento indio (y, en general, el asiático) como filosofía, además he mostrado cómo cierta rama de éste puede considerarse afín a la filosofía analítica y cómo las dos tradiciones, la

budista y la analítica, se han beneficiado del diálogo entre ellas. Lo anterior me ha permitido explicar, someramente, una de las contribuciones filosóficas más importantes de la cultura budista india, a saber, la teoría de la exclusión. Ahora, es momento de explicar cómo es que el proceso de traducción ha influido en la difusión y la percepción de las obras indias y cuáles son los problemas que se presentan para hacer asequibles a un público filológico términos sánscritos que no tienen un equivalente semántico en idiomas modernos tales como el español.

La dificultad central de toda tarea de traducción, sin importar si es técnica o literaria, de términos o de obras completas, radica en que es casi imposible que exista una equivalencia exacta entre las dos lenguas. Las diferencias entre los idiomas son demasiadas como para que esto suceda. La complejidad del idioma para expresar matices, jerarquías, aspectos sociológicos y psicológicos —tanto de los individuos que componen los textos, como de las culturas que dan pie a estas obras— nos debe permitir percatarnos que la traducción no se puede reducir al cambio entre dos sistemas enteramente lingüísticos. Es decir, todo proceso traductológico se convierte en una mediación entre dos culturas —y no entre dos idiomas— que pueden o no compartir expectativas. En este caso, expectativas sobre aquello que constituye un texto filosófico o, en su defecto, aquello que constituye la empresa filosófica.

Las dificultades inherentes a la traducción de textos budistas sánscritos han sido discutidas en los departamentos de estudios de área y de estudios budistas. Así, en el campo de la indología, Parimal Patil (2009, 34-40) reconoce que la ausencia de traducciones asequibles para un público lego presenta un problema para la difusión de la filosofía india y menciona tres razones por las que el estudio de la filosofía budista se ha restringido a una comunidad limitada de especialistas en los estudios de área. La primera es por la dificultad lingüística y conceptual

de los textos; la segunda, por la resistencia de aquellos educados en la tradición filosófica angloeuropea para aceptar pensadores afuera de esta tradición; y, la tercera, por las prácticas de traducción que han predominado hasta el momento en los estudios indológicos.

Las críticas de Patil sobre este tercer punto, las prácticas de traducción, apuntan a que, al privilegiar la filología por encima de la filosofía, se han producido obras que, si bien son fieles al texto de partida, presentan problemas para quien no conoce el idioma, pues son sumamente literales. El principal conflicto con la literalidad de las traducciones radica en que dificultan la comprensión a las audiencias inexpertas en esos temas y, además, requieren que el traductor supla una inmensa cantidad de información entre corchetes, lo cual complica aún más la lectura. El predominio de la filología poco a poco se ha ido mermando y, en últimos años, han existido intentos por remediar el problema de la literalidad de las traducciones, con el fin de acercar las obras a un público versado en filosofía. Esto se puede observar en las traducciones de la *Demostración de la exclusión* (Patil 2007) y en la *Monografía sobre la exclusión* (McCrea y Patil 2010).

Para realizar una traducción orientada a un público filosófico, Patil añade, en su introducción de la *Monografía sobre la exclusión* (*Apohaprakaraṇa*), un breve análisis sobre las dificultades y criterios que usó en su traducción (McCrea y Patil 2010). Ahí argumenta en contra del uso del pronombre inglés *it* como equivalente de los pronombres anafóricos sánscritos²⁵ —es decir, aquellos que refieren a un elemento anterior en el

²⁵ Esto se debe a que en sánscrito existe un antecedente claro que, al estar marcado por el género gramatical, no da lugar a confusión. Por el contrario, el inglés, idioma que no cuenta con género gramatical, se vuelve confuso porque el lector no puede identificar con claridad cuál es el referente del antecedente.

discurso— y también arguye en contra de la gran cantidad de información que se suple mediante corchetes, abogando por prescindir de ellos. A su vez, en su traducción se observa cierta habilidad con respecto a la traducción de la terminología, pues acuña varios neologismos que muestran similitud con términos existentes en la tradición analítica, lo que ha permitido acercar la obra a filósofos de dicha tradición.

A su vez, en el campo de los análisis terminológicos y de traducción, existen autores que han problematizado este proceso con respecto al lenguaje especializado de los textos filosóficos sánscritos de la tradición budista. Por ejemplo Douglas (1985 y 1988) ha expresado la dificultad de traducir algunos términos del vocabulario de la tradición lógico-epistemológica tales como *anumāna*, *pratyakṣa* y *dṛṣṭānta*. Su propuesta de traducción está basada, no en las similitudes entre los términos sánscritos y los términos especializados de la filosofía anglo-europea, sino en el contenido semántico del vocablo sánscrito. Estos esfuerzos han sido posibles gracias al diálogo entre la tradición filosófica de India y la tradición analítica.

Ahora bien, en el campo de los estudios de área y de los estudios budistas, ha existido un interés muy grande en torno a las dificultades inherentes a la traducción, aspecto que se muestra en la abundancia de trabajos al respecto.²⁶ A pesar del interés, estos trabajos siguen estando restringidos a un grupo reducido de personas y, como resultado de la poca difusión que han tenido —pues, se circunscribe únicamente a los especialistas de esa área—, han surgido posturas que cuestionan la relevancia de seguir traduciendo. La tesis más radical la sostiene Paul Griffiths en su famoso artículo “Buddhist Hybrid English”

²⁶ Como ejemplos de esto trabajos están Gómez (1999), Doboorn (1995) y Ruegg (1995), entre otros.

(1981).²⁷ Ahí, Griffiths argumenta en contra de traducir los textos budistas, debido a que las traducciones que se habían hecho hasta ese momento estaban escritas de manera tan literal que eran un híbrido entre la lengua de partida y la de llegada, en este caso entre el sánscrito y el inglés. Su argumento, con el cual yo no coincido, concluye diciendo que existen otras maneras mejores —en lugar de traducir— para que el académico extraiga el significado del texto, pues los resultados de las obras producidas hasta ese momento no eran comprensibles para aquellos que no supieran sánscrito, tibetano o chino.

A pesar de la gran cantidad de trabajos al respecto, sigue existiendo poca información acerca de las directrices que el traductor debe tomar en cuenta al momento de pasar los términos de un idioma a otro. Para llenar este vacío, este trabajo explicará, mediante la traducción de uno de los términos especializados de la literatura de *apoha*, qué dificultades surgen al traducir términos y que aspectos se deben de tomar en cuenta durante el proceso. El análisis que se presenta a continuación consta de un fragmento de *La demostración de la exclusión* o la *Apoahasiddhi*, texto del siglo XII e. c. escrito por Ratnakīrti, en donde se explica el significado de *apoha*. Este fragmento sirve para mostrar tres problemas distintos que conlleva la traducción del término *vidhi*.

Antes de empezar, a manera de introducción, explicaré un poco más sobre el término. El término *vidhi* proviene de la raíz

²⁷ El término ‘inglés budista híbrido’ (*Buddhist Hybrid English*) hace alusión al ‘sánscrito budista híbrido’ (*Buddhist Hybrid Sanskrit*), una categoría que Franklin Edgerton (1885-1963) acuñó para referirse al argot que aparecía en algunos textos budistas. Este argot se dio por un proceso de sanscritización de varios dialectos del indo-medio, en algunos casos, incluso se debe a una reelaboración de los textos en indo-medio para asemejarse más al sánscrito. La *magnum opus* de Edgerton fue la compilación de los dos volúmenes del *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (1985) [1953], en donde recopila todas estas variaciones.

verbal sánscrita $\sqrt{dhā}$ que significa “ejecutar; realizar” y el preverbio *vi-*, que en este caso tiene un valor intensivo. En la lengua vernácula, aquella que se usa en el día a día, el vocablo llegó a significar literalmente “aquello que se debe realizar” y por extensión también “destino; norma”. A partir de ahí, la palabra sufrió una especialización en el campo de la gramática y pasó de significar “norma” a restringirse únicamente a denotar la “norma gramatical” de los aforismos de Pāṇini. De ahí, por la importancia de la gramática y el énfasis prescriptivo con el que se enseñaba en India, pasó a significar “método [correcto]; manera [correcta de hacer algo]” y, al ser retomada por la tradición filosófica Mīmāṃsā, su sentido se restringió aun más, hasta significar “orden” o “mandamiento”.²⁸

Ahora bien, el fragmento que sirve como ejemplo aparece casi al principio del texto, después de que Ratnakīrti, el autor, pregunta ¿qué es eso llamado *apoha*? A esta pregunta, él mismo responde que existen tres posibilidades. La primera es que signifique “algo externo distinto de otro género”,²⁹ la segunda que sea una “representación mental (*ākāra*) en el intelecto”³⁰ y la tercera, que sea “únicamente la diferenciación de otro”.³¹ En términos más simples, lo que Ratnakīrti quiere decir es que exclusión, o *apoha*, puede significar o un objeto externo, o una imagen de ese objeto externo o la ausencia de otras cosas.

Inmediatamente después de esas posibilidades, aparece el fragmento que analizaremos. Ahí, el autor refuta estas tres posibilidades de la siguiente manera:

²⁸ Para más información sobre su significado en la filosofía Mīmāṃsā véase Freschi (2008).

²⁹ *vijātivyaṅvṛttam bāhyam eva* Para más información sobre la edición usada del *Apoḥasiddhi* véase en la bibliografía bajo Thakur (1975, 58).

³⁰ *buddhyākāro* (Thakur, 58).

³¹ *anyavyāṅvṛttimātram* (Thakur, 58).

En primer lugar, las dos primeras opciones no son correctas, porque lo que se quiere decir por *apoha* o exclusión es únicamente **afirmativo** (*vidhi*). La última opción tampoco se sigue, porque se refuta por un acto de conocimiento. Así pues, un acto cognitivo lingüístico que dice “hay fuego en la cima de la montaña” se caracteriza según va delineando únicamente una forma **positiva** (*vidhi-rūpa*). No se caracteriza presentándose solamente como una ausencia pensada como “no hay no-fuego”. Es un hecho establecido, sin lugar a dudas, que no hay lugar para otra prueba en aquello que se ha refutado mediante la percepción.³² (AS) (las negritas son mías)

No es necesario conocer la literatura budista para poderse percatar de ciertos elementos que permiten comprender el significado de *vidhi*. En primer lugar, se observa que hay una oposición de este término con *apoha*, pues al inicio del fragmento dice que la exclusión no puede ser ninguna de las dos primeras opciones porque serían únicamente *vidhi*. Lo que implica que *vidhi* no es exclusión, sino que significa lo contrario a *apoha*. Ahora bien, si la exclusión, como se mencionó en el apartado anterior, se refiere al elemento negativo o ausente, entonces *vidhi* tiene que referirse al elemento afirmativo o presente. En segundo lugar, más adelante se afirma que este término forma parte de un acto cognitivo lingüístico opuesto a la ausencia (en este caso que “no hay un no-fuego”), entonces este segundo indicio nos debe permitir percatarnos que *vidhi* es diametralmente opuesto a la ausencia y por defecto a la doble negación de la oración “**no** hay un **no**-fuego”.

³² *na tāvad ādimau pakṣau, apohanāmnā vidher eva vivakṣitatvāt. antimo 'py asaṅgataḥ, pratītibādhitatvāt. tathā hi parvatoddeṣe vahnir astīti sābdī pratītir vidhirūpam evollīkhanī lakṣyate, nānāgnir na bhavati nivr̥ttimātram āmukhayanī. yac ca pratyakṣābādhitam, na tatra sādhanāntarāvakāṣa ity atiprasiddham* (Thakur, 58).

El prejuicio que durante muchos años plagó la terminología es que la traducción de términos especializados debe realizarse de tal manera que, por cada vocablo especializado en la lengua de partida, exista uno en la lengua de llegada. Esta práctica, hoy en día, se considera anticuada, pues se sabe que los términos especializados pueden tener varios sentidos en un mismo texto, pero este hecho lo debe investigar el traductor en cada texto. En este caso, el término tiene varias acepciones y, por lo mismo, he decidido traducirlo de dos maneras distintas: “afirmativo” y “positiva”. Lo anterior se debe a que en la primera ocurrencia de *vidhi* el término se encuentra solo, pero en la segunda ocurrencia, se encuentra en compuesto con *rūpa* “forma, figura”. Ahora bien, ¿por qué traducir como *positivo* la segunda ocurrencia? Porque debido a que aparece en compuesto sabemos que *vidhi* tiene otro significado en el texto y este segundo sentido se vincula con su significado vernáculo, es decir, con el sentido de *vidhi* como “aquello que se debe realizar”. De tal manera que el evento cognitivo en donde participa *vidhi* se refiere a la manera correcta en la que se debe presentar el evento cognitivo ante la mente y esta manera no es una ausencia, sino la presencia. Por lo mismo, la traducción más apropiada no es “afirmativo”, sino “positivo”, pues permite mostrar al lector que en este caso la palabra tiene un segundo sentido.

Este breve análisis apunta a tres dificultades que se presentan cuando se traduce. En primer lugar, muestra que en los textos especializados existen oposiciones o vínculos entre los diferentes términos especializados (como sucede aquí entre *apoha* y *vidhi*) y, por lo mismo, la traducción de uno siempre está íntimamente ligada con la traducción de aquellos vocablos con los que se vincula semántica o conceptualmente. En segundo lugar, muestra que algunas veces los mismos términos especializados tienen diferentes sentidos en un mismo texto y que se debe de entender los mismos en relación a las palabras que lo acompañan,

ya sea mediante relaciones sintácticas o relaciones semánticas. En tercer y último lugar, muestra que el contexto modifica y vincula significados secundarios con los usos especializados de los términos.

CONCLUSIONES

El fenómeno de la traducción no es algo exclusivo ni de la filosofía ni del budismo; es, de hecho, una realidad necesaria en cualquier sociedad multicultural. La traducción no se limita a un intercambio entre idiomas, sino que es un acto de mediación entre dos culturas y, en ocasiones, entre dos estratos de una misma cultura. En algunos casos, en tanto que somos lectores hispanohablantes del siglo XXI, las diferencias que nos separan de los presupuestos e ideas que se plasman en las obras antiguas son abismales, ya sea por la distancia en el tiempo y espacio, como por los presupuestos culturales con los que nos identificamos. Estas discrepancias se hacen patentes en el texto de Ratnakīrti, lo que dificulta aun más su traducción. Sin embargo, más allá de asegurar que estos términos y textos son intraducibles, es necesario reivindicar la figura del traductor y el valor de la empresa que realiza.

El traductor, comúnmente atacado u olvidado, se convierte en el medio por el cual se logra un diálogo intercultural. Este diálogo, a su vez, puede generar encuentros o desencuentros entre las culturas, pues las ideas que las traducciones proyectan mediante la selección de los vocablos en la lengua de llegada pueden ayudar a eclipsar o a enraizar nuestros prejuicios con respecto a otras culturas. En el caso de India, las ideas y prejuicios que se crearon en el siglo XIX, a causa de las traducciones, han perjudicado la difusión del legado de obras filosóficas del subcontinente asiático. Sin embargo, esto se puede remediar mediante la producción de obras traducidas con miras a un público filosófico,

de tal manera que estas ideas pueden cambiar las perspectivas y generar un diálogo genuino entre la filosofía angloeuropea y la filosofía budista.

Ahora bien, ¿qué podemos, entonces, concluir a partir del ejemplo de *vidhi*? Primero, que los términos especializados no se pueden entender como formas técnicas inconexas de las palabras de la lengua vernácula, es decir, del tipo de lenguaje que se usa en situaciones cotidianas. Dado que existe un vínculo patente entre la lengua vernácula y la manera en que se estructuran los términos especializados, las metáforas que subyacen a los términos funcionan de tal manera que buscan representar una imagen del mundo. Esto nos debe llevar a concluir que los análisis requeridos para la traducción de términos especializados deben tener en cuenta la semántica (y en este sentido los elementos metafóricos que se expresan) y no sólo su función como términos especializados. En el caso de *vidhi* se muestra con su vínculo con el significado de “aquello que se debe de realizar”.

Segundo, el punto de vista que sostiene que la traducción debe hacerse uno a uno, es decir, que por cada término en la lengua de partida debe existir sólo uno en la lengua de llegada, así como los esfuerzos por crear una terminología estandarizada que evite al traductor el problema de la polisemia, no sólo provoca una aproximación ingenua a la traducción de los términos especializados, sino que resulta una tarea imposible. Principalmente, esto se debe a que, al hacerlo, no se toma en cuenta la gama de significados a los que un término técnico puede referirse, ni tampoco a los diferentes campos semánticos a los que el término pertenece en la lengua de partida y, al obviar esto, se pierde una parte de la riqueza del texto, además de que dificulta al lector la aproximación a esa obra. Con respecto al ejemplo, podemos observar cómo dos sentidos similares del término *vidhi* comunican aspectos diferentes de la teoría de la exclusión.

Tercero, debido a que ningún texto es un elemento aislado, pues para ser un elemento de comunicación significativa requiere de la intertextualidad, es importante analizar los términos en relación a los contextos específicos que se expresan en el texto. Es decir, que aunque puedan existir significados de una palabra técnica que ya están establecidos —y en cierto sentido ya son canónicos— la traducción se realiza siempre con un co-texto específico, por lo que responde a colocaciones y coligaciones sintácticas particulares y sería un error no tomarlas en cuenta al momento de traducir. En el caso de nuestro ejemplo, podemos observarlo principalmente con la diferencia de sentido debido a su uso como parte de un compuesto.

Por último, y vinculado al punto anterior, es importante considerar la estructura conceptual del texto, es decir, las ideas que se expresan ahí, pues, para aproximar las obras indias a un público con conocimientos de filosofía occidental, resulta relevante poner atención en las ideas y los argumentos que el texto expresa; la preocupación por mantener la forma debe balancearse con el contenido del texto, de tal manera que se tenga consideración con aquellos lectores que no comparten el conocimiento de las obras y cuya aproximación estará mediada por las elecciones lexicológicas del traductor.

REFERENCIAS

Abreviaciones y fuentes primarias

- AS *Apoḥasiddhi* (Ratnakīrti) en Thakur, 1975.
 PV *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti) en Miyasaka, 1971-2.
 PS *Pramāṇasamuccaya* (Dignāga) en Steinkellner, 2005.

Fuentes secundarias

- Cassin, Barbara. 2014. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical lexicon*. Princeton: Princeton University Press. Traducción a partir de la versión francesa: 2004. *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Éditions de Seuil / Dictionnaires Le Robert.
- Castellà Olivé, M., A. Gil Bardají, B. Llorca i Martínez *et al.* (2016). *Base de datos MarpaTerm*. En: <<http://grupsderecerca.uab.cat/trafil/es/content/acceder-la-base-de-datos>>, consultado 1 de octubre del 2017.
- Douglas, D. Daye. 1985. "Some Epistemological Misleading Expressions: "Inference" and 'Anumāna", "Perception" and "Pratyakṣa"." En *Analytical Philosophy in comparative perspective. Exploratory Essays in Current Theories and Classical Indian Theories of Meaning and Reference*, editado por Bimal Krishna Matilal y Jaysankar Lal Shaw, 231-52. Países Bajos: D. Reidel Publishing Company.
- . 1988. "On Translating the Term "Dṛṣṭānta" in Early Buddhist Formal Logic." *Philosophy East and West* 38 (2): 147-56. En: <<http://doi.org/10.2307/1398697>>.
- Doboom Tulku. 1995. *Buddhist Translations: Problems and Perspectives*. Nueva Delhi: Manohar.
- Edgerton, Franklin. 1985 [1953]. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Elschinger, Vincent. 2010. "Dharmakīrti". *Association Revue internationale de philosophie* 253 (3): 397-440. En: <<http://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2010-3-page-397.htm>>.
- Freschi, Elisa. 2008. "How do Exhortative Expressions Work? *Bhāvanā* and *Vidhi* in Rāmānujācārya and other Mīmāṃsā authors." *Rivista Degli Studi Orientali* 81 (1/4): 149-85. En: <www.jstor.org/stable/41913338>.

- Gambier, Yves y Luc Van Doorslaer. 2010. *Handbook of Translation Studies*, vol. 1. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- _____. 2011. *Handbook of Translation Studies*, vol. 2. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- _____. 2012. *Handbook of Translation Studies*, vol. 3. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- _____. 2013. *Handbook of Translation Studies*, vol. 4. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- Garfield, Jay L y Bryan W. van Norden. 2016. "If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is." *The New York Times*, 11 de mayo, 2016. En: <<https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>>.
- Gómez [Rodríguez], Luis O. 1999. "The Way of the Translators: Three Recent Translations of Śāntideva's *Bodhicaryāvatāra*." *Buddhist Literature I*, 262-354. En: <<http://www.shin-ibs.edu/documents/BL1/05Gomez.pdf>>.
- _____. 2012. *Camino al despertar: Introducción al camino del bodisatva (Bodhicaryāvatāra)*. Madrid: Siruela.
- Griffiths, Paul. 1981. "Buddhist Hybrid English: Some Notes on Philology and Hermeneutics for Buddhologists." *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 4 (2): 17-32.
- Hattori, Masaaki. 1968. *Dignāga, on Perception; Being the pratyakṣa-pariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan Versions*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hensey, Fritz. 1982. "Palimpsests, Trans-Forms, and the Presence of the Original." *Dispositio*, 7 (19/21): 229-37.
- Leal, Alice. 2012. "Equivalence." En *Handbook of Translation Studies*, vol.3, editado por Yves Gambier y Luc Van Doorslaer, 39-47. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.

- Malmkjær, Kirsten y Kevin Windle. 2011. *The Oxford Handbook of Translation Studies*. Oxford handbook in Linguistics. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- McCrea, Lawrence y Parimal Patil. 2010. *Buddhist Philosophy of Language in India. Jñānaśrīmitra on Exclusion*. Nueva York: Columbia University Press.
- Miyasaka, Yuchi. 1971-72. "Pramāṇavārttikakārikā (Sanskrit and Tibetan), Chapters 2, 3, 4." *Acta Indologica* 2: 1-206.
- Nuopponen, Anita. 2008. "Vocabularies for specific purposes: An overview." En *Lexicology. An International Handbook on the Nature and Structure of Words and Vocabularies*, editado por Alan Cruse *et al.*, vol. 1, 856-866. Handbooks of Linguistics and Communication Science. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter.
- Orozco, Mariana y Nicole Martínez-Melis. 2008. "Traducir la terminología budista: del sánscrito y tibetano al castellano y catalán." En *La traducción del futuro: Mediación lingüística y cultural en el siglo XXI*, editado por Luis Pegenaute *et al.*, 45-55. España: Promociones y Publicaciones Universitarias, PPU.
- Patil, Parimal. 2007. *Without Brackets. A Minimally Annotated Translation of Ratnakīrti's Demonstration of Exclusion*. Una versión de la traducción se menciona en Siderits, Tillemans y Chakrabarti (2011).
- . 2009. *Against a Hindu God: Buddhist Philosophy of Religion in India*. Nueva York: Columbia University Press.
- Quine, Willard Van Orman. 1960. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
- Renou, Louis. 1956. *Histoire de la langue sanskrite*. Lyon: I.A.C.
- Ruegg, D. 1995. "Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism." *JlABS* 18 (2): 145-81.
- Siderits, Mark, Tom Tillemans y Arindam Chakrabarti. 2011. *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*. Nueva York: Columbia University Press.

- Steinkellner, Ernst. 2005. *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1*. Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften. En: <http://www.ikga.oeaw.ac.at/mediawiki/images/4/49/Dignaga_PS_1.pdf>. Reconstrucción hipotética a partir del texto sánscrito y dos traducciones tibetanas, así como de los fragmentos sánscritos de la *ṭīkā* de Jinendrabuddhi.
- Tanaka, Koji. 2009. "A Dharmakīrtian Critique of Nāgārjunians." En *Ponting at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, editado por Jay L. Garfield, Tom Tillemans y Mario D'Amato, 101-14. Nueva York: Oxford University Press.
- Thakur, Anantalal. 1975. *Ratnakīrti-nibhandhāvalī*. Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute.
- Tola, Fernando y Carmen Dragonetti. 2008. *Filosofía de la India (Del Veda al Vedānta, el sistema Sāṃkhya)*. El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental. Barcelona: Kairós.
- Urban, Hugh y Paul Griffiths. 1994. "What Else Remains in Śūnyatā? An Investigation of Terms for Mental Imagery in the *Madhyāntavibhāga* Corpus." *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 17 (1): 1-25.
- Van Norden, Bryan W. 2017. *Taking Back Philosophy: A Cultural Manifesto*. Nueva York: Columbia University Press.
- Vārhan, Cecilia-Iuliana. 2014. "Difficulties and Constraints in Translating Philosophical Texts. Mechanisms of Reception and the (In)stability of Meaning." *Diversité et Identité Culturelle en Europe* 11 (2), 69-82.
- Venuti, Lawrence. 2012. *Translation Studies Reader*. (3ed). Reino Unido: Routledge Ltd.

DECLIVE Y DESAPARICIÓN DEL BUDISMO EN INDIA

RAÚL FERNANDO LÓPEZ ROMERO

Que permanezca por largo tiempo esta enseñanza, dotada de ofrendas y honores, medicina única para el dolor del mundo, manantial de toda perfección y dicha.

Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra* (Gómez 2012, 112).

Resumen:

La decadencia y eventual desaparición del budismo en India es un proceso que carece de material historiográfico originario que pueda explicar, de primera mano al menos, la complejidad detrás de sus causas y condiciones. Por esta razón, a fin de reconstruir una imagen comprensiva del suceso, se ha vuelto necesario recurrir a fuentes externas cuya cercanía geográfica y temporal nos permita —de manera indirecta, pero no por ello incorrecta— identificar algunas de las piezas más relevantes del rompecabezas. En este sentido, la intención de este breve texto es integrar las observaciones de dos de los peregrinos chinos más importantes Fā-hien y Hsüan-tsang; la investigación del erudito tibetano *Tāranātha*, y contrastar dichas narrativas con algunas ideas académicas contemporáneas.

Palabras clave:

Historia del budismo, budismo indio, historia e la India, Fā-hien, Hsüan-tsang, *Tāranātha*.

Las contribuciones del doctor Luis O. Gómez al mundo de los estudios budistas fueron numerosas. Sin duda, su sensibilidad para identificar y analizar el factor humano dentro del fenómeno religioso ha dejado una profunda huella en todos los que tuvimos la fortuna de recibir la rigurosa erudición de sus enseñanzas. Su manera de entender el complejo entramado que da forma a la experiencia religiosa dentro del budismo lo llevó a desarrollar un cuidadoso método de investigación en el que confluían diversos campos disciplinarios. Así, en una sola de sus clases, la explicación de un *sūtra* lo llevaría a vincular el contexto histórico con las prácticas políticas de la época; consideraciones sociológicas con la estructura del género literario al que pertenecía el texto; los aspectos filosóficos de la doctrina con los más sutiles elementos de la lengua original en la que se había escrito.

Imagino pocos escenarios tan afortunados como éste para honrar su legado y su entrañable memoria. Que con este trabajo conjunto, colegas, estudiantes y amigos podamos, en alguna medida, dar cuenta de la influencia académica que ha dejado tras sus pasos.

El conjunto de ideas que aquí refiero comenzó a gestarse en una plática informal que tuve con él. En aquella ocasión, discutíamos sobre la adaptabilidad del budismo y las transformaciones contextuales que había sufrido a lo largo de su historia. Al expresarle mi interés por los factores que contribuyeron a su extinción en la India a principios del segundo milenio de la era común, el doctor Gómez comentó:

En ocasiones es necesario salir de India para entenderla. Las causas que comienzan a explicar este proceso se encuentran mucho antes de lo que te imaginas. Deberías preguntarles a nuestros amigos chinos —refiriéndose a las obras de los peregrinos Fā-hien y Hsüan-tsang—, pues tienen unos de los registros más detallados sobre lo que sucedía en la India budista a principios de nuestra

era. Ese sería un buen punto de partida, para luego dialogar con las interpretaciones contemporáneas.

Este breve texto responde a dicha recomendación.

INTRODUCCIÓN

Alrededor del siglo XII e. c. el budismo institucional¹ desapareció por completo en su lugar de origen. Como puede observarse en la grandeza que aún preservan los vestigios arqueológicos budistas más representativos de la India —Ajanta (siglos II-V e. c.), Ellora (siglos V-VII e. c.), Nālandā (ca. siglo IV) por mencionar sólo algunos—, los primeros siglos de la era común representaron un momento particularmente prolífico para el desarrollo del culto al Buda en el subcontinente. Fue durante esta época que el budismo logró consolidarse como una de las principales expresiones religiosas de la región, debido en parte al apoyo económico que recibió de reyes y comerciantes, pero también porque comenzó su expansión por Asia central, China y el sudeste asiático a través de rutas comerciales.

Al revisar la historia de dicha expansión, no puede pasarse por alto un rasgo que ha caracterizado al budismo a lo largo de su historia, como explica Gail Omvedt:

El budismo jamás ha sido la “única” religión de una sociedad, demandando hegemonía sobre todas las esferas de la vida de la [misma] forma en la que el cristianismo y el islam lo han hecho: ha coexistido con el confucianismo en China, en Japón con el

¹ Me refiero al budismo de los grandes complejos monásticos (*mahāvihāra*) como Nālandā, Vikramaśīla, Jagaddala, Somapura y Odantapuri; al budismo que llegó a recibir patrocinio de los imperios Maurya, Gupta y Pāla, entre otros.

sintoísmo, en países del sudeste asiático con varios cultos locales y prácticas (2003, 149).²

Si bien, la inserción del budismo en cada uno de estos territorios llegó a suscitar diversos conflictos culturales (algunos de los cuales condujeron a periodos de violentas persecuciones), también es cierto que el culto extranjero contó con la pericia necesaria para elaborar una serie de recursos adaptativos que lo han preservado hasta nuestros días.

¿Qué fue entonces lo que sucedió en India? ¿Cómo se explica que una cultura que ha llegado a mostrar un amplio margen de tolerancia y pluralidad en su vida religiosa, no haya podido resguardar una tradición tan significativa para el entendimiento de su propia historia?

Dada la complejidad y extensión del tema, aquí sólo me remitiré a dos elementos que encuentro indispensables para el análisis de la cuestión. En primer lugar, tomaré como punto de referencia tres de las más antiguas fuentes que registran el estatus sociopolítico del budismo en India entre los siglos IV y XII; me refiero a los testimonios directos de los peregrinos chinos Fâ-hien y Hsüan-tsang, así como al estudio del erudito tibetano Tāranātha. En segundo lugar, examinaré algunas de las posturas que académicos contemporáneos han adoptado para intentar justificar el fenómeno. Al final, expondré mis conclusiones.

LAS FUENTES EXTERNAS

Como sucede a menudo con gran parte de la historia precolonial de la India, la desaparición del budismo no cuenta con

² Esta traducción del inglés es mía, así como aquellas en las que no se especifique lo contrario.

fuentes textuales internas que ayuden a explicar satisfactoriamente el proceso. Las razones para esta falta de material historiográfico resultan principalmente con dos cuestiones. La primera de ellas responde a un rasgo cultural: a diferencia de civilizaciones como la helénica (cuya noción de una conciencia histórica estaba íntimamente ligada a la intención de elaborar un registro desinteresado y objetivo de los eventos que configuraban su identidad social), la historia (*itihāsa*),³ para los pueblos que se asentaron en el subcontinente indio, remitía a una serie de narrativas subjetivas en las que se entretejían retazos de religión con fragmentos de acontecimientos sociales (Doniger 2009, 3.). Desde esta perspectiva, la memoria histórica llegó a ser un fenómeno constituido de sucesos con alta carga de contenido mitológico y simbólico que se transmitía en más de una versión a lo largo del tiempo.

La segunda está relacionada con cuestiones ambientales. De acuerdo con las fuentes literarias, el primer sistema de escritura que se extendió en la región debió comenzar a utilizarse alrededor del siglo v a. e. c. (Mylius 2015, 23). Sin embargo, la evidencia documental más antigua de la que se tiene conocimiento corresponde a los edictos en piedra que Aśoka erigió durante su reinado entre los años 268 y 232 a. e. c. El impacto del clima sobre los materiales de transcripción (corteza de abedul y hoja de palma) utilizados hasta el siglo xi —cuando el papel comenzó a utilizarse gracias a la influencia musulmana— es la causa principal de que innumerables documentos se hayan perdido de manera definitiva.

Si bien es cierto que tanto la tradición oral como una constante labor amanuense posibilitaron la conservación de una parte muy importante de los textos que actualmente nos permiten entender la cultura de la India en las distintas fases de su

³ Para una interpretación del término véase Doniger (2009, 3).

proceso, es igualmente cierto que, desde sus inicios, la lengua escrita estuvo reservada para una élite de individuos que la utilizaron para registrar ámbitos muy específicos de la vida social, dentro de los que destacaron decretos políticos como los mencionados, obras literarias de corte religioso, tratados de lengua y filosofía, pero no así, la elaboración de anales. De aquí la importancia de recurrir a fuentes externas pero cercanas a la sucesión de los eventos. Comenzaré con la narrativa que hicieron dos de los más connotados peregrinos chinos sobre sus viajes a India. Dada la extensión de sus obras, me restringiré a la descripción de aquellos lugares que tuvieron un lugar preponderante en la consolidación del culto budista. Posteriormente me remitiré a pasajes específicos de la obra de Tāranātha, en donde se da cuenta de episodios hostiles hacia la doctrina del Buda.

Considero pertinente acentuar una nota de caución que hace Lama S. Rimpoché en el prólogo a la traducción inglesa de Tāranātha: “Un lector de la obra de Tāranātha debe tener en mente que está leyendo un tratado budista compuesto por un gran devoto del Buda que desea intensificar la fe en el linaje. No obstante, al mismo tiempo, el lector puede encontrar en él material útil para propósitos históricos” (Chimpa y Chattopadhyaya 2004, xii).

Me parece que tal clarificación vale para los dos autores. Si bien es cierto que la apreciación sobre diversos aspectos de la cultura india se encuentra determinada por la predilección religiosa de quienes escriben los textos, esto no significa que las obras carezcan de un valor historiográfico. En ellas podemos encontrar datos específicos sobre nombres y lugares; costumbres de los habitantes; referencias a obras en circulación; y, lo que aquí resulta más relevante, una relación entre los lugares de culto y la afiliación doctrinal con la que contaban.

Fâ-hien

Fâ-hien (ca. 337-422 e. c.) fue un monje budista chino que, “deplorando el mutilado e imperfecto estado de la colección de los Libros de la Disciplina [*Vinaya-piṭaka*]” (Legge 1981, 9) en su nación, emprendió junto con otros cuatro monjes⁴ un viaje a la India y a Sri Lanka con el propósito de recuperar los textos en su lengua original, traducirlos y, de esta forma, contribuir al restablecimiento de los preceptos monásticos. En su *Fo-kwô-ki* (*Recuento de los reinos budistas*), Fâ-hien relata los 15 años que duró su peregrinaje (399-414 e. c.).

De acuerdo con sus memorias, luego de atravesar los Himalayas, cruzó el río Indo y llegó al poblado de Oḍiyāna. Ahí encontró una sólida comunidad de monjes budistas (*saṅghārāma*) “de los cuales 500 en número eran todos estudiantes del *hīnayāna*” (Legge 1981, 28-9). De ahí continuó su travesía por Gandhāra y Takṣaśilā (Legge, 31-2) en donde la mayor parte de los adeptos budistas pertenecían también al Vehículo Temprano.⁵ De

⁴ Cuyos nombres eran Hwuy-king, Tâo-ching, Hwuy-ying y Hwuy-wei.

⁵ El término *hīnayāna*, que literalmente significa “vehículo inferior”, es una expresión polémica acuñada por otro movimiento budista autoproclamado *mahāyāna*, es decir, el “gran vehículo”, cuya aceptación creció rápidamente a principios de la era común, llegando a expandirse por gran parte del norte y el este de Asia. La designación buscaba desestimar ciertas prácticas y doctrinas antiguas consideradas “deficientes”, ya que supuestamente apoyaban un ideal de liberación personal, en contraste a la liberación general que predicaba el Gran Vehículo. En este caso, como suele suceder con el uso de los términos polémicos, la connotación “*hīnayāna*” carece de un referente histórico concreto. Su caracterización, lejos aportar elementos para un estudio formal, termina promoviendo una versión caricaturesca y simplificada de una estructura amplia y diversa bajo la que se desarrollaron distintos grupos budistas. Es por esto que, a fin de mantener un parámetro para identificar los grandes periodos del desarrollo de las tendencias budistas y sus respectivas doctrinas, sin asumir un sesgo polémico, he decidido utilizar los términos “budismo temprano” o “Vehículo Temprano” para referirme a los grupos

camino al sudoeste, “luego de cruzar por una sucesión de varios monasterios con una multitud de monjes que se pueden contar por millares” (Legge, 42), llegó a Mathurā. Ahí había 20 monasterios con tres mil monjes.

En su travesía hacia el sur quedó fuertemente impactado con lo que llamó el “Reino Medio” (*Majjhima-desa* en *pāli*). Lo describió como un lugar en donde

la gente es numerosa y feliz; no tienen que registrar sus viviendas ni atender a magistrados o sus reglas... el rey gobierna sin decapitaciones u algún otro tipo de castigo corporal... A todo lo largo de la región la gente no mata a ninguna criatura viva, ni bebe licor intoxicante, ni comen cebolla o ajo, a excepción de los *Chaṇḍālas* (Legge 1981, 42-3).

También de aquí llama su atención el soporte económico que presta la comunidad laica —particularmente los comerciantes (*vaiśya*)— para la construcción de nuevos monasterios. La actividad de la congregación monástica, dice, se hallaba restringida a la realización de actividades virtuosas para generar mérito, como la recitación de *sūtras* y la práctica meditativa. En respuesta, la sociedad se encargaría de su cuidado y manutención (Legge, 44). En lo concerniente a otros grupos religiosos, sólo declaró: “hay noventa y seis clases de perspectivas erróneas y diferentes a las de nuestro sistema, todas reconocen la existencia de este mundo y un mundo futuro (y la conexión entre ambos)” (Legge, 62), sin prestar más atención al tema.

budistas que aceptaban la autoridad textual del *tripiṭaka* (colección de textos canónicos compuesta por los apartados de *sūtra*, *vinaya* y *abhidharma*) en cualquiera de sus versiones prácritas o en sánscrito (*āgamas*). Por otro lado, continuaré utilizando *mahāyāna* o “Gran Vehículo” para aludir a la fracción budista que aceptó la autoridad de textos tardíos que no figuran dentro del *tripiṭaka*.

Ya en Pāṭaliputra, la capital de Magadha, Fā-hien se refiere a ella como la ciudad más grande y próspera del Reino Medio. En fuerte contraste, su visita a Rājagṛha, la antigua capital del imperio, hogar del rey Bimbisāra y escenario de numerosos episodios en la vida del Buda, le permite descubrir que “adentro de la ciudad todo es vacío y desolación; ningún hombre vive ahí” (Legge, 82). Lo mismo sucedió en Gayā (Legge, 87), ciudad de Magadha en la que el Buda pasó seis años practicando austeridades.

En Bodhgayā, lugar en el que el Buda alcanzó el Despertar, el panorama apenas fue un poco distinto: tan sólo tres monasterios con algunos monjes en residencia (Legge, 89).

*Hsüan-tsang*⁶

Dos siglos más tarde, el monje chino Chen Hui (*ca.* 603-64 e. c.), mejor conocido como Hsüan-tsang, inspirado por las narrativas de Fā-hien y Sung Yun⁷ sobre sus travesías por el oeste, decidió emprender una procesión similar. El recuento sobre los 16 años que estuvo de peregrinaje (629-645 e. c.) se encuentra registrado en su bitácora de viaje *Ta-t'ang-si-yu-ki* (Registros Budistas del Mundo Occidental).

Rasgos generales

A modo de notas preliminares, Hsüan-tsang proporciona algunos datos generales sobre el territorio y las costumbres de sus

⁶ Junto con Kuījī, su discípulo principal, son considerados como dos de los principales representantes de la escuela *faxiang* del budismo chino, equivalente al *yogācāra* en India.

⁷ Peregrino chino que también fue enviado a India por la emperatriz de la dinastía Wei del norte en 518 e. c. para obtener textos budistas.

habitantes que facilitan una caracterización del entorno. Aquí mencionaré sólo algunos.

En primer lugar, indica el sistema de medidas que usará para las referencias espaciales: “el *yojana* (*yu-shen-na*)... ha sido estimado como un día de marcha para un ejército. Las antiguas escrituras dicen que es igual a 40 *li*;⁸ de acuerdo con los ajustes indios es 30 *li*, pero en los libros sagrados (del Buda) el *yojana* es sólo 16 *li*” (Beal 1969, 70). También habla sobre el uso que se hacía del calendario lunar para mantener un registro del paso del tiempo (Beal, 71).

En cuanto a la disposición de las poblaciones, menciona la existencia de grandes portones en la entrada de cada asentamiento, tal y como podemos encontrarlas hoy día. “Los carniceros, pescadores, bailarines, ejecutores y pepenadores tienen sus viviendas a las afueras de la ciudad. Al ir y venir, estas personas están obligadas a mantener el lado izquierdo del camino hasta llegar a sus casas” (Beal, 74). La división de castas (*varṇa*) en sus cuatro clasificaciones básicas (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* y *śūdra*) será algo que se mencione esporádicamente en el texto.

Los muros de las construcciones, comenta, están hechos de ladrillos o baldosas; las torres, de bambú o madera. La forma de los edificios era similar a la utilizada en China: “ramas secas o tejas o tablones se usan para cubrirlos. Las paredes se cubren con cal y lodo, mezclados con excremento de vaca por pureza”. La arquitectura de los *saṅghārāma* tenía un diseño particular. En su mayoría, poseían una torre de cuatro caras; las puertas y ventanas estaban profusamente decoradas. Las celdas de los monjes estaban adornadas por dentro y eran austeras por fuera (Beal, 74).

En lo concerniente a la educación que se impartía a los jóvenes, destaca el uso de obras como el *Siddhavastu* (silabario), el

⁸ Un *li* en esta época correspondía aproximadamente a 323 metros.

Śabdavidyā (gramática y filología), el Śilpasthānavidyā (tratado de artes), el Cikitsāvidyā (tratado de medicina y encantamientos), el Hetuvidyā (tratado de las causas) y el Adhyātmavidyā (la ciencia interior), así como los Vedas y otros śāstras (Beal, 78-9). Al referirse a las enseñanzas budistas, dice que aun cuando seguían disponibles, la distancia temporal desde la muerte del Buda hacía que la doctrina se presentara “de una forma distorsionada”, de manera tal que ésta se entendía e interpretaba de acuerdo con las capacidades intelectuales de aquellos que la indagaban (Beal, 80).

Como se verá a continuación, las pormenorizadas descripciones de Hsüan-tsang sobre los alcances de la doctrina budista contrastan notablemente con las de Fā-hien. A dos centurias de distancia, el papel del budismo en la India exhibe rasgos de un profundo deterioro.

El estatus del budismo en lo particular

Luego de cruzar el río Indo, Hsüan-tsang llegó a Oḍḍiyāna. Encontró que sus habitantes eran gente sencilla proclive al uso de encantamientos (Beal 1969, 120). Las pocas personas que aún mostraban simpatía y respeto por las enseñanzas budistas se contaban como seguidores del *mahāyāna*, y de los mil cuatrocientos viejos monasterios sobre la ribera del Śubhavastu, que “en tiempos previos llegaron a albergar 18 000 monjes” (Beal, 120), la mayoría estaban deshechos y abandonados. Por otro lado, menciona la existencia de templos erigidos a los *deva*, “con un número mixto de infieles morando en ellos” (Beal, 121).

Avanzando dos mil *li* en el circuito, llegó a Takṣaśilā, demarcación que entonces era reconocida por la fertilidad de sus tierras. Aunque ocupada por personas que tenían en alta estima a las Tres Joyas, los diversos *saṅghārāma* se habían “vuelto ruinas desérticas, con muy pocos monjes” (Beal, 137) seguidores del *mahāyāna*.

No fue sino hasta llegar al reino de Kaśmir que Hsüan-tsang pudo encontrar un panorama distinto. A pesar de que sus habitantes exhibían una conducta frívola, se trataba de individuos bien instruidos. Ahí había cien templos budistas y cerca de cinco mil monjes (Beal, 148).

Aproximadamente a cinco mil *li* de camino consiguió llegar a Mathurā. Ahí también la presencia del budismo era fuerte: alrededor de 20 *saṅghārāma* con cerca de dos mil monjes pertenecientes tanto al Vehículo Temprano como al *mahāyāna*. De nueva cuenta señala la existencia de templos a los *deva*, con adeptos a una gran variedad de formas de hinduismo (Beal, 180).

De su visita a Śrāvastī, uno de los ocho lugares de peregrinaje más importantes para el mundo budista, Hsüan-tsang comparte un cuadro desolador. La ciudad estaba en ruinas y casi desierta. Había cientos de templos budistas abandonados y sólo algunos contaban con un número reducido de monjes residentes. Por su parte, el culto a las deidades del panteón hindú sumaba “100 templos a los *deva*, con muchos herejes” (Beal, 2). Kuśinagara (Beal, 31-43), el lugar en el que el Buda experimentó su *parinirvāṇa*, también estaba abandonado. De no ser por la presencia de algunas cuantas *stūpa*, la huella del *buddhadharma* habría sido del todo erradicada.

A su paso por Magadha, visitó el afamado Pico del Buitre (Gṛdhra-kūṭa) en Rājagṛha, la ciudad de Gayā y el santuario en el que aún hoy día se encuentra el sitio en el que el Buda alcanzó el Despertar bajo el árbol Bodhi. En total encontró 50 *saṅghārāma* “con alrededor de 10 000 monjes, de los cuales la mayoría estudiaban las enseñanzas del Gran Vehículo” (Beal, 82).

Hacia el este, la perspectiva es un poco más variada. Llegando a Bengala, menciona que en Kamarupa, actualmente Assam, sus habitantes “adoran y hacen sacrificios a los *devas* y no tienen fe en el Buda... jamás ha sido construido [ahí] un *saṅghārāma* como lugar para que los monjes hagan asambleas” (Beal, 196).

En Samatata había cerca de treinta monasterios con dos mil monjes pertenecientes a la escuela *sthavira* del budismo temprano (Beal, 199), mientras que en Tāmralipti sólo había 10 *saṅghārāma* con 1 000 monjes compitiendo contra 50 templos a los *deva* (Beal, 200). En Orissa (Udra), se erigían cientos de monasterios y diez mil monjes practicantes del *mahāyāna* (Beal, 204).

En Kosala, Hsüan-tsang encontró 100 *saṅghārāma* funcionando con más de 10 000 monjes afiliados al Gran Vehículo (Beal, 209), lo mismo que en las comunidades sureñas de Kāñchīpura (Beal, 229) y Koñkanāpura (Beal, 254), excepto que en esta última también la comunidad monástica se dividía entre seguidores del *mahāyāna* y del Vehículo Temprano. Desplazándose hacia el noroeste llegó a Gujarat. En Mālva, los 100 monasterios que aún existían contaban 2 000 monjes practicantes del budismo temprano, los cuales eran sobrepasados en número por los 100 templos a los *deva* con miles de seguidores shivaítas (Beal, 260). En el Sindh, declara la existencia de 100 *saṅghārāma* con alrededor de 10 000 monjes seguidores del budismo temprano (Beal, 272).

Uniando perspectivas

Una comparación entre los dos relatos permitirá observar un cambio cualitativo de suma importancia entre un periodo y otro. En tanto el recuento de Fā-hien nos muestra un semblante de India afín y receptivo a las enseñanzas budistas (a excepción de algunos territorios cercanos a Magadha), el de Hsüan-tsang despliega un constante sentido de lejanía y abandono. Si el Vehículo Temprano era preeminente durante la visita de Fā-hien, en la de Hsüan-tsang son pocas y muy específicas las congregaciones en las que no dominaba el Gran Vehículo.

Hsüan-tsang identifica la división profundamente arraigada de clases sociales, incluso hace mención de los cuatro *varṇas*.

Otro elemento a destacar es la referencia a la creciente devoción por el hinduismo alrededor del siglo VII. Hsüan-tsang señaló entonces la presencia de cultos a Śiva, lo cual ayuda a explicar, al menos en parte, la falta de respaldo económico por parte de la comunidad laica hacia los monasterios budistas. Si a esto se le añade la impresión del autor sobre la falta de entendimiento que los mismos monjes mostraban en torno a las escrituras budistas, se puede entender también la falta de continuidad en la transmisión de la doctrina.

Tāranātha

Kun-dga'-sñing-po, mejor conocido como Tāranātha (1575-1634 e. c.), fue un monje budista tibetano perteneciente a la secta Jo-nang-pa,⁹ de la cual llegó a ser dirigente. Alrededor de sus 33 años de edad (1608) escribió una de sus obras más importantes, el *rGya-gar-chos-byun* (*Historia del budismo en India*). La intención de involucrarse en la composición de una obra como ésta responde a la necesidad de corregir una falta propia de su pueblo, pues, como él mismo expresa, “aun los doctos cronistas e historiadores (tibetanos), cuando llegan a hablar sobre India, exhiben con el mejor de sus esfuerzos tan sólo su pobreza... tratando de describir el origen de la doctrina, cometen demasiados errores” (Chimpa 2004, 5).

Las fuentes que dice utilizar para tal propósito son el *Vinayaśāstra*, el *Abhiniṣkramaṇa-sūtra*, y al menos parte del *Lalitavistara*. Tāranātha reconoció también la vastedad y riqueza de la literatura brahmánica (destacando obras como el *Rāmāyaṇa* y el

⁹ Se trataba de una congregación monástica reconocida por hacer del *Kālacakratantra* una parte central de su credo. Sus seguidores fueron perseguidos y casi exterminados por el gobierno de Lhasa en tiempos del quinto Dalai Lama (siglo XVII).

Aṣṭādaśapurāṇa), pero descartó sus textos por considerarlos factibles y por “no estar relacionados con la historia de la verdadera Doctrina” (Chimpa 2004, 19).

La narrativa de Tāranātha comienza con la gestión de Ajātaśatru, rey de Magadha a la muerte del Buda, y termina con una brevísima mención sobre los orígenes del tantra y el declive del arte sacro budista en el subcontinente. La mayor parte del escrito detalla la sucesión del poder entre las dinastías y sus respectivos monarcas. De tan extensa crónica, sólo haré referencia a los “periodos de hostilidades hacia la Doctrina”, es decir, aquellos momentos en los que, presuntamente, el budismo institucional enfrentó conflictos lo suficientemente importantes como para provocar disrupciones en su práctica y transmisión.

Según Tāranātha, el primer periodo de hostilidades ocurrió en el reino de Aparāntaka (actual Bangladesh y algunas partes de Bengala occidental). A la muerte del rey Nemaçandra, un *brāhmaṇa* de nombre Puṣyamitra¹⁰ (ca. 187-151 a. e. c.)¹¹ se reveló contra Phaṇicandra, legítimo heredero al trono:

El *brāhmaṇa* Puṣyamitra, junto con otros *tīrthikas*, comenzaron una guerra quemando numerosos monasterios desde *madhya-deśa* hasta Jalandhara. También asesinaron a un gran número de monjes instruidos. Pero la mayoría de ellos pudo huir a otros países. Como resultado, en cinco años, la doctrina se extinguió en el norte (Chimpa, 120-1).

¹⁰ El *brāhmaṇa* antagonico a las enseñanzas budistas al que aquí se hace referencia es Puṣyamitra Śuṅga, primer monarca de la dinastía Śuṅga.

¹¹ El texto de Tāranātha menciona los nombres de los monarcas y los de sus reinos, pero no señala las fechas precisas de sus respectivas gestiones. El punto de referencia temporal más claro es, precisamente, la vida de Puṣyamitra, quien según Étienne Lamotte (1988, 386) vivió alrededor de las fechas mencionadas. Actualmente sabemos que Puṣyamitra asesinó y sucedió a Bṛhadratha, último rey de la dinastía Maurya.

Para Tāranātha, los actos persecutorios de Puṣyamitra presentaron el primer indicio evidente del declive de la doctrina (Chimpa, 120-121). Al término de los eventos descritos, durante el gobierno del rey Gauḍavardhana (ca. 150 a. e. c.)¹² en Bengala del este, se reconstruyeron “monasterios previamente dañados y de esta forma se ayudó a que los centros [budistas] se incrementaran” (Chimpa, 121). La restauración completa de la doctrina tuvo lugar durante el reinado de Sālacandra (ca. 100 a. e. c.)¹³ a manos de un *brāhmaṇa* llamado Kāśījāta, quien se encargó de restituir el linaje de enseñanzas budistas enviando y prestando manutención a 64 maestros ordenados junto con varios de sus discípulos a la ciudad de Sanaghabo en Bengala.¹⁴

Sin embargo, para Hermann Kulke, el ataque contra los monasterios budistas no tuvo el propósito de manifestar una agresión meramente religiosa, sino que se trató de una reacción que respondía a tintes políticos: “ciertamente había reacciones contra la política religiosa de los Maurya, pero esto no necesariamente implica que el budismo haya sido suprimido y que los Shunga hayan comenzado una contrarreforma brahmánica” (Kulke 2002, 68).

La segunda oleada de hostilidades contra el *buddhadharma* de la que habla Tāranātha (Chimpa 2004, 137), fue perpetrada por un rey turco de Multan y Lahore llamado Bandero (ca. 950 e. c.),¹⁵ también conocido como el rey persa. Se cuenta

¹² Romila Thapar (1961, 191) señala que a los cinco años de su reinado Puṣyamitra murió durante la invasión *mleccha*. De aquí que, muy probablemente, el reinado de Gauḍavardhana haya tenido lugar alrededor del año 152 a. e. c.

¹³ De acuerdo con Tāranātha (Chimpa 2004, 120-2), la distancia temporal entre el reinado de Namacandra y el de Sālacandra es de tan sólo tres generaciones. Asumiendo que cada generación haya estado separada por un periodo de veinte años es razonable ubicar la vida de Sālacandra alrededor del año 100 a. e. c.

¹⁴ La ciudad de Sanaghabo muy posiblemente se corresponda con Sonārgāon.

¹⁵ Tāranātha menciona que este rey turco tuvo contacto con uno de los hijos de Śīrcandra (uno de los más influyentes representantes de la dinastía Candra en Bengala del este), lo cual nos permite ubicarlo a mediados del siglo X.

que, a fin de dirimir un conflicto armado, el rey Dharmacandra¹⁶ de Aparāntaka convino un intercambio de regalos con Bandero, a quien envió una caravana de elefantes y una prenda de seda. Sin embargo, por una aparente falla en el tejido, la prenda parecía tener grabado un pie en la parte que debería cubrir el pecho, lo cual levantó sospechas de hechicería en Bandero. En otra ocasión, Dharmacandra decidió enviarle un cargamento de frutas, sin percatarse de que, en una de éstas, se hallaba un círculo de encantamiento que había sido dibujado por un *brāhmaṇa*. El rey persa se sintió ofendido y, alegando que Dharmacandra quería utilizar magia negra en su contra, destruyó Magadha con la ayuda de Turuṣka,¹⁷ regente de Kaśmir. Tiempo más tarde, Buddhapakṣa, hijo del tío materno de Dharmacandra, fue capaz de restituir la doctrina (Chimpa, 138).

La tercera y última oleada de hostilidades contra el budismo de la que habla Tāranātha tuvo lugar en Nalendra (Nālandā). Durante el reinado de Kṛṣṇarāja,¹⁸ dos mendigos con creencias religiosas antagónicas al budismo (*tīrthika*) fueron humillados por unos *śramaṇera* (jóvenes novicios budistas). Durante 12 años, dichos mendigos prepararon su venganza. Mientras uno de ellos conseguía el sustento, el otro se entrenaba en la *sūryasāadhanā* (práctica del sol),¹⁹ gracias a lo cual obtuvo la milagrosa producción

¹⁶ Tāranātha identifica a Dharmacandra como hijo de Śrīcandra.

¹⁷ Véase el apéndice “The Turuska King ‘moon’” en Chimpa (2004, 442). Cabe señalar que *turuṣka* es la voz sánscrita para “turco”, término que habitualmente se utilizó para hacer referencia a los musulmanes de Asia Central. Sin embargo, cabe la posibilidad de que algún general ascendido a rey pudiera haber llevado ese nombre.

¹⁸ En este caso, Tāranātha no ofrece referencia alguna que nos pueda ayudar a aventurar una fecha aproximada.

¹⁹ Por la poca información que proporciona Tāranātha parece que se trataba de una práctica tántrica de adoración al sol, en la que el adepto se recluía a practicar una “metodología ritual de adquisición” (*sāadhanā*) hasta alcanzar un poder sobrenatural (*siddhi*), que en este caso era la facultad de invocar fuego.

de fuego. De este modo, consiguieron incendiar las tres principales edificaciones que constituían la librería de Nālandā (a saber, los complejos del Ratnasāgara, el Ratnadadhī y el Ratnarañjaka) en las que presuntamente se resguardaba la colección (*piṭaka*) entera de las obras canónicas del *mahāyāna*, así como mucho otros templos. Los *tīrthika* lograron escapar hacia Assam y la doctrina pudo restablecerse gracias a los esfuerzos conjuntos de la comunidad monástica —quienes reescribieron de memoria algunos de los textos perdidos—; y de prominentes laicos como el rey Buddhapakṣa y los *brāhmaṇa* Śaṅku y Bṛhaspati, quienes se encargaron de reconstruir los monasterios (Chimpa, 140-2).

Dejando de lado los componentes folclóricos, el evento señalado admite una lectura de carácter sintomático: al menos una parte importante de la comunidad del budismo *mahāyāna* llegó a percibir los enfrentamientos contra algunos grupos hinduistas como una verdadera amenaza, al grado de responsabilizarlos por la desaparición de una parte significativa de su literatura fundacional. Ahora bien, más allá de las diferencias doctrinales, la constante competencia para conseguir el patrocinio de la comunidad laica debió fungir como un elemento indispensable para mantener las disputas religiosas a la luz de la esfera pública.

ESPECULACIONES CONTEMPORÁNEAS SOBRE LA DESAPARICIÓN DEL BUDISMO EN INDIA

Actualmente no existe evidencia historiográfica alguna que explique satisfactoriamente el momento o las causas concretas que condujeron a la extinción del budismo como institución religiosa en la India. Sin embargo, diversos académicos han desarrollado numerosas hipótesis basándose en la poca información que ha llegado a nuestros días por medio de fuentes indirectas. A continuación, abordaré algunas de las más representativas.

La ausencia de un patrocinio monárquico

De acuerdo con Arthur L. Basham, uno de los sucesos que marcó definitivamente el ocaso del budismo indio fue la preferencia que la dinastía Gupta manifestó hacia el hinduismo —particularmente el vaishnavismo— durante el siglo IV e. c. por medio de su patronazgo (Basham 1988, 189). A juicio de Basham, el proselitismo que ejerció la dinastía sobre la vida espiritual de la época no sólo propició un aceleramiento en los procesos sincréticos de la esfera religiosa, sino que, también permitió el surgimiento de nuevas tendencias, dentro de las que destacan la devoción hacia divinidades personales femeninas²⁰ y el tantra.²¹ Según señala Basham, fue precisamente durante esta época que se hizo común encontrar la efigie del Buda en templos hinduistas, en donde se le llegó a ver como a un dios más del panteón hindú. De este modo, poco a poco, el hinduismo fue asimilando al budismo, hasta adoptarlo como una secta propia, con su orden de devotos y de monjes al servicio de la divinidad (Basham, 192-193).

El problema más evidente para considerar la inclinación religiosa de los reyes Gupta como causa decisiva del deterioro budista es el florecimiento que tuvo Nālandā (uno de los centros educativos budistas más importantes de Asia) entre los siglos IV y V e. c., gracias al apoyo económico de la propia dinastía Gupta.

Otro punto de inflexión importante para la historia del budismo en el subcontinente relacionado con el apoyo gubernamental, tuvo lugar en el siglo XII e. c. con el colapso del imperio

²⁰ Culto que más tarde se llegaría a denominar *śaktismo*, un movimiento de adoración a la diosa (*devī*) en sus distintas manifestaciones.

²¹ También llamado *vajrayāna*, que se traduce a nuestra lengua como “Vehículo del diamante” o “Vehículo del rayo”, haciendo alusión a la fuerza con la que arremete el báculo de Indra. Se trata de un movimiento religioso esotérico que busca poder espiritual para controlar el entorno y también para alcanzar la liberación.

Pala —el último gran régimen que impulsó de manera abierta al budismo al este de la India— y el surgimiento de la dinastía Sena, cuyos reyes fueron férreos adeptos al hinduismo.

*El distanciamiento
entre la comunidad monástica y el laicismo*

Otro elemento que suele señalarse como una de las principales vías para desentrañar el fenómeno que aquí nos interesa, es una supuesta desvinculación del aparato monástico budista hacia las necesidades de la comunidad laica. Para Basham, esta ruptura se debió a la falta de estructuras rituales que pudieran significar espiritualmente las transiciones que encierra la vida en sociedad:

Aunque la comunidad laica apoyara a los monjes budistas y honrara los santuarios budistas, usualmente patrocinaban también a brahmanes, solicitando sus servicios para ritos domésticos tales como ceremonias de nacimiento, iniciaciones, bodas y funerales, los cuales tenían y siguen teniendo una gran importancia en la vida de la India (Basham 1988, 188).

Si bien es cierto que a lo largo del tiempo distintas corrientes budistas han tenido que desarrollar algunas ceremonias para satisfacer las necesidades espirituales de la comunidad laica,²² es necesario tomar en cuenta que, en sus orígenes, el ritualismo budista no estuvo orientado a celebrar aspectos relacionados a las transiciones naturales de la vida social; no obstante, jamás repre-

²² Tal es el caso de los ritos funerarios en los que se leen pasajes de los *sūtras*, se recitan mantras y se hacen ofrendas en nombre del difunto para que pueda tener un mejor renacimiento. También vale la pena destacar ceremonias de adoración (*pūjā*) en las que se hacen ofrendas a los budas y se cantan textos de protección (*parittas*) para alejar los peligros.

sentó un problema para la subsistencia de la orden monástica. En este caso tampoco resulta convincente el argumento de Basham.

A consideración de Lars Fogelin, la separación entre monjes y laicos se produjo como un efecto del sedentarismo y la sobre especialización académica de los primeros, ya que “al interior de los monasterios, el budismo se volvió una empresa mayoritariamente escolástica, puesto que el *saṅgha* se enfocaba en [lograr] maestría sobre textos importantes” (Fogelin 2015, 205). Dicha circunstancia, afirma Fogelin, provocó también que varios miembros del *saṅgha* abandonaran la vida del monasterio para tratar de encarnar los principios de la doctrina a través del ascetismo. Una vez fuera del cobijo y constrictión que imponía la vía institucional del monacato, muchos de estos grupos ascéticos habrían optado por adoptar el tantrismo. De acuerdo con esta perspectiva, fueron estos ascetas quienes, viviendo al margen de los poblados y dependiendo de la caridad para asegurar su sobrevivencia, mantuvieron el último vínculo con la sociedad oficiando rituales a cambio de alimentos. Sin embargo, continúa Fogelin, este intento por mantener el vínculo fracasó en el siglo XIII e. c. cuando “los monasterios fueron abandonados y los ascetas budistas perdieron los distintivos de su identidad [religiosa] en medio del amplio y heterodoxo mundo del tantra indio” (Fogelin, 210-1).

Al igual que Basham, Fogelin incurre en una generalización bastante problemática. Su apreciación del budismo institucional parece estar dirigida a los grandes complejos monásticos que, gozando del patrocinio monárquico, podían dedicarse al estudio y la producción de tratados filosóficos. No obstante, dicho planteamiento termina dejando de lado a las pequeñas pero numerosas comunidades monásticas que habitaban templos en poblados apartados, que dependían del sustento de la comunidad laica y de los que ya habían hablado los peregrinos chinos. Todavía se necesitaría explicar el deterioro de tales asentamientos.

Por otro lado, suponer la existencia de un movimiento ascético budista que fue ganando preponderancia frente al escolasticismo monástico es todavía una aseveración que requiere sustento, pues como el mismo Fogelin reconoce “al día de hoy, no se ha encontrado remanente arqueológico alguno del budismo ascético en India. Razón por la cual, la tradición ascética tan solo puede llegarse a conocer por la interlocución de los recuentos textuales monásticos” (Fogelin, 208).

El apogeo del tantrismo

La popularización del tantrismo hacia el siglo X e. c. transformó significativamente varios aspectos de la religiosidad en el subcontinente. Haciendo expresa su condición transgresora hacia los valores de una ortodoxia cultural, encontramos como uno de sus rasgos más característicos el desconocimiento de los límites que marcó el sectarismo:

Desde sus inicios, el tantra fue un movimiento religioso altamente heterodoxo y sincrético que incluía al budismo, al jainismo, al hinduismo, así como a otras sectas grandes y pequeñas. A pesar de las divisiones entre órdenes religiosas rivales, las ideas y prácticas tántricas se adoptaron y compartieron libremente (Fogelin, 208).

Uno de los ejemplos paradigmáticos para ilustrar tales imbricaciones corresponde a un texto tántrico jainista de principios del siglo X e. c. llamado *Jvālinī Kalpa*. Dicha obra es

en casi todos los aspectos idéntico a las fuentes hinduistas y budistas del mismo periodo. Nada además de los nombres de las deidades invocadas, visualizadas o manipuladas en estas prácticas es específicamente jainista; todas las características, sin em-

bargo, son específicas al tantra indio del siglo décimo, ya sea hinduista, budista o jainista.²³

A diferencia de Fogelin, quien ve en las prácticas contraculturales del ascetismo tántrico —al menos hasta el siglo XIII, momento en el que el contexto religioso habría diluido y asimilado la identidad budista— el último vínculo entre practicantes budistas de oficio y la comunidad laica, para Basham, fue precisamente la adopción del tantrismo lo que terminó por profundizar la brecha entre los quehaceres de la vida cotidiana y las actividades propias de vida religiosa budista. El esoterismo propio de las prácticas tántricas “no lo hacía asequible al creyente ordinario, sino al iniciado... los adeptos que hubieran aprendido los secretos del Vajrayāna a los pies de su mentor espiritual (*guru*) se juntarían, usualmente de noche, en pequeños grupos para llevar a cabo sus ceremonias secretas” (Basham 1988, 191).

A pesar de los contrastes que se puedan suscitar al tratar de esclarecer los mecanismos y los modos en los que el movimiento tántrico afectó la continuidad del budismo en la India, sería ingenuo negar la posibilidad de establecer un vínculo causal entre ambos. Las implicaciones de dicho vínculo son evidentes. Por un lado, es claro que el budismo *mahāyāna* decidió adoptar prácticas tántricas hacia la etapa final de su desarrollo; por otro, es igualmente cierto que el budismo como religión institucionalizada pereció, mientras que el tantra ha logrado prosperar en el subcontinente hasta nuestros días. Todo parece apuntar hacia un proceso de asimilación. Desde este ángulo, estaríamos hablando de un movimiento social hacia la simplificación, pues ¿cuál sería el propósito de conservar distintos sistemas religiosos que utilizan el mismo tipo de prácticas espirituales?

²³ David White. 2000. *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton University Press. Citado en Fogelin 2015, 209.

Las campañas de Kumāriila y Śaṅkara

Otro factor a considerar al discutir este tema son los ataques que sufrió la doctrina budista a manos de prominentes filósofos hinduistas que buscaban reivindicar sus propios sistemas. Las figuras más emblemáticas de estas confrontaciones fueron las de Kumāriila Bhaṭṭa (ca. s. VI e. c.) y Śaṅkara (ca. s. VIII e. c.).

Kumāriila fue uno de los principales exponentes de la *pūrvamīmāṃsā*, una de las escuelas brahmánicas más ortodoxas. De acuerdo con algunas perspectivas nacionalistas, “la desaparición del budismo en India debería atribuírsele en gran medida al éxito avasallador de su [utilización de la] dialéctica” (Arnold 2005, 4) al debatir con sus contrincantes. De hecho, incluso Tāranātha, en su recuento histórico del budismo en India, dice que Kumāriila fue capaz de vencer en debate a los discípulos de importantes maestros budistas como Buddhapālita, Bhavya, Dharmadāsa y Dignāga, ente otros (Chimpa 2004, 226).

Por otra parte, Śaṅkara, considerado por algunos de sus seguidores como la encarnación de Śiva, sistematizó la filosofía *vedānta*, sentando las bases para el desarrollo de las principales doctrinas del hinduismo contemporáneo. Al igual que Kumāriila, la tradición lo retrata como un maestro hábil en el debate que viajó por la India, retando y derrotando a importantes exponentes del budismo y del jainismo.

Distintos pensadores, dentro de los que destaca Hermann Kulke, han sostenido que Śaṅkara contribuyó a la eliminación del budismo al sintetizar en un mismo principio la vacuidad budista y el monismo que subyace a la identificación de la substancia individual (*ātman*) y la divinidad (*brahman*), pues

le dio espacio al hinduismo popular permitiendo una ‘verdad inferior’ la cual encarna las distintas manifestaciones del mundo e implica la existencia de un creador divino (*ishvara*). De este

modo, pudo reflejar ideas similares a las de las Upanishads y a las del Budismo Mahayana y fue capaz de combinar el hinduismo popular con el brahmanismo ortodoxo en un elaborado sistema filosófico (Kulke, 142).

Sin duda, la influencia que tuvieron Kumārila y Śāṅkara en la esfera religiosa de su época es algo digno de tomar en consideración. Sin embargo, siempre es difícil determinar la precisión y los alcances de narrativas apologeticas. Adjudicarle el derribamiento de una tradición religiosa (con al menos 10 siglos de historia) a las capacidades argumentativas de dos personas es, a todas luces, una hipérbole. En todo caso, sería más prudente considerar sus intervenciones como causas cooperativas del proceso de asimilación del que ya hemos hablado.

Las invasiones musulmanas

Las incursiones militares por parte de grupos turcos y afganos en el subcontinente indio comenzaron a partir del 711 e. c., cuando Muhammad Ibn Qasim conquistó gran parte del sur del Sindh. Si bien Tāranātha habla sobre una presencia turca en el noreste de la India alrededor del siglo X e. c., podemos afirmar que fue hasta la llegada de Mahmud de Ghazna, a principios del siglo XI e. c., que se consolidó el asentamiento de grupos musulmanes en territorio indio. A partir de este punto, dichos grupos comenzaron una violenta expansión. Durante los últimos 150 años distintos académicos (Truschke 2018, 408-12, 415-8) han visto en las campañas bélicas que emprendió Muhammad bin Bakhtiyar Khalji el golpe definitivo que condujo a la extinción del budismo en India. Bakhtiyar Khalji fue un general al servicio del Sultanato de Delhi que logró conquistar Bengala y Bihar. Durante el proceso se le adjudican el saqueo y la destrucción de

los mayores centros de formación budista (*mahāvihāra*) —a saber, Nālandā, Odantapuri y Vikramaśīla—, la quema de sus bibliotecas y el asesinato de los monjes que ahí residían. Sin embargo, como ha expuesto Audrey Truschke, hay muy buenas razones para señalar que esta narrativa responde más a una serie de prejuicios que a hechos verificables (Truschke, 409).

En principio, la única evidencia historiográfica de los supuestos ataques proviene de una fuente indirecta que menciona un único asalto a una escuela de “brahmines con cabeza rapada” de la que no se especifica el nombre o la ubicación concreta. En palabras de Truschke:

La historia del encuentro fatal entre el budismo y el islam se basa principalmente en una sola crónica persa: el *Tabaqat-i Nasiri* de Minhaj-i Siraj Juzjani [...] dentro de su historia de conquistas islámicas Minhaj-i Siraj Juzjani menciona un ataque dirigido por Muhammad bin Bakhtiyar Khalji a un monasterio en Bihar, tal como lo escuchó de un hombre de Farghana (actualmente Uzbekistán) (Truschke, 414).

Recientemente se ha sugerido que el sitio del asalto podría identificarse con Bihar Sharif, incluyendo el monasterio de Odantapuri (Truschke, 418). y que la destrucción de los otros dos complejos monásticos a manos de Bakhtiyar Khalji, es una mera suposición (Truschke, 421).

A partir de la evidencia textual con la que actualmente se cuenta es imposible atribuir toda la responsabilidad por la desaparición del budismo en India a las invasiones musulmanas, en particular a los ataques de Bakhtiyar Khalji. Tampoco nos permite evaluar con precisión su impacto. Lo que se puede decir de manera honesta y realista es que:

Muhammad bin Bakhtiyar Khalji y sus jinetes atacaron algunos sitios no musulmanes en Bihar, muy probablemente sitios como Odantapuri y quizá Nālandā e hicieron algún daño. Pero los asaltos no fueron cataclísmicos para todos los centros monásticos y Nalanda continuó operando posteriormente por décadas (quizá siglos). Las prácticas laicas budistas también parecen haber continuado durante el siglo XIII en el área. Nālandā y otras instituciones budistas en esta región cerraron eventualmente debido a la falta de interés y apoyo, que provienen de una serie de cambios sociales y religiosos premodernos en el norte de India que todavía se encuentran bajo investigación y de los que se tiene un pobre entendimiento (Truschke, 431-2).

CONCLUSIONES

Como mencioné al inicio, el análisis de un tema como el presente enfrenta la gran dificultad que implica la ausencia de fuentes internas. No obstante, una vez que se han asumido con cautela las inevitables limitaciones, puede comenzar a apreciarse la riqueza que hay detrás del material que está disponible, en particular cuando éste nos permite reconocer y aceptar los presupuestos que han modelado nuestro horizonte de interpretación. Al privilegiar nuestra capacidad de asombro estaremos en mejores condiciones para revelar las peculiaridades que hayan podido pasar desapercibidas. De aquí la importancia de revisar periódicamente la vigencia de nuestros presupuestos.

En este sentido, encuentro de gran valor las narrativas de Fā-hien, Hsüan-tsang y Tāranātha. Abandonando la pretensión de que sus obras cumplan con el rigor de los criterios historiográficos actuales, me parece que su principal aportación al tema es hacer evidente el complejo proceso de disrupciones y reconfiguraciones que definió la historia del budismo en India desde

los primeros siglos de nuestra era. A través de sus ojos podemos entender, por un lado, que el budismo jamás se encontró en un momento de transparente equilibrio;²⁴ por el otro, que su proceso de desgaste no fue lineal.

En cuanto a las interpretaciones contemporáneas, se puede señalar una tendencia a tratar de reconstruir los espacios faltantes apelando a hipótesis que manifiestan un marcado sesgo isogético (Tuck 1990), es decir, se trata de suposiciones que revelan más sobre el punto de vista de los académicos y de la época en la que vivieron que de su objeto de estudio. Ahora bien, como apuntó Gadamer, los prejuicios no necesariamente son perniciosos, pues “constituyen la dirección inicial de toda nuestra habilidad para experimentar... Son simples condiciones... por medio de las cuales aquello con lo que entramos en contacto nos dice algo” (Gadamer 1976, 9). Sin embargo, inmediatamente después de que se ha establecido el contacto, se corre el riesgo de “familiarizar” la precomprensión del objeto para reconstruirlo imponiéndole nuestras propias categorías. A este respecto, considero que el principal problema de las conjeturas contemporáneas radica en la necesidad de resolver la incógnita asumiendo criterios unívocos para explicar procesos abstractos: se habla del budismo como si se tratara de una comunidad homogénea, sujeta a las mismas condiciones sociales, religiosas y políticas. Cuando en realidad se trataba de grupos humanos muy heterogéneos que, aunque compartieran una misma denominación religiosa, con el paso del tiempo fueron acentuando sus diferencias en términos doctrinales y pragmáticos, llegando incluso a establecer una marcada distancia geográfica. Pretender que un determinado conjunto de causas (ya no hablemos de una sola) puede ser pertinente para explicar el devenir de congregaciones

²⁴ Basta recordar el cisma que el Buda debió enfrentar cuando su primo Devadatta intentó hacerse del control de la orden monástica.

tan diversas, haciéndolas coincidir en un mismo desenlace, no sólo desdibuja las particularidades de dichas comunidades, sino que además contribuye a generar la ilusión de conocimiento. El resultado, tal como menciona Truschke, es que ninguna de las teorías propuestas “se confronta con ejemplos históricos que parezcan irrumpir la causalidad propuesta” (Truschke 2018, 426). Con esto, evidentemente no se quiere decir que el patrocinio monárquico, la superposición del tantra hinduista y el budista, las campañas de Kumāṛila y Śaṅkara, etc., no hayan tenido un impacto en el desarrollo y supervivencia de los distintos grupos budistas de la época. Lo que se pone en duda es que el impacto haya sido el mismo hacia todos estos grupos, conduciéndolos a la misma y fatal consecuencia al mismo tiempo. Considero, al igual que Audrey Truschke, que para conseguir una perspectiva amplia del fenómeno, es indispensable abordar el tema desde otro ángulo. Es necesario abandonar la pretensión ockhamista de encontrar una respuesta universalmente válida y comenzar a buscar en los particulares:

En lugar de analizar el “Budismo Indio”, haríamos mejor en hablar de budistas indios. Este pequeño cambio semántico representa un giro conceptual significativo... De hecho, la pregunta historiográfica sobre lo que sucedió con el Budismo Indio es en realidad una interrogante sobre lo que pasó a la gente que practicó budismo... Quizá lo más útil sea preguntar qué pasó con comunidades budistas específicas en distintas partes del subcontinente” (Truschke, 433).

A partir de este giro, se podrán plantear preguntas muy interesantes que, sin duda, habrán de aportar una serie de matices que por el momento se pierden en la distancia.

REFERENCIAS

- Arnold, Dan. 2005. *Buddhists, Epistemology in Brahmins, South Asian Philosophy and Belief of Religion*. Nueva York: Columbia University Press.
- Basham, Arthur Llewellyn. 1988. "The Vehicle of the Thunderbolt and the Decline of Buddhism in India". En Ainslee T. Embree, *Sources of Indian Tradition. From the Beginning to 1800, 188-199*. Nueva York: Columbia University Press.
- Beal, Samuel, trad. 1969. "Si-Yu-ki". En *Buddhist Records of the Western World*. Londres: Trubner & Co.
- Chimpa, 2004. Véase Lama Chimpa y Alaka Chattopadhyaya.
- Doniger, Wendy. 2009. *The Hindus. An Alternative History*. Nueva York: Penguin Books.
- Fogelin, Lars. 2015. *An Archeological History of Indian Buddhism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gadamer, Hans Georg. 1976. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- Gómez Rodríguez, Luis Óscar, trad. 2012. *Camino al Despertar. Introducción al camino del bodisatva (Bodhicaryāvatāra)*. Madrid: Siruela.
- Kulke, Hermann y Dietmar Rothermund. 2004. *A History of India*. Nueva York: Routledge.
- Lama Chimpa y Alaka Chattopadhyaya, trads. 2004. *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Lamotte, Etienne. 1988. *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Śāka Era*. Traducción de Sara Webb-Boin. Lovaina y París: Peeters Press.
- Legge, James, trad. 1981. *The Travels of Fā-hien. A Record of Buddhist Kingdoms. Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*. Delhi: Masters Publishers.

- Mylius, Klaus. 2015. *Historia de la literatura India Antigua*. Traducción de David Pascual Coello. Madrid: Trotta.
- Omvedt, Gail. 2003. *Buddhism in India. Challenging Brahmanism and Caste*. Nueva Delhi: Sage Publications.
- Scharfe, Hartmut. 2002. *Education in Ancient India (Handbook of Oriental Studies)*. Leiden: Academic Publishers.
- Thapar, Romila. 1961. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. Oxford: Oxford University Press.
- Tuck, Andrew. 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna*. Nueva York: Oxford University Press.
- Truschke, Audrey. 2018. "The Power of the Islamic Sword in Narrating the Death of Indian Buddhism". En *History of Religions* 57, núm. 4, 406-35.
- Warren, Henry Clarke. 2005. *Buddhism in Translations*. Nueva York: Cosimo Classics.

LAS HUELLAS DEL BUDISMO EN ZHONGNAN-SHAN¹

MARÍA ELVIRA RÍOS

The world of medieval China is like a mountain itself: the vagaries of history conceal much of the mundane base and we only see the loftier peaks fleetingly through the mist.

(James Benn 2012).

Resumen:

El surgimiento de variadas corrientes budistas y los numerosos maestros eminentes que visitaron o habitaron en Zhongnan-shan, nos indican que esta zona montañosa fue un centro neurálgico para el desarrollo del budismo durante varios siglos de la historia de China. Los monasterios de la montaña y sus alrededores fueron sedes no sólo para la traducción e interpretación de textos sagrados, sino también para el surgimiento de nuevas corrientes y linajes. Este texto pretende destacar la historia del budismo en Zhongnan-shan y señalar los factores que habrían influido en el decaimiento de la religión en esta zona montañosa.

Palabras clave:

Budismo, China, montañas sagradas, religión, historia.

¹ Este artículo se realizó con el apoyo de Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico Chile (Fondecyt), número 3190076.

En un país donde más de 30% de su territorio es montañoso, sus altos macizos no pasan desapercibidos. Las montañas han adquirido una significancia en China que no sólo se manifiesta en su geografía, sino en el papel que cumplen en su historia. En los antiguos oráculos ya se mencionaban las montañas como divisiones naturales de los reinos y espacios misteriosos donde extraños seres habitaban.² Para las primeras dinastías chinas —Shang, Zhou, Qin y Han— las montañas eran muros naturales que definían el límite de los reinos y los sitios para la caza imperial, donde se proclamaba la formación de un nuevo imperio y se hacían los ritos de sacrificio para prevenir sequías, inundaciones, enfermedades, y asegurar el éxito en las campañas militares (Robson 2009, 26-7). Las montañas también eran moradas de espíritus y demonios, donde se veneraba a los dioses de la fertilidad. A medida que se desarrolla la civilización china,

² El primer término que designa una montaña o pico sagrado es *yue* 嶽, que aparece en las inscripciones de los oráculos sobre hueso de la dinastía Shang (ca. 1600-1045 a. e. c.) y se pronunciaba *yang* o *xiang*. Qu Wanli (1907-1979) argumenta que el *yue* aparecía en los oráculos cuando se pedía la lluvia, para tener buenas cosechas (Robson 2009, 31-2). David Keightley (1978) señala que el *yue* formaba parte de una lista de poderes naturales que, junto con el poder de la tierra y el río, pertenecía al panteón de la dinastía Shang, donde el ser superior era *Di* 帝. También hay diversas teorías sobre el término *yue*, que lo relacionan con una o varias montañas específicas. Terry F. Kleeman (1994, 226) demuestra que, en la antigua dinastía Shang, los picos sagrados *yue* eran las cuatro montañas ubicadas en los puntos cardinales, que definían el territorio chino. Sun Yirang (1848-1908) identifica el *yue* con la montaña Song-shan 嵩山, cerca de Luoyang. Qu Wanli se basa en las inscripciones de los oráculos y en el libro clásico *Shi-jing* 詩經 para proponer que el *yue* es la montaña Huo-shan 霍山, que también se conoce como Taiyue-shan 太嶽山 o Huotai-shan 霍太山. En un texto del periodo de los Estados Guerreros se habla de un grupo de *yue*, y en *El Canon de Yao* 堯典 del *Libro de los Documentos* se habla de los cuatro *yue* (Kleeman 1994, 227).

las montañas se convierten en los espacios más sagrados de este territorio.³

Con la llegada del budismo a China, en muchas montañas se construyeron templos y monasterios, que servían de hogar a monjes y eremitas durante su vida en retiro. Surgieron leyendas y mitos que confirmaban la presencia de las divinidades budistas en las montañas, lo que contribuyó a consolidar la fama de estos espacios sagrados y a considerarlos paraísos o “tierras puras” de budas y *bodhisattvas*, donde los monjes eminentes seguían el camino del Dharma y donde culminaban sus peregrinaciones. Con el correr de las dinastías, los geógrafos chinos fueron describiendo las montañas, resaltando los relatos sobrenaturales, mágicos y sorprendentes, como también incorporando parte de la historia que allí acontecía. Estos relatos sirvieron para validar la sacralidad del espacio recordando los acontecimientos del pasado y creando nuevos.

³ Durante la dinastía Han (206 a. e. c. - 220) se habla de cinco montañas o picos sagrados: Tai-shan al este 東嶽泰山, Heng-shan al sur 南嶽衡山, Hua-shan al oeste 西嶽華山, Heng-shan al norte 北嶽恒山 y Song-shan 中嶽嵩山 en el centro. En el *Zuozhuan* 左傳 y el *Guoyu* 國語 (ca. siglo IV a. e. c.), se mencionan cuatro montañas sagradas, que corresponderían a los cuatro ancestros de los descendientes del clan Jiang 姜 y que se identifican con la fundación de los estados de la dinastía Zhou 周 de Qi 齊, Xu 許, Shen 申 y Lü 呂 (o Fu 甫). En el “Shundian” 舜典, capítulo del *Shangshu* 尚書, se clasifican cuatro montañas: Beiyue 北嶽, Xiyue 西嶽, Tai-shan 泰山 y Nanyue 南嶽, que representan los ministerios oficiales. (Robson 2009, 34). Gu Jiegang analiza los textos que dividen el imperio chino en nueve regiones, con sus respectivas montañas sagradas. Entre las fuentes literarias que identifica, hay un capítulo que se llama “Zhifang” 職方, en el que se menciona a Yuzhou 豫州 al sur del río Amarillo, donde está Hua-shan 華山. Esta montaña se ubica al sur de la actual Xian y es parte de la cadena montañosa Qinling 秦嶺. Al oeste de Hua-shan se ubica Zhongnan-shan. El capítulo “Zhifang” está en el clásico de *Zhouli* 周禮, *Ritos de Zhou*, y en el *Yi Zhoushu* 逸周書, *Los documentos restantes de Zhou* (Robson 2009, 36).

Entre las tantas cumbres, cuyos senderos dejaron huellas sin olvido, la cadena montañosa Zhongnan-shan (終南山) cumple un papel que pocas veces se ha destacado en la literatura budista, ora por el casi abandono de este espacio después de la caída de la dinastía Tang, ora por los vacíos de información o los elementos míticos y legendarios que construyen su historia. De la misma manera, el daoísmo en Zhongnan-shan adquirió una relevancia tal que es común identificarla como un lugar sagrado de eremitas daoístas. Sin embargo, será en los templos ubicados en las laderas, cumbres o a los pies de las montañas, donde eminentes maestros budistas desarrollaron una parte importante de las traducciones de *sūtras*, de nuevas doctrinas y escuelas. De la misma manera, y a pesar del declive que el espacio montañoso sufrió con la caída de la dinastía Tang, Zhongnan-shan se mantuvo como un lugar de retiro y prácticas ascéticas. La relevancia de esta cadena montañosa en la cosmología daoísta sugiere que también ha sido una de las montañas de mayor convivencia entre eremitas budistas y daoístas. Así, en este capítulo se pretende destacar el papel que cumple Zhongnan-shan como espacio sagrado en China, especialmente en lo que significó el desarrollo del budismo. Es un intento por mirar entre esa niebla que cubre las montañas y atender a lo que el ser humano estaba gestando en ella. El contenido de este texto corresponde a una parte del trabajo de investigación de mi tesis de doctorado. El profesor Luis O. Gómez asesoró la tesis con paciente dedicación, y entre sus enseñanzas hizo hincapié en poner atención sobre el hecho de que la historia convive con relatos extraordinarios, mágicos y sobrenaturales. Las narraciones fantásticas y milagrosas, repetidas una y otra vez, vuelven a elevar el espacio como sagrado, y los maestros religiosos que habitaron en él se enaltecen como espíritus presentes en el bosque montañoso.

INTRODUCCIÓN A ZHONGNAN-SHAN

Qinlingshan (秦嶺山) es una cadena montañosa de 1600 kilómetros de largo que cruza el territorio chino desde la provincia de Gansu hasta la provincia de Henan. Zhongnan-shan es parte de esta cadena y se ubica al sur de la ciudad de Xian, en la provincia de Shaanxi. Los habitantes de Chang-an, la capital de la dinastía Tang (618-907), acostumbraban a mirar hacia Zhongnan-shan para saber los cambios climáticos que se avecinaban a la ciudad. Después de la nevada en la montaña sabían que bajaría la temperatura en Chang-an o cuando la veían cubierta de nubes se preparaban para la lluvia (Fan 2003, 3).

En China es común que las personas identifiquen una montaña con diferentes nombres o incluso denominar varios sitios con un mismo nombre. James Benn (2012, 71) afirma que los nombres de las montañas son señales de cómo las personas consideraban el lugar sugiriendo que el nombre de Zhongnan-shan, que quiere decir “el término de la montaña del sur”, se refiere a cómo la veían desde la antigua ciudad de Chang-an. En el clásico *Shijing* (詩經), tanto Zhongnan-shan como Qinling-shan reciben el nombre de Nan-shan (南山), y en el *Changan-zhi* (長安志) Zhongnan-shan se conoce con otros nombres como Jushan (橘山), Chu-shan (楚山), Taiyi-shan (太一山), Zhounan-shan (周南山), Qin-shan (秦山), Difei-shan (地肺山) o Taibai (太白).⁴ De la misma manera, Nanwutai-shan (南五臺山), que está al sur de

⁴ Con respecto al nombre Taibai (Gran blancura), el autor daoísta, Du Guangting 杜光庭 (850-933 e. c.) señala que se refiere a las estatuas que se encontraron en el Palacio Taiqing 太清宮 que fundó el emperador Xuanzong (r. 712-56) en 741. Éstas se habrían hecho de las piedras blancas como el jade de la montaña Taibai (Benn 2012, 71). Benn considera que Zhongnan-shan se consideraba como un lugar en el que materias imprescindibles llegaron desde los cielos y se mantuvieron ocultas hasta ser traídas al mundo. De esta manera, “Zhongnan-shan era un repositorio de capital simbólico y

Zhongnan-shan, también recibe el nombre de Taiyi-shan (太乙山) (Fan 2003, 2) o Taiyi-feng (太乙峰) (Gao Henian 1995, 37). En este caso, se repite el nombre Taiyi para denominar igualmente a toda Zhongnan-shan o a la zona sur que es Nanwutai.⁵

Dentro de la literatura china hay documentos que describen la geografía de las montañas, las crónicas sobre seres sobrenaturales que habitan en el lugar y las diversas historias y leyendas budistas o daoístas, que hacen de las montañas la morada de divinidades, budas o *bodhisattvas*. Tanto en el canon budista como en el daoísta hay una colección de monografías sobre montañas (Robson 2009, 91).

En el reino de Qin (221-206 a. e. c.), durante el periodo de los Reinos Combatientes (ca. 475-221 a. e. c.), a los pies de Zhongnan-shan se construyeron templos para hacer sacrificios y súplicas al cielo (*tian*), a la tierra (*di*) y hacer ofrendas a los espíritus y a los ancestros. Con la llegada de la dinastía Han (206 a. e. c. -220) se edificaron más templos.

Aunque Zhongnan-shan no se menciona en la clasificación de las montañas que limitan el antiguo territorio del imperio chino, se la reconoce como una de las montañas de eficacia religiosa. Ge Hong (283-343), en el capítulo “Jindan” (金丹) del *Baopuzi* (抱朴子), enumera jerárquicamente las montañas con poderes especiales (Robson 2009, 36-44), y entre las más fre-

cultural, que fue extraído por el estado u otras instituciones poderosas” (Benn 2012, 72).

⁵ El nombre Taiyi se deriva del dios Taiyizhenren 太乙真人 o 太一真人 (Simaqian, *Shiji* 史記 libro *Fengchan* 封禪). También se señala que se construyó un altar al sureste de Chang-an en honor a este dios. También se le considera una divinidad de la montaña. En el panteón daoísta Taiyizhenren aparece como un inmortal o un dios que salva del sufrimiento, cuyo poder se asemeja al del *bodhisattva* Kṣitigarbha, que libera a las personas del sufrimiento en el infierno. También es protector de los vendedores de gallina y huevos de pato (Wang 2004, 154).

cuentadas para alcanzar “la medicina de la trascendencia” nombra a Zhongnan-shan. Para hallar las hierbas poderosas, las personas que subían a las montañas debían estar días, semanas o meses buscando y probando los resultados de la medicina. Es probable que en esta práctica esté el origen de los albergues conocidos como *maopeng* (茅篷) (albergue o choza de paja) que encontramos en Zhongnan-shan; estos espacios, hasta la fecha, sirven para el descanso de los buscadores de hierbas medicinales, como moradas para eremitas daoístas y monjes o monjas que realizan prácticas budistas.

Sima Chengzhen (647-735) señaló que la montaña Taibai, uno de los nombres que recibe Zhongnan-shan, era el lugar en el que se ubicaba la undécima locación de las 36 grutas menores celestiales (Benn 2012, 70).⁶ De acuerdo con *el Taiping yulan* (太平御覽), *Enciclopedia imperial de la era Taiping*, de la dinastía Song, se considera a Zhongnan como una de las siete montañas de significado mítico y cosmológico (Hahn 2000, 690). El complejo Louguan (樓觀) fue la primera institución monástica daoísta que se fundó a finales del siglo V en Zhongnan-shan y señala el lugar donde se dice que el maestro Laozi entregó el

⁶ En la cosmología daoísta se habla de moradas celestiales y escenarios naturales. Dentro del espacio en el que habitamos, en el centro de la tierra, llamado Datian Shijie 大天 世界 o el Mundo Extraordinario, coexisten 36 lugares, 10 grandes moradas celestiales, 36 pequeñas moradas celestiales y 72 regiones especiales, que son los 72 *fudi* 福地 o paraísos daoístas (Zhang 2009). Estos mundos se sitúan dentro de las grandes y pequeñas montañas de China, y se conectan entre sí creando un mundo oculto. En ellos habitan toda clase de seres inmortales y sabios. Según las interpretaciones de los daoístas, este mundo oculto es similar al nuestro, pues tiene cielo, tierra, luna, sol, montañas, es decir, se compone de los elementos de la naturaleza. Hay puertas que permiten a las personas conectarse con este otro mundo. Sobre la cosmología daoísta en Nanwutai-shan, montaña ubicada en Zhongnan-shan, véase Ríos (2015).

Daode-jing (道德經) al guardián de la frontera, Yinxi. También se dice que el monasterio daoísta más grande se construyó en esta montaña y se llamó Chongyang-gong (重陽宮) (Hahn 2000, 687).

Durante la dinastía Tang los emperadores solían viajar a Zhongnan-shan a visitar los templos e incluso a pasar los días de descanso en la montaña. Durante el verano, el emperador Tang Taizong (599-649) disfrutaba sus vacaciones en el palacio Cuiwei en Zhongnan-shan. Según cuenta la leyenda, tanto el emperador como su hijo nacieron en la zona montañosa; Taizong incluso muere en el palacio Cuiwei y se dice que su espíritu habita en la montaña (Fan 2003, 2).

En la época de Tang era común que los funcionarios del imperio se retiraran a las montañas a seguir una vida de eremitas. Unos se retiraban porque estaban cansados del gobierno y decidían alejarse y dedicarse a las artes o se convertían en monjes. Otros decían que para llegar a ser buen funcionario había que retirarse a la montaña. En la literatura china hay un famoso *chengyu*⁷ que dice “*Zhongnan jiejing*” (終南捷徑), “en Zhongnan-shan se puede acortar el camino para llegar a ser funcionario imperial”. Esta frase surge de la historia de Lu Cangyong (664-731), un erudito de la dinastía Tang que decidió ir a la montaña Zhongnan para ganar buena reputación y lograr ser un funcionario del imperio. Famosos poetas como Libai, Dufu y Censhen viajaron a la montaña y escribieron versos sobre la naturaleza en el lugar (Fan 2003, 2). El afamado poeta Tang, Wang Wei, describió en el siguiente poema la belleza del paisaje natural de Zhongnan:

⁷ Frase de cuatro caracteres cuyo origen surge, generalmente, de la literatura antigua china.

Zhongnan-shan

Taiyi está cercana al cielo,
 las montañas llegan hasta el borde de la costa marina.
 Las nubes blancas se acercan hasta verse junto a mí,
 la bruma azulosa se adentra [en la montaña] hasta perderse de vista.
 Las cumbres descansan sobre las líneas
 que separan a los múltiples valles [montañosos] en sombra y luz.
 Deseo encontrar posada junto al río,
 donde pueda escuchar al leñador. (Fan 2003, 542).

Wang Wei se hizo eremita. Cansado y frustrado del trabajo como funcionario y militar se alejó de la ciudad, aprendió la práctica budista *chan* (禪) y decidió adentrarse en las montañas. Cuando habitó en Zhongnan-shan describió su vida de manera metafórica, “como la de los pájaros o las bestias, se siente acompañado por la belleza de las nubes e incluso olvida la existencia de sí mismo” (Zhang 2009).

FUENTES LITERARIAS DEL BUDISMO
 EN ZHONGNAN-SHAN

No se ha hallado un texto del género literario correspondiente a la descripción y relatos de la montaña que se pueda llamar *Zhongnan-shan zhi* (終南山志) o “Crónica de la Montaña de Zhongnan”, es decir, un texto que describa la geografía de la cadena montañosa e incluya su historia, los cuentos maravillosos, los mitos y las leyendas que acontecieron en el lugar. Las fuentes tempranas están en los clásicos, en el *Chang-an zhi* (長安志), en las historias o crónicas de los templos o en las biografías de los monjes que habitaron Zhongnan.

Fan Yaoting, en su *Zhongnan-shan Fosi Youfang-ji* (終南山佛寺遊訪記), recopiló abundantes materiales literarios e históricos. Fan describe detalladamente los lugares y templos budistas memorables de la montaña. La primera parte del libro se basa en los anales de Chang-an y en los clásicos chinos, y sintetiza la historia de la montaña. La segunda parte describe las historias que se narran en las estelas de los templos, las que se volvieron a escribir después de la reforma de 1980, en la década de los 1990. Muchas estelas se destruyeron durante la Revolución Cultural y casi no quedaron registros de las historias, por lo tanto, no hay fe de la veracidad de sus contenidos. Sin embargo, el trabajo de Fan es quizá la única fuente completa que se ha escrito sobre la historia de Zhongnan-shan.

Las biografías de monjes eminentes que vivieron en la montaña o tuvieron algún papel importante en el budismo de Zhongnan-shan se encuentran en varios clásicos: el *Gaoseng-zhuan* (高僧傳), del monje Huijiao, de las dinastías Nanchao (420-589 e. c.), específicamente en la sección sobre la dinastía Liang (502-577 e. c.); el *Xu Gaoseng-zhuan* (續高僧傳) del maestro Daoxuan; el *Song Gaoseng-zhuan* (宋高僧傳) de Zan Ningdeng y el *Daming Gaoseng-zhuan* (大明高僧傳) de Ruxing. Estas fuentes recopilan la vida de los monjes budistas más distinguidos en la historia de China, desde la dinastía Han Oriental (25-220 e. c.) hasta la dinastía Song (960-1279 e. c.).

Los diccionarios budistas, las memorias de los viajes por las montañas del devoto laico Gao Henian (1872-1962 e. c.) y el contenido de los artículos de algunas de las revistas budistas de principios de siglo xx son otras de las fuentes que dibujan el mapa general del budismo en Zhongnan-shan. Aunque las fuentes históricas que informan al respecto no son del todo confiables —pues combinan elementos reales con fantásticos— los devotos creen en ellas y no dudan de la veracidad de los relatos que se ofrecen en las estelas de los templos, en los libros sobre

Zhongnan-shan y en las historias de los monjes. Luis Gómez (2011, 542) observa que en las narraciones de hechos fantásticos los actos “milagrosos” son esperados, deseados, pero que no por ello dejan de ser extraordinarios. Es decir, las personas esperan que ocurra un milagro, y a pesar de tratarse de algo previsto, de todos modos, lo ven como algo sorprendente. Según Gómez (2011, 546), esto sugiere que quien escucha las narraciones lo hace muy atentamente con el fin de recontar posteriormente las historias milagrosas. La narración se puede interpretar como un equivalente virtual de los sucesos milagrosos, y de esta manera se le atribuye el poder de cambiar la realidad, la cognición y el estatus moral de las personas. Los monjes y monjas también recurren a las historias o explicaciones doctrinales escritas en los *sūtras*; sus enseñanzas, la transmisión de la doctrina y su propia experiencia también son factores que influyen en el devoto al concebir el espacio.

Esto último responde a las conclusiones de David Harvey (1989, 218) sobre la idea de espacio, al decir que la imagen del mundo, representada por el espacio, domina nuestra conciencia histórica. Los cambios sociales quedan plasmados, en parte, en la historia de nuestras concepciones del espacio y el tiempo (Harvey 1989, 218). Sin embargo, hay un largo periodo en la historia de la montaña, entre las dinastías Song y Qing (1644-1911 e. c.), en que la información es escasa. Más adelante me referiré a lo que sugiero como los factores que debilitaron la presencia histórica budista de Zhongnan-shan.

EL DESARROLLO DEL BUDISMO EN ZHONGNAN-SHAN

Zhongnan-shan fue lugar de origen y desarrollo de los linajes Jingtu-zong (淨土宗), Huayan-zong (華嚴宗), Lu-zong (律宗) y Sanlun-zong (三論宗). Varios maestros del Dharma habitaron

e hicieron traducciones en los monasterios que estaban en Zhongnan-shan o a los pies de la montaña. A la luz de las biografías de los primeros monjes, se puede sostener que desde el siglo IV Zhongnan ya era un lugar sagrado budista.

Las biografías que se recopilaron en los clásicos de monjes eminentes no sólo narran la vida de los maestros budistas, sino las leyendas e historias fantásticas que hay en torno a sus vidas. También cabe señalar que la lista de las hagiografías no es completamente representativa, porque seguramente hubo muchos otros monjes que se distinguieron entre los integrantes de los monasterios, pero no se habla de ellos y se desconoce sus vidas (Ch'en 1964, 248).

Kumārajīva (344-413 e. c.), del reino de Kūcha, posiblemente fue el más famoso de los traductores de textos budistas.⁸ Llegó en el año 401 al monasterio Xiayao-yuan (逍遙園), al norte de Guifeng-shan (圭峰山), en Zhongnan-shan. El Xiayao-yuan se edificó a finales de la dinastía Jin Oriental (317-420 e. c.) y posteriormente, en el mismo monasterio, se construyó el Caotang-si (草堂寺), que fue el lugar donde Kumārajīva se reunía con su grupo de traductores. El Caotang-si sobrevive hasta el día de hoy y se conserva allí una pagoda pequeña en la que, según se relata en la historia del templo, estarían guardadas las reliquias de Kumārajīva. Según se narra en la leyenda, cuando se cremó el cuerpo del sabio monje, su lengua quedó intacta (*Taishō* 50, núm. 2059).⁹

⁸ Kumārajīva trabajó con cientos de académicos y especialistas, con quienes realizó aproximadamente treinta y cinco traducciones, que incluyen el *Sūtra de Amitābha* (*Amituofo-jing* 阿彌陀經), el *Sūtra del Loto* (*Miaofa Lianhua-jing* 妙法蓮華經), el *Sūtra de la Mahā-Prajñāpāramitā* (*Mahe Boroboluomiduo-jing* 摩訶般若波羅蜜多經) y el *Sūtra Diamante* (*Jingang-jing* 金剛經) (Tang 1991, 278-304).

⁹ Kumārajīva traduce los textos principales de la corriente *madhyamaka* 中觀派: el *Madhyamaka-sāstra* o *Zhong-lun* 中論, de Nāgārjuna 龍樹; el *Śata-*

El maestro parto Jizang (549-623) se inspiró en las traducciones de Kumārajīva y se convirtió en una de las figuras importantes de la segunda fase del desarrollo de la corriente *madhyamaka* en China. Escribió uno de los textos del linaje Sanlun, el *Sanlun xuanyi* (三論玄義). El primer año del periodo Wude (618) se nombró a los diez grandes maestros que administrarían los asuntos budistas, entre los que se encontraba Jizang. En el sexto año del periodo Wude (623) falleció y sus reliquias se enterraron en el monasterio Zhixiang-si (至相寺), en Zhongnan-shan (*Taishō* 50, núm. 2060). La decisión de dejar sus cenizas en el Zhixiang-si sugiere la importancia de la zona de la montaña para el budismo de esos tiempos. El monasterio Zhixiang-si se construyó durante la dinastía Sui (589-618 e. c.) y se ubicó a los pies de Zhongnan-shan, en el valle Tianzi. Desde la dinastía Qing también se le llama Guoqing-si (国清寺) y fue el lugar donde se desarrolló el linaje Huayan (Fan 2003, 176-7).

A un lado del Zhixiang-si se encuentra el Baita-si (白塔寺), una pagoda que se construyó en el siglo VI para guardar las reliquias del monje Xinxing (540-594 e. c.), fundador de la corriente Sanjie-jiao (三階教).¹⁰ A pesar de las numerosas persecuciones que sufrieron los seguidores de esta corriente, durante

sāstra o *Bai-lun* 百論, de Āryadeva 提婆 y el *Dvādaśanikāya-sāstra* o *Shiermen-lun* 十二門論. Las tres obras se las entrega a sus discípulos Daosheng, Sengzhao y Senglang. A veces se considera a este último el fundador del linaje de Los Tres Tratados Sanlun 三論 (Tang 1991, 278-304).

¹⁰ El nombre de esta corriente budista se debe a los tres niveles de capacidad espiritual que utilizaba Xinxing para clasificar a los seres humanos, desde los más sabios hasta los más necios. Opina que la gente de su época estaba en el tercer nivel, ciegos e incapaces de lograr un buen entendimiento de la enseñanza del Buda. Los seres vivos de capacidad superior podían beneficiarse de una variedad de enseñanzas de diferentes escuelas (別法), mientras que los seres del tercer nivel se tenían que apoyar en la enseñanza universal (普法) de la verdad última, que trasciende la distinción de la verdad y lo falso, la pureza y lo impuro (Hubbard 2004, 744).

varios siglos tuvo gran popularidad y atrajo tanto a aristócratas como a personas comunes (Hubbard 2004, 744).

Entre los maestros de la corriente Tiantai que habitaron en Zhongnan-shan destaca Facheng (563-649 e. c.), quien cumple un papel fundamental en mejorar las condiciones del monasterio Wuzhen-zi (悟眞寺), el que fundó el monje Jingye (564-616 e. c.). Facheng también inscribió versos en los acantilados alrededor del monasterio y en los senderos de la montaña. Otros importantes maestros habitaron en el Wuzhen-zi, como Huiyuan (523-593 e. c.), Baogong (542-621 e. c.) y Huiyin (539-629 e. c.) (Buswell y Lopez 2014).

También se desarrolló en la zona montañosa el linaje Lü-zong (律宗) o Nanshan-zong (南山宗), cuyo fundador es el reconocido maestro Daoxuan (596-667 e. c.). El nombre de Nanshan se debe a que Daoxuan, después de recibir los votos y estudiar la disciplina monástica con su maestro, decidió fundar el monasterio Nanquan-si (o Nanshan-si) en Zhongnan-shan. En el año 664 Daoxuan completó la compilación de las memorias de las escrituras de la dinastía Tang, el *Da Tang Neidian-lu* (大唐內典錄) y durante su vida compuso comentarios en torno a las cuatro divisiones del *Vinaya* (四分律) de la escuela Dharmaguptaka (Buswell y Lopez 2013). También fue autor de memorias en donde describió una serie de revelaciones que recibió de diversos dioses, e incluso del Buda, cuando éste se encontraba en el parque de Jetavana. De esta manera, Daoxuan trasciende el espacio geográfico entre India y China y algunos sitios de este último país adquieren dimensiones cósmicas. El templo de Daoxuan—donde recibió estas revelaciones— se convirtió en un sitio comparable con el Jetavana original, partícipe de la realidad del Jetavana ideal o mítico (Shinohara 2003, 93). Benn agrega que, en otras de las revelaciones que experimentó Daoxuan, Zhongnan-shan se caracterizó por ser uno de los lugares en China

donde, en el pasado, Mahākāśyapa, discípulo del Buda, había practicado el Dharma (Benn 2012, 76).

Daoxuan colaboró con Xuanzang (600-664 e. c.) en la traducción de textos sobre disciplinas monásticas, el karma y en las biografías de los monjes. Además, es autor del *Xugaoseng-zhuan* (續高僧傳), *Continuación de biografías de monjes eminentes*. Entre los maestros descritos en la compilación, cinco de los 10 maestros que se habían auto inmolado lo hicieron en Zhongnan-shan.¹¹

Benn sugiere que las revelaciones de Daoxuan en la montaña podrían haber sido un intento de contrarrestar la designación de los daoístas a Zhongnan-shan como la montaña de Laozi e Yinxi. De la misma manera, la selección de biografías de los monjes en Zhongnan-shan habría definido el espacio montañoso como un lugar de refugio en tiempos de dificultad política o personal, durante Sui y Tang (Benn 2012, 77).

La conexión entre Daoxuan y Xuanzang hace suponer que este último visitó Zhongnan-shan. Sin embargo, no encontramos nada al respecto en su biografía; sólo sabemos que después de su muerte, en el año 669, se construyó el monasterio Xingjiao-si (興教寺) y una pagoda de cinco pisos para guardar las reliquias del maestro. Junto a ésta hay dos pagodas pequeñas donde estarían las reliquias de sus discípulos, Yuance (613-696 e. c.) y Kuiji (632-682 e. c.). El Xingjiao-si está en la actual Chang-an, en la zona de Shaoling-yuan (少陵原), en uno de los distritos que rodea Zhongnan-shan, a pocos kilómetros frente a la montaña. La decisión de levantar el templo en esa zona también sugiere la importancia que tenía ese sector para el desarrollo del budismo durante la dinastía Tang.

El maestro Yuance, discípulo de Xuanzang, fue un monje coreano de nombre Wōnch'ūk, que llegó muy joven a China y es-

¹¹ Sobre monjes que realizan auto inmolación véase Benn (2012).

tudió bajo las enseñanzas del maestro Fachang 法常 (597-646 e. c.) y Sengbian 僧辯 (568-642 e. c.). Cuando Xuanzang regresó de la India en el 645 e. c., Yuance se integró al grupo de traductores que trabajaban con el maestro y contribuyó a la formación del linaje Faxiang (法相宗) (Lancaster y Yu, 1991, 10). Al principio vivió en Zhongnan-shan, en el monasterio Yunji-si (云際寺), y allí se quedó meditando por ocho años. Después vivió toda su vida en el monasterio Ximing-si (西明寺) en la actual Chang-an, por esto también se le conocía como “el maestro Ximing.”¹²

Entre los maestros del linaje de la Tierra Pura (淨土宗) se menciona al eminente Shandao (613-681 e. c.), a quien también se le conoce como “El gran maestro de Zhongnan” (終南大師). Esto último porque vivió y predicó el Dharma en el monasterio Wuzhen-si. Julian Pas recalca que el *Xinxiu Wangsheng-zhuan* (新修往生傳) (*Xuzangjing* 78, núm. 1546) es la única fuente en la que se señala de manera explícita la presencia de Shandao en el Wuzhen-si (Pas 1995, 88). Lo anterior da pie a dudar todo aquello que se refiere acerca de Shandao y Zhongnan-shan, pero como lo señalé en la introducción, la historia, real o no, que se conoce es la que prevalece.

La principal obra de Shandao fue el *Guanwuliangshou Fojing-shu* (觀無量壽佛經疏), donde enseñó las cinco prácticas que debe realizar el devoto para renacer en la Tierra Pura del Buda Amitābha.¹³ Se dice que, al morir, su discípulo enterró las cenizas a los pies de Zhongnan-shan y construyó una pagoda en memoria de su maestro. Actualmente, ese lugar es el monasterio de la Tierra Pura Xiangji-si (香積寺) y la pagoda se llama Chongling (崇靈) (Fengmao 1987, 158).

¹² Entre las obras de Yuance se conocen el comentario al *Samdhinirmocana Sūtra*, que se titula *Jieshenmi jing-shu* (解深密經疏) (Lucheng 1987, 164-66).

¹³ Las cinco prácticas para renacer en el paraíso de Amituo son pronunciar el nombre del Buda, entonar los *sūtras*, meditar en el Buda, venerar las imágenes del Buda y realizar cánticos de alabanza al Buda (Ch'en 1964, 346).

Zhongnan-shan también se asocia con la historia del linaje Huayan. Fashun o Dushun (557-640 e. c.) a quien se considera tradicionalmente el primero de los cinco patriarcas de este linaje, así como los otros cuatro, Zhiyan, Fazang, Chengguan y Zongmi (Ch'en 1964, 314) estuvieron en Zhongnan-shan. A Fashun se le atribuyen importantes textos de la escuela Huayan como el *Huayan fajie guanmen* (華嚴法界觀門), el *Huayan wujiao zhiguan* (華嚴五教止觀) o el *Fajieguan* (法界觀). Se creía que su espíritu había aparecido en la montaña, de ahí que surge el apodo de “El maestro Zhongnan” (Huang 1989, 128).¹⁴ Mientras que a Fazang (643-712) se le recuerda por su llamativo rito que realizó en el monasterio Wuzhen-zi, en el que pidió por la caída de nieve debido a la enorme sequía que experimentaba la región.

A Zongmi (780-841), maestro *chan* y el quinto patriarca de Huayan, se le conoce como Guifeng (圭峰), nombre de uno de los picos de Zhongnan-shan. Después de dos años de estudio de los textos del linaje Huayan y de lecturas en el canon budista, en el año 816 dejó la capital y siguió sus investigaciones en va-

¹⁴ Zhiyan (602-668) fue estudiante de Dushun y el segundo patriarca de la escuela Huayan. Fue maestro de Fazang e Yixiang. Se le conoció como el gran maestro del monasterio Zhixiang-si (至相寺). Desde los doce años comenzó a estudiar en ese monasterio, focalizó sus estudios en el *Huayan-jing* (華嚴經) y escribió varios comentarios sobre este *sūtra* (Huang 1989, 128). El monje coreano Uisang o Yixiang (625-702 e. c.), discípulo de Zhiyan, se convirtió en uno de los monjes más importantes del budismo coreano durante el período de Silla. Uisang llegó a China en 661 y 10 años después regresó a Corea, donde fundó el linaje Hwaom (Huayan) (Lancaster y Yu 1991, 8). Fazang (643-712) es el tercer patriarca de Huayan y fue discípulo de Zhiyan. Chengguan (737-838/ 738-839 e. c.) fue el cuarto patriarca de la escuela Huayan. En el templo Caotang-si en Zhongnan-shan, compuso algunos textos sobre el *Sūtra Huayan* como el *Zhenyuan xinyihuayanjing-shu* (貞元新譯華嚴經疏) y el *Huayanjing xingyuanpin-shu* (華嚴經行愿品疏). Debido a que adocrina al emperador en la enseñanza del *Sūtra Huayan*, recibe el título honorífico de “Qingliang Guoshi” (清涼國師) (Huang 1989, 224).

rios templos en Zhongnan-shan (Gregory 1995, 29-39). Escribió una serie de ensayos sobre la situación del budismo durante Tang y fue gran conocedor de la historia del budismo del Lejano Oriente. Su trabajo más importante es su comentario al *Yuanjue-jing Da-shu* (圓覺經大疏) (Huang 1989, 222).

Después de la muerte de Zongmi se produce la supresión del año 845 y luego el periodo de las Cinco Dinastías. Bajo estas circunstancias el linaje Huayan comenzó a desaparecer (Ch'en 1964, 316). Su influencia declinó y con ella también se debilitó la importancia que adquirió Zhongnan-shan durante varios siglos.

ZHONGNAN-SHAN DESPUÉS DE LA DINASTÍA TANG

Las variadas corrientes que se han desarrollado en Zhongnan-shan y los numerosos maestros eminentes, que visitaron o habitaron en la montaña, demuestran que Zhongnan-shan fue uno de los centros de desarrollo del budismo durante varios siglos de la historia de China. Los monasterios de la montaña y sus alrededores se convirtieron en centros de traducción y donde se dio origen a nuevas corrientes o linajes. Gran parte de los monjes que estuvieron en Zhongnan-shan fueron impulsores del desarrollo del budismo en China. Sin embargo, después del siglo IX pareciera que Zhongnan-shan quedó en el olvido. Las fuentes literarias y las biografías de los monjes ya casi no mencionan la montaña.

Las posibles razones del ocaso del budismo en Zhongnan-shan se pueden resumir en los siguientes sucesos a finales de y posteriores a Tang:

- a) Supresión del budismo en el año 845: son varias las supresiones que se realizaron contra el budismo en China, pero la que

produjo más daño a la institución fue la que se llevó a cabo bajo el emperador Wuzong, durante la dinastía Tang. El emperador observó que la economía budista se desarrolló enormemente con los emperadores anteriores y la corte imperial se había debilitado. Desde el año 842 se inició el movimiento antibudista, en el que se castigó a los religiosos, se destruyeron monasterios y se prohibieron los ritos budistas. Un edicto imperial prohibió las ceremonias y las peregrinaciones que se hacían para conmemorar la reliquia budista de mayor valor: el dedo del Buda. Estas ceremonias se llevaban a cabo en la montaña Wutai, en Shanxi, en el monasterio Famen-si (法門寺) y en la montaña de las cinco terrazas (Nanwutai) en Zhongnan-shan (Reischauer 1955, 242). Es muy probable que, después del periodo de represión, ya no se vuelve a celebrar esta fiesta en la montaña.

- b) Cambia la dinastía, cambia la capital: Chang-an, la capital de la dinastía Tang, se encontraba a pocos kilómetros de Zhongnan-shan y fue la urbe del desarrollo del budismo de ese periodo. Cuando se fundó la dinastía Song del Norte (960-1127), la capital se trasladó a Bianjing, la actual ciudad de Kaifeng en la provincia de Henan. Después se establece la dinastía Song del Sur (1127-1279) y la capital fue Linan, la actual ciudad de Hangzhou.¹⁵ El cambio de la capital y luego la migración de monjes a Hangzhou significó un mayor desarrollo en la

¹⁵ Entre las dinastías Song del norte y del sur gobernó la dinastía Jin (1115-1234) en el norte de China. El origen de Jin se debe a la invasión del pueblo yurchen.

En esta ciudad se reunían los monjes budistas más importantes de la época. El célebre artista y literato Sushi (蘇軾) (1037-1101) menciona a Biancai Yuanjing (辯才元淨), a Haiyue Huibian (海月慧辯), a Nanping Fanzhen (南屏梵臻), a Dajue Huailian (大覺懷璉) y a Mingjiao Qisong (明教契嵩), todos los monjes reconocidos que pasaron gran parte de sus vidas en Hangzhou (Gregory y Getz 1999, 310).

zona sur del país, lo que afectó sobremanera a la zona de Zhongnan-shan.

- c) Las montañas sagradas como residencias de los *bodhisattvas*: a partir de principios del siglo X, el peregrino mítico Sudhana (Shancai), del *Avatamsaka Sūtra* (*Huayan-jing*), se convierte en el modelo para los peregrinos. En el *sūtra*, Shancai visita a 53 *kalyāṇamitra*, “amigos del bien”,¹⁶ (*shanzhishi*, 善知識) que lo guían en su búsqueda para alcanzar la iluminación. Entre estos maestros hay tres importantes *bodhisattvas* que se destacan dentro del budismo chino; Mañjuśrī (Wenshu), Samantabhadra (Puxian) y Avalokiteśvara (Guanyin). En China, a la tríada de estos tres *bodhisattvas* se le llamó *sadashi* (三大士), los “tres grandes maestros”. Luego se agregó el *bodhisattva* Kṣitigarbha (Dizang) y desde la dinastía Song se les conoce como los *cidashi*, los “cuatro grandes maestros” (Naquin y Yü 1992, 190).

Cada *bodhisattva* tiene su lugar de residencia, y los cuatro lugares corresponden con las cuatro montañas sagradas budistas; para Wenshu, la montaña Wutai (五臺山) en la provincia de Shanxi; para Puxian, la montaña Emei (峨眉山) en la provincia de Sichuan; para Guanyin, la montaña Putuo (普陀山), una isla que está en el archipiélago de Zhoushan, en las costas de la provincia de Zhejiang; y para Dizang, la montaña Jiuhua (九華山) en la provincia de Anhui. En la dinastía Ming (1368-1644) estas montañas formaron un gran circuito de peregrinaje budista (Naquin y Yü 1992, 16-7).¹⁷

Los periodos en que se catalogaron las montañas como residencias de los *bodhisattvas* varían. Algunas fechas son más

¹⁶ Traducción al castellano de Luis O. Gómez Rodríguez para la palabra en sánscrito *kalyāṇamitra*.

¹⁷ En 2008 se estableció de manera oficial el nombramiento de la que sería la quinta montaña sagrada budista en China, del *bodhisattva* Maitreya (弥勒菩萨) en la montaña Xuedou, ubicada en el municipio de Fenghua de la ciudad de Ningbo en la provincia de Zhejiang (Ritzinger 2017).

tempranas que otras, pero desde Song los cuatro sitios se reconocen como tal y aumenta notablemente su popularidad. Nanwutai-shan en Zhongnan-shan también se consideró la residencia del *bodhisattva* Guanyin, pero no alcanzó el renombre de Putuo-shan. Esto también es otro elemento que indicaría la falta de popularidad de Zhongnan-shan.

- d) Desaparición de los linajes: la corriente de la Tierra Pura, la Tiantai y la Chan siguen existiendo después de Tang (Ch'en 1964, 389). Pero Sanlun, Huayan, Luzong y la doctrina Sanjie-jiao, que se habían originado en Zhongnan-shan, desaparecen en la dinastía Song.¹⁸

Debido a estos factores mencionados no es tarea fácil determinar con precisión lo que sucedió durante los siglos X y XVIII en la montaña. La información es escasa, pero se sabe que el budismo se siguió practicando en Zhongnan.¹⁹ La conservación de antiguos templos de la dinastía Sui y Tang demuestra que, de cierta manera, se mantuvo la actividad y la vida budista en la

¹⁸ Al dejar de existir los linajes también se pierde el dinamismo en los templos donde se desarrollaron y disminuyen las actividades religiosas. Esto en cuanto a los lugares, pero en cuanto al pensamiento, quiero hacer hincapié en lo que señala Peter Gregory acerca de estas corrientes. Dice que se desarrollaron en el periodo Sui y Tang, pero continuaron cambiando a lo largo de otros periodos de la historia (Gregory y Getz 1999, 3). No menciono la escuela Faxiang porque surge con los seguidores de Xuanzang, Kuiji (窥基) y Yuance (园侧) en el monasterio Ximing (西明寺) en Xian, pero sus fundadores también visitaron Zhongnan-shan y sus reliquias están junto a la pagoda de Xuanzang en el Xinjiao-si.

¹⁹ Fan se refiere a la restauración de templos durante los siglos XV y XVI. Es el caso del monasterio Jinfeng-si (金峰寺), que se ubica en el lado occidental de Zhongnan-shan. Este monasterio se construyó en la dinastía Sui, pero se restauró en 1475. También el templo Dabei-si (大悲寺) se habría restaurado en 1710. Otro lugar es el Xinxing-si (新興寺), un templo que se habría construido entre el 1368 y 1398 (Fan 2003, 251-255).

montaña. Además, las historias que se han rescatado de los templos indican que continuó la vida religiosa. Lo anterior es posible verificarlo en la única estela antigua de Nanwutai-shan y quizá de todo Zhongnan-shan, actualmente ubicada en el templo Guanghui (廣惠) en la villa Liucun (留村), a los pies de la montaña. La estela data del día 15 del primer mes, del séptimo año del periodo Dachao²⁰ (1271) de la dinastía Yuan (1271-1368) y narra la restauración del templo Yuanguang (圓光寺), y la leyenda de Guanyin y el dragón. En la leyenda se narra lo que ocurrió en la montaña Nanwutai, en Zhongnan-shan, durante la era Renshou (601-604), en la dinastía Sui. Se trata de la transformación del *bodhisattva* Guanyin en un monje budista y de la subyugación de un dragón que se alimentaba de los niños de la villa, ubicada a los pies de la montaña.²¹

ZHONGNAN-SHAN ENTRE EL SIGLO XIX Y EL XX

Desde el siglo XIX hasta el XX, previo a la Revolución Cultural, contamos con documentos que dan testimonios de la presencia de monjes, discípulos, laicos, peregrinos y de las actividades religiosas, que validarán la sacralidad de la montaña. Una nueva ola de maestros eminentes llegó a Zhongnan-shan.

El maestro Yinguang (1861-1940) fue el décimo tercer patriarca de la Tierra Pura. Vivió los difíciles momentos históricos de la caída de la dinastía Qing y la fundación de la República China. Los esfuerzos de Yinguang se concentraron en revivir el

²⁰ El periodo Dachao corresponde a 1271 cuando la dinastía de Kublai Khan (1216-1294) se empieza a llamar “La Gran Dinastía” en vez de “La Gran Yuan” (大元), título que se utilizaba en el periodo en que Genghis Khan (1162-1227) forma el poder político mongol.

²¹ Sobre las prácticas budistas en la montaña Nanwutai véase Ríos (2015).

linaje de la Tierra Pura y en la posibilidad para todos los seres vivos de renacer en el paraíso del Buda Amitābha.

En 1881 Yinguang fue a Zhongnan-shan, específicamente a la gruta Lianhua. El maestro Jianzheng, de la escuela Fagushan en Taiwán, señala que la gruta se encontraba en Nanwutai-shan (Maestro Jianzheng 1998, 39). Durante el periodo en el que el maestro Yinguang estuvo en la gruta de Lianhua vivió como lo hacían todos los eremitas en la antigüedad. La vida en la montaña era difícil, las temperaturas en inviernos eran muy bajas y debía buscar alimento y leña para el fuego. Además, vestía ropas sencillas y sólo contaba con algunos libros para el aprendizaje del Dharma. Se sabe que Yinguang sólo iba a Xian una vez cada varios meses a buscar alimento y material de estudio. El maestro no pasó mucho tiempo en la gruta, pero después de algunos años regresó a meditar a Zhongnan-shan, a un lugar que se llamaba Jiemaolu en Taiyi-feng (太乙峰).

Nanwutai-shan se convirtió en un lugar propicio para el linaje de la Tierra Pura y para seguidores de Yinguang. El maestro tuvo un especial interés en destacar la leyenda de Guanyin y la subyugación del dragón, en donde se fundamenta la identificación de Nanwutai-shan como lugar de devoción al *bodhisattva*.

Entre los laicos budistas más reconocidos del siglo XX está Gao Henian. Su conocimiento del Dharma se comparaba con el de cualquier maestro monástico. Fue seguidor del pensamiento de Yinguang y lo visitó cuando el maestro vivía en la isla Putuo-shan y allí recibió la enseñanza. Gao Henian escribió el *Mingshanyoufang-ji* (名山游訪), texto que funciona como referencia para muchos peregrinos, tanto laicos como monjes, que desean visitar las montañas sagradas en China. En su libro, Gao Henian describió la geografía, los caminos que tomó para llegar a la montaña, los lugares donde se hospedó, los templos y los monasterios, los monjes y eremitas con los que se encontró en

la montaña, en fin, el libro fue y sigue siendo una guía para los devotos budistas en China. Entre los 55 y 73 años de edad Gao Henian se dedicó a viajar por muchas montañas sagradas. Después de visitar Putuo-shan se dirigió a Zhongnan-shan. Llegó a Nanwutai-shan y se quedó en el Da Maopeng (大茅篷). Visitó otros lugares como la gruta Xiangzi (湘子洞) y el templo Wofodian (卧佛殿).

El maestro *chan* Xuyun (1840-1959), contemporáneo de Gao Henian, se fue a vivir a Zhongnan-shan. Para los chinos es uno de los más destacados monjes budistas de la era moderna. En la biografía de Xuyun se relata una anécdota del maestro cuando vivió en el *maopeng* Shizi (獅子), en Jiawu-tai (駕午臺), en el centro de Zhongnan-shan. El agua era escasa en la montaña y debía derretir la nieve y comer hierbas silvestres. Xuyun solía intercambiar visitas con otros eremitas de la montaña. Un día del doceavo mes puso vegetales a cocer y se sentó a esperar. Sin darse cuenta, entró en *samādhi*. Para el año nuevo sus vecinos estaban sorprendidos que Xuyun no había ido a saludarlos y decidieron ir a verlo. Alrededor de su choza el suelo estaba cubierto por huellas de garras de tigres. Los eremitas entraron al *maopeng* y encontraron a Xuyun en *samādhi*. Tocarón el gong y dieron fin al estado en el que se encontraba el monje. Le preguntaron si había comido y Xuyun les dijo que no, que seguramente ya estaban cocidos los vegetales. Los eremitas vieron que el bol casi había desaparecido y los vegetales estaban congelados y duros como una roca. Uno de ellos le dijo al maestro: “has estado en trance por medio mes” (Welch 1967, 318).²²

²² Además de este relato, en el tercer capítulo las monjas de Nanwutai afirman que Xuyun habitó en la gruta Xiangzi, en Nanwutai, y relatan una anécdota del maestro en la montaña.

En la colección *Minguo Fojiao Qikan Wenxian Jicheng* (民國佛教期刊文獻集成), *Compendio de documentos periódicos budistas de la República China*, hallamos artículos acerca de las actividades budistas que se realizaron durante la primera mitad del siglo XX. Entre estos documentos hay textos donde se relata las diversas experiencias de los laicos y de los monjes en Zhongnan-shan. También se mencionan las ceremonias, prácticas de aislamiento y los ritos que se llevaron a cabo en la montaña. Se trata de textos cortos, pero nos informan sobre la situación política y social del país. La fecha en que se publicaron las revistas y el contenido de los artículos nos permite ubicar la vida religiosa dentro de su marco político, y en el contexto de los conflictos y los desastres naturales. Entre estos textos destaca el artículo del monje Shi Conghui en la revista *Fohua Suikan* (Shi 1930, núm. 16, 74), en el que describe a Zhongnan-shan como el lugar donde vivió la encarnación del *bodhisattva* Guanyin y señala que la montaña es un lugar de belleza natural adecuado y acogedor para los que buscan el Dharma; “Debido al gran número de *maopeng*, hombres virtuosos y sabios de todos los lugares han llegado a Zhongnan-shan”. De la misma manera, Shi Conghui agrega que la prosperidad de la montaña se debe al *ling* (靈),²³

²³ El concepto de *ling* se puede entender como lo “numinoso”, la eficacia, el poder de un lugar o de un objeto (Naquin y Yü 1992, 11). En el diccionario *Gu Hanyu Changyong Cidian* (古汉语常用词典) se mencionan las siguientes acepciones de *ling*: la primera *nuwu* 女巫, bruja o hechicera; la segunda *shenling* 神靈, seres divinos o deidades; la tercera *linghun* 靈魂, alma o espíritu; la cuarta es *weiling* 威靈, prestigio y poder; la quinta es *shuyu siren* 屬於死人, lo que le pertenece a un difunto, y la sexta es *ren de jingshen yizhi* 人的精神意志, lo que determina la consciencia, el espíritu o la mente de una persona.

Si se observa el pictograma se pueden descifrar algunos de estos significados. El radical superior es lluvia, en medio hay tres bocas, y abajo está el pictograma de bruja. Según Karlgren, el carácter 靈 se compone de *ling* 霽 sobre *wu* 巫. *Ling* 霽 es una variante obsoleta de *ling* 零 (gotas de lluvia) y de-

a la presencia del *bodhisattva*, que se manifiesta en la intensidad de los colores de la montaña.” Tanto el maestro Conghui y el maestro Baiguang desempeñaron un papel importante en la vida religiosa en Zhongnan-shan. En la revista *Zhongguo Fojiao-hui Gongbao* (Shi y Baiguang s. f., núm. 1, 11) ambos maestros hacen un llamado a unirse a la Federación Zhongnan-shan Nanjiawutai (終南山南嘉五台聯合辦事處). Asimismo, en agosto de 1933 Baiguang publica otro artículo sobre el inicio del *muhuaizhai* 募化齋, el rito de pedir limosnas, en Jiawutai, Zhongnan-shan. También se refiere a la leyenda de Guanyin y la subyugación del dragón. El maestro dice que en la montaña no sólo se comprende que estamos sumergidos en el *samsāra*, sino que también allí se aprende de la inmensa compasión del *bodhisattva* para ayudar a que las personas alcancen la felicidad (Baiguang 1933, núm. 60, 16).

Entre 1930 y 1950, China sufre como resultado de la Guerra Civil y la invasión japonesa. En el artículo de Miaokuo en la revista *Daxiong* (Miaokuo s. f., núm. 11, 7) se resume la experiencia de 32 personas que vieron la guerra, el fuego y los cadáveres de los fallecidos.²⁴ El autor recomienda recitar el nombre del Buda durante siete días en la gruta Kanggu Yuan tong (康谷圓通), en Nanwutai-shan, y pensar de forma piadosa en el sufrimiento del mundo. El día primero del undécimo mes llegó un grupo de personas y durante siete días recitaron el nombre del Buda. Luego

termina la fonética de *ling* 靈. *Wu* 巫 significa “bruja o hechicera.” Podemos suponer, entonces, que el carácter compuesto *ling* 靈 sugiere la idea de una bruja que llama a los espíritus para que hagan llover. En el diccionario *Hanwen Dian* (漢文典) de Karlgren (1997, 373), la palabra se define con otras tres glosas: *chao ziran de* 超自然的, lo sobrenatural, *you caizhi de* 有才智的, talento y sabiduría, y *zhuoye* 卓越, “brillante, eminente,” significado que parece derivarse del anterior.

²⁴ Debido a que el artículo no señala las fechas, no se puede saber a qué conflicto se refiere el autor.

Miaokuo hace una invitación a todos los funcionarios y militares, como también a todos los compatriotas, a pedir por los soldados caídos en la guerra, a transformar la maldad en bondad, para que el Buda los proteja y les conceda paz eterna.

Después de 1950 varía el discurso de los textos. Siguen los relatos sobre las actividades budistas en la montaña, no obstante, la intención de los autores tiene un tinte político. Es el caso del artículo de Foxin, abad del Jingye-si, en *Honghua Yuekan* (1952, núm. 132, 14). Primero describe los sitios históricos y los vestigios de antiguos templos que había en la montaña, para luego hacer un llamado a los monjes a integrarse a la asamblea del Comité de la Alianza del Trabajador (聯合勞動委員會). Esta alianza estaba dirigida por el monje Foxin como presidente, seis vicepresidentes, dos secretarios y un contador. Todos habitaban en distintos monasterios en Zhongnan-shan. El objetivo de la alianza era reunir a todos los monjes para encaminarlos hacia un cambio de pensamiento y así desarrollar el espíritu del budismo *mahāyāna* con viso comunista.

Algo similar, pero más político es la noticia que publica Taiyu en la revista *Honghua Yuekan* (1956, no 179, 466), sobre la Cooperativa de Agricultores de Alto Rango (高級農業生產合作社), que establecieron los discípulos budistas en Zhongnan-shan. En el Da Maopeng y en los templos que estaban en los picos de la montaña en Nanwutai, un grupo de monjes se reunieron para estudiar sobre el mejoramiento de la consciencia política y dar la bienvenida al alto rango socialista.

A pesar de estos discursos políticos, entre 1954 y 1955, en las revistas *Honghua Yuekan* (Anónimo 1954, núm. 160, 19) y *Honghua Yuekan* (Anónimo 1955, núm. 173, 20) se publicó acerca de las actividades religiosas que se llevaron a cabo por la Asociación Budista de Shaanxi en la montaña, como la fiesta de los fantasmas, *yulanpen* 盂蘭盆 (Ullambana), o el cumpleaños del *bodhisattva* Dizang.

Durante la Revolución (1966-1976) los monasterios de Zhongnan-shan quedaron abandonados, se destruyeron las imágenes y se quemó gran parte de los documentos, tanto religiosos como los históricos. No será hasta la reforma de 1980 en que se vuelven a realizar las actividades religiosas, las peregrinaciones y las ceremonias. Los monjes vuelven a los *maopeng* y a los templos, los laicos regresan a peregrinar a la montaña y el budismo en Zhongnan-shan vuelve a despertar. Ahora los protagonistas serán otros, pero con el recuerdo del pasado construirán sus experiencias y volverán a levantar el espacio sagrado.

CONCLUSIONES

El papel que cumplió Zhongnan-shan para el budismo chino es protagónico. Los linajes que se desarrollaron en ese periodo histórico se establecieron en esta montaña y un número importante de monjes eminentes habitaron en Zhongnan. Con este antecedente histórico se pretende mantener en la memoria este espacio sagrado budista, intentando trazar los mapas de peregrinación y los lugares donde se levantaron los templos y los monasterios, como también los senderos que comunicaban con los *maopeng*. Aunque en los textos literarios hay vacíos de la continuidad del budismo en Zhongnan-shan, los registros de maestros de principios y mediados del siglo XX manifestaron el valor histórico y sagrado que mantuvieron despierta a la doctrina y a sus devotos laicos y religiosos. Con el fin de la revolución Cultural, y después de la Reforma de Deng Xiaoping, los budistas de Zhongnan-shan restauraron sus templos, los habitantes de las villas cercanas retomaron sus peregrinaciones y volvieron a realizar las ceremonias y fiestas en los templos. Los eremitas, en el silencio del refugio, pero también en la sombra de las grutas que los protegía de eventuales persecuciones o restricciones

de sus prácticas religiosas, continuaron sus prácticas de aislamiento. Hoy por hoy, los eremitas mantienen su retiro en la montaña, esta vez evitando a los turistas y a las diversas carreteras que, poco a poco, han invadido la tranquilidad de la montaña. La figura de religiosos y eremitas en Zhongnan-shan ha contribuido a mantener la atmósfera espiritual en la montaña y a fortalecer los ideales propuestos por los maestros que hicieron de Zhongan un lugar propicio para el desarrollo del budismo y las prácticas ascéticas.

No obstante, la adaptación a las nuevas realidades políticas del socialismo con características chinas, a los cambios espaciales, a las numerosas restauraciones y construcciones de templos y caminos, al costo elevado de las entradas a las montañas sagradas y al aumento notable del turismo local, repercute en la vida espiritual de quienes habitan y peregrinan a esta cadena montañosa y otras tantas cimas sagradas. De ahí que analizar y reflexionar sobre los procesos de adaptación, desaparición y creación de espacios en las montañas y el modo en que estos cambios se incorporan o se conciben en la sociedad, la que debe incorporar las normativas que responden a las necesidades de transformar el lugar, es crucial para continuar con la historia del budismo en las montañas y su desarrollo. Al respecto, se podría sugerir que, aquella imagen del espacio que domina la consciencia histórica sobre Zhongnan y el budismo vuelve una y otra vez a ser construida, agregando nuevas narrativas, ora alimentadas por las narraciones de hechos fantásticos del pasado ora creadas desde un discurso patriótico y revitalizador de la cultura y civilización china. De esta manera, la consciencia histórica hacia la montaña sagrada se transforma según la combinación de narrativas que de ese espacio se transmiten, elevando o alterando el pasado histórico o los sucesos milagrosos allí acontecidos. Habrá que indagar en los relatos presentes de devotos laicos, religiosos o peregrinos, y ahondar en cómo ese

pasado histórico convive con el contexto actual y qué elementos de esa narración aún tienen el poder de cambiar la realidad, la cognición y el estatus moral en una persona, logrando así elevar el espacio como lugar sagrado.

REFERENCIAS

- Benn, James. 2012. "One Mountain, Two Traditions: Buddhist and Taoist Claims on Zhongnan shan in Medieval Times." En *Images, Relics and Legends: The Formation and Transformation of Buddhist Sacred Sites. Essays in Honour of Professor Koichi Shinohara*, editado por James Robson y James Benn, 69-99. Oakville, Ontario: Mosaic Press.
- Buswell, Robert y Donald Lopez. 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University. Kindle.
- Ch'en, Kenneth. 1964. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University.
- Fan Yaoting 樊耀亭. 2003. *Zhongnan-shan Fojiao Si Youfang Ji 終南山佛教寺遊訪記*. Xian: Shaanxi Renmin Press.
- Fengmao 风貌. 1987. *Huaxia Wenhua de Fengbei 华夏文化的丰碑*. Xian: Shaanxi Renmin Press.
- Gao Henian 高鹤年. 1995. *Mingshan Youfang Ji 名山游訪記*. Shanghai: Xinwen. Primera ed. 1935, Shanghai: Jieji Chuban.
- Gregory, Peter. 1995. *Inquiry into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-Mi's Yuan Jen Lun with a Modern Commentary (Classics in East Asian Buddhism)*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Gómez, Luis O. 2011. "On Buddhist wonders and wonder-working." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 33 (1-2): 513-54.
- Hahn, Thomas H. 2000. "Daoist Sacred Sites". En *Daoism Handbook*, editado por Livia Kohn, 683-708. Leiden: Brill.

- Harvey, David. 1989. *The Urban Experience*. Baltimore y Oxford: Johns Hopkins University Press y Basil Blackwell.
- Huang, Chanhua 黄忏华. 1989. *Zhongguo Fojiao Shi* 中國佛教史. Pekín: Zhongguo Fojiao Xiehui Press.
- Hubbard, J. 2004. "Sanjie Jiao". En *Encyclopedia of Buddhism*, vol. II, editado por Robert Buswell, Jr., 744-5. Nueva York: Macmillan Reference USA/Thomson/Gale.
- Karlgren, Bernhard. 1997. *Hanwen Dian* 漢文典. Shanghai: Shanghai Cishu Press. [1940, *Grammata Serica, Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese*, Gotemburgo: Elanders Boktryckeri.]
- Keightley, David. 1978. *Sources of Shang history: The Oracle-Bone inscriptions of bronze age China*. Berkeley: University of California.
- Kleeman, Terry F. 1994. "Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins." *Journal of the American Oriental Society* 114 (2): 226-38. En: <<http://www.jstor.org/stable/605831>>.
- Lancaster, Lewis. L. y Yu, Chai-shin, eds. 1991. *Assimilation of Buddhism in Korea. Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*. Berkeley: Asia Humanities Press.
- Lucheng 吕澂. 1987. *Zhongguo Fojiao Renwuyu Zhidu* 中國佛教人物與制度. Taipéi: Huiwen tang Chubanshe.
- Maestro Jianzheng 見正法師. 1998. *Yinguang Dashi Shengping yu Sixiang* 印光大師的生平與思想. Taiwán: Fagushan Wenhua Shiye Gufen Gongsi.
- Naquin, Susan. y Yü, Chün-fang, eds. 1992. *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press.
- Pas, Julian F. y Shandao. 1995. *Visions of Sukhāvati; Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*. Albany: State University of New York Press.
- Reischauer, Edwin. O. 1955. *Ennin's Travels in T'ang China*. Nueva York: The Ronald Press Company.

- Ríos, María E. 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.
- Ritzinger, Justin. 2017. *Anarchy in the Pure Land: Reinventing the Cult of Maitreya in Modern Chinese Buddhism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Robson, James. 2009. *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shinohara, Koichi. 2003. "The Story of the Buddha's Begging Bowl: Imagining a Biography and Sacred Places." En *Pilgrims, Patrons, and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions*, editado por Phyllis Granoff y Koichi Shinohara, 68-107. Vancouver: The University of British Columbia Press.
- Tang, Yongtong 汤用彤. 1991. *Hanwei Liang Jin Nanbei Chao Fojiao Shi* 汉魏两晋南北朝佛教史. Shanghai: Shanghai Shudian Press. [1938, Changsha: Shangwu Yinshu Guan.]
- Welch, Holmes. 1967. *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*. Cambridge: Harvard University Press.
- Zhang Jianfeng. 张剑峰, ed. 2009. *Wendao* 問道. Shanxi: Shifan Daxue Chuban Zongshe Youxian Gongsi.
- Zhang Lijuan. 张丽娟. 2009. "Wang Wei Yu Zhongnan-shan Yinshi Wenhua 王维与终南山隐士文化." En: <http://www.fjnet.com/fjlw/200911/t20091110_140694.htm>, consultado en diciembre, 2012.

VERSIONES DIGITALES DE DICCIONARIOS
Y DEL CANON BUDISTA

Chinese Buddhist Electronic Text Association CBETA 電子佛典集成光碟 (2008). Taiwán: Yinshun Foundation of North-

America, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies. En: <www.cbeta.org>, consultado en diciembre, 2018.

COLECCIONES CONSULTADAS

Taishō Tripitaka 「大正新脩大藏經」(© Daizo Shuppansha 大藏出版株式會社), vols. 1-55&85.

Wenlin Software for Learning Chinese, version 3.4 (© 1997-2007). Wenlin Institute, Inc.

Xuzangjing (Zokuzokyo) 「卍新纂續藏經」(© Kokusho Kankokai 株式會社國書刊行會), vols. 1-90.

Los siguientes textos se remiten al Minguo Fojiao Qikan Wenxian Jicheng Shumu Siliaoku 民國佛教期刊文獻集成書目資料庫 (Base de datos de revistas budistas durante la República China). 1911-1949. Fagushan, Jinshan: Biblioteca Fagushan.

Anónimo. “Shaanxi Zhongnanshan Jiawutai Fahui Shengkuang 陝西終南山嘉五台法會勝況.” 1954. *Honghua Yuekan* 弘化月刊, núm. 160, 19.

Anónimo. “Zhongnanshan Zizhulin Qijian Zhuyuan Shijie he Pinnian Fofa Hui 終南山紫竹林啟建祝願世界和平念佛法會.” 1955. *Honghu Yuekan* 弘化月刊, núm. 173, 20.

Baiguang 白觀. 1933. “Zhongnanshan Jiawutai Muhua Huazhai Faqi Puli Fo Qiqi 終南山嘉五台募化齋糧發起普利佛七啟”. *Foxue Banyue Kan* 佛學半月刊, núm. 60, 16.

Foxin 佛心. 1952. “Zhongnanshan de Fojiao Guji he Cengjia de Lianhe Laodong 南山的佛教古蹟和僧伽的聯合勞動”. *Honghua Yuekan* 弘化月刊, núm. 132, 14.

Miaokuo 妙闊. s.f. “Zhongnanshan Nanwutai Kanggu Yuantong Maoan Jie Qi Nian Fo Qidao Chaojian Tong Qi 終南山南五

- 台康谷圓通茅菴結七念佛祈 超薦通啟。” Daxiong 大雄, núm. 11, 7.
- Shi Conghui. 释聪慧. 1930. “Shaanxi Zhongnanshan Jiawutai Maopeng Huanying Fangzhe Shangshanren Ji 陝西終南山南嘉五臺茅蓬歡迎各方諸上善人啟.” *Fohua Suikan* 佛化隨刊, núm. 16, 74.
- Shi Conghui. 释聪慧 y Baiguang 白光. s.f. “Shaanxi Zhongnanshan Nanjiawutai Lianhe Hui Bashichu Zhibenhui Cihou Ruyouhui Huiyi Bichu Gongtui Conghui Baiyiguang Ershi Wei Taibiao Han 陝西終南山南嘉五台聯合會辦事處致本會此後如有會議敝處公推聰慧白光二師為代表函終南山南嘉五台聯合 事處.” *Zhongguo Fojiao Hui Gongbao* 中國佛教會公報, núm. 1, 11.
- Taiyu 大愚. 1956. “Zhongnanshan Fojiaotu Chengli Gaoji Nongye Shengchan Hezuo Zuoshe 終南山佛教徒成立高級農業生產合作社.” *Honghua Yuekan* 弘化月刊, núm. 179, 466.

LA OPORTUNIDAD BUDISTA: SOBRE EL TIEMPO, EL INSTANTE Y LA VACUIDAD¹

ADRIÁN MUÑOZ

Resumen:

Este artículo propone realizar una revisión analítica de la concepción budista del tiempo y una discusión fenomenológica comparativa. Tomando como punto de partida la escuela *madhyamaka*, el texto discute cómo la cuestión de la fugacidad y la impermanencia del tiempo resultan afines a las reflexiones que Gaston Bachelard elaboró en su célebre *La intuición del instante*. En ambos casos, lo que se destaca es el énfasis en que la duración no es sino una construcción carente de una verdadera realidad absoluta, al mismo tiempo que el ser humano posee anhelos de trascendencia, los cuales, a su vez, engendran engaño y decepción. Además, se intenta insertar estas reflexiones en una ponderación amplia sobre las repercusiones que sobre la concepción del tiempo pueden tener el sentido de la vida y la angustia de la muerte en la vida contemporánea.

¹ Una versión anterior apareció originalmente en la revista *Acta Poética* 33 (2), en 2012, bajo el título de “*Kālacakra*: breves consideraciones en torno del tiempo”. Agradezco el permiso para reutilizar este material. Para esta nueva versión he realizado algunas modificaciones sustanciales: tanto por una revisión de las hipótesis iniciales, como por la adición de otras lecturas críticas. La decisión de retomar y reexaminar un texto viejo se inspiró en el apremio que Luis Gómez constantemente hacía para replantearnos nuestras perspectivas y presupuestos.

Palabras clave:

Tiempo, budismo, madhyamaka, impermanencia, ciclicidad.

BREVES CONSIDERACIONES EN TORNO DEL TIEMPO²

El tiempo puede ser un grillete. Para Śāntideva —un importante autor budista—, el individuo que actúa dentro del tiempo (algo inevitable) es un “infeliz encadenado en la prisión del devenir al instante” (2012, 28). Śāntideva parece sugerir que uno no tiene al tiempo, sino que éste determina la vida de uno. O, al menos, ello podría depender según se conciba el tiempo y se lidie con la cuestión del presente y el devenir.

En cada aspecto de la vida humana, el influjo del tiempo es determinante. Todo está pensado en función de la temporalidad, ya sea mediante referentes al pasado o con miras hacia el futuro. Esto implica ya de entrada cierta problemática que ha estado presente en el imaginario humano desde épocas inmemoriales. Las nociones de una mítica época dorada encarnan una entrañable nostalgia por un pasado en teoría moralmente más puro y bello, mientras que esto sugiere que, por ende, el presente constituye una corrupción de la condición ideal de aquellos tiempos. En más de una tradición se habla de la pérdida de una era ideal y el imposible, mas añorado, retorno a ella. Así, por ejemplo: “Los sistemas cosmológicos del buddhismo indio describen un universo que pasa por cuatro períodos: la creación, la permanencia, la destrucción y la nada” (Lopez 2009, 53).

² Este subtítulo hace alusión a la “Nueva refutación del tiempo”, de Jorge Luis Borges. El primer adjetivo del subtítulo introduce la noción de un atributo temporal, que es precisamente el punto que se va a desmenuzar en estas páginas. Además, el uso de “en torno de” agrega la noción de espacio y, así, la relación inherente entre el tiempo y el espacio (curiosamente, el título también evoca a Luis Gómez 1975, texto también utilizado para este texto).

Los mitos cosmogónicos que responden a esta noción suponen un gradual decaimiento ontológico y un aumento de decadencia. En cuanto al futuro, las posiciones pueden ser más encontradas.

A modo de esquema general —mas consciente de la generalización arbitraria— en el mundo europeo la historicidad de la humanidad se ha concebido en términos de un supuesto “progreso”, entendido como un impulso natural de todo ser humano. De este modo, pensadores como Max Weber, Hegel o Karl Marx han supuesto que el hombre, por naturaleza, tiende hacia un perfeccionamiento y cada uno de ellos expuso sus propios parámetros. Sin embargo, con respecto a Oriente (o el mundo no europeo) se desarrolló al mismo tiempo una *jerarquización* en cuanto al grado de desarrollo histórico. Así, partiendo de que el modelo estaba epitomizado por el hombre europeo moderno, todo pueblo ajeno a dicho ideal terminó siendo considerado como “atrasado”, “bárbaro”, “en vías de desarrollo”, etc. El epítome del Hombre —o del espíritu humano en términos de Hegel— resultaba ser el alemán protestante moderno. Técnicas de producción, pensamiento mágico/racional, tradición *versus* tecnología, se convirtieron no sólo en criterios para evaluar el grado de desarrollo de un pueblo en cuestión, sino que también han proporcionado numerosos debates en torno de estos y otros tópicos más generales.

¿Quién dice quién es más avanzado o no lo es? ¿Por qué los criterios deberían ser necesariamente el potencial tecnológico-científico, el nivel de “modernidad”, o el potencial económico? *Progreso*, en su sentido original, no denota en absoluto las nociones de ciencia o tecnología, ni de florecimiento económico, sino de un proceso ascendente o, si se prefiere, en línea recta. En todo caso, ¿por qué *progresar*? De hecho, el conocimiento occidental mira la historia desde un punto de vista progresista; a pesar de sus posibles tensiones internas, todos apuestan hacia un gradual perfeccionamiento del ser humano. En la India

antigua, por el contrario, las teorías del tiempo referían que, antes que nada, el curso de la historia era degradatorio, es decir que la calidad moral del hombre decaía en cada era. Además, la historia no era considerada como un transcurso lineal, sino como un proceso cíclico. Todo momento, eventualmente, volvería a suceder (aunque, como se verá más adelante, esto no supone la repetición incesante y exacta de todo cuanto ha sucedido).

Para unos, el curso de la historia constituye un devenir lineal e irreversible; para otros, no es sino un ciclo que se repite infinitamente y el cual está dividido y subdividido en eras, las cuales marcan el declive moral y espiritual del Hombre. El término sánscrito más común para referirse al tiempo es *kāla*. Varios autores han intentado dar una cuenta etimológica del vocablo. Así, Kuiper (véase González Reimann 1988, 64, n. 52) deriva la palabra de la raíz indoeuropea *qwel*, que indica movimiento, en especial uno de tipo circular. La misma raíz ha producido el término griego *Κύκλος* —del que deriva nuestro *ciclo* castellano, además del inglés *wheel*— y, significativamente, el sánscrito *cakra*, de modo que ya desde su primera acepción, el término *kāla* implica circularidad. Siendo así, no resulta extraño que eventualmente la India haya desarrollado la noción del *samsāra*, es decir la *rueda* o ciclo de muertes, nacimiento y reencarnaciones. Un término que es común hallar para hablar del tiempo, de hecho, es *kālacakra*, la gran rueda del tiempo. Aunque esto no sería sino una tautología si nos apegamos a la teoría de Kuiper.

Cuando surge la noción del *samsāra*, la concepción misma del tiempo ha de sufrir alteraciones y de convertirse en objeto de debate dentro de algunas escuelas filosófico-teológicas. Dado que lo que se persigue en India en general es la liberación de este ciclo de reencarnaciones, las diferentes corrientes han presentado numerosas vías de escape, así como han definido el tiempo de maneras diferentes. En el mundo europeo también se han suscitado numerosos debates sobre el tiempo en este sentido,

más allá de las ideas progresistas antes aludidas. En efecto, tanto en la India como en Europa diversos pensadores se han dedicado a elucidar las implicaciones de la relación entre el tiempo y el individuo o, mejor dicho, el ser. Tal vez la primera impresión nos lleva a determinar que una diferencia esencial radica en que mientras que para los pensadores occidentales el tiempo y el devenir son concebidos como fenómenos físicos y ontológicos, para los filósofos indios, *grosso modo*, el tiempo pertenece al ámbito de lo metafísico, en tanto trascendencia de lo material.

El tiempo es una construcción y una proyección, pero curiosamente nos encadena. Por esta razón, algunas escuelas de pensamiento se han encargado de deconstruir el tiempo, de hacer evidente que la secuencia de instantes que componen el fluir de la temporalidad es, de hecho, discontinuo. Tal empresa fue desarrollada, por ejemplo, por varias corrientes filosóficas del budismo *mahāyāna*, muchos siglos antes de la aparición del posmodernismo y la teoría de la deconstrucción en el mundo europeo.

En las siguientes páginas se presentarán algunas reflexiones que especulan comparativamente acerca de concepciones circulares, pero discontinuas, del tiempo. Me limitaré aquí a esbozar una o dos de las perspectivas con que se ha abordado este tema. Téngase en cuenta que éste no es un estudio erudito sobre las complejidades de alguna escuela filosófica budista en particular, sino un ejercicio reflexivo a partir de algunas conjeturas budistas. Más que exponer detalladamente tal o cual teoría, mi objetivo es más bien suscitar el diálogo entre distintas teorías y, aún más, leer unas en términos de otras, a fin de dar con puntos en común. Mi interés reside, en principio, en adelantar algunas consideraciones y especulaciones básicas sobre el tiempo, tal y como lo asienta el título de este texto. De esta manera, tomaré, por un lado, la posición de la escuela budista denominada *madhyamaka*, en especial a partir de Nāgārjuna y su afamado

texto *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK), los *Fundamentos del camino medio*; y, por el otro, el argumento de Gaston Bachelard presentado en *La intuición del instante*. Sin embargo, esta lectura comparativa también se apoyará en argumentaciones de Śāntideva en su *Bodhicaryāvatāra* (BCA) y en aportaciones teóricas más recientes, como las de Giacomo Marramao o Raimon Panikkar. Para la cita y comprensión de pasajes del MMK me he apoyado en las traducciones y glosas de Inada (1993) y Kalupahana (1996). Para el BCA me he apoyado en la traducción crítica de Luis O. Gómez (Śāntideva 2012).

La lectura comparativa supone, curiosamente, una invitación a franquear las barreras del tiempo: Nāgārjuna escribió entre los años 150 y 250 de la era común; Śāntideva, en el siglo VII u VIII; Bachelard, en la primera mitad del siglo XX. Panikkar comprendió una buena parte del siglo XX; Marramao comenzó en la segunda mitad del XX y continúa activo en el XXI. El anacronismo, empero, se muestra irrelevante debido a las similitudes, como espero poder señalar.

EL VACÍO Y LA TEMPORALIDAD

Como budista seguidor del *sūnyavāda* (la doctrina de la vacuidad), Nāgārjuna comienza por hacer una disolución del tiempo, el cual, concluye, no es ni una sustancia ni una realidad, y sin embargo tampoco una no-existencia absoluta; el tiempo es, antes bien, una noción derivada (Ramanan 1996, 197). El tiempo, dice el budismo *madhyamaka*, no tiene una existencia real, pero sí una convencional, lo cual se explica gracias a la teoría de la originación dependiente (*pratītyasamutpāda*), según la cual los fenómenos surgen y dependen de otros fenómenos, si bien también sus causas son el efecto o producto de otras causas o fenómenos anteriores (Arnau 2005, 65). En otras palabras: las

cosas no poseen realidad por sí mismas, sino que dependen de otras causas que, a su vez, dependen de otras y así sucesivamente. Además, los tres tiempos (pasado, presente y futuro) no pueden tener para el budismo una naturaleza intrínseca y estable porque el budismo sostiene antes que nada la impermanencia de todo objeto y toda naturaleza propia. Ciertamente, la dialéctica budista se caracteriza por ser antisustancialista, apofática y anticonceptualista, como señala Luis O. Gómez (1975, 97); ¿cómo, entonces, describir o concebir al tiempo, una de las categorías más aparentemente absolutistas que hay?

Bachelard, por su parte, se vale de la teoría de Roupnel —el otro Gaston—, y hasta cierta medida de Bergson, para sostener que el tiempo solo posee una realidad única: el instante. Para desarrollar su argumentación, Bachelard parte de la premisa según la cual “la filosofía bergsoniana es una filosofía de la acción; la filosofía roupneliana es una filosofía del acto” (Bachelard 1999, 19). Esto supone que para el primero la acción es un continuo hacer que presenta la duración y la originalidad, mientras que, para el segundo, el acto supone una decisión instantánea, portadora de la originalidad. Pero hay que señalar que en este caso no se trata de tomar la originalidad como una realidad vinculada con la eternidad del ser; antes bien, tanto para Roupnel como para Bachelard el tiempo es una discontinuidad de instantes, la duración misma del tiempo está compuesta de instantes sin duración, sin demasiada relación con los instantes vecinos. La idea de permanencia se gesta no porque de hecho exista una como tal, sino por la combinación de múltiples factores:

Lo que el ser puede tener de permanente es la expresión, no de una causa inmóvil y constante, sino de una yuxtaposición de resultados fugaces e incesantes, cada uno de los cuales tiene su base solitaria y cuya ligadura, que es solo un hábito, compone a un individuo (Roupnel *apud* Bachelard 1999, 21; véase también, 64).

Para Roupnel la duración no es sino una construcción que carece de realidad absoluta y que imita la permanencia mediante la memoria, la imaginación y procesos similares, es decir, por representaciones mentales. La duración y permanencia del tiempo es experimentada a causa de la repetición de instantes, del hábito.

Ahora, ¿no es algo similar lo que encontramos en las doctrinas budistas (como la de Nāgārjuna), y aun no budistas, de la India? Las escuelas que hablan de la impermanencia y la irrealidad del mundo fenoménico sugieren que la aparente realidad del mundo se debe a nuestras representaciones mentales, atrapadas y condicionadas por la contraposición de nociones, valores y conceptos; en gran medida, es un acto mental el que hace surgir al mundo, por así decirlo. El filósofo budista lo pone de esta manera: “La conciencia, condicionada por conformaciones mentales, se establece con respecto a las varias formas de vida. Cuando la conciencia está establecida, el nombre y la forma se hacen aparentes” (MMK, xxvi.2).³

El tiempo resulta ser únicamente una forma de medición o, mejor dicho, una tentativa de medición del devenir. Nāgārjuna se dedica a erradicar la noción de que el tiempo, y sus tres componentes, poseen una naturaleza permanente: “Aun más, no siendo contingentes con el pasado, el establecimiento del presente y futuro no se percibe. Por lo tanto, ni un tiempo presente ni uno futuro es evidente” (MMK, xix.3).⁴ Se adivina aquí una tensión típica de la dialéctica budista: al tener que lidiar con la noción de un absoluto inaprehensible, o bien se recurre a una negación del fenómeno, o bien se recurre a una “reafirmación dialéctica del fenómeno después de negado” (Gómez 1975, 109).

³ *vijñānam saṃniviśate saṃskārapratyayaṃ gatau saṃniviṣṭe 'tha vijñāne nā-marūpaṃ niṣicyate.*

⁴ *anapekṣya punaḥ siddhir nāṭitaṃ vidyate tayoḥ pratyutpanno 'nagataś ca tasmāt kālo na vidyate.*

En resumidas cuentas, prosigue Nāgārjuna, todo periodo de tiempo, así como toda categoría y concepto de relación debe entenderse en el mismo sentido, es decir, carente de realidad verdadera y absoluta. Como explica Donald Lopez (2009, 68), "... la vacuidad no es la negación de la existencia, sino más bien la ausencia de un determinado tipo de existencia, una existencia que sea independiente de cualquier otro factor. Si nada existe independientemente, entonces todo existe dependientemente y carece de, o en otras palabras está vacío de, existencia independiente". Si se aplica el método de disolución ("análisis" u "ontología abolutiva" [Gómez 1973, 369]) que practica el budismo *madhyamaka*, en especial en el *Hastavālanāmaprakāraṇa*, se verá que el presente mismo es inexistente como tal: así como una pieza de tela está compuesta de numerosas hebras y de filamentos, del mismo modo una hora no posee realidad intrínseca porque puede descomponerse en 60 minutos, y cada minuto se compone de 60 segundos; cada segundo, a su vez, se conforma de partículas que pueden descomponerse hasta el infinito. En otras palabras: "Cualquier objeto común que elijamos no puede ser intrínsecamente unitario porque tiene partes, o bien partes físicas o partes temporales (momentos de duración)" (Lopez 2009, 367). No existe un átomo indivisible y, en consecuencia, no puede existir ninguna esencia, ninguna naturaleza propia (*svabhāva*).

Ahora bien, si lo que llamamos tiempo es un "devenir", estaríamos aceptando entonces que existen cambios y, por ende, transformación y pérdida de un carácter único y permanente. De ser así, el tiempo —tomado como el conjunto de tres etapas temporales— no puede tener una naturaleza fija. Sostener que un objeto existe como tal en los tres tiempos y que, con la transición de un tiempo a otro, ha permanecido igual, sería incurrir en la falsa noción del eternalismo. El budismo, en principio, no puede aceptar esto, ya que una de sus máximas es la impermanencia de las cosas y de toda naturaleza propia. Y es que el

término de *śūnya* supone un vaciamiento de esencialismos: “the purport of emptiness is the function of emptiness, not its essence; for it has no essence” (Gómez 1973, 367). En realidad, los tres tiempos son de una sola naturaleza: la carencia de una naturaleza específica (Ramanan 1996, 199). El tiempo, luego, es impermanente, e impermanentes son también los objetos a través del tiempo.

Vasubandhu, exponente de la escuela *yogācāra*, opina al respecto que todo perece y que esto lo hace de forma inmediata. De no ser así, el objeto duraría, pero puesto que está sujeto al cambio, debe por necesidad dejar de ser el mismo y perecer, pues sería absurdo que un objeto siga siendo el mismo mientras experimenta cambios periódicamente (Bareau 1991, 2). Así, para Vasubandhu todo objeto no tiene más existencia que de forma inmediata, es decir, durante el instante presente. De manera similar, Bachelard y Roupnel consideran que la realidad no tiene —no puede tener— concreción más que en el instante. La cuestión es que el ser funge como campo de resonancia, es decir, el punto donde hacen eco los instantes. En última instancia, “el recuerdo del pasado y la previsión del porvenir se basan en hábitos” (Bachelard 1999, 48-50), pero, como tales, no existen en tiempo presente, ni son, como también dice Nāgārjuna, realidades que estaban y estarán.

Al mismo tiempo, sin embargo, la vía apofática no necesariamente condujo hacia una nada estática. Como expone Luis Gómez (1975, 106-7): “Al caracterizar a *todo* lo existente como cambiante, perecedero, discontinuo, vano, de partida el budismo debió verse obligado a definir un absoluto igualmente fluido, negativo solo en cuanto es inaprehensible”. El meollo del asunto radica en que no se puede decir que *el pasado existe*, pues entonces su significado perdería sentido, es decir que el pasado perdería su función de *preteridad*. Lo mismo, se entiende, sucede con el futuro; dado que es el porvenir, está por suceder;

no puede existir en el presente: decir *será* no equivale a *es*. El ser, por lo tanto, no existe ni en el pasado ni en el futuro.

Donald Lopez (2009, 68) recapitula: “Nāgārjuna demuestra que el movimiento no tiene lugar porque no puede situarse ni en el camino que aún no se ha recorrido, ni en el camino que se está recorriendo, ni en el camino que aún no se ha recorrido”. El budismo *madhyamaka* (MMK, II) describe tres puntos u objetos de moción, es decir, el espacio que ya se ha cruzado (*gata*), el que está siendo atravesado (*gamyamāna*) y el que aún no se cruza (*agata*). Paralelamente, los agentes o sujetos (*gantā*) de moción se clasifican en tres tipos: el que se ha movido, el que se mueve y el que aún no se mueve. Estos están *a fortiori* en correspondencia contemporánea y no pueden mezclarse, es decir que a un agente no se le puede predicar un objeto que no le corresponda: resultaría insensato decir algo así como *lo que ha sido atravesado está siendo atravesado por el que aún no se mueve* o, por ejemplo, *los caballos llegarán desde ayer*. La relación necesaria se rompe y, por ende, toda lógica y coherencia.⁵ Similarmente, Giacomo Marramao expone que existe una especie de “uni-dualidad” o “perfil doble” del tiempo, derivada de una diferencia cualitativa entre el *tiempo vivido* y el *concepto de tiempo*, lo cual se puede explicar a partir de los términos de *chronos* y *aión*. Por un lado, tenemos “la dimensión cuantitativa y homogénea de la *sucesión* cronológica y el segundo a la dimensión cualitativa e inconmensurable de la *duración*” (Marramao 2008,

⁵ No obstante, para mantener el juego dialéctico entre filosofía y literatura, vale la pena advertir que escritores como Borges y Cortázar, entre otros, han demostrado que de hecho se puede franquear dicha correspondencia temporal. Pensar por ejemplo en relatos como “La noche boca arriba” y “El jardín de senderos que se bifurcan”, por nombrar solo dos. Se dirá, no lo dudo, que en este caso se trata solo de literatura, pero, quién sabe si no hay más de introspección allí que en los tratados científicos.

39-40). Sin duda, resulta compatible con la cavilación budista en torno del tiempo.

En general, el orden en el que se piensan los tres tiempos es casi invariablemente este: pasado, presente y futuro. En la India, paralelo a su elaborado sistema cíclico, se conciben también tres grandes fases de la existencia del universo, representados a su vez en el hinduismo por cada una de las divinidades de la *trimūrti*, o trinidad hindú: la creación, la preservación y la destrucción. La preservación, resulta claro, corresponde al tiempo presente, a lo que *es*, lo que *está sucediendo*. Con los otros dos periodos resulta un poco más complejo. A primera vista se dirá que siendo que el pasado va cronológicamente al principio, es menester que corresponda con la creación, mientras que la destrucción es futura porque radica en el porvenir, porque implica la aniquilación de lo que *es*. El problema viene en que la creación —lo nuevo— es también un futuro. Lo nuevo, por necesidad, se sitúa en tiempo futuro; la creación supone crear lo que no hay ahora; es siempre un futuro respecto de un pasado. La destrucción, por otra parte, supone la eliminación de lo que hay o hubo, y de ese modo puede apuntar hacia atrás o hacia delante. Así, el pasado y el futuro parecen hallar cierta equivalencia; son instantes o temporalidades que se encuentran o —más correctamente— se relacionan. Es también por ello que ninguno de los dos existe en el ahora. Y a fin de cuentas, ¿quién puede asegurar que existieron o que existirán si no podemos existir sino en el presente?

El tiempo es tal porque se basa en la acción, en el ser (sea este considerado como real o irreal). Es lo que Bachelard intenta asentar vía la argumentación de Roupnel: el ser *es*. Para la escuela temprana de los *sarvāstivādins* no era tan ajena esta premisa. Para ellos, la temporalidad consistía en la función, porque la unidad del tiempo es la unidad de función (Ramanan 1996, 58). Con esta misma teoría explican ellos los tres tiempos. Puesto

que el tiempo y la función son indisolubles, cada periodo de tiempo está basado en su funcionalidad: lo que es, lo que fue o lo que está por ser. La escuela *madhyamaka* no está muy lejos de esta perspectiva; Candrakīrti, uno de los principales comentaristas de Nāgārjuna, escribió en su *Prasannapadā*: “Y este estar aquí y allá existe en un momento dado gracias a que se apoya en causas y condiciones. [Pero] esta [afirmación sobre la existencia de los opuestos] es una mera construcción conceptual como la de ‘corto y largo’” (*apud* Gómez 1975, 117).

Importante es destacar que Bachelard —seguramente sin estar consciente de ello— llega a conclusiones similares a las que ya habían llegado siglos antes los budistas y los vedāntins. El sujeto presente aparece en ambos como la conjunción de múltiples agregados: “En el fondo, el individuo no es ya sino una suma de accidentes. [...] tal vez la concepción del individuo como suma integral del ritmo pueda tener una interpretación cada vez menos sustancialista, cada vez más alejada de la materia y cada vez más próxima al pensamiento” (Bachelard 1999, 66-67).

Leída en otros términos, esta tesis resulta casi idéntica a la proposición del Advaita Vedānta, la cual afirma que el mundo fenoménico no es sino el reflejo de la *cit*, la conciencia del *brahman*. En términos budistas, también el individuo es el conjunto de *saṃskāras* o *skandhas*, es decir, las nociones de forma, las sensaciones, la percepción, la conciencia y las representaciones mentales. En *Mūlamadhyamakakārikā* leemos que: “A partir de la percepción de las naturalezas variantes, todas las entidades carecen de naturaleza propia. Una entidad sin naturaleza propia no existe porque todas las entidades tienen la naturaleza del vacío (*śūnyatā*)” (*MMK* XIII.3).⁶

⁶ *bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvamanyathābhāvadarśanāt asvabhāvo bhāvo nāsti bhāvānāṃ śūnyatā yataḥ.*

Bachelard encuentra en la tesis de Roupnel conclusiones bastante similares. Todo cambia, menos el presente momentáneo; sólo en ese punto el ser es tal. Compárese la idea arriba citada con estas palabras de Bachelard: “en verdad no existe sino la *nada que sea continua*”. O: “no se debe hablar ni de la unidad ni de identidad del yo fuera de la síntesis realizada por el *instante*” (Bachelard 1999, 36, 65-6).

EL TIEMPO Y LA OPORTUNIDAD

En su “Nueva refutación del tiempo” (Borges 1996, 148-9), el indispensable Borges hace énfasis en la cuestión de la percepción para poner en entredicho la fiabilidad en la duración y la permanencia de identidades, realidades y tiempo. El célebre tema de la mariposa que sueña que es Chuang Tzu que sueña que es una mariposa le sirve al autor argentino para sostener la tesis de que el tiempo es una construcción cuando no una ficción. Allí mismo escribe:

Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges.

La identidad se trastoca. Las entidades se confunden unas en otras porque no hay una sustancia inmutable, sino una especie de continuo ontológico entre ellas. Nótese la asombrosa seme-

janza con que lo expone Śāntideva en el *Bodhicaryāvatāra*: “La vida en un momento nos desengaña; el cuerpo es como algo prestado” (BCA 4.16), o bien en BCA 9.85: “Mientras existe cierta conjunción de causas y condiciones creemos que el cuerpo es algo así como una persona; de la misma manera, mientras existe cierta conjunción de causas en los miembros corporales, se percibe en ellos el cuerpo”.

Del mismo modo, al percibir una secuencia o causa de instantes, se percibe una temporalidad, un ilusorio transcurrir del tiempo, cierto y estable.

La comprensión hermenéutica del tiempo ha ocupado también la reflexión filosófica de Giacomo Marramao. En particular le interesa discutir la cuestión de la oportunidad y atajar el tema del tiempo no tanto como *chronos*, sino como *kairós*. Marramao (2008, 17) estructura sus consideraciones a partir de tres planos, a saber: 1) el sentimiento interno del tiempo, 2) el síndrome temporal, y 3) “qué puede hacerse”. Ciertamente Marramao no discute desde la indagación budista, pero es posible advertir un punto de coincidencia importante con lo que algunas posturas budistas sugieren. Ya ha quedado asentado que, para el budismo, y sobre todo para la escuela *madhyamaka*, el tiempo como una entidad entera, perfecta y continua es una ilusión. Al mismo tiempo, sin embargo, reconocer esta impermanencia sugiere una oportunidad, la oportunidad de liberarse del mundo del engaño y el sufrimiento o, como lo escribe Gómez, “La oportunidad única, la ocasión propicia para practicar el Dharma” (en Śāntideva 2012, 174, n. 20).

La oportunidad es apremiante y debe atesorarse y aprovecharse. Para ello, habría que actuar con determinación —dirían los budistas—, pero sin desbocarse —señalarían los griegos—. Marramao (2008, 19-20) subraya: “Dentro de la cultura griega no había espacio para la dimensión de la prisa, de la precipitación del tiempo. La prisa, la aceleración insensata e ‘imprudente’

yerra el blanco, lo mismo que la lentitud, la dilación vacilante. Prisa y lentitud, precipitación y vacilación no son más que dos formas especulares de *intempestividad*".

Podría parecer una nimiedad, pero se trata de una cuestión crucial. El ritmo de la vida moderna no deja espacio ni tiempo para la reflexión sensata; de continuo, nos encontramos corriendo, sin prestar atención plena a nuestro entorno, nuestros pensamientos y nuestras experiencias. La atención plena y profunda permitiría discernir la verdadera naturaleza del dolor. Śāntideva considera acerca del sufrimiento de los seres vivos: "Si su odio es así de duradero y constante, si ellas son la causa única de la cual fluye este torrente de miseria, si se alojan impertérritas en mi propio corazón, ¿cómo puedo yo deleitarme sin temor alguno en la vorágine del renacer?" (BCA 4.34).

Hay primero un reconocimiento de que la vida supone la experiencia del dolor y la turbación, una idea central al pensamiento budista. Pero el discernimiento va más allá y alcanza a reconocer que "Las turbaciones no se alojan en los objetos, ni en los sentidos, ni en el intervalo entre ambos, ni en otro lugar, ¿dónde se alojan, pues, para turbar al mundo entero? Son sólo fantasmagorías" (BCA 4.47).

La realidad del presente es solo relativa. A partir del *Kathāvatthu*, Walker (*apud* Keith 1991, 300) dedujo que, dentro del canon budista, mientras que no se niega la existencia del tiempo trascendente, es claro que se reduce el tiempo al presente momentáneo y que el tiempo es un fenómeno ideal. Así, el pasado y el futuro son de carácter fenoménico, es decir, aparentes, pero no trascendentes. Para Bachelard, en cambio, el instante sí posee una existencia tangible, así como el ser mismo; el ser depende del tiempo y el tiempo real es constituido por el ser. Es la noción de duración lo que resulta intangible e inexistente en última instancia, puesto que ello se desprende de la injerencia del hábito y de la proyección del pensamiento. Es de todos

sabido que Heidegger concibió el ser como un proyecto, como un devenir. Para él, el hecho de que el ser estuviese sujeto al cambio presentaba oportunidades ontológicas más que impermanencia. De ser así, habría que reconocer la dinámica inherente en las actividades, encuentros e interacción entre los seres humanos. Al estar tan estrechamente ligado el ser con el tiempo, ni uno ni otro pueden en realidad ser mostrados; al ser sólo se puede *serlo*. Y el tiempo, también, solo puede ser experimentado. Borges (1996, 142) advierte bien que hay realidades que no pueden ser aprehendidas vía el lenguaje: “Todo lenguaje es de índole sucesiva; no es hábil para razonar lo eterno, lo intemporal”. El lenguaje no es sino una tentativa por señalar lo que en realidad no puede ser señalado. Pero también, como dice Arnaud (2005, 106) interpretando a Nāgārjuna: “Que las palabras puedan servir a un fin no tiene por qué significar que tengan una naturaleza propia o que no sean tan vacías como el resto de las cosas”.

Marramao discurre, a partir del Timeo de Platón, que el tiempo se puede explicar como que *chronos* es la imagen o icono móvil del *aión*. Marramao continúa desarrollando y expone que, si por un lado *chronos* es el tiempo que se mide y responde al número, *aión* supone no el tiempo absoluto, sino algo más particular, cercano a la idea incluso de “fuerza vital”, tal y como aparece en Homero. Significativamente, existe una relación etimológica entre *aión* y *āyus* (sánscrito para “vida”, “energía vital”, “duración”, según demostró Émile Benveniste (Marramao 2008, 40-43). Este mismo lingüista determinó que el verdadero equivalente en griego del vocablo latino *tempus* era, en realidad, *kairós* y no *chronos*, es decir el tiempo *oportuno* o *propicio* (Marramao 2008, 129).

Śāntideva considera que tal discernimiento constituye una oportunidad invaluable: “He logrado esta *ocasión propicia* que tan difícil es de lograr, en la cual se pueden satisfacer todas las aspiraciones humanas. Si entonces no se piensa en lo que es provechoso, ¿cuándo tendré otra *oportunidad* igual” (BCA 1.5;

mi énfasis). Esta oportunidad es una ocasión propicia, irreplicable; el esfuerzo del camino budista encuentra en este momento o instante de discernimiento trascendental su verdadero sentido. Luis Gómez lo glosa de manera preclara (Śāntideva 2012, 115, n. 5):

La ‘ocasión propicia’, lit. ‘la plenitud del momento’ (*kṣāṇa-saṃpad*), es, por decirlo así, el *kairós* budista. Ante todo se refiere a la condición de renacer como un ser humano libre, saludable y en un lugar donde se conocen las enseñanzas del Buda. (...) [cuyas condiciones son:] “1. Ausencia de las ocho ocasiones de infortunio (*akṣāṇa*); 2. Renacer como ser humano; 3. Hacer buen uso de esa oportunidad (*kṣāṇasaṃpad-viśuddhi*); 4. La aparición o presencia de un buda (*buddhotpāda*); 5. Facultades físicas y mentales íntegras o saludables; 6. Oír la enseñanza; 7. La compañía de personas de virtud; 8. La amistad de una persona de verdadera virtud; 9. Recibir enseñanzas correctas y completas; y 10. Ganarse la vida de una forma ética.

En resumidas cuentas: el presente pleno y atento es el momento propicio para ir en pos del despertar budista. Percatarse de que nada permanece supone también asumir que el sufrimiento es igualmente pasajero. La conciencia, sin embargo, no padece afectaciones en el fondo de su ser, siempre y cuando haya abrazado el instante salvífico y haya sido capaz de reconocerse como inmune a la intemporalidad y el influjo de situaciones carentes de verdadera sustancia. La atención plena a la impermanencia del mundo de los nombres y las formas abre la puerta para que surja, de manera espontánea o súbita, la conciencia del despertar. Por naturaleza, dicha conciencia no puede surgir gradualmente, aunque el camino que conduce hasta ese instante sea gradual. El brote de la conciencia del despertar es un manantial que brota del suelo sin previo aviso. Así, en una

paradoja ontológica, aunque impermanente, el tiempo ofrece la oportunidad del despertar.

LA CURVATURA DEL TIEMPO,
O CONCLUSIÓN IMPERMANENTE

Las disquisiciones que he vertido en estas páginas no representan la verdad revelada en Oriente en oposición a la mentira perpetuada por Occidente o viceversa, sino que el tiempo, a final de cuentas, resulta ser menos definible y asequible de lo que parece. La certidumbre que de él tenemos es más bien frágil. Y hay que reconocer al mismo tiempo (¡feliz y apropiada frase adverbial!) las similares conclusiones que se han alcanzado tanto dentro como fuera de India acerca del tiempo. Bachelard, vía Roupnel, coloca solo el instante como entidad real, existente, y como único punto de afirmación del ser. El budismo *madhyamaka*, por su parte, también establece la existencia del momento, pero con el objeto de señalar la impermanencia de las cosas. Para ambos, el pasado y el futuro no existen en verdad, pero podríamos decir que para Nāgārjuna incluso el presente carece de existencia absoluta; su existencia es solo relativa porque se desprende del conglomerado de nociones y falsas concepciones que conforman al individuo:

Si el tiempo existe en virtud de lo existente,
¿cómo puede haber tiempo sin un existente?
Pero ningún existente en verdad existe,
¿cómo puede entonces existir el tiempo?
(MMK, xxvi.6).⁷

⁷ *bhāvaṃ pratītya kālaścetkālo bhāvādṛte kutaḥ na ca kaścana bhāvo 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyati.*

La especie humana parece estar condicionada por un anhelo de duración o de trascendencia, pero dicho anhelo produce una angustia perenne. Es lo que Marramao identifica como el *síndrome de la prisa*. Ahora bien, como recuerda Luis Gómez: “Esta ansia de duración, connata al hombre, puede, al menos según la doctrina budista, superarse”. Sin embargo, continúa Gómez, es importante comprender cómo lograrlo, algo que no es tan fácil de conseguir: “Pero no se supera con el intelecto discursivo, el cual está por naturaleza inmerso en la ilusión de la permanencia” (1975, 121).

Para que el tiempo —o la noción temporal del mundo— sea sujeta de experimentación, es preciso la injerencia de otro elemento: el espacio. En esencia, el tiempo no constituye sino la necesidad de medir el movimiento, el transcurrir, y para que este se produzca, es forzoso contar con un espacio. Del mismo modo, no puede haber espacio alguno que no suponga, que no exija la génesis del devenir, del paso del tiempo. El ser, luego, es más que tiempo; el ser es una entidad bipolar, conformada por un elemento temporal y uno espacial, los cuales, en realidad, no pueden ser escindidos. El vacío y el cambio parecen converger: “el mismo concepto de vacuidad, de la *absoluta* mutabilidad y dependencia de todo lo confeccionado, excluye toda posibilidad de un absoluto aprehensible” (Gómez 1975, 112). El tiempo está vacío de duración y, paradójicamente, no se puede retener ni contener. Del mismo modo, sería imposible tratar de abarcar o comprender el *saṃsāra*, que para algunos pensadores no podía tener un final, mientras que para otros habría de terminar (Lopez 2009, 75). Por esta razón, “No se le representa ni como positivo ni como negativo, y finalmente no puede ser contrapuesto. Actúa más bien como un escenario infinito para la representación del sufrimiento y el despertar” (Lopez, 76).

En medio de esta interacción entre el ente espacial y el ente temporal debemos, no obstante, reconocer factores que pueden

modificar el curso de los acontecimientos. Los fenómenos, aunque así lo parezca, no poseen una tendencia irrevocable hacia la linealidad. En efecto, de vez en vez nos hallaremos ante un factor impredecible y definitorio en las trayectorias de los fenómenos. El orden no es una realidad, sino una necesidad del hombre. En verdad, el azar (¿o se trata en realidad de la ley del karma?) posee mucha más injerencia de la que sospechamos. Este aparente orden bajo del cual vivimos es más bien un indómito caos al que tratamos de aprisionar con grilletes, pero ello no es posible.

Acaso el problema es la obsesión por medir el tiempo en términos lineales, cuando en realidad los fenómenos presentan tendencias recurrentes, es decir, cíclicas. En India se ha tenido más conciencia al respecto. Esto, en efecto, se ha tratado de hacer también en el mundo occidental: a partir de las repeticiones se intenta predecir el curso de un fenómeno dado, pero siempre a partir de una perspectiva progresista. El tiempo es caótico, y no puede tener más orden que la *ciclicidad*: no hay nada en el futuro que no haya estado ya en el pasado, al menos como semilla. Pues quizá lo que se repite no es sino la posibilidad de cambio. Este cambio, como he querido indicar, constituye el instante u oportunidad de transformación, la cual supone el camino a la iluminación budista. El instante de cambio brinda la oportunidad de la intuición (aun más que la *intuición del instante* referida por Bachelard); se trata de la intuición espontánea de que, en efecto, es posible liberarse de la turbación mental, y ya la intuición misma es un gran logro, como nos explica Gómez: “El ‘pensamiento del despertar’ (*bodhicitta*) aparece aquí en su forma súbita o instantánea⁸: el momento en que se le ocurre a uno la idea

⁸ Nótese que en esta cita Gómez se refiere al debate “instantáneo/gradual” que tuvo lugar dentro de la filosofía budista (remito aquí al texto de Robert Sharf, incluido en este mismo volumen). No deja de ser significativo que se recurra a la palabra *instantáneo*, es decir, *relativo al instante*, que en este contexto justamente representa el momento kairológico, el tiempo oportuno que permite el despertar.

de lo que es despertar de tal manera que surge a la vez la aspiración al despertar” (Śāntideva, 116, n. 6).

REFERENCIAS

- Arnau, Juan. 2005. *La palabra frente al vacío*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, Gaston. 1999 [1932]. *La intuición del instante*. Traducido por Jorge Ferreiro. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bareau. 1991. “The Notion of Time.” En *Essays on Time in Buddhism*, editado por H. S. Prasad, 1-12, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Borges, Jorge Luis. 1996. “Nueva refutación del tiempo.” En *Obras completas*, vol. II, 135-49. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Gómez, Luis O. 1973. “Emptiness and moral perfection.” *Philosophy East and West* 23 (3): 361-73.
- _____. 1975. “Consideraciones en torno al absoluto de los budistas.” *Estudios de Asia y África* 10 (28): 2, 97-154.
- González Reimann, Luis. 1998. *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*. México: El Colegio de México.
- Inada, Kenneth K. 1993. *Nāgārjuna. A Translation of his ‘Mūlamadhyamakakārikā’ with an Introductory Essay*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Kalupahana, David J., ed. 1996 [1991]. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way. Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*. Delhi: Moltilal Banarsidass.
- Keith, A. B. 1991. “The Doctrine of Reality (The Nature of Time)”. En *Essays on Time in Buddhism*, editado por H. S. Prasad, 299-306. Delhi: Sri Satguru Publications.

- Lopez, Donald S. 2009 [2001]. *El buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*. Prefacio, traducción y notas de Ferran Mestanza. Barcelona: Kairós.
- Marramao, Giacomo. 2008 [1992]. *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Traducido por Helena Aguilá. Barcelona: Gedisa.
- Ramanan, Venkata. 1996. *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Mahā-Prajñā-Pāramitā-śāstra*. Vermont y Tokyo: Charles E. Tuttle Company.
- Śāntideva. 2012. *Camino al despertar. Introducción al camino del bodisatva (Bodhicaryāvatāra)*, introducción, traducción y notas de Luis O. Gómez Rodríguez. Madrid: Siruela.

ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO

- Abhidhammatthasaṅgaha* 112, 122
abhidhamma, abhidharma 103, 112,
122, 129, 144, 253, 290,
Abhidarmakośa 128
abhilāpa 210, 211, 219, 221-223,
225, 228-231, 238
Abhiniśkramaṇa-sūtra 296
Acchariyabbhutadhamma-sutta 109,
117
Ajaṅṭā 21, 147, 150, 155, 158-160,
173-176, 178-194, 196-199, 285
Ajātaśatru 155, 165, 297
Āḷavaka; Āḍavaka 156-158, 175,
178, 191
Āḷavaka Damanaya 156-158
ālayavijñāna 221, 223-225, 227,
229-240, 252, 253
Amarāvati 150, 155, 197
Amitābha 13, 14, 89, 326, 330,
337
aṃśa 53, 54
anitya 57
Aṅgulimāla 178
Aṅguttara-nikāya 110, 112, 123,
124
Apalāla 148, 152, 174, 175, 178,
186, 191
apoha 256, 261, 265-268, 272-
275, 281
Apohaprakaraṇa 270,
Apohasiddhi 272, 273, 278
árbol de la *bodhi* 162, 163-166,
168, 294
Aśoka; imágenes de; edictos de; le-
yendas de 146-148, 153, 158,
160-172, 177, 192, 193, 196,
198
Aspiración 15, 59, 370
Assam 294, 300
Aṭṭhakavagga 50, 61, 90
Atthasālinī 130, 144
Autoridad; autoridad política; so-
metimiento de 114-117, 135,
147, 151, 160, 167-168, 192-
194
avadāna 103-104, 112, 130-135
Avadānaśataka 108, 127-128, 136
Avalokiteśvara 20, 86, 88, 243, 334
Avataṃsaka 86, 88, 94, 334
Avesta 182

Bachelard, Gaston 349, 354-355,
358, 360-362, 364, 367, 369
Barnett, Lionel David 54
Basham, Arthur 301-303, 305
Baopuzi 320
Bhārhut 150, 152, 155-156, 165

- bhavacakra* 154
Bhāvanākrama 14, 37, 50-52, 59, 80, 90
Bhavasamkrānti 216
bhāṣya 255, 259
Bimbisāra 291
Bodhicaryāvatāra 13-14, 50-51, 53-57, 61-62, 79, 90-91, 260, 283, 354, 363
bodhicitta; *bodhicittopāda*; *paramārthabodhicitta* 56, 58-59, 89, 369
Bodhgyā 163, 165, 291
bodhisattva 13, 19, 23, 42, 78, 82-83, 88, 138, 175-176, 214-215, 219, 228, 233, 241, 243, 247, 249, 317, 320, 334-337, 339-341
Bodhisattvabhūmi 201-202, 206, 208-209, 220, 231-233, 235-237, 239, 246
 Borges, Jorge Luis 46, 350, 359, 362, 365
 Brahmán; brahmanes; brahmánico 119, 133, 153-154, 229, 296, 298, 302, 306-308, 361
Brahmāyūsutta 133
Bṛhatkalpaniryukti 123
 Budai 107
 Buddha; imágenes de 128, 133-134, 159, 330
Buddhapāda 163, 164
Buddhist Hybrid English 271, 272, 279, 280
cakravartin 162, 168
 Camboya 96, 107
 Campo de Buda 54, 55
Candrakīrti 196, 251, 361
 Canon Pali; canon budista 35, 80, 103, 320, 331, 346, 364
caraṇacitra 153
 Casa Tíbet 29
 casta; castas 128, 267, 292
cetas 55, 57
 Chan, budismo 13, 18, 34, 37, 38, 323, 331, 335, 338
Chang-an zhi 319, 323
 China 10, 13, 22, 27, 37, 41, 77, 81, 107, 140, 154, 173, 176, 177, 285, 292, 315-346
 Chino; lengua china 13, 14, 19, 22, 28, 37, 43, 47, 50, 58, 79, 89, 103, 107, 110, 133, 136, 154, 185, 252, 262, 272
chronos (véase tiempo) 359, 363, 365
citta; *svacitta* 55-60, 118, 153, 204, 205, 215, 217, 218, 224, 226-229, 241, 242, 244, 248
 Comunicación 15, 44, 46, 48-50, 98-100, 109, 139, 161, 216, 278
 Comunidad monástica; prácticas rituales de 150, 151, 159-161, 167, 169, 170-172, 192, 290, 295, 296, 300, 302, 303, 310, 321, 329
 Crítica genealógica 35, 39, 40

- Daode-jing* (道德經) 322
 Daoísmo 90, 318-322, 329
 Daoxuan 324, 328, 329
 Demiéville, Paul 39, 41
dharma; dharmas 38, 54, 88, 94,
 116, 123, 124, 167, 175, 177,
 179, 205, 215, 216, 228, 239-
 250, 317, 325, 329, 330, 337,
 339, 363
Dharmacakramudrā 179, 183, 190
 Dharmakīrti 264, 265, 266, 278,
 279, 282
 Dharmottara 265
 Dignāga 265-267, 278, 280, 282,
 306
 Dīpaṃkara 117, 118
Divyāvadāna 127, 133, 140, 166,
 195, 198
 Dizang 334, 341
 Domesticación; narrativas de 147,
 149-152, 155-160, 171-176,
 178, 182-183, 185-186, 188-
 194
 Dragón 64, 71, 336-337, 340
 Dragonetti, Carmen 29, 93, 261

 Edgerton, Franklin 272
 Ekman, Paul 101-102, 105
 Escultura; escultórico 21, 151,
 155-156, 159, 164, 169-170,
 172-173, 176, 179, 182, 185,
 187, 190
 Espiritus 112, 134, 147-148, 151-
 152, 156, 160, 173, 175, 179,
 186, 189, 191-193, 316, 318,
 320, 322, 331, 340
 Eternalismo 357
 Even-Zohar, Itamar 48

 Facheng 328
 Fan Yaoting 324
 Fāxiān (Fā-hien) 166, 283-284,
 286, 289, 291, 293, 295, 309
 Filología 12, 15, 51-52, 270, 293
 Filosofía; filosofía del lenguaje (véase
 lenguaje); india; analítica 22-
 23, 27-28, 78, 84, 201 y ss.,
 244, 255-264, 267-271, 273,
 276-278, 288, 306, 355, 359,
 369

 Gandhāra 107, 162, 173-174,
 181-182, 185-187, 289
 Gao Henian 320, 324, 337
 Gaoseng-zhuan 324
 Gesto 114, 118-119, 137-138,
 176, 179, 182-183, 186
Ghanavyūha 202-203, 212, 214,
 216, 218
Ghaṭikāra-sutta 110, 113, 123,
 127
 Gobernante 148, 151, 161-162,
 164, 167-171, 180

- Gómez, Luis O. 9-23, 27-31, 33-40, 43-60, 63, 66-94, 97, 100, 147, 201, 255, 260, 271, 283-284, 318, 325, 334, 349-350, 354-361, 363, 366, 368-369
- Gopāla 189
- Griffiths, Paul 264, 271-272
- Guanyin 334-337, 339-340
- Guerras culturales 33, 39
- Guptas 285, 301
- Han, dinastía 316-317, 320, 324
- Hastavālanāmaprakaraṇa* 357
- Hārītī; domesticación de; translocalidad de 21, 147-148, 152, 172-193
- Hīnayāna 142, 289, 294, 295
- Historicismo; giro historicista; crítica historicista 33-36, 39
- hṛdaya* 55, 57, 252
- Huayan 325, 327, 331, 332, 334, 335
- Hotei 107
- Imagen; imágenes; uso didáctico de; narrativa 20, 99-102, 106, 107, 112, 125, 128, 129, 133, 134, 137, 138, 153-155, 159-170, 173-175, 185-192, 212, 264, 273, 277, 325, 330, 342, 343, 365
- Impermanencia 128, 349, 350, 355-358, 363, 365-367
- India 13, 21, 22, 27, 67, 77, 108, 118, 120, 126, 128, 138, 150, 153, 154, 161, 164, 165, 173-175, 180-185, 187, 258, 261-263, 273, 276, 283-289, 291, 293-296, 300, 302, 304-309, 328, 330, 350, 352, 353, 356, 360, 367, 369
- insight* 51, 52, 58
- Instantáneo/gradual; debate 13, 14, 18, 23, 33-41, 81, 82, 366, 369
- Instante 23, 70, 166, 349-370
- Islam; musulmán 285, 287, 299, 307-309,
- jātaka* 112, 152, 169
- Japón 10, 13, 30, 77, 107, 285
- Japonés; lengua japonesa 13, 28, 37, 47, 58, 77, 81-84, 86, 237, 262
- Jetavana 328
- Jizang 327
- Jotipāla 113
- hairós* (véase tiempo) 363-366, 369
- kāla* 296, 349, 352, 367
- Kālacakra* 296, 349, 352
- Kālidāsa 119
- Kalmāṣapāda 153, 174, 175

- Kamalaśīla 13, 14, 37, 51, 80
 Kanaganahalli 21, 147, 160-172, 192
 Kaśmir 294, 299
 Kāśyapa 113
 Khotan 175
 Kizil 155, 176, 177, 178, 184-186, 190
klp 235, 264
 kṣetra 53-55
 Kṣitigarbha 88, 320, 334
 Kubera 182
 Kumārajīva 133, 326-327
 Kumāriḷa 306-307, 311
Kumārasaṃbhava 119
 Kuśinagara 294

 Lalitavistara 19, 296
Laṅkāvatāra 201-204, 209-213, 216-218, 225-231, 235-236, 239-244, 248-249
 Laozi 321, 329
 Lefevre, André 45-48
 Lenguaje 21, 48, 99-100, 106, 109, 138, 201-250, 256, 259-260, 264, 266-267, 277, 365
 Lenguas naturales 47
 Leroi-Gourhan, André 99-100, 120
 Lopez, Donald 35, 50-51, 82-83, 89-90, 107-108, 328, 350, 357, 359, 368
 Lü-zong (律宗) 325, 328

 Madhyamaka: Mādhyamika 23, 35, 80, 217, 234, 326-327, 349-350, 353-354, 357, 359, 361, 363, 367
Madhyāntavibhāgabhāṣya 201-202, 219
 Magadha 291, 294-295, 297, 299
 Māgha 55
 Mahākāśyapa 107, 113, 155, 329
Mahāprajñāpāramitāsāstra 175
Mahāvastu 117-119
 Mahāyāna 13-4, 21, 81, 89, 94, 103-104, 128-129, 131, 133, 135, 201, 216, 233, 243-244, 289-290, 293-295, 300, 305, 341, 353
Mahāyānasamgraha 201-203, 212-213, 215, 217, 219, 221-223, 225, 229, 235, 238-240
Mahāyānasūtrālamkāra 201-203, 212, 214-215, 217
 Maitreya 93, 107, 334
Majjhima-desa 290
Majjhima-nikāya 110, 112, 133, 139
manas 55, 57, 87, 97
 Mangalam Research Center 21, 53
 Mañjuśrī 88, 334
manovijñāna 205, 213, 221, 222, 241
 maopeng 321, 338, 339, 341, 342
 Māra 118, 185

- Marramao, Giacomo 354, 359, 363, 365, 368
- Mathurā 107, 159, 173, 174, 182, 186, 290, 294
- Maudgalyāyana 109-112, 114-116
- Meschonnic, Henri 44, 45
- Metacomunicación literaria 46
- Milagro de los Pares 129-131, 134
- Mīmāṃsā 273, 306
- mindfulness* 52, 58
- Mingshanyoufang*-ji (名山游訪) 337
- Mogallāna 110
- Monarca 64, 149, 155, 161-164, 166-169, 171, 172, 297
- Monje; monástico 30, 108, 113, 116, 123, 150, 154-160, 187, 261, 289-297, 301-333, 336-342
- Montaña sagrada 316, 317-344
- Montesquieu 44, 45
- Mōrike, Eduard Friedrich 57, 58
- Mūlamadhyamakakārikā* 354, 356, 359, 361, 367
- Mūlasarvāstivādinaya vibhaṅga* 154
- Mūlasarvāstivāda vinaya* 154, 155
- multimodalidad 21, 97-100, 104, 137
- Mus, Paul 108, 124, 128
- nāga* 148, 151, 152, 174, 175, 178, 186, 189, 191
- Nāgārjuna 150, 326, 353-359, 361, 365, 367
- Nālandā 285, 299-301, 308, 309
- Nanwutai-shan 319-321, 333, 335-338, 340, 341
- Narrativa; uso proselitista de; visual 20, 22, 100, 103, 104, 108, 109, 114, 117, 119, 124, 125, 127-130, 133-137, 147-153, 155-161, 169, 173, 175, 176, 179, 186-193, 287, 288, 291, 297, 307, 308, 309, 343
- Nāsik 171
- Nātyaśāstra* 120-122, 124
- Neologismo 271
- Oḍḍiyāna 293
- Oportunidad; oportuno 23, 349, 362-363, 365-367, 369
- Orden monástica 160-161, 171, 192, 303, 310
- Originalidad 15-16, 19, 43-45, 47, 49, 60, 355
- Pali (*pāḷi*) 13, 19, 43, 50, 90, 103, 109-110, 112-113, 115, 119, 122-124, 127, 130-131, 134, 148, 153
- Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā* 131
- Pañcika 173, 179-182, 188, 190

- Panikkar, Raimon 354
parikalpita 203, 209-219, 221-223,
 225, 228, 231, 250
parinirvāṇa 233, 237, 294
 Pārvatī 119-120
 Pāṭaliputra 291
 Patronazgo 158, 169-171, 301
Paṭṭhāna 131
Perfección de la Sabiduría, La 131-
 132, 134
 Poder 21, 36, 50, 98, 108, 114-
 117, 124-127, 129-130, 135,
 137-139, 148-150, 154, 158,
 161, 167-169, 175, 178, 190,
 192-194, 297, 299, 301, 320,
 325, 336, 339, 344
 Polisemia 53, 59, 277
 Polisistemas literarios 46, 48
 Popovič, Anton 46
pramāṇa; pramāṇavāda 263-264,
 266
Prasannapadā 361
Pratītyasamutpāda 154, 354
Pravargya Brāhmaṇa 125-126, 130
 Priyaṅkara 177
 Polisistemas 46, 48
prapañca 21, 201, 207-209, 221,
 223-242, 248
 Presencia; tener presente; hacer pre-
 sente; cultivar la presencia 52
 proselitismo 155, 301
 protección 148-149, 177, 182,
 193, 302
 Psicología 10-11, 20, 29-30, 77,
 93, 101, 139
 Puṣyamitra 297-298
 Rājagṛha 125, 172, 177, 178, 291,
 294
 Rāmagrāma 162
rasa 120, 236
 Ratnakīrti 261, 265, 266, 272, 273,
 276
 Religiones comparadas 35
Ṛgveda 126
rGya-gar-chos-'byun 296
 Rimpoche, Lama S. 288
 ritual; rituales 13, 16, 36, 83, 85,
 100, 120, 124, 137, 149-155,
 157-160, 175, 186, 188-193,
 299, 302, 303
 Roupnel, Gaston 355-360, 362,
 367
Sahasodgata Avadāna 154
 Samantabhadra 88, 334
Samantapāsādikā 153
Samḍhinirmocana 201, 202, 216,
 217, 219, 223-225, 229, 235-
 236, 239, 243, 247-249, 330
 Samyé 13, 18, 34, 37
Samyuktavastu 176
Samyutta-nikāya 110, 111, 114
saṅghārāma 289, 292-295

- Śaṅkara 306, 307, 311
 Sāñcī 150, 152, 158, 162, 167, 173, 174
 Sánscrito 13, 14, 19, 22, 28, 37, 43, 50, 51, 53-55, 59, 63, 77, 79, 80, 89, 90, 103, 109, 128, 130, 133, 136, 185, 255, 256, 260, 261, 263-273, 290, 299, 334, 352, 365
 Śāntideva 13, 14, 51, 54, 57, 59, 79, 91, 283, 350, 354, 363-366, 370
 Sarvāstivāda 88, 127, 154, 155, 360
 Śatapatha Brāhmaṇa 125
 sātavāhana 163, 169-172
 Schleiermacher 53
 Sela-sutta 133
 sems 56, 58, 214, 218, 224, 247, 248
 Senart, Émile 110, 117, 118, 126
 Sermón de la Flor 107
 Shandao 330
 Shijing 319
 Śiva, Śivaísmo 119, 120, 295, 296, 306
 Śīsupālavadhā 55
 smṛti 52
 Soberanía 118, 127, 129-130, 133, 135, 138, 147, 150, 170, 178, 192-194
 Sonrisa luminosa 105, 108, 119, 125-136, 139
 Sri Lanka 156, 289
 śrotāpanna 175, 189
 sthāvira 295
 stūpa; stūpas 21, 42, 147, 150, 156, 158, 162, 164-166, 168-169, 171, 174, 187, 192, 294
 Sudhana 334
 Śuṅga 152, 297
 śūnyatā 11, 245, 361
 Sur de Asia 10, 79, 100, 107, 173, 260
 Sūtra del Loto 133, 326
 svabhāva 203, 205, 207-214, 216-218, 221-222, 228-231, 243-247, 250, 357, 361
 Taittirīya-Āraṇyaka 125
 Takṣasīlā 289, 293
 Taibai 319, 321
 Taiping yulan 321
 Taiyizhenren 太乙真人 o 太一真人 320
 Tang, dinastía 318-319, 322, 328-329, 332-333, 335
 Tang Taizong, emperador 322
 Tāranātha 283, 286, 288, 296-299, 306-307, 309
 Tattvārthapaṭala 201-203, 206, 209, 212, 216, 219, 225-226, 231-237, 244
 Tiantai 38, 328, 335
 Tibet 13, 35, 38, 81, 154

- Tibetano; lengua tibetana 13, 19, 28, 37, 43, 47, 50, 53, 56, 58, 89-90, 103, 260, 272,
- Tiempo, cómputo de; temporalidad; tiempo cronológico; tiempo kairológico 23, 349-370
- Tierra Pura 13-14, 38, 84, 317, 330, 335-337
- tīrthikas* 297
- Tola, Fernando 29, 92-93, 261
- Toma de Refugio 176, 177, 186
- Traducción; traductor; traductología; teoría de la traducción 9, 11, 13-15, 18-20, 22, 23, 28, 29, 43-62, 63, 67, 77, 79-81, 83, 84, 86, 89, 90, 98, 100, 107-110, 113, 115, 121, 122, 125, 127-129, 131-133, 136, 153, 155, 185, 206, 234, 237, 255-282, 286, 288, 289, 301, 315, 318, 326, 327, 329, 330, 332, 334, 354
- Tucci, Giuseppe 56
- Turfán 174
- Turuṣka 299
- upaniṣad* 126, 307
- uposatha* 158
- Vacuidad 23, 306, 349, 354-357, 368
- vāda* 243-246, 249, 250, 263, 354
- Vaiśravaṇa 182
- vaiśya* 290, 292
- Vākātakas 152, 178
- vajrāsana* 163
- vāsanā* 215, 219, 221-231, 238, 240-242, 249, 250
- vastu*; *vastumātra* 206-209, 211, 212, 218-220, 231-233, 237, 239, 245, 246
- Vasubandhu 358
- Vedānta; vedāntin 306, 361
- Vikramaśīla 285, 308
- vidhi* 272, 274, 275
- vijñapti* 217, 222
- vikalpa* 203-212, 217-218, 222, 224, 226-233, 235-237, 239, 241-242, 248-249, 264
- Vinaya* 103, 289-290, 296, 328
- Vinaya-piṭaka* 289
- Vinayaśāstra* 296
- vipaśyanā* 51-52
- Wang Wei 322-323
- Xuánzàng (Hsüan-tsang) 166, 187, 189, 283-284, 286, 291, 293-296, 309, 329-330, 335
- Xuyun 338

- yakṣa; yakṣī* 21, 147-148, 151-152, 156, 158, 160, 172-192
Yinguang 336-337
Yogācāra 21, 201-202, 204, 210, 216, 225, 230-231, 234, 244, 250, 291, 358
Yuance 329-330, 335
yue 嶽 316
 Zhixiang-si (至相寺), monasterio 327, 331
 Zhongnan-shan (終南山) 22, 315, 317-343
Zhongnan-shan Fosi Youfang-ji 324
 Zen, budismo 13, 18, 30, 34-35, 38, 81, 91, 107

La sonrisa del Buda: estudios sobre budismo.
Ensayos en homenaje a Luis O. Gómez
se terminó de imprimir en junio de 2021,
en los talleres de Impresos Almar, S.A. de C.V.,
Netzahualpilli 120, col. Estrella del Sur,
09820, Ciudad de México.
Portada: Enedina Morales.
Cuidado de la edición Agustín Herrera Reyes,
bajo la supervisión de la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.
La edición consta de 500 ejemplares.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Los ensayos que incluye este volumen dan testimonio de la fascinante riqueza y diversidad del budismo, así como del indeleble legado del profesor Luis O. Gómez, uno de sus estudiosos más reconocidos en el ámbito internacional en las últimas décadas.

Mostrando fidelidad a la pericia, los conocimientos y el amplio espectro de temas que dominaba el doctor Gómez, las colaboraciones reunidas versan sobre distintas tradiciones del budismo asiático y lidian con aspectos fundamentales para comprenderlas en profundidad, por ejemplo: los debates en torno del despertar, la riqueza simbólica en la iconografía y la hagiografía, las complicadas discusiones léxicas y las honduras conceptuales de ciertas escuelas, las reflexiones en torno a la traducción de textos y conceptos budistas, y las particularidades de la vida ritual y la peregrinación.

Debido a que aborda temas relativos a los budismos de distintas épocas, y a expresiones chinas, indias y tibetanas, *La sonrisa del Buda* constituye una antología imprescindible, idónea para todos los interesados en explorar las diversas y fascinantes aristas del budismo asiático en sus dimensiones históricas, filosóficas, rituales y simbólicas.

ISBN: 978-607-564-256-7

