



**El Colegio de México, A.C.
Centro de Estudios de Asia y África**

**El reflejo de la luna en la montaña: el
budismo en Nanwutai-shan**

Tesis presentada por
María Elvira Ríos Peñafiel

Para optar por el grado de
DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD CHINA

Director de tesis
Dr. Luis Óscar Gómez Rodríguez

México, D.F. a 23 de febrero de 2015

PARA MI HERMANO MARIO

AGRADECIMIENTOS

Muchas veces he pensando lo difícil que sería escribir este apartado. Esto, debido a los diversas personas que quisiera mencionar, cuyos rostros aparecen en mi memoria y me transmiten recuerdos, emociones, alegrías, tristezas, en fin, una serie de imágenes cargadas de sentimientos vividos durante los años que dediqué a la investigación y escritura de esta tesis.

Cada uno de estas personas tuvieron un papel fundamental en las distintas fases de esta investigación, que se origina durante la maestría (con apoyo de CONACYT) en 2008, cuando realicé mi primer viaje a la montaña Nanwutai, buscando algo interesante que podría fundamentar mi llegada a ese lugar. Desde ese momento tuve *yuanfen*, un destino favorable o auspicioso, que se manifestó en el preciso instante en que me encontraba en la entrada de Nanwutai-shan. Ya era tarde, no sabía donde iría a pasar la noche y, mucho menos, en qué lugar de la montaña realizaría mi investigación. De pronto, llegó un vehículo con un monje budista a quien me dirigí y expliqué lo que pretendía realizar en Nanwutai. El monje, de nombre Jingming sonrió y me dijo “Sube, puedes quedarte el tiempo que quieras en el templo Baiyi.” Una mujer anciana, que iba en la parte trasera del vehículo, me invitó a subir y nos adentramos a la montaña. Desde ese momento intuí que esa experiencia sería el comienzo de una larga investigación y sobre todo, de una hermosa amistad.

El asombro de vivir una experiencia en la montaña desconcentraba mi objetivo académico, el que sólo logré atender gracias al apoyo, la enseñanza y los sabios consejos del profesor Luis Gómez Rodríguez, a quien admiro profundamente. El profesor Gómez

tuvo la valentía de aceptar la asesoría de mi tesis de maestría y luego, sabiendo lo que ello significaría, continuar asesorándome durante el doctorado. Su enorme paciencia se manifestó constantemente; no sólo aguantó mis errores, desórdenes o incoherencias sintácticas, sino que se detuvo para explicar y enseñarme cada detalle que debía corregir. Agradezco el gran conocimiento que transmitió durante sus clases, pero sobre todo, su honestidad, templanza y sabiduría.

Sobre las correcciones de mi redacción, agradezco el esfuerzo y constante revisión de Ernestina Quiroz, quien se convirtió en mi salvadora a tiempo completo. También al apoyo económico que recibí de BECAS CHILE, El Colegio de México y JASSO (Japón).

Alrededor de mi mundo interior que se esforzaba por sacar adelante la tesis, había un grupo de profesores del CEAA, quienes me apoyaron y alentaron. Quisiera referirme a la profesora Flora Botton, de quien me siento muy agradecida por su apoyo y por la confianza que siempre me ha transmitido. Ella, junto con la profesora Liljana Arsovska y la profesora Lien-tan Pan, se convirtieron en protectoras con quienes podía llorar mis penas o contar mis anhelos. También el profesor Yong Chen, quien en más de una ocasión me ayudó a descifrar el dialecto de algunos devotos budistas chinos que entrevisté en la montaña. Como antropólogo y familiarizado con el trabajo de campo, el profesor John Marston me aconsejó y siempre mostró interés en mis estudios. A ellos, a la profesora Botton y al profesor Óscar Figueroa, agradezco la rápida lectura de la tesis y los consejos para mejorar el análisis y la reflexión sobre los temas que trabajé en la tesis.

También agradezco muy especialmente al profesor Luis Mesa, cuya dedicación, preocupación y ánimo de enfrentar situaciones difíciles de la vida me alentaron a seguir y creer en lo que estaba realizando. También a queridos profesores que, de una u otra manera, han manifestado su cariño y apoyo; a los profesores Adrián Muñoz, Rómer Cornejo,

Marisela Connelly, Evi Siregar, Arturo Ponce, Gilberto Conde, Carlos Mondragón, Manuel Ruiz, José Antonio Cervera, Amaury García, Michiko Tanaka, Arturo Saavedra, Claudia Lira y Walburga Weisheu. En especial quisiera agradecer el apoyo de Satomi Miura, de quien recibí mis primeras lecciones de japonés y quien me alentó a realizar una estancia en la Universidad de Tsukuba en Japón, donde realicé una investigación sobre la peregrinación Saigoku. Allí recibí la asesoría de los profesores Mari Minowa, Hidenori Sakuma, Inoue Takami, Paul Swanson y Mark Blum, y el gentil apoyo y amistad de la monja budista Miaoxuan y al profesor James Heisig. Gracias a los contactos de la monja Miaoxuan tuve una excelente asesoría en la Biblioteca del Monasterio Fagushan, en Taiwán.

Además de todos los ya mencionados, hay otros rostros de personas que, con su trabajo, nos brindan las herramientas necesarias para nuestros estudios; agradezco al personal de Cómputo, Asuntos escolares, Eventos especiales, secretarías del CEAA y personal de la Biblioteca, en especial a Jannette Ramírez, Lourdes Guerrero, Magdalena Bobadilla, Laura Mendoza, Estela Segura y María Elena García.

Ahora debo trasladarme a China, pues no podría dejar de mencionar a las personas que permitieron o, más bien, son el sustento de lo que realicé durante mi estancia de investigación en la montaña. Inicio mencionando al profesor Li Lian, al profesor Wang Yarou y a la profesora Zhou Yuru, cuyos estudios y consejos me permitieron atender ciertos factores significativos para la investigación y el trabajo de campo.

Gracias a la tesis, tengo mi “familia china”, la que se compone por monjes como los maestros Juezun y Guangkuan, las monjas Chengguang, Fayuan, Shangyi y Kulan y las devotas Liu, Hong, Tang; todos ellos se transformaron en padres, tíos, tías y hermanas, con quienes me sentí protegida y feliz.

En todo este proceso los amigos siempre fueron imprescindibles. Quisiera agradecer especialmente a Radina Dimitrova, mi compañera de doctorado, gran amiga y a quien admiro y quiero mucho. Y a tantos amigos que crearon mi “familia mexicana”: Gaby, Gon, Miguel, Kokó, Jacky, Naty, Noe y Marta, Yuny, Ivonne, Ale y Adriana.

Gracias también a Consuelo Alemán y su enorme cariño y a mi novio Omar, quien no sólo de manera paciente y con mucho amor me ha acompañado en este proceso y esperado durante mis estancias de investigación, sino también me ha enseñado a vivir un México fantástico.

Finalmente agradecer a mi familia, mi base, aquellos que permitieron y entendieron mis sueños; a mi papá, a quien agradezco sus sabios consejos y sus viajes por el Asia que despertaron mi interés por China; a mi mamá, por aceptar mis intereses y apoyarme en todo; a Edmundo Jiménez y su cariño, a mi hermana y nuestras largas conversaciones, a mis hermosos sobrinos y a mi hermano, a quien dedico esta tesis para que, esté donde esté, le eche un vistazo.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

INDICACIONES

INTRODUCCIÓN.....1

CAPÍTULO I: HUELLAS EN LA MONTAÑA.....17

1.1 *El trasfondo histórico: monjes y escuelas budistas en Zhongnan-shan*.....17

1.2 *Antecedentes históricos*.....20

1.3 *Maestros en la montaña*.....22

1.4 *Zhongnan-shan después de la dinastía Tang*.....28

1.5 *Maestros del siglo XIX y XX*.....34

1.6 *Registros en revistas budistas durante la República China*.....38

CAPÍTULO II: TOPOGRAFÍA Y MITO: ESPACIOS REALES E IMAGINADOS EN

NANWUTAI-SHAN.....46

2.1 *Paisaje natural*.....46

2.2 *Cosmología*.....48

2.3 *Material literario histórico budista y memorias de los viajes a la montaña*.....54

2.4 *Descubriendo Nanwutai-shan: descripción de la montaña*.....61

2.5 *Espacio físico, mental y cultural*.....95

CAPÍTULO III: LOS HABITANTES DE NANWUTAI-SHAN Y SUS VOCES EN LA MONTAÑA...	98
3.1 <i>El concepto de ganying</i>	99
3.2 <i>Los habitantes de Nanwutai-shan</i>	108
3.2.1 Monjas.....	108
3.2.2 Monjes.....	123
3.2.3 Devotos laicos.....	130
CAPÍTULO IV: CANTOS, MURMULLOS Y SILENCIOS DEL PEREGRINO.....	145
4.1 <i>Antecedentes del guohui o miaohui</i>	149
4.2 <i>Luces del da Guanyin hui</i>	152
4.3 <i>Breve descripción del guohui</i>	155
4.4 <i>Tres espacios: tres comunidades</i>	167
4.4.1 El Baiyi-tang, representación de la comunidad de un templo.....	167
4.4.2 El Wumashi, representación de la comunidad de un <i>tangfang-miao</i>	172
4.4.3 El Yuanguang-si, lugar de celebración del rito <i>jieshen dianli</i>	175
CAPÍTULO V: EXPERIENCIAS, PERCEPCIONES E IMAGINACIÓN DE NANWUTAI-SHAN; ANÁLISIS DE LAS ENTREVISTAS.....	179
5.1 <i>Monjas</i>	179
5.2 <i>Monjes</i>	191
5.3 <i>Devotos laicos</i>	201
5.4 <i>Peregrinos</i>	206
5.5 <i>Comentarios finales</i>	210
CONCLUSIÓN.....	217

INDICACIONES

Los términos en chino se escribieron utilizando el sistema de transcripción fonética *pinyin*.

Los caracteres chinos se agregaron en la primera mención de cada capítulo.

Sobre el término “bodhisattava” se escribe en minúscula cuando se refiere al término genérico de la palabra; se escribe en mayúscula cuando se refiere a un bodhisattva en específico.

En cuanto a la remisión del canon budista *Taishō Tripitaka*, se abrevia: T. volumen, número.

INTRODUCCIÓN

La primera vez que tuve conocimiento de la montaña Nanwutai-shan 南五臺山, en la cadena montañosa de Zhongnan-shan 終南山, en Shaanxi 陝西, fue durante mis estudios sobre la devoción al Bodhisattva Guanyin y los lugares en China a dónde acuden los peregrinos para venerar a esta figura budista. En Nanwutai-shan surge la leyenda de Guanyin y el dragón venenoso que da origen a la veneración del Bodhisattva en el lugar. En 1986 Chün-fang Yü (sic) (2001: 541), entrevistó al director de la Asociación Budista de Shensi (Xian), Xu Ligong 徐立功 y a su secretario, Mingda 明達. Este último participó en la peregrinación a Nanwutai en 1948. En aquel entonces, la peregrinación se conocía como *da Guanyin miaohui* 大观音庙会. Mingda la describió como una gran fiesta, con muchos peregrinos y bandas musicales.

Las observaciones de Yü, aunque breves, despertaron mi interés en Nanwutai-shan y me motivó a investigar la peregrinación que describieron los informantes de Yü. Mi primer acercamiento ocurrió en 2008, cuando viajé a Nanwutai-shan para realizar una investigación sobre la imagen de Guanyin en el templo Baiyi-tang 白衣堂. Durante ese periodo dediqué la mayor parte del tiempo a observar las actividades realizadas en el templo, y a entrevistar a las devotas (pues la mayor parte eran mujeres) y a los monjes que habitaban en Nanwutai. Sin embargo, debido a la brevedad de la visita, no fue posible estudiar detalladamente la peregrinación ni su vinculación con Guanyin. Pero observé aspectos de la vida religiosa que me indicaban que no se trataba de un culto exclusivo del

Bodhisattva. Además observé otros factores que contribuían a que Nanwutai-shan fuera considerada una montaña sagrada. Tras el viaje entendí que debía regresar, pero con más conocimientos históricos de Zhongnan-shan y del desarrollo del budismo en esta cadena montañosa, específicamente en Nanwutai-shan.

Mi segundo viaje fue en 2011. Llegué a Xian donde estuve en contacto con Li Lian, catedrático de budismo en la Universidad de Xibei, quien ha escrito varios artículos sobre Zhongnan-shan en los que destaca el papel relevante que cumple ese espacio para el desarrollo histórico del budismo. Li me proporcionó un panorama más amplio del significado histórico de Zhongnan-shan y de las actividades religiosas que se celebran en Nanwutai. Aunque Li considera que la montaña es un lugar de veneración al Bodhisattva Guanyin, me advirtió que la peregrinación que se realiza en la actualidad no se identifica como una actividad exclusivamente budista, sino que incluye elementos religiosos tradicionales chinos que no se pueden derivar del budismo.¹ Finalmente, Li me sugirió que conversara con Wang Yarong, del Instituto de Estudios Sociológicos de Xian, quien, junto con un grupo de especialistas, ha analizado las actividades religiosas que se llevan a cabo en Zhongnan-shan.

Wang señaló que la figura de Guanyin no tiene mayor relevancia en la peregrinación y que, si alguna vez la tuvo, la perdió, pues las personas que visitan o peregrinan a la montaña no acuden precisamente a venerar al Bodhisattva.

Por una parte, los encuentros con Li y Wang fueron desalentadores, porque sus palabras evidenciaron lo complejo que sería entender el culto a Guanyin en la montaña o

¹ La combinación del budismo con creencias chinas, como el culto al Dios de la Tierra o ritos para los cultivos y las cosechas es común en casi todas las zonas rurales del país. Li Lian utiliza el término “tradicional” para referirse a aquellas actividades religiosas “previas a la entrada del budismo,” sin embargo, se debe tener cuidado con el uso de ese término, pues el budismo es también una religión “tradicional” de China. Además, el hecho de que una práctica religiosa no sea budista no implica necesariamente que sea “anterior” al budismo.

considerar la peregrinación como la respuesta a esa devoción. Por otra parte, entendí que debía llevar a cabo la investigación desde una visión más amplia, para reflexionar sobre la historia del lugar y sus puntos de continuidad o discontinuidad como montaña sagrada budista.

A medida que fui observando y conociendo el lugar, advertí que no todo giraba alrededor de Guanyin, e incluso que el Bodhisattva no definía ni la identidad ni la sacralidad del lugar. De lo anterior surge una serie de preguntas: ¿Cuáles son los factores fundamentales que hacen de esa montaña un lugar sagrado? ¿Qué elementos favorecen la imagen de Nanwutai-shan como una montaña sagrada budista?

Desde los primeros días comencé a interesarme por las personas que habitaban en la montaña; quería entender la función del espacio sagrado en sus vidas, descubrir qué los llevó a instalarse por varios meses o toda la vida en Nanwutai y averiguar si ellos conocían las leyendas de Guanyin y si éstas influían en su percepción de la sacralidad del lugar. Al mismo tiempo, entrevisté a los peregrinos, quienes me hablaron de su relación con la montaña, y también de las motivaciones que los llevaron a peregrinar a Nanwutai.

Conforme fui conociendo a los habitantes y visitantes de Nanwutai-shan, fui vislumbrando que la experiencia, la percepción y la imaginación de los devotos —laicos o religiosos— eran pistas que podrían despejar mis dudas y ayudarme a entender cómo se recrea una y otra vez la sacralidad de la montaña. Asimismo, los distintos usos del espacio sagrado manifiestan las diversas maneras de vivir en ese espacio, al mismo tiempo que se recrea.

Quienes habitan en, o peregrinan a la montaña conciben el espacio natural como el escenario de cuentos, leyendas, mitos; como un lugar de encuentro durante la celebración del *miaohui* 廟會 o *guohui* 過會 (el festival en los templos), y como un espacio de retiro y

prácticas rituales. A su vez, los devotos conciben la montaña como la morada de monjes budistas eminentes, cuyas prácticas ascéticas —reales o imaginarias— son otro elemento que influye en los devotos en el momento de decidir si habitarán en, o peregrinarán a Nanwutai.

Las fuentes bibliográficas y el trabajo de campo me hicieron consciente de la interacción que hay entre el espacio y el devoto, de las diversas formas en que se definen los lugares sagrados en la montaña, y de la manera como los habitantes y peregrinos experimentan, imaginan y perciben el lugar y el poder beneficioso de la divinidad budista.

En la descripción de las experiencias de los devotos se mencionan no sólo aquellas que vinculan al devoto con las divinidades, con hechos sobrenaturales y con prácticas que les permite alcanzar una sabiduría superior o convertirse en *luohan*, sino también las experiencias culturales, históricas o sociales. Las diversas experiencias e historias de los devotos en la montaña y la peregrinación ofrecen un panorama microhistórico de ese espacio religioso. Al observar e investigar este panorama es posible suponer o imaginar la manera como se revive lo sagrado en otras montañas en China. Se puede afirmar que, desde un análisis local, es posible reconocer y encontrar modelos de acción (Blackburn, 2010: IV) que, probablemente, se producen en otras montañas budistas y pueden ser de interés para quienes investiguen otros espacios sagrados en China.

El espacio y las montañas sagradas en China

Gran parte de los elementos que se tomaron en cuenta en esta investigación se vinculan entre sí mediante un factor determinante: el espacio, el cual describen los habitantes de la montaña tanto física como afectiva y cognitivamente. De ahí mi intento por responder a

varias interrogantes como: ¿qué elementos históricos del espacio sagrado influyen en la manera como los devotos conciben la sacralidad de la montaña? ¿De qué manera las leyendas o historias fantásticas afectan el pensamiento del devoto? ¿Cómo contribuyen éstas a la construcción del espacio sagrado? ¿Cuál es el discurso del que se vale el devoto para continuar recreando la sacralidad del lugar? ¿Cómo el uso del espacio renueva o crea nuevos usos del espacio sagrado?

Se puede entender el espacio desde un punto de vista individual o colectivo. El punto de vista individual considera la experiencia de cada persona en el espacio: el mundo de su cuerpo y su vida emocional e imaginativa. El colectivo concibe el espacio como un lugar abierto a todas las miradas. Aunque estos espacios están aislados, interactúan y se conectan entre sí, e influyen en la concepción que el ser humano tiene del entorno.

Foucault analiza el espacio individual, refiriéndose al espacio del cuerpo como un elemento irreductible en el esquema social, porque es ahí donde se operan las fuerzas de represión, socialización, castigo y disciplina. El cuerpo se somete a la autoridad o crea espacios de resistencia o libertad. Para Foucault el espacio es la metáfora de un sitio o un contenedor de poder, que usualmente limita la libertad individual, pero que a veces abre un nuevo proceso de “llegar a ser.” El deseo de liberarse de lo que Foucault llama “relaciones de poder” (Foucault, 1994: 110) —que en la montaña se manifiesta en el escape del mundo social, político o familiar— se observa en los devotos o peregrinos que deciden visitar la montaña para separarse de un espacio que no les permite escapar de aquello que los oprime. Los monjes, monjas y algunos devotos laicos reflexionan sobre los problemas en algunos monasterios citadino o en la vida urbana en general, que impiden realizar prácticas rigurosas de meditación y ascetismo; por esto deciden habitar en las montañas sagradas budistas.

Desde la perspectiva del espacio colectivo, mucho antes de que llegara el budismo a China, las montañas ya eran espacios sagrados. En los antiguos oráculos de la dinastía Shang se describía a los altos macizos como límites del reino, pero también como espacios donde habitaban seres sobrenaturales y bestias peligrosas.²

Para las primeras dinastías chinas –Shang 商朝, Zhou 周朝, Qin 秦朝 y Han 漢朝– las montañas eran muros naturales que definían el límite de los imperios 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: 26-27). Las montañas también eran morada de espíritus y demonios, donde se veneraba a los dioses de la fertilidad. A medida que se desarrolla la civilización China, las montañas se convierten en los espacios más sagrados de este territorio.³

²El 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 屈萬裏 (1907-1979) argumenta que el *yue* aparecía en los oráculos cuando se pedía la lluvia, para tener buenas cosechas (Robson, 2009: 31-32). 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 孫詒讓 (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 *Shijing* 詩經 para proponer que el *yue* es la montaña Huo-shan 霍山, que también se conoce como Taiyueshan 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).

³Durante la dinastía Han (206 a.E.C. – 220) se habla de cinco montañas o picos sagrados: Taishan al este 東嶽泰山, Hengshan al sur 南嶽衡山, Huashan al oeste 西嶽華山, Hengshan al norte 北嶽恒山 y Songshan 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, Taishan 泰山 y Nanyue 南嶽, que representan los ministerios oficiales. (Robson, 2009: 34). Gu Jiegang 顧頡剛 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 Huashan 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 Huashan se ubica Zhongnan-shan. El

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 葛洪 (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 frecuentadas 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 sirven para el descanso de los buscadores de hierbas medicinales y también son moradas de monjes o monjas que realizan prácticas budistas.

En el canon daoísta también se menciona a Zhongnan-shan como una de las montañas sagradas. En la vida religiosa daoísta la montaña representaba el altar donde se celebraban los ritos.

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.

capítulo “Zhifang” está en el clásico de *Zhouli* 周礼, *Ritos de Zhou*, y en el *Yi Zhoushu* 逸周書, *Los documentos restantes de Zhou* (Robson, 2009: 36).

El devoto y el espacio montañoso

En los devotos laicos y religiosos de Nanwutai prevalece un discurso que tiende a idealizar la montaña. Sin embargo, esto queda en el discurso, porque la vida en la montaña repite patrones que se trasladan del espacio urbano al ámbito natural que es la montaña, donde se vuelven a construir nuevos espacios sociales. No obstante, las monjas que habitan en lugares aislados de Nanwutai-shan mantienen esa visión más idealista de la posibilidad de desvincularse del mundo social. Habitan en los *maopeng* o en los templos abandonados para experimentar y revivir las prácticas de los maestros del pasado. Con una visión idealizada de la historia —real o no— de los monjes eminentes, se adentran en la montaña para reconstruir ese espacio ideal, o al menos para imaginarlo. La presencia de ellas en la montaña produce un cambio espacial y social, que repercute en los devotos y en su concepción sobre Nanwutai.

Lo anterior se puede entender desde la perspectiva de David Harvey (1989:203), quien se vale de las ideas de pensadores como Dilthey y Durkheim para afirmar que para entender el espacio y el tiempo se debe investigar el proceso material, es decir, el papel de las prácticas humanas en la construcción del tiempo y el espacio. Harvey se pregunta cómo se puede representar el espacio y el tiempo en un marco teórico, y si éstos afectan necesariamente la manera como interpretamos el mundo y actuamos en él. Concluye que la imagen del mundo, representada por el espacio, domina nuestra consciencia histórica. Los cambios sociales quedan plasmados, en parte, en la historia de nuestras concepciones del espacio y el tiempo (Harvey, 1989: 218).

Los planteamientos de Harvey nos ayudaron entender cómo las circunstancias históricas influyen sobre el imaginario de quienes habitan y visitan hoy la montaña. A partir de esta consideración teórica, comienzo, en el primer capítulo, describiendo los

acontecimientos históricos más importantes para el desarrollo del budismo en Zhongnan-shan y destacando la presencia de los sabios monjes que habitaron en esta zona montañosa. 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.

Otro asunto que también trato en el primer capítulo es la destrucción, la restauración y la construcción de los templos en la montaña. Una de las tantas consecuencias que tuvo la Revolución Cultural (1966-1976) fue la destrucción de templos y santuarios religiosos. Sin embargo, con la reforma de 1980, fue posible revivir la vida religiosa, lo que implicó la recuperación de muchos lugares de culto. La forma como éstos se reconstruyeron reflejó una nueva manera de recrear los espacios que había en el pasado. Se intentó mantener la estética arquitectónica de los edificios, sin embargo, las nuevas técnicas de construcción, los nuevos diseños y las nuevas concepciones de lo “moderno” cambiaron el espacio. Al modificarse el espacio también cambia la imagen del entorno que percibe el devoto en la montaña. Los edificios en Nanwutai, al igual que muchos otros en China, están en constante construcción o restauración. Cada año el peregrino debe enfrentarse a múltiples cambios en su entorno.

En el segundo capítulo hago una descripción de la ruta de peregrinación, y abordo las dificultades que se enfrentan al avanzar por el sendero y los constantes desvíos, provocados por las construcciones que irrumpen el camino del peregrino. Esto me obliga a preguntarme de qué manera se adapta el peregrino y el habitante a los cambios físicos del lugar. Esta interrogante abre el tercer capítulo, en el que describo a los habitantes de Nanwutai, especialmente aquellos que compartieron conmigo sus experiencias. En ese

capítulo es posible vislumbrar la interacción existente entre el espacio mental y social de cada devoto y el espacio físico de la montaña, que genera en el devoto experiencias, percepciones e imágenes y que, a pesar de los cambios, permite seguir considerando la montaña como un lugar sagrado. Esto también nos hace suponer que para que el devoto comprenda esas modificaciones físicas, su espacio cultural o social y mental también debe variar, de tal forma que el devoto logre adaptarse a ese entorno.

Cuando me refiero a espacios físicos, mentales y sociales hago uso de tres dimensiones que identifica Lefebvre (1992: 11-12); el físico es la naturaleza, el cosmos; el mental es la abstracción lógica y formal, y el social es el producto, la práctica social. David Harvey adapta estas tres dimensiones y señala que Lefebvre las caracteriza como lo experimentado, lo percibido y lo imaginado. Sostiene que nuestras experiencias subjetivas afectan nuestras percepciones, nuestra imaginación, y el mundo de la ficción y la fantasía, lo cual genera espacios mentales y mapas como espejismos de lo que supuestamente es algo “real” (Harvey, 1989: 203). Estos espacios o ideales proyectados o imaginados tienen el potencial de lograr efectos reales (Robson, 2009: 8).

En el cuarto capítulo describo la celebración *miaohui* en los templos, periodo en el que se lleva a cabo la peregrinación a Nanwutai-shan. Ésta es la actividad religiosa más importante del año, y las personas de la villa Liu —al pie de la montaña— se hacen cargo de organizar las actividades que se llevan a cabo en el pico más alto de Nanwutai, en el “estrado”⁴ del Bodhisattva Guanyin. En esta celebración, que se extiende durante una semana, hay peregrinos que inician la ascensión a Nanwutai desde muy temprano, para ir recorriendo cada templo y llegar hasta la cima antes del anochecer. Otros suben en

⁴El nombre que recibe es 觀音臺 Guanyin-tai. El término *tai* se puede traducir como “estrado, terraza, plataforma o escenario” y aquí se refiere a la parte más alta de una montaña en donde se instala una plataforma en la que se construye un altar o un templo.

automóvil hasta la zona de estacionamiento y después continúan ascendiendo a pie. También hay quienes se hospedan en los templos y en los *tangfang-miao*,⁵ donde se realizan diversas actividades en torno al Buda y a los bodhisattvas.

Dentro de los diversos espacios religiosos que hay en la montaña —el templo, *tangfang-miao* y la plataforma de Guanyin— la peregrinación y la celebración del *miaohui* se desarrollan de maneras distintas, pues las comunidades religiosas difieren en la forma en que llevan a cabo las actividades. Durante la celebración del *miaohui*, estas diferencias en la peregrinación y en la manera en que el devoto se conecta con el espacio son también elementos cruciales para entender cómo se manifiesta el espacio sagrado. Durante esta fiesta se reúnen aspectos tradicionales, como pedir una cosecha abundante o agradecer las cosechas; estos agradecimientos se dirigen, principalmente, al Buda, a los bodhisattvas, a la Diosa Dadora de Hijos o a “divinidades” o “espíritus” *shen* 神.

En el quinto capítulo me detengo en las tres dimensiones de Lefebvre y analizo las diversas experiencias, percepciones y pensamientos imaginarios de los habitantes y peregrinos descritos en el tercer capítulo. Utilizo estas tres dimensiones como herramientas de análisis. No propongo que se refieran a fenómenos distintos, por eso, al observar cómo interactúan entre ellos, notamos que la separación es, hasta cierto punto, artificial. Sin embargo, mencionarlas nos permite tener una idea más clara de la diversidad espacial que el mismo ser humano crea, y de cómo los espacios se interconectan entre sí. Al mismo tiempo, las experiencias, percepciones y pensamientos imaginarios crean nuevos espacios,

⁵Los *tangfang-miao* 湯房廟 son templos que administran los devotos laicos, y en ellos se recibe a los peregrinos durante la fiesta del *guohui* o *miaohui*. La palabra *tang* quiere decir “sopa” y *fang* se refiere a “habitación”. De ahí se deduce que estos lugares funcionan como templos donde se ofrece alimento y un lugar para descansar a los peregrinos que van subiendo la montaña. A veces llegan monjes a realizar los ritos, pero en general es difícil encontrarlos ahí; más bien los laicos se encargan de llevar a cabo las actividades ceremoniales durante la peregrinación.

que no se limitan a sus confines físicos. Aquí retomo lo que señala Robson (2009) y lo vínculo con el poder de la narrativa: los relatos fantásticos, las leyendas o las explicaciones de la doctrina budista crean un espacio que se puede experimentar, percibir e imaginar, y adquieren un poder tal que logra tener efectos reales en quien esté escuchando o relatando. El espacio físico adquiere otro significado para el devoto que conoce las leyendas o historias fantásticas del lugar, o escucha a quienes habitan en la montaña y relatan estos hechos.

Luis Gómez (2011b: 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. A este pensamiento de Gómez agregaría que el espacio desempeña un papel fundamental, ya que la persona relaciona el milagro con ese lugar específico, en este caso, con la montaña sagrada. Además, las leyendas o sucesos extraordinarios que relatan los habitantes de Nanwutai son vistos como una señal que se manifiesta, un signo. Según Gómez (2011b: 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 habitantes de Nanwutai-shan —monjes, monjas y laicos— utilizan la narración no sólo para revivir la experiencia de una historia, una leyenda o un milagro que acontece en la montaña, sino también para renovar la condición sagrada del lugar. 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. Aunado a lo anterior, la figura del religioso contribuye a crear una atmósfera espiritual en la montaña y fortalece los ideales propuestos por los maestros que hicieron de la montaña un lugar propicio para las prácticas ascéticas.

En los milagros, hechos fantásticos, mitos o leyendas que relatan los habitantes de Nanwutai y los de casi toda China, está implícito el concepto de *ganying*. Daniel Stevenson, en su análisis de los cuentos del *Sūtra del Loto* (1995: 429), lo describe como una estructura discursiva china de “estímulo” (*gan*) y “respuesta” (*ying*). Los devotos pueden sentir el “estímulo” que los conecta con la divinidad, e incluso les permite visualizar o soñar con el bodhisattva y observar luces en el cielo. A esta percepción de lo “sobrenatural” que se tiene en el lugar sagrado, se le llama *ganying*, la respuesta a la petición que interactúa de manera recíproca; hay una correspondencia entre el devoto y la divinidad (Soothilly Hodous, 1937: 399). Este concepto se describe en el tercer capítulo y se interpreta en el quinto.

Cuando en las montañas chinas se manifiesta la deidad, se hace presente el *ling*,⁶ entendido como lo “numinoso”, la eficacia, el poder de un lugar o de un objeto (Naquin y Yü, 1992: 11). Ambos conceptos, *ganying* y *ling* conforman la idea de lo sagrado en China. Dentro del budismo, *ling* tiene otras acepciones, como “espíritu, energía, efectividad,

⁶En 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 Kalgren, el carácter 靈 se compone de *ling* 霽 sobre *wu* 巫. *Ling* 霽 es una variante obsoleta de *ling* 零 (gotas de lluvia) y determina la fonética de *ling* 靈. *Wu* 巫 significa “bruja o hechicera.” Podemos suponer, entonces, que el carácter compuesto *ling* 霽 sugiere la idea de una bruja que llama a los espíritus para que hagan llover. En el diccionario *Hanwen Dian* 漢文典 de Kalgren (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.

inteligencia” (Soothill y Hodous, 1937: 489), y también se utiliza en binomios para referirse a la idea de *ganying*: *linggan* 靈感 o *lingying* 靈應, “la respuesta del espíritu, la respuesta eficaz de una plegaria.”⁷ De lo anterior, se concluye que una montaña sagrada en China es un lugar propicio para el encuentro con la divinidad y para recibir una respuesta o una señal, que se puede manifestar en el espacio como una experiencia fenomenológica o narrativa.

Eliade afirma que un lugar se declara sagrado por varias razones: cuando se le asocia con alguna señal divina; cuando se le identifica o ubica por medio de la adivinación o por sucesos religiosos significativos; cuando se asocia con las reliquias de un santo, o cuando se percibe la presencia de un dios. Pero este planteamiento de Eliade se debilita al no tomar en cuenta —o no mencionar— a las personas que acuden o habitan en esos lugares y añaden otros elementos que mantienen o reviven el ambiente sacro. Al respecto, y en cuanto al término, en la *Encyclopedia of Buddhism* (2004), Allan Grapard hace hincapié en que el término “espacio sagrado” puede ser engañoso, ya que tiende a subrayar lo espiritual y a evadir las fuentes históricas, así como los conflictos ocurridos en torno a la generación del espacio sagrado (2004: 794). Tanto en el origen de las montañas sagradas como en la introducción del budismo en China, precisa distinguir los aspectos históricos, que contribuyen a la construcción de estos espacios.

El término “sagrado” se mantiene durante todos los capítulos de la tesis. Aunque una de las categorías de “espacio sagrado” que define Grapard es “área sagrada”,⁸ aquí

⁷También está el término *lingyan* 靈驗, que se acerca al concepto de *lingying*, porque se refiere a la evidencia concreta del resultado milagroso de un deseo o plegaria.

⁸Grapard distingue tres categorías de espacio sagrado presentes en Japón. La primera categoría es “sitio sagrado”, un espacio delimitado, bien estructurado, visto como la residencia actual de una divinidad. La segunda categoría surge con la llegada del budismo: el “área sagrada”, un espacio geográfico extenso, que usualmente es un territorio de peregrinación sobre el cual se proyecta un *maṇḍala*. En contraste con la noción de “sitio sagrado” como residencia de una divinidad, un “área sagrada” se concibe como el lugar donde se

utilizaré los términos “espacio” y “sitio sagrado”, ya que ambos tienen sus respectivas funciones heurísticas que permiten entender el uso religioso del espacio.

Al respecto, preferimos las categorías de Ann Taves, quien adopta los términos lo “especial” o lo “que se considera aparte” (2009:17) en vez de nociones como las de “sagrado, místico o espiritual”, evitando también el uso del concepto de “experiencia religiosa.” Como hace Taves, limitamos aquí toda apelación a un carácter “religioso” en las experiencias de los devotos, sobre todo, por la interacción que tiene la experiencia con otros factores sociales, culturales y psicológicos. En cuanto al carácter “místico o espiritual” se menciona sólo al invocar algunos paralelismos entre los místicos españoles y las experiencias que relatan los religiosos de Nanwutai.

A pesar de la constante necesidad de acudir al término “sagrado” se observará que, cuando se pretende entender la manera en que los devotos conciben el espacio sagrado, el uso del concepto se debilita. De ahí que en lo que sigue propongo extender la idea de lo sagrado desde la perspectiva de los devotos. Ésta no se puede entender si no se incorpora el concepto de *ganying*, término fundamental para comprender el vínculo entre el espacio y el devoto. Asimismo, las maneras en que el devoto manifiesta la experiencia de *ganying* incluirán otros factores que irán modificando el concepto clásico de “estímulo-respuesta”.

Para adentrarnos en las experiencias de *ganying* es preciso describir el trasfondo histórico del budismo en Zhongnan-shan, específicamente en Nanwutai. Por lo tanto, comienzo mi análisis con la descripción de algunas corrientes budistas que se desarrollan en la montaña; el paso de maestros eminentes y circunstancias históricas descritas en

podía alcanzar “la naturaleza búdica.” La tercera categoría es “nación sagrada”, concepto que incluye todo Japón; sin embargo, desde el punto de vista geográfico y político, y desde la perspectiva budista, podría incluir el universo entero (1982: 196).

revistas budistas de principios del siglo XX nos permitirán observar un panorama histórico, donde confluyen las leyendas y las narraciones que describirán los devotos.

CAPÍTULO I

HUELLAS EN LA MONTAÑA

El trasfondo histórico: monjes y escuelas budistas en Zhongnan-shan

Qinling-shan 秦嶺山 es una cadena montañosa de 1600 kilómetros de largo, que cruza el territorio chino desde la provincia de Gansu 甘肅 hasta la provincia de Henan 河南. Zhongnan-shan es parte de esta cadena y se ubica al sur de la ciudad de Xian 西安, en la provincia de Shaanxi 陝西. Los habitantes de Chang-an 長安, la capital de la dinastía Tang 唐朝 (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. A lo largo de la historia se utiliza diversos nombres para denominar a un mismo lugar o el denominar varios sitios con un mismo nombre también es una costumbre. En el clásico *Shijing* 詩經, tanto Zhongnan-shan como Qinling-shan reciben el nombre de Nanshan 南山 y en el *Changan-zhi* 長安志 Zhongnan-shan se conoce con otros nombres como Jushan 橘山, Chushan 楚山, Taiyi-shan 太一山, Zhounan-shan 周南山, Qinshan 秦山 o Difei-shan 地肺山. De la misma manera, Nanwutai-shan 南五臺山, que está al sur de 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.⁹

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). 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 老子 entregó el *Daode-jing* 道德經 al guardián de la frontera, Yinxi 尹喜. 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). Posteriormente Zhongnan-shan fue refugio de varias escuelas budistas.

Hasta el momento de escribir esta tesis, no he hallado un texto de este género literario, 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 montaña e incluya su historia, los cuentos maravillosos, los mitos y las leyendas que acontecieron en el lugar. Las fuentes

⁹El nombre Taiyi se deriva del dios Taiyizhenren 太乙真人 o 太一真人 (Simaqian 司馬遷 *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).

tempranas están en los Clásicos, en el *Chang-an zhi*, en las historias o crónicas de los templos o en las biografías de los monjes que habitaron Zhongnan.

Fan Yaoting 樊耀亭, 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 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 90. 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 encuentra en varios clásicos: el *Gaoseng-zhuan* 高僧傳, del monje Huijiao 慧皎, de las dinastías Nanchao 南朝 (420-589), específicamente en la sección sobre la dinastía Liang 梁朝 (502-577); el *Xu Gaoseng-zhuan* 續高僧傳 del maestro Daoxuan 道宣; el *Song Gaoseng-zhuan* 宋高僧傳 de Zan Ningdeng 贊寧等 y el *Daming Gaoseng-zhuan* 大明高僧傳 de Ruxing 如惺. Estas fuentes recopilan la vida de los monjes budistas más distinguidos en la historia de China, desde la dinastía Han Oriental 東漢朝 (25-220) hasta la dinastía Song 宋朝 (960-1279).

Los diccionarios budistas, las memorias de los viajes por las montañas del devoto laico Gao Henian 高鶴年 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.

Sin embargo, hay un largo periodo en la historia de la montaña, entre las dinastías Song 宋朝 (960-1279) y Qing 清朝 (1644-1911), en que la información es escasa. Esto se entendería debido al decaimiento de las actividades budistas en la zona después de la dinastía Tang. Más adelante me referiré a los factores que corresponderían a este debilitamiento en Zhongnan-shan.

Antecedentes históricos

En el reino de Qin 秦朝 (221a.E.C. - 206a.E.C.), durante el periodo de los Reinos Combatientes 戰國 (ca. 475 a.E.C. – 221 a.E.C.), a los pies de Zhongnan-shan, se construyeron templos para hacer sacrificios y súplicas al Cielo (*tian* 天), a la tierra (*di* 地) y hacer ofrendas a los espíritus y a los ancestros. Con la llegada de la dinastía Han 漢朝 (206 a.E.C. – 220) se construyeron más templos. 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 太宗 (599-649) disfrutaba sus vacaciones en el palacio Cuiwei 翠微 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* 成語 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 盧藏用 (664-731), un erudito de la dinastía Tang, que decide ir a la montaña Zhongnan, para ganar buena reputación y lograr ser un funcionario del imperio (Wei, Ping y Cai, 2011: 610). Famosos poetas como Libai 李白, Dufu 杜甫 y Censhen 岑參 viajaron a la montaña y escribieron versos sobre la naturaleza en el lugar (Fan, 2003: 2). El afamado poeta Tang, Wang Wei 王維, describe en el siguiente poema la belleza del paisaje natural de Zhongnan:

Zhongnan-shan

Taiyi está cercana al cielo, las montañosas 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).

En otro poema, Wang Wei se refiere a un funcionario de apellido Xu, que decide retirarse de la vida mundana y va en dirección a la montaña:

Al atardecer ¡ay! Os vais de palacio, / desencantado ¡ay! De lo
mundanal. / Dais pausa al corcel ¡ay! Entre dos árboles, / ante el
monte azul ¡ay! para no volver. (Suárez, 2000:31).

Wang Wei también 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 habita en Zhongnan-shan describe 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, 2010).

Zhongnan-shan fue lugar de origen y desarrollo de los linajes Jingtuzong 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.

Maestros en la montaña

Las biografías que se recopilan 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. Al respecto, John Kieschnick sugiere evitar las historias que no se atienen a la realidad para evitar malos entendidos sobre la vida de estos personajes. Hay datos, por ejemplo, que describen el encuentro entre dos monjes, pero que en la realidad no fue posible porque ambos monjes vivieron en diferentes periodos (Kieschnick, 1997: 1-2). Sin embargo, a veces me parece relevante mencionar las leyendas, ya que también describen la manera cómo se idealizaba a los maestros en la antigüedad.

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). En cuanto a los monjes que estuvieron en Zhongnan-shan mencionaré a los que se describen en los clásicos, pero es muy posible que otros monjes eminentes que se desconoce su historia también hayan dejado sus huellas en la montaña.

Para adentrarse en la historia de los monjes se debe entender el proceso en el que se acomodó el budismo a la cultura china. Entre los siglos III y IV se intentó comprender el budismo por medio de las propias tradiciones religiosas chinas, especialmente el Neo- Daoísmo, *Xuanxue* 玄學. Diferentes conceptos budistas se interpretaron en términos neo- daoístas, como sucedió con la palabra “vacío”, que se tradujo con el término *wu* 無 (Gregory, 1995: 26). A principios del siglo V, con la llegada del maestro Kūmarajīva 鳩摩 罗什 (344-413), se empieza a entender el budismo según sus propios términos. Kūmarajīva del reino de Kūcha, posiblemente es el más famoso de los traductores de textos budistas.¹⁰ Llega en 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) y posteriormente, en el mismo monasterio, se construyó el Caotang-si 草堂寺, que fue el lugar donde Kūmarajīva 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 Kūmarajīva. Según se narra en la leyenda, cuando se cremó el cuerpo del sabio monje, su lengua quedó intacta (T. 50, No. 2059)¹¹.

El maestro parto Jizang 吉藏 (549-623) se inspira en las traducciones de Kūmarajīva y se convirtió en una de las figuras importantes de la segunda fase del desarrollo de la corriente *Mādhyamika* en China. Escribió uno de los textos del linaje Sanlun, el *Sanlun*

¹⁰Kūmarajīva 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 Boreboluomiduo-jing* 摩訶般若波羅蜜多經) y el *Sūtra Diamante* (*Jingang-jing* 金剛經) (Tang, 1991: 278-304).

¹¹ Kūmarajīva traduce los textos principales de la corriente *Mādhyamika* 中觀派: el *Madhyamaka-sāstra* o *Zhong-lun* 中論, de Nagarjuna 龍樹; el *Śata-śāstra* o *Bai-lun* 百論, de Āryadeva 提婆 y el *Dvādaśanikāya-śāstra* o *Shiermen-lun* 十二門論. Las tres obras se las entrega a sus discípulos Daosheng 道生, Sengzhao 僧肇 y Senglang 僧朗. A veces se considera a este último el fundador del linaje de Los Tres Tratados Sanlun 三論 (Tang , 1991: 278-304).

xuanyi 三論玄義. El primer año del periodo Wude 武德 (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) fallece y sus reliquias se entierran en el monasterio Zhixiang-si 至相寺, en Zhongnan-shan (T. 50, No. 2060). Lo interesante es que se haya elegido este monasterio y no el templo donde estuvo Kūmarajīva, el actual Caotang-si, ya que fue en ese lugar donde se funda la escuela Sanlun. No obstante, 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 隋朝 (589-618) y se ubica a los pies de Zhongnan-shan, en el valle Tianzi 天子峪. Desde la dinastía Qing 清朝 (1644-1911) también se le llamó Guoqing-si 国清寺 y fue el lugar donde se desarrolló el linaje Huayan (Fan, 2003: 176-177).

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 信行 (540-594), fundador de la corriente Sanjie-jiao 三階教.¹² A pesar de las numerosas persecuciones que sufrieron los seguidores de esta corriente, durante varios siglos tuvo gran popularidad y atrajo tanto a aristócratas como a personas comunes (Hubbard, 2004: 744).

También se desarrolla en la zona el linaje Lü-zong 律宗 o Nanshan-zong 南山宗, cuyo fundador es el famoso maestro Daoxuan 道宣 (596-667). El nombre de Nanshan se debe a que el lugar en el que Daoxuan tomó refugio en el Dharma fue en el monasterio Jingye-si 净业寺 en Zhongnan-shan (o Nanshan). En el año 664 Daoxuan completó la

¹² 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 estaban 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 (别法), 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).

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 una serie de textos entorno a las cuatro divisiones del Vinaya 四分律 (Wang, 1994: 179). También es autor de memorias en donde describe una serie de revelaciones que recibe 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).

Daoxuan colaboró con Xuanzang 玄奘 (600-664) 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*. 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 圓測 (613-696) y Kuiji 窺基 (632-682). 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, era un monje coreano de nombre Wōnch'ŭk, que llega a China a la edad de quince años y estudia bajo las enseñanzas del

maestro Fachang 法常 (597-646) y Sengbian 僧辯 (568-642). Cuando Xuanzang regresó de la India en el 645, 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.”¹³

Entre los maestros del linaje de la Tierra Pura 淨土宗 se menciona al eminente Shandao 善導 (613-681), 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 悟真寺, en Zhongnan-shan. Julian Pas recalca que el *Xinxiu Wangsheng-zhuan* (X. 78, No. 1546) es la única fuente en la que se menciona 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 enseña las cinco prácticas, que debe realizar el devoto para renacer en la Tierra Pura del Buda Amitābha.¹⁴ 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 崇灵 (Fengmao, 1987: 158).

¹³Entre las obras de Yuance se conocen el comentario al *Sūtra Samdhinirmocana*, que se titula *Jieshenmi jing-shu* 解深密經疏 (Lucheng, 1987: 164-166).

¹⁴Las 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 法順 (557—640) o Dushun 杜順, a quien se considera tradicionalmente el primero de los cinco patriarcas de este linaje, así como los otros cuatro, Zhiyan 智儼, Fazang 法藏, Chengguan 澄觀 y Zongmi 宗密 (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).¹⁵

Zongmi 宗密 (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 816 dejó la capital y siguió sus investigaciones en varios 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).

¹⁵Zhiyan 智儼 (602-668) fue estudiante de Dushun y el segundo patriarca de la escuela Huayan. Fue maestro de Fazang 法藏 e Yixiang 義湘. 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), 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 diez años después regresa a Corea, donde funda el linaje Hwaom (Huayan) (Lancaster y Yu, 1995: 8). Fazang (643-712) es el tercer patriarca de Huayan y fue discípulo de Zhiyan. Chengguan (737—838/ 738—839) 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* 華嚴經行願品疏. 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).

Después de la muerte de Zongmi se produce la supresión de 845 y luego el periodo de las Cinco Dinastías. Bajo estas circunstancias el linaje Huayan comienza a desaparecer (Ch'en, 1964: 316). Su influencia declinó y con ella también se debilita 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 centro 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.

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).

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. 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 montaña.

Además, las historias que se han rescatado de los templos indican que continuó la vida religiosa. No obstante, es evidente que la práctica budista decayó después del periodo Tang.

La única estela antigua de Nanwutai-shan y quizá de todo Zhongnan-shan es la que está en el templo Guanghui 廣惠 en la villa Liucun 留村, a los pies de la montaña. La estela data del día quince del primer mes, del séptimo año del periodo Dachao¹⁶ (1271) de la dinastía Yuan 元朝 (1271-1368) y se narra la restauración del templo Yuanguang 圓光寺, y la leyenda de Guanyin y el dragón.

Las posibles razones del ocaso de Zhongnan-shan se pueden resumir en los siguientes sucesos a finales de y posteriores a Tang:

a) Supresión del 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 武宗, 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 anti-budista, en el que se castigó a los religiosos, se destruyeron monasterios y se prohibieron los ritos budistas. En la corte imperial habían burócratas que, al igual que el emperador, se oponían a la presencia de una religión extranjera. Además, estaban al tanto de las riquezas que tenía el budismo y decidieron hacer uso de éstas, como por ejemplo convertir en monedas a las imágenes budistas y a las campanas de bronce. En su crónica de viaje, el monje japonés Ennin, que visitó China durante esa época, describe las vicisitudes del budismo en China durante este periodo. En el año 841 describió el favoritismo que se manifestaba en las

¹⁶El 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 que Genghis Khan (1162-1227) forma el poder político mongol.

ceremonias imperiales hacia los daoístas y el rechazo a los monjes budistas (Ch'en, 1964: 227). También señala que 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. No obstante, el testimonio de Ennin indica la importancia de la montaña antes de la gran supresión de la dinastía Tang.

Después de la supresión del siglo IX el budismo logra resurgir, especialmente en el sur de China. En las siguientes dinastías hay nuevos maestros, se destacan los linajes *chan* y de la Tierra Pura, se construyen nuevos monasterios. Sin embargo, el florecimiento y el desarrollo que se vivió en Zhongnan-shan durante la era Tang quedó en el recuerdo.

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. Gran parte de los grandes chinos y extranjeros vivieron o pasaron largas temporadas en Chang-an. Debido a la cercanía, Zhongnan-shan era el lugar propicio para las prácticas de meditación y la construcción de templos.

Cuando se fundó la dinastía Song del Norte (960-1127), la capital se trasladó a Bianjing 汴京, la actual ciudad de Kaifeng 開封 en la provincia de Henan 河南. Después se establece la dinastía Song del Sur (1127-1279) y la capital fue Linan 臨安, la actual ciudad de Hangzhou 杭州.¹⁷ El cambio de la capital y luego la migración de monjes a Hangzhou

¹⁷ 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

significó un mayor desarrollo en la 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 善財), del Sūtra Avataṃsaka (*Huayan-jing*), se convierte en el modelo para los peregrinos. Shancai visita a cincuenta y tres *kalyanamitra*, “amigos del bien”,¹⁸ (*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 文殊, Samantabhadra, Puxian 普賢 y Avalokiteśvara, Guanyin 觀音. A la tríada de estos tres bodhisattvas se le llamó *sadashi* 三大士, los “tres grandes maestros”. Luego se agrega el bodhisattva Kṣitigarbha (Dizang 地藏) 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 山西; para Puxian, la montaña Emei 峨眉山 en la provincia de Sichuan 四川; para Guanyin, la montaña Putuo 普陀山, una isla que está en el archipiélago de Zhoushan 舟山, en las costas de la provincia de Zhejiang 浙江; y para Dizang, la montaña Jiuhua 九华山 en la provincia de Anhui 安徽. En la dinastía Ming 明朝 (1368-1644) estas montañas formaron un gran circuito de peregrinaje budista (Naquin y Yü, 1992: 16-17).

No se sabe con exactitud el momento en que la montaña Wutai, residencia de Wenshu, se convirtió en un sitio sagrado para los budistas. Se tienen registros de que ya

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).

¹⁸ Traducción al castellano de Luis O. Gómez Rodríguez, para la palabra en sánscrito *kalyanamitra*.

existían templos en esa montaña en la dinastía Wei del Norte 魏朝 (424-532) y varias de las instituciones budistas más destacadas en la montaña se fundaron entre los siglos V y VI. Para el siglo VIII Wutai-shan ya era reconocida como residencia del bodhisattva Wenshu. Durante la dinastía Yuan y Qing se transformó en montaña sagrada para el budismo tibetano. Los emperadores de la dinastía Yuan y Qing 清朝 (1644-1912) solían visitar la montaña (Berger 2004: 563).

En cuanto a Putuo-shan, durante los siglos XI y XII, monjes y literatos identificaron la isla como el Potalaka, el paraíso de Guanyin. Los milagros, los relatos de los devotos y los registros de los geógrafos, son las fuentes que indican la designación de la isla como Putuo-shan.

Emei-shan fue una de las primeras montañas donde se construyen templos budistas en China. En el *Emeishan zhi* 峨眉山志 se señala que desde la dinastía Jin ya se había creado un templo para el bodhisattva Puxian y en el año 980, durante Song del Norte, el emperador manda a construir seis templos y una inmensa estatua de bronce de Puxian (Du, 1980: 178).

Sobre la montaña Jiuhua se relata la historia de un joven del periodo de la dinastía Tang, de nombre Qiaojue 喬覺, que decide ir a Jiuhua-shan a practicar el budismo. Allí construyó un pequeño templo para meditar, que sería el primer templo budista en la montaña. El año 794 Qiaojue muere y sus discípulos lo consideraron una encarnación del bodhisattva Dizang (X. 63, No. 1244).

Los periodos en que se catalogan las montañas como residencias de los bodhisattvas varían. Algunas fechas son más 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.¹⁹ 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).

Cabe señalar además que, como recalca William De Bary, tanto el Tiantai como el Huayan no alcanzaron a tener un llamado popular, ya que sus ideas no apuntaban hacia la salvación de los seres vivos en algún paraíso budista. Sus pensamientos filosóficos estaban dirigidos a los monjes que dedicaban toda su vida a la religión y para la comprensión de estos linajes se necesitaba de una educación superior. No es el caso del linaje de la Tierra Pura, que no desaparece y sí penetra entre la gente común, por medio de la creencia en el paraíso del Buda Amitābha (De Bary, 1972: 140-141).

Desde el s. XIX al 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.

¹⁹ 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.

Maestros del siglo XIX y XX

A finales del siglo XIX y principios del XX la sangha budista tuvo dificultades; se desarrolla un ambiente poco amistoso hacia los budistas, se destruyen imágenes, hay críticas de parte de los movimientos marxistas y de revaloración cultural que buscaban liberar a las personas de las religiones y la postura conservadora de la cultura china. Surgen medidas discriminatorias como impuestos especiales o la utilización de los monasterios como barracas o estaciones policiales (Ch'en, 1964: 455). Frente a estas dificultades se levantan dos monjes, que se dedican a buscar la manera de evitar la caída del budismo: el maestro Taixu 太虛 (1890-1947) y el maestro Yinguang 印光 (1861-1940).

Yinguang es 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 del maestro Yinguang se concentraron en revivir el 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 se va a Zhongnan-shan, específicamente a la gruta Lianhua 蓮花. El maestro Jianzheng 見正, de la escuela Fagushan 法鼓山 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 contaban 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* 結茅庐 en Taiyi-feng 太乙峰.

Aunque este lugar ya no existe se cree que el *Jiemaolu* era el sitio que estaba en Nanwutai-shan —que también se la llamaba Taiyi-feng o Taiyi-shan— y que la gruta Lianhua es la que actualmente se encuentra en la zona de Dayu.

Nanwutai-shan se convirtió en un lugar propicio para el linaje de la Tierra Pura y para seguidores de Yinguang. En la gran mayoría de los sitios budistas en la montaña hay copias de su obra. Yinguang 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 (1872-1962). 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. Escribió *Las breves memorias de las prácticas ascéticas del maestro Yinguang*, donde relata los desastres que tuvo que enfrentar el maestro y su influencia en la enseñanza del Dharma (Jianzheng, 1998: 144). Gao Henian también escribe el libro *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 describe la geografía, los caminos que toma para llegar a la montaña, los lugares donde se hospeda, los templos y los monasterios, los monjes y eremitas con los que se encuentra en la montaña, en fin, el libro fue y sigue siendo una guía para los devotos budistas en China. Entre los cincuenta y cinco y setenta y tres 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 虚云 (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*. Tocaron 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).²⁰

Un monje controversial en la historia del budismo chino y que estuvo en Zhongnan-shan fue Liangqing 良卿 (1896-1967). Entre los años 1950 y 1953 vivió en un *maopeng* y después estuvo en varios sitios y finalmente se quedó en el famoso monasterio Famen-si, donde hasta ahora se encuentra la reliquia del dedo del Buda. En julio de 1967 entraron los Guardias Rojos con la intención de cavar bajo la pagoda y destruir la reliquia. El maestro

²⁰ 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.

Liangqing, que en ese entonces tenía 71 años, les dijo que si empezaban a cavar él se inmolaría. Los Guardias Rojos no prestaron atención a las palabras del monje y comenzaron a excavar. Liangqing recogió pasto seco y prendió fuego. El pasto se prendió en llamas y poco a poco se fue quemando el cuerpo del maestro. Los soldados vieron lo que estaba sucediendo y muertos de pavor tiraron sus herramientas y se fueron corriendo. En la actualidad se celebra el martirio de Liangqing el día 12 de julio.

Otro de los maestros budistas que pasó por Zhongnan-shan fue el maestro de Hubei, Mingguang, 明觀 (1891-1970). El nombre que recibe después de ordenarse como monje es Jueyin 覺音. Desde el 10 de octubre de 1911 fue soldado de la Revolución y durante la guerra percibe el sufrimiento que causa la guerra y la ilusión y vanidad de la vida humana. Decide abandonar el combate y dedicarse a la vida espiritual. Una vez estaba en Jiuhua-shan, donde conoció a un maestro anciano, que lo inició en el estudio de los sūtras. Después de varios meses en la montaña se fueron a Nanjing 南京. Un maestro de la Tierra Pura ordenó a Mingguang el día del cumpleaños del bodhisattva Guanyin, el diecinueve del segundo mes, en el año 1915. En 1921 Mingguang decide visitar otros lugares sagrados y llega a Zhongnan-shan, donde se queda a vivir por tres años. Estuvo en el Da Maopeng en Nanwutai y visitó a monjes ancianos, que se encontraban como eremitas en la montaña. Durante su estancia en el Da Maopeng estudio la doctrina budista y visitó los monasterios donde habían vivido los grandes maestros como Daoxuan, Yuance, Kūmarajīva y Xuanzang (Yu, 2012).

Algunos maestros más contemporáneos como Yanben 演本 (1872-1957), Yongcan 永参法师 (1896-1966), abad del Famensi (Yu, 2012) y Rende 仁德法师 (1926-2001),

vicepresidente de la Asociación Budista China, practicaron el budismo en los *maopeng* de Zhongnan-shan.

Registros en revistas budistas durante la República China

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*, se recopilan los 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 actividades religiosas que se llevaban 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 publican 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.

En diciembre de 1940, se publicó un artículo que se refiere al Da Maopeng de Nanwutai-shan (*Fohua Suikan*, N. 21, p. 46, 1940). El autor manifiesta el deseo de ser un soldado del Guomindang 国民堂 y que al morir en la batalla renazca en la Tierra Pura. Se va al Da Maopeng, donde, según el autor, es posible extinguir las tres raíces del mal; el deseo, el odio y la ignorancia y por esto es un lugar propicio para la práctica del budismo. Después hace un llamado a todos los monjes a reunirse en el Da Maopeng el primer día del onceavo mes lunar para recitar el nombre del Buda. Además los convoca para pedir por los

padres, por los que han fallecido y que volverán a renacer. Finalmente señala que esta ceremonia se puede realizar en el Da Maopeng o también en el Wolong-si 臥龍寺, en Xian.

Otro artículo es del monje Shi Conghui 釋聰慧 (*Hai Chaoyin*, Vol.10, No.10, p.16-17, 1929), que hace una invitación a visitar los *maopeng* de Nanwutai-shan y relata la experiencia de personas que estuvieron en la montaña. Primero 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. Su prosperidad se debe al *ling* 靈, a la presencia del Bodhisattva, que se manifiesta en la intensidad de los colores de la montaña.”

Después el monje Conghui describe a la primera y segunda década del siglo XX, como un periodo de inestabilidad en Shaanxi, durante el cual el valle se encontraba en condiciones deplorables. Con el triunfo de la Revolución llegan tiempos de tranquilidad, pero la región sufre de una sequía que dura varios años. Las personas que habitaban en los *maopeng* vivían en malas condiciones. Sobrevivieron sólo gracias a la ayuda que recibieron de las personas que les traían comida y ropa. Conghui junto con el monje Baiguang 白光 explicaron la doctrina de las causas y las consecuencias y el poder del bodhisattva. Conghui y Baiguang desempeñaron un papel importante en la vida religiosa en Zhongnan-shan. En uno de los artículos (*Zhongguo Fojiao-hui Gongbao*, N.1, p.11) ambos maestros hacen un llamado a unirse a la Federación Zhongnan-shan Nanjiawutai (*Zhongnanshan Nanjiawutai Lianhe Hui Bashichu* 終南山南嘉五台聯合辦事處). Asimismo, en agosto de 1933 Baiguang publicó otro artículo sobre el inicio del *muhuazhai* 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. Señala que todos somos mendicantes y que podemos conseguir la riqueza del Dharma. Por esto se debe practicar y alcanzar el gran mérito (*Foxue Ban Yuekan*, No.60, p.16, 1933).

Entre 1930 y 1950, China sufre como resultado de la Guerra Civil y la invasión japonesa. En el artículo de Miaokuo 妙闊 (*Daxiong*, No.11, p.7) resume la experiencia de treinta y dos personas que vieron la guerra, el fuego y los cadáveres de los fallecidos.²¹ El autor recomienda recitar el nombre del Buda durante siete días en la gruta Kanggu Yuantong 康谷圓通, en Nanwutai-shan y pensar de forma piadosa en el sufrimiento del mundo. El día primero del onceavo mes llegó un grupo de personas y durante siete días recitaron el nombre del Buda. Luego 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.

Se menciona el Da Maopeng, que en esos tiempos funcionaba más como templo que como lugar de aislamiento y meditación. En otro artículo (*Hongfa Shehui*, No 21, p.175) se vuelve a mencionar el Da Maopeng como el sitio idóneo para orar por las víctimas de los incendios que estaban ocurriendo en Xian, por los huérfanos y por los hambrientos. El autor relata que se estaba viviendo un periodo de mucha escasez, y por eso era necesario pedir limosna, hacer ofrendas al Bodhisattva y cumplir las reglas budistas.

Los textos más descriptivos de la montaña son las memorias de los viajeros. En su mayoría se describe el paisaje, la belleza de los ríos, los bosques y también los diversos

²¹ Debido a que el artículo no señala las fechas, no se puede saber a qué conflicto se refiere el autor.

templos, los *maopeng* y las grutas que los viajeros van encontrando en el camino. El laico Xinyuan 心園 va a Zhongnan y hace una larga descripción de varios días de viaje. Antes de llegar a la montaña, se dirige a Dayang-ta 大雁塔, la gran pagoda que está en Xian. Desde ahí alcanza a ver Zhongnan-shan, lo que es sorprendente, ya que en la actualidad, debido a la contaminación, es casi imposible alcanzar a ver la montaña desde la ciudad. Después el autor se dirige hacia Zhongnan a caballo con cien soldados y describe los lugares y las leyendas de Guanyin en Nanwutai-shan (*Hai Chaoyin*, Vol IV, No.7, p.2-6, 1923).

Los artículos sobre Zhongnan-shan que se publicaron en las revistas budistas durante los años 30 y 40 nos indican de la dura realidad del pueblo chino durante las guerras y la hambruna. También nos informan de la intensa devoción a los bodhisattvas, en especial a Guanyin y la consideración de Nanwutai-shan como su lugar de veneración. Finalmente describen las actividades religiosas en el Da Maopeng junto con las prácticas de meditación y las ceremonias de petición al Buda.

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 佛心 (*Honghua Yuekan*, No.132, p.14, 1952) abad del Jingye-si. 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, Lienhe Laodong Weiyuan-hui 聯合勞動委員會. Esta alianza estaba dirigida por el monje Foxin como presidente, seis vice-presidentes, 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. Para esto la asamblea se dividiría en distintos grupos: el grupo de estudio, el grupo de agricultura, el grupo de forestación y el grupo de mérito. La asamblea se llevaría a cabo en el Jingye-si.

Aunque no se menciona el partido comunista y tampoco a algún integrante del gobierno, la manera cómo el monje convoca la asamblea, la forma de organización, el discurso de cambio y los grupos que se conforman sugiere que los monjes debían empezar a dedicar su tiempo a otras actividades, como la agronomía y la forestación. La sangha china, desde sus orígenes, ha estado conectada con la tierra, con los cultivos en sus propios terrenos. Pero dada la época en que se escribe este texto y la represión que ya existía de los religiosos, no me sorprendería que la asamblea a la que se convoca en el texto haya surgido a instancia de las autoridades. Algo similar, pero más político es la noticia que se publica en 1956 (*Honghua Yuekan*, No. 79, p. 20), sobre la Cooperativa de Agricultores de Alto Rango Gaoji Nongye Shengchan Hezuoshe 高級農業生產合作社, que establecen los discípulos budistas en Zhongnan-shan. En el Da Maopeng y en los templos que están 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. Entre los días 17, 18 y 19 del segundo mes —fecha que coincide con la celebración del cumpleaños de Guanyin— se hizo una gran reunión donde se discutió la formación de una cooperativa, para desarrollar los productos agrícolas y los bosques. Para esto se debía formular un plan y los miembros socialistas deberían administrar el trabajo.

A pesar de estos discursos que promueven la labor agrícola para los monjes y el acercamiento al partido como miembros de estas cooperativas socialistas, se tiene noticias de actividades religiosas, que se llevan a cabo en la montaña. Una de ellas es la celebración en el monasterio Zizhulin-si, en Nanwutai-shan. En octubre de 1955 se publicó un anuncio

donde se describe la ceremonia, que inició el día veinticuatro del séptimo mes y se leyó el *Sūtra Amitufo*. También se celebró el cumpleaños del bodhisattva Dizang. Más de ochenta devotos asistieron a la ceremonia, que concluyó el primer día del octavo mes (*Honghua Yuekan*, N. 160, p. 19, 1954).

También se lleva a cabo el *yulanpen* 盂蘭盆, (Ullambana), la fiesta a los fantasmas, que en China se realiza el día quince del séptimo mes y se ofrece alimento a los ancestros, los fantasmas y los espíritus.²² Los devotos se reunieron durante trece días en la montaña Jiawutai, en Zhongnan-shan y hubo más de doscientas personas. Lo interesante es que el monje Miaofa, que iba a dirigir la ceremonia, se tuvo que ir a Xian para asistir a la asamblea del partido comunista. Sólo alcanzó a estar los últimos días de la celebración del *yulanpen* (*Honghua Yuekan*, No. 173, p.20, 1955).

En ambos artículos se repite el hecho de que, tanto la reunión de la cooperativa de agronomía como la asamblea del partido comunista se hacen en dos fechas budistas: la celebración del cumpleaños de Guanyin y el *yulanpen*. Puede ser sólo coincidencia o también una manera intencional del partido de limitar las ceremonias budistas.

El discurso y la acción política que se manifiesta en estos últimos artículos se pueden ver como una prefiguración de la Revolución Cultural (1966-1976). Durante la

²² El significado de ancestro difiere entre las diferentes culturas. Se puede referir al que da origen a una linaje ancestral como al alma de la persona que fallece y se le recuerda en el templo familiar. En sánscrito la palabra para ancestros es *preta*, que se relaciona con el término védico *pitar* (padre) (Namba, 2004: 20). En la tradición mahāyāna es común que se describa a los pretas como “fantasmas hambrientos” (Masefield, 2004: 310). Los ritos ancestrales budistas desarrollaron e incorporaron creencias no budistas y prácticas del hinduismo, confucianismo, daoísmo y shintō, como también las creencias populares folclóricas de los pueblos asiáticos. En el caso de China, los espíritus *po* y *gui* se convierten en ancestros por medio de los ritos de pacificación budista y los ritos memoriales. En cuanto a los fantasmas, el festival *yulanpen* une los componentes budistas de los fantasmas hambrientos y la salvación con las creencias chinas en pacificar a los espíritus. El festival se basa en la leyenda budista de Mahāmaudgalyāyana, uno de los discípulos del Buda, que baja al infierno para salvar a su madre. Durante el *yulanpen* los familiares queman dinero falso, muebles y casas en miniatura para que al fallecido no le falte nada en el otro mundo. Con estos ofrecimientos los espíritus se pueden transformar en ancestros protectores (Namba, 2004: 20).

Revolución los monasterios de Zhongnan 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.

El papel que cumplió Zhongnan-shan durante la historia budista china, específicamente en Tang, es protagónico, los linajes que se desarrollan en ese periodo se establecen en esta montaña y un número importante de monjes eminentes habitaron en Zhongnan. Con este antecedente histórico se construye el espacio cultural que, al mismo tiempo, permite trazar el espacio mental, los mapas de peregrinación, los lugares donde se levantan los templos y los monasterios, los senderos que comunican con los *maopeng* y así, el espacio físico se consagra.

Este espacio sagrado se debilita en ciertos periodos y se fortalece en otros, es decir, está constantemente cambiando. El grado de transformación va a depender de las circunstancias históricas como también del esfuerzo de los devotos laicos y de los monjes en mantener y revivir los templos. Nanwutai-shan evidencia este proceso; en el estudio de su espacio actual veremos cómo se manifiesta tanto el paso de los antiguos maestros y de los linajes como las interrupciones históricas que cambian el espacio físico de la montaña. La experiencia de los devotos que habitan o visitan hoy Nanwutai nos sirve para entender cómo se articulan las transformaciones físicas, que irrumpen en el espacio sagrado. En el capítulo siguiente consideraremos otros aspectos del espacio físico como marco mítico. Es

dentro de ese marco que exploraremos la manera como los devotos y peregrinos relatan sus diversas experiencias.

CAPÍTULO II

TOPOGRAFÍA Y MITO: ESPACIOS REALES E IMAGINADOS EN NANWUTAI-SHAN

Varios factores conforman el espacio sagrado en la montaña: paisaje natural, los mitos y las leyendas, la cosmología, las memorias de viajes, las fuentes literarias históricas, hasta las experiencias de los habitantes y peregrinos. Tanto las tradiciones orales como las escritas codifican el mito, la leyenda y el significado histórico de un lugar sagrado montañoso para las generaciones presentes y futuras (Swearer, 2004: 23). Cada uno de estos elementos es pieza fundamental para entender no sólo el origen, sino también la continuidad de los espacios reales e imaginados, que permiten seguir distinguiendo una montaña como lugar sagrado. Son factores que articulan el discurso para la creación del espacio físico, cultural y mental. La representación del lugar se crea con una idea visual del espacio y una historia que valida lo sagrado; de este modo el habitante o el visitante de la montaña experimenta, percibe e imagina la presencia de las divinidades en ese espacio.

Paisaje natural

Mientras más bello es el paisaje mayor es la posibilidad de que se convierta en un lugar sagrado. Si leemos las crónicas de los viajes a las montañas en China, el relato inicia con la descripción de la naturaleza: ríos, bosques, cascadas, flora y fauna. Este relato suele acompañarse con versos de poetas famosos que visitaron la montaña; en ellos se alude a la naturaleza, descrita como un lugar mágico, divino o paradisíaco. La montaña tiene características topográficas que inspiran respeto, sobrecogimiento, curiosidad, temor y veneración (Swearer, 2004: 22).

A pesar de la construcción de caminos, la deforestación, la contaminación que hay en China, en Nanwutai-shan todavía hay hermosos espacios, como bosques o grutas, que evocan lo sagrado del lugar. Por ejemplo en Nanwutai-shan abundan las grutas, que se convierten en *maopeng* 茅蓬 o ermitas y hacen de la montaña un espacio ideal para la práctica ascética. El riachuelo que baja por la quebrada de la montaña permite a los habitantes regar sus cultivos y construir pozos no contaminados. A unos metros de las faldas de la montaña, hay una pequeña cascada, que resalta entre el bosque que bordea una parte de la ruta de peregrinación. También hay gran variedad de animales, como el jabalí y la gallina salvaje. Los bosques, las grutas, los árboles seniles, los picos de la montaña, las cascadas, en fin, todo este ambiente natural es un espacio proclive para el surgimiento de mitos y leyendas.

Muchos lugares inspiran leyendas que fomentan la construcción de altares y templos. Destacan la gruta del dragón venenoso, que el bodhisattva Guanyin 觀音 subyugó, los dos viejos árboles donde se construyó la entrada hacia el antiguo monasterio Shengshou 聖壽 y los espacios que asemejan puertas naturales, que se denominan Tianmen 天門, Puertas del Cielo, donde los daoístas se conectan con los dioses. Estos lugares adquieren poder y se transforman en sitios sagrados que permiten la conexión con lo divino.²³

En 1992 Zhongnan-shan se declaró Parque Nacional Forestal, y en abril de ese mismo año se estableció una organización que protege los objetos culturales e históricos del país (Fan, 2003: 29). Esto significó mayor protección de la fauna y la flora, como también de los templos y las actividades religiosas. Sin embargo, la construcción de caminos y las

²³Hay varias leyendas y me refiero a algunas en la descripción que hago en este capítulo de los lugares en la montaña. En el tercer capítulo menciono otras leyendas u otras versiones de las mismas que los habitantes o visitantes de la montaña describen.

nuevas edificaciones rompen con la armonía del lugar. Hay sectores del sendero de peregrinación que están completamente destruidos o interrumpidos por hoteles, u otras edificaciones, pero principalmente, por la avenida que interrumpe la experiencia del peregrino que decide subir caminando hasta la cima. El proceso de continuidad de avance en un espacio natural y sagrado se obstaculiza cuando la avenida obstruye el sendero y el caminante debe avanzar por donde transitan los vehículos, cuyos choferes suelen tocar las bocinas en cada curva y destruir la serenidad del paisaje, la tranquilidad interior del peregrino y sobre todo la sensación de estar en un espacio sagrado.

El momento en el que la persona decide peregrinar a la montaña es crucial, ya que el flujo de automóviles y personas que visitan Nanwutai aumenta considerablemente en el verano y durante la celebración del *guohui*, entre los meses de junio y julio. En otoño e invierno, el número de visitantes disminuye notoriamente y, por lo tanto, es un momento adecuado para alejarse del bullicio y hallar la montaña serena.

Cosmología

Durante el periodo de los Reinos Combatientes 張國 (ca. 475 a.E.C. -221 a.E.C.), se produce un cambio en las concepciones cosmológicas y ya no se utiliza el número cuatro, sino el cinco, para la organización de los espacios; tal es el caso de las Cinco Montañas Sagradas (Robson, 2009: 38). Aunque el número cinco ya era importante para la división geográfica en la dinastía Shang 商朝 (1600-1046 a.E.C), el cambio más evidente se observa en la dinastía Han 漢朝 (206 a.E.C.-220), que se basaba en el desarrollo de la teoría de las cinco fases, surgida con el filósofo Zou Yan 騶閔, de la escuela Yin-Yang, en el siglo III

a.E.C. (Robson, 2009: 38). Igualmente se clasifican los cinco colores, los cinco elementos, los cinco animales, las cinco montañas, las cinco direcciones; con estas evidencias, se deduce que el número cinco adquiere un carácter sagrado.

La montaña Nanwutai, cuyo nombre significa los Cinco Picos del Sur, debe su nombre a cinco picos o elevaciones llamadas *tai* 臺. Pero si visitamos la montaña nos damos cuenta que la zona tiene más de cinco *tai*. Además de Guanyin-tai 觀音臺, Wenshu-tai 文殊臺, Qingliang-tai 清涼臺, Sheshen-tai 舍身臺 y Lingyin-tai 靈應臺 está el Songdeng-tai 送燈臺, el Jieyin-tai 接引臺, Heihu-tai 黑虎臺 y el Doushuai-tai 兜率臺. Si se toma en cuenta la teoría del número cinco, la selección de cinco *tai* indicaría una denominación que no se apega a la realidad geográfica, sino a la clasificación que corresponde a la cosmología china y se ajusta a ese orden sagrado. Aunado a esto último, los primeros cinco *tai* se consideran los más importantes porque son los cinco picos más alto de la zona montañosa de Nanwutai-shan.

Con la llegada del budismo, los cinco *tai* se convierten en las moradas de los bodhisattvas. A pesar de que sólo dos de los cinco picos más importante que mencioné tienen nombre de un bodhisattva —Guanyin y Wenshu 文殊 (Manjuśri)— es común que las personas que visitan el lugar relacionen a los cinco *tai* con cinco bodhisattvas. Además, en una de las leyendas de la montaña se narra la aparición de cinco caballeros, que colaboraron para subyugar al dragón venenoso. Aunque en la narración sólo se menciona el nombre de Guanyin, se vincula a los otros caballeros con los bodhisattvas Wenshu, Dizang 地藏 (Kṣitigarbha), Dashizhi 大勢至 (Mahāsthāmapraptā) y Puxian 普賢 (Samantabhadra), o simplemente con el apelativo genérico “bodhisattvas”.

Song Zhangli 宋張禮 (1087-1094), en las memorias *Youchengnan-ji* 游城南記, indica que los picos de Nanwutai son Guanyin-tai, Lingyin-tai, Wenshu-tai, Puxian-tai y Xianshen-tai. Puxian-tai se estaría refiriendo al Qingliang-tai, y es muy probable que Song Zhangli lo nombre Puxian-tai por ser un lugar donde se veneraba al bodhisattva Puxian. (Fan, 2003: 65).²⁴

El uso del término *tai* o estrado es variable, pues no necesariamente se trata de un pico o la cima de un monte o montaña. Antes de que el budismo, e incluso el daoísmo, se establecieran en espacios montañosos, los lugares sagrados se conformaban con la creación de una plataforma elevada o *tan* 壇, altar en el que se llevaban a cabo los ritos de conexión con el Cielo y los dioses (Hahn, 2000: 685). Una elevación natural del suelo también se concibe como altar; es el caso de Jieyin-tai en Nanwutai, que es una roca grande que representa el lugar de enlace entre el Cielo y la Tierra y, desde la perspectiva daoísta, es “donde las personas pueden llegar al cielo y hacer un viaje espiritual, guiados por los inmortales” (Fan, 2003: 34). De ahí el nombre de *jiaying* (接引), que significa guiar a alguien en el camino.

A propósito del daoísmo, no sólo los espacios naturales tendrán relación con esta doctrina, sino también algunos templos. En la descripción de los lugares mencionaré el templo Heihu-dian 黑虎殿, cuyo nombre se vincula con una divinidad daoísta. También en uno de los cinco picos de Nanwutai hay otro templo en el que coexisten el budismo y el daoísmo.

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

²⁴Otro de los *tai* vinculado con un bodhisattva es Doushuai-tai, el estrado del paraíso del Buda Maitreya (*Doushuai-tian* 兜率天, Tuṣita). Allí hay un pabellón donde la imagen central es la del bodhisattva Maitreya.

世界 o el Mundo Extraordinario, coexisten treinta y seis lugares, diez grandes moradas celestiales, treinta y seis pequeñas moradas celestiales y setenta y dos regiones especiales, que son los setenta y dos *fudi* 福地 o paraísos daoístas (Zhang, 2009: 1). 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. Esto explicaría el origen de las “puertas celestiales” y del Jieying-tai en Nanwutai.

El número setenta y dos alude a la cosmología daoísta, en la que se menciona a los setenta y dos *fudi* 福地. En el *Mingshan Neijing Fudi-zhi* 名山內經福地志 y en el *Kongzi Fudi-ji* 孔子福地記, el término *fudi* se refiere a los lugares propicios para la práctica del camino daoísta. En este sentido, la palabra “propicio” se refiere a un lugar auspicioso, virgen, sin intervención del hombre y apto para poder cultivar los alimentos necesarios para vivir (Zhang, 2011: 7-8).

Sima Chengzhen 司馬承禎 (647-735)²⁵, Du Guangting 杜光庭 (850-933)²⁶ y Li Sicong 李思聰 (siglo XI)²⁷ realizan una clasificación de los *fudi* y mencionan setenta y dos lugares en China que corresponden a los paraísos daoístas. En la lista, se registra la montaña Xicheng-shan 西城山, que para Sima Chengzhen es la montaña Taiyi 太一山, en Zhongnan-shan, es decir, Nanwutai-shan (Zhang, 2011: 19-20). Por ello se puede suponer que Nanwutai se consideraba como uno de los setenta y dos *fudi* en China, y que el mapa

²⁵En el *Shangqing Tiandi Gongfu-tu* 上清天地宮府圖, capítulo siete, colección *Yunji Qiqian* 云笈七籤.

²⁶En el *Dongtianfudi Yuedu Mingshan-ji* 洞天福地嶽瀆名山記, colección *Zhengtongda-cang* 正統道藏.

²⁷En el *Dongyuan-ji* 洞淵集 colección *Zhengtongdao-cang*.

de setenta y dos sitios en la montaña sería una micro representación de la cosmología daoísta.

Con la llegada del budismo a Nanwutai-shan, los espacios sagrados fueron, poco a poco, transformándose en espacios sagrados budistas. La inserción del budismo se hizo de tal forma que, hoy por hoy, son muchos los templos, las leyendas, las actividades religiosas budistas, que existen en paralelo o superpuestos con prácticas daoístas. No obstante, los monjes daoístas suelen visitar Zhongnan-shan y aislarse en los *maopeng* de Nanwutai, y tanto budistas como daoístas son conscientes de la historia y la presencia de ambas tradiciones.

En el material que recopiló Chün-fang Yü (2001), se señala que los setenta y dos lugares de Nanwutai eran *tangfang-miao* 湯房廟. Los *tangfang-miao* son templos que administran los devotos laicos, y en ellos se recibe a los peregrinos durante la fiesta del *guohui* 過會 o *miaohui* 廟會. La palabra *tang* quiere decir “sopa” o “agua caliente” y *fang* se refiere a “habitación”. En cuanto a la palabra *miao*, corresponde al espacio en el que se venera a un ancestro, al Buda o personajes históricos. En la antigüedad también se utilizaba la palabra *miao* para referirse a una edificación con varias habitaciones.²⁸ De ahí se deduce que estos lugares funcionan como templos o casas con altares donde se da bebida y un lugar para descansar a los peregrinos que van subiendo la montaña. A veces llegan monjes a realizar los ritos, pero en general es difícil encontrarlos ahí; más bien los laicos se encargan de llevar a cabo las actividades durante la peregrinación.

²⁸ En el *Hanyu Da Cidian* se describen varias definiciones del término *miao* como el altar de los ancestros o altar de sacrificios, edificio con habitaciones, lugar de devoción al Buda o a personajes históricos, lugar de descanso de los restos de un fallecido o la antesala donde habitaba la nobleza (1986: 901). La palabra que específicamente se refiere a templo budista es *si* 寺 (1986:503). También se utiliza *simiao* 寺廟 para nombrar a cualquier templo religioso.

Xu Ligong afirma que desde la base hasta la cima de Nanwutai había setenta y dos pequeños templos a lo largo del camino, llamados *tangfang-miao*. Durante la temporada de peregrinación —desde el día veinticinco del cuarto mes hasta el día diecinueve del quinto mes—, las asociaciones de peregrinos donaban agua y sopa. Así, a cambio de alimento, los peregrinos pasaban la noche en cada templo. A este periodo de peregrinaje se designaba *Da Guanyin-hui* 大觀音會, La Celebración a la Gran Guanyin (Yü, 2001: 540).

Por una parte, Wang Yarong (2009) menciona que había setenta templos en Nanwutai y también utiliza el término genérico *miao*, para referirse a estos lugares en la montaña. Por otra, Wang conoce los nombres de cincuenta y seis de estos sitios, de los cuales algunos son templos que aún existen, como Baiyi-tang 白衣堂, Zizhulin-si 紫竹林寺 o Wumashi 五馬石. Se especula que los nombres de varios lugares se vincularían con el bodhisattva Guanyin, como es el caso de Dabei-tang 大悲堂 —El pabellón de la Inmensa Compasión—, Taibeisi 太悲寺— El templo de la Gran Compasión—, Guanyin-si 觀音寺— El templo de Guanyin— o Shengmu-si 聖母寺 —El templo de la Diosa Madre— (Wang, 2009: 4). Sin embargo, a diferencia del relato de Xu, Wang no dice que se trate de un circuito de peregrinación a sitios sagrados del bodhisattva Guanyin, señala setenta y no setenta y dos templos, y no identifica estos sitios como *tangfang-miao*. Pero sí asegura que actualmente se hace una celebración llamada *tangfang*, en la que los aldeanos van a los templos para realizar las actividades religiosas (Wang, 2009: 3).

Más allá de si los setenta y dos lugares eran templos budistas, espacios naturales o *tangfang*, es importante recalcar que son lugares mediante los que se construye un espacio mental, que en un principio habrían sido la representación de la cosmología daoísta y ahora son parte de un mapa mayoritariamente budista. Ciertamente, en el presente, el número de

templos es mucho menor; ya no están todos esos lugares sagrados en Nanwutai y muchos de ellos dejaron de existir por la destrucción que provocó la Revolución Cultural, por la construcción de la avenida, por los problemas que surgieron entre las villas que administraban estos sitios y los arreglos que se hicieron en el sendero en 1959.

Material literario histórico budista y memorias de los viajes a la montaña

Una de las fuentes que más se cita sobre Zhongnan-shan es el *Changan Xianzhi* 長安縣志, que describe todo el entorno de la zona de Changan. Entre la información que contiene sobre Nanwutai-shan, hay un dato que Fan Yaoting (2003: 6) recalca y afirma como verdad. En el texto se dice que el templo Baoquan 宝泉寺, o Yunan-si 元安寺, se habría construido durante la dinastía Han. A partir de esto, Fan deduce que la construcción de templos budistas en Nanwutai-shan sería de las más tempranas en toda China. Sin embargo, no se puede afirmar nada al respecto, puesto que la dinastía Han ejerció el poder desde el 200 a.E.C. hasta cuatrocientos años después, y se cree que el budismo se introdujo a China previo o durante el primer siglo de la era común. Por lo tanto, si es que realmente el templo Baoquan-si se construyó durante la dinastía Han, habría que definir en cuál de las dos Han; Han del Oeste o Han del Este. Este último periodo cubre desde el año 25 hasta el 220, es decir, casi doscientos años en los que se podrían haber construido muchos templos en varios lugares de China. Por esto considero que Fan señala un dato poco preciso, con la que se apresura en calificar a Nanwutai-shan como el primer lugar donde se construyeron templos budistas en China.

En el Changan-zhi se registra otro episodio temprano; en el periodo Yongping 永平 (508-512) de la dinastía Wei del Norte 北魏 (386-533), había una imagen del Buda Supilu 塑毗廬佛 (Vairocana) y se amplió el monasterio en el que se protegía al ícono. Esta información se apega más a la realidad, porque se refiere a un periodo que coincide de manera cercana con el desarrollo del budismo en Zhongnan-shan, que se describió en el primer capítulo.

Además de las crónicas de Chang-an, las estelas de los templos son otra fuente importante de información. En el primer capítulo mencioné el registro más antiguo que hay sobre Nanwutai-shan: la estela del periodo de la dinastía Yuan, que está en el templo Guanghui en la villa Liucun (Lámina 1), a las faldas de la montaña.²⁹ La información que hay en la estela es muy relevante para conocer la historia budista de Nanwutai, ya que se narran algunos acontecimientos históricos y la leyenda de Guanyin y el dragón venenoso, que valida la veneración del Bodhisattva en la montaña.³⁰ Las otras estelas que hay en los templos de Nanwutai corresponden, en su mayoría, a la década de 1990, cuando se restauran templos y se empieza a tallar las estelas con la historia de cada templo.

²⁹En sus orígenes, este templo no era budista, sino un lugar que por sus características arquitectónicas servía de entretenimiento, para venerar a los ancestros y divinidades tradicionales, y para celebraciones que se entendían como acciones para divertir o entretener a las divinidades. El edificio que está en la entrada es un escenario donde se realizaban obras de teatro al aire libre. En la lámina 1 se puede apreciar la estela, que está protegida por un vidrio.

³⁰La estela no se encuentra en buenas condiciones, por eso es muy difícil entender todos los ideogramas chinos. Gracias al administrador de gobierno de la villa Liucun, el señor Wang Xiaoyi, pude acceder a una copia en donde se transcribieron todos los ideogramas que están tallados en ambos lados de la estela.



L. 1. Templo Guohui

En la estela de Yuan, también se señala que Nanwutai dejó de ser un lugar de inmortales, para convertirse en un lugar de oración al Buda, porque “ya no es el mismo camino, cambia la enseñanza de los dioses y por esto se levantan muchos templos”. En la misma estela se afirma que el argumento más importante que demuestra la identificación de Nanwutai como una montaña sagrada budista es la aparición del bodhisattva Guanyin y las luces de cinco colores espléndidos, que se vieron en toda la zona montañosa.

Cuando el bodhisattva se manifiesta, o se encuentra una imagen que se considera hecha de manera sobrenatural, entonces el lugar se transforma en un sitio de adoración budista (Yü, 2001: 356). Un ejemplo es el monasterio Tianzhu 天竺寺, que se ubica en Hangzhou 杭州. Ahí también se venera a Guanyin, porque hay una imagen del Bodhisattva que se creó “milagrosamente”. En 939 el monje Daoyi 道翊 vio un madero flotando en el río. Al darse cuenta de que no era un tronco común, lo tomó y pidió a un escultor que tallara la imagen de Guanyin. Cuando el escultor se disponía a trabajar, descubrió que en el interior del tronco había una hermosa imagen del Bodhisattva (Naquiny Yü, 1992: 196-197).

En Nanwutai no hay un ícono del Bodhisattva que se identifique con el lugar y además no goza del mismo reconocimiento ni tiene la capacidad de atraer a tantos peregrinos y devotos como la isla Putuo 普陀山, en el archipiélago de Zhoushan 舟山, en Zhejiang 浙江, o el monasterio Tianzhu, en el circuito de peregrinación en Hangzhou, o el monasterio Xiangshan 香山, en Henan 河南. Pero la leyenda del dragón junto con la aparición de luces de colores en el cielo son factores que indican la presencia de una divinidad y, por lo tanto, la transformación del espacio en lugar sagrado para los budistas. Más allá de la cultura o religión a la que nos estemos refiriendo, la luz es un elemento fundamental en las experiencias religiosas, que evoca una representación, una respuesta o una manifestación de la divinidad (Weightman, 1996:59). En el budismo chino es común la presencia de luces o nubes de colores en el cielo. Se conoce, por ejemplo, la historia del monje Fazhao 法照 en Wutaishan 五臺山, en la que se cuenta que los bodhisattvas y los budas se manifestaron entre nubes de colores en el cielo (Stevenson, 1995:213).

En Nanwutai también se produce este fenómeno, que se describe en la estela de Yuan. Este acontecimiento ocurrió en el tercer año del periodo Pingxing 平興 (976-984), de la dinastía Song, cuando se observaron nubes redondas de cinco colores en el cielo.

En la estela también se argumenta que el tiempo de mayor prestigio del budismo en la montaña fue durante el tercer año de la dinastía Sui, cuando se construyeron muchos templos; pero también hubo desastres naturales, los incendios consumieron catorce templos y, de esa época, sólo quedaron Wutai-tian 五臺田, Lingying-tai, Guanyin-si, Mihou-si 猕猴寺,³¹ Xianshen-tai y Sheshen-tai 舍身臺.

³¹ Es posible que Wutai-tian sea el nombre de un lugar de siembra y no un templo, ya que en la recopilación de datos de los lugares en la montaña no aparece ningún templo con ese nombre. En cuanto al Mihou-si no se tiene ninguna referencia.

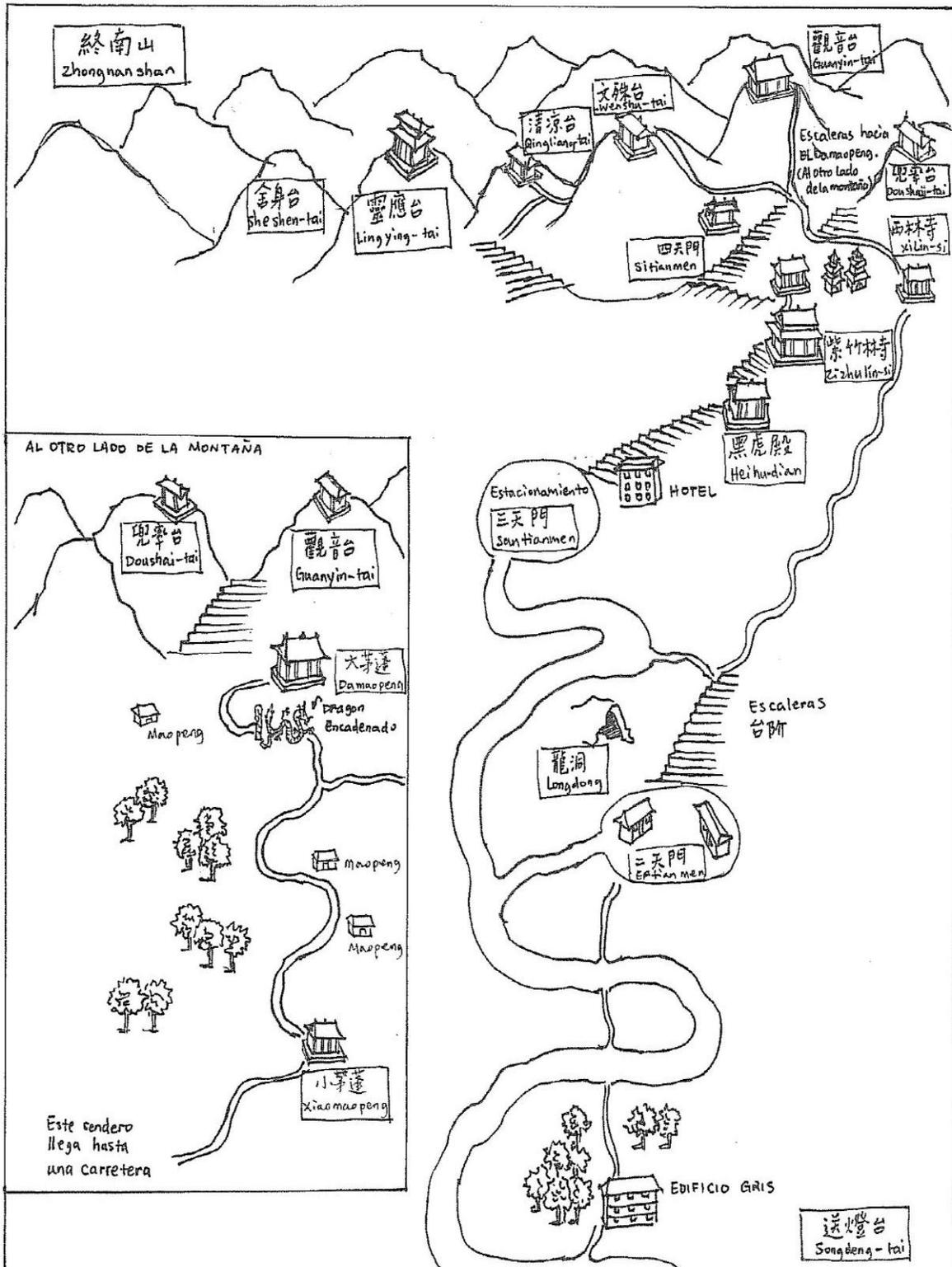
Otra fuente literaria significativa son las memorias de viaje de los peregrinos. La información que se recopila en ellas se basa en los textos sobre la montaña que conoce el peregrino, en las estelas, en las historias que relatan las personas que habitan en la montaña y en la propia experiencia del peregrino. Desde el siglo XX, la memoria más conocida es la de Gao Henian, quien dedicó gran parte de su vida a viajar por casi todas las montañas sagradas de China.

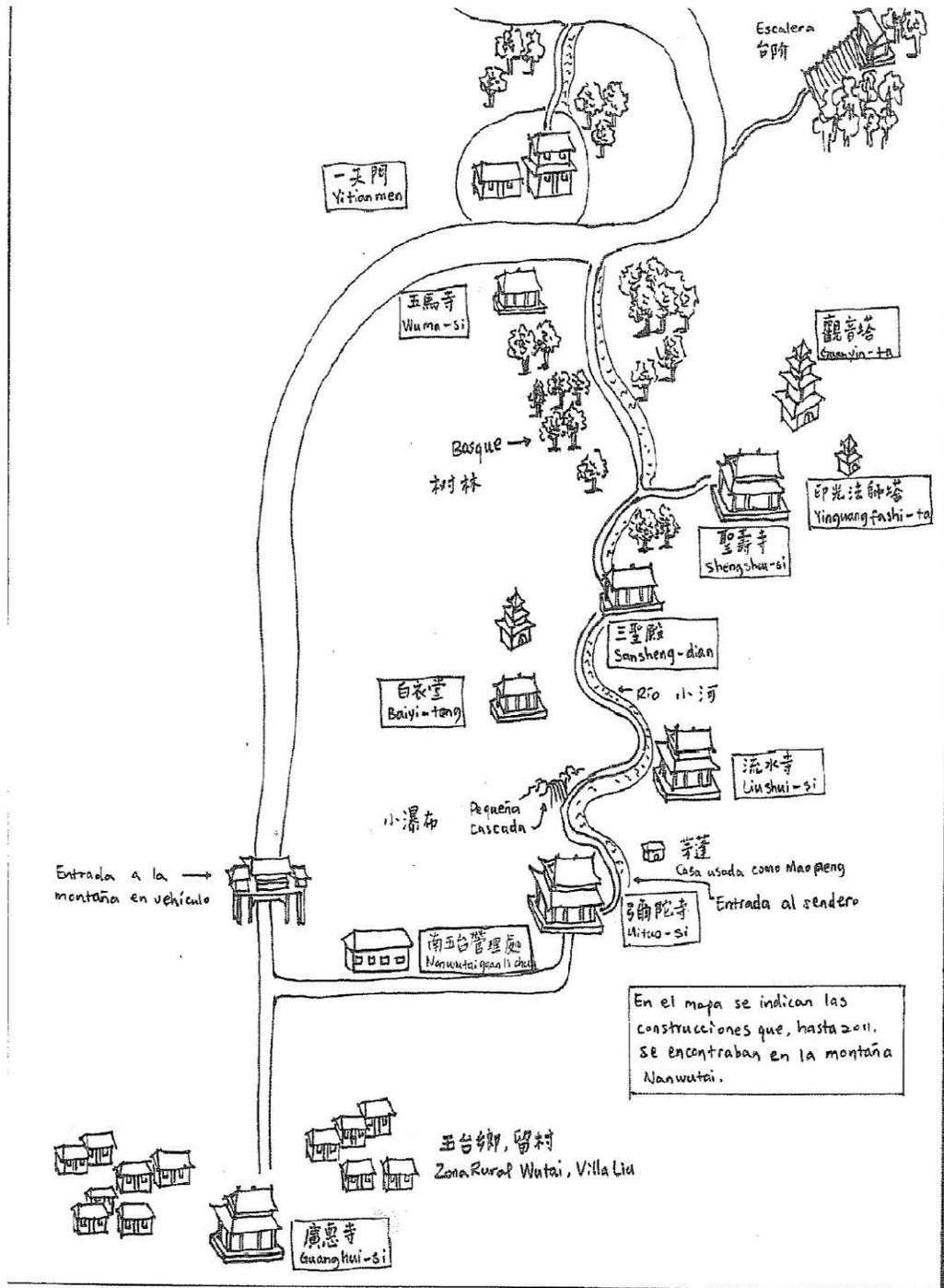
Con respecto a las memorias de Zhongnan-shan, el texto de Fan Yaoting es, hasta el momento, la única fuente que describe detalladamente la montaña.³² El libro de Fan evidencia los cambios que se produjeron en la montaña: relata la historia y las vicisitudes de los templos, describe sus ruinas o relata su destrucción, además varios de los templos que el autor pudo conocer, ya no existen.

Cabe señalar que todas las construcciones que existen hoy en Nanwutai son contemporáneas, no sólo porque se destruyeron muchos templos durante la Revolución Cultural y el levantamiento de la avenida, sino también porque se han demolido templos para volver a construirlos.

³²También es preciso mencionar el libro de Bier 比尔, (2006). *Xunfang Dangdai Zhongguo Yinshi* 寻访当代中国隐士. En este texto el autor entrevista a los eremitas que viven en la montaña, no se detiene en la distinción de los templos budistas o daoístas y tampoco describe las actividades religiosas. Sin embargo es quizá la primera fuente literaria de Zhongnan-shan escrita por un extranjero.

Mapa de Nanwutai-shan





Descubriendo Nanwutai-shan: descripción de la montaña.

En las faldas de Nanwutai está el templo Mituo 彌陀寺, que se fundó en 588, durante la dinastía Sui. También se le designa Nantang-fang 南湯房, nombre que alude a los *tangfang-miao* que aún existen en la montaña. El nombre Mituo se refiere al Buda Amituo, cuyo paraíso es Jile-shijie 極樂世界 (Sukhāvāṭi), la Tierra de la Suprema Felicidad.

Los dos linajes más importantes en Nanwutai-shan fueron el linaje Chan, que se estableció en el monasterio Zizhulin, y el linaje de la Tierra Pura. No obstante, hoy predomina este último. El Zizhulin está a cargo de un abad de la Tierra Pura, el maestro Kuanyin 寬印, que proviene del Xingjiao-si 興教寺, el monasterio más importante que hay de este linaje en la ciudad de Xian. El abad del Mituo-si es monje del Xiangji-si, otro monasterio que también pertenece al linaje.³³ Finalmente, en el templo Baiyi-tang, está el monje Juezun 覺尊, también proveniente del Xiangji-si.

El templo Mituo (Lámina 2) se está restaurando desde 1984, y se han construido nuevas salas en él, gracias al esfuerzo del abad Huifa 慧法, quien falleció en 2010. Por ejemplo, la sala del Buda Pilu, se terminó de construir en 1987; su imagen se ubica en el centro junto a los bodhisattvas Wenshu y Puxian. Detrás de estas tres figuras está el bodhisattva Guanyin sentada sobre un gran pez.³⁴ En ese mismo año, también se finalizó la construcción de la sala de los Quinientos Luohan 羅漢, que se tallaron en una pagoda (Fan, 2003: 23-24).

³³En China, aunque un linaje predomina sobre los demás, en las prácticas y ritos se sincretizan entre ellos; no es puramente Tierra Pura, ni Chan, ni ritos tántricos; es común que en los ritos se vean prácticas que corresponden a diferentes linajes.

³⁴ Debido a que en China el bodhisattva Guanyin sufre una transformación femenina en sus representaciones, utilicé el género femenino para referirme a las imágenes que surgen en China.



L. 2. Templo Mituo

En este templo, como en el Baiyi-tang, en el Zizhulin y en los *maopeng*, es común que los devotos realicen el *biguan* 閉關, que se traduce como “aislarse en contemplación” o “retiro”. De ahí se deduce el uso de otros términos para referirse al lugar de retiro, *biguan suo* 閉關所 o *jingxiu chu* 靜修處. En los templos o en los monasterios, los devotos laicos se reúnen y llevan a cabo el *biguan*. Al pertenecer al linaje de la Tierra Pura, durante el retiro repiten, en silencio o en la mente, el nombre del Buda Amituo.³⁵

A unos trescientos metros del templo Mituo hacia arriba, hay una pequeña casa, que está rodeada por un muro de ladrillos. Durante mi visita en los meses de junio y julio de 2011, la puerta se mantuvo cerrada. Después entendí que se trataba de un *maopeng*, donde habitaba una monja budista, que estaba en *biguan* por un periodo de cuatro meses.

³⁵ La repetición del nombre de Amituo viene de la práctica *nianfo* 念佛, que se origina como la traducción en chino de la palabra sánscrita *buddhānusmṛti*, que significa “retener en la mente (*anusmṛti*) los atributos del Buda. (Stevenson, 1995:360). Esta práctica se extiende en China y se desarrolla como un sistema de meditación, que influye en la práctica budista de la Tierra Pura.

Desde ahí el sendero empieza a angostarse y se adentra en la quebrada, donde se ve el riachuelo que baja desde la cima de la montaña. Donde se encontraba el templo Liushui-si, hay una pequeña cascada de nombre Liushui 流水, la cual el académico y bibliógrafo Fu Zengxiang 傅增湘 (1872-1950) describe en sus crónicas de viaje (Fan, 2003: 26).

De la cascada nace un riachuelo, que es un acueducto que vuelve a salir en lo que era el Xingbao-quan 興寶泉, una fuente rodeada por un bosque de bambúes, donde se podía beber agua y descansar. Frente a esta fuente había un templo y más arriba estaba el pabellón Dishui-tang 滴水堂 y la gruta Ganlu-an 甘露庵. Hoy, estos dos lugares ya no existen, pero hay un *tangfang-miao*, que se llama Liushui-si (Lámina 3). Es muy probable que la persona que construyó el *tangfang* conociera el antiguo Liushi-si y, con o sin tener la intención, utilizara el mismo nombre para reconstruir parte de la historia pasada y sagrada de ese espacio en la montaña.

El actual Liushui-si también se llama Guanyin-si y lo administra un anciano que viste de monje³⁶ y tiene cerca de treinta años viviendo en la montaña. Dentro de este *tangfang* hay dos salas pequeñas, una con la escultura de Guanyin de Mil Manos rodeada de cuatro figuras de *luohan* y otra en la que está la imagen de Śākyamuni con dos monjes, Ananda y Kāśyapa, el bodhisattva Guanyin con Longnü 龍女 y Shancai 善財,³⁷ el Buda

³⁶ En China es común hallar personas que visten de monje budista y practican una vida religiosa, pero no han sido ordenados por ningún maestro y tampoco han estudiado en un monasterio. Por lo general, estas personas no son bien vistas por los monjes y los evitan.

³⁷ Los nombres de Longnü y Shangcai en sánscrito son Nāgakanyā y Sudhana. Shangcai es el joven peregrino que visita a cincuenta y tres maestros para aprender la conducta del bodhisattva. Este relato se encuentra en el *Sūtra Avataṃsaka* y Guanyin es el maestro número veintiocho que visita Sudhana. Las fuentes canónicas que hablan de Longnü se encuentran en sūtras esotéricos que glorifican a las formas de Guanyin de Mil manos y en el *Amoghapāśa*, donde se relata que Guanyin fue al palacio del Rey Dragón a revelarle el dhāraṇī. En gratitud, la hija del Rey Dragón le entregó una preciosa joya a Guanyin. Según Yü estas dos figuras se relacionan con la fuerza del *yin* y el *yang*, ya que la tradición de presentar a una deidad con un asistente masculino y femenino viene del daoísmo. Yü cree que estos dos personajes son la contraparte del Niño Dorado Daoísta (金童) y la Niña de Jade (玉女), quienes han sido descritos, desde la dinastía Tang, como los asistentes del Emperador de Jade. (Yü, 2001:440). La conexión con Guanyin y Longnü se explica mejor con su aparición en el capítulo XII del *Sūtra del Loto*. Allí se describe a Longnü como una niña de ocho años,

Mile 彌勒佛 (Maitreya) y dos guardianes. Todos los íconos están en muy malas condiciones, pues el anciano no puede hacerse cargo del cuidado de las salas ni tampoco recauda dinero de los devotos, ya que muy pocos se interesan en restaurar este lugar.



L. 3. Luishui-si

Aproximadamente a quinientos metros del Luishui-si está el Baiyi-tang (Lámina 4), que se funda durante la dinastía Sui. En un principio funcionaba como templo, donde solía vivir un monje y se llevaban a cabo ceremonias budistas. Pero, según los registros que hay en la estela del Baiyi, en 1959 el templo se desmoronó y sólo quedaron sus ruinas, como consecuencia del levantamiento del suelo durante la construcción del camino. El nuevo Baiyi-tang fue inaugurado el 25 de noviembre de 1994, y no fue hasta 2008 cuando volvió a funcionar como templo. Antes de ese año, los devotos se hicieron cargo del lugar, que funcionaba como *tangfang-miao*. Posteriormente, por decisión del monje Juezun 覺尊, el

quien alcanza la iluminación y entrega una perla al Buda. Sobre Shangcai y Longnü como acólitos de Guanyin, véase Wilt L. Idema, *Personal Salvation and Filial Piety, Two Precious Scroll Narratives of Guanyin and Her Acolytes*, 2008.

templo se llamó Jingchan-si 淨禪寺, Templo de la Meditación Pura, pero las personas lo siguen llamando por su nombre original.

El plano general del templo se puede describir de la siguiente manera: al sur, se encuentra la Preciosa Sala del Gran Héroe 大雄寶殿, donde está el ícono del Buda Amituo, acompañado del Bodhisattva Guanyin y el Bodhisattva Dashizhi (las tres divinidades del oeste); al norte, se encuentra la Sala del Buda Mile 彌勒佛殿 con los cuatro guardianes celestiales, que hasta 2008 eran figuras de arcilla, pero se deterioraron y se reemplazaron por cuatro pinturas de los guardianes; en el centro está el Pabellón de Guanyin de Vestiduras Blancas 百衣觀音閣; al este y oeste del templo están las habitaciones de los monjes y de los devotos. Además, el templo tiene una pagoda, que se construyó en 2000, donde se hallan las cenizas de algunos devotos que donaron dinero para la construcción del templo.

Hasta 2011 el templo Baiyi estaba a cargo del monje Juezun, quien habitaba gran parte del año en este lugar. El Baiyi-tang era uno de los templos más activos de Nanwutai, donde el monje Juezun acostumbraba, con sus discípulos laicos, hacer la práctica del *biguan* y celebraba gran parte de las ceremonias budistas, a las que invitaba a otros monjes para que colaboren en la realización de los ritos. También había un grupo de devotos y devotas laicas que acostumbraban quedarse periodos largos en el templo.



L. 4. Baiti-tang

En 1993, Fan Yaoting encontró una transcripción del texto de una estela que databa de 1766.³⁸ Ahí se describe la restauración del templo Dabei-si 大悲寺 o Dabei Guanyin Chan-si 大悲禪寺, que se construyó a finales de Song, y que se ubicaba entre el Baiyi-tang y el Wufo-dian 五佛殿 (Lámina 6) (Fan, 2003: 27). Sin embargo, el único templo que, hoy por hoy, está entre ambos es el Sansheng-dian 三圣殿 (Lámina 5). La estela de este lugar no menciona nada sobre el origen, ni tampoco sobre el Dabei-si. En 1996, gracias a devotos de Xian, se restauró el Sansheng-dian. En 1998 se destruye parte de la estructura del edificio y después vuelven a restaurarlo. Dentro de la sala principal está el Buda Amituo acompañado de cuatro bodhisattvas, y en la otra sala está la cocina y una habitación.

El templo Sansheng-dian quedó abandonado, y en los últimos años ha estado al cuidado de la anciana Wang Xiuying 王秀英, que vive por temporadas ahí. También es usual que monjes o monjas lleguen al Sansheng-dian para practicar el *biguan*. En 2011

³⁸La estela ya no existe, pero los caracteres que estaban tallados en la piedra se transcribieron.

estaba la monja Fachuan 法傳, que limpió el jardín, quitó la maleza y logró que el templo se hiciera más confortable para vivir.



L. 5. Sansheng-dian

Metros arriba del templo Sanshen-dian estaba el Wufo-dian, donde se guardaban los textos budistas del antiguo monasterio Shengshou. Hasta 2008, todavía se podía recorrer ese templo, pero se encontraba abandonado, las imágenes budistas estaban dañadas y parte del techo se había caído, lo que provocó que el agua de lluvia se filtrara en el templo y se deteriorara gran parte del edificio. En ese tiempo funcionaba como refugio para los que pernoctaban en la montaña, pero al cabo de tres años, el templo se demolió para construir la entrada hacia lo que será el nuevo monasterio Shengshou.



L. 6. Wufo-dian (2008)

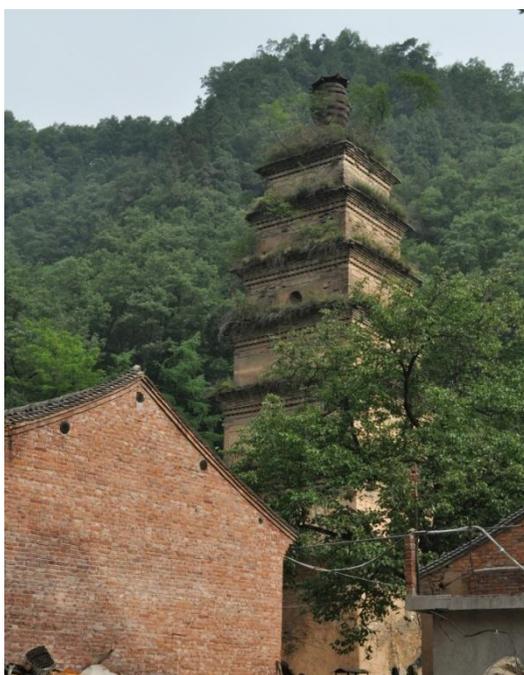
El monasterio Shengshou (Lámina 8) se conoce principalmente por la pagoda, que se construyó para conmemorar la leyenda de Guanyin y la subyugación al dragón venenoso. Esta estructura originalmente era de madera, pero durante la Revolución Cultural los Guardias Rojos la dañaron. Después se restauró, pero en vez de madera se utilizaron ladrillos, lo que modificó el diseño original de la pagoda.

En “Las memorias históricas del Shengshou-si” (1997), del maestro Guangkuan 光寬, se confirma la leyenda que el maestro Yinguang 印光 relata en el prefacio del *Putuo Luo-jia Xin-zhi* 普陀洛迦新志. En la leyenda se narra lo que ocurrió en Nanwutai-shan durante la era Renshou 仁壽 (601-604), en la dinastía Sui. Se trata de la transformación del bodhisattva Guanyin en un monje budista y de la subyugación del dragón. Yinguang obtiene este relato de la estela grabada durante la dinastía Yuan, que mencionamos antes y se encuentra en el templo Guohui en la villa Liucun (Yü, 2000: 357).

Según la leyenda, Guanyin bajó a la tierra con la apariencia de un monje budista para subyugar a un dragón, que vivía en Nanwutai-shan y se dedicaba a envenenar a las personas del pueblo para llevarlos a su cueva en la montaña y comérselos. En

agradecimiento al monje, el gobernador de la provincia mandó a construirle un monasterio en lo alto de la montaña. Después de un año, el monje murió y el gobernador ordenó construir una pagoda para guardar sus reliquias. Durante su cremación, Guanyin apareció en el cielo ante las personas del pueblo, quienes descubrieron que el monje era en realidad el Bodhisattva.³⁹

En el relato, Yinguang afirma que el monasterio que se construyó para el monje es el Shengshou-si de la montaña Nanwutai. De la misma forma, la pagoda que guarda las reliquias es la que se encuentra a un costado de este monasterio (Lámina 7). Hasta hoy, la leyenda es la fuente literaria que explica el origen de este monasterio.



L. 7. Pagoda del Shengshou

Si la fecha de la leyenda coincide con la creación del templo y la información de la estela de Yuan, entonces tanto el Shengshou-si como la pagoda se habrían construido durante la

³⁹ Los manuscritos más antiguos sobre narraciones de hechos o milagros maravillosos que realiza Guanyin datan del siglo XII y recopilan relatos del siglo V. Véase *Sino-Platonic Papers*, N. 182, 2008.

dinastía Sui. En 771, se denomina al Guanyin-si (actual Yuanguang-si 圓光寺) del Guanyin-tai, con el nombre Shengshou Alto 聖壽上, y al Shengshou actual el Shengshou Bajo 聖壽下. Esto ocurre porque se intenta validar el origen del templo, que estaba en el Guanyin-tai, con la misma leyenda de Guanyin y el dragón.

Durante la dinastía Song, en 870, se registró un acontecimiento sobrenatural en el que aparecieron seis nubes de colores en el Guanyin-tai. Así, se vuelven a modificar los nombres de los templos y se les denomina el Yuanguang (Halo de Luz) Alto 圓光上 y el Yuanguang Bajo 圓光下. En la estela de Yuan se menciona este episodio, en el que los monjes, al ver la belleza de las luces, arreglaron las salas del monasterio, pintaron las esculturas y tocaron la campana. No se sabe con certeza en qué momento se deja de utilizar el nombre de Yuanguang-si Bajo y se vuelve a denominar Shengshou. Además, en las memorias de Fu Zengxiang, se afirma que al Shengshou también se denomina Zizhu 紫竹, lo que complica aún más el asunto. La prueba más clara de la veracidad del origen y del nombre del Shengshou es la pagoda que está al costado del templo, sin embargo, no deja de ser interesante las diferentes estrategias que se utilizan para validar la sacralidad de los templos.



L. 8. Templo Shengshou

También hay otra pequeña pagoda en memoria del maestro Yinguang (Lámina 9), que el devoto laico de Kang Jiyao 康寄遥 mandó a construir y se finalizó en 1944 (Fan, 2003: 66). En la Preciosa Sala del Gran Héroe, Daxiongbao-dian 大雄寶殿, está el Buda Amituo, Guanyin de Mil Manos y Mil Ojos y Dashizhi. Hasta 1958 había dos grandes campanas de bronce de la dinastía Sui, en las que se tallaron las memorias de la construcción de la pagoda. Debido al Gran Salto Adelante, las campanas se fundieron para utilizar el bronce en aplicaciones prácticas (Fan, 2003:30).



L. 9. Pagoda de Yinguang

Desde 2002 el monje Guangkuan habita en el Shengshou. Sus primeros años fueron solitarios, pero ahora lo acompaña otro monje más joven. Actualmente, el templo está en reconstrucción. Se planea demoler las salas y destruir las imágenes para sustituirlas con esculturas nuevas. La idea es volver a edificar el antiguo monasterio, que ocupaba una superficie mayor que el actual; por eso se decidió demoler el Wufo-dian, para que desde ahí se hiciera la entrada y las nuevas construcciones. También se está haciendo un camino para que los automóviles puedan llegar directamente al Shengshou.

La demolición y las construcciones, que entre 2008 y 2011 se han realizado en esta zona, son las que más han transformado y seguirán cambiando el espacio natural y sagrado de la montaña. Debido a estos cambios, es casi imposible que la percepción del espacio mental y cultural de los peregrinos no se modifique. En la mente del peregrino, que sube cada año, se traza un mapa del sendero que lo guía y le permite avanzar sin perderse. Además, muchos peregrinos que recuerdan las experiencias pasadas, el *ganying* que se produjo en un espacio determinado, vuelven a buscar esa experiencia, que seguramente es una de las razones por las que deciden regresar a la montaña. Cuando estos cambios físicos ocurren el peregrino tiene que volver a crear un mapa mental, a adaptarse a los cambios y a intentar percibir el *ling*, el espíritu de la montaña. Dado que hoy por hoy las restauraciones y las construcciones de edificios religiosos en China son una constante, la adaptación es quizá una de las tareas más comunes que debe enfrentar el devoto.⁴⁰

Para retomar el camino principal, se debe regresar a la entrada del Shengshou, donde estaba el Wufo-dian, y continuar el sendero que se adentra en el bosque. Fan Yaoting señala que, entre el Wufo-dian y el Wumashi 五馬石 (Lámina 10), estaba el Jieyin-tai, la

⁴⁰ Estos cambios son evidentes no sólo en el aspecto religioso, sino también en la vida social de todos los chinos. La cantidad de edificios que cada año se destruyen para construir nuevos es casi innumerable y los chinos han tenido que acostumbrarse a que el paisaje urbano y rural esté constantemente cambiando.

plataforma natural de piedra, que para los daoístas era la entrada hacia el mundo celestial de los inmortales. En este mismo sector estaba el Chaotian-men 朝天門, la entrada a los cuatro Tianmen, que también conectaba con el mundo sobrenatural daoísta.

Más arriba del Chaotian-men estaba el antiguo Wumashi. Por algún motivo que desconozco, el Wumashi se destruyó y después se volvió a construir un poco más abajo de donde estaba el templo original.

En la estela del Wumashi, hay otra versión de la leyenda del dragón, en la que Guanyin, junto con los cuatro caballeros que habitan en los picos de Nanwutai, bajan montados en sus caballos hasta el bosque y subyugan al dragón. Cuando los jinetes deciden regresar a sus lugares de origen, los caballos se resisten, y por eso se convierten en caballos de piedra; de ahí el nombre de Wumashi. La mayoría de los devotos que conocen la leyenda relacionan a los “cuatro caballeros”, que acompañaron a Guanyin, con cuatro bodhisattvas, e identifican a cada uno de los cinco picos de Nanwutai con la morada de uno de estos cinco bodhisattvas.

Se dice que el Wumashi funcionó como templo, pero en los últimos años se ha convertido en un *tangfang-miao*, donde mucha gente se hospeda y celebra el *guohui* o el *miaohui*, durante el periodo de peregrinación. Los mismos devotos son los que administran el lugar y se encargan de organizar la celebración.

En la primera sala está el Buda Mile, y en la Gran Sala del Tesoro están el ícono de Guanyin, dos bodhisattvas, los discípulos de Guanyin, Longnü y Shancai, Guanyin Dadora de Hijos, Zun Wukong 尊悟空 (Rey Mono), una divinidad daoísta y un guardia. Los muros de esta sala están pintados con la historia del *Xiyou-ji* 西遊記, del Crónicas del Viaje al Oeste.



L. 10. Wumashi

Después del Wumashi, el sendero continúa por el bosque hasta llegar a la avenida. Es preciso cruzar esta avenida para retomar el sendero, pero si se quiere visitar el templo Songdeng-tai (Lámina 11) hay que subir unos metros por la avenida y tomar otro sendero, que sube hasta otro de los picos de Nanwutai-shan.⁴¹ El Songdeng-tai está a 1400 metros de altura y es un templo pequeño, con una sala en el centro y dos habitaciones a los costados. En los muros de la entrada hay dos guardianes pintados, y dentro de la sala Qixing-dian 七星殿 está Śākyamuni, los bodhisattva Puxian y Wenshu. Detrás está la imagen de Guanyin de Mil Manos y Mil Ojos, el bodhisattva Guanyin Dadora de Hijos y otra imagen de Guanyin.⁴²

⁴¹ También es posible tomar otro sendero que está detrás del Shengshou, sin embargo se encuentra en mal estado y pocas personas lo utilizan. En cambio, este otro camino, que está señalado con una roca donde está escrito “Songdeng-tai” se encuentra en mejores condiciones. Esto gracias a la monja Zhenguang que habita en el templo y se preocupó de limpiar el camino para las personas que deseaban visitar el lugar.

⁴² Fan Yaoting dice que los bodhisattvas que acompañan a Śākyamuni, son el Buda Mile y el bodhisattva Yaoshi, pero es posible reconocer que son los bodhisattvas Puxian y Wenshu, ya que están sentados sobre sus vehículos; Puxian está sobre un elefante blanco y Wenshu sobre un león. Además es común la trinidad de imágenes que corresponde a Śākyamuni en el centro y Puxian y Wenshu a los costados. Con respecto a las dos figuras que están atrás, en los costados, se refiere a ellas como “la bodhisattva dadora de hijos” y el

No hay una estela ni tampoco se conoce la fecha en que se fundó este templo, pero se sabe que en 1914 hubo un incendio que quemó la sala. Tiempo después, los habitantes de dos villas cercanas a Zhongnan-shan restauraron el lugar. Sin embargo, la Guardia Roja de la Revolución Cultural volvió a destruirlo; finalmente el templo se construyó nuevamente. Dado que se ubica en un lugar retirado, el Songdeng-tai suele ser un *biguang suo* 閉關所, un lugar de retiro para quienes buscan aislarse en la montaña. Esto es así desde 2009, cuando la monja Zhenguang 正光 llegó a vivir a este lugar.



L. 11. Songdeng-tai

Para retomar el sendero principal se debe regresar y cruzar la avenida, donde hay una posada, que está a cargo del señor Zhu Zhengan 朱正安 y su familia. Desde ahí, el sendero vuelve a bordear el riachuelo y se adentra en la quebrada, que está rodeada por un bosque. A unos metros de distancia hay dos rocas grandes, que forman una entrada natural conocida

bodhisattva Yanguang 眼光. En primer lugar, la figura dadora de hijos no queda clara, ya que en el panteón daoísta existe una diosa con esa función, pero también en el budismo chino está la representación de Guanyin Dadora de Hijos. Dado que la mayoría de las figuras en el templo son budistas, doy por entendido que es esta última. No obstante, es común ver imágenes daoístas en templos budistas o viceversa. En segunda lugar, la escultura que Fan nombra como el bodhisattva Yanguang, más bien se trata de Guanyin. Yanguang, una diosa daoísta que cura las enfermedades de la vista, se representa con un ojo pintado en una mano. Esta imagen no tiene el ojo pintado, pero sí se distingue que es Guanyin porque trae la corona donde está la figura del Buda Amituo.

como Yitianmen 一天門, la primera entrada al mundo de los inmortales. Más adelante hay una pequeña estela de piedra, que reza: “camino a Songdeng-tai” (Lámina 12). No se sabe a qué año se remonta la estela, pero de todo lo que he podido observar en Nanwutai, me atrevo a decir que es lo más antiguo que hay en la montaña. Debido a que se encuentra en medio de la quebrada, escondida en el bosque, donde sólo los peregrinos la ven, la estela ha permanecido ahí sin ser removida. Todo parece indicar que se trata de un tipo de señal que se instalaba en distintos puntos del sendero para evitar que el peregrino se perdiera en la montaña.

Cuando vi la estela y el entorno en el que se encontraba, tuve la impresión de estar en un espacio antiguo, sagrado e irreal. Lo interesante de esto es que Fan Yaoting, cuando menciona haberla visto, también habla de este espacio como si fuera un sueño (Fan, 2003: 35). Fan visitó la montaña diez o más años antes que yo, sin embargo, la percepción de ambos fue muy similar.

Hago hincapié en este comentario, porque la construcción de lo sagrado también reside en ese espacio que, por mucho tiempo, no ha sido alterado por el hombre y se transforma en un lugar que transmite diferentes sensaciones y percepciones a quienes lo visitan. Ahí recordé los sitios de peregrinación que hay en Japón, donde se ha mantenido, a diferencia de China, no sólo la estética de los templos y las construcciones antiguas, sino también la apariencia del paisaje. En Japón es común encontrarse con pequeños Jizōs (Dizang 地藏, Kṣitigarbha) cubiertos de musgo, piedras apiladas o letreros en el camino. Éstos son marcadores de los espacios sagrados, donde los árboles envejecen, las flores marchitan y florecen, las hojas cambian de color, el musgo crece, y donde la naturaleza está en constante transformación, pero los objetos parecen mantenerse sin sufrir cambio alguno.

Todo esto permite al peregrino experimentar el transcurrir de los años a la vez que pueda tener la experiencia de que el tiempo fuera detenido.



L. 12. Estela “Songdeng-tai qu lu”

Más adelante de la estela estaba el templo Guanyin-si,⁴³ pero como muchos otros se destruyó durante la construcción de la avenida en 1959. Hoy se pueden apreciar unas ruinas, que parecieran ser los muros de ese templo (Fan, 2003: 36).

Más arriba, la avenida vuelve a interceptar el sendero en un punto donde se encuentra un enorme edificio gris (Lámina 13), donde estaba el antiguo Manantial Shengbao-quan 勝寶泉 y el templo Shengbao-si 勝寶寺 que también desapareció cuando se reparó el camino.

Según Zhu Zhengan, en sus inicios el edificio gris, que ahora lleva el nombre del Manantial Shengbao, tenía tres pisos y se había construido para habilitar un centro comercial con restaurantes, hoteles, bancos y agencias de turismo. Después lo compró el

⁴³ Son varios los templos que reciben como segundo nombre el de Guanyin-si. Probablemente se deba a las diversas leyendas vinculadas con este bodhisattva.

Banco de Agricultura de China, luego una agencia de turismo y finalmente un grupo de personas, que lo ampliaron y le construyeron más niveles. Actualmente el edificio sigue en obras, pero está vacío y sólo hay unos perros feroces que cuidan la entrada y no permiten transitar por la zona.

Es indudable que este edificio rompe completamente con el paisaje y la vía de peregrinación; además obstruye el sendero que, aunque continúa detrás, es casi imposible retomar. Para lograrlo, se debe pedir permiso a los guardias del lugar, pero la mayoría de los caminantes prefieren seguir avanzando por la avenida, hasta retomar más arriba el sendero.



L. 13. Edificio Shengbao

Detrás del edificio, hay un puente pequeño y una fuente, que se asemejan al antiguo puente Yuxian qiao 遇仙橋 y a la fuente Shengbao, que ya no existen. Desde ahí se observa la construcción de una escalera, que conecta con la continuación del sendero. Aunque se intenta mejorar las condiciones de la ruta de peregrinación, es evidente que el edificio seguirá desarticulando el camino y, por lo tanto, quebrantando el paisaje sagrado en la montaña.

En los alrededores del edificio estaba el templo Songzi-dian 送子殿, que también se conocía como Nainai-miao 奶奶廟, donde se veneraba a Jiangyuan 姜嫄, la Diosa Dadora y Protectora de Hijos (Fan, 2003: 41). Este templo era uno de los más visitados por los peregrinos durante el sexto mes de cada año, pero se destruyó y no se volvió a construir. En el cuarto capítulo volveré a referirme a este templo.

Son varios los templos, pabellones y plataformas que estuvieron alguna vez en esta zona de la montaña, como el Baoquan-si 寶泉寺 y el Heihu-tai 黑虎臺. También estaba el Yuanguang-tang 圓光堂, del que sólo queda una piedra, que se ubica en la entrada de las escaleras por donde continúa el sendero.

Las escaleras llegan hasta el Ertianmen 二天門, donde también estaba el Milefo-si 彌勒佛寺, el Guhun-dian 孤魂殿, el Shengmu-dian 聖母殿, el Yingzhen-gong 迎真宮, entre otros. A pesar de la desaparición de gran parte de los templos, los documentos que dan testimonio de su existencia pasada demuestran el reconocimiento que tuvo como espacio sagrado en el pasado y que sigue teniendo hasta el día de hoy.

El Ertianmen, al igual que Yitianmen, es un espacio natural que está formado por muros de rocas gigantes. Por ser un lugar abierto en medio de la montaña, se usó como estacionamiento para automóviles y se construyeron restaurantes y posadas. La mayoría de los visitantes de Nanwutai decide estacionar el automóvil en este lugar y subir la montaña a pie, lo que sugiere que un porcentaje importante de ellos no conocen los templos que bordean parte de la ruta de peregrinación.

En este lugar hay otra escalera de piedra por donde continúa la vía y hay una gruta con una escultura de piedra, que simboliza al dragón de la leyenda (Lámina 14).



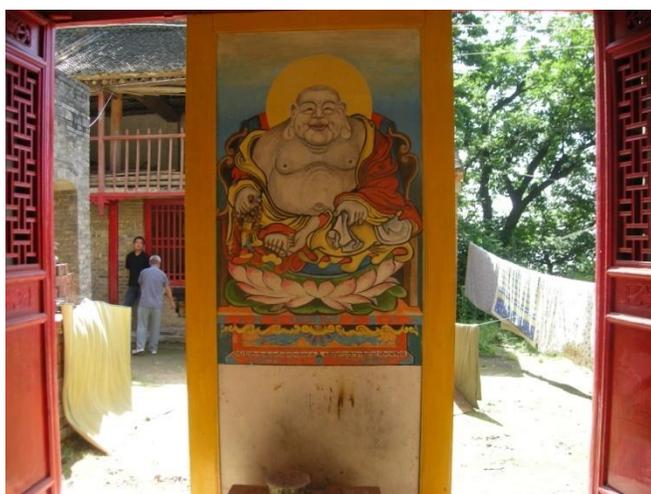
L. 14. Gruta del dragón

Fan Yaoting nombra otros lugares —Shifo-si 石佛寺, Dajiang-cha 大江叉, Xianguang-dian 顯光殿— que estaban en esa zona, pero ya no existen. Más adelante el sendero se divide en dos, hacia el este y hacia el oeste. Hacia el este, se debe caminar un tramo por la avenida hasta llegar al último estacionamiento. Ese lugar es el Santianmen 三天門, y al igual que el Ertianmen es un espacio abierto rodeado por muros de rocas. Desde ahí se sube una escalera que llega al Dusong-ge 獨松閣, donde originalmente estaba el Shuifo-dian 睡佛殿 con una imagen del Buda en posición en *parinirvāṇa*. Ahora, en ese mismo lugar, está el hotel más grande de Nanwutai, que se construyó en 1986 y se caracteriza por tener una de las vistas más bellas de la montaña. En las dos ocasiones en que he visitado la montaña, este hotel ha estado prácticamente vacío.

A continuación, hay una zona de descanso y luego se llega al Heihu-dian 黑虎殿 (Lámina 15), en el mismo sector donde estaba el templo daoísta Sanshen-gong 三圣宫 (Fan, 2003: 46). Se dice que el Heihu-dian se construyó entre las dinastías Sui y Tang, y en una

de las salas del templo se venera a la divinidad protectora, el Tigre Negro. En el *Sanjiao Yuanliu Soushen Daquan* 三教源流搜神大全 —texto que describe e ilustra las imágenes de las divinidades budistas, confucianas y daoístas— se describe a los cuatro guardianes daoístas. Uno de ellos es Zhao Xuantan 趙玄壇, también conocido como Zhao Gongming 趙公明 o Heihu Xuantan 黑虎玄壇, un hombre que vivió durante la dinastía Qin (221-207 a.E.C.) y que habitó en Zhongnan-shan. Allí siguió un camino de práctica ascética y por disposición del emperador celestial Yudi 玉帝, se convirtió en un espíritu guardián.

En la leyenda se fundamenta el origen del Heihu-dian y también del Heihu-tai, templo en el que se veneraba a esta divinidad protectora. En el presente, los monjes budistas son quienes administran el templo y la figura principal es el bodhisattva Guanyin.



L. 15. Heihu-dian

Cerca del Heihu-dian estaba el Nanhai-dian 南海殿, que sobrevivió hasta el tiempo de la República. Era un pabellón budista en el que había una imagen de Śākyamuni.

Las escaleras continúan y llegan hasta el monasterio Zizhulin-si (Lámina 16), que fundó el maestro Hemiaogong 和妙公, el trigésimo séptimo patriarca de la corriente Chan, del linaje Linji 臨濟, una de las cinco tradiciones que se reconocen como familias del Chan

, que fundó el maestro Yixuan 義玄 (?-866). Este registro, que está en una estela del Zizhulin, data de finales del siglo XIX y lo escribió Liu Huanjia 劉煥甲, del reino Guangxu 光緒 (1875-1908), de la dinastía Qing (1644-1912). En esa estela también se señala que el primer nombre del Zizhulin fue Dashitou 大石頭, y que en la dinastía Ming 明朝 (1368-1644) tomó el nombre de Guanyin-si. Siglos después, en 1897 se restauró y se nombró Zizhulin.

En 2008 y por orden del abad Kuanyin, se colocó una estela a la entrada del monasterio. La información que allí se registra ejemplifica muy bien el discurso al que, hoy por hoy, el clero budista recurre para mantener un diálogo conciliador con el gobierno. En la estela se señala que el 2008 fue un año de paz y prosperidad; fue el año en que toda China vio como momento auspicioso y el año en que se celebraron los Juegos Olímpicos:

Las divinidades celestiales volaron hasta la capital y el país disfrutaba de un gobierno estable, que mantiene a su pueblo. En tiempos en que el país es próspero y las personas viven tranquilas, el Dharma se sostiene con la luz divina de Wutai, donde el bodhisattva Guanyin alcanzó el despertar. De las diez direcciones llegan devotos bondadosos que se reúnen en el monasterio Zizhulin, en Nanwutai, en la montaña Zhongnanshan, para venerar y pedir bendiciones. Juntos oran por el resurgimiento de la nación, por un destino próspero, por la felicidad de todos los seres vivos, por la paz en el mundo y porque todos se liberen del sufrimiento (Estela Zizhulin, 2008).

Este mensaje se relaciona directamente con el discurso del gobierno chino y con sus políticas religiosas. Es muy interesante observar cómo en él se combina la doctrina budista, la leyenda de Guanyin en Nanwutai, las divinidades celestiales y los devotos con la

prosperidad del país en los últimos tiempos, específicamente desde 2008, cuando China, por medio de los Juegos Olímpicos, quiso demostrar su poder al mundo. A su vez, en el llamado a los devotos a orar por un destino próspero y por la nación, se manifiesta la política de *Aiguo aijiao* 爱国爱教, en la que el gobierno colabora con las religiones, siempre y cuando las religiones colaboren en fomentar el amor a la patria. Este mensaje del abad del Zizhulin se explica también por el gran apoyo que recibe de parte del gobierno para las diversas restauraciones y construcciones que se han hecho en el monasterio.⁴⁴

A propósito del abad Kuanyin, relata el origen del Zizhulin en el *Chang-an Nanwutai Nanshan Zizhulin-si*. Señala que “el Zizhulin-si es el lugar donde el bodhisattva Guanshiyin (o Guanyin) alcanza el sendero; en la creencia popular es el sitio de los prodigios de Guanyin.” (Kuanyin, 2001). En el relato se cuenta que el bodhisattva Guanyin eligió la montaña Nanwutai para dedicarse a “alcanzar el despertar”. También describe el lugar como se concibe en tiempos míticos:

En aquellos tiempos, el clima de Chang-an era semi-tropical; la montaña Zhongnan era una región de montes y estaba rodeada por el mar. El paisaje era hermoso, había allí exuberantes bosques de

⁴⁴ En junio de 2011 se llevó a cabo el Segundo Fórum de la Asociación Budista de Zhongnan-shan, en el distrito de Chang-an, a pocos kilómetros de la actual ciudad de Xian. Desde 2005 se realizan diversas reuniones para el desarrollo del budismo, donde se destaca la educación socialista y patriótica, que se representa con el emblema, *Ai guo ai jiao* 爱国爱教. También se convoca a seguir aprendiendo del espíritu de las ocho corrientes budistas que hay en el país, a desarrollar los espacios budistas en toda China y a crear un puente entre la civilización material y la espiritual, que contribuya al mejoramiento de la vida de todos los chinos. El gobierno chino está al tanto de que el budismo, a pesar de no ser la única religión ni tampoco tener una alta población oficial de creyentes, está presente en la vida de muchos chinos. El gobierno confirma que los monjes budistas no sólo son maestros que transmiten la enseñanza del Dharma, sino también la educación, la ética y la moral en las personas. El gobierno se da cuenta de que el budismo puede fortalecer el amor a la patria. Al mismo tiempo el gobierno conoce el potencial económico de las áreas turísticas budistas. En la actualidad, el boleto de entrada para famosos escenarios budistas, como las grutas de Mogao en Dunhuang o las grutas de Longmen en Luoyang, se eleva a los cien yuanes, que equivale aproximadamente 200 pesos mexicanos. Son millones de turistas los que visitan estos sitios durante todo el año y el boleto es aún más caro cuando se trata de turistas extranjeros. Al respecto véase Chang-an qu Zhongnan-shan Fojiao Xiehui Di er Jie Lishihui Gongzuo Baogao 长安区终南山佛教协会第二届理事会工作报告, junio, 2011. Este texto se entregó a todos los monjes que participaron en el Segundo Forum de la Asociación Budista de Zhongnanshan, Chang-an, Xian. El monje Juezun 覺尊 del templo Baiyi me entregó este documento.

finos y largos bambúes, un paisaje montañoso rodeado por agua, un cálido clima y gente feliz (Kuanyin, 2001).

Igualmente, se añade que el mar del sur no es el actual mar de Zhejiang –donde se ubica Putuo-shan–, sino el antiguo mar de Chang-an. Debido a que la topografía cambió, actualmente no hay mar en la zona de Nanwutai-shan. Kuanyin extrae esta información del Canon Daoísta, llamado *Sanhuan Ben-ji* 三皇本紀, que es un texto de Xiao Simashi 小司馬氏 donde se habla de los emperadores legendarios chinos. Es de notarse que esta fuente sea parte de la historia oficial de China, *Shiji* 史記, que allí aparece conexión ninguna con el budismo y mucho menos con Guanyin.

En junio de 2011 regresé al Zizhulin y pregunté al abad Kuanyin sobre este texto; me respondió que, en sus inicios, Guanyin era una divinidad daoísta y por eso se la vincula con los emperadores legendarios chinos.

La sinización de la figura de Guanyin es, sin lugar a dudas, una de las más antiguas y arraigadas en el país. Pero no deja de sorprender que el abad de un monasterio utilice ese discurso. Es evidente que la sinización es una forma de atraer a los devotos por medio de una historia sobrenatural. De este modo se desarrolla una gran devoción en torno al bodhisattva Guanyin en Nanwutai-shan.

En el mismo texto del abad, se cuenta la leyenda de un monje japonés, que visita el monasterio Zizhulin para venerar a Guanyin:

El monje japonés, cuando estaba venerando al bodhisattva Guanyin, produjo el pensamiento del despertar. Entonces ordenó al mejor carpintero de Chang-an que hiciera una imagen de Guanyin a semejanza de la que había en el monasterio Zizhulin, que la tallara

en madera y después, según los preceptos budistas, que la entregara para consagrarla en el monasterio (Kuanyin, 2001).

El monje japonés inició el viaje de regreso a su país con la imagen de Guanyin. Durante la travesía sucedió que, al llegar al archipiélago Zhoushan, donde está la isla Putuo, lotos blancos rodearon su barco y no le permitieron seguir. Inmediatamente después de que el monje experimentó “el pensamiento del despertar”, vio una luz dorada que salía de la isla y se dio cuenta de que ése era el lugar donde debía quedarse para venerar al Bodhisattva.

Chün-fang Yü (2001, 384) relata este mito, que está en el documento geográfico *Putuo Luoja Xin-zhi*, pero señala que el monje visita la montaña Wutai-shan y no Nanwutai-shan. En la misma reunión que tuve con el abad Kuanyin, le pregunté si conocía el nombre del monje japonés que, según su texto, había visitado Nanwutai. Kuanyin me dijo que el nombre del monje era Huie 慧鄂 (Egaku), es decir, el mismo personaje que se señala en el *Putuo Luoja Xin-zhi*. Esta información sugiere que el abad utiliza esta historia y la ubica en Nanwutai-shan. Creo importante tener en cuenta esta similitud de personas y lugares. Además, en Wutai-shan de Shanxi también hay un monasterio que se llama Zizhulin, lugar que visita el monje Ennin (793-864) durante Tang (Stevenson, 1996: 203). Si pensamos que, en algún momento, se nombró al Shengshou-si como Zizhu, esta teoría que señala el abad Kuanyin se hace todavía más compleja, ya que cabe la remota posibilidad de que el monasterio que visitó Huie y quizá Ennin haya sido el actual Shengshou, que en esa época ya era un lugar de devoción a Guanyin. Pero más allá de estas eventualidades, las memorias del monasterio Zizhulin –estén o no fundamentadas– son un argumento que explica la vinculación del bodhisattva Guanyin con la montaña Nanwutai, con el origen del monasterio Zizhulin y con la presencia del budismo en la montaña.

En la Gran Sala Daxiongbao-dian 大雄寶殿 está la imagen del bodhisattva Guanyin junto con Longnü y Shancai. En la sala Foguangxuan 佛光軒 también hay una figura del bodhisattva. Frente a esta sala está el pabellón Ziwei-ge 紫微閣, donde se ubica el comedor, un salón de reuniones y las habitaciones del abad y otros monjes. En el centro del pabellón está Guanyin de Mil Manos y Mil Brazos. El edificio donde se alojan los devotos y los monjes se ubica detrás del Daxiongbao-dian. Detrás del monasterio hay tres pagodas pequeñas, donde se encuentran los restos de tres maestros del Zizhulin: Shenzong 圣宗, Guochu 果初 y Changhui 常慧. Desde ahí es posible subir hasta el último pabellón del Zizhulin, el Lingguang-dian 靈光殿, donde se venera a la tríada de la Tierra Pura: al Buda Amituo, al bodhisattva Dashizhi y al bodhisattva Guanyin.



L. 16. Zizhulin-si

Desde el pabellón Lingguang se retoma el sendero para subir y llegar a la cima. El camino se vuelve a bifurcar; un sendero llega hasta el Guanyin-tai, el Doushuai-tai y a la escalera que conecta con el otro lado de Nanwutai. El otro sendero se dirige hacia los demás picos de la montaña, y más arriba se vuelven a unir los caminos.

El sendero que va hacia el Guanyin-tai pasa por el Sitian-men, 四天門 que, a diferencia de los otros *tianmen*, no se caracteriza por ser una entrada natural de piedra o rocas, sino por ser un pequeño túnel hecho de piedra. Hay un pabellón donde se venera a Guanyin, y generalmente hay un monje que cuida el lugar y recibe a las personas que se hospedan durante la peregrinación. Al igual que el Heihu-dian, no funciona como templo sino como *tangfang-miao*.

A pocos metros del Cimen-si estaba el Xinglong-si 興隆寺, y a una corta distancia del Guanyin-tai, está el Kuguang-dian 庫光殿, el templo del Oficial Guardián de la zona, pero actualmente no se realizan actividades religiosas. Sólo hay un huerto, que abastece a las personas que habitan en el Guanyin-tai.

El Guanyin-tai es el pico más alto de Nanwutai con 2389 metros de altura sobre el nivel del mar. Aquí se encuentra el templo Yuanguang-si, cuya fundación tiene que ver con la leyenda de Guanyin, mientras que el nombre del templo se debe a las nubes de colores en el cielo, que se vieron en el año 870. Quisiera destacar la eficacia de este hecho sobrenatural y lo que significó para la montaña y para los devotos. En la estela de Yuan, se relata ese momento de la siguiente manera: aquel día, “el sonido del viento entre los pinos y las campanas [del monasterio] sonaban como un espectáculo teatral, [posteriormente] las salas de los monasterio de arriba y de abajo (Shengshou) se volvieron a construir, el abad no dejaba de prender inciensos [...] la lluvia del Dharma humedeció el lugar, el agua se transformó en ambrosía, que eliminó el calor, el miedo y humedeció la [naturaleza] marchita”.

Aquí se describe el suceso fantástico de las nubes de colores en el cielo, pero también se manifiesta la eficacia. El suceso no sólo beneficia a los devotos y los limpia de

sus impurezas, sino que también aviva las plantas marchitas. Por eso la eficacia es doble; por una parte, las personas se benefician al mirar las nubes y al sentir la humedad de la lluvia y, por otra, tanto las personas como la montaña reciben el bienestar que produce el agua de lluvia. De esta manera se confirma el espacio sagrado de Nanwutai-shan.

En el pasado, la gente se refería a Nanwutai como las “cinco flores de fuego”, ya que los incendios eran muy comunes en la montaña. Después de un incendio, que en 1879 destruyó el Yuanguang-si, se mandó a reconstruir el templo, pero se hizo una estructura pequeña y sencilla. En 1915, el templo volvió a sufrir un incendio y lo restauran los devotos de la villa Wutai 五臺村 y Liu. En 1953, hubo otro incendio que quemó el techo del templo, y en 1986 los devotos construyeron el pabellón de Guanyin e instalaron una escultura del bodhisattva (Fan, 2003: 66).

Desde el Guanyin-tai (Lámina 17), hay una vista panorámica hermosa de Zhongnan-shan, que permite admirar la inmensidad de la cadena montañosa. Hoy por hoy, no hay un monje que habite en el templo, sino que es el *lishi* 理事, Consejo de Organización del *guohui*, quien se encarga de la manutención del lugar, de organizar el *guohui* y de recaudar el dinero para su celebración. En la cima se construyó un hotel y un restaurante para recibir a todos los peregrinos y visitantes que llegan durante el peregrinaje.



L. 17. Guanyin-tai

De Guanyin-tai hacia el oeste, hay otro sendero que llega al Doushuai-tai. En este lugar hay un pabellón con la figura de Maitreya, donde vive la monja Kunlan, quien no permite la entrada a turistas.

Para llegar a los otros picos de Nanwutai, hay que retomar el sendero que llega al Guanyin-tai y dirigirse hacia el norte, donde está el Wenshu-tai. Sobre este *tai* no hay mucha información; sólo se conoce el relato del monje Xinhe 心和, quien en 1817 estaba en el Wenshu-tai cuando se cayó el tambor y la campana del templo, que tiempo después se restauró. Se dice que el templo se quemó, y que años después llegó un monje anciano que lo reconstruyó. Sin embargo, durante los años de la Revolución Cultural, volvió a quedar destruido (Fan, 2003: 69). Ahora hay un pabellón que gran parte del tiempo se mantiene cerrado.

Entre el Wenshu-tai y el Lingyin-tai está el Qingliang-tai (Lámina 18), nombre que se deriva del *Sūtra Huayan*, donde se menciona la montaña Qingliang, morada del bodhisattva Wenshu (T. 9, No. 278, 589c21)⁴⁵ Ahora es un templo de tres niveles; en el primero, está la sala de los *luohan*; en el segundo, está la sala de los músicos, con relieves de *apsarāḥ* en los muros y un altar con la imagen de Śakyamūni; y en el tercer nivel está Yuhuang 雨皇, el dios de la lluvia. En este templo vive un monje daoísta, que está a cargo de la administración del templo.

⁴⁵Qingliang es también otro de los nombres que recibe Wutaishan (Shanxi), por ser el paraíso de Wenshu.



L. 18. Qingliang-tai

Entre el Qingliang-tai y el Xianshen-tai está el Lingyin-tai. Se dice que de 1948 a 1960, un monje de nombre Chenqing 尘清 habitó en el templo (Fan, 2003: 70-71). Después se destruyó y hoy sólo es posible apreciar algunos vestigios.

El último *tai* es Sheshen-tai, que también se conoce como Xianshen-tai 現身臺. Aquí surge la historia de la dinastía Sui, en la que se habla de un monje que habitaba en el Lingying-tai y permanecía día y noche meditando. Un día, inesperadamente salió del templo, se fue al Sheshen-tai y saltó desde lo alto hacia el abismo. Sus discípulos, que lo vieron lanzarse, fueron rápidamente a buscarlo, pero no encontraron nada; no entendían por qué no era posible hallar el cuerpo, pues estaban seguros de que había muerto al caer desde ese precipicio. De pronto, uno de ellos gritó y dijo que el maestro estaba en el otro pico de la montaña. En ese momento, los discípulos entendieron que el maestro había alcanzado el nivel más alto de su práctica y se había separado de su cuerpo. Desde entonces, se nombró al precipicio Sheshen, que quiere decir “separarse del cuerpo” (Fan, 2003:71).

Ahora bien, para conocer el lado oeste de la montaña hay que regresar a la gruta del dragón y tomar el otro sendero, que llega al Xilin-si 西林寺 (Lámina 19). Aquí sólo hay un pequeño altar exterior, donde se venera a Śākyamuni y al bodhisattva Guanyin. También hay cabañas para hospedar a los visitantes y un pequeño restaurante.

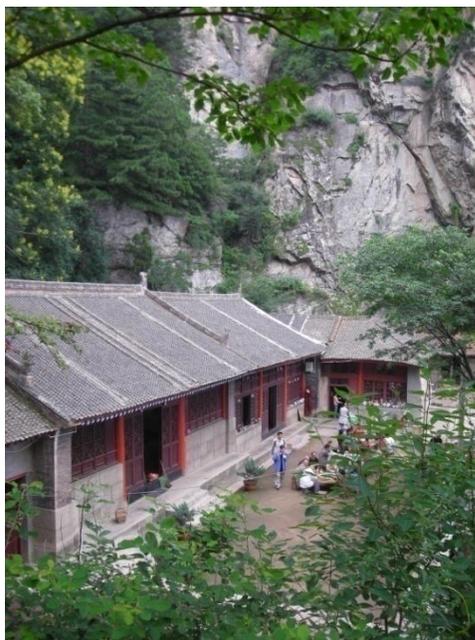


L. 19. Xilin-si

Más arriba, el sendero llega a un espacio abierto, donde es posible seguir el camino que lleva al Doushuai-tai y continúa hacia el Guanyin-tai, o se puede bajar una escalera que conecta con el otro lado de la montaña.

La parte de atrás de Nanwutai-shan es diferente a lo que se ha descrito hasta ahora. Aquí se encuentran los *maopeng*, que en su mayoría son pequeñas casas de ladrillo o de piedra, donde hay monjes o monjas practicando, que no abren sus puertas al público. Sin embargo, dos de estos *maopeng* se convirtieron en templos; el primero es el Da Maopeng (Lámina 20), del que no se sabe con seguridad la fecha en que se construyó. Pero en *Yinguang Fashi Wenchao*, las memorias del maestro Yinguang, se indica que desde la dinastía Sui hay monjes que practican en este lugar. También se le conoce como Xilin — Bosque del Oeste— nombre que alude al Paraíso del Oeste de la Tierra Pura. Entre los

maestros, está el maestro Xuyun 虛雲, quien estuvo todo el invierno de 1887 meditando en este sitio. En el primer capítulo se mencionan algunas de las prácticas que se llevaban a cabo en el Da Maopeng a mediados del siglo XX.



L. 20. Da Maopeng

Hasta 2011 estaba el maestro Baozhu 寶珠, que se instaló en el Da Maopeng con una nueva forma de practicar el Dharma y administraba este lugar. Baozhu critica la enseñanza y la práctica que se realiza en los monasterios. No viste atuendos budistas y tampoco se afeita la cabeza. Según los comentarios de varios habitantes de Nanwutai y de la villa Liucun y Wutai, este monje tiene muchos seguidores. Escribió un libro que se llama *Jinshi Baozhu* 今世寶珠, que sus discípulos utilizan como guía; en él, Baozhu interpreta diversas frases de sūtras. Debido al hermetismo que impera en la comunidad cerrada del Maestro y sus discípulos, es difícil indagar y conocer un poco más sobre cómo Baozhu transmite el Dharma a sus discípulos. Las puertas del Da Maopeng se mantienen cerradas y sólo en

algunas ocasiones es posible entrar al templo. Sin embargo, es un buen ejemplo en cómo difiere el budismo y sería interesante conocer más sobre este tipo de comunidades religiosas.

Varios metros abajo del Da Maopeng, hay otra escultura en piedra del dragón de la leyenda de Guanyin. Se representa el dragón ya subyugado por el bodhisattva y amarrado a un pilar (Lámina 21).



L. 21. Escultura del dragón

El sendero continúa y llega a diferentes *maopeng*, como el Qingjing 清淨, el Qingliang 清涼, el Guanyin, el Jiulong 九龍, entre otros. En casi todos se lee un mensaje en la puerta, en el que se prohíbe el acceso a turistas y se solicita mantener silencio. La entrada a estos *maopeng* es posible siempre y cuando se visite con una persona que conozca al monje o a la monja que habita en el lugar, de otra manera es muy difícil que abran sus puertas.



L. 22. Maopeng en Nanwutai-shan

Más abajo, está el Xiao Maopeng (Lámina 23), el otro *maopeng* que se convirtió en templo y que originalmente se conocía como Huwo Maopeng 虎卧茅篷. Gao Henian estuvo aquí practicando, por esto se deduce que antes del siglo XX ya era un refugio para eremitas. Después se nombró Jingtú Maopeng 淨土茅篷, y en 1954 el maestro Longzhao 龍照 llegó y construyó dos salas. Al cabo de un año el monje se fue, y cuatro monjas —Huiyin 慧因, Huirong 慧融, Huiyuan 慧遠 y la discípula de Huiyuan, Chengrui 乘瑞— subieron hasta el Xiao Maopeng y decidieron habitarlo. Sin embargo, la discípula Chengrui se fue del *maopeng* porque, como resultado de la represión que se vivió durante la década de 1960, la obligaron a dejar los hábitos y a trabajar. En ese tiempo la maestra Huiyuan estaba enferma y Huiyin la cuidaba, por eso no se les privó de seguir su vida religiosa. Al cabo de varios años las monjas fallecieron y Chengrui regresó al *maopeng*, para quedarse a vivir en ese lugar.

Actualmente hay dos monjas en el Xiao Maopeng, que junto con Chengrui mandaron a construir más habitaciones para los devotos. Una de ellas, la monja Miaoliang 妙亮, habla con gran admiración de las maestras Huiyuan y Huiyin. El hecho que más

sorprende a los devotos es que Huiyin estuvo cuarenta años viviendo en el *maopeng*, sin bajar de la montaña.⁴⁶



L. 23. Xiao Maopeng

Espacio físico, mental y cultural

Una vez que se tiene un mapa general de Nanwutai, es preciso retomar algunos aspectos que colaboran en el entendimiento de la creación de un espacio sagrado e interactúan con el espacio mental, físico y cultural en la montaña.

Un factor que se repite en muchos lugares de peregrinación en el mundo es la instauración de una religión en espacios que ya son sagrados. El budismo penetra en estos lugares de diferentes maneras. En Japón, por ejemplo, en la ruta de peregrinación de Kumano, se veneran a las divinidades Ketsumiko en Hongu, Hayatama en Shingu y Fusumi en Nachi; pero, con la llegada del budismo, se empezó a considerar estas divinidades como manifestaciones del Buda Amida, del Buda Yakushi y del Bodhisattva

⁴⁶Durante la Revolución Cultural la monja Huiyin no sólo cuida de la salud de su maestra, sino también se aísla en la montaña para evitar que la obligaran a seguir una vida secular.

Kannon respectivamente. También, los tres templos en Hongu, Shingu y Nachi, representan los paraísos budistas de Amida, Yakushi y Kannon (Moerman, 1997: 355-356). Esta vinculación de divinidades japonesas con budas o bodhisattvas se explica con la teoría *honji suijaku* 本地垂迹, en la que se afirma que la deidad shintō es la manifestación de un buda o un bodhisattva (Morrel, 1999:415). Así se justifica al budismo la incorporación de templos shintō, dedicados a kamis, que se consideran “emanaciones temporales” de budas o bodhisattvas (Teeuwen y Rambelli, 2003:1).

En Corea ocurre algo similar; los dioses y los espíritus de las montañas sagradas, así como los ríos, se interpretaban como reencarnaciones de los budas y de los bodhisattvas. A algunas deidades se designaba con el nombre de un bodhisattva, para vincular el budismo con la naturaleza. Es el caso de la Diosa Madre de la Tierra, a quien se denomina como el bodhisattva Kwan-sŕum (Avalokiteśvara) (Mason, 1999:163).

En Nanwutai encontramos un ejemplo que confirma el método que se utiliza en el budismo chino para transformar un espacio sagrado en budista: la leyenda del dragón, en la que se representa la subordinación o la domesticación de *nāgas* –serpientes o dragones– al panteón budista. La pacificación de los espíritus locales es un aspecto común en las culturas budistas de Asia, donde no sólo se interpreta como una conversión, sino como una apropiación del territorio (Moerman, 1997: 52).

En la descripción del sendero de peregrinación de la montaña se presenta un panorama del escenario físico de Nanwutai-shan. Los nombres de los templos y las leyendas recopiladas evidencian la conformación de Nanwutai como lugar de veneración al bodhisattva.

El espacio mental en el que se representa la montaña, es un mapa de los setenta y dos lugares sagrados de Nanwutai, aunque, como se dijo anteriormente, muchos de ellos se destruyeron. En la actualidad no es posible hablar de tal cantidad, pero este mapa original aún permanece en la imaginación de los devotos más ancianos y conocedores de la historia de Nanwutai-shan, lo que demuestra que no está completamente olvidado.

Los constantes cambios en la montaña son parte del espacio físico y cultural. Los devotos deben adecuarse a esos cambios, que afectan en la percepción del paisaje, la comunicación con los budas o los bodhisattvas y la imagen “idílica” que se tenía de la montaña. De qué forma los habitantes y visitantes perciben este espacio y cómo lo identifican son elementos cruciales para entender la manera cómo la montaña ha mantenido su valencia como sitio sagrado.

CAPÍTULO III

LOS HABITANTES DE NANWUTAI-SHAN Y SUS VOCES EN LA MONTAÑA

Después de las descripciones históricas del budismo en Zhongnan-shan y de la conformación histórica del espacio sagrado de Nanwutai, es preciso entender la función de la narrativa y las representaciones mentales en la constitución de ese espacio. La necesidad de llevar este análisis del espacio sagrado a sus niveles narrativo y psicológico se debe a la interacción entre espacio-narración-individuo, a partir de la cual se establece un fundamento que revalida un concepto clave en la interpretación que dan los devotos de su experiencia: el *ganying* 感應.

Por medio de su propia narrativa y conocimiento de la doctrina budista, los habitantes de la montaña y los peregrinos van construyendo de manera original historias, leyendas y nuevas maneras de transmitir el *ling* 靈, el poder de la montaña. De ahí la necesidad de tomar en cuenta el entorno “externo” que rodea a esas mentes, pues éste activa las emociones de tal forma que renueva constantemente el encuentro con lo divino y, por lo tanto, la creación del espacio sagrado. En este capítulo exploramos la manera como el entorno “externo” se funde con el mundo interno o individual. En la medida que lo “externo” actúa en el mundo interior de cada devoto, nos daremos cuenta que lo “interno” también construye ese entorno exterior, y que ambos interaccionan y recrean el espacio sagrado.

El concepto de ganying

Antes de describir a las personas que habitan en Nanwutai, considero importante analizar el concepto de *ganying*, que nos acompañará durante gran parte de este capítulo. Robert Sharf (2002a: 77) estudia este término y destaca la influencia que éste ejerce sobre el entendimiento chino de la naturaleza búdica y de la lógica de la práctica budista. Sharf afirma que los chinos adoptaron concepciones y prácticas indias, pero apunta que la relación entre la práctica y el alcanzar la iluminación todavía se entendía en términos autóctonos. No vamos a adentrarnos en la compleja y ardua tarea que aborda Sharf, pero sí tomaremos en cuenta algunas de sus ideas sobre *ganying*, que son necesarias para entender la relación entre espacio, narración e individuo, presente en Nanwutai.

Sharf destaca cómo el concepto de *ganying* está implícito en la cosmología china, en la que los cinco elementos confluyen y, por medio de esta resonancia-*sympathetic* o “estímulo-respuesta”, crean el universo. En uno de sus análisis literarios, Sharf menciona el *Shishuo Xinyu* 世說新語, texto posiblemente apócrifo que conserva un diálogo entre el monje Huiyuan 慧遠 (332-416) y Yin Zhongkan 殷仲堪 (?399/400):

Un día, Yin Zhong-kan⁴⁷ pregunta al monje Huiyuan (*sic*): ¿cuál es la esencia del *Yi-jing* (*sic*), y Huiyuan le responde: “estímulo-respuesta es la esencia del *Yi-jing*”. Yin le dice: cuando la montaña de bronce colapsó en el oeste y las campanas respondieron en el este, ¿es eso [a lo que te refieres sobre] el *Yi-jing*? Y Huiyuan sonrió sin responder (Sharf, 2002a: 82).

El contenido de este pasaje se vincula con una de las versiones registradas en la biografía de Fan Ying 樊英, que se encuentra en el *Houhan-shu* 后漢書 o *Libro de la Dinastía Han*

⁴⁷ Sharf utiliza el sistema de transliteración Wade Giles, pero en la cita se transliteró al Pinyin.

Tardía (112 a.e.c. – 14/17); en esta versión se dice que durante el reino de Han Shundi (c.126-144), una campana comenzó a sonar por sí misma en uno de los salones del palacio del emperador. Fanying explica el significado del pasaje diciendo que “la Montaña Min (de bronce) ha colapsado. La montaña, en relación con el bronce, es la madre; cuando la madre colapsa, el niño llora” (Sharf, 2002a: 82).

Sobre el concepto *ganying* y del ejemplo anterior, Graham señala que si consideramos el concepto de *ying*, “respuesta”, desde la perspectiva neurológica, se podría decir que se refiere a las reacciones espontáneas que preceden al pensamiento, a esa acción natural que resulta cuando surge algo y espontáneamente hay una respuesta (Graham, 1989: 244-245).

Desde esta perspectiva, Sharf afirma que el *ganying* vinculado con las cosmología china se entiende como una respuesta espontánea y natural en un universo concebido holísticamente como un orden interdependiente. La noción de “resonancia” se utilizó en la dinastía Han para explicar los mecanismos de un sistema elaborado con categorías correlacionadas, generalmente conocidas como las *wuxing*, las cinco-fases 五行 (Sharf, 2002a: 83).

Una fuente importante del periodo Han, en la que se describe la teoría de *ganying* se encuentra en el *Huainanzi* 淮南子, (argumentos de Dong Zhongshu 董仲舒), el que Charles Le Blanc (1992: 108) considera como uno de los conceptos convergentes relevantes;

(...) la resonancia es un principio de inteligibilidad del universo. Ella explica no solamente cómo se estructura el universo, sino también cómo opera; no solamente por qué se nos aparece de tal manera, sino cómo debería estar idealmente. Los acontecimientos, los cambios, las transformaciones son todas manifestaciones de la resonancia.

El ideal del rey sabio en el *Huai Nan Zi* también se relaciona con el sentido de *ganying*, principalmente por su vinculación con el concepto de *wuwei* 無為; cuando el rey sabio no actúa (*wuwei*) quiere decir que fluye con la transformación natural de las cosas (Sharf, 2002a:91).

Sharf agrega, sin embargo que el concepto de *ganying* se manifiesta en el principio de retribución moral, porque en él los actos buenos y malos tienen correspondencia con las recompensas y los castigos. La noción de retribución moral (*bao* 報) se entiende a partir de las nociones budistas de karma y renacimiento, aunque en tiempos medievales⁴⁸ se convirtió en un principio fundamental de las creencias y prácticas “populares” de cualquier religión. Esta doctrina se propagó mediante cuentos de retribución milagrosa, que confirman la realidad de lo sobrenatural y la inevitabilidad de la justicia divina. Según estos cuentos, el mecanismo de retribución incluye una gran burocracia celestial, que se encarga de juzgar las acciones y de supervisar las recompensas o castigos (Sharf, 2002: 94).⁴⁹

Sharf concluye la primera parte de su estudio diciendo que el principio de *ganying* se utilizó para explicar presagios celestiales, retribución moral, eficacia ritual, ciclos naturales y astronómicos, agitaciones políticas, etcétera (Sharf, 2002a: 97).⁵⁰

⁴⁸Sharf utiliza el término “medieval” para referirse al periodo entre los Seis Reinos (304-420) y la dinastía Song (960-1279).

⁴⁹Sharf afirma que el entendimiento de *ganying* como retribución divina no era nueva ni exclusivamente “popular”. Desde tiempos tempranos los estudiosos chinos tendieron a dudar entre las visiones naturalistas y antropomórficas del universo. La creencia de que el fenómeno natural se puede entender como un presagio condujo a una visión del cielo (*tian*) como actuando por un diseño. En el *Huainanzi* es complejo determinar si *tian* es una agente activo o un principio abstracto e impersonal (Sharf, 2002a: 95).

⁵⁰En la segunda parte del estudio de Sharf se describe el significado de *ganying* para la corriente *tiantai* y el autor explica que los comentarios del maestro Zhiyi 智顓 (538-597) influyen en las escrituras budistas del este asiático. Zhiyi entiende la causa y consecuencia budista, *yinyuan* 因緣, en términos de *ganying* (Sharf, 2002a: 131).

Quisiera destacar tres aspectos del concepto de *ganying* que están de una u otra manera presentes en la concepción actual que tiene un devoto budista en Nanwutai-shan. El primer aspecto es el que expresa la segunda parte del binomio: *ying*. Se trata de una respuesta, *ying*, espontánea, que surge de *gan*, del estímulo. Pero el estímulo no tiene que ser un pedido, un llamado o una acción que evoca la respuesta, sino también una presencia, como es el estar en la montaña.

El segundo aspecto se refiere a la relación entre el *ganying* y el *wuwei*, este último entendido como la actitud del rey sabio que fluye y actúa conforme al movimiento de la naturaleza. Aunque en este caso no es un rey, sino un monje sabio que habita en la montaña, la relación es la misma, también se trata de un personaje cuya sabiduría y poderes le permiten integrarse al espacio natural, para formar parte de ese ambiente. Este aspecto esconde un concepto autóctono de santidad, la santidad como sinónimo de libertad. El eremita daoísta corresponde a este tipo de santo, como también el monje budista (Gernet, 1956: 250). Algunos habitantes de Nanwutai mantienen en sus mentes el recuerdo de los sabios monjes que realizaban sus prácticas en los *maopeng*. Veremos que en algunas descripciones que relatan las monjas es posible hacer una analogía entre la conducta *wuwei* del sabio, que vive conforme al “estímulo y respuesta” natural de las cosas y el monje practicante en la montaña. Desde la perspectiva budista, la actitud de *wuwei* también sería acorde con la conducta de un *luohan* 羅漢 (arhat), quien ha alcanzado un nivel superior en la práctica y ha adquirido poderes extraordinarios.

El tercer aspecto es la retribución, que como señala Sharf, se relaciona con *ganying* debido al mecanismo de “estímulo-respuesta” de una acción moral; si ésta es buena, entonces se recibirá una recompensa, pero si es mala, se recibirá un castigo. En la montaña, se cree que en *ganying* también se manifiesta el *bao*, pero desde un aspecto positivo, es

decir, *ganying* es un “estímulo-respuesta”, que siempre será bueno porque la intención que estimula esa respuesta también lo es. De lo anterior se deduce que el devoto que sube a o habita en la montaña tiene ideas preconcebidas del lugar y de la experiencia que puede vivir en ese espacio. Subir una montaña sagrada permite al devoto ganar mérito y experimentar *ganying* con la divinidad.

Es difícil no vincular el término *ganying* con un concepto utilizado, sobre todo, en los estudios tradicionales de religión, la hierofanía. Eliade (1986) propone que el término designa la manifestación de lo sagrado en un objeto. Lo sagrado se manifiesta en sí mismo como un poder que es distinto de las fuerzas de la naturaleza. Se pueden distinguir diferentes tipos de hierofanía. En algunas ocasiones, la hierofanía revela la presencia de una divinidad; a esta aparición de un dios se le denomina teofanía. Otro tipo de hierofanía es la kratofanía, o sea, la manifestación del poder. Lo inusual, lo nuevo y lo extraño frecuentemente funcionan como kratofanía.

Toda hierofanía transforma el lugar en el que aparece, el espacio se convierte en sagrado. También transforma el tiempo, marcando gran distancia entre lo profano y el tiempo mágico-religioso. El estudio de este concepto penetra en el significado de la vida simbólica y revela la función del simbolismo en general. Eliade destaca que es importante entender que la reflexión humana está en el origen de ciertas hierofanías. Por ejemplo, un objeto es sagrado, o es el centro de una hierofanía, cuando el ser humano está consciente del modelo cosmológico de los principios centrados en el objeto y, de esta manera, se convierte en un símbolo. Los símbolos son importantes porque pueden aludir a una hierofanía o, incluso, ser una hierofanía. Eliade sugiere que el simbolismo *per se* en sí mismo refleja las necesidades humanas de extender infinitamente el proceso de la hierofanía (Eliade, 1986: 313-317).

Se observa que la hierofanía se manifiesta como la aparición de un dios, o como la revelación de un poder, que a su vez transforma el espacio y el tiempo. *Ganying* es el estímulo-respuesta, que se manifiesta con la aparición de una divinidad, o por medio de hechos sobrenaturales, que también se podrían interpretar como el poder de esa divinidad. Asimismo, el *ganying* transforma el lugar y lo hace sagrado. Sin embargo, la interacción y la conexión con lo sobrenatural son diferentes, pues el papel que desempeña el devoto para lograr *ganying* con la divinidad es crucial. El devoto pide, llama o estimula a la divinidad para que haga presencia y responda a sus necesidades. Quizá el devoto no necesariamente pedirá algo específico al bodhisattva, pero sabe que estando en un sitio sagrado logrará *ganying*: “la persona hace algo para lograr que la divinidad se manifieste” (Gómez, 2012). En cambio, para que ocurra una hierofanía, no es necesaria esa interacción entre el devoto y la divinidad, cuestión necesaria para lograr *ganying*. A partir de lo anterior, se entiende el siguiente concepto de *ganying* desde un punto de vista elemental, el emocional:

Estímulo *gan* como el estímulo emocional y la emoción en sí misma; un sentimiento *gan* es lo que mueve a la mente/corazón (*xin* 心); el “movimiento” resultante del corazón es la correspondencia, *ying*, de un hecho y sentimiento. Como un verbo, *gan* significa tanto afectar como ser afectado, pero también mover o agitar los sentimientos (Gómez, 2011b: 545).

La manera como aquí se entiende el “estímulo-respuesta” tiene que ver con la emoción que permite el surgimiento de una respuesta a ese sentimiento. *Ganying* es un término que se utiliza tanto en el aspecto universal, como sucede en la cosmología china, como en el individual, es decir, dentro del espacio mental y emocional de un individuo, en este caso, un devoto budista. Esto último sugiere que el espacio físico donde se encuentra el devoto

que experimenta *ganying* se renueva una y otra vez como sitio sagrado, porque éste confluye con la percepción interna del individuo. A diferencia de la hierofanía, que transforma el lugar en sagrado, el *ganying* se produce en un lugar que ya puede ser considerado sagrado. Como ya se ha señalado, en China, desde tiempos remotos se cree que la montaña es morada de dioses, y a esa presencia divina se le denomina *ling*.

En este capítulo, y a lo largo del cuarto y quinto, veremos que el *ganying* de los devotos y peregrinos es muy similar a los diversos *ganying* que aparecen en los cuentos vinculados al *Sūtra del Loto* y que Daniel Stevenson describe (1995: 427). Él observa que son numerosos los tópicos en los que se manifiesta el *ganying*, y que en éstos se incluyen desde la retribución kármica, la fuerza espiritual de las imágenes budistas, las montañas y sitios sagrados, y el culto a Guanyin, hasta el culto a la Tierra Pura.

Aquel devoto que experimenta un hecho fantástico, o un milagro, o tiene *ganying* con la divinidad, relata su experiencia y la transmite a quienes visitan el lugar. Más aún, quien conoce las leyendas y las divulga entre los visitantes de la montaña, destaca la sacralidad del lugar en su propio relato. Al respecto, concuerdo con Gómez quien señala que el poder de la narración puede generar o reforzar la convicción religiosa (2011b: 522). Veremos que no sólo se trata de la experiencia vivida, sino de la contada por esas personas, es decir, los relatos que otros devotos vivieron y que son contados por los habitantes de Nanwutai; “en cierto sentido, se puede decir que el acto predicado durante o después de un milagro pasa a ser el milagro que enseña, o que la enseñanza es en sí misma un milagro” (Gómez, 2011b: 531).

Debemos tomar en cuenta que “[...] una persona dentro de su cosmología cultural espera un milagro, pero no lo ve como algo ordinario, sino, como señala Boyer, “contraintuitivo” o extraordinario” (Gómez, 2011b: 522-523). Con base en esto y en lo que

sugiero en esta tesis, se puede decir que el milagro ocurre en un espacio en el que la persona intuye la posibilidad de una manifestación milagrosa y, por lo tanto, se trata de un hecho esperado con anticipación en ese lugar.

Quienes mediante sus narraciones manifiestan haber experimentado *ganying*, o relatan historias sobre hechos sobrenaturales en la montaña, transmiten la sensación de emoción, así como la credibilidad y la veracidad de sus relatos a quienes los están escuchando. Con base en lo anterior, Gómez postula que,

Desde el poder de la narrativa es posible hablar de la correspondencia de ésta y del mecanismo interno del ser humano, donde la interacción entre la audiencia y la narrativa (enseñanza, icono) es tanto afectiva como cognitiva. La correspondencia toma lugar tanto en el imaginario (entendido como módulo cognitivo) y en una respuesta cuerpo-mente (la validación de un mundo virtual presente en el imaginario). [...] De lo anterior se deduce la utilidad que tiene el concepto chino *xin*, mente-corazón, pues se entiende no sólo como mente sino también como el lugar de las emociones (Gómez, 2011b:547).

Ahora bien, no se puede entender lo cognitivo y lo afectivo sin antes comprender el entorno socio-cultural en el que se sitúan el individuo y el lugar en particular. Al respecto, comparto las ideas de Jensen acerca del valor social en los estudios cognitivos, pues él sugiere introducir el concepto de “cognición normativa” como

el término genérico para las funciones cognitivas humanas, que son manejadas, modeladas y gobernadas por normas inter-subjetivas, colectivas y sociales. Estas funciones son la base para la habilidad humana de interactuar con el mundo en varios niveles: físico, psicológico, social y simbólico (2010: 322).

Esta idea de “cognición normativa” que propone Jensen nos permitirá descubrir en el análisis el papel que desempeñan las normas sociales en la elaboración de las percepciones de los habitantes de Nanwutai-shan. Además, las circunstancias históricas en torno a la montaña también repercuten notoriamente en estas personas, pues algunos habitantes relatan acontecimientos históricos que ocurrieron en Nanwutai. No obstante, hay cuestiones más íntimas, más personales, que no necesariamente surgen con base en las normas sociales que señala Jensen, sino que son manifestaciones emocionales que los habitantes transmiten en el instante en que se está produciendo una conversación.

Mi propuesta es que la experiencia de *ganying*, los relatos al respecto, la vida de los monjes eminentes en la montaña, los sucesos históricos y la situación cultural funcionan como elementos de poder, que al estar presentes en las mentes y, por lo tanto, en las vidas de los habitantes de la montaña, permiten seguir considerando ese lugar como un sitio sagrado.

En el siguiente apartado, analizaré las entrevistas que realicé a un grupo de personas que habitan en Nanwutai-shan. En este grupo hay desde personas que se dedican a hacer negocios —dueños de restaurantes u hoteles—, hasta monjas que se encuentran viviendo aisladas en los *maopeng* o en templos abandonados. Para este análisis he decidido incluir a quienes tienen un vínculo religioso con la montaña, o llevan muchos años habitándola, y por ello conocen la historia del lugar; me refiero a los monjes, las monjas y los devotos laicos.

Pude entrevistar a sólo cinco monjas, ya que otras religiosas o se encontraban en *biguan* 閉關, o estaban aisladas en los *maopeng*. Con respecto a los monjes, entrevisté a quienes estaban a cargo de los templos. En Nanwutai-shan hay cuatro templos o monasterios en los que se practica de manera constante el budismo: el Mituo-si, el Baiyi-

tang, el Shengshou-si y el Zizhulin-si. Conversé con los cuatro monjes que administran estos lugares, sin embargo, he decidido no integrar a este análisis al abad del Mituo-si, quien hacía poco tiempo había llegado a la montaña, no conocía la historia de Nanwutai y sus obligaciones administrativas no le permitían dedicarse a otros asuntos. En cuanto a los laicos, pude entrevistar a cuatro que habitan o residen durante largas temporadas, en la montaña, conocen las crónicas y son devotos budistas.

Los habitantes de Nanwutai-shan

I Monjas

1. Fachuan 法傳

Al momento de la entrevista, la monja Fachuan se encontraba habitando el Sansheng-dian 三聖殿, uno de los templos abandonados de Nanwutai que, con el paso del tiempo, se ha convertido en morada para monjes y monjas —daoístas o budistas— que llegan a practicar a la montaña. También es hogar de la devota laica Yang, quien suele habitar este lugar durante los meses de verano.

En 2011 Fachuan viajó por segunda vez a Zhongnan-shan para practicar en el Sansheng-dian. En esta ocasión intentaría realizar el *biguan* desde el tercer día del sexto mes hasta el día treinta y uno del octavo mes, pero debido a complicaciones de salud decidió posponer la práctica. Fachuan es divorciada y tiene un hijo adolescente. Se hizo monja el día 27 del séptimo mes de 2007, pero se reprocha a sí misma por no haber tomado la oportunidad que el bodhisattva le ofreció —afirma Fachuan— en 1988. Aquel año visitó el monasterio Baima 白馬寺 en Luoyang 洛陽, con la intención de escuchar las enseñanzas

que impartían los monjes. Sin embargo, Fachuan decidió acompañar a sus amigos a comer y no escuchó las enseñanzas. Ahora se arrepiente, dice que “si no fuera por su glotonería, ya llevaría más de veinte años como monja.”

Fue hasta el 2003 cuando leyó por primera vez un sūtra y decidió tomar los hábitos. Ella y una amiga llegaron a un monasterio en la provincia de Jiangsu 江蘇, para conversar con el abad acerca de su intención de ser monjas. El abad, al ver el entusiasmo de Fachuan, le hizo la tonsura en ese mismo momento. Fachuan estuvo pocos días en ese monasterio y después se fue a Guangdong 廣東, luego a Fujian 福建 y finalmente regresó a una villa en Jiangsu, donde se estableció en un pequeño templo. Fachuan recuerda al abad de Jiangsu con gran admiración, ya que estuvo siete años, intermitentemente, en *biguan*, y logró el segundo grado de santidad en el camino de *luohan*, el *situohan* 斯陀含 (*sakṛdāgāmin*), que significa que sólo renacerá una vez más antes de alcanzar el nirvāṇa. Fachuan recuerda a su maestro con las siguientes palabras:

Quando [el maestro] entra en trance, logra separarse del cuerpo. ¿Cómo se puede hacer esto? Es como un pájaro encerrado en su jaula, nuestras facultades mentales están encerradas en el cuerpo, pero cuando el maestro entra en trance, su mente puede escapar del cuerpo, como el pájaro que se echa a volar y en el momento que quiere regresa a su jaula, pues ésta se queda ahí, igual que el cuerpo.

La figura del *luohan* es un ideal en las prácticas de Fachuan, y por ello va a las montañas donde es posible realizar prácticas ascéticas. Viaja a Zhongnan-shan porque conoce la historia del lugar y porque sabe que monjes eminentes habitaron en esa montaña. El anhelo de Fachuan es llegar al cuarto grado de santidad, o sea ser un *luohan*, pero no sólo para su beneficio personal, sino para poder guiar a su hijo —un joven de veinte años— por el

camino del budismo, y lograr que él se convierta en un monje. Este anhelo se debe a que el bodhisattva⁵¹ le anunció que su hijo se haría monje. Para que esto suceda, Fachuan cree que ella debe adquirir más experiencia en la práctica, pues de este modo podrá alcanzar un grado superior en la meditación y así transmitir la enseñanza a su hijo.

Para lograr el camino del *luohan*, Fachuan explica que, por medio de la meditación, es posible liberarnos de los sentidos que nos tienen atados a este mundo:

La función del ojo es ver y a eso se le llama *yanshi* 眼識, y así con todos los sentidos (*ershi* 耳識, *bishi* 鼻識, *sheshi* 舌識, *shenshi* 身識, *yishi* 意識)⁵². Cuando una persona muere, los seis órganos, *liugen* 六根, todavía están ahí, pero los seis *shi* se van; la facultad de distinguir, de percibir o reconocer o discernir, ya no es posible. Entonces, si una persona muere y ya no tiene los *liushi*, ¿a dónde van estos *liushi*?; estos *liushi* no se dividen en seis, sino que se funden en lo que se llama el *shenshi*, 神識.⁵³ El *shenshi* también es la base del karma de las vidas anteriores, por esto también se llama *yeshi* 業識,⁵⁴ envuelve el karma bueno y malo y del cual dependerá el estado en el que se vuelva a renacer.

Al *shenshi* la gente extranjera⁵⁵ lo llama *linghun* 靈魂, nosotros no lo llamamos así, pero es más o menos la misma idea.

Después de que Fachuan realiza esta breve introducción de los *liushi* y *shenshi*, comienza a explicar la manera de llevar a cabo una buena meditación:

⁵¹ Este uso general del término sugiere que Fachuan no se dirige a un bodhisattva específico, sino al bodhisattva en general. Sin embargo, es común entre los devotos el uso de la palabra bodhisattva para referirse exclusivamente a Guanyin. También es común que se refieran a Guanyin como un buda.

⁵² Los seis *shi* es la consciencia de los órganos de los sentidos, contando a la mente como un órgano sensorial.

⁵³ El *shenshi*, 神識, la inteligencia, el espíritu, que también se llama *linghun* 靈魂 (Soothill y Hodous, 1937: 335).

⁵⁴ *Yeshi* es la actividad consciente perturbada por la ignorancia y las acciones del individuo.

⁵⁵ Podemos suponer que con el término *linghun* se refiere al concepto de “alma.”

Al morir una persona el *shenshi* sale del cuerpo, pero también es posible que esto ocurra sin tener que morir, pues también es posible mediante la meditación. Debemos lograr una meditación en la que los sentidos no se utilicen y tampoco se dividan, de esta manera logramos que nuestro *shenshi* se separe del cuerpo. Después de eso podemos usar nuestros sentidos, que ya están puros. Esto último es posible con *miaoxin* 妙心,⁵⁶ lo contrario a *wangxin* 妄心⁵⁷; todos tenemos *miaoxin*, pero muchos no lo han encontrado y yo tampoco, pero ya empecé el camino en busca de ese *miaoxin*, por medio de la lectura de más de cien sūtras, sobre cuya enseñanza he ido reflexionando durante muchos años.

Fachuan asegura saber cómo encontrar su *miaoxin*, y conforme vaya descubriendo un poco de su *miaoxin*, podrá ir alcanzando el primer nivel hasta llegar al cuarto nivel y convertirse en un *luohan*. En ese momento el *miaoxin* todavía será una consciencia limitada, “porque aún más vasto que todo es el *miaoxin* del *fajie* 法界,⁵⁸ cuando logras entender todo el universo.”

Debido a que el templo donde se encontraba Fachuan estaba en el sendero de los peregrinos, varios solían visitarla. En sus conversaciones con los visitantes Fachuan transmitía alguna enseñanza budista y en varias ocasiones describió sus experiencias de *ganying* con el bodhisattva en la montaña. Entre los *ganying* más comunes, Fachuan dijo que el bodhisattva se comunicaba con ella para anunciarle, por ejemplo, la llegada de alguien al templo. Así sucedió cuando por tercera vez la visité y a mi llegada me preguntó

⁵⁶ *Miaoxin* es la mente-corazón profunda y extraordinaria que va más allá del pensamiento humano (Soothill y Hodous, 1937: 234).

⁵⁷ *Wangxines* la mente errada, falsa, ilusoria (Soothill y Hodous, 1937: 210).

⁵⁸ *Fajie*, (*Dharmadhātu* en sánscrito) es la realidad última, la realidad absoluta pero inmanente de todas las cosas. En general se refiere a todas las cosas que se pueden percibir con las facultades sensoriales, vistas con la consciencia de un ser liberado. También se refiere al universo físico, en el que el tiempo, el espacio y todos los seres vivos son elementos constituyentes. En la corriente *huayan* 華嚴, el *dharmadhātu* se identifica como la realidad que vive un Buda (traducción de L. O. Gómez).

si yo había tocado a la puerta; le dije que no, que la puerta estaba abierta. Entonces ella entendió que el bodhisattva le estaba anunciando mi llegada, situación que le suele ocurrir cada vez que alguien la visita.

Fachuan recomienda leer los sūtras y no los libros que escriben los monjes de hoy, porque duda de la profundidad de sus conocimientos y de su dedicación a la práctica;

[...], los demás escriben pura basura, ahora todos quieren escribir libros, pero en el pasado los monjes eminentes no hablaban ni escribían, porque lo más elemental del Buda está en los sūtras. Nosotros practicamos desde la enseñanza de los sūtras y no desde lo que un monje escribió en un libro. Los escritos de los monjes antes de la dinastía Song expresan puntos de vista conforme a las escrituras y nos indican los sūtras de donde toman sus enseñanzas, pero ahora nadie hace eso.

2. Miaoyun 妙云

Conocía Miaoyun cuando, camino a su *maopeng*, ubicado en el otro lado de la montaña, pasó a saludar a la monja Fachuan. Aunque no fue posible conversar mucho tiempo, Miaoyun se mostró muy dispuesta a responder a las preguntas y a platicar de su vida en la montaña.

Desde que su padre se hizo monje, Miaoyun estableció un vínculo estrecho con el budismo. En 1987 tomó la decisión de seguir los pasos de su padre y hacerse monja. Recuerda que en aquellos tiempos los maestros que le enseñaban la doctrina eran respetables y muy sabios, pero asegura que ahora es muy difícil hallar monjes semejantes a los del pasado. También destaca la inmensa diferencia que hay entre ser un monje y una monja budista:

Para los monjes es más fácil llevar una vida religiosa o eremítica en la montaña. Para las mujeres no lo es; porque desde un principio sabemos que [en el budismo] no se permitía a las mujeres ser monjas. Para los hombres es fácil ir y venir, instalarse a vivir en un lugar, construir ermitas en las montañas, pues tienen la fuerza física para hacerlo. Pero la mujer no tiene esas condiciones, por eso tenemos muchos más obstáculos para poder practicar en la montaña. Yo aconsejo no hacerse monja y mejor ser una buena devota laica.

Miaoyun practica el budismo del linaje Chan, no obstante hace hincapié en la lectura de los sūtras. Explica que los sūtras “son la esfera de la conciencia del Buda; ya que el Buda es todo, ha alcanzado lo más alto de la esfera, entonces lo sabetodo.” Pero afirma que sólo es posible entender los sūtras cuando se pone en práctica su doctrina. Al respecto, dice que la lectura de los sūtras se puede comparar con hablar de un manjar: “puedes decir ‘esto es muy rico’, pero con esto no quedas satisfecha, porque seguirás sintiendo hambre, por eso también se requiere de la práctica.” Señala que la doctrina se debe poner en práctica de manera constante para progresar en el sendero. Agrega que para entender los sūtras y lograr una buena práctica es importante tener un *shanzhiyi* 善知識 que te guíe.

Miaoyun afirma que, lamentablemente, hoy por hoy no hay un estudio detallado de la doctrina y son pocos los monjes contemporáneos que se destacan por su práctica. Recuerda a Xuyun 虛云, reconocido maestro *chan* de la primera mitad del siglo XX, quien estuvo viviendo en un *maopeng* en Nanwutai-shan y era un monje con experiencia extraordinaria. Miaoyun relata que el maestro Xuyun; “tenía el poder de observarte y saber perfectamente cuál era tu lugar, tu función y la forma de guiarte.” El maestro bajaba a buscar víveres a la villa y cuando regresaba de noche no se perdía en el camino. Miaoyun relató que una noche, el monje se encontró con dos hombres que bajaban por el sendero.

Ambos le preguntaron cómo era posible que no se perdiera en medio de la oscuridad. Entonces Xuyun, cuya luz propia iluminaba su camino, no se había dado cuenta que era de noche y les dijo: “¡Ah!, el cielo está oscuro”, y apenas tuvo esa idea en su mente, ya no pudo ver nada. Ahora —señala Miaoyun— no hay monjes como Xuyun, no hay maestros que logren leer con claridad y de manera brillante los sūtras, “todos ellos ya han muerto.” Esto —destaca Miaoyun— dificulta aún más la comprensión de este arduo camino.

La monja sugiere leer a los grandes maestros antiguos de los linajes budistas y aprender de ellos, y menciona como ejemplo al Sexto Patriarca del linaje Chan, el maestro Huineng 慧能 (638-713). Miaoyun recuerda el *Sūtra del Estrado* (*Tanjing* 壇經), donde se narra un acontecimiento que el propio Huineng pronosticó antes de su muerte. La monja relata este episodio de la manera siguiente:

Huineng dijo a uno de sus discípulos que, después de su muerte, una persona vendría a robar su cabeza con el fin de adorarla en otro lugar. Entonces, tras la muerte del maestro, su discípulo fue a su tumba y le puso acero alrededor del cuello, para proteger la cabeza. Pasaron quinientos años y una persona fue a la tumba para robar la cabeza de Huineng. Pero el golpe hizo sonar el acero que tenía en el cuello y así se dieron cuenta y lo sorprendieron. Aquel ladrón necesitaba dar un presente a sus padres, pero era muy pobre, no tenía qué comer y sufría mucho. Pero otra persona le ofreció dinero para que fuera a cortarle la cabeza al maestro y así beneficiar a sus padres. Huineng no quiso hacerle daño ni tampoco quiso acusarlo, sino que dejó que se fuera. Entonces el ladrón decidió hacerse monje.⁵⁹

⁵⁹ Esto es literalmente lo que la monja dijo.

Tras el relato, Miaoyun demuestra su admiración al maestro *chan* y destaca la sabiduría que Huineng alcanzó en vida. De esto toma su inspiración para esforzarse en lograr liberarse del sufrimiento. Señala que es necesario comprender las seis maneras de renacer.

Es preciso entender el lugar donde nace nuestro *lingxing* 靈性⁶⁰, el cual depende del karma que hemos creado. Si tienes buen karma, entonces tendrás una buena reencarnación, pero si tu karma es negativo, tendrás una mala reencarnación. Esto es el destino determinado por la ley de la causa y el efecto. Si no entiendes el porqué del nacer y el morir es terrible, pues no sabes hacia dónde vas y otra vez sientes hastío y sufrimiento. No podemos llevarnos con nosotros las cosas de esta tierra. Sólo nos queda la práctica, es lo único que nos podemos llevar. Así lo explica nuestra tradición. Por ello necesitamos entender la doctrina budista, entender porqué la doctrina tiene sentido. En verdad, debes hacer uso de las palabras del Buda; lo que logres entender no será en vano. Nada de lo que él dice es falso o engañoso. Debes seguir al Buda, obedecerle. ¿Por qué respetamos al Buda y hacemos reverencia ante él? Porque sus palabras son verdaderas y merecen nuestro respeto. Merece veneración, merece que creamos profundamente en él.

3. Chengguang 乘光

Chengguang habita en el Songdeng-tai 送燈臺, el templo abandonado en la cima de la colina que lleva el mismo nombre. Ella es de la ciudad de Tianjin, y antes de tomar los hábitos estaba casada y se dedicaba a la ingeniería eléctrica. Después se divorció y tanto

⁶⁰*Lingxing* se entiende como “inteligencia”, y aquí tiene que ver con el concepto de *shenshi* que utiliza la monja Fachuan.

ella como su hija se hicieron monjas. En el momento de escribir estas tesis, Chengguang decía tener cerca de sesenta años y llevaba tres años como religiosa. Durante la conversación que sostuve con Chengguang, comentó que sus familiares no sabían dónde ella se encontraba, pues la religiosa no quería que se enteraran de las condiciones precarias en las que vivía para no preocuparlos.

En el primer año que Chengguang ejerció su oficio religioso se desilusionó de la vida en los monasterios, por eso decidió seguir su propio camino y aislarse en la montaña. Dice que para ella la vida en la montaña es comfortable, sencilla y rudimentaria. En el templo Songdeng-tai cuenta con los implementos necesarios de uso diario. Señala que su vida no se compara con las condiciones en las que vivían los monjes de antaño, “pues eso sí era un gran sacrificio.” Para ella el Songdeng-tai se asemeja a un *xiaolan* 小庵, una pequeña choza, donde puede vivir de manera sencilla y aislada. El cansancio físico de subir hasta la cima de la colina le produce una sensación de bienestar y tranquilidad mental. Dice que esas dificultades diarias la mantienen feliz; piensa que la recompensa en el futuro será llegar a la Tierra Pura del Buda Amituo: “mi alegría no es pequeña, por eso mi corazón se mantiene tranquilo, libre de toda ilusión.”

Chengguang no conocía el Songdeng-tai hasta que “el Buda y el Bodhisattva la guiaron hasta ahí.”

En este lugar se puede avanzar más rápidamente en la práctica mientras que en un monasterio con otras distracciones la mente es incapaz de elevarse, por eso el proceso [de liberación] es más lento. El Buda y los bodhisattvas me enseñaron a ver el camino, así fue como ellos lo planearon, me permitieron ver el lado negativo de algunas cosas y eso me enseñó a no ser igual a las monjas que están en los monasterios. De esta manera, ya no voy por un camino lleno

de curvas, pero tampoco se trata de escapar del *samsāra* y no tener compasión. En soledad puedo encontrar el camino de la liberación, y cuando tenga la respuesta a eso, lo transmitiré a los demás para que sigan el sendero de la práctica.

Para Chengguang muchos monjes y monjas que viven en los monasterios no logran liberarse del *samsāra*; “sus *fashen* 法身⁶¹ están destinados a ser espíritus hambrientos, ya que viven una vida de maldad y apetitos”. Esta manifestación negativa de Chengguang hacia otros religiosos se debe a una situación que vio en un monasterio en la isla Putuoshan. Durante su estancia en el lugar, descubrió que tanto monjes como monjas se gastaban el dinero que se les donaba en juegos de apuestas. Este hecho nos permite deducir por qué Chengguang ha decidido no recibir donaciones de dinero. Considera que los religiosos no deben manejar dinero.

En cuanto a las políticas de construcción y restauración de templos en China, Chengguang opina que son beneficiosas para los religiosos, siempre y cuando se necesiten, pero considera mucho más importante que los religiosos se preocupen de sus prácticas. Ella piensa que actualmente los templos son demasiado suntuosos, excesivamente elegantes, y pone en duda la profundidad de la práctica religiosa en esos monasterios.

Cuando se refiere a la importancia de la meditación y a la dificultad que ésta implica, la monja se expresa con las siguientes palabras:

Meditar en el *suopo* 娑婆⁶² es muy difícil y doloroso. Por eso, si quieres practicar, tienes que hacer un gran esfuerzo físico y mental para lograr superar todo esto.

⁶¹*Fashen* (*Dharmakāya* en sánscrito), aquí alude a su verdadera naturaleza búdica que no se ha manifestado.

⁶²*Sahā*, el mundo en el que vivimos considerado como imperfecto y doloroso. (traducción de L.O. Gómez)

Después de dialogar sobre la práctica budista, Chengguang relató algunas crónicas que conocía sobre el templo Songdeng-tai. Una de las historias narra que, en tiempos de la dinastía Sui, dos ancianos habitaban en ese lugar. Un día, mientras caminaban por la base de la colina, vieron a una niña en la cima, que súbitamente se adentró en las profundidades de la tierra, para luego salir con una lámpara en sus manos. Los ancianos, sorprendidos por lo que habían visto, decidieron construir un templo al que llamaron Songdeng-tai (El Estrado de la Lámpara Enviada).

Otra historia que Chengguang conoce sobre el templo tiene que ver con los bodhisattvas: “Según como yo lo entiendo, aquí practicó la hermana mayor, es decir, el bodhisattva Wenshu, mientras que la hermana menor, Guanyin, practicó en el Zizhulin. Wenshu entregó a Guanyin una lámpara. De ahí vendría el nombre de Songdeng-tai.”

Además, Chengguang relató un acontecimiento sobrenatural que acontece cada noveno mes del año; se trata de una luz roja que aparece en el Songdeng-tai y flota recorriendo cada rincón de Nanwutai-shan, para traer tiempos de prosperidad a los devotos. El día 16 del noveno mes de 2010, Chengguang vio algo muy similar a esa luz; ese día se levantó y abrió la puerta de la cocina y advirtió un brillo muy rojo en el valle montañoso. Para ella fue muy extraño ver una luz tan intensa, pues el sol ya había salido y no era posible que el cielo estuviera tan iluminado. En ese momento distinguió que la luz venía de una nube roja que estaba en medio del espacio; “su luz lograba iluminar todo alrededor.” Chengguang volvió a entrar a su habitación, y cuando salió la nube ya no estaba. Después unas personas le dijeron que aquella nube era la luz roja que cada año se ve desde el Songdeng-tai.

Chengguang recalca en las condiciones favorables del Songdeng-tai para practicar el budismo; “hay personas que tienen su mente muy desordenada, pero estando aquí unos días,

sus mentes inmediatamente se estabilizan.” La monja se ha encargado de acomodar una habitación para recibir a quienes decidan quedarse por un tiempo a meditar en el templo. Dice haber recibido a varias personas, entre ellas, a una madre con su hijo enfermo, que se curó mientras estaba en el Songdeng-tai. Chengguang asegura que la magia del lugar cura de sus enfermedades, o sanen de sus problemas mentales.

Cuando le platicué de la primera vez que estuve en Nanwutai y de mi intención de investigar sobre la figura del bodhisattva Guanyin en la montaña, Chengguang afirmó que Guanyin también es una divinidad daoísta que no rechaza las otras doctrinas que se enseñan en China; dice que “el daoísmo enseña a cultivar el espíritu, el budismo la mente y el confucianismo las virtudes humanas.”

4. Kulan⁶³

Lo primero que pregunté a Kulan fue el año en que tomó los hábitos, pero no quiso responder e inició la conversación hablando de su infancia. Su familia era pobre y tuvo que superar varias dificultades para poder sobrevivir. Kulan afirma que, entre 1960 y 1970, su madre pedía todos los días a Guanyin para que no les faltara el alimento. Debido a la intensa devoción y a la influencia de su madre, Kulan también era una fiel creyente del budismo. Ella recuerda que durante mucho tiempo tuvieron *ganying* con el Bodhisattva. Cada noche soñaba con Guanyin, quien le señalaba la casa a la que debía ir a pedir limosna, para comprar la comida del día siguiente. Dice que era el tiempo de la Revolución Cultural, cuando no se podía rezar, sin embargo, junto con su madre no dejaban de venerar al Bodhisattva. Ella deduce que la situación económica de su familia no era tan precaria en

⁶³ No fue posible conseguir el nombre escrito de la monja Kulan, por ello no he agregado los caracteres.

comparación con la de los demás habitantes del pueblo; “teníamos lo que necesitábamos e, incluso, a veces podíamos ayudar a otras personas.”

Kulan se hizo monja y en el 2000, cuando fallece su madre, decide irse a Nanwutai-shan; desde entonces habita en el Doushuai-tai 兜率臺. La religiosa no permite la entrada a los turistas, dice que prefiere recibir a las personas que realmente practican el budismo y no a aquellas que sólo van a la montaña a divertirse. Por eso la puerta de entrada casi siempre está cerrada y en el frente está escrito “no se permite la entrada a turistas.”

Kulan leía los sūtras desde antes de hacerse monja. Con el paso del tiempo llegó a un punto en el cual cada vez que iniciaba la lectura no podía controlarse y lloraba. Aún hoy la emoción que le produce leer los sūtras es tan intensa o profunda que hasta el momento no es capaz de leer sin derramar una lágrima.

Kulan señala que en Zhongnan-shan el poder de la mente no tiene límite, “no hay velos que no te permitan practicar; se logra un dominio mental excepcional” Dice que cuando se practica en la montaña, las capacidades para meditar y llevar una vida budista mejoran; asegura que los devotos que han ido a Nanwutai-shan y luego regresan a sus casas son capaces de beneficiar a otras personas; “no sólo los monjes logran tener esas capacidades, los laicos [viven como si fueran] personas que han renunciado a la vida del hogar (*chujia* 出家) o como bodhisattvas en sus propias casas.”

Kulan recuerda muy bien la leyenda del dragón⁶⁴ y afirma que aquella bestia se convertía en un monje daoísta, para engañar a los niños de la villa y comérselos. El dragón les decía que si se tomaban la poción que él les ofrecía, se convertirían en divinidades. Los niños le creían y entonces el dragón los llevaba a una cueva en la montaña para devorarlos. Kulan narra su propia versión de la historia demostrando mucha credibilidad y emoción en

⁶⁴Ver en el segundo capítulo la leyenda del dragón.

su relato; dice que Guanyin se dio cuenta de lo que estaba sucediendo, entonces bajó a la montaña, agarró al dragón y lo amarró en una piedra, y “es que el dragón se había comido a demasiados niños” —señala Kulan—, y asegura que así sucedió. Después agrega que Guanyin decidió agarrar al dragón porque era un ser que tenía problemas en su *xin* 心 (mente-corazón) no tenía confianza ni tampoco convicción; “cualquier persona puede descubrir su *xin* y al darse cuenta de que es una mala persona debe practicar, cultivar su camino y volver a rehacer su vida.”

Sobre quiénes habitan en la montaña, señala que existen muchos secretos que no puede contar. Dice que hay un monje que lleva mucho tiempo viviendo en Zhongnan-shan, practica de una manera excelente, come muy poco y se alimenta de las cortezas y las raíces de los árboles. Pero Kulan reitera que no es posible decir quién es o dónde vive, pues son secretos que debe callar.

5. Miaoliang 妙亮

Miaoliang habita en el Xiao Maopeng 小茅篷, al otro lado de la montaña Nanwutai. Dentro de lo que se entiende por *maopeng*, el Xiao Maopeng es una excepción, ya que se transformó en un pequeño templo habitacional donde se llevan a cabo prácticas budistas del linaje de la Tierra Pura. Aunque no es un lugar público, es decir, no mantienen las puertas abiertas para cualquier persona que quiera entrar, permiten el paso a todo aquel que realmente sienta la necesidad de practicar. A estos devotos se les da alojamiento, comida, y se les enseñan los ritos, los rezos y los modales que deben adoptar en un monasterio.

Miaoliang es discípula de la maestra Chengrui y habita en la montaña desde hace algunos años. Destaca que en la década de 1950, Huiyin —maestra de Chengrui— estuvo

cuarenta años sin bajar de la montaña, hecho que provocó gran veneración hacia Huiyin, a quien se la consideraba una maestra sabia y conocedora de la doctrina budista. De ahí que, cuando aún vivía, muchos devotos subían para pedirle que oficiara el rito del *guiyi* 皈依. Para Miaoling son muy importantes el esfuerzo y la constancia, tanto de la anciana maestra Huiyin como de su maestra Chengrui. Para ella, estas mujeres son un modelo y la inspiración misma, pues pensando en ellas tomó la decisión de habitar en Nanwutai.

Miaoliang casi no visita los demás templos de la montaña, y comenta que desde hace mucho tiempo no va al otro lado de Nanwutai, ni tampoco a los demás *maopeng*. Su trabajo es llevar a cabo los ritos de la mañana y de la tarde, meditar y preocuparse de las necesidades de los devotos en el Xiao Maopeng.

Para Miaoliang la práctica en los *maopeng* es otro camino para lograr el despertar. Señala que hay personas que prefieren vivir aisladas; algunas lo hacen en los monasterios y otras prefieren hacer prácticas por cierto periodo en la montaña, para luego regresar a los templos.

Conversando con Miaoliang, le comenté que camino al Xiao Maopeng había tocado a la puerta de otro *maopeng*, donde pregunté dónde se ubicaba el Xiao Maopeng. Una voz de mujer desde dentro me respondió, pero en ningún momento abrió la puerta. Al respecto, Miaoliang me explica que las personas que están en los *maopeng* no quieren conversar ni ver a nadie, porque están en *xiuxing* 修行 (la práctica rigurosa); “antes este lugar (el Xiao Maopeng) era así, no habríamos las puertas y se hacía una práctica de clausura.”

Después le pregunté si, para ser religioso, se debe habitar en un monasterio antes de aislarse en un *maopeng* en la montaña. Miaoliang respondió que primero se deben tomar los votos, luego estudiar y practicar en un monasterio, y después decidir por su propia

voluntad si se quiere vivir o no en la montaña. Pero es preciso que previamente habite en un monasterio y que estudie la doctrina antes de llegar a vivir en un *maopeng*; “necesitas aprender muchas cosas para poder vivir sola en la montaña, ya que no es una vida fácil.”

II Monjes

1. Juezun 覺尊

Juezun o Zhengfa 正法 es monje del monasterio Xiangji-si 香積寺 y en 2008 llegó al templo Baiyi-tang 白衣堂, donde se queda la mayor parte del año. Tanto él como el monje Jingming 淨明⁶⁵ se han encargado de transformar y revivir las actividades en el templo. Originalmente ese lugar era un *tangfang-miao*, en el que los devotos se reunían para celebrar el *guohui*, pero el resto del año permanecía cerrado y una persona quedaba al cuidado del lugar. Aunque es un templo pequeño anualmente recibe a muchos devotos, que deciden llevar a cabo el *biguan* o participar en las ceremonias budistas, que el monje Juezun organiza durante la época de verano.

La decisión de Juezun de habitar el templo fue un asunto personal. Él señala que los monjes budistas tienen la libertad de moverse y viajar a todos los sitios sagrados; “los *chujia* se mueven libremente, no tienen que explicar a nadie sus decisiones, las toman y listo, no importa su edad, cada uno puede decidir por sí mismo.” Juezun considera que la montaña es un buen lugar para practicar el budismo, por eso decidió instalarse en el Baiyi-

⁶⁵El monje Jingming es de la provincia de Guangdong y fue el primero en llegar al Baiyi-tang. Su colaboración fue imprescindible para sacar adelante al templo, sin embargo, hasta el momento de escribir esta tesis, el monje Jingming no reside en la montaña ni tampoco pasa largas temporadas en el templo. Por ello no hago mayor mención de su presencia en Nanwutai-shan.

tang. Durante los meses de invierno, cuando disminuye considerablemente el número de personas que suben a la montaña, el monje realiza prácticas de meditación.

Desde que tomó los hábitos, Juezun ha estudiado la historia del budismo en China y tiene pleno conocimiento del papel que desempeñó Zhongnan-shan durante la dinastía Tang. Los grandes maestros que residieron en la montaña y las prácticas que allí realizaron son para el monje Juezun los principales motivos para destacar la sacralidad de ese espacio.

Juezun conoce las historias de Guanyin y considera a Nanwutai como lugar de veneración al Bodhisattva, pero también señala que actualmente muchos de los peregrinos no tienen mayor conocimiento de la leyenda y llegan a peregrinar sin el propósito de venerar exclusivamente a Guanyin.

Juezun conoce la leyenda del dragón y destaca el poder extraordinario del Bodhisattva de convertirse en un monje para subyugar a la bestia. Por esto, Juezun afirma que no se requiere de una imagen que represente al Bodhisattva en Nanwutai, pues en la montaña Guanyin se hace presente como ser humano.

Juezun hace hincapié en la importancia del *xiuxing* y afirma que es el mejor camino para lograr *ganying* con los bodhisattvas o los budas. El monje explica *ganying* como *gan*, aquello que se siente y la emoción de ese sentimiento es *ying*. También utiliza el término *xiangying* 相應, la correspondencia entre el corazón *xin* del creyente y la intención y presencia del Buda. El maestro Juezun lo ejemplifica con nuestra relación con el Buda Amituo; este Buda hace cuarenta y ocho votos, en que manifiesta su compasión para ayudar a todos los seres vivos;⁶⁶ “cuando nosotros realmente entendemos y aceptamos la

⁶⁶ El sūtra del Buda Amituo (Amitābha) se llama *Sūtra Sukhāvātī-vyūha* en sánscrito, que quiere decir “la magnífica exposición de la tierra de la felicidad”. Hay dos versiones; una corta que en chino y japonés se conoce como el *Sūtra del Buda Amita*, y una larga, que se conoce como el *Sūtra del Buda Amitayus* (Gómez, 1996: 3- 4).

enseñanza del Buda Amituo, entonces eso es *ganying*, es decir, hay una respuesta en nuestro *xin* y también surge una gran emoción.”

Juezun dice que cuando se comprende el *Sūtra de Amituo*, se entiende por qué esta vida es dolor, sufrimiento, y por qué estamos encadenados por las causas y las consecuencias. También destaca que la liberación de ese dolor es posible por medio de la creencia en la Tierra Pura de Amituo, donde todo dolor se desvanece.

Durante mi estancia en Nanwutai, me di cuenta de que el único monje que realizó una de las celebraciones en honor al Bodhisattva Guanyin —en el día diecinueve del sexto mes— fue el monje Juezun; aquel día convocó a monjes y a devotos laicos para que participaran en la ceremonia. Además de esa celebración, realizó el rito *fangsheng* 放生, la liberación de seres vivos. Ese día fue temprano al mercado y compró alrededor de diez cajas con serpientes. Luego se reunió con un grupo de devotos laicos y de monjes en una zona de la montaña, donde liberó a las serpientes, que se internaron libremente en los pastizales.

2. Guangkuan 光寬

Desde 2002 el maestro Guangkuan habita en el templo Shengshou 聖壽. Desde 2009 se inició un plan de reconstrucción en ese templo; el salón principal se demolerá para levantar un nuevo edificio, en el que también habrá nuevas imágenes budistas. La intención es transformar el lugar en un gran monasterio. Pregunté al monje Guangkuan su opinión al respecto, pues ya se había demolido el Wufo-dian 五佛殿—que se ubicaba a los pies del Shengshou-si y que, desde mi perspectiva, había sido una gran pérdida. El monje respondió

que las demoliciones y las nuevas construcciones las entiende como cambios naturales, como los cambios que se producen en nuestro cuerpo; “nuestro cuerpo nace, cambia, se desgasta y finalmente muere.”

El maestro Guangkuan es especialmente devoto del Bodhisattva Guanyin y conoce muy bien la leyenda del dragón venenoso, pues la pagoda que está en su templo rememora esa leyenda. Además, asegura que Nanwutai es el lugar donde Guanyin hizo prácticas ascéticas, el *daochang* 道场⁶⁷ del Bodhisattva, y por ello afirma que esa montaña es propicia para lograr *ganying* con Guanyin.

Guankuang lamenta que exista poca información sobre los orígenes de la devoción de Guanyin en Nanwutai; señala que durante la Revolución Cultural se quemaron todos los escritos que se guardaban en lo que era antes el monasterio Shengshou:

Antiguamente éste era un lugar de mucha devoción, venían muchas personas, pero cuando el gobierno tomó el control disminuyeron los visitantes y los devotos budistas. Pero en 1997 (periodo en que se restauran los templos en Zhongnan-shan) se celebró una gran ceremonia budista; en ese momento llegaron muchas personas, el templo estaba inundado de gente, durante varios días se iban unos y llegaban otros. En ese tiempo el costo de la entrada a la montaña era sólo de tres yuanes, muchos devotos llegaron a practicar y lo hicieron exitosamente, pues habían logrado tener *ganying* con el Bodhisattva. Eran momentos auspiciosos. Durante esos días todos vieron al Bodhisattva Guanyin, sólo hubo una persona que no lo lograba, debido a que su karma negativo del pasado era muy grande. Sin embargo, después de leer los sūtras pudo ver al Bodhisattva. Ese año, 1997, fue una época muy auspiciosa en la montaña, pero

⁶⁷*Daochang* (en sánscrito *Bodhimaṇḍa*) significa lugar de iluminación. El lugar donde el Buda alcanzó la iluminación. Un lugar, un método para alcanzar la verdad búdica. Un objeto o un lugar para ofrecimientos religiosos. Un lugar para enseñar, aprender o practicar la religión (Soothill y Hodous, 1937; 416). Aquí se utiliza como el lugar donde el Bodhisattva realiza sus prácticas.

hoy las personas van perdiendo más y más el interés hacia el budismo, no hay una creencia profunda, ya no perciben el *ganying*, ya no sienten esa inspiración.

Guangkuan comenta que pocas personas conocen la historia del Shengshou-si, y afirma que casi nadie ha leído la leyenda del dragón que Guanyin subyugó, ni sabe sobre las reliquias del Bodhisattva, que están enterradas debajo de la pagoda. Guankuan cree que parte de esta falta de interés e información es porque Zhongnan-shan no se ha promovido de la misma manera que otras montañas sagradas de China.

El maestro hace hincapié en la presencia de Guanyin en la montaña y en la transformación del Bodhisattva en un monje que salva a las personas de las garras del dragón. Por ello Guangkuan —al igual que el monje Juezun— destaca ese poder del Bodhisattva, que le permite convertirse en un ser humano. Para el maestro, la encarnación de Guanyin en un monje es un modelo de inspiración para todos los que habitan en Nanwutai-shan;

Llenó el espacio de una atmósfera espiritual y por esto se debe deificar. Zhongnan-shan es el lugar donde Guanyin practicó, de ahí que esta montaña se ha convertido en un lugar de práctica. Además, Zhongnan-shan es el “axis mundi” no sólo de la provincia de Shaanxi, sino de toda China.

El maestro concluye que para alcanzar una buena práctica es necesario quedarse en la montaña, habitar en ella unos años y después regresar a la vida social. Pero además de estar en un lugar propicio, aclara que es fundamental la enseñanza para lograr ser una persona virtuosa y sabia. Señala que, cuando se alcanza un nivel superior en la práctica y en la meditación profunda, es posible descubrir los poderes que tenemos en nosotros mismos, los

cinco *shentong* 神通. El maestro argumenta que estos cinco poderes están en cada ser humano, pero que no nos damos cuenta de ellos hasta que practicamos y logramos tener la habilidad de meditar. Finalmente, señala que hay un sexto poder, con el cual es posible eliminar todas las aflicciones y liberarse de todo sufrimiento.⁶⁸

La segunda vez que conversé con el monje Guangkuan me habló de la felicidad efímera y permanente. Señaló que la felicidad efímera es aquella que se produce por circunstancias externas, que están constantemente cambiando, por lo tanto, la felicidad no es constante (*wuchang* 無常). La felicidad permanente es cuando tu *xin* se encuentra en un estado de felicidad que no cambia. Para alcanzar la felicidad permanente se debe adquirir una sabiduría profunda, que no varía. Después de esta explicación, tomó un lápiz, me golpeó con él la rodilla y me dijo que aquel dolor es debido a la presencia de los *fannao* 煩惱,⁶⁹ que producen el sufrimiento y de los que debo liberarme para lograr esa sabiduría

Este ejercicio y las preguntas que el maestro realiza a quienes lo visitan son las maneras como él explica la doctrina. En otra ocasión, Guangkuan apuntó hacia una tetera que estaba sobre la mesa y me preguntó qué era eso, y yo le respondí “una tetera”, entonces me volvió a preguntar: “¿cómo sabes que es una tetera?”, y le respondí que lo sabía porque la estaba viendo con mis ojos. Y “¿si eres ciega?” —me pregunta— y respondo que en ese caso sería más difícil adivinar. “¿Son tus ojos o tu *xin* quien te está diciendo que es una tetera?” — vuelve a preguntar—, pero esta vez me quedo en silencio.

⁶⁸ Los *shentong* (en sánscrito *ṣaḍabhijñā*) son los seis poderes extraordinarios que alcanza los budas. El sexto poder es privativo del santo budista y lleva a la liberación. En el quinto capítulo me refiero a estos poderes.

⁶⁹ Los *fannao* (*kleśas* en sánscrito) se refiere a las turbaciones: alteraciones del ánimo y del pensamiento, que producen el karma (traducción de Luis O. Gómez).

3. Kuanyin 寬印

El maestro Kuanyin es el abad del monasterio Zizhulin 紫竹林, vive hace más de siete años en la montaña y su figura es reconocida en el medio budista chino. Gran parte de su tiempo se dedica a participar en congresos y foros sobre budismo en todo el país, y además se compromete con actividades gubernamentales relacionadas con las políticas actuales de las religiones en China. Todo esto lo convierte en un monje muy ocupado, con quien difícilmente se puede concertar una cita. En 2008 pude conversar con él durante más tiempo que en 2011; la información que describiré a continuación es el resultado de ambos encuentros.

Las ideas políticas del maestro, se asemejan al contenido de la estela de piedra que se ubica en la entrada del Zizhulin, que trata del poder sagrado de la montaña de Nanwutai-shan, y del patriotismo que deben mostrar los chinos hacia su país. Esto último es el eje central del discurso político, que pretende desarrollar un pensamiento más positivo hacia China y su gobierno. El gobierno contribuye con el patrocinio de las construcciones de templos, las ceremonias, los ritos y las actividades religiosas, siempre y cuando los monjes colaboren en fomentar el patriotismo a los devotos.

Kuanyin propone cierto tipo de sincretismos con la figura del Bodhisattva en China. Afirma que Zhongnan-shan fue el primer lugar donde el Bodhisattva practicó y que el monasterio Zizhulin tiene más de tres mil años de existencia. El monje señala que la fama de Putuo-shan, que no goza Nanwutai, se debe a la publicidad que se ha desarrollado en torno a la isla.

El maestro agrega que, en las creencias populares, se dice que el primer lugar donde Guanyin practicó fue en la montaña daoísta Kunlun. Afirma que, durante el tiempo de

Śākyamuni, el budismo y el daoísmo eran una sola corriente o escuela, *liubai* 流派. Después, en la dinastía Zhou, la sociedad se desarrolló y las dos corrientes se dividieron en budismo y daoísmo.⁷⁰

Además de este argumento, el maestro Kuanyin me entregó un texto donde él explica dos versiones sobre los orígenes del monasterio Zizhulin. La primera versión remite a un texto que describe a los emperadores míticos chinos. De ahí que el maestro señale que el Bodhisattva era una divinidad daoísta vinculada con los emperadores míticos. Además menciona que, según las memorias daoístas, el Bodhisattva tiene ochenta y dos encarnaciones, mientras que en el budismo son treinta y dos.⁷¹

La segunda versión se refiere a la historia de un monje japonés que visita el Zizhulin y al retornar a su país, decide llevar consigo una imagen de Guanyin.

III. Devotos laicos

1. Wang Xiuying 王秀英

Desde hace catorce años, Xiuying sube a Nanwutai-shan y habita largas temporadas en la montaña. En un principio no tenía un lugar fijo donde quedarse, y se hospedaba en templos como el Baiyi-tang, el Wumashi 五馬石 y el Heihu-dian 黑虎殿, pero en los últimos años se instala en el Sansheng-dian. Xiuying relata que su abuela paterna y su madre eran creyentes

⁷⁰ Esto no es historia, pero es la creencia común.

⁷¹ Dos figuras míticas que se funden pero eso no nos dice nada cuál viene primero o después.

budistas; “a veces escucho sus voces, que me recuerdan no olvidar al Buda, entonces es cuando decido subir y quedarme unos meses aquí en Nanwutai.” Cuenta que su madre solía peregrinar a la montaña y al morir, Xiuying sintió la necesidad de acercarse al budismo.

Esta vez se encontraba la monja Fachuan en el Sansheng-dian. Ambas mujeres no se conocían, pero compartieron el espacio. Xiuying señaló que, usualmente convive con otros devotos laicos o religiosos que deciden habitar el Sansheng-dian.

La devota recuerda que en el pasado no había rivalidades entre las personas de la villa Xinghuo 星火村 —su lugar de origen— y de la villa Liu 留村. Con el paso del tiempo la villa Liu creció, muchos migrantes llegaron a vivir allí y se deshicieron las buenas relaciones que había con la gente de la villa Xinghuo. Xiuying asegura que, diez años atrás, el espacio que abarca desde la plataforma Lingyun-tai hasta el Baiyi-tang pertenecía a Xinghuo, pero ahora es propiedad de la villa Liu.

Otro de los asuntos que menciona Xiuying es el pago de la entrada a la montaña. Comenta que antes se cobraban tres yuanes a quienes subían en automóvil, y luego la cuota aumentó a diez; sólo no pagaban quienes ingresaban por el sendero a pie. Pero Xiuying se queja del elevado precio que, hoy por hoy, se debe pagar para ingresar a Nanwutai; el costo actual es de 50 yuanes y quienes ascienden por el sendero también deben pagar. Además, la devota manifiesta su molestia hacia el cobrador de las entradas:

Es de muy mal carácter y seguramente todo el dinero que recibe es para él. Tanto él como su esposa —que se encarga de limpiar la calle que llega hasta el sendero—son muy desagradables, por eso muchas personas no han querido volver a la montaña. Yo tengo credencial de la tercera edad, por eso mi entrada es gratis, pero el cobrador de boleto me ofende y eso me fastidia sobremanera.

Durante la conversación con Xiuying le pregunté si conocía algún cuento o historia de la montaña, y en ese momento la monja Fachuan, que estaba escuchando nuestra plática, nos interrumpió y me dijo:

Quieres saber mucho, incluso quieres saber las cosas de hace ocho *kalpas*. Cada *kalpa* tiene trece *yi* de años.⁷² Para alcanzar esa sabiduría necesitas encontrar un *luohan*; un *luohan* es conocedor de las cosas de hace ocho *wan*⁷³ de *kalpas*. Necesitas la habilidad de concentración y practicarla, así podrás saber todas las cosas de los seres que vivieron hace ocho *wan* de *kalpas*, tu pasado, con quién eras amiga, el pasado de tus padres, es decir, completamente todo.

Después de la interrupción de Fachuan, Xiuying lucía pensativa y en seguida comentó que le gustaba vivir en la montaña; “me siento como si estuviera viviendo en la Tierra Pura. Cuando me voy es como volver al infierno.”

Sobre el Sansheng-dian, recuerda que hace quince años todo alrededor del templo era maleza y arena. Señala que el templo se había destruido, pero un señor de apellido Liu lo mandó a restaurar. Luego, un señor que trabajaba en el Departamento de Salud Pública de Chang-an estaba muy enfermo y para mejorarse decidió reparar el templo, restaurar el puente, instalar la electricidad, el teléfono, construir los baños, el depósito del agua y reparar el Wufo-dian, que ya no existe.

⁷² Un *yi* 億 corresponde a cien millones de años.

⁷³ Un *wan* 萬 corresponde a diez mil años.

2. Zhao Shixian 趙實咸

El devoto Zhao es de la villa Liu, trabaja como constructor y tiene un pequeño restaurante en la montaña. Dice que la mayor parte del tiempo prefiere estar en Nanwutai que en su casa; en la montaña se siente mejor, su salud y su *xin* mejoran y aprecia la belleza del lugar.

Cuando le pregunto sobre la vinculación entre el bodhisattva Guanyin y Nanwutai Shixian me relata otra leyenda que ocurrió en la montaña. Narra que el primogénito de un emperador de la dinastía Sui o Tang, cuando era un recién nacido, lloraba todo el tiempo y sus padres no lograban calmarlo. Un día, una monja budista que habitaba en Nanwutai-shan llegó a pedir limosna al palacio y cuando entró a la habitación donde se encontraba el niño, éste inmediatamente dejó de llorar, e incluso sonrió. La monjita le dijo al emperador que su hijo se parecía al Buda, y que si ellos estaban dispuestos, ella podía criar al niño en el templo. En un principio, el emperador se negó rotundamente, sin embargo, la monja le explicó que si no lo hacía, el niño seguiría llorando. Finalmente el emperador accedió y el niño vivió toda su infancia en el templo. Cuando cumplió los dieciocho años, el joven ascendió al trono imperial y decidió visitar a aquella monja que lo había cuidado durante tantos años. Pero al llegar a la montaña una persona le informó que la monja ya había fallecido. El emperador decidió construir una pagoda que, según señala Shixian, es la pagoda de Guanyin, que está a un costado del templo Shengshou. Se cree que aquella monja era una encarnación del Bodhisattva.

Shixian comenta que la celebración del sexto mes, es decir la fiesta del *guohui* o *miaohui*, se debe a esta historia, ya que cada año el emperador y su madre solían subir la montaña, visitar el templo y prender inciensos en memoria de la monja y en veneración a Guanyin. El devoto agrega que los restos de la monjita se dividieron en setenta y dos reliquias. Para resguardar las reliquias se construyeron los setenta y dos *tangfang-miao*.

Shixian afirma que estos sitios eran lugares para descansar y tomar agua durante la fiesta de la peregrinación: “Los *tangfang* funcionaban como posadas; la gente llegaba, se quedaba unos días y después se iba. Al finalizar la peregrinación los monjes eran los únicos que se quedaban en esos lugares.” Shixian destaca que, anteriormente, los monjes participaban en las actividades de los *tangfang*, pero ahora no es común ver a un religioso en las actividades que se realizan en los *tangfang-miao*. Además, agrega que ha disminuido considerablemente el número de *tangfang-miao* en la montaña. Concluye que en el presente la diferencia entre templo y *tangfang* es más evidente, ya que en el primero se encuentran los monjes, mientras que en el segundo sólo habitan o conviven los devotos laicos.

Sobre la peregrinación y sus beneficios, Shixian señala que muchos peregrinos suben la montaña para recibir los beneficios de la naturaleza y mejorar su salud. Además añade que, muchos campesinos acuden a Nanwutai, porque aseguran que el Bodhisattva responde a sus plegarias y les envía lluvias para las cosechas.

Otra leyenda que recuerda Shixian también se vincula con el Bodhisattva Guanyin.

El Songdeng-tai también es una construcción dedicada a Guanyin. Cuando el Bodhisattva acababa de dejar su casa para seguir el camino religioso, cada noche su madre le llevaba una lámpara hasta la cima de la montaña, porque temía que su hija se asustara en la oscuridad. Un día, Guanyin se encontraba meditando y le dijo a su madre que deseaba estar en retiro, que mejor dejara la lámpara en la cima de la otra montaña, frente a la que ella se encontraba. La madre accedió al pedido de su hija y dejó la lámpara donde Guanyin le había indicado. Desde entonces, cada noche la lámpara se desplazaba de una cima a la otra e iluminaba el lugar donde se encontraba Guanyin. El lugar donde la madre dejó la lámpara es lo que hoy se conoce como Songdeng-tai y la plataforma en la que se encontraba Guanyin meditando es el Guanyin-tai.

En cuanto a los *maopeng* que hay en Nanwutai, Shixian señala que varios de ellos se relacionan con Guanyin, pues afirma que el Bodhisattva estuvo practicando en ellos, y debido a eso se desarrollaron varias generaciones de monjes que deciden ir a esos *maopeng* a realizar sus prácticas ascéticas budistas. Shixian asegura que el Bodhisattva baja a los *maopeng* para enseñar a meditar;

Al principio [Guanyin] se va a vivir al *maopeng*, pero los monjes o monjas no se dan cuenta, ya que el Bodhisattva reencarna en una persona como cualquier otra. Después esta persona fallece y en ese momento Guanyin milagrosamente hace que aparezca una luz brillante; entonces los practicantes descubren que era el Bodhisattva, quien había bajado a la tierra a enseñarles.

3. Zhu Zhengan 朱正安

Zhengan administra la posada Yitianmen en Nanwutai. Desde hace unos años habita en la montaña, junto con su esposa y su hija.

Lo primero que me relata Zhengan es la vida de un monje que vivió en Nanwutai, al que conoció durante la década de 1990. Lo recuerda con gran emoción, pues debido a la historia de ese monje comenzó a creer en el budismo. Según relata Zhengan, al otro lado de Nanwutai-shan, en la base de la montaña, había una fábrica de cemento. Un día del año 2000 fue a visitar la fábrica, porque debía comprar pedazos de fierro. En la entrada se encontró con el jefe de seguridad, quien amablemente lo llevó a conocer las máquinas con

las que se operaba en la fábrica. Al entrar vio un *maopeng* hecho de paja y en muy buenas condiciones. Curioso, le preguntó al guardia sobre ese lugar y ambos entraron al *maopeng*. En el interior Zhengan vio a un monje que se asemejaba a la aparición del Buda Amituo. El monje era trabajador en la fábrica y habitaba en ese *maopeng*. Alrededor del lugar colgaban hierbas por todas partes y otras estaban dispersas en el suelo; al parecer, el monje curaba enfermedades. Para Zhengan todo era muy extraño, pues no entendía que hacía un *maopeng* dentro de una fábrica y, mucho menos, por qué un monje vivía ahí.

El monje le contó que él tenía nueve años cuando ocurrió la guerra entre China y Japón, y junto con su padre se refugiaron en la gruta Xiangzi 湘子洞 (en Nanwutai). Allí vivieron por mucho tiempo, por lo que no se enteró de lo que estaba sucediendo en el país. En 1958, año del Gran Salto Adelante, cuando el gobierno reclutó entre quinientos y ochocientos monjes, su padre lo llevó al monasterio Xingjiao-si 興教寺, en Xian. Después vino la Revolución Cultural y a todos los monjes los tildaron de “contrarrevolucionarios” y los llevaron a trabajar a los campos. A él lo trasladaron hasta Huafuzhuang 槐富椿, en la provincia de Shanbei 陕北, donde estuvo forzado al trabajo rural. Al término del periodo de reeducación en el campo, lo condenaron a veinte años en la cárcel. Hasta entonces, el monje todavía no entendía por qué le seguían diciendo “contrarrevolucionario”. Sin embargo, su estatus religioso lo hacía ver como alguien bueno, por eso le daban de comer y beber un poco mejor que a los demás prisioneros. El monje decía que trabajaba mejor que los demás, ya que tenía dominio y control de sí mismo. En la cárcel estuvo aproximadamente quince años sentado, meditando, y no recibió ninguna sentencia por eso.

Cuando el gobierno lo liberó debían destinarlo a algún lugar de trabajo. En principio decidieron trasladarlo a unas minas de carbón en la zona de Tongchuan, pero él se resistió y

suplicó que lo llevaran cerca de Zhongnan-shan. Finalmente se accedió a su petición y se le envió a la fábrica de cemento, en Nanwutai-shan. En ese lugar nadie se preocupaba de su existencia, los demás empleados lo menospreciaban y a diario debía trabajar muy duro. En ese tiempo, el jefe de seguridad de la fábrica era un niño malcriado, pero desde pequeño se convirtió en el único amigo del monje.

Zhengan comenta que no entendía por qué, después de tantos años de prisión, el monje seguía obligado a trabajar y despojado de su derecho a seguir una vida religiosa. El monje le explicó que cuando habitaba en el monasterio Xingjiao-si 興教寺, su maestro no gozaba de mucha fama, por lo tanto, él tampoco era un monje reconocido. Esto afectó sobremanera en su vida, pues no pudo conseguir el apoyo de sus pares para liberarse de su destino.

Pasaron unos años y Zhengan se enteró de que el monje había fallecido entre 2003 y 2004. Su cuerpo había sido incinerado y sus restos, guardados en una tumba. Después la tumba se derrumbó y depositaron las cenizas del monje en una sala que construyeron dentro de la fábrica. Pero Zhengan regresó al lugar y constató que la fábrica ya no estaba funcionando, porque la Corte de Justicia ordenó desalojar el lugar. Nadie supo dónde quedaron los restos del monje.

Luego de narrar esta apasionante pero triste historia, Zhengan se emociona y recuerda con gran cariño al monje. También viene a su memoria la difícil experiencia de una devota laica de nombre Jiang Yufang 姜玉芳. En la década de 1990 Yufang solía visitar Zhongnan-shan y quedarse practicando en los *maopeng*. Un día relató a Zhengan las dificultades que vivió durante una estadía de tres meses en uno de los *maopeng* de Nanwutai, que se ubica cerca del Xiao Maopeng. En esa ocasión el clima era muy frío, la

montaña estaba cubierta de nieve y Yufang casi no tenía alimento. Sólo contaba con un pedazo de pan que fue cortando en trocitos, para alimentarse cada día. Además tenía un problema en el pie, que le dificultaba caminar. Debido al frío, ninguna persona subía hasta allí, situación que mantenía a la devota en aislamiento total. En el segundo mes Yufang logró subir hasta un punto más alto de la montaña para alimentarse de las hojas de los pinos. Finalmente el tiempo mejoró y unas personas que pasaron por el *maopeng* la ayudaron.

Desde entonces, Zhengan no ha vuelto a ver a Yufang, pero recibió noticias de ella que le informaron que se había ido a un monasterio en la provincia de Qinghai 青海. Según los cálculos de Zhengan, Yufang tendría cerca de setenta años de edad.

Luego de relatar la difícil experiencia de la devota Yufang durante su estancia en el *maopeng*, Zhengan comienza a describir los templos de Nanwutai-shan. Cuando menciona el Sheshen-tai asegura que cualquier persona que haya realizado un acto horrible debe subir hasta el Sheshen-tai, lanzarse al abismo y dejar que los gusanos y las aves se lo coman. Pero si ha hecho un acto bueno, entonces saltará y aparecerá en el otro pico de la montaña. Asegura que en esa plataforma suceden cosas extrañas, por ejemplo, recuerda que un día subió junto con unos amigos, que al cabo de un corto periodo fallecieron.

Zhengan, al igual que Shixian, conoce y tiene sus propias versiones de las leyendas de Nanwutai. En el caso de la leyenda de la subyugación del dragón, toma elementos de la historia del *tangfang-miao* Wumashi y del Songdeng-tai. Cuenta que en el lado sur de Nanwutai hay una montaña que se llama Wufeng-shan 五峰山, que se conforma de cinco grandes montículos de tierra; de ahí el nombre de “Montaña de Cinco Picos.” Zhengan relata que cuando llegaron los bodhisattvas para ayudar a Guanyin a subyugar al dragón, se sentaron en esa montaña, pero los montículos comenzaron a moverse y tuvieron que

sentarse en la cima de Nanwutai, desde donde ayudaron a subyugar al dragón. Después una lámpara llegó flotando hasta el lugar, la cual anunciaba la llegada del dragón vencido.

Zhengan relata otra versión de la misma leyenda, en la que Guanyin reencarnó en una anciana que se encontraba cocinando en un templo. De pronto, un funcionario imperial entró, y le pidió algo de comer. La anciana le sirvió un plato de pasta y mientras el hombre comía de su plato, ella lo encadenó sin que éste se diera cuenta, pues Guanyin sabía que aquel funcionario era el dragón venenoso. Cuando el funcionario descubrió que estaba encadenado, volvió a su estado original de dragón, y logró soltarse y escapar hasta el otro lado de la montaña, sin embargo no tuvo la energía suficiente y el Bodhisattva lo atrapó. En la actualidad se puede apreciar una escultura de piedra del dragón, que está encadenado a un pilar, figura que rememora la caída del dragón venenoso (Lámina 21, capítulo II).

Zhengan afirma que Nanwutai es un lugar de veneración al Bodhisattva, pero que la primera montaña en la que hizo sus prácticas fue en Daxiang-shan 大香山, en Tongchuan (Shaanxi). Agrega que la figura de Guanyin, en Nanwutai, es la de una mujer que siempre está acompañada por el guardián Weituo 韋陀,⁷⁴ el hermano mayor de Guanyin, según Zhengan. Además afirma que, en el pasado Weituo fue un demonio, pero Guanyin lo salvó y le confiere el título de guardián o protector del Dharma, *hufa* 護法. En esto se basa Zhengan para explicar que la figura de Weituo, en los templos, representa al protector del Bodhisattva.

A propósito de las hazañas de Guanyin en Nanwutai, Zhengan destaca que la celebración del *guohui* es para conmemorar todos los acontecimientos que se relatan en las leyendas. Además, afirma que el Bodhisattva Guanyin tiene el poder de controlar el viento

⁷⁴ El Weituo o Weituoluo 韋陀羅 (*Skandha* en sánscrito), es el guardián que está en el salón principal [o en uno de los salones] de un templo.

y las lluvias, y por eso, durante la peregrinación, los campesinos suben hasta el Guanyin-tai, llevan ofrendas, cantan y bailan al Bodhisattva. De esta manera, quieren propiciar alegría y regocijo a Guanyin para que les conceda buenas cosechas. La fecha de esta celebración coincide con el inicio del otoño; en el día veintiséis del quinto mes, cuando se sabe si las cosechas fueron buenas o no. Antes de ese día cae la lluvia y luego empieza el otoño.⁷⁵

Zhengan menciona que los *tangfang-miao* son espacios para hospedar a los peregrinos. Agrega que, anteriormente eran lugares que administraban los pobladores de cada una de las villas que estaban alrededor de la montaña. Había cien villas, pero no todas tenían el dinero para poder administrar un *tangfang*. En un principio las familias más adineradas se hacían cargo de un *tangfang*, pero después se eligió a un líder de la villa para que lo administrara. El líder debía organizar el *tangfang* de tal manera que los peregrinos tuvieran alimento y bebida durante la peregrinación. Zhengan critica a las personas de ahora, que eligen de manera desordenada a sus líderes y sólo lo prefieren por su dinero.

Además de la disconformidad de Zhengan frente a los intereses de las personas, el devoto también recuerda con tristeza los daños causados por la Revolución Cultural. Menciona que el Shengshou-si era un gran monasterio administrado por el emperador, que cubría trescientos *mu*⁷⁶ de terreno. Señala que tanto el emperador Yangdi (580-618) de la dinastía Sui como el segundo emperador de Tang, Li Shimin 李世民 (599-649), conocido como Taizong 太宗, visitaban Nanwutai-shan. Los Guardias Rojos entraron al antiguo Wufo-dian —donde se guardaban los tesoros más preciados del monasterio— y quemaron todos los textos.

⁷⁵ Las fechas de las celebraciones religiosas y crónicas budistas usualmente se dan utilizando el calendario chino.

⁷⁶ Un *mu* 畝 equivale a una sexta parte de un acre (0.0667 hectáreas).

Zhengan se alegra de la reconstrucción del antiguo Shengshou, pero afirma que los arquitectos no se están basando en el plano original, ya que éste también se quemó. Sin embargo, se intenta construir un monasterio similar al antiguo. Con respecto a la pagoda del Shengshou, dice que se le denominaba pagoda “Ganying”. Él cree que, bajo ese edificio, se enterraron las cenizas del monje Yinguang 印光 y recuerda la incineración de dos monjes, cuyos restos también se enterraron en la pagoda.

Hubo importantes personajes que donaron dinero para la restauración de los templos en la montaña. Zhengan recuerda aun general republicano, que debido a su edad avanzada, decidió donar su dinero al abad del Mituo-si para que restaurara el templo. El abad destinó el dinero para la reparación del camino Ximi 西彌—desde la ciudad de Xian hasta el Mituo-si— de esa manera se mejorarían las vías de comunicación entre la ciudad y Nanwutai-shan. El devoto Zhengan también señala que, durante el periodo de Sun Yixian 孫逸仙 (Sun Yat-sen 1866-1925), se arregló el sendero en la montaña. Después Liu Lantao 劉瀾濤 (1910-1997), miembro del politburó del Partido Comunista, intentó hacer de Nawutai-shan una segunda Lushan 廬山—una montaña sagrada de la provincia de Jiangxi 江西. En 1958, en Nanwutai, se inició la construcción de la avenida. El problema de la obra—afirma Zhengan— fue que el plano del camino lo hizo una empresa de Beijing, que desconocía el terreno. Esto explicaría el deterioro que sufrió el sendero por donde ascienden los peregrinos.

Zhengan recalca que durante la Revolución Cultural todo se tergiversó; por ejemplo se decía que el señor Liu Lantao se había construido su propia villa en la montaña, “si alguien te acusaba por algo, entonces estabas en problemas, en aquella época no existía la verdad

[...], se confundía lo correcto con lo incorrecto; desde entonces las personas no son buenas.”.

Además de los grandes errores que se cometieron durante ese periodo, Zhengan también critica las decisiones que hasta ahora se continúan tomando con respecto a los espacios en la montaña. Un caso especial que considera completamente inadecuado fue la construcción del enorme edificio gris que está unos metros más arriba del Yitianmen 一天門.⁷⁷ A los ojos de Zhengan —y de muchos devotos que visitan Nanwutai— es una falta de ética hacia los peregrinos que suben por el sendero hasta la cima, porque irrumpe de manera brusca y tosca el camino, sin permitirles continuar por una vía segura. Además afirma que es culpa del gobierno, pues para ellos fue más importante levantar ese edificio para negocios y turismo, que permitir a los peregrinos transitar sin problemas. También critica el elevado precio del boleto de entrada: “A nosotros, que somos de la villa de Liu, no nos cobran, pero a quienes vienen de otros sectores deben pagar un precio alto.”

4. Zhao Ximing 趙新明

Ximing habita desde hace más de veinte años en el Xilin-si 西林寺 (Templo El Bosque del Oeste). Aunque tiene el calificativo de “templo”, el Xilin funciona más como lugar de descanso y hospedaje que como espacio religioso (Lámina 19, capítulo II). No hay propiamente un templo, pero sí un pequeño pabellón al intemperie donde se encuentra una figura del Buda Śakyamūni y de Guanyin. En el segundo capítulo mencioné que el Da Maopeng también se conoce como el Xilin-si, pero Ximing asegura que el verdadero Xilin-

⁷⁷En el segundo capítulo se encuentra la información que Zhengan proporciona sobre el origen de ese edificio.

si es aquel lugar donde él habita y no el Da Maopeng; “tan sólo con observar los puntos cardinales entiendes que este lugar es el verdadero Xilin, que está ubicado al oeste, mientras que el Da Maopeng está en el lado sur, ¿por qué tendría que llamarse Xilin?”

Ximing afirma que él mejor que nadie conoce la montaña, pues ninguna persona ha estado tanto tiempo como él viviendo en ese lugar. Dice que los demás habitantes de Nanwutai no conocen verdaderamente la montaña, por ejemplo, hay lugares que no pueden encontrar; como la gruta Xiangzi 湘子洞, que tomó su nombre del inmortal Han Xiangzi 韩湘子, quien ahí realizó sus prácticas. Afirma que otro inmortal, Lu Dongbin 吕洞宾, también estuvo en Nanwutai haciendo sus prácticas y que las grutas donde los inmortales habitaron aún existen pero no cualquiera las puede ver.

Ximing afirma que los monjes en Nanwutai no son como los de antaño. Señala que en el pasado —no aclara en qué periodo— los monjes habitaban en *maopeng* mucho más sencillos que los que hay en la actualidad. Además agrega que antes todos los *maopeng* eran de piedra y que los practicantes no estaban en contacto con las personas. Ahora los monjes se alejan del propósito real de las prácticas budistas;

Yo creo que si eres *chujia* no tienes casa, te alejas de la vida mundana, no te aferras al mundo. Pero ahora todos se agrupan en organizaciones, viven en templos hermosos y, ¿el motivo de todo esto? ¿para qué?, para ganar dinero. El padre de Śakyamūni era un rey, pero su hijo rechazó esa vida y prefirió esforzarse para ayudar a todos los seres vivos.

[Aquí en China] tenemos el ejemplo del monasterio Famen 法門寺 que se ha convertido en un instrumento para generar dinero, creo que eso no es correcto. En general no me gustan los monjes de ahora. Yo creo que antes el budismo era mejor, cuando la práctica era individual y no andaban en grupos. Ahora todos veneran al

Rulai (Tathāgāta), pero eso es una idea fabricada, es mitología, pues él que sí ha existido es Śakyamūni. Rulai es una imaginación [una idea], que quiere decir que tanto el pasado como el futuro son buenos.

Con respecto a la celebración del *guohui* 过會, Ximing señala que la mayoría de los peregrinos que visitan Nanwutai son ancianos. Antes, cada villa tenía su propio *tangfang*, donde los peregrinos llegaban a descansar o pasar la noche. Agrega que es común que se realicen estas fiestas, pues en todas las montañas de Zhongnan-shan se celebra el *guohui*. También destaca que en las villas, se celebra el *manghui* 忙會 después de las cosechas. La razón de esta celebración es para intercambiar experiencias durante el proceso de cultivo y de cosecha.

La descripción de los devotos laicos y religiosos de Nanwutai-shan nos permite descubrir los diversos factores históricos, sociales y culturales que influyen en la percepción de los devotos. Estos factores confluyen con las narraciones que relatan de sus propias experiencias o de otros devotos que han habitado o visitado la montaña. Veremos que los peregrinos también incorporan nuevas experiencias y usos del espacio, específicamente en la celebración del *guohui*.

CAPÍTULO IV
CANTOS, MURMULLOS Y SILENCIOS DEL PEREGRINO

Durante el quinto y el sexto mes del calendario lunar los festivales abundan en las montañas de China. En este periodo las bandas musicales se trasladan de un templo a otro, tocando diversas melodías religiosas. En los templos, los devotos laicos y religiosos se alistan para recibir a los peregrinos, quienes durante el ascenso van prendiendo inciensos y dejando ofrendas a las divinidades.

Peregrinar a la montaña es una de las actividades religiosas más antiguas en China. Las montañas eran escenarios de importantes rituales imperiales. Cada año, el legendario emperador Shun 舜 realizaba viajes a las cinco montañas sagradas; su objetivo no era precisamente llevar ofrendas a las deidades de la montaña, sino hacer ritos mediante los que pretendía que éstas se subordinaran a sus deseos. Qin Shihuang 秦始皇, primer emperador de la dinastía Qin 秦朝 (221-201 a. E.C.), visitaba los picos sagrados para legitimizar su reino (Naquin y Yü, 1992: 13).

A finales de la dinastía Zhou y principios de la dinastía Han surgieron otras creencias que impulsaron el peregrinaje a las montañas. Por ejemplo, se creía que seres inmortales habitaban en remotas regiones solitarias, como las montañas de Asia Central o las islas de los Mares del Este. En el *Shanhai-jing* 山海經, *El clásico de las montañas y los mares*, se considera a las montañas espacios sagrados y residencias de importantes divinidades chinas, tal es el caso de Kunlun 昆仑, morada de Xiwangmu 西王母, la Diosa Madre del Oeste. En el texto se describen los escenarios naturales que representan mundos

terrenales y celestiales y que fungen como lugares mágicos donde se alcanza la inmortalidad (Naquin y Yü, 1992: 13).⁷⁸

Con la llegada del budismo a China muchos sitios de peregrinación se transformaron en lugares sagrados budistas. Bernard Faure (1992), en su estudio sobre la creación de los lugares de peregrinación del budismo Chan 禪⁷⁹, examina las estrategias que se utilizaban para conceder el poder sacro al espacio y a los objetos de culto. En el budismo chino se crean textos que relegan a los antiguos mitos a un segundo plano y, por lo tanto, la veneración a los dioses chinos pierde importancia. Además, se recurre al culto de las reliquias, a la momificación de maestros, a las leyendas que narran la presencia de los bodhisattvas en la montaña, a las imágenes sagradas budistas y a las historias de famosos monjes que habitan en las grutas (150).⁸⁰

El objetivo de las primeras peregrinaciones budistas en China no era visitar un sólo lugar sagrado, sino recorrer una ruta de peregrinación que incluía varios sitios. En China, durante la dinastía Ming, las cuatro montañas sagradas budista formaron un circuito de peregrinación (Naquin, Yü, 1992: 16-17).⁸¹

⁷⁸ En el segundo capítulo me refiero a las Puertas Celestiales en Nanwutai-shan, que también se consideran entradas al mundo de los dioses e inmortales.

⁷⁹ Puede resultar paradójica la idea de peregrinación en el budismo *chan*, ya que esta corriente se caracteriza por buscar la liberación en el momento, y rechaza la noción de huella o camino (*mārga*) hacia la liberación. Esta última noción sirve como metáfora para la peregrinación; no obstante, el budismo *chan* reconoció el valor del “vagabundo”, es decir de quien va deambulando de monasterio en monasterio (Faure, 1992: 151).

⁸⁰ Soothill señala *lingshan* 靈山, *lingyue* 靈嶽 o *lingyuejiu* 靈嶽鷲, términos que aluden el espíritu de la Montaña del Buitre, *Grīdharakūta* (1937:489). Al usar la palabra *lingyue*, se hace una combinación de dos ideogramas preponderantes en la creencia antigua y religiosa china, que sirve para definir uno de los sitios sagrados más importantes del budismo: la Montaña del Buitre, cerca de Rājagriha, donde el Buda predicó muchos de sus sermones. Desde la perspectiva china, *lingyue* es un pico o una montaña sagrada que cuenta con todos los elementos divinos y sobrenaturales que ya se mencionaron. Al entrar el budismo a China, fue necesario traducir estos términos al chino, y con ello no sólo se intentó explicar la doctrina, sino también acercar el budismo a las tradiciones de manera que los chinos la percibieran como una religión que es parte de su propia cultura.

⁸¹ En Japón, Shikoku y la ruta Saigoku representan la práctica budista de circunvalación (*pradaksiṣṇa*), que consiste en avanzar según las agujas del reloj. En el budismo tibetano, la circunvalación de montañas sagradas es una práctica común (Kevin Trainor, 2004: 653).

La sacralidad de las montañas incita al devoto a visitarlas para beneficiarse de los favores de los budas y los bodhisattvas. La relación del peregrino con la montaña quizá se pueda ocupar utilizando el concepto de liminalidad de Turner, quien destaca que:

Un centro de peregrinación, desde el punto de vista de un actor creyente, también representa un “umbral, un lugar y un momento dentro y fuera del tiempo” y tal actor [...] espera tener una experiencia directa de lo sagrado, invisible, o del orden sobrenatural, sea ya en el aspecto material de una curación milagrosa, ya en el aspecto inmaterial de una transformación interior del espíritu o la personalidad. En la liminalidad de los ritos de iniciación, dicho peregrino-actor se enfrenta a una secuencia de objetos sagrados y participa en actividades simbólicas que cree son eficaces para cambiar su estado interior y, ojalá, también su condición exterior del pecado a la bendición, de la enfermedad a la salud. Espera milagros y transformaciones, sea del alma o del cuerpo (Turner, 1973: 214).

Además, Turner señala que el peregrino viaja a un lugar sagrado de *communitas*, que se entiende como la fuente de salud y renovación donde se encuentran paz y armonía (1973: 214-218). La idea de espacio liminal y las *communitas* que menciona Turner han sido los aspectos más relevantes en la teoría sobre peregrinación. Sin duda, los estudios de Turner influyen sobremanera, a pesar de que en ellos se ubica al peregrino como un ser receptivo, que espera sucesos milagrosos en el espacio sagrado. Turner no toma en cuenta lo que el devoto piensa, hace, percibe o imagina para que ese milagro se logre. Al respecto, Faure recalca que las acciones y las percepciones de quienes residen o visitan el lugar contribuyen a un dinamismo que constantemente modifica el significado de los sitios sagrados (1992:150). El espacio sagrado en China confluye con el espacio emocional del devoto, quien espera tener una experiencia sobrenatural o *ganying* 感應 con la divinidad.

A este análisis agrego las distintas maneras en que los peregrinos utilizan el espacio montañoso. Estos usos se relacionan directamente con las comunidades transitorias que se crean en los templos, en los *tangfang-miao* 湯房廟 y en la cima de la montaña. Durante la peregrinación, en los templos los monjes acostumbran celebrar los ritos budistas y seguir las reglas de un monasterio. En los *tangfang-miao*, los devotos laicos organizan actividades religiosas y de entretención para los peregrinos y los devotos que se hospedan en el lugar. En el templo Yuanguang 圓光寺 (en el Guanyin-tai 觀音臺), los devotos laicos se reúnen y pernoctan allí en la última noche del *miaohui* 廟會, para llevar a cabo la ceremonia del Recibimiento de las Divinidad, *jieshen dianli* 接神典禮.

Muchos peregrinos no se integran a esas comunidades y sólo asisten por el día a la montaña; recorren cada templo, llegan a la cima y después regresan a sus hogares.⁸²

Recurro además a la idea de comunidad entendida como unidad social con límites claros, que se refieren a manifestaciones sociales en el ámbito local (Marston, 2011: 29). Marston adopta este concepto de los estudios de la antropóloga Ebihara en los espacios rurales de Camboya. La antropóloga se refiere a las comunidades que se formaron a partir de la trágica guerra y genocidio que Pol Pot llevó a cabo en ese país (Marston, 2011: 30).

Aunque la formación de comunidades en Camboya responde a una situación social extrema y conflictiva, se observan ciertos factores similares en las comunidades que se recrean durante el *guohui* en Nanwutai. Estas comunidades son el resultado de un proceso que inicia en 1980, para revivir las actividades religiosas que se prohibieron durante la Revolución Cultural. Los devotos vuelven a realizar la peregrinación a Nanwutai, pero con

⁸² Hay peregrinaciones, como las célticas, en que el camino adquiere más importancia que el sitio sagrado al que llegan los peregrinos, donde ocasionalmente hay algún edificio (Weiss, 2006: 61-82).

un recuerdo permanente de la ruptura que sufrieron sus tradiciones. Este intento de salvar las prácticas religiosas se manifiesta en la unidad y constancia de quienes organizan las comunidades durante el *guohui*, especialmente, en los devotos laicos más ancianos.

Antecedentes del guohui o miaohui

El término que se utiliza para referirse a peregrinación es *chaoshan jinxiaang* 朝山進香, que significa “ir a la montaña a dar respetos y presentar inciensos” (Naquin y Yü. 1992: 12).⁸³

Las bandas musicales que llegan a Nanwutai portan estandartes que llevan escrito *chaoshan jinshan*, indicando la actividad religiosa de la que ellos también son partícipes (Lámina 24).



L. 24. Estandartes de los peregrinos

⁸³Pei-yi Wu (1992: 66) señala que la falta de material sobre las peregrinaciones se puede atribuir a que pocos peregrinos podían escribir. La ruta que Xuanzang y los viajeros de largos trayectos realizaron es un tipo de viaje en China. También se conoce como *yuji* 游記, término que, probablemente, se toma de la poesía pastoral y de paisaje cuya narración es en primera persona. Cuando se viajaba a las montañas sagradas generalmente se describía el lugar y se comparaba con los reportes o escrituras previas del lugar. Estas descripciones eran más didácticas que introspectivas (Wu, 1992: 67-68).

Faure menciona otros nombres para las peregrinaciones *chan*: *xingjiao* 行腳, *yufang* 遊方 y *yuxing* 遊行 (1992: 151).

La palabra que se conoce para definir “peregrino” es *xiangke* 香客 y para sus “organizaciones”, *xianghui* 香會. Sin embargo, en Nanwutai-shan era común escuchar la palabra *xintu* 信徒, “creyente”, referida al peregrino o devoto, y *lishi* 理事, al consejo encargado de la ceremonia en el Yuanguang-si, que mencioné en el segundo capítulo.

Ahora bien, la peregrinación se realiza en un entorno en el que se celebra el *miaohui*, la fiesta de los templos. Para esta investigación nos interesa comprender la dinámica del *miaohui* y así, simultáneamente, entender la peregrinación.

Entre los estudiosos de estas celebraciones, el término *miaohui* ha sido controvertido. En 1925, en el templo de la montaña Miaofeng-shan 妙峰山, cerca de Beijing, el investigador Gu Jiegang 顧頔剛 se refirió a la fiesta con el término de *xianghui*, mismo término que Naquin y Yü mencionan para las organizaciones de estas celebraciones religiosas. Para Gu Jiegang, *xianghui* era el nombre de las reuniones en las que se adoraba a los dioses en las villas rurales. Antes de *xianghui* se utilizaba la palabra *shehui* 社會 (sociedad). Sin embargo, desde el surgimiento de los primeros templos budistas y daoístas, se crean conceptos vinculados a un “grupo de personas en movimiento”; uno es *saihui* 賽會, la procesión; el otro es *xianghui*, cuando la gente se reúne y peregrina hasta el lugar sagrado para dejar inciensos (Xiaotian, 2000: 103).⁸⁴

Además, los académicos no diferenciaban entre *miaoshi* 廟市 (monasterio-mercado) y *miaohui*. En los diccionarios *Cihai* 辭海 (1980) y *Zhongguo Fengsucidian* 中國風俗詞典 (1990), se habla de *miaohui* como sinónimo de *miaoshi*, definiendo a *miaohui* como un tipo de fiesta o reunión religiosa de personas en un mercado. Esto se debe a que los mercados

⁸⁴Además, estos conceptos están estrechamente relacionados con las asociaciones que surgen en torno a la veneración de los dioses del Monte Tai 泰山, y en particular con Bixia 碧霞. No me parece clara la continuidad de ésta y la oración siguiente. En Ming tardío empezaron a desarrollarse asociaciones religiosas (*shenghui* 聖會) que luego se transformaron en “asociaciones de incienso” (*xianghui* 香會) (Wiesheu, 2011:17).

casi siempre se ubicaban en las cercanías o incluso en los mismos monasterios, de ahí el nombre de *miaoshi*.⁸⁵ No obstante, hoy en día se distinguen ambos términos y se considera el *miaohui* como una actividad en el templo, celebrada en una fecha religiosa específica, en que se ofrecen sacrificios, se adoran a las deidades y, paralelamente, se intercambian productos y se realizan actividades de entretenimiento (Xiaotian, 2000: 104).

En Nanwutai vemos varios aspectos de la celebración que integran las características de un *miaohui*. Pero también se observan aspectos particulares del lugar, como realizar la celebración no sólo en los templos, sino también en los *tangfang-miao*. En estos últimos no participan religiosos, sino que las actividades las dirigen los devotos laicos. Estas diferencias sugieren que la manera en que se celebra el *miaohui* dependerá, más bien, de los elementos involucrados que intervienen en el espacio sagrado.

En Zhongnan-shan, *guohui* 過會 es el término que más se utiliza para referirse a *miaohui*, y además es una palabra de uso local, tomada del folclore rural chino, que se puede traducir como “pasar la fiesta”. Este término también se refiere a cualquier acotencimiento en el cual se reúne un grupo de personas para celebrar una fiesta o realizar una ceremonia.⁸⁶

Antes de referirme a la relación del *guohui* con las leyendas de Guanyin en Nanwutai, me parece pertinente contar la historia de un templo cuyo origen se vincula con

⁸⁵ Hahn (2000) describe las fiesta en los templos daoístas y afirma que, durante la dinastía Ming, se realizaban representaciones teatrales debido a la influencia del gremio de los mercaderes de Shaanxi (*hui guan*, 會館). En estas fiestas había acrobacia, feria de agricultores, venta de arte y artesanías, ofrendas de inciensos y de dinero a los espíritus, y además se podían encontrar escribas, cuentacuentos, adivinos, vendedores ambulantes, personas con conocimiento en hierbas y medicinas, sabios y mendigos. Estos festivales eran económicamente muy importantes para el mercado del pueblo o de la ciudad. La venta y compra de productos profanos creaba una situación en que los objetos religiosos también se comercializaban. El comercio se mezclaba con los servicios religiosos que realizaban los sacerdotes (residentes o itinerantes) para el beneficio de la comunidad y en honor a los dioses (2000: 699).

⁸⁶ Dado que los devotos en Nanwutai-shan constantemente usaban el término *guohui*, lo continuaré utilizando en este capítulo.

el *guohui*. Ya en el segundo capítulo hablé acerca de los lugares en Nanwutai y mencioné el Songzi-dian 送子殿. Este templo se hallaba más arriba del Ertianmen y también recibía el nombre del templo Niangniang 娘娘廟, donde se veneraba a la diosa Jiangyuan 姜嫄. Antes de convertirse en diosa, Jiangyuan era una mujer hábil y compasiva que vivía en Nanwutai-shan. Sin embargo, a sus más de treinta años aún no había engendrado un hijo. Un día, Jiangyuan pisó la huella de un “hombre de la montaña” (野人) y poco tiempo después quedó embarazada. Para ella no fue un buen augurio, por ello, al dar a luz a su hijo, decidió abandonarlo en la montaña. Sin embargo, las bestias no dañaron al bebé. Jiangyuan se percató de esta situación y, sintiendo gran emoción y compasión por su hijo, decidió recuperarlo y cuidarlo. Tras este acontecimiento, Jiangyuan ascendió al paraíso del Emperador de Jade, quien le confirió el nombre de la Diosa que Concede Hijos. Fan afirma que durante el *guohui* en Nanwutai, muchas jóvenes subían al Songzi-dian a prender incienso en honor a la diosa. En la actualidad no existe tal templo, sin embargo, se sabe que todavía hay mujeres que suben a pedir a la diosa un hijo. Es común que las devotas no distinguan entre esta diosa y el Bodhisattva Guanyin, pues en el budismo chino también existe la representación de Guanyin Dadora de Hijos.⁸⁷

Luces del da Guanyin hui

En el segundo capítulo mencioné brevemente la entrevista que hizo Chün-fang Yü en 1986 al director y al secretario de la Asociación Budista de Shensi (Xian), Xu Ligong y Mingda, respectivamente. Ambos nombran al Bodhisattva Guanyin como “Guanyin, la que subyugó al dragón”. En la versión de la leyenda que ellos recordaban, el Bodhisattva se

⁸⁷ Chün-fang Yü se basa en testimonios de devotos, en los cuales se relaciona claramente a Guanyin de Vestiduras Blancas como una deidad compasiva y dadora de hijos. La mayoría de estos testimonios son de la dinastía Ming, por lo que Yü supone que fue entre el 1400 y el 1600 cuando el culto a este icono, como Dadora de Hijos, se estableció en China (2000: 258).

transformaba en una mujer anciana. Ligong señaló que en 1940 visitó el templo Shengshou, donde pudo ver las pinturas de los muros que describíanla escena en que Guanyin salvaba a las personas de las garras del dragón. Además, dijo que en ese templo se encontraba el cuerpo momificado de la monja en que encarnó el Bodhisattva. Desafortunadamente, durante la Revolución Cultural todo se destruyó y no se tiene registros de lo que sucedió con el cuerpo embalsamado (Yü, 2001: 539).

Con respecto a la peregrinación, Ligong agregó que en aquellos tiempos había setenta y dos templos pequeños y *tangfang-miao* en la montaña. Las asociaciones donaban agua o sopa para los peregrinos. Mingda participó en las actividades en torno a la peregrinación de 1948 y recordaba que hubo un gran número de personas. Los peregrinos subían acompañados de bandas de músicos que tocaban melodías en cada templo (Yü, 2001: 540).

Los registros de Yü permiten imaginar cómo era la peregrinación, motivada principalmente por la devoción al Bodhisattva Guanyin, a mediados del siglo XX. Hoy por hoy, en las percepciones de los devotos que habitan en Nanwutai, se observan algunos de los aspectos señalados por Ligong y Mingda. Sin embargo, las versiones varían: Zhu Zhengan, quien trabaja en el hostel y restaurante Ertianmen, señala que el *guohui* es una fiesta en que se conmemora al Bodhisattva Guanyin y a los bodhisattvas que ayudaron a subyugar al dragón, para salvar a las personas. Luego agrega:

El Bodhisattva puede controlar el viento y las lluvias (...). Arriba, en el estrado de Guanyin, se llevan ofrendas al Bodhisattva, después los devotos cantan y bailan, logrando que Guanyin se sienta contenta y los ayude. La celebración termina el primer día del sexto mes.

Zhengan afirma que la fiesta se hace al término de la cosecha y que en ella se pide por los nuevos cultivos.

Otro testimonio es el de Zhao Shixian de la villa Liu, quien vincula al *guohui* con la leyenda —narrada en el tercer capítulo— que se refiere a la monja que cuidó al futuro emperador de la dinastía Sui o Tang. Shixian dice que esta fiesta corresponde a la celebración que el emperador realizaba anualmente en honor a la monja, a quien se consideraba una encarnación del Bodhisattva Guanyin.

Aunque en los dos testimonios anteriores los entrevistados no se refieren al *guohui* como el *da Guanyin hui* que mencionaron Ligong y Mingda, la relación con Guanyin es muy evidente. Tanto la visión de Zhengan como la de Shixian apuntan a dos de las leyendas de Guanyin en Nanwutai, por lo tanto, ambos consideran al *guohui* una fiesta dirigida a ese Bodhisattva. Al mismo tiempo, los templos y *tangfang-miao* tienen, en su mayoría, a Guanyin como figura central. Todo esto nos habla de un espacio físico dirigido a la veneración de ese Bodhisattva. No obstante, veremos que los peregrinos no necesariamente vinculan al *guohui* con Guanyin. Esta situación, que analizaremos más adelante, nos permite suponer que el espacio sagrado se construye y se reinventa desde factores que van más allá del predominio de una figura religiosa en el lugar.

Durante la peregrinación se observa la importancia de la comida. Como necesidad básica del ser humano, la comida adquiere un lugar primordial en los ritos religiosos (Paper, 1995: 229), ya para las ofrendas, ya para la preparación de meriendas ofrecidas a los devotos, o como expresión de los vínculos sociales entre los peregrinos. Antes de que el budismo influyera en todas las actividades religiosas en China, los banquetes de las fiestas tradicionales solían ser abundantes en carne de puerco, pollo, cordero y pescado. Pero hubo un esfuerzo significativo de los monjes por abolir el consumo de animales durante estas

fiestas (Gernet, 1956: 257). Antes del budismo, es muy probable que se hicieran sacrificios durante el *guohui* y que se consumieran diversos tipos de carne. En el presente se ofrece comida a las divinidades, se continúa la costumbre de dar alimento a los peregrinos, pero siempre alimento vegetariano.

Breve descripción del guohui

La celebración comienza la última semana del quinto mes del calendario chino y termina el primer día del sexto mes. Días previos a esta fecha, las entradas de los templos, los monasterios y los *tangfang-miao* se adornan con estandartes y frases budistas; los altares de las deidades se decoran con flores y ofrendas (Lámina 25). Los restaurantes y hostales preparan comida y habitaciones para las personas que llegarán a la única gran celebración que hay en Nanwutai durante todo el año. De vez en cuando en los templos se celebran fiestas budistas, pero ninguna se compara a la del *guohui*.



L. 25.El Wumashi durante el *guohui*.

En 2011 el *guohui* comenzó el día 26 del quinto mes y desde ese día ya era posible observar la llegada de algunos peregrinos. Es el caso del señor Wang, que ascendió a la montaña para pedir al Buda por la salud y la felicidad de su esposa, su hijo y su madre. Era la tercera vez que Wang visitaba Nanwutai y, desde su punto de vista, el *guohui* era una celebración budista en que se adora al Buda y se le pide favores. Para él era importante subir peregrinado por el sendero y no por la avenida de los vehículos, pues señala que la sensación no es la misma; la tranquilidad que se respira al caminar por los bosques es única. Además agrega que, por el sendero es posible apreciar cada uno de los templos.

Aquel día tres devotas del Wumashi llegaron al Baiyi-tang para visitar al monje Juezun. Dos de ellas eran ancianas y la tercera tenía alrededor de cuarenta años. Las tres comentaron que cada año suben hasta el Wumashi para celebrar el *guohui*. Durante esos días se encargan de cocinar, limpiar y mantener ordenado el lugar. La más joven consideraba muy importante realizar cotidianamente los ritos budistas, “como se hacen aquí en el Baiyi-tang”. Esta devota se quejaba de que en el Wumashi no había un monje “de verdad”, y afirmaba que el administrador era un hombre común, no un religioso, que no sabía llevar a cabo los ritos de manera adecuada. Pero una de las ancianas dijo que a ella le parecía bien, ya que el Wumashi era un lugar de reunión para los devotos laicos, donde se hacían ofrendas, se bailaba y se cantaba al Buda.

Ese día en la mañana, aparte del señor Wang y las tres mujeres del Wumashi, no vi a otros devotos. El monje Juezun señaló que los dos primeros días del *guohui* los devotos que ascienden a la montaña son escasos, pero entre el tercer y cuarto día el número aumenta considerablemente. En la tarde, dos devotas de la provincia de Xinjiang llegaron al Baiyi-tang 白衣堂. Ellas señalaron que venían en peregrinación para adorar al Buda. Decían ser fieles practicantes del budismo y viajaban a distintos lugares para escuchar las palabras de

monjes sabios. Para ellas el ambiente del Baiyi-tang era tranquilo y consideraban que éste era un lugar propicio para practicar.

Al día siguiente visité el Wumashi; para mi sorpresa me encontré con varias devotas ancianas que preparaban el desayuno y con algunos devotos que organizaban las actividades del día. Todos ellos subieron en vehículos hasta el Wumashi, para atender a los peregrinos y para celebrar la fiesta.

Continué subiendo por el sendero y en el camino me encontré con un grupo de siete mujeres, provenientes del distrito de Chang-an, que subían caminando por la avenida. Las peregrinas decidieron comer en el hostel y restaurante Ertianmen, del devoto Zhu Zhengan (Lámina 26). Allí comentaron que cada año visitaban Nanwutai y que consideraban al *guohui* una peregrinación budista, donde no sólo se venera y ofrecen plegarias a Guanyin, sino también al Buda Amituo. Todas ellas tenían el *guiyi-zheng* 皈依證, documento con el cual certificaban que eran budista y, por lo tanto, el boleto para entrar a la montaña era más barato. Mientras las devotas se alistaban para comer, la esposa de Zhu Zhengan preparaba la merienda y también opinaba acerca del *guohui*. Ella, al igual que su esposo, consideraba que el *guohui* era una peregrinación en que se veneraba a Guanyin y a los demás bodhisattvas que subyugaron al dragón venenoso. Cuando le pregunté el nombre de esos bodhisattvas me dijo que sólo recordaba a Guanyin y al Bodhisattva Wenshu.



L. 26. Peregrinas en el Yitianmen

Después de este encuentro, continué subiendo por el sendero y observé que, cuando el camino se bifurcaba, varios devotos no sabían por dónde seguir. Al cabo de unos minutos, ellos decidieron continuar por la avenida hasta llegar a la continuación del sendero. Después me detuve en un restaurante, que se ubica a pocos metros del templo Heihui-dian. Allí conversé con una mujer y dos hombres; uno de ellos ya había visitado anteriormente la montaña, pero para quienes lo acompañaban era la primera vez. Cuando les pregunté sobre el *guohui*, la mujer señaló que se trataba de una fiesta de personas ancianas. También comentó que se celebra el primer día del sexto mes, de ahí que también se le conoce como *liu yue hui* 六月會, la Fiesta del Sexto Mes.

En el mismo lugar se encontraba un joven, quien venía del distrito de Chang-an y un año antes había participado en el *guohui*. Esta vez subió en vehículo hasta la zona de estacionamientos para luego continuar caminando por el sendero. Según el joven, la celebración no sólo se realizaba en honor a Guanyin, sino a todos los budas y las divinidades. Sin embargo, él manifestó particular devoción al Bodhisattva, ya que gracias a su ayuda logró conseguir trabajo.

Después me acerqué a una pareja que estaba sentada en una mesa del restaurante. Ellos no sabían que se celebraba el *guohui* en esos días y sólo subieron a conocer la montaña. Como ellos, hay muchos turistas que visitan Nanwutai sin la intención de venerar y ofrecer incienso al Buda o a los bodhisattvas.

Continué ascendiendo y llegué al monasterio Zizhulin, donde me encontré con un número considerable de personas. Durante el *guohui* se ofrece comida a los peregrinos y a todos los devotos que visitan el monasterio. El Zizhulin cuenta con un grupo importante de devotos laicos que se encargan del cuidado del lugar y reciben donaciones con las que pueden alimentar a todos los peregrinos. En este monasterio, entrevisté a una peregrina de Fujian, quien era muy devota a Guanyin; incluso afirmó que una vez vio al Bodhisattva. Ella reconoció no saber los orígenes del *guohui*, pero manifestó que sintió *ganying* mientras peregrinaba.



L. 27
Escaleras del Monasterio Zizhulin



L. 28
Peregrinas subiendo al Guanyin-tai

Desde el Zizhulin decidí regresar al Baiyi-tang y continuar al día siguiente con el recorrido. De regreso, escuché los platillos y tambores de una banda musical en el templo Heihu-dian

黑虎殿. Los músicos iniciaron allí sus presentaciones y durante los días del *guohui* tocarían melodías en cada templo. Una de las mujeres que acompañaba a la banda me regaló un texto con las canciones del repertorio que suelen tocar en Nanwutai-shan. La canción que escogían dependía de la divinidad más importante venerada en cada salón del templo. La banda cuenta con un repertorio muy diverso, que incluye canciones dirigidas al Buda Mile, al Buda Amituo, a los bodhisattvas y también a divinidades tradicionales chinas, como los Ocho Inmortales o el Dios de la Medicina. Algunas melodías se refieren a la belleza del paisaje montañoso de Zhongnan-shan; otras relatan historias y leyendas. Entre éstas, encontré la leyenda del dragón, cuya versión varía significativamente de las otras versiones de las leyendas que se mencionaron en el segundo capítulo. En ella se relata que, un día, Guanyin se encontraba en su paraíso y el niño Honghair y el papagayo blanco jugaban a su alrededor. De pronto, observaron que, en la Tierra, un dragón convertido en inmortal envenenaba a las personas de Chang-an. Guanyin rápidamente se subió sobre las nubes que la trasladaron hasta Chang-an. Para ayudar a las personas a eliminar el dragón de fuego, el Bodhisattva emitió palabras del Dharma y llegaron nueve de los veinticuatro maestros: Honghair, Nezha, Tianzhu, Lijing, Zhao Gongming, Lingguan, Songzi, Gaowen Gong y el que alborotó a los funcionarios celestiales, Sun Dasheng. El Bodhisattva subyugó al dragón y liberó para siempre de su sufrimiento a los humanos y salpicó ambrosía con su rama de sauce.⁸⁸

⁸⁸En esta melodía se incluye a una serie de personajes míticos de la tradición daoísta y budista de China: Honghair 紅孩兒 y Sun Dasheng 孫大聖 son dos personajes de la novela *Xiyou-ji* 西遊記 “Crónicas del viaje al oeste”; el primero es el Niño Rojo que lucha contra Sun Dasheng, mejor conocido como Sun Wukong 孫悟空, El Rey Mono. Después de que Honghair se arrepiente, Guanyin lo convierte en su discípulo y lo nombra Shancai 善財, traducción al chino del nombre Sudhana, el joven peregrino del *Sūtra Avataṃsaka*. Lijing 李靖 es uno de los cuatro reyes celestiales que sostiene una pagoda en su mano y también aparece en la novela *Xiyou-ji*; Nezha 哪咤 es el hijo rebelde de Lijing. Zhao Gongming 趙公明 es una divinidad protectora daoísta, que se vincula con el templo Heihu en Nanwutai (ver cap. II). Songzi 送子 es la divinidad Dadora de Hijos, que puede ser Guanyin o la diosa Songzi Niang Niang 松子娘娘. En cuanto a los demás nombres, Tianzhu 天

Lo interesante de esta versión cantada de la leyenda es la diversidad de personajes daoístas, budistas o de la tradición popular china, que se mencionan como colaboradores de Guanyin para subyugar al dragón. Algunos de ellos son dioses que se veneran en templos que aún se encuentran en la montaña o que se veneraron en aquellos que ya no existen. Esta variedad de dioses es una combinación muy común en el folclore chino, que ejemplifica muy bien el sincretismo y las múltiples versiones que se pueden encontrar de una sola leyenda.

El tercer día me dirigí al Mituo-si 彌陀寺, templo que para muchos peregrinos es el único lugar que pueden visitar, ya que se encuentra al pie de la montaña y no se requiere pagar un boleto. En 2011 el boleto tenía un precio de 50 yuanes. Para la mayoría de los peregrinos —campesinos o devotos de escasos recursos— pagar ese precio era casi imposible. Para aquellos que tenían el certificado budista el costo de la entrada era de 10 yuanes. Sin embargo, muchos de los peregrinos no cuentan con ese beneficio.

Aquel día, gran parte de los devotos que llegaron al Mituo-si eran mujeres entre 40 y 80 años de edad. Para algunas el *guohui* era una fiesta budista, dedicada al Buda Amituo, y la mayoría no lo vinculaba con una celebración exclusiva a Guanyin. Al igual que en el Zizhulin 紫竹林, un grupo de devotas laicas se encargaban de atender a los visitantes. En el patio central instalaron un bebedor con agua caliente (Lámina 29) y aquellos que querían comer debían inscribirse en una lista.

主, Lingguan 靈官 y Gao Wengong 高濶公, no es clara su procedencia. Según el relato, serían nueve divinidades, sin embargo, no hay un registro de estos tres últimos como divinidades específicas, sino más bien como posibles títulos de las anteriores. Es común que en los cantos o relatos folclóricos se confundan los nombres y los títulos de los personajes.



L. 29. Bebedores en el Mituo-si

Regresé del Mituo-si por el sendero y me detuve en el Liushui-si 流水寺. Durante el *guohui*, el anciano que habita en el Liushui recibe algunas visitas, que suelen ser amigos o conocidos. Es el caso de la señora Li Cailian 李彩蓮, habitante de la villa Liu. En conversación con Cailian, señaló que pagó una cuota al templo Baiyi para que, al fallecer, depositen sus cenizas en la pagoda del templo. La devota Li considera que el Baiyi-tang es el mejor sitio de Nanwutai, sin embargo, durante el *guohui* prefiere quedarse en el Liushui-si, ya que le gusta estar alejada del bullicio de la peregrinación, y además no le interesa seguir todos los ritos del templo. En este último comentario de Cailian se observa una de las distintas maneras de celebrar el *guohui*, que responden al uso de los espacios en la montaña. El Liushui-si es un lugar poco concurrido, donde no se llevan a cabo los ritos y actividades de la celebración. En el Baiyi-tang, por ejemplo, al haber un monje que sigue las reglas monásticas, todos los devotos de ese templo deben cumplir con los ritos y las actividades programadas. De esta manera, el devoto que llega al Baiyi es distinto al que llega al Wumashi, al Liushui-si o al Yuanguang-si.

Luego de mi visita al Liushui-si regresé al Baiyi-tang, donde la banda musical iniciaba sus cantos en el templo (Lámina 30). Las devotas del Baiyi preparaban la comida para los músicos, pues normalmente se les ofrece un plato de comida antes o después de la función.



L. 30. Músicos comiendo en el Baiyi-tang

Al terminar los cantos en el Baiyi, subí al Shengshou-si 圣壽寺. Debido a que el templo se encontraba en proceso de restauración y de ampliación, el monje Guangkuan no celebró el *guohui* como de costumbre. De vez en cuando llegaba uno que otro peregrino, pero en general, las únicas personas que permanecieron allí fueron las devotas laicas, que colaboraban en las labores cotidianas del templo.

El cuarto día regresé al Wumashi, y para mi sorpresa el número de personas era considerablemente más alto. Allí se vivía la fiesta en todo su esplendor; había cantantes de ópera, pequeñas bandas tocando melodías al Buda, algunos jóvenes y ancianos encendían petardos y otros ofrendaban alimentos y prendían incienso (Lámina 31). En general, los peregrinos llegaban, bebían y comían, prendían incienso, disfrutaban de la fiesta y luego seguían su recorrido por el sendero.



L. 31. Músicos en el Wumashi

Durante ese mismo día, la afluencia de peregrinos y visitantes siguió aumentando. Los automóviles y los minibuses subían una y otra vez trasladando a cientos de personas. Simultáneamente, muchos peregrinos subían caminando por el sendero; varios de ellos con prisa porque deseaban llegar a la cima, para luego regresar a sus casas ese mismo día. Otros subían pausadamente, ya que habían decidido pasar la noche en el Yuanguang-si.

Debido a que era la última noche del *guohui*, en el Yuanguang-si se llevó a cabo el *jieshen dianli*, ceremonia que representa la llegada de la divinidad a media noche. Por la tarde, multitudes de devotos llegaron al Yuanguang-si para presenciar la ceremonia. Había muchos peregrinos en el templo, en su mayoría mujeres ancianas, que estaban sentadas o recostadas en el piso, a la espera de que empezaran las actividades (Lámina 32). Antes del rito nocturno, se ofreció incienso, se llevaron ofrendas a los budas y a los bodhisattvas, se leyeron sūtras, las mujeres cantaron y representaron historias de campesinos y eremitas.



L, 32. Devotas en el Yuanguang-si

A las doce de la noche, los organizadores prendieron racimos de incienso y fuegos artificiales en la entrada del templo (Lámina 33).⁸⁹ Luego llevaron a cabo la ceremonia de iniciación de quienes serían los nuevos integrantes del consejo *lishi*, quienes se inclinaron tres veces frente a cada altar. En seguida, todas las personas que presenciaban la ceremonia, se inclinaron frente a los altares, entregaron sus ofrendas y prendieron incienso en el altar. Se cree que, en ese momento, la divinidad baja del cielo y llega al Yuanguang-si a buscar las ofrendas. Lo que llama mi atención es que no queda claro de qué divinidad se trata; algunos hablan del “bodhisattva”, pero emplean la palabra de manera genérica, o simplemente se refieren al *shen* 神, entendido como “dios o espíritu”. Después de la ceremonia, muchas personas se regresaron y otras se quedaron a dormir en el Yuanguang-si o en el hostel que se encuentra a un costado del templo.

⁸⁹ En los ritos religiosos, los fuegos artificiales en China tienen la función de alejar a los malos espíritus. Se cree que el sonido y la luz que emiten los fuegos artificiales asustan a los espectros (Véase De Groot, 1989).



L. 33. Devotos alrededor del incensario en el Yuanguang-si

Al día siguiente, el primero del sexto mes, cuando regresaba al Baiyi-tang dos ancianas llamaron mi atención, pues eran mujeres de edad muy avanzada que, poco a poco, subían los cientos de escalones que llegan hasta los picos del Nanwutai. Ambas eran del municipio de Chang-an, de la villa Duyong. Una de ellas señaló que ese año sería la última vez que subirían hasta el Guanyin-tai, pues ya estaban muy ancianas. Ellas consideraban que el *guohui* era una fiesta budista. Decían que cuando participaban en la peregrinación sus corazones estaban tranquilos. Las ancianas amaban la montaña porque el ambiente, el aire, el bosque y sus frutos eran muy beneficiosos. Las devotas recordaron la leyenda de cinco hermanas que habitaron en Nanwutai, las que alcanzaron el despertar por medio de la meditación y se convirtieron en seres inmortales y en discípulas de Guanyin. También señalaron que Guanyin practicó la meditación en el Guanyin-tai, donde renunció al mundo, y se lanzó desde la cima.

Después de escuchar el relato de las ancianas, regresé al templo Baiyi. Poco a poco los últimos peregrinos en llegar fueron retornando a sus hogares. Así se dio por concluída la fiesta del *guohui* en Nanwutai-shan.

Tres espacios: tres comunidades

Tras esta breve descripción de la celebración del *guohui* en la montaña, quisiera referirme a las tres comunidades que se establecen durante la peregrinación y analizar, con mayor detenimiento, la manera como cada una lleva a cabo la celebración y la experiencia de los devotos durante la misma.

El Baiyi-tang, representación de la comunidad de un templo

Durante el *guohui* se vive un ambiente festivo en el Baiyi-tang, sin embargo, tanto monjes como devotos laicos deben cumplir las reglas del templo: todos los devotos se deben levantar en la madrugada para participar en la recitación de la mañana, tomar el desayuno a las 6:00 am, limpiar el templo, comer a mediodía, luego cenar a las 6:00 pm y finalmente realizar la recitación de la noche. Generalmente, las puertas del templo se mantienen cerradas para evitar que cualquier persona entre al recinto. Pero durante el *guohui* se abren durante el día y los peregrinos pueden entrar y salir sin problemas. Quienes colaboran en el *guohui* son, en su mayoría, devotas adultas y ancianas discípulas del maestro Juezun; ellas suelen realizar la práctica de *biguan* en el templo y también siguen las prácticas diarias en el Baiyi. Desde la llegada del maestro Juezun, el templo ha adquirido fama por ser uno de los pocos lugares en Nanwutai donde se llevan a cabo los ritos religiosos de forma seria y eficaz. Muchas de las devotas y algunos devotos hicieron del Baiyi-tang su refugio de meditación y de oración.

Durante el *guohui* se reciben a los peregrinos con agua caliente y se les invita a dejar inciensos, ofrendas, y a conversar con el monje Juezun, quien dispone del tiempo para platicar con ellos sobre algunas enseñanzas budistas. A mediodía se sirve comida a todos los que estén en el templo, incluyendo a los peregrinos que estén de paso.

En general, para las devotas del Baiyi-tang, Nanwutai es un espacio sagrado porque allí experimentan un periodo de recogimiento, que sienten que es fuente de bienestar en sus vidas. Decidir instalarse en el templo, y no en un *tangfang-miao* o en el Yuanguang-si, es la primera de las características que las distingue, pues para ellas, el *guohui* es un periodo de fiesta, pero sobre todo de recogimiento y de oración. Así lo manifestaron dos devotas que venían de los alrededores de Xian y solían subir al Baiyi-tang para realizar el *biguan*. La más joven de ellas afirmó que, en uno de los sūtras budistas, Śākyamuni señaló que en el futuro las cuatro montañas sagradas desaparecerán y sólo quedará Zhongnan-shan. Debido a esto, la devota considera esa cadena montañosa un lugar auspicioso, que se mantendrá como el espacio sagrado budista en China. Asimismo, destaca la actitud bondadosa, compasiva y piadosa del monje Juezun. La devota recuerda que, antes de su primera visita al templo Baiyi, se enteró de los trabajos que a diario realizaba el monje para mantener el templo, tales como comprar y subir alimentos para todos los devotos, acarrear arena y tierra, cortar leña y restaurar el edificio. También mencionó que la tranquilidad en el templo le permite tener *ganying*: “aquí hay armonía entre el cielo, la tierra y los seres humanos”. La devota se refirió a una ocasión en que subió hasta el templo, en invierno, para practicar el *biguan*:

Fue el segundo mes del año pasado (2010), en ese tiempo caía mucha nieve. El maestro Juezun trajo alimento desde la villa y, mientras estábamos en *biguan*, él se preocupó de tener todas las medicinas que

necesitábamos. Nosotras habíamos realizado el biguan en el Donglin-si 東林寺⁹⁰ y recibimos las atenciones necesarias, pero esa vez decidimos venir al Baiyi-tang y sentimos el beneficio de cientos de miles de budas. El maestro cuidadosamente nos asistió; fue un arduo trabajo para él.

La otra devota que la acompañaba era de edad más avanzada y practicaba el budismo desde hacía más de quince años. Esta última decía tener mucha experiencia y conocimiento en la doctrina y afirmaba que, si la persona era piadosa, el Dharma se manifestaba en su cuerpo: “como me sucede ahora, cuando las cosas que aún no ocurren, yo ya las conozco”.⁹¹ Luego, agregó que Guanyin era su guía: “Guanyin está en la penumbra, a la luz de la luna y sé que me está guiando”.

La devota agregó que Nanwutai es un lugar muy auspicioso, pues, según los más ancianos, en esa montaña practicaron quinientos *luohan*. Además, ella conocía la leyenda de Guanyin y el dragón venenoso, y señaló que el Bodhisattva se transformó en una anciana para engañar al dragón: la anciana invitó al dragón a comer y le preparó una pasta. Cuando le sirvió la comida, la anciana recitó una frase de encantamiento y la pasta se transformó en cadenas que rodearon y amarraron al dragón. Guanyin incineró al dragón y Honghair dispersó las cenizas, que se convirtieron en pequeños saltamontes.

Cuando le pregunté sobre el *ganying* en Nanwutai, la devota destacó las condiciones climáticas; dijo que si no hubiera *ganying* en la montaña habrían muchas

⁹⁰ Donglin-si se encuentra en la provincia de Jiangxi y es uno de los monasterios pertenecientes a la corriente de la Tierra Pura, la más importante en China. Miles de devotos laicos visitan el lugar cada año, ya que lo consideran uno de los mejores sitios para meditar y realizar las prácticas budistas.

⁹¹ La devota relató que una vez tuvo el presentimiento de que iban a secuestrar a su hijo. En ese entonces ella prohibió a su hijo salir a la calle porque temía que realmente lo secuestrarán. Pero el marido de la devota no le creía. Un día, éste entró a la habitación del hijo y se dio cuenta de que no estaba. Aquella noche alguien tocó la puerta y una persona le dijo que le devolverían a su hijo a cambio de dinero. Finalmente recuperaron al hijo. Ella acudió a su maestro budista para preguntarle porqué ella sabía lo que iba a suceder. El maestro le dijo que el budismo es muy misterioso, y que mediante su práctica es posible alcanzar a ver y a escuchar más allá de lo que normalmente podemos ver y oír.

sequías e incendios, y que gracias a la protección del Buda las cosechas son prósperas. A su vez, agregó que no hay manera de tener *ganying* con el Buda si no se medita.

Ella, al igual que la devota anterior, se refirió a la desaparición de las cuatro montañas sagradas. Señala que en el Sūtra Nirvāṇa, el Buda afirmó que en el periodo de *mofa* 末法⁹² las cuatro montañas sagradas budistas desaparecerán y sólo quedarán llanos; por eso ella visita constantemente Zhongnan-shan, pues será la única montaña que se mantendrá. Agrega que, en el periodo de *mofa*, se debe permanecer en el templo y vestir *kaṣaya*. La devota concluye diciendo que “el universo es muy justo con quienes son justos, por eso el budismo te ayuda a no cometer errores, y en momentos de frustración, a no angustiarte; así te conviertes”.

Yang Shenghua 楊生華 es uno de los devotos más antiguos del Baiyi-tang, porque hace más de doce años que visita el templo. Antes de la llegada de los monjes al Baiyi, Yang solía habitar durante los seis meses de otoño e invierno en el templo, cuando éste se mantenía cerrado. Entre 2003 y 2008, tanto Yang como la devota Wang 王居士⁹³ se encargaron del mantenimiento del Baiyi.

El Baiyi-tang es el lugar favorito de Yang, donde siente la tranquilidad de la naturaleza y puede hacer sus prácticas, que consisten en recitar una y otra vez el nombre del Buda Amituo. Un día, durante el *guohui*, conversé con Yang, quien me relató una experiencia que vivió en el templo, precisamente en la misma habitación en la que nos encontrábamos:

⁹²*Mofa* (Mappō en japonés), el último de los tres periodos, en la historia del Dharma, en el que se extingue el Dharma budista.

⁹³En 2008 conocí a la devota Wang, quien estaba a cargo del templo. En ese entonces, su marido ya había fallecido, pero tiempo antes, juntos habían recaudado dinero para restaurar el templo Baiyi. La devota Wang falleció en julio de 2011.

Un día del año pasado me encontraba aquí en mi habitación del templo. Era mediodía y estaba descansando. Me quedé dormido, pero de pronto desperté y vi al Bodhisattva; estaba ahí parada, era alta y usaba vestiduras blancas. Luces rojas, amarillas y verdes emanaban de su cuerpo, y de su brazo colgaba un canasto con flores. Yo no sabía porqué se encontraba allí, la llamé, le dije “Bodhisattva”, pero parecía que no me veía. Después desapareció; recuerdo que era hermosa.

Después de relatar su experiencia Yang afirmó que en Zhongnan-shan hay mucha agua gracias a que Guanyin solicitó a los inmortales que regaran las flores. También mencionó otra versión de la leyenda del dragón, en que Guanyin ordena al dragón que antes del anochecer debe irse de la montaña, de otro modo lo castigará. El dragón, pensando que el Bodhisattva se había ido, decidió quedarse en la montaña, pero Guanyin, transformada en un pájaro, lo vigilaba desde un árbol. Al ver que el dragón seguía en Zhongnan-shan, Guanyin lo agarró en el templo Shengshou y lo amarró de un pilar, cerca del Da Maopeng.

A pesar de la experiencia que tuvo Yang con Guanyin y de su relato de la leyenda, él considera que el lugar de veneración al Bodhisattva en China no es Nanwutai, sino la montaña Xiangshan en Henan. Yang es fiel creyente de la historia de la princesa Miaoshan, de ahí que considere que Xiangshan es el lugar que tiene mayor vínculo con el Bodhisattva.

Como se puede apreciar, las experiencias de los devotos en el templo Baiyi tienen que ver con el *biguan*, el esfuerzo del maestro Juezun por lograr un espacio propicio para las prácticas y el vínculo que los devotos han creado con el maestro y el lugar. Estos aspectos influyen en el *ganying* que los devotos logran en el templo y, por lo tanto, en la consideración de la montaña como sitio sagrado budista.

El Wumashi, representación de la comunidad de un *tangfang-miao*

Como ya se ha observado, la dinámica de un *tangfang-miao* difiere de la de un templo. En primer lugar, en la mayoría de los *tangfang-miao* no hay monjes que estén presidiendo las ceremonias o los ritos. Si los hay, casi siempre son hombres que visten de monjes, pero que no se ordenaron en un monasterio y decidieron aislarse en la montaña. En segundo lugar, los laicos o las familias adineradas, que deciden establecer un *tangfang-miao* para el beneficio de la comunidad, son quienes los administran. En tercer lugar, los *tangfang-miao* en Nanwutai suelen abrir sólo durante la peregrinación, el resto del año permanecen cerrados.

Durante el *guohui* el Wumashi se llena de vida. Las actividades no sólo giraban en torno a la devoción de los budas y bodhisattvas, a las ofrendas y el incienso que se encendía en los altares, sino también a la comida. La cocina del Wumashi no dejaba de funcionar; por las mañanas, los panes cocinados al vapor salían en decenas y después se preparaba la harina para hacer la masa de la tradicional pasta china. Además, se hervía agua constantemente para llenar los termos de los peregrinos y visitantes.

Cada año un grupo de devotos asiste al *guohui* y se hospeda en el Wumashi. Ellos organizan las actividades. Entre estos devotos, hay ancianos de ochenta o más años de edad a quienes se les llama los “maestros”, porque conocen el budismo y la historia del Wumashi. Ellos se encargan de que los pequeños ritos se lleven a cabo, tales como adornar a las deidades, lanzar fuegos artificiales, traer bandas de música tradicional, tocar la campana cada vez que un devoto se postra ante el Buda, entre otras cosas.

En esa época, quizá el anciano más respetado en el Wumashi era el señor Kang Zhizhong 康志忠, quien a sus ochenta y un años continuaba asistiendo al *guohui* en el *tangfang-miao*. Zhizhong recuerda que en 1949, cuando tenía tan solo dieciséis años, fue la

primera vez que visitó Nanwutai, cuando subió a la montaña para recolectar agua de la vertiente. Señala que, posteriormente, se incorporó al partido comunista y cuando se jubiló comenzó a leer textos budistas: “en ese momento me di cuenta de que la política del partido comunista coincide con el budismo, pues tanto los sūtras como el gobierno permiten armonizar la sociedad”, señaló el anciano.

Zhizhong fue pionero en la construcción del nuevo Wumashi. Éste había sido destruido y se volvió a levantar a pocos metros de la primera edificación.

Cuando le pregunté acerca del *ganying* en la montaña, el anciano describió un suceso que ocurrió precisamente durante el *guohui*:

El día de ayer vino una persona a ofrendar vestimentas al Buda.⁹⁴ Yo estaba mirando desde afuera y me alegré de aquéllo. Cuando vistieron al Buda, la imagen derramó una lágrima. El Bodhisattva se manifestó de esa forma. En ese mismo instante los músicos comenzaron a tocar una melodía y los devotos prendieron incienso. Quise tomar una fotografía [a la imagen] y los ojos [del Bodhisattva] se vieron de color verde. Un anciano le dijo a un joven: “¡mira, el Bodhisattva se manifestó!”.

Después de relatar este suceso, Zhizhong agregó que sólo los sinceros de corazón pueden tener *ganying* y darse cuenta de ese tipo de señales o momentos sobrenaturales en que el Bodhisattva se presenta ante sus devotos. Él relató otro acontecimiento similar al anterior, cuando un devoto regaló vestimentas al Buda Mile:

Ayer vino una persona a ofrecer vestimentas al Buda Mile. Yo miraba desde afuera mientras mis lágrimas caían. Pero esas lágrimas no eran mías, sino de Guanyin. Este Bodhisattva tomó mi cuerpo para demostrar sus sentimientos.

⁹⁴El devoto utiliza la palabra Buda y Bodhisattva para referirse a Guanyin.

Además de contarme estos relatos extraordinarios, Zhizhong afirmó que los devotos no se dan cuenta de los beneficios en Nanwutai. Señala que Guanyin está siempre presente y puede estar a tu lado, pero las personas siguen aferrándose a pequeñeces:

Algunas reglas de las enseñanzas budistas, como sentarse a meditar, permiten liberarse del pensamiento; pero charlotear sin sentido, andar chismeando es el problema universal. Los *fannao* 煩惱⁹⁵ afligen y oprimen, deprimen a nuestro *xin* 心. Si uno puede mirarse a sí mismo, si el carácter de una persona logra liberarse de sí mismo, la sociedad se reconciliará, estará en paz y se sentirá saludable.

Zhizhong conocía la leyenda de Guanyin, en que ésta se transforma en una cocinera que da de comer al dragón. En su versión, mientras el dragón se alimenta, el plato de comida se transformó en un detonador que explotó y remeció al dragón y así Guanyin logra subyugarlo.

El anciano mencionó que en el Wumashi, al igual que en el Yuanguang-si, el día primero del sexto mes, es decir durante el *guohui*, se realiza un rito para la vigilia. Éste consiste en recibir al Bodhisattva con ofrendas e inciensos para luego despedirlo. Esto último se lleva a cabo el último día del *guohui*, la noche previa al día primero del sexto mes.

Junto a Zhizhong se encontraba un joven al que llamaban Changzhi 常志, quien era el discípulo del anciano. Changzhi señaló que aún es mucho lo que debe aprender del budismo, pero desde su punto de vista la doctrina budista ha sufrido transformaciones negativas debido a la influencia de las costumbres comunes o populares: “el dharma se ha inundado de las costumbres populares [...], ésta es una situación muy difícil de evitar”, dijo Changzhi. El joven decidió ir a Zhongnan-shan porque sabía que allí podía encontrar un lugar tranquilo para meditar y estudiar budismo.

⁹⁵Los *kleśas* son las perturbaciones de la mente que nos provocan sufrimiento. Principalmente se refieren a la ira, el deseo y la ignorancia.

A diferencia de Zhizhong y su discípulo, las demás personas que estaban en el Wumashi no tenían mayor conocimiento del origen del *guohui* ni de las prácticas budistas. Varios de estos devotos eran personas adultas, que venían de los alrededores de Xian. Decían subir al Wumashi para ayudar a preparar la comida y para celebrar a la divinidad, pero en realidad no tenían claro de qué divinidad se trataba. Algunos se referían a la “diosa”, otros mencionaban al “bodhisattva” o a Śākyamuṇi.

A pesar de que la mayoría de los devotos subieron en automóvil hasta el Wumashi, ellos mismos se consideraban peregrinos y decían que sus actividades en el *tangfang-miao* eran una manera de vivir la peregrinación.

El Wumashi es el *tangfang-miao* más representativo en Nanwutai. En éste los devotos se esmeran en realizar una fiesta que anime a la comunidad y a los peregrinos que ascienden la montaña. Los devotos laicos llevan a cabo los ritos religiosos y también experimentan fenómenos o hechos fantásticos, que los conectan con la divinidad. Esta manera de lograr *ganying* también se relaciona con la forma en que se celebra el *guohui* en un *tangfang-miao* y lo que la comunidad quiere transmitir.

El Yuanguang-si, lugar de celebración del rito *jieshen dianli*

En el Guanyin-tai se encuentra el Yuanguang-si, un templo abierto durante todo el año, cuya administración está en manos del consejo o *lishi* 理事 de la villa Wutai. Debido a que se encuentra en el pico más alto de Nanwutai-shan, el templo suele recibir gran número de devotos o turistas que deciden ascender hasta la cima. Asimismo, se trata del lugar al que todo peregrino desea llegar, en gran medida porque allí ocurre el rito *jieshen dianli*, que es la celebración más esperada. Durante el *guohui*, el Yuanguang-si adquiere las características de un *tangfang-miao*, pues son los devotos laicos del consejo quienes organizan los ritos y las

actividades. Ellos reúnen dinero para hacer la ceremonia y preparan el recinto para recibir a los devotos que deciden pasar la noche en el templo.

Las personas que suben hasta el Yuanguang-si para presenciar el *jieshen dianli* son, principalmente, mujeres, hombres o familias campesinas que van a pedir por sus cosechas.

Yao Fude 姚福德, uno de los integrantes del *lishi*, señaló que el consejo se conforma por trece personas que pertenecen a la villa de Wutai. En su mayoría son personas ancianas, que se interesan en mantener esta tradición. Cada uno de los organizadores lleva consigo una tarjeta que lo acredita como parte del *lishi*. Fude también agregó que en el templo hay una placa colgada, que confirma la relevancia del *lishi* para el templo y la comunidad. Dice que cuando se requiere de alguna restauración o edificación en el templo, ellos reúnen dinero para hacer los cambios. Fude asegura que la administración del Yuanguang-si es buena y que cada año se discuten los gastos anuales y los resultados positivos y negativos de su administración. También destacó que los organizadores no vienen a peregrinar a la montaña, sino a proteger la herencia cultural de ese espacio. Concluyó diciendo que el consejo teme que el poco interés de los jóvenes cause la desaparición del *lishi* y, por lo tanto, de la celebración del *guohui* en el Yuanguang-si.

Con respecto a los cantos y ofrecimientos de las devotas, Fude comenta que los primeros van dirigidos a la diosa Laomu, la diosa madre, que para las devotas podría interpretarse como Guanyin. Pero también se venera a la Diosa Dadora de Hijos, cuya imagen se encuentra detrás del altar central. Dice que es muy común ver a mujeres pidiendo por sus hijos, o rezando para quedar embarazadas. Agrega que en el Yuanguang-si se produce un ambiente propicio para que se cumplan las súplicas de las devotas.

Las devotas que decidieron pasar la noche en el templo eran mujeres adultas y ancianas campesinas que subían cada año para pedir por sus cosechas. No obstante, una de

ellas también mencionó que algunas devotas suben para pedir por un hijo. Las mujeres agregaron que si no subían cada año, no se sentían bien físicamente. Casi todas las devotas consideraban que el *guohui* era una fiesta budista, donde leían sūtras, pedían al Buda, al Bodhisattva o a los cinco bodhisattvas. En ningún momento se refirieron específicamente a Guanyin, sino al Bodhisattva de manera general. También era común que nombraran “Buda” al Bodhisttva. La mayoría de ellas no conocía las leyendas de Guanyin en Nanwutai-shan y varias se refirieron a Putuo-shan como el lugar donde las leyendas de Guanyin abundan. Concluyeron que subir hasta la cima de la montaña les producía alegría, salud mental y física.

Además de las devotas, es común observar a familias que llevan a sus hijos a venerar al Buda. Una de estas familias llegó muy temprano para encontrar un espacio donde instalarse dentro del templo. Esta vez se ubicaron a un costado del altar principal. Para el padre de familia, *ganying* era simplemente creer y venerar al Buda. Él decía que la primera vez que visitó Nanwutai fue en 1957, cuando tenía tan sólo diez años. Recuerda que en ese entonces todas las personas subían caminando y no se pagaba un boleto para entrar a la montaña: “en aquellos tiempos subía mucha gente, pero al cobrar la entrada lo único que lograron fue disminuir el número de peregrinos. Ahora sólo subimos cada tres o cuatro años con toda la familia, ya que es difícil solventar el costo de todas las entrada”, afirmó el devoto. Para él, Zhongnan-shan era un centro budista y también el lugar donde todos los inmortales daoístas hicieron sus prácticas; agregó que en la montaña la gente practica y se transforma en espíritu. El devoto aseguró que ese día, a medianoche, llega la divinidad, a quien se le pide protección, bendición y también por las cosechas.

La diferencia de esta comunidad con la de un templo y un *tangfang-miao* es que sólo se reúne la noche del *jieshen dianli*. Además, el Yuanguan-si al ubicarse en el pico

más alto de Nanwutai, influye sobremanera en el número de peregrinos que anhelan llegar hasta ese lugar. Otro aspecto que se distingue es que el consejo *lishi* tiene autoridad sobre esta comunidad y no en otras, lo que se manifiesta en la ceremonia de iniciación de los nuevos integrantes como en la organización de la celebración del *guohui*. Aunado a esto, los peregrinos suelen ser campesinos que suben y dejan ofrendas para agradecer o recibir la bendición de la divinidad para obtener buenas cosechas. Estas peticiones, junto con la petición de un hijo, son las más comunes.

La descripción de la peregrinación, de las comunidades representativas del *guohui* y las experiencias, percepciones e imaginación de los peregrinos enriquece la diversidad de elementos que contribuyen a recrear el espacio sagrado. En las distintas maneras de celebrar el *guohui* los devotos relatan los sucesos milagrosos experimentados o que esperan vivir en la montaña. En el siguiente capítulo ahondaremos en éstas experiencias y en las relatadas por los devotos religiosos y laicos que habitan la montaña, descritas en el capítulo anterior.

CAPÍTULO V

EXPERIENCIAS, PERCEPCIONES E IMAGINACIÓN DE NANWUTAI-SHAN; ANÁLISIS DE LAS ENTREVISTAS

I Monjas

Me complace decir que sentí gran satisfacción al conversar con las religiosas. Además, fue una sorpresa descubrir que, durante mi estancia en la montaña, el número de monjas que realizaban prácticas ascéticas superaba al de los monjes.

Gracias a las conversaciones con las monjas recordé las dificultades que, desde sus inicios, ha tenido la mujer para integrarse a las instituciones religiosas. En la historia del budismo en India, la posición que ocupa la monja es bastante cuestionable. Según los textos, la primera mujer que se hizo monja fue Mahāprajāpatī, tía del Buda. Gracias al apoyo de Ānanda, el Buda acepta la formación de la primera congregación de monjas budistas.⁹⁶ Los estudios acerca de la participación de la mujer en el clero budista son diversos; unos recalcan en el papel inferior de la monja y la superioridad del monje y otros destacan episodios de la historia del budismo en que se resalta la sabiduría de una monja y sus capacidades.⁹⁷

⁹⁶ En el *Bhikṣuṇīkarmavācānā* del *Libro de la Disciplina (Vinaya Piṭaka)*, se relata que Ānanda intercedió a favor de Mahāprajāpatī, para que el Buda permitiera la ordenación de monjas. Luego, el Buda dio a Ānanda la instrucción de las ocho reglas (*gurudharma*) que deben seguir las monjas: 1. La monja puede recibir la ordenación solamente en presencia de once monjes. 2. Una vez al mes la monja aprende la enseñanza y las instrucciones directamente de los monjes, puesto que la monja no puede enseñar el Dharma. 3. En la época de lluvias, las monjas deben estar en lugares donde no haya monjes. 4. Al final de la época de lluvias, la monja debe hacer la ceremonia del final de la época de lluvias en presencia de monjes y monjas. 5. Se prohíbe que una monja acuse o vaya en contra de algún monje. 6. Una monja no puede molestar o reprender a un monje. 7. Cuando una monja viola una regla recibe un castigo cada medio mes. 8. Una monja de cien años también debe ser respetuosa con un monje, saludarlo con las palabras correctas y hacer una reverencia (Faure, 2003; 23).

⁹⁷ Bernard Faure señala que la realidad de las monjas budistas fue más diversa y compleja de lo que se informa en las fuentes oficiales. (Faure, 2003b; 25). Para un mayor conocimiento sobre el papel de las mujeres en el budismo ver Ignacio Cabezón (1985), *Buddhism, Sexuality and Gender* y Paul, Diana Y., (1985), *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*.

En China, debido a que las estructuras organizacionales entre la vida monástica entre los monjes y las monjas se separaron, las monjas tenían más independencia y la institución era administrada por y para las religiosas (Paul, 1985: 80). De lo anterior surgió el interés en escribir las biografías de monjas eminentes, plasmadas en el *Biqiuni-zhuan* 比丘尼傳. No obstante y, a pesar de la existencia de biografías, la información que se recopiló fue y sigue siendo muy escasa.⁹⁸ Durante la Dinastía Song, la mujer adquiere mayor importancia en la sociedad, aumenta su participación en las actividades religiosas y se desarrolla un discurso distinto hacia su figura. En ese periodo, la corriente Chan comienza a tomar en cuenta en su discurso a la mujer, y con ello logra distinguirse de las demás corrientes. Al mismo tiempo, el budismo funciona como un refugio, que permite a la mujer desligarse de las normas dominantes confucianas (Hsieh, 1999: 148).

Con base en la idea del Māhāyana, de que toda persona —hombre o mujer— posee la naturaleza búdica, la imagen negativa que se tenía de la mujer mejora. Además, es importante reconocer que los hombres que escribieron sobre las mujeres *chan* destacaron a aquellas que iluminaban y enaltecían la doctrina *chan* (Hsieh, 1999:149).

Aunque es posible decir que, desde la dinastía Song, las monjas gozan de cierta libertad o reconocimiento, aún hoy por hoy se mantienen en una posición social inferior⁹⁹ con respecto a los monjes, lo que puede afectar en las concepciones de sí mismas como religiosas. Esto se percibe claramente en los comentarios de la religiosa Miaoyun, quien se queja de la debilidad física de la mujer y llega al grado de sugerir que es mejor ser devota

⁹⁸ Sobre la vida de las monjas, el canon budista chino sólo incluye el *Biqiuni chuan*, una colección de biografías de sesenta y cinco monjas chinas, que vivieron entre principios del siglo IV y principios del VI. Shi Baochang 釋寶唱 compiló el libro en 516 y señala que eran mujeres de la aristocracia china. Aunque el documento no refleja la realidad de las monjas de aquel entonces, su contenido tiene un valor significativo (Tsai, 1994: 1).

⁹⁹ Es importante aclarar que me refiero a las monjas budistas que habitan en el continente chino y no en Taiwan. En esta isla, al menos en la edad moderna, la situación es distinta, las monjas tienen más autonomía y además superan en cantidad a los monjes.

laica y no convertirse en monja. Sin embargo, lo que contradice las ideas de Miaoyun es que en Nanwutai el número de monjas retiradas en los *maopeng* es superior al de los monjes, lo que demuestra lo contrario.

Sin olvidar la historia de la práctica femenina del budismo, reflexionemos sobre por qué estas monjas deciden instalarse por varios meses, o años, en la montaña Nanwutai. Una respuesta general, que en mayor o menor medida comparten las religiosas, informa que es por el conocimiento de la historia del budismo en la montaña y por los lugares propicios que hay en Zhongnan-shan para practicar la doctrina. Fachuan, Miaoyun y Chengguang destacan la relevancia que ha adquirido la montaña por haber sido morada de monjes eminentes, hecho que las motiva a alcanzar una práctica profunda, como la que lograron los monjes de antaño. Por su parte, Miaoliang sigue las huellas de su maestra y de la monja Huiyin, quienes son un ejemplo de sacrificio para Miaoling y los devotos que visitan el Xiao Maopeng.

Con base en lo anterior, es posible comprender el deseo que las monjas tienen de lograr una vida semejante a la de sus maestras o monjes del pasado, cuyas enseñanzas permanecen. Al respecto, quisiera destacar el comentario de Miaoyun sobre la figura del sexto patriarca *chan*, el maestro Huineng 慧能. Pienso que el interés de Miaoyun por este reconocido y eminente maestro, no sólo surge de su vinculación con la corriente *chan* y del reconocimiento del que goza esta figura, sino también de la sabiduría, sencillez y de los poderes que le atribuye la tradición a Huineng. En el *Sūtra del Estrado* se describe la llegada del maestro al monasterio del quinto patriarca del budismo *chan*, Hongren 弘忍, y las dificultades que debió soportar durante su estancia en ese lugar. Los monjes del monasterio rechazaron a Huineng por ser habitante del sur de China y lo tacharon de

“bárbaro”. Esto y su falta de educación provocaron que lo destinaran a trabajar en la cocina del monasterio.

Sobre este relato, quisiera sugerir una analogía entre el maestro Huineng y las dificultades que enfrentó en el monasterio, y la experiencia que narra la monja Miaoyun sobre los obstáculos de la mujer en la práctica budista. Quizá —y es necesario tomar con reserva esta suposición— la veneración que Miaoyun siente hacia Huineng se debe a que la monja se identifica con la figura del maestro. Esto, debido a la posición inferior que Huineng debe adoptar durante su estancia en el monasterio. Más allá de esta especulación, el pensamiento de Miaoyun demuestra cómo las ideas negativas hacia la mujer aún están presentes en China.

Miaoyun admira la sabiduría y en especial las capacidades del maestro Huineng. Ella destaca el párrafo del sūtra en el que el maestro demuestra su capacidad de conocer el futuro y anunciar lo que ocurrirá, así como de perdonar a quien profanó su tumba y cortó su cabeza. Esto último es parte de la interpretación y la descripción que hace Miaoyun, ya que su versión difiere al texto original.¹⁰⁰ Pero Miaoyun así lo entiende y su relato se convierte en una nueva versión que, para quien la escucha y no ha leído el sūtra, es la verdadera.

La historia de Huineng no tiene ninguna vinculación con Nanwutai-shan, pero es muy interesante escucharla de voz de una monja que habita en la montaña, en un *maopeng*. La combinación de la personalidad de Miaoyun con su narración y el espacio montañoso en el que se encuentra produce, en general, emoción y admiración en el que la escucha. Como le sucedió a esta autora y a la otra persona que estaba presente en la conversación.

¹⁰⁰ En el *Sūtra Plataforma*, este episodio relata que quien perdona al ladrón de la cabeza del maestro Huineng es el gobernador Liu. Éste pide la opinión al maestro Lingtao, quien señala que, según la ley civil, el ladrón debe ser ejecutado. Pero según el principio de compasión del Budismo, el enemigo y el amigo deben ser tratados de la misma manera (T. 48, NO. 2008).

Miaoyun también se refiere a la vida del maestro Xuyun 虛云 en Nanwutai y subraya las capacidades y el poder del monje, quien con su luz alumbra el sendero de la montaña para no perder el camino. Si volvemos al paralelismo que establece Sharf entre *ganying* 感應 y *wuwei* 無為, esta escena de Xuyun se asemeja a la actitud del sabio de dejarse llevar por el *wuwei*. El maestro logra evitar que la oscuridad le impida avanzar y así establece *ganying* con la naturaleza. El poder que Xuyun alcanza se debe a la profunda práctica de meditación realizada en la montaña; “el maestro de la meditación es también un maestro mago y un maestro de la realidad y que en su maestría descansa el poder liberador de la meditación...” (Gómez, 2011b: 543).

La capacidad de Xuyun de avanzar en la oscuridad sin perder el camino evoca la idea del bodhisattva, que puede observar todas las cosas a su alrededor:

¡Subhūti!, si el *xin* de un bodhisattva se establece en él y practica el don con un *xin* que se aferra a la idea de dharma y realiza donaciones, es como una persona que entra a un lugar oscuro y no puede observar lo que allí hay; si el *xin* de un bodhisattva practica el don mientras no está enraizado en los dharmas, es como una persona de visión perfecta, cuando el sol resplandece e ilumina claramente, puede ver todo tipo de formas (*Sūtra Diamante*, T. 8, NO. 0235, [0750b28]).

La figura de Xuyun es también la de un “amigo del bien”, de un *shanzhiyi* 善知識; Miaoyun aconseja que todo devoto debe tener un “amigo del bien”, que lo guíe en el camino y le enseñe la doctrina. Me parece de suma importancia la mención de esta figura, ya que la idea del *shanzhiyi* (*kalyanamitra*) tiene un papel particularmente importante en la concepción del peregrinaje, según el *Gaṇḍvīyūha*, del *Sūtra Huayan* 華嚴經 (*Avataṃsaka*), donde se relata la peregrinación del joven Shancai 善財 (Sudhana), quien visita a cincuenta

y dos —o cincuenta y tres— *kalyanamitras*. En este texto, los dos mundos, *lokadhātu* —la esfera mundana— y *dharmadhātu* —la esfera de la liberación y el despertar— se consideran idénticos (Cabezón, 1992: 95-101). Shancai representa la figura del peregrino solitario, que busca conocer la conducta y cultivar el camino del bodhisattva. Hago hincapié en la figura de Shancai porque su imagen es como la de las monjas en Nanwutai, quienes también anhelan encontrar a los *kalyanamitras* y quieren hacer de la montaña el lugar donde se unen los dos mundos.

A propósito de los sūtras y retomando las capacidades que alcanza el sabio budista, se puede decir que la lectura y la exposición de la doctrina es otra forma de adquirir esos poderes; en el capítulo XVIII del *Sūtra del Loto*, el Buda señala que quien memorice, recite y enseñe la doctrina obtendrá cualidades superiores, las que se manifestarán en los sentidos, los cuales serán completamente puros.¹⁰¹

Por medio de la meditación también se pueden purificar los sentidos; Miaoyun y Fachuan destacan las capacidades que los grandes maestros han logrado alcanzar durante sus prácticas en la montaña. Fachuan se refiere a la habilidad del *luohan* 羅漢, de poder extinguir los sentidos que nos bloquean y nos atan a este mundo. La monja también explica que, por medio de “la mente extraordinaria”, *miaoxin* 妙心, es posible purificar los sentidos. Es muy probable que el *Sūtra Lengyan-jing* 楞嚴經 (*Śūraṅgama*) influyó en las concepciones de Fachuan sobre la supresión de los sentidos y el uso del término *miaoxin*. Por ejemplo, en el segundo capítulo del *Śūraṅgama*, el Buda explica a Ānanda y a todos los

¹⁰¹En el capítulo tercero, “La parábola de los niños salvados del incendio” del *Sūtra del Loto* se mencionan las cualidades superiores manifestadas en los sentidos: “Entonces el Bhagavānt se dirigió al Bodhisattva Mahāsattva Satatasamitābhiyukta: ‘Cualquier hijo de familia que conserve en su memoria, recite, exponga o escriba esta Exposición de la Doctrina, aquel hijo de familia, o hija de familia, obtendrá ochocientas cualidades superiores del ojo, obtendrá mil doscientas cualidades superiores del cuerpo, obtendrá mil doscientas cualidades superiores de la mente. Gracias a estas numerosas cualidades superiores el conjunto de sus sentidos será completamente puro, completamente puro en alto grado.’” (Tola y Dragonetti, 1999: 395).

discípulos que estaban reunidos en el bosque Jetavana, que todas las condiciones mentales y los fenómenos causales son manifestaciones de la mente: “Tu cuerpo y mente son aquellos que se manifiestan dentro de la luz maravillosa, la verdadera pureza y la misteriosa mente” (T.19, NO. 945 [0110c19]).¹⁰²

Fachuan concentra su práctica en la búsqueda del *miaoxin*, que lo describe como lo opuesto a *wangxin* (妄心), la mente falsa, errónea, ilusoria del ser humano. Afirma además que más allá del *miaoxin* es posible encontrar el *fajie* (*dharmadhātu*) y comprender todo el universo.

Sobre el *fajie* y la manera en que lo entiende Fachuan, quisiera destacar el análisis de Peter Gregory sobre este término en su *Yuanren lu* 原人論 de Zongmi 宗密 (780-841). Zongmi señala que son múltiples las connotaciones del término *dharmadhātu*. Menciona que *dhātu* quiere decir “elemento”, “causa”, “esencia” y “realidad”. A partir de esto deduce que el compuesto *dharmadhātu* puede referirse a “el elemento dhármico”, inherente a todos los seres vivos como una “causa” de su iluminación, o a la “esencia de todos los dharmas”, o a la “realidad de todos los dharmas”, que se alcanza en la iluminación. Gregory concluye que Zongmi entiende el *dharmadhātu* en términos de *tathāgatagarbha* (1995; 12-13).¹⁰³ Desde esta perspectiva es posible pensar que, cuando Fachuan habla sobre encontrar el *fajie*,

¹⁰²La crítica moderna, en general, considera, que el *Sūtra Śūraṅgamaes* apócrifo. Es un texto que influyó en la corriente *chan*, donde se describe el pensamiento que siguió la corriente de Faxiang y Xuanzang. También habla del *ālayavijñāna*, la consciencia “almacén”, una de las ocho y la más importante consciencia, que se reconoce en la Escuela del Pensamiento, Vijñānavāda. Se dice que contiene todas las “semillas” para los “momentos-consciencia” o “eventos-consciencia”, que las personas generalmente llaman realidad (Strong, 2004: 13).

¹⁰³ Gregory remite a la interpretación de Zongmi y del maestro Fazang 法藏(643-712) sobre el término *dharmadhātu*, en el Sūtra Huayan. Fazang afirma que se pueden entender tres significados para *dhātu*; la causa (*yin* 因), la naturaleza (*xing* 性) y lo diferenciado *fenqi* (分齊). De acuerdo con el primer y segundo sentido de *dhātu*, *dharmadhātu* se refiere a la causa para la realización del noble sendero, o a la naturaleza oculta de la realidad fenomenal. En cualquier caso, el significado se acerca a la idea de *tathāgatagarbha* (1995; 13)¹⁰³, que también se traduce en chino como *foxing*, la naturaleza búdica.

lo entiende como el *tathāgathagarba* o *foxing* 佛性. *Foxing* se puede traducir como *buddhadhatu*, entendiendo *dhatu* (*xing* 性) como elemento o base.

Cuando Fachuan explica cómo lograr la meditación profunda, la pureza de los sentidos y la conversión en un *luohan*, también menciona una serie de términos e ideas de la doctrina budista que interpreta e incorpora a su discurso. La monja anhela transmitir a todos el Dharma y, sobre todo, se esfuerza en atraer la atención hacia la práctica de la meditación. En su discurso, además del *luohan* también destaca la figura del guía, como aquel que tiene el conocimiento de millones de *kalpas* del pasado y puede transmitirlo.

Las descripciones y percepciones de las monjas no sólo recuerdan el espíritu de los maestros del pasado, sino también el de ellas mismas, pues sus testimonios reproducen la imagen del practicante en la montaña, se basan en el conocimiento de la doctrina y en su interpretación de la misma, y además responden a las prácticas que quieren realizar. Ellas mismas se convierten en “amigos del bien” para los devotos que van a la montaña a aprender y practicar el budismo. La presencia de estas religiosas, sus anécdotas y experiencias reviven la sacralidad del lugar.

Otro aspecto importante es el misterio en torno a las visiones, al *ganying* y a los monjes ascetas que aún habitan en la montaña. Sobre esto habla Kulan cuando exalta a aquellos monjes que, hoy por hoy, están morando en Zhongnan-shan y conservan una vida retirada de la sociedad y muy modesta. Ella aún afirma que hay monjes ascetas que siguen una verdadera práctica; incluso afirma conocer a uno que habita en la montaña, pero cuyo nombre no revela. No decir el nombre ni tampoco el lugar de la morada de los misteriosos monjes crea suspenso en la mente del devoto y en la mente de ella. A su vez, la monja asegura conocer información que sólo algunos pueden adquirir. La discreción, la reserva o

el ocultamiento es una parte importante en casi todas las tradiciones religiosas. A su vez, los secretos sirven para informar un asunto curioso y que adquiere valor, que causa expectación a quienes, después de mucho tiempo y esfuerzo, ganan el acceso a conocer aquello misterioso (Scheid y Teeuwen: 2006, 2).

Los comentarios del devoto Ximing también se refieren a los secretos de la montaña, a aquellas grutas que no todos logran encontrar. Pero el devoto vincula el misterio del espacio físico con la práctica ascética y las extensas estancias que se deben realizar en la montaña para lograr encontrar esos lugares.

Tanto el misterio de Kulan como el de Ximing se combinan con la atmósfera y el *ling* 靈 que transmite el espacio montañoso. En los relatos de la monja Chengguang —sobre la visión de la luz roja y la sanación de enfermedades—, el espacio también adquiere una atmósfera, un aire de misterio, en la que se manifiesta lo sobrenatural y el *ganying* con la divinidad. También en el relato de Fachuan se percibe el misterio en el lugar, pues asegura que, desde que habita el Sansheng-dian, el Bodhisattva le anuncia la llegada de un visitante.

En las leyendas sobresalen los acontecimientos fantásticos y de ellas surgen relatos nuevos y originales que, más allá de su autenticidad, reviven hechos extraordinarios y vuelven a validar la sacralidad del lugar. Chengguang narra su propia experiencia con la nube que emite luz roja, hecho que se basa en un acontecimiento ocurrido en el Songdeng-tai y que ella revive. Con gran emoción me relató su experiencia y me indicó el espacio en el que vio la nube flotando. Cualquier devoto que suba hasta el Songdeng-tai y escuche a Chengguang, podrá crear en su mente una experiencia imaginaria propia, que transmitirá cuando retorne a su hogar y hable acerca de su visita a Nanwutai-shan. De esta forma la historia se recrea y sucesivamente la percepción del espacio sagrado en los devotos se

renueva. Los relatos vuelven una y otra vez a interpretarse, ya que se cuentan de manera personal y novedosa, son escuchados por otros y pasan a formar parte del entorno social.

Los hechos fantásticos y las crónicas mediante las que se narra la experiencia de *ganying* en la montaña se convierten en una constante, en sucesos que no están fuera de la ley natural de los creyentes budistas, y por eso para quienes presencian los hechos o escuchan los relatos, se trata de situaciones esperadas, aunque no por eso dejan de ser sorprendentes y extraordinarias. Para el devoto budista, el relato se transforma en un hecho milagroso que valida el aspecto emocional del mundo virtual presente en la imaginación (Gómez, 2011b; 522-523), y renueva el poder sobrenatural de la montaña aumentando el aspecto sagrado de la misma.

Ahora bien, la ética es otro elemento que también desempeña un papel fundamental en el budismo. Cuando Kulan narra la leyenda del dragón, destaca que Guanyin decidió atraparlo porque era un ser que engañaba a los niños. Al respecto, Kulan dice que cualquiera puede descubrir lo negativo —en el caso del dragón el querer matar a los seres humanos— y, por medio de la práctica, cultivar el buen camino. El aspecto ético en los hechos fantásticos se percibe en relatos tan antiguos como en el texto pāli *Mahāvamsa* del siglo V, donde se narran los milagros que realiza el Buda, los cuales crean emociones con una transformación ética (Scheible, 2011; 435). Los relatos generan y refuerzan la convicción religiosa y los milagros, en sí mismos, son ejemplificaciones del Dharma (Gómez, 2011b; 522-532). Además, Kulan expresa emoción y completa credibilidad en su versión de la leyenda, al decir que el dragón había matado a muchos niños. La narración extraordinaria se transforma en un suceso posible, esperado y veraz.

De alguna manera, la visión de Kulan sobre la leyenda del dragón revela como lo imaginario domina sobre lo simbólico, es decir, los devotos —Kulan y el oyente— tienen

la capacidad de aceptar como real un mundo sobrenatural, sin necesidad de desmitificar el significado de ese fenómeno, y más aún, suponen que los seres humanos pueden vivir en un mundo donde no todos los fenómenos son naturales (Gómez, 2011a; 7), un mundo como el que se manifiesta, transmite y experimenta en Nanwutai-shan.

Los habitantes de Nanwutai relatan algunas leyendas que, en realidad y en muchos casos, son creaciones propias, donde se mencionan ciertos elementos culturales que explicarían los cambios en las versiones de algunas de estas historias. Uno de esos elementos que me parece relevante es la consideración de una “familia” divina. Para Chengguang el Bodhisattva Wenshu¹⁰⁴ es la hermana de Guanyin; para el devoto Zhengan, Weituo es el hermano mayor de Guanyin, y para el devoto Shixian, quien relata la historia del templo Songdeng, era la madre de Guanyin quien cada noche le dejaba una lámpara a su hija.

La transformación de Guanyin en un ser femenino es parte de la historia del budismo en China, pero la consideración del Bodhisattva Wenshu como la *jiejie* o hermana mayor de Guanyin es una idea muy singular de la monja Chengguang. En cuanto al aspecto doctrinal, la vinculación de Wenshu con Guanyin no es casual, pues en el budismo son muy significativas las virtudes que caracterizan a estos dos bodhisattvas: la sabiduría (*prajñā*) en Wenshu y la compasión (*karuṇā*) en Guanyin. Sobre el aspecto espacial, se puede decir que ambos bodhisattvas gozan de gran presencia en la montaña, ya que en Nanwutai-shan están el Estrado de Guanyin y el de Wenshu. También es evidente la influencia de la tradición

¹⁰⁴ Weituo no solo se convirtió en el guardián de los monasterios en China desde el siglo XVII, sino también es el guardián de la cocina en los monasterios *chan* y *zen*, para garantizar abundancia (Lin, 2004: 174). Ver Rolf Stein, *The Guardian of the Gate*, en Yves Bonnefoy, ed., *Asian Mythologies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993).

confuciana en la relevancia que adquiere la familia, tanto así que los creyentes tienden a crear familias de divinidades.¹⁰⁵

Otro factor cultural y social que influye en la decisión de las monjas de morar en Nanwutai es la escasa credibilidad hacia los maestros de hoy. Miaoyun, Fachuan y Chengguang recuerdan con nostalgia a los monjes del pasado y critican a quienes se han dedicado a escribir libros y a difundir no las palabras del Buda, sino su propia enseñanza. Por ello buscan alejarse del ambiente eclesiástico y seguir el camino ascético de aquellos maestros que ellas consideran los verdaderos maestros del Dharma.¹⁰⁶

Aunado a estos motivos generales, el divorcio es otro factor social que influye en la decisión de las mujeres de convertirse en monjas y realizar la vida eremítica en la montaña. Fachuan y Chengguang son ejemplos de esta situación que, al parecer, es común en China, pues muchas mujeres divorciadas no sólo se convierten en fehcientes devotas laicas sino que también se convierten en religiosas.

Antes de que existiera el derecho al divorcio en China, entrar a la orden monástica era una manera de alejarse del esposo, pues la tonsura significaba no sólo el acceso al camino budista, sino también la ruptura de los lazos entre el esposo y la esposa (Faure, 2003: 46-47).¹⁰⁷ En ambas monjas se observa la necesidad de alejarse de los espacios

¹⁰⁵ Los grandes dioses creadores que se mencionan en la mitología china, Fuxi y Nüwa, eran hermanos y/o esposos. La estructura social también se manifiesta en las jerarquías divinas. El panteón divino se basa en la jeraquía imperial e, incluso en la estructura del tribunal, que sentencia en el purgatorio, es similar a la de las cortes civiles del imperio. Después de morir, el espíritu del fallecido debe pasar por diez tribunales, cada uno bajo la dirección de un rey, quien funciona como una versión, incluso, más poderosa que la de los magistrados de la burocracia imperial china. En cada sala, el rey y sus asistentes revisan los antecedentes del fallecido y anotan en detalle cada una de las acciones que realizó en vida (Teiser, 1993: 115).

¹⁰⁶ En la biografía de las *bhikṣuṇī* se describen a visionarias y ascéticas, que seguían prácticas de concentración y vegetarianismo extremo, que a veces se convertía en una especie de “anorexia sagrada” (Faure, 2003: 18). Esta actitud extrema no se percibe en las monjas de Nanwutai o, al menos, en las que entrevisté, pero su estilo de vida o la manera en que deciden aislarse es notablemente más extrema que la de los monjes que habitan en los templos de la montaña.

¹⁰⁷ La mujer se libera de las dificultades del matrimonio, pero tiene que cumplir otras reglas en la institución religiosa. Además de la superioridad de los monjes sobre las monjas, éstas deben seguir más reglas que ellos.

sociales en los que se desenvolvían cuando estaban casadas. Por su parte, Chengguang no ha informado a sus familiares del lugar en el que reside, para evitar causarles angustia y preocupación por las condiciones precarias en las que vive en la montaña. Además, agregaría que también intenta alejarse de todo aquello que le recuerde su pasado.

Ambas religiosas no dejan de ser madres, pero la protección que ofrecen a sus hijos se manifiesta por completo mediante el budismo. Por un lado, Fachuan asegura que el Bodhisattva le anunció que su hijo se convertiría al budismo, y por eso ella busca convertirse en *luohan*, pues de ese modo podrá enseñar detalladamente la doctrina a su hijo. Por otro, la hija de Chengguang tomó los hábitos el mismo año en que lo hizo su madre, y actualmente ambas mantienen un vínculo más estrecho gracias a la institución religiosa.

II Monjes

Aunque la actitud, la personalidad y el modo de practicar de los monjes difieren según la persona, los tres religiosos tienen el interés y la preocupación de difundir el budismo en Nanwutai-shan, de realizar ceremonias que atraigan a los devotos y de enseñar la doctrina. Para esto se requiere de mucho esfuerzo, pero cada uno busca diferentes formas de seguir

El famoso monje Daoxuan (596-667) proclama el Vinaya, en el que se dice que los monjes deben cumplir doscientas cincuenta reglas y las monjas trescientos cuarenta y ocho (Ch'en, 1964: 301).

A principios de siglo XX, durante la República, a pesar de todos los obstáculos de la época (movimientos antirreligiosos, el movimiento 4 de mayo, rebeliones, etcétera), las reformas del maestro Taixu (1890-1947) buscaban adecuarse a un discurso religioso más moderno, que también repercutiría en las monjas, quienes participaban en el discurso liberal y nacionalista. Taixu funda la Academia budista de Wuchang para hombres y para mujeres, donde podían ingresar monjas y devotas budistas, y donde se les enseñaba literatura, filosofía y la doctrina budista. En 1931 se abrió el Vihara del Bodhi Puro en Wuchang, también para laicas y monjas. Después se abrió la Academia para monjas en Hankou, pero en 1949 ésta se transformó en un lugar de trabajo socialista y todas las estudiantes se trasladaron a una fábrica en Wuhan. La escuela se cerró y en 1986 se estableció la Academia de monjas de Wuhan (Yuan Yuan, 2009: 375-412).

reviviendo las prácticas religiosas en la montaña. El monje Juezun se instaló en el templo Baiyi, lugar que los devotos laicos restauraron. Junto con el monje Jingming, Juezun logró hacer del Baiyi-tang un templo en el que se siguen las reglas y se celebra los ritos. Gracias al esfuerzo constante de los monjes por animar a los devotos a practicar el *biguan*, hoy por hoy el templo Baiyi es uno de los mejores sitios de Nanwutai para realizar esa práctica de retiro. Juezun aprecia ese espacio porque permite, a quien quiera pasar un periodo de meditación y recogimiento en la montaña, alcanzar la claridad mental y la tranquilidad.

El maestro Guangkuan también reconoce las ventajas del espacio natural, y destaca que la posición geográfica da un valor trascendental a la montaña Zhongnan-shan. Es probable que esta idea del maestro se deba a la utilización del ideograma *zhong* 中, “centro”, que en una época se utiliza como parte del nombre Zhongnan-shan 中南山, nombre que en el pasado también se refería a Zhongnan-shan (終南山). Esto es posible porque la fonética de ambos caracteres, 終 y 中 es la misma.

Es muy interesante que Guangkuan considere a la montaña el “axis mundi”, pues sabemos que Zhongnan-shan no se ubica en el centro del país, ni es la montaña central de China, ni tampoco está en el centro de otras montañas sagradas. Sin embargo, Guangkuan asegura que así es, y los devotos que escuchan y creen sus palabras terminan por considerar su argumento.

A propósito del lenguaje y de su papel fundamental en las interpretaciones del origen de las emociones, Jensen (2009: 148) menciona las ideas de J. Laidlaw, quien afirma que el lenguaje y la emoción no pueden existir sin la tradición, sin las instituciones y sin las prácticas en las que se cultivan y se experimentan (Laidlaw 2007: 225). La visión del maestro Guangkuan, con respecto a la ubicación central de Zhongnan-shan, no se entiende

si la interpretamos como el resultado de una cuestión mental individual; más bien es necesario entenderla como una idea que surge desde el ámbito cultural. En este caso, es posible sugerir que la idea de “axis mundi” que señala Guangkuan se refiere a la importancia de Zhongnan-shan en la historia del budismo en China, como lugar ejemplar y, por lo tanto, donde es posible aprender una práctica profunda y verdadera. Pero también podría aludir a la cosmología china, considerando a Zhongnan-shan como la montaña sagrada central y no a la montaña Song-shan 嵩山, en Henan.¹⁰⁸

Otro aspecto en el que Guangkuan y los demás monjes coinciden es en la figura de Guanyin y su vinculación con la montaña. Los tres reconocen a Nanwutai como el lugar donde Guanyin hizo sus prácticas y donde es posible tener *ganying* con el Bodhisattva. Guangkuan asegura que los devotos vieron al Bodhisattva durante las celebraciones de 1997. Para que se lograra el “estímulo-respuesta” con Guanyin, el monje afirma que, desde su punto de vista, fueron imprescindibles dos aspectos. El primero fue la época; en ese año se restauraron los templos de Zhongnan-shan, lo que atrajo a muchos devotos a la montaña para realizar ceremonias religiosas. El segundo aspecto fue la lectura de sūtras durante la celebración a Guanyin; los devotos leyeron los textos y el Bodhisattva se manifestó.

Me parece relevante que el monje mencione la aparición de Guanyin ante los devotos, pero me lo parece aún más el hecho de que destaque el momento en que se produjo *ganying*, o sea, cuando se restauraron los templos. Este acontecimiento atrajo a los devotos, quienes mediante la lectura de sūtras pudieron ver al Bodhisattva. Lo anterior me permite deducir que el levantamiento de los edificios fungió como el “estímulo” que permitió la llegada de los devotos y el surgimiento de hechos fantásticos, o sobrenaturales,

¹⁰⁸ La identificación de Song-shan con el centro puede tener su origen en el periodo neolítico (Allan, 1991: 98-100).

en el lugar. Desde esta perspectiva, es posible comprender por qué el monje Guangkuan apoyó la actual reconstrucción del Shengshou; él, posiblemente, interpreta el hecho como un cambio necesario y como una nueva oportunidad de “estímulo”, que permitirá a más devotos visitar la montaña, y con ello aumentar el *ganying* en la misma.

Por su parte, el monje Kuanyin también señala que Guanyin realizó sus prácticas en Nanwutai-shan, y que por esa razón se construyó el monasterio Zizhulin. Además, agrega que la figura del Bodhisattva refleja el sincretismo que hay entre el budismo y el daoísmo.

Algunos estudios sugieren un origen sincrético para la transformación del Bodhisattva en un ser femenino en China. Kobayashi Taichirō (Yü, 2001: 407-408) afirma que el cambio de género en la figura de Guanyin fue el resultado de la mezcla de la adoración de las diosas budistas y las diosas chinas, que se originó durante las dinastías Tang y Song. Kobayashi compara a Guanyin con Nü Wa 女媧, diosa creadora de los seres humanos y reconstructora del mundo, a quien se la considera la esposa o la hermana de Fuxi 伏羲, primer gran soberano mítico en China.¹⁰⁹ Esta fusión también responde al interés de hacer propia, o *sinizar* la figura del Bodhisattva a partir de diversas leyendas, mitos e imágenes.

A propósito de las representaciones de Guanyin y de la *sinización* de su imagen, no hay una figura en particular que caracterice al Bodhisattva en Nanwutai; más bien se destaca su capacidad para transformarse en un ser humano —descrita en el capítulo

¹⁰⁹ Según Kobayashi, el origen de las diosas en China surge del deseo de asegurar la fertilidad en la naturaleza y en los seres humanos. Las diosas eran usualmente adoradas en la cima de una montaña, en las caídas de agua, en los manantiales, en las riveras de los ríos, es decir, en lugares donde se manifiesta el movimiento del *yin* y el *yang* 陰陽, la procreación. Kobayashi concluye que el culto a Nü Wa prevalece entre las dinastías Tang y Song, y que Guanyin femenina es la encarnación de Nü Wa (Yü, 2001: 408). Otros aspectos que vinculan a Guanyin con las diosas chinas son las facultades que comparten con el Bodhisattva. Es el caso de la diosa Bixia Yuanjun 碧霞云君, quien, como Guanyin, tenía la facultad de dar hijos a sus devotos. Guanyin también es considerada una madre protectora, por lo que no es extraño que una de las representaciones del Bodhisattva sea Laomu 老母, La Anciana o Venerable Madre. A Guanyin y a la diosa china Xiwangmu 西王母 se las considera madres, pues ayudaban a sus devotos cuando estaban en dificultades. Jean James (1995), en su estudio sobre la iconografía de Xiwangmu durante la dinastía Han, concluye que la Reina Madre del Oeste era “esencialmente una deidad personal, una diosa benevolente, a quien uno podía pedir por la salud, por una larga vida, y quien podía asistir a las almas [...]” (James, 1995: 17-41).

veinticinco del *Sūtra del Loto*— y así ayudar a todos los seres humanos a solucionar sus problemas y a liberarse del sufrimiento.¹¹⁰ El contacto humano y directo la convierte en el Bodhisattva más comprensivo, cercano y de más fácil acceso. Además, el transformarse en un monje —como sucede en la leyenda del dragón— y morir en la montaña, es una imagen representativa que alude a aquellos seres humanos legendarios que se convirtieron en objeto de culto en China, e incluso en espíritus protectores de las villas (Gernet, 1995: 256).

A partir de lo anterior se comprende la ausencia de una representación exclusiva de Guanyin en Nanwutai. A su vez, éste es un factor que limita la difusión del budismo en la montaña, porque los famosos sitios de devoción al Bodhisattva tienen una imagen central, que añade poder al lugar.¹¹¹

No obstante, vemos que la posibilidad de que el Bodhisattva se manifieste no es remota. El maestro Guangkuan corrobora esto al asegurar que los devotos vieron y tuvieron *ganying* con el Bodhisattva. Guangkuan y Juezun señalan que la lectura de los textos budistas es esencial para lograr *ganying*, y recomiendan la lectura del *Sūtra Diamante*, el *Sūtra Śūraṅgama* y el *Sūtra del Loto*, y en especial, el *Sūtra del Buda Amituo*.

Hay dos sūtras del Buda Amituo; tanto en el sūtra corto como en el largo, se habla de seres sobrenaturales que poseen sabiduría, conocimiento y poderes extraordinarios, es

¹¹⁰En el Capítulo de la Puerta Universal del que atiende a la plegaria del mundo Guanshiyin, del *Sūtra Maravilloso del Loto Blanco* se describe: Entonces Akśayamati le pregunta al Buda: Venerado del Mundo, ¿qué significa que el Bodhisattva Guanshiyin viaje por el mundo?, ¿cómo explica el Dharma a los seres humanos?, y en cuanto a esto, ¿en qué consiste el poder de su habilidad de ayudar y cómo lo realiza? El Buda responde al Bodhisattva Akshayamati: Buen Varón, si hay un mundo con muchas personas bajo la forma de Buda, éstas obtienen su liberación, entonces el Bodhisattva Guanshiyin inmediatamente toma la apariencia de Buda y los libera; si bajo la forma de Pratyeka Buda obtienen su liberación, Guanshiyin inmediatamente toma la apariencia de Pratyeka Buda y los libera. Si bajo la forma de un discípulo obtienen su liberación, Guanshiyin inmediatamente toma la apariencia de un discípulo y los libera [...]; si bajo la forma de un monje anciano obtienen su liberación, Guanshiyin inmediatamente toma la apariencia de un monje anciano y los libera... (traducción realizada durante el curso de traducción del profesor Luis Ó Gómez, 2007-2008).

¹¹¹ En Putuo-shan se encuentra la imagen de Guanyin de los Mares del Sur; en Xiangshan Guanyin de Mil Manos y Mil Ojos, que también representa a la princesa Miaoshan transformada en el Bodhisattva, y en Tianzhula imagen de madera que se encontró en el río, que representaría a Guanyin de Vestiduras Blancas.

decir, de todos los budas que alcanzaron la iluminación suprema. En los dos sūtras se acepta la suposición de que estos budas iniciaron su camino espiritual con la promesa del bodhisattva, y así aspirando al despertar por el bien de los seres vivos. Quienes logran llegar hasta el final de ese arduo camino fungen como maestros y salvan a otros seres vivos, y también se aparecen en manifestaciones milagrosas o visiones durante una meditación profunda (Gómez, 1996: 4). Para el maestro Juezun, la lectura y el entendimiento cabal del *Sūtra de Amituo* es importante porque permite tener *ganying* con el Buda, sentir gran emoción y liberarse de todo dolor. Además, mediante la lectura de este sūtra, Juezun aspira a transmitir perfección espiritual y a enseñar la doctrina.

Las prácticas del maestro en el Baiyi-tang además de la lectura de sūtras, incluye la realización de ceremonias y el *biguan* 閉關. Asimismo, Juezun lleva a cabo ritos como el *fangsheng* 放生 —costumbre antigua del budismo chino que consiste en liberar animales. Para este rito, los devotos compran peces vivos en la pescadería y luego los depositan en las piletas. Según Welch en el pasado hubo ocasiones en que compran establos de cerdos y vacas, pero lo más frecuente es que liberen animales que subsistan con mayor facilidad por sí mismos, como los pájaros, los reptiles y los peces. Era común que este rito se hiciera en las vísperas de las celebraciones al bodhisattva Guanyin; la liberación de animales podía servir para evitar los desastres naturales y se consideraba una fuente de mérito religioso (Welch, 1967: 378). La dedicación del monje Juezun a la práctica del *fangsheng* en Nanwutai-shan es un claro ejemplo del reavivamiento del budismo en la zona y del fortalecimiento de la sacralidad de la montaña.

El monje Guangkuan da menos importancia a las ceremonias y se interesa más en la práctica y en los poderes que se pueden adquirir al hacer una meditación profunda. Señala

los seis poderes o *shentong* (ṣaḍ-abhijñā): el *zutong* 足通, que consiste en tres capacidades: poder viajar (volando) a todos los lugares en el momento que se desee, poder transformarse en cualquier cosa y poder cambiar los límites del mundo exterior (esta última sólo lo puede hacer un buda); el *tianyantong* 天眼通, la vista divina, el poder de alcanzar a ver a todos los lugares del mundo, donde hay dolor y dicha; el *tianertong* 天耳通, el oído divino, poder escuchar y entender los sonidos de todo el mundo; el *zhitaxintong* 知他心通 es la capacidad de saber los pensamientos buenos y malos de todos los seres vivos; el *sumingtong* 宿命通 consiste en conocer el pasado y el destino de todos los seres vivos y, finalmente, el *loujintong* 漏盡通 es el poder de extinción de la contaminación, que permite acabar por completo con todas las aflicciones de los tres niveles mundanos y, de esa manera, liberar a los seres vivos de la reencarnación (*Foguan Dian Da Cidian*, 2011: 1290).

Aunque estos seis poderes forman una lista canónica antigua, en China es común referirse al *Sūtra del Loto*. Por ejemplo, en el tercer capítulo, se mencionan a propósito de la parábola de los niños salvados en un incendio¹¹²; en el cuarto, cuando el Buda relaciona las diversas hierbas con los diversos seres humanos; en el quinto, cuando el Buda anuncia a Subhūti que éste será un Buda en el futuro; en el décimo, cuando aparece la stūpa donde se encuentra el Buda Prabhūtaratna, y en el capítulo dieciocho, cuando el Buda relata la historia del hombre generoso, quien al enseñar el Dharma logró que muchos seres alcanzaran la condición de *luohan*.

En cada uno de estos ejemplos se recalcan las capacidades de un *luohan* que, además de estos poderes, adquiere las *san ming* 三明, los “tres tipos de sabiduría trascendental” (Karashima, 2001: 216). La monja Fachuan también habla al respecto,

¹¹²La parábola de los niños salvados en un incendio es una historia en la que el Buda representa al padre quien, por medio de los tres vehículos salva a sus hijos de morir quemados. Estos tres vehículos (de bueyes, de cabras y de ciervos) representan al vehículo de los *shrāvakas*, de los *pratyekabuddhas* y de los bodhisattvas.

cuando se refiere a la transformación de los sentidos en sentidos puros y a las capacidades que logra el practicante.¹¹³ Al igual que Fachuan, el monje Guangkuan considera que la estancia en la montaña es indispensable para lograr la práctica que permita alcanzar esos poderes y sugiere que, para entender la doctrina, se debe habitar, por lo menos, dos años en la montaña.

No deja de parecerme interesante que se aluda de manera continua a los poderes que alcanza un *luohan*, pero sobre todo llama mi atención que se hable de la adquisición de estos poderes como un hecho posible para todo ser humano que se interne en la montaña y realice una práctica profunda. El mensaje que transmiten los religiosos que habitan Nanwutai tiene que ver con esto y también con la ganancia de mérito y del feliz destino del devoto que logra llegar a la Tierra Pura de Amituo. El nombre Amituo se menciona constantemente, pues es común que entre los devotos el saludo se realice repitiendo el nombre del Buda (Amituo Fo). Además, es evidente que todos anhelan llegar al Paraíso después de la muerte y además se incita a la lectura del *Sūtra de Amituo*. Esto último tiene que ver con la corriente de la Tierra Pura, *jingtu* 淨土 y no con el budismo *chan*, sin embargo, dentro de la historia del budismo en China, específicamente desde finales de la dinastía Song, se produce un sincretismo entre ambas corrientes, que se mantiene hasta hoy (Sharf, 2002b: 283). De ahí que, no nos debe extrañar que un maestro hable del Paraíso de Amituo y, al mismo tiempo, realice prácticas de meditación *chan*.

Pensar en la existencia del paraíso de Amituo es crear en la mente una imagen sobrenatural, que va más allá de nuestra concepción de la realidad y que sólo la fe la hace presente y posible. Pero ese paraíso está fuera de nuestro alcance en la vida actual y sólo se

¹¹³ En el *Sūtra del Loto* se habla sobre los beneficios que alcanza quien predica la doctrina y describe las cualidades superiores de los sentidos, que adquieren características extraordinarias. Véase Tola y Dragonetti, 1999: 395-414.

llega a él después de la muerte. Sin embargo, los *liu shentong* se pueden alcanzar aquí, en la tierra; esto significa que no se trata de poderes inalcanzables para un ser humano, ni tampoco de una capacidad que sólo se obtiene después de la muerte, sino de un hecho real y, por lo tanto, esperado por quienes llevan a cabo una práctica profunda. Según las interpretaciones de Fachuan, Guangkuan y las monjas Miaoyun y Kulan, el espacio montañoso es crucial para lograr el nivel superior de un *luohan*.

Los religiosos de Nanwutai también acuden a maneras tradicionales de enseñar la doctrina. Una de ellas es por medio de preguntas, las que remiten o representan episodios narrados en los sūtras. El monje Guangkuan utilizó esta técnica cuando me preguntó qué tipo de objeto estaba sobre la mesa —una tetera— y me dijo que, incluso no siendo ciega, podría no saber qué objeto era. Lo anterior me remite al *Sūtra del Loto*, donde se narra la parábola del ciego, quien no creía en la existencia de las cosas. Sin embargo, después de que el hombre recobró la vista, comenzó a sentirse superior a todos. Pero un sabio, que poseía los cinco poderes extraordinarios, le dijo que sólo había recuperado la vista, y que en realidad él aún no sabía nada, ni tenía las facultades extraordinarias ni los poderes mágicos. El hombre quiso saber de qué manera podría alcanzar esos poderes, y el sabio le respondió: “Si eso deseas, vive en el bosque o sentado en las grutas de la montaña, medita en el Dharma para que las impurezas sean abandonadas por ti. Y, dotado así de las cualidades propias de los hombres puros, adquirirás las Facultades Extraordinarias” (Tola y Dragonetti, 1999: 154).

Mediante este episodio se destacan los temas de la purificación de los sentidos, los poderes y el espacio montañoso. Estos temas también ocupan un lugar importante en el discurso del monje Guangkuan y los ejemplifica con acontecimientos de su propia vida en la montaña.

Aparte de enseñar las doctrinas budistas a los devotos que llegan al templo, el monje Guangkuan dedica gran parte de su tiempo a la supervisión de la reconstrucción del templo. En 2009 se comenzó la remodelación de toda la zona del Shengshou-si, que se convertirá en un gran monasterio al cabo de unos años. Todo esto mantiene al monje muy optimista y esperanzado, pues él está convencido de que la nueva edificación atraerá a muchos devotos. No obstante, la construcción del Shengshou ha significado la demolición del Wufo-dian, la destrucción de las figuras de arcilla de los budas y los bodhisattvas y la tala de árboles para abrir la avenida. En pocas palabras, el paisaje natural ha sufrido un cambio dramático y el patrimonio cultural chino, pérdidas. Si bien no eran construcciones antiguas o figuras valiosas, eran parte del entorno y recordaban los años 90, cuando se restauraron muchos templos en Nanwutai-shan.

Tanto la reconstrucción del Shengshou-si como la de los edificios del Zizhulin no son una sorpresa. Actualmente, cualquiera que vaya a China y visite un templo, seguramente lo encontrará en obras y con nuevas edificaciones. Esto último es el resultado de la colaboración entre las instituciones religiosas y el gobierno chino. El abad Kuanyin participa de esta política y, aunque el apoyo económico que recibe de los devotos no es poco, es muy probable que las obras en el Zizhulin y otras que ya concluyeron se hagan con fondos del gobierno. No sólo se trata de un asunto político, sino también de uno económico, pues algunos de los atractivos turísticos más importantes en China son los lugares budistas, los templos más reconocidos y los sitios de peregrinación. Por ello, la difusión de Nanwutai como espacio sagrado budista también se manifiesta en el desarrollo del turismo, no sólo en esa montaña, sino en toda Zhongnan-shan.

III Devotos laicos

Cada uno de los laicos manifiesta su propia idea de Nanwutai-shan, pero todos dicen sentirse orgullosos de formar parte de ese ambiente, de ese espacio natural. Por una parte, Wang Xiuying —anciana de más de setenta años—, describe la necesidad de estar en la montaña por medio de la metáfora del infierno y la Tierra Pura; para ella, Nanwutai representa la Tierra Pura de Amituo, lejos de ese infierno que es la ciudad. Al mismo tiempo, dice que estando en el espacio montañoso recuerda a su madre, quien cada año visitaba Nanwutai. Adentrarse en la montaña y habitar en ella es para Xiuying una acción que no sólo la vincula con su devoción, sino también representa un acto de piedad filial.

Por otra parte, la vida de Xiuying es el reflejo de la soledad que no solamente ella vive, sino también muchas mujeres viudas, o cuyos esposos e hijos trabajan en la ciudad. Ellas se quedan en el campo o en las pequeñas villas, a cargo de los cultivos y a la espera del dinero que envían sus familiares. Xiuying, como estas mujeres, emprende la peregrinación y la visita a los templos, para relacionarse con la gente, hacer amistades, sentirse acompañada y, sobre todo, encontrar refugio en la religión, que le ayude a soportar la soledad de su vida.

Gracias a las conversaciones con los devotos laicos es posible obtener información que difícilmente otras fuentes aportarían. Sus testimonios enriquecen el conocimiento sobre el momento histórico y social que se vive en la montaña y permite entender otros puntos de vista que influyen en la percepción del lugar. Zhengan y Xiuying, se refirieron a la colaboración de personas acaudaladas que, para lograr méritos, deciden restaurar los templos, mejorar las condiciones de vida en la montaña o colaborar en la reparación de las vías que conectan la ciudad con los espacios naturales sagrados.

Además, Xiuying menciona las confrontaciones, que aún están presentes, entre las diferentes villas, problema que ha causado la disminución de devotos que solían visitar Nanwutai. Según Xiuying y Zhengan, las villas administraban los setenta y dos *tangfang*, lo que sugiere la presencia de numerosas personas que constantemente visitaban la montaña y en algún momento tuvieron desencuentros con los residentes de la villa Liu. Zhengan agrega que los administradores sólo buscaban dinero, y que eso significó mucho desorden. También me habla de las controversias políticas que surgieron durante la Revolución Cultural y de cómo éstas no permitieron seguir con el plan de Liu Tanlao en Nanwutai. A partir de lo anterior se entendería que varios de los *tangfang* quedaron abandonados porque la gente de las villas ya no se hizo cargo de la administración. A su vez, las labores que pretendía realizar Liu Tanlao no se continuaron y Nanwutai adquirió un aire de abandono. Varios de los lugares que quedaron en el olvido, sin estar completamente destruidos, se transformaron en refugio para los eremitas y practicantes.

A propósito de las dificultades que surgieron durante periodos tan complejos como las décadas de 1960 y 1970 en China, la historia que relató el laico Zhengan sobre el monje que habitaba en el *maopeng*, dentro de la fábrica de cemento, es un claro ejemplo de las adversidades que tuvieron que vivir muchos religiosos. Esta situación fue más difícil para aquellos monjes que no contaban con el apoyo de maestros reconocidos y, por lo tanto, no tuvieron otra opción que luchar por sus propias vidas. Para el monje que Zhengan describió, Zhongnan-shan representaba su refugio, en especial la gruta Xiangzi, donde se había escondido, junto con su padre, cuando era niño. Por eso se entiende por qué cuando lo liberaron haya solicitado que lo llevaran a Zhongnan-shan, y que por ello las autoridades lo trasladaron a la fábrica que estaba en Nanwutai-shan. Allí trabajó arduamente, pero vivió en un *maopeng*, que estaba en los terrenos de la fábrica.

Pienso que esta anécdota puede fungir como una clara analogía que ilustra la relación entre el Estado y la religión. La fábrica de cemento representa las políticas chinas de aquellos años y el *maopeng* en el que habitaba el monje, a la cultura y a los espacios naturales. En esos tiempos no importaba el daño ambiental y cultural, siempre y cuando se impulsara la industrialización del país. A pesar de esta política, el monje encontró un lugar para refugiarse y aislarse de ese pequeño mundo que era la fábrica, y a su vez, del conflictivo mundo que era China. A lo largo de su vida, las circunstancias para él no fueron las mejores, pero logró pasar sus últimos años en Nanwutai-shan, lugar que, desde su infancia, se convirtió en su único hogar.

La montaña traslada a los devotos a un mundo magnífico que ellos mismos describen y a veces crean en sus relatos. Gracias a los relatos, la credibilidad en las reencarnaciones en ser humano del Bodhisattva y la suposición de que cualquier persona en la montaña puede ser una encarnación de Guanyin se fortalecen. Por ejemplo el relato de Shixian, sobre la monja que cuida al hijo del emperador, demuestra que Guanyin no sólo puede reencarnarse en un monje, sino también en una monja.¹¹⁴ Además, según la versión de Shixian, los restos de aquella monja, habrían sido depositados en los setenta y dos *tangfang-miao*. La presencia de esos restos le brinda el significado budista que tienen esos lugares.

La figura de Guanyin está presente en las leyendas que relatan los habitantes de Nanwutai, y también —según Shixian— desempeña un papel fundamental en las prácticas

¹¹⁴ Además de la transformación en monje y monja, según algunas historias, Guanyin también se transforma en una mujer anciana; ejemplo de esto es la versión de Zhengan, en la que el Bodhisattva se transformó en una abuela que está cocinando en un templo y atrapa al dragón. En 1986 Chün Fang-Yü (2001) entrevista a dos devotos en Xian, quienes relatan la leyenda del dragón y señalan que Guanyin se había encarnado en una mujer anciana.

de quienes están en los *maopeng*; el Bodhisattva se manifiesta como una persona común, quien convive con los practicantes y les enseña a realizar una práctica eremítica adecuada.

En China, la presencia de Guanyin como ser humano se reafirma con la famosa leyenda de la princesa Miaoshan, surgida entre el siglo X y XI. En ella se narra que Guanyin, encarnada en princesa, se aísla en la montaña Xiangshan (o Daxiangshan), en la provincia de Henan. El devoto Zhengan menciona una montaña que también se denomina Xiangshan, pero la ubicada en la provincia de Shaanxi, y asegura que fue ahí donde Guanyin hizo sus prácticas. Hago hincapié en esto, porque es importante aclarar que en China es común que se repita el nombre de una montaña y que la misma leyenda se narre con respecto a dos, tres o más lugares diferentes. Este recurso sirve para fundamentar el origen sagrado de más de un lugar. Otro ejemplo es el relato del abad Kuanyin sobre el monje japonés Egaku que visita Nanwutai-shan. Esta historia, que fundamenta el origen del monasterio Zizhulin, coincide con aquélla en la que se narra la visita del mismo Egaku a Wutai-shan en Shanxi.

De este modo, las leyendas se transmiten de un espacio a otro y son fundamentales para dar legitimidad a un lugar sagrado; también actúan como medios de transformación y de creación de espacios mágicos. Por ejemplo, en el Sheshen-tai —también conocido como Xianshen-tai— en Nanwutai, se dice que vivió un monje que se lanzó al abismo, pero que inexplicablemente apareció en el otro pico de la montaña. Esta leyenda, que relata Zhengan ha influido en los habitantes de Nanwutai e incluso, sigue haciéndolo, pues —según Zhengan—, quien cargue con karmas negativos debe lanzarse desde el Sheshen-tai y dejar que los animales coman su cuerpo; quien cargue con karmas positivos no caerá y llegará al otro pico. La creencia del laico Zhengan revive la leyenda del monje y fortalece el poder especial que adquiere el Sheshen-tai.

Esta leyenda también alude la importancia de la práctica ascética en la montaña, pues se dice que aquel monje tenía mucho tiempo meditando en ese estrado. El devoto Zhao Xinming destaca la práctica individual y la sencillez de la vida de los monjes que en el pasado solían habitar en los *maopeng*. Además, hace hincapié en la importancia de la práctica ardua en un espacio simple, sin comodidades y, al igual que las monjas Fachuan y Miaoyun, critica y desprecia a los religiosos de hoy.

Xinming se refiere a la idea de *Rulai* 如來¹¹⁵ desde una perspectiva personal: como una persona distinta al Buda Śākyamuni, que es sólo un invento, que no existe tal Rulai y que el que realmente existe es Śākyamuni.

Además, Xinming destaca la práctica individual del *luohan* y la de quien supera las dificultades y el dolor. Los religiosos, por el contrario, se refieren constantemente a la figura del *luohan*, destacando su sabiduría que se alcanza en ese nivel y el poder de enseñar y transmitir el Dharma. Xinming insiste aún más en el aspecto individual, es decir, en la práctica eremítica, de aislamiento total que se debe realizar para alcanzar ese nivel.

¹¹⁵*Rulai Tathāgata* es el epíteto que usaba el Buda para referirse a sí mismo. En sánscrito y pāli puede significar “El que así va” (*tathā-gata*) o “El que así viene” (*tathā-āgata*). Los tibetanos generalmente optan por la primera traducción, y los budistas de Asia del Este, por la última. En cualquier caso, significa que el Buda va o viene de la misma manera que sus predecesores, los budas del pasado (Strong, 2004: 826).

IV Peregrinos

En el capítulo tercero se describió la celebración del *guohui* y la peregrinación que se realiza durante los días de fiesta en Nanwutai. Los peregrinos que visitan la montaña llevan ofrendas y piden favores a los budas, a los bodhisattvas, a la Diosa Protectora de los Hijos, al dios a los espíritus protectores de la tierra. También manifiestan sentir bienestar físico al ascender hasta la cima. Pero hay quienes deciden quedarse en un templo, en un *tangfang-miao* o pasar la noche en el Guanyin-tai. La manera en que ellos viven la celebración, tiene que ver con la convivencia en estas comunidades “transitorias” que se crean durante el *guohui*.

La experiencia de los devotos depende de la forma en que se realice las actividades religiosas en el lugar y la percepción que se tiene sobre *ganying*. Esto último será resultado de formas distintas de experimentar *ganying* con la divinidad.

Yang Shenghua se refiere a la extraordinaria experiencia que tuvo en el templo, cuando se le apareció el Bodhisattva Guanyin. Su relato revive las experiencias que en 2008 narraron las devotas en el Baiyi-tang.¹¹⁶ Ellas se refirieron a los sueños y las visiones que tuvieron con el Buda y Guanyin durante su estancia en el templo. La experiencia de estas devotas tiene que ver con las diversas representaciones del Bodhisattva e incluso, con las personificaciones en series televisivas de la princesa Miaoshan. Aunado a esto, el espacio del templo influye sobremanera a la hora de concebir *ganying* con el Bodhisattva. Las constantes prácticas de *biguan* como los ritos y deberes durante el *guohui* hacen del Baiyi-tang un lugar propicio para lograr beneficios de los budas y los bodhisattvas. A su

¹¹⁶ Sobre las experiencias de las devotas del templo Baiyi ver María Elvira Ríos, “El Bodhisattva Guanyin: un estudio sobre cómo conciben las devotas su encuentro con la imagen de Guanyin”, en *China: estudios y ensayos en honor a Flora Botton Beja*, 2012, El Colegio de México.

vez, los devotos que visitan el templo destacan la figura del maestro Juezun, quien se encarga de mantener el ambiente necesario para las prácticas y lograr una convivencia armónica entre los devotos.

A propósito de los devotas del Baiyi-tang, quisiera destacar un comentario de una de las devotas que se encontraba en el templo durante el *guohui*. Cuando se refirió a los beneficios de practicar en la montaña, señaló a Zhongnan-shan como la única montaña en que, durante el periodo de *mofa*, se mantendrán las prácticas budistas. Según la devota, en el Sūtra Nirvāṇa, el Buda señala que en ese periodo las cuatro montañas sagradas se convertirán en llanos y sólo quedará Zhongnan-shan. Pero en el sūtra, el Buda se refiere a las cuatro montañas de manera metafórica, para referirse al nacimiento, a la vejez, a la enfermedad y a la muerte (T. 12, NO 374, V. 29 [0535b27]).

A pesar de que la interpretación de la devota no concuerda con las palabras del Buda en el sūtra, no deja de llamar mi atención. Considerar a Zhongnan-shan como la única montaña sagrada que no desaparecerá es una manera de validar el espacio sagrado budista y, al mismo tiempo, desvaloriza a las otras montañas (Putuo-shan, Wutai-shan, Emei-shan y Jiuhua-shan). La otra devota que la acompañaba también creía en este presagio, por esto suelen visitar y realizar el *biguan* en Nanwutai. Además, una de ellas agregó que, gracias a la protección del Buda, la montaña y sus alrededores se mantienen sin sequías e incendios y las cosechas prosperan.

El devoto Zhizhong del Wumashi se refiriere al *ganying* que se produce en el momento en que se realiza una ofrenda de vestimentas a la imagen del Bodhisattva. Este acontecimiento corresponde a una situación extraordinaria que ocurre frente a todos los devotos que están presenciando la puesta de las vestiduras a la imagen. Se interpreta como la manera en que Guanyin se manifiesta ante todos los que celebran el *guohui* en el

Wumashi. A diferencia del relato de Yang, este acontecimiento es un *ganying* compartido, en el que varios devotos presencian el momento en que la imagen del Bodhisattva derrama una lágrima.

En el Yuanguang-si muchos peregrinos, en especial campesinos, suben hasta la cima para celebrar el *jieshen dianli*. Allí se produce un ambiente festivo, donde los cantos, los rezos y las actuaciones dan la bienvenida a la divinidad, que según la tradición, llega a medianoche. El esfuerzo de los peregrinos por llegar hasta el Guanyin-tai, la espera hasta la medianoche y la participación en el rito del recibimiento de la divinidad son elementos necesarios para obtener *ganying* y que se les concedan sus pedidos.

Se observa que el uso del espacio, las diversas formas en que se celebra el *guohui* y los tipos de comunidades que se reúnen en cada lugar, son elementos que influyen en la manera en que los devotos obtienen *ganying* y se vuelve a sacralizar el espacio montañoso. Sus experiencias establecen un vínculo, no sólo con la montaña, sino con el buda, los bodhisattvas o las divinidades que se veneran en Nanwutai. El devoto es parte de ese espacio, de la historia en torno a los sucesos extraordinarios en la montaña. Elizabeth Weiss analiza la transformación del peregrino al incorporarse en el espacio sagrado durante su experiencia en el viaje (2006: 75). Weiss alude a las ideas de Westwood (1997), quien señala que la transformación del mundo alrededor de nosotros es el resultado de nuestra propia transformación (2006: 76). De esta manera, se vuelve a sacralizar el lugar.

Además quisiera destacar que, al igual que los habitantes de la montaña, varios peregrinos relataron su propia versión de la leyenda del dragón. Las diversas narraciones de ésta producen un interés mayor en ella y permite entender los múltiples elementos que se presentan en el contexto cultural de quien la relata. Un ejemplo es la versión cantada que la

orquesta musical entona con sus melodías. La diversidad de dioses que se señalan en esa versión de la leyenda alude al sincretismo religioso que existe en China.

Entre los peregrinos se tiende a no definir a la divinidad; se refieren al bodhisattva, al Buda o utilizan la palabra *shen* 神, pero no mencionan un nombre específico. Esto sugiere que el *guohui* y la peregrinación se celebraban desde tiempos anteriores a la llegada del budismo a la montaña. Marcel Granet señala que las asambleas de las comunidades rurales se llevaban a cabo en territorios lejos de los campos de cultivo, en sitios considerados sagrados. Para realizar las ceremonias, requerían de un lugar con leña, agua, valles y cumbres (Granet, 1975: 41). Es muy probable que el *jieshen dianli* haya sido una ceremonia exclusivamente para pedir por las cosechas a la divinidad local, protectora de la tierra. Además, el *lishi* 理事, la asociación a cargo de la organización del *guohui* en el Yuanguang-si, recuerda a las sociedades secretas de antaño, las que invitaban a devotos de una misma villa y se reunían alrededor del altar del Dios de la Tierra (Gernet, 1995: 260).

Aunado a lo anterior, el devoto Yang afirmó que la abundancia de agua en la montaña se debe a la benevolencia de Guanyin, ya que mantiene la riqueza natural de Nanwutai y evita las sequías. Ahora bien, Granet también se refiere a los ritos para la lluvia y destaca la pervivencia de los mitos de los dragones, en los que resalta el mito de la lucha de dos dragones; “se pensaba que la lluvia era el resultado de la lucha entre dos dragones de sexos opuestos: uno *yin* y el otro *yang*...” (Granet, 1975: 55-56).

En Nanwutai se continúan realizando ritos para las cosechas y la lluvia. Gran parte de los peregrinos que asisten al *guohui* son campesinos y existe el mito del dragón que Guanyin subyuga, del que se narran variadas versiones. Así, es muy posible pensar en que

la figura del Bodhisattva reemplazó a aquella divinidad, posiblemente uno o dos dragones, que producían la lluvia en la montaña y su alrededor.

Otra práctica que se observa en el *guohui* es lanzar fuegos artificiales y tocar melodías con bombos y platillos. De Groot destaca que, en los festivales de año nuevo, los chinos acostumbraban a lanzar fuegos contra los demonios y hacer ruido con los gongs y platillos como defensa (De Groot, 942-945). Esto explicaría el uso de esos instrumentos en la orquesta musical que recorren los templos durante la peregrinación.

Comentarios finales

Según la perspectiva de la cognición normativa, planteada por Jensen (2010: 325), se produce una interacción entre lo cultural y la mente de cada persona, en donde la cultura permite al cerebro biológico individual relacionarse con el mundo y actuar en él. Desde nuestro análisis, el concepto y la interpretación de *ganying* son parte de esta interacción, como también lo es la combinación de elementos locales con la enseñanza de la doctrina budista. Esa interacción funciona como un motor que, una y otra vez, se enciende y da vida al espacio sagrado. Ese motor, al igual que la cultura, evoluciona y se adapta a la realidad social que se está viviendo en el lugar. Con esto quiero decir que los cambios políticos y socio-culturales también repercuten en las percepciones de quienes habitan y visitan Nanwutai, pues no sólo afectan el espacio físico —edificación de templos, construcciones de caminos, restauración de espacios abandonados, destrucción de lo viejo— sino también en el espacio mental de esas personas.

Hay un intento de “acomodar” o de justificar los cambios en el espacio y en la sociedad, que también se observa en la forma en que la propia doctrina religiosa enseña a interpretarlos. Es el caso del monje Guangkuan, con su explicación sobre la demolición del templo Shengshou, o del monje Kuanyin, con su pensamiento patriótico-religioso, que combina la devoción al Bodhisattva Guanyin con el amor a la patria y al gobierno.

Esto último tiene que ver con las “creencias reflexivas”, aquellas creencias que varían entre las culturas y pueden parecer “irracionales” desde el punto de vista de otras culturas (Sperber, 1996: 92). Sperber agrega que uno de los papeles que cumple la creencia reflexiva es funcionar como un “contenedor” de la información que se requiere antes de constituir una “creencia intuitiva”. Ésta la define como un proceso ilativo y un proceso perceptivo espontáneo e inconsciente (1996; 89). De esta manera, se puede entender que, la persistencia en la demolición de templos viejos en China y la constante renovación de sus edificios son parte de las normas colectivas que se convierte en una creencia intuitiva en la sociedad china.

El monje Guangkuan justifica el cambio del espacio físico con el argumento de que los templos viejos son como el cuerpo: se desgastan y mueren. Además, recuerda aquellos años en que se restauraron los templos en la montaña y se produjo *ganying* con el Bodhisattva. Entender la destrucción del templo antiguo como tal se convierte en una “creencia reflexiva”, que sirve para entender algo que ya es parte de la norma colectiva budista china. A su vez, se puede hablar de la “doble visión” (Jensen, 2010) que tiene el ser humano, con la que integra no sólo lo que se percibe, sino también los signos que remiten a las intenciones de otros; esto es, realizar una metacognición de los comportamientos en relación con los modelos culturales y los modelos para la vida. Así, la cognición normativa transforma al individuo en un ser social (Jensen, 2010: 322-323).

En los relatos de los habitantes de Nanwutai abundan los recuerdos nostálgicos. Las monjas de Nanwutai recuerdan. Éstas rememoran la ausencia de aquellos maestros eminentes que vivieron en la montaña y llevaron una práctica virtuosa. En cuanto a los devotos laicos, también recuerdan con nostalgia la época en que había buena relación entre los habitantes de las diferentes villas, cuando no intervenían intereses personales y el *guohui* se celebraba armoniosamente.

Estos recuerdos son parte del entorno cultural y se convierten en una constante en el discurso de las personas que habitan en Nanwutai. Asimismo, los recuerdos también actúan como una motivación y una herramienta, que permiten volver a sentir y reproducir la atmósfera de aquellos tiempos. A pesar de la ausencia de maestros eminentes, las monjas no pierden la esperanza de lograr una práctica superior en la montaña y alcanzar el nivel de *luohan*. Por medio de sus enseñanzas, ellas transmiten ese camino e intentan difundirlo a todo aquel que llega a visitarlas. El maestro Guangkuan vuelca todo su esfuerzo en la reconstrucción del Shengshou-si, para atraer a más devotos y sentir la presencia del Bodhisattva en la atmósfera.

De ahí que sea posible afirmar que lo que empieza como un asunto cultural que interactúa con la mente, pueda convertirse en una reflexión muy personal, es decir, en una manifestación del carácter del individuo, que provoca una reacción particular y original. Con esto quiero decir que comparto las ideas de Jensen, pues considero que las funciones cognitivas actúan en la internalización de las normas sociales y culturales, pero también creo posible el surgimiento de una emoción nueva, que se separa del aspecto cultural y se desenvuelve dentro de la mente del individuo que, en el momento en que se comunica, se contextualiza en la sociedad. Esta emoción puede llegar a ser espontánea y muy personal y, en este caso, conlleva reacciones que, de una u otra manera, influyen en la decisión de subir

la montaña, de habitar en ella y, por ende, de continuar esa interacción entre espacio e individuo, cuestión fundamental para la revaloración del espacio sagrado. Al transmitir estas experiencias personales el devoto se muestra así mismo, manifestando sus experiencias como algo trascendente que la sociedad va moldeando. Una de estas experiencias se asemeja a lo que se entiende por experiencias místicas, que Van Der Leeuw (1964: 473-474) señala que van más allá del éxtasis, más allá de todos los límites, más allá de las condiciones originarias del hombre.¹¹⁷ Y es que la idea del místico no está lejos de aquel religioso budista que busca convertirse o se convierte en *luohan*. Tan sólo recordemos el comentario de la monja Fachuan, quien describe metafóricamente a su maestro y expresa una particular emoción en su relato: “cuando entra en trance, logra separarse del cuerpo, como un pájaro que sale y entra de su jaula.” Esta metáfora es muy similar a la que realiza el místico fray Francisco de Osuna, en su texto *Sobre el recogimiento*, cuando señala el problema que se produce cuando se controla la mente:

“[...], cuando la persona devota quiere poner su ánima en la jaula del recogimiento, allá la siente más inquieta que antes, viendo que pierde todo el sosiego pasado, e siente grande agravio teniendo menos sosiego que antes que se diese al tal ejercicio; y son tantas las vageaciones que a las veces ocurren, que pierde la esperanza de poder seguir el recogimiento...” (*Místicos españoles*, 1934:42)

¹¹⁷ Van Der Leeuw alude a las expresiones de Jaspers, quien señala que en la mística se ha suprimido fundamentalmente la escisión *sujeto-objeto*. El hombre no sólo se rehúsa a aceptar lo dado, sino que también se opone a la cura, a la extrañeza, a toda posibilidad; no necesita ritos, costumbres ni figuras, no habla, ya no da nombres; lo único que quiere es “callar ante lo innombrado” (Mehlis, 13; Jaspers, 84ss.; Hofmann, *Rel. Erlebnis*, 45). No hay nada más característico de la mística que el quietismo y la descripción del *camino* que está dividido en grados y que el hombre tiene que recorrer para alcanzar la meta. (Van Der Leeuw, 1964; 475-476). Es preciso señalar que estos pensamientos sobre el misticismo corresponden a una idealización de esta corriente.

El silencio místico no es lo mismo que el silencio del *luohan*, pero sí es posible sugerir una similitud en aquello que señala Jaspers, “paradoja de la expresión”, en donde el silencio de la mística se revela en el habla (Van der Leeuw, 1964: 480).

Asimismo, el *luohan* adquiere el conocimiento sobrenatural al desarrollar el poder del *samādhi*, o el trance meditativo. De este trance se derivan los poderes o conocimientos superiores (*abhijñā*), que describe la monja Fachuan, cuando se refiere a la purificación de los sentidos y a las capacidades del *luohan*.

La imagen del *luohan* se convierte en el ideal para los practicantes religiosos en Nanwutai, montaña en la que se incita a la práctica rigurosa e individual. William James manifiesta, en su estudio sobre la “religión personal”, una idea similar a la del asceta. Él explica que la experiencia primordial y solitaria de la comunión directa con lo divino es algo que sucede de manera espontánea, especial, no ortodoxa, que da pie a un acto individual más que colectivo (1902: 395). Pero en el momento en que se transmite esa experiencia, se convierte en colectivo. Quien la transmite no necesariamente la vive, aún así, se extiende una emoción, que representa una parte del contexto social y cultural, en este caso, de la montaña.

En cuanto a los hechos fantásticos que narran los habitantes y peregrinos de Nanwutai hay elementos éticos. Las experiencias de los maestros en la montaña, los diversos relatos de la leyenda del dragón venenoso, la narración del suceso en el Sheshentai, la historia del hijo del emperador y la monja que lo cuida durante su infancia, en todos hay un contenido moral, con perspectivas budistas o confucianas.

En otras percepciones individuales de los habitantes de Nanwutai, hay elementos que, aunque podrían considerarse “superficiales”, desempeñan un papel fundamental para entender por qué la presencia de estas personas enriquece el espacio y revive su sacralidad.

Sugiero, por ejemplo, el caso de Xiuying, quien manifiesta su molestia hacia el vendedor del boleto de Nanwutai y los problemas que esto conlleva. Otro ejemplo es lo que relata Chengguang sobre los juegos de apuestas que observó en un monasterio en Putuo-shan. Esto la perturbó de tal forma que decidió alejarse de esos espacios religiosos y vivir en condiciones precarias en Nanwutai-shan. También la personalidad misteriosa de Kulan adquiere un carácter particular. Ella prefiere ser discreta y guardar silencio sobre el lugar específico en el que habitan los monjes eremitas de Zhongnan-shan, actitud que da un aire de misterio y poder a ella y al espacio.

Hay otros testimonios de este tipo, quizá menos importantes, pero que de todos modos influyen en las percepciones de los laicos. Por ejemplo, el devoto Xinming, quien asegura conocer mejor que nadie la montaña y expresa ideas negativas sobre los monjes que no llevan una práctica individual y aislada en la montaña. También la devota Li Cailian, quien prefiere estar en el Liushui-si porque no le interesa participar en los ritos de los templos; se trata de opiniones personales que influyen en el estilo de vida y en su forma de entender el entorno sagrado.

En el análisis que se ha desarrollado en este capítulo se destacan las diversas maneras en que el devoto interpreta la historia, las leyendas y las experiencias vividas en la montaña. Al igual que la imaginación del devoto, el espacio sagrado se recrea una y otra vez, interactuando el espacio físico, mental y social. Nanwutai-shan se presenta como el escenario de múltiples leyendas y sucesos sobrenaturales, como el lugar de veneración al bodhisattva Guanyin, que destaca entre otros bodhisattvas, budas y otras divinidades locales.

Las diversas manifestaciones de *ganying* funcionan como puentes que conectan al devoto con lo divino y el entorno sagrado. La diversidad de experiencias consideradas *ganying* sugiere que el concepto se amplía y nos invita a reflexionar sobre las distintas maneras en que se utiliza o se entiende *ganying* en la China actual. Al mismo tiempo, la interacción entre devoto-espacio-divinidad enfatiza el papel que cumple el devoto para que la montaña no sólo sea, sino se haga sagrada. En la acción del uso del espacio, en las emociones y en el pensamiento que el devoto transmite, lo sagrado se hace presente.

CONCLUSIÓN

La construcción mental y física del espacio sagrado es el resultado de un acto que es tanto social como individual; las personas se alejan de la ciudad y se aíslan en la montaña, en donde se crean otros espacios. La interacción social, las experiencias y las narrativas que construyen los grupos que visitan y habitan Nanwutai surgen de la interacción entre el devoto laico o el religioso y la montaña, la cual es fundamental para la creación de estos espacios.

En esta tesis se intenta introducir al lector al espacio físico, crear en su mente una imagen general de Nanwutai-shan y así darle un marco de referencia para los comentarios y experiencias de los habitantes y peregrinos. Desde un análisis local, se pretende reconocer y encontrar modelos de acciones que se producen en otras montañas sagradas budistas y pueden ser de interés para quienes investiguen otros espacios sagrados en China.

El estudio de la vida religiosa y los testimonios de los devotos en Nanwutai sugieren una hipótesis multifactorial de la vida religiosa. Por esto, en la tesis no utilicé términos como “experiencia religiosa”, “religión popular” o “religiones tradicionales o folclóricas”, pues desde el momento en que se encasilla una actividad religiosa en alguno de estos términos se pueden motivar discusiones que, en la práctica, a mi parecer, no tienen sentido.

Las experiencias relatadas por los devotos y su presencia en la montaña permiten relacionar el pasado histórico, las leyendas y los acontecimientos sociales de Nanwutai-shan con el uso que los devotos le dan a ese espacio. Este uso cambia no sólo el espacio físico, sino también las percepciones y experiencias personales de los devotos. En el relato, el devoto narra experiencias que no se pueden reducir simplemente a creencias religiosas, sino que nos permiten apreciar su concepción personal de Nanwutai y lo que motivó su

decisión de visitar la montaña. Si bien es cierto que algunas monjas deciden ir a Nanwutai para alcanzar un nivel superior de sabiduría o lograr *ganying* en el lugar, también hay algunas que buscan alejarse de los monasterios lujosos, de los monjes corruptos, de los problemas sociales e incluso del exmarido y el entorno familiar. El viaje y el retirarse a la montaña les permiten apartarse de situaciones difíciles; en la montaña se sienten liberadas y encuentran refugio en ese ambiente natural.

De lo anterior se puede concluir que, en el momento en que se estudia las religiones no se puede aislar el aspecto social y cultural de quienes practican esa religión, ya que los devotos incorporan situaciones que normalmente se consideran ajenas a la práctica religiosa, que influyen en la decisión de ir a un espacio sagrado. Al mismo tiempo, las actividades que realizan en la montaña también se incorporan a interacciones que crean nuevas situaciones sociales, por lo tanto, sin dejar de ser lo religioso un aspecto “especial”, participa en lo social.

El aspecto “especial” se observa en la manera de experimentar el *ganying*. Para los devotos, el *ganying* puede resultar de una práctica de meditación, de la lectura de sūtras, de la celebración de ritos, de sueños o visiones de una divinidad o, simplemente, de sentir tranquilidad interior una vez se ha logrado “escapar” de un ambiente opresivo y se ha experimentado la libertad de la vida retirada. Los *maopeng*, los templos y los *tangfang-miao* son lugares para realizar diversas prácticas religiosas, y por ello se convierten en refugios donde los devotos se alejan de sus problemas o simplemente disfrutan de la convivencia con otros.

Cuando un devoto busca lograr la experiencia del *ganying* se mezclan los espacios físicos, mentales y culturales, produciendo una interacción entre la mente del devoto, su cultura y su situación en el espacio. Esta interacción se vincula con la historia real e

imaginaria que se asocia con la montaña, historia que los devotos consideran y validan como la verdadera. Al mismo tiempo, ellos incorporan hechos sobrenaturales que consideran reales y que esperan que se repitan. Los textos budistas y las leyendas sobre la montaña, así como la doctrina, la magia y el relato intensifican el *ganying*. En el vaivén de lo personal y lo colectivo, lo individual y lo socio-cultural, entre la búsqueda de la liberación y el llamado a la devoción, se ve la variedad de ideas que convergen en un mismo espacio y que, al mismo tiempo, conforman la atmósfera sagrada de la montaña.

Sobre los diversos relatos de Nanwutai y los distintos elementos (leyendas, experiencias, percepciones, recuerdos) que crean esos relatos concluyo que, más allá de lo real y lo fantástico, la concepción considerada como “verdadera” o “histórica” por los devotos se convierte en la historia que prevalece en la montaña, como un complemento a la historia material del lugar. Los relatos orales que se recopilaron en esta tesis, posiblemente, pasen a ser parte de la concepción que los futuros devotos creen en torno a la historia de Nanwutai.

La manera como se ubican los devotos en esos espacios refleja tanto la intención personal de cada uno como las prácticas o actividades que allí se llevan a cabo. Aunque el propósito de algunos sea conseguir un sustento económico (dueños de posadas o restaurantes), estas personas también se incorporan a las actividades religiosas de la montaña y, a medida que van conociendo la historia de Nanwutai, experimentan y conciben la sacralidad del lugar desde su propio punto de vista.

La presencia de los devotos en la montaña adquiere un papel fundamental, que va más allá del qué o cómo actuar en el lugar. En este aspecto es indudable la importancia de comprender las actividades religiosas —celebraciones del *guohui*, la peregrinación, la

práctica eremítica o los ritos religiosos— para comprender la interacción del devoto con el espacio montañoso y la manera cómo concibe el encuentro con el *ganying*.

Los peregrinos atribuyen diversos significados al *guohui*, el cual vinculan con el Bodhisattva Guanyin, con el “buda, bodhisattva o divinidad,” o incluso con la Diosa Dadora de Hijos, sin definir claramente de cuál de ellos se trata. Cada significado depende de la versión de la leyenda sobre la montaña que conozcan, de la incorporación de nuevos ritos, como también de la manera de celebrar el *guohui* en estas “comunidades transitorias”.

Estas diferencias también se observan en los intereses y objetivos individuales de los peregrinos, que se manifiestan en el uso del espacio durante el *guohui*. En general, los que llegan a un templo lo hacen para seguir los ritos budistas y escuchar las enseñanzas de un maestro; los que se hospedan en un *tangfang-miao* buscan un espacio social de convivencia y de celebración, donde además hay actividades religiosas, pero guiadas por un laico; los que ascienden hasta el pico más alto de Nanwutai esperan hasta la medianoche para recibir a la divinidad, a quien le dejan ofrendas en los altares en agradecimiento por las cosechas y para que conceda sus deseos.

Además de considerar la participación de los devotos en la actividad religiosa y al uso del espacio, he examinado el qué y el cómo piensan, es decir, la experiencia cognitiva de y en el lugar. En los relatos de cada devoto, además de sus experiencias, se expresan pensamientos que crean “creencias reflexivas” y se incorporan al discurso chino de tal manera que se convierten en “creencias intuitivas”.

Los recuerdos de sucesos milagrosos o acontecimientos históricos son factores que influyen sobremanera en los devotos religiosos. Asimismo, estos recuerdos les causan nostalgia pero a su vez es la inspiración que los anima a continuar sus prácticas, a convertirse en guías y a transmitir la doctrina budista.

Otros pensamientos les surgen desde una interpretación muy personal y quizá momentánea, pero pueden construir un discurso budista social y aceptado entre los devotos. Por ejemplo, el devoto concibe la montaña como la Tierra Pura y la ciudad como el infierno, vincula un sonido con el llamado del Bodhisattva, quien anuncia la visita de alguien o expresa un pensamiento ético acerca de la acción negativa del dragón en la leyenda. Quizá el devoto se refiere a ese pensamiento sólo en ese momento y no lo volverá a mencionar, pero al manifestarlo, podemos suponer que provoca una emoción que transmite a quien lo escucha. Esa emoción puede crear un vínculo entre el que escucha y el espacio montañoso, vínculo que se entiende como la experiencia de *ganying* respecto del lugar sagrado.

El concepto de *ganying* entendido como “estímulo-respuesta” se extiende no sólo a la experiencia de la divinidad, la doctrina, la magia y el relato, sino también a la experiencia del lugar. El *ganying* con el lugar o la divinidad se manifiesta en la manera de actuar de los devotos y también en el relato de sus pensamientos personales (que suelen entenderse como espontáneos), los cuales permiten crear nuevas experiencias, percepciones o imágenes mentales de ese espacio. En este estudio se ha reconocido y mencionado nuevas ideas que se incorporan al concepto clásico de *ganying*. El análisis del uso del concepto en la sociedad religiosa de la China actual enriquece sus múltiples significados.

El título de esta tesis, “El reflejo de la luna en la montaña: el Budismo en Nanwutai-shan”, evoca la experiencia de *ganying*. La luz de la luna representa el espacio cognitivo, emocional y afectivo del devoto, que se refleja en la montaña. El “reflejo” de esa luz le permite ver el lugar como espacio sagrado. El devoto descubre el aspecto sobrenatural de la montaña que vive en y surge de su propia experiencia de *ganying*. Al mismo tiempo, esa experiencia se construye dentro de una vida en un entorno social y físico que incluye,

igualmente, las leyendas, la percepción histórica, los recuerdos y la imaginación. Un poema de Li Bai, el famoso poeta de la dinastía Tang, describe el escenario metafórico de lo que aquí se ha pretendido señalar:

Al anochecer, bajo de la montaña verde jade;
la luz de la luna acompaña mi retorno.
Vuelvo la mirada hacia el camino recorrido:
un verde azulado intenso se extiende sobre la delicadeza del jade.

—Li Bai, Xia Zhongnanshan Guo Husi Shanren Su Zhijiu 下終南山過斛斯山人宿置酒—

La luz de la luna permite a Li Bai ver el sendero, pero, cuando mira hacia atrás, observa que el valle montañoso ha quedado sumergido en un verdeazulado oscuro. Con estos versos se puede interpretar que la presencia del devoto crea y recrea el aspecto sagrado. Cuando el devoto está ausente, el espacio pierde su luz. De lo anterior se puede concluir que lo sagrado no es el lugar en sí mismo, sino el resultado de un encuentro entre el espacio físico, el espacio mental y el imaginario del devoto y de lo que él experimenta en el lugar y de lo que transmite de esa experiencia. Esto último permite seguir reconstruyendo, una y otra vez, la idea de lo sagrado.

BIBLIOGRAFÍA

Allan, Sarah. (1991). *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*. Albany, NY: State University of New York Press.

Barbero, Valentina, Filoramo, Giovanni y Girardello, Graziella. (Eds.). (2001). *Diccionario Akal de las religiones*. Trad. M. T. Robert. Madrid: Editorial Akal.

Berger, Patricia. (2004). Mongolia. En R. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Macmillan Reference USA/Thomson/Gale), Vol. II, pp.561-565.

Blackburn, Anne M. (2010). *Locations of Buddhism: Colonialism & Modernity in Sri Lanka*. Chicago y London: The University of Chicago Press.

Buckley, Patricia y Gregory, Peter N. (Eds.). (1993). *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Cabezón, José Ignacio. (1992). *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Albany, NY: State University of New York Press.

Changan qu Zhongnanshan Fojiao Xiehui Di er Jie Lishi hui Gongzuo Baogao 长安區終南山佛教協會第二屆理事會工作報告. (2011). Chang-an, Xian: Di er jie Zhongnanshan FojiaoXiehui 第二屆終南山佛教協會. Segundo Fórum de la Asociación Budista de

Zhongnanshan. El documento se entregó a todos los monjes budistas que asistieron al Fórum, junio de 2011. Para más información sobre este Fórum consultar vía internet: URL: http://shanxi.fjnet.com/news/ywnr/201106/t20110625_182009.htm.

Ch'en, Kenneth K. S. (1964). *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton, NJ: Princeton University.

De Bary, William Theodore. (Ed.). (1972). *The Buddhist Tradition in India, China & Japan*, Ed. by W. T. De Bary, with the collaboration of Yoshito Hakeda and Philip Yampolsky and with contributions by A. L. Basham, L. Hurvitz and R. Tsunoda. New York, NY: Vintage Book Edition.

Dong, Cengchen 董曾臣 . (Ed./comp.). (Año 58 de la República China [1969]) *Changanxianzhi* 長安縣志 [36 卷], Vol II. Rev. Zhang Congxian 張聰賢. Compilación de acuerdo a la revisión realizada en el año 17 (1812) del periodo Jiaqing de la dinastía Qing y a la reimpresión en el año 25 de la República de China (1936). Chang-an: Chengwen Chuban She Youxian Gongsi. Consulta digital vía internet en el URL: <http://vdisk.weibo.com/s/zcKjrWnj9ZtZy>

Du, Jiexiang (Comp.). (1980). Emei-shan Zhi 峨眉山志. *Zhongguo Fosishi-zhi Huikan* 中國佛寺史志彙刊, Vol. 45, 146. Taipei: Mingwen Shuju Xing. Consultado vía internet: octubre de 2013; disponible en <http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/fosizhi>

Durkheim, Émile. (1976). *The Elementary Forms of Religious Life*. Trad. J. Ward Swain, introd. de R. Nisbet. London: Allen and Unwin. Primera ed. 1912, Paris: F. Alcan. Original: *Les forms élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie, par Emile Durkheim*.

Eliade, Mircea y Adams, Charles, J. (Ed.). (1986). *The Encyclopedia of Religion*, 16 volúmenes. New York, NY: MacMillan Publishing Company.

Fan Yaoting 樊耀亭. (2003). *Zhongnanshan Fojiao Si Youfang Ji* 终南山佛教寺遊訪記. Xian: Shaanxi Renmin Press.

Faure, Bernard. (1992). Relics and Flesh Bodies: The Creation of Ch'an Pilgrimage Sites. En S. Naquin, C. Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley, CA: University of California Press), pp 150-189.

Faure, Bernard. (2003). *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fengmao 风貌. (1987). *Huaxia Wenhua de Fengbei* 华夏文化的丰碑. Xian: Shaanxi Renmin Press.

Foucault, Michel. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Trad. F. Álvarez. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta. Compilación de conferencias en el Collège de France, 1981 y 1982. Original: *L'herméneutique du sujet*.

Gao Henian 高鹤年. (1995). *Mingshan Youfang Ji* 名山游訪記. Shanghai: Xinwen. Primera ed. 1935, Shanghai: Jieji Chuban.

Gernet, Jacques. (1956). *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*. Saigon: Ecole Française d'Extrême Orient.

Gómez, Luis. Óscar. (Trad.). (1996). *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvātivṛyūha Sūtras*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Gómez, Luis. Óscar. (2011a). On Reading Literature Literally. *Research Center for Buddhist Cultures in Asia, International Symposium Series I*, Special International Symposium on Pure Land Buddhism, Kyoto: Ōtani University. En *Proceedings of the International Symposium on Pure Land Buddhism*. (2010). Kyoto: Ryukoku Research Center for Buddhist Cultures in Asia (BARC), Ōtani University and the International Association of Shin-Buddhist Studies (IASB).

Gómez, Luis. Óscar. (2011b). On Buddhist wonders and wonder-working. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, V. 33, N°1-2, 513-554.

Graham. A.C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court Editions.

Granet, Marcel. (1975). *The Religion of the Chinese People*. Trad, ed. introd. M. Freedman. New York, NY: Harper& Row.

Granoff, Phyllis y Shinohara, Koichi. (Eds.). (2003). *Pilgrims, Patrons, and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions*. Vancouver, BC: The University of British Columbia Press.

Grapard, Allan P. (2004). Space, Sacred. En R. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Macmillan Reference USA/Thomson/Gale), Vol. II, pp. 788-794.

Grapard, Allan. (1982). Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions. *History of Religions*, Vol. 21, No. 3, pp. 195-221. Consultado vía internet en diciembre de 2011, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1062158>

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, HI: University of Hawai'i Press.

Gregory, Peter y Getz, Daniel. A. Jr. (Eds.). (1999). *Buddhism in the Sung*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Groot, Jan. Jacobo María de. (1989). *The Religious System of China, its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, Vol. I. Taipei: Southern Materials Center. Primera ed. 1892, Leiden: E.J. Brill.

Hahn, Thomas H. (2000). Daoist Sacred Sites. En L. Kohn, ed., *Daoism Handbook* (Leiden: Brill), pp. 683-708.

Harvey, David. (1989). *The Urban Experience*. Baltimore, MD y Oxford, OX: Johns Hopkins University Press y Basil Blackwell.

Hsieh, Ding-Hwa E. (2002). Images of Women in Ch'an Buddhist Literature of the Sung Period. En P. Gregory, ed., *Buddhism in the Sung* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press), pp. 148-187.

Huang, Chanhua. 黄忏华. (1989). *Zhongguo Fojiao Shi* 中國佛教史. Beijing: Zhongguo Fojiao Xiehui Press.

Hubbard, Jamie. (2004). Sanjie Jiao. En R. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Macmillan Reference USA/Thomson/Gale), Vol. II, pp.744-745.

James, Jean. M. (1995). An Iconographic Study of Xiwangmu during the Han Dynasty. *Artibus Asiae*. Vol. 55, N° 1/2, 17-41. Consultado vía internet en 2008; disponible en <http://www.jstor.org/stable/3249761>.

Jensen, Jeppe Sinding. (2009). Religion as the Unintended Product of Brain Functions in the Standard Cognitive Science of Religion Model. On Pascal Boyer, *Religion Explained* (2001) and, Ilkka Pyysiäinen, *How Religion Works* (2003). En M. Stausberg, ed., *Contemporary Theories of Religion: a Critical Companion* (New York: Routledge), pp. 129-155.

Jensen, Jeppe Sinding. (2010). Doing it the Other Way Round: Religion as a Basic Case of “Normative Cognition”. *Method and Theory in the Study of Religion*, Vol. 22, 322-329. Consultado vía internet el 7 de noviembre de 2012; disponible en <http://www.jstor.org/stable/23555752>.

Karlgren, Bernhard. (1997). *Hanwen Dian* 漢文典. Shanghai: Shanghai Cishu Press. Primera ed. 1940, *Grammata Serica, Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese*, Gothenburg: Elanders Boktryckeri.

Karashima, Seishi. (2001). *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sūtra*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology.

Kieschnick, John. (1997). *The Eminent Monk. Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Keightley, David. (1978). *Sources of Shang history the Oracle-Bone inscriptions of bronze age China*. Berkeley, CA: 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*, V. 114, N°2, 226-238. Consultado vía internet el 15 de marzo de 2013; disponible en <http://www.jstor.org/stable/605831>.

Laidlaw, James. (2007). A Well-Disposed Social Anthropologist's Problems with the 'Cognitive Science or Religion'. En H. Whitehouse y J. Laidlaw, eds., *Religion, Anthropology and Cognitive Science* (Durham, NC: Carolina Academic Press), pp. 211-246.

Lancaster, Lewis L. y Yu, Chai-shin. (Eds.). (1991). *Assimilation of Buddhism in Korea Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*. Berkeley, CA: Asia Humanities Press.

Le Blanc, Charles y Mathieu, Remi. (1992). *Mytheet philosophie à l'aube de la Chine Impériale: etudes sur le Huainan Zi*. Québec: Les Presses de L'Université de Montréal.

Leeuw, Gerardus van der. (1964). *Fenomenología de la religión*. Trad. E. de la Peña. Rev. E. C. Frost. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Primera ed., 1933, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

Lefebvre, Henri. (1991). *The Production of Space*. Trad. D. Nicholson-Smith. Oxford, OX y Cambridge, MA: Blackwell Publishers. Primera ed. 1974, Paris: Anthropos.

Li, Ziqing 林子青. (1982). *Zhongguo Fojiao 中国佛教*. Shanghai: Dongfang Chuban Zhongxin.

Lin, Irene. H. (2004). Child Guardian Spirits (*GohōDōji*) in the Medieval Japanese Imaginaire. *Pacific World*, tercera serie, N° 6, 153-180. Disponible en <http://www.shin-ibs.edu/documents/pwj3-6/PW3-6.pdf>.

Lopez, Donald. (Ed.). (2004). *Buddhist Scriptures*. London: Penguin Books.

Lucheng 吕澂. (1987). *Zhongguo Fojiao Renwuyu Zhidu* 中國佛教人物與制度. Taipei: 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. Taiwan: Fagushan Wenhua Shiye Gufen Gongsì.

Maestro Kuanyin 寬印法師. (2001). *Chang-an Nanwutai Nanshan Zizhulin-si* 長安南臺山南山紫竹林寺. Shaanxi: Zhongnanshan, Zizhulin-si. El texto se puede consultar en el monasterio Zizhulin, en Nanwutai-shan, Shaanxi.

Marston, John. (2011). *Antropología y comunidad en Camboya y Tailandia. Reflexiones sobre la obra de May Ebihara*. México: El Colegio de México.

Mason, David A. (1999). *Spirit of the Mountains: Korea's San-shin and Traditions of Mountain-Worship*. Elizabeth, NJ: Hollym.

Moerman, David. (1997). The Ideology of Landscape and the Theater of State: Insei Pilgrimage to Kumano (1090-1220). *Japanese Journal of Religious Studies*, V. 24, N°3-4, 355-356. Consultado vía internet en diciembre, 2010; disponible en <http://www.jstor.org/stable/30233589>.

Morrel, Robert E. (1999). MujūIchien's Shintō-Buddhist Syncretism. EnG. Tanabe, edit., *Religion of Japan in Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 1999, pp.415-422.

Muir, Edwardy Ruggiero, Guido. (Eds.). (1991). *Microhistory & the Lost Peoples of Europe*. Trad. E. Branch. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Müller, F.Max. (Trad.). (1968). *The Dhammapada: a Collection of Verses Being One of the Canonical Books of the Buddhist*. Sacred books of the East series, 10. Delhi: Motilal Banarsidass. Primera ed., 1881, Oxford, Clarendon Press.

Namba, Mariko. (2004). Ancestors. *Encyclopedia of Buddhism*. En R. Buswell, Jr. ed., *Encyclopedia of Buddhism* (Nueva, NY: Macmillan Reference USA/Thomson/Gale), Vol. I, pp. 20-23.

Naquin, Susan y Yü, Chün-fang. (Eds.). (1992). *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley, CA: University of California Press.

Needham, Joseph. (1974). *Science and Civilization in China*. Cambridge, MA: Cambridge University.

Paper, Jordan D. (1995). *The spirits are drunk : comparative approaches to Chinese religion*. Albany, NY: State University of New York Press.

Pas, Julian F. y Shandao. (1995). *Visions of Sukhāvātī; Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*. Albany, NY: State University of New York Press.

Paul, Diana Y. (1985). *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*. Berkeley, CA: University of California Press.

Porter, Bill 比尔, 波特. (2006). *Konggu Youlan: Xunfang Dangdai Zhongguo Yinshi 空谷幽兰: 寻访当代中国隐士*. Trad. Mingjie. Beijing: Contemporary China Publishing House.

Rappaport, Roy. A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Reischauer, Edwin. O. (1955). *Ennin's Travels in T'ang China*. New York, NY: The Ronald Press Company.

Rice, Jeffrey. (2008). Records of Witness of Responses of Guan(g)shiyin in Three Collections: Image, Icon and Text. *The Cult of Bodhisattva Guanyin in Early China and Korea, Sino-Platonic Papers 182*, 4-24. Consultado vía internet en enero de 2011; disponible en http://sino-platonic.org/complete/spp182_guanyin.pdf.

Ríos, María Elvira. (2012). El Bodhisattva Guanyin: un estudio sobre cómo conciben las devotas su encuentro con la imagen de Guanyin. En R. Cornejo, coord., *China: estudios y ensayos en honor a Flora Botton Beja* (México: El Colegio de México), pp. 335-378.

Robson, James. (2009). *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Santullano, Luis. (Selección, prólogo, notas.). (1934). *Místicos españoles*. Madrid: Biblioteca literaria para el estudiante, Instituto-Escuela para ampliación de estudios.

Scheible, Kristin. (2011). *Priming the lamp of dhamma - The Buddha's miracles in the Pāli Mahāvamsa*. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, V. 33, N°1-2, 429-445.

Scheid, Bernhard y Teeuwen, Mark. (Eds.).(2006). *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*. London y New York: Routledge Press.

Sima Qian. (s. f). Fengchan shu di liu 封禪書第六.*Shiji* 史記, Vol. XXVIII. Consultado vía internet en abril de 2012; disponible en <http://www.xysa.net/a200/h350/01shiji/t-028.htm>

Scott, Littleton, C. (Ed). (2004). *Mitología: Antología ilustrada de mitos y leyendas del Mundo*. Barcelona y Santiago de Chile: Blume y Contrapunto.

Sharf, Robert. (2002a). *Coming to Terms with Chinese Buddhism*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Sharf, Robert. (2002b). On Pure Land Buddhism and Ch'an/Pure Land Syncretism in Medieval China. *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 88, Fasc 4/5, 282-331. Consultado vía internet el 23 de noviembre de 2011; disponible en <http://www.jstor.org/stable/4528903>.

Shinohara, Koichi. (2003). The Story of the Buddha's Begging Bowl: Imagining a Biography and Sacred Places. En Granoff, Phyllis y Shinohara, Koichi, eds., *Pilgrims, Patrons, and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions*. (Vancouver, BC: The University of British Columbia Press).

Soothill, William E. y Hodous, Lewis. (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* 中英佛學辭典. With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-pali index [incluye un breve índice de terminus tibetanos, pp. 509-510]. London: K. Paul, Trench, Trubner & co., Ltd.

Stein, Rolf. (1993). The Guardian of the Gate. En I. Bonnefoy, comp., *Asian Mythologies*, (Chicago, IL: The University of Chicago Press), pp. 122-138.

Stevenson, Daniel. (1995). Tales of the Lotus Sutra. En D. S. Lopez, Jr., ed., *Buddhism in Practice* (Princeton N.J.: Princeton University Press), pp. 427-451.

Stevenson, Daniel. (1996). Visions of Mañjuṣrī on Mount Wutai. En D. S. Lopez, Jr., ed., *Religion of China in Practice* (Princeton N.J.: Princeton University Press), pp. 203-222.

Strong, John. S. (2004). Ālayavijñāna. *Encyclopedia of Buddhism*. En R. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism* (Nueva York: Macmillan Reference USA/Thomson/Gale), Vol. I, p. 13.

Suárez, Anne-Hélène. (Ed. y Trad.). (2000). *99 Cuartetos de Wang Wei y su Círculo*. Madrid: Pre-Textos.

Swearer, Donald. K., Sommai, Premchit y Phaitūm , Dōkbūakāeo. (2004). *Sacred Mountains of Northern Thailand and Their Legends*. Chiang Mai: Silkworm Books.

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. Primera ed., 1938, Changsha: Shangwu Yinshu Guan.

Taves, Ann. (2009). *Religious Experiences Reconsidered. A Building Block Approach to the Study of Religion and other Special Things*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Teeuwen, M. y Rambelli, Fabio. (2003). *Buddhas and kami in Japan honji suijaku as a combinatory paradigm*. London y New York, NY: Routledge.

Teiser, Stephen F. (1993). The Growth of Purgatory. En P. Buckley y P.J. Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press), pp. 115-146.

Teiser, Stephen F. (2004). Ghost Festival. En R. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism* (Nueva York, NY: Macmillan Reference USA/Thomson/Gale), Vol. II, pp. 307-309.

Trainor, Kevin. (2004). *Embodying the Dharma Buddhist relic veneration in Asia*. Albany, NY: State University of New York Press.

Tsai, Kathryn Ann. (Trad.). (1994). *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries, a Translation of the Pi-ch'iu-nichuan*. Comp. Shih Pao-ch'ang. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. (Eds, trads. y comentarios). (1999). *El Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina*. México: El Colegio de México, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas.

Turner, Victor. (1973). The Center Out There: Pilgrim's Goal. *History of Religions*, V. 12,191-230. Consultado vía internet el 20 de abril de 2011; disponible en <http://www.jstor.org/stable/1062024>.

Wang, Shucun. (2004). *Chinese Gods of Old Trades = Zhongguo chuan tong hang ye zhu shen*. Versión en chino e inglés. Beijing: Foreign Languages Press.

Wang, Yarong 王亚荣. (2009). *Zhongnan-shan Fojiao yuayuan yu yicun shuyao 终南山佛教渊源与遗存述要*. Consultado vía internet el segundo semestre de 2009, disponible en: <http://china2551.org/Article/fjms/zns/200906/9748.html>.

Weiss, Elizabeth. (2006). The View from the Edge: Pilgrimage and Transformation. En W. H. Swatos Jr. ed., *On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity* (Leiden y Boston, MA: Brill Press), pp. 61-82.

Weightman, Barbara A. (1996). Sacred Landscapes and the Phenomenon of Light. *Geographical Review*. Consultado vía internet el 15 de diciembre de 2011; disponible en <http://www.jstor.org/stable/215141>.

Welch, Holmes. (1967). *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Wiesheu, Walburga. (2011). El culto a La Dama de Jade y Santa Madre de Taishan: Peregrinaciones al Monte Tai en la etapa imperial tardía de China. En P. Fournier, C. Mondragón y W. Wiesheu, coord., *Peregrinaciones de ayer y hoy: arqueología y antropología de las religiones* (México: El Colegio de México), pp. 313-352.

Wilt L. Idema. (2008). *Personal Salvation and Filial Piety, Two Precious Scroll Narratives of Guanyin and Her Acolytes*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Wu, Peiyi An. (1992). An Ambivalent Pilgrim to T'ai Shan in the Seventeenth Century. En Naquin, S. y Yü, C., eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley, CA: University of California Press), pp. 65-88.

Xiaotian 小田. (2000). Miaohui Jieshuo 庙会界说. *Shixue Yuekan* 史学月刊, tercera serie, 10-109. Consultado vía internet; disponible en <http://wenku.baidu.com/view/67002b42168884868762d651.html>

Yü, Chün-fang. (2001). *Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press.

Yu Lingbo 于凌波. (2012). *Mingguan Fashi* 明观法师 (1891-1979). Consultado vía internet; disponible en <http://www.foyan.net/article-621677-1.html>.

Yuan Yuan. (2009). Chinese Buddhist Nuns in the Twentieth Century: A Case Study in Wuhan. *Journal of Global Buddhism*, Vol. 10,375-412. Consultado vía internet en 2011; disponible en <http://www.globalbuddhism.org/10/yuan09.pdf>.

Zhang Guangbao 张广保. (2011). *Tang yiqian Daojiao dongtian fudi sixiang yanjiu* 唐一前道教洞天福地思想研究. Consultado vía internet, disponible en <http://wenku.baidu.com/view/ca303641a8956bec0975e3c8.html>

Zhang Jianfeng 张剑峰. (Ed.). (2009). *Wendao* 问道. Shanxi: Shifan Daxue Chuban Zongshe Youxian Gongsì.

Zhang Lijuan 张丽娟. (2010). *Wang Wei Yu Zhongnan-shan Yinshi Wenhua* 王维与终南山隐士文化. Consultado vía internet en diciembre 2012; disponible en <http://bbs.foyan.net/article-171659-1.html>.

Zhongguo Dabai Kequan Shu Weiyuanhui 中国大百科全书总编辑委员会 (Comité de miembros de edición de la Enciclopedia de China). (1994). *Zongjiao Baike Quanshu* 宗教百科全书. Taipei: Ediciones Enciclopedia de China.

Versiones digitales de diccionarios y del canon budista:

Chinese Buddhist Electronic Text Association CBETA 電子佛典集成光碟: www.cbeta.org. (2008). Taiwan: Yinshun Foundation of North-America, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies. 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.
- *Xuzangjing (Zokuzokyo)* 「卅新纂續藏經」 (© Kokusho Kankokai 株式會社國書刊行會) Vols. 1-90.

Foxue Dianzi Cidian 佛学电子辞典. (2002). Taiwan: Zhonghua Fodian Baoku (中华佛典宝库). Disponible en <http://www.fodian.net/fodict/>. Se consultaron los siguientes diccionarios:

1. *Yinhan -Hanyin Foxue Cidian* 英汉-汉英-英英佛学辞典
2. *Zhongguo Dabai Kequan shu* 中国大百科全书
3. *Zhongguo Fojiao Renwu* 佛教人物传
4. *Zhongguo Dabai Kequan shu* 中国大百科全书

Foguang Da Cidian 佛光大辭典. (2011). Taiwan: Comité a cargo del Canon budista, version electrónica, Foguanshan (佛光山电子大藏经委员会). Disponible en https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx.

Luo, Zhufen 罗竹风 (1986). *Hanyu Da Cidian* 漢語大詞典. Shanghai; Shanghai ci shu chu ban she.

Wenlin Software for Learning Chinese Version 3.4, Copyright (c) (1997-2007). Wenlin Institute, Inc.

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]), recopilados en la Biblioteca de Foguanshan (Dharma Drum Buddhist College Library). El catálogo se puede consultar vía internet: URL: <http://lic.dila.edu.tw/zh-tw>.

- Zhongnan-shan Nanwutai Shifang Yuanjue Da Maopeng Jianzhe Nian Fo Dachang *Ji* 終南山南五台十方圓覺大茅蓬建設念佛道場啟. (1940). *Fohua Suikan*, 佛化隨刊, N°21, 46.
- 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辦事處. (s.f.). *Zhongguo Fojiao Hui Gongbao* 中國佛教會公報, N°1,11.

- Baiguan 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, N°60,16.
- 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禱超薦通啟. *Daxiong* 大雄, N°11,7.
- Shaanxi Zhongnanshan Da Maopeng Juan *Ju* 陝西終南山大茅蓬募捐啟. (s.f.). *Hongfa* 弘法社刊, N°21, 175.
- Xinyuan 心園. (1923). You Zhongnanshan Ji 遊終南山記. *Hai Chaoyin* 海潮音, v. 4, N°7,2-6.
- 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, N°132,14.
- 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, N°179, 466.
- Shaanxi Zhongnanshan Jiawutai Fahui Shengkuang 陝西終南山嘉五台法會勝況. (1954). *Honghua Yuekan* 弘化月刊, N°160,19.

- 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, N°173,20.
- Shi C. 释聰慧. (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, N°16,74.

Traducciones

Términos *shanzhishi*, 善知識, *huayan* 華嚴, *suopo* 娑婆, *fannaoy* 煩惱 traducidos por Luis Óscar Gómez Rodríguez.

Poema de Wang Wei y Li Po traducido por María Elvira Ríos, en colaboración con Luis Óscar Gómez Rodríguez.

Imágenes

Imágenes fotográficas tomadas por María Elvira Ríos en mayo-julio de 2011.

Mapa de Nanwutaishan creado por Lili Sun.