

ARTÍCULOS

EL PERIPLO DEL BUDISMO EN CHINA: UN PROCESO DE TRANSFORMACIÓN, ACULTURACIÓN Y SINIZACIÓN

Prof. Dr. Julio López Saco*

Abstract

After its exit of India, the buddhism profit to consolidate when developing universal and merciful principles, attractive for the members of different social circles and until for the own governors, who saw in it a mechanism of justification of an specific order. Its internal evolution and capacity of transformation, without it means lost of identity, confered it a migratory and expansive character that take to it by central Asia first, where it made storing of several influences that enriched their baggage, being satisfied like a pan-asiatic culture, and towards the conquest and colonization of the Distant East after.

The new faith attained to adapt to the different Chinese mentality and profit to re-dimensional the local culture. The ample

***Julio López Saco** es profesor de Introducción a la Historia Universal y de Historia de Asia en la Escuela de Historia de la UCV. Además, imparte regularmente seminarios de especialidad, sobre historia, religiosidad y mitologías orientales, en las Escuelas de Educación y de Letras de la UCAB. Realizó sus estudios de licenciatura en geografía e historia, especialización en historia antigua y de doctorado en prehistoria e historia antigua en la Universidad de Santiago de Compostela. Ha publicado numerosos artículos, monografías y ensayos en diversas revistas de historia, antropología y filosofía en España y Venezuela, como *Lógoi*, *Montalbán*, *Tierra Firme*, *Presente y Pasado*, *Boletín Antropológico de Mérida*, *Praesentia*, *Fortunatae*, *Historia Nova* y otras.

phantom of the foreign culture finished overwhelming, in its new residence, certain philosophical lagoons, contributing this way to enrich the old Chinese ancestral civilization. The adaptive and amalgamation component of the buddhism, and its powerful conceptual and ideological wealth, and not as much an active paper of taoism in their reception, finished obtaining to their «nationalization» and the unfolding of an own Chinese buddhism, that will be, as well, exportable to other places, like Korea and Japan.

Key words: *migration, pan-asiatic culture, adaptation.*

1. Introducción

El inicial despegue y posterior descollante impulso del budismo, como una más de las disquisiciones filosóficas en suelo indio y enmarcado en el brahmanismo que los Vedas habían instaurado, logró un importante triunfo al desarrollar principios universales y compasivos, atractivos para los miembros de diferentes círculos sociales y hasta para los propios gobernantes, que vieron en él una forma de justificar un orden específico. Pero una reacción brahmánica más ortodoxa y radical, representante oficializada de los valores nacionales indios, dejó poco espacio a la rutilante nueva doctrina. Este factor, aunque principalmente acompañado por su evolución interna y su capacidad de transformación, sin que ello signifique pérdida de identidad, le confirió al budismo el carácter migratorio y expansivo que le llevó por Asia Central primero, donde hizo acopio de varias influencias que enriquecieron enormemente su bagaje, creándose, bajo su égida, un auténtico conglomerado cultural, y hacia la conquista y colonización del Lejano Oriente después.

La tradicional y arraigada cultura china asimiló los embates de esta fuerza civilizatoria propia, que consiguió adaptarse a la tan diferente mentalidad china, y que logró, por encima de todo, redimensionar la cultura local, confiriéndole unas nuevas perspectivas que perdurarán hasta nuestros días. El budismo chino, alumno aventajado, irradió hacia otros lugares y transformó las estructuras socio-culturales de todo el ámbito geográfico asiático-oriental. Buena parte del atractivo, magnetismo y pasión que despierta la milenaria China se debe al hálito budista, y esta es una constante que deberemos tener presente siempre que abordemos su estudio y sus aportaciones.

2. Budismo: su marco histórico y referencias esenciales

El surgimiento y desarrollo del budismo en India a partir del siglo VI a.C. y su posterior migración hacia el este, marcará uno de los períodos de la historia asiática más apasionantes. Las propias fuentes budistas y jainistas nos sirven de base para establecer el marco histórico preciso de los primeros siglos de desenvolvimiento de la nueva doctrina. Durante la sexta centuria antes de Cristo el control político principal se centraba en una región cercana al Ganges, el reino de Magadha, en manos de la dinastía Sisunaga. Al norte pervivían, no obstante, una serie de pequeños estados aristocráticos, como la confederación vjji, compuesta por los videha, licchavi y los propios vjri, los malla y, sobre todo, los sakya, estos últimos patria del Buda histórico. Desde antiguo se ha venido afirmando que estas noblezas septentrionales estaban constituidas por familias indígenas prearias porque la colonización aria védica parecía haber sido de menor intensidad en India oriental y las estribaciones del Himalaya, implicándose con ello que el Buda Sakyamuni no era ario, algo que se nos antoja improbable a tenor del hecho fehaciente de que el budismo aflora y se asienta desde el brahmanismo védico. En este sentido, autores como D.D. Kosambi¹, no dudaron en mantener la opinión, bien fundada, acerca del carácter védico de estas familias aristocráticas. El siglo siguiente vivió la consolidación de un competidor de Magadha, el reino de Kosala, cuya expansión se organizó en torno a Benarés y el Himalaya. Entre ambos estados de tendencia centralizadora consiguieron eliminar la independencia de los pequeños reinos norteños.

Ajátasatru, gobernante de Magadha, trasladó el foco de sus dominios a la ciudad de Pataliputra, actual Patna, que acabará siendo el eje del futuro Imperio Maurya encabezado por Chandragupta. El principal de los reyes mauryas, Asoka, será, precisamente, el gran beneficiador y protector del budismo, que bajo este reinado adquirirá su mayoría de edad. El rígido centralismo que este gobernante acabará por imponer en el siglo III a.C., y que supondrá la casi completa unificación de India excepto algunas regiones del sur, no será obstáculo para la nueva fe que, por el contrario, conocerá en este momento su mayor relanzamiento a partir del concilio de Pataliputra en 245 a.C., que motivaría una actividad evangelizadora indetenible. Muchos monjes fueron enviados como misioneros al sur del subcontinente y a diversas regiones del Himalaya, Cachemira, y, fundamentalmente a Gandhara, emplazamiento centro-asiático entre Afganistán y Pakistán, en el eje Kabul-Peshawar, y en la zona del Sind

¹ En *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, 1956, p. 140 y ss.

pakistaní, un área que ya conocía desde el siglo IV a.C. una poderosa influencia macedónica-helenística que se unía al rastro de una anterior presencia persa aqueménida. Esta confluencia cultural, a la que se une el budismo, y que se manifiesta en el arte greco-búdico de Gandhara, estilísticamente helenizante pero de temática budista, será primordial en la confección de una “cultura” budista de amplio espectro, que, unida a los novedosos desarrollos mahayánicos, le servirán para triunfar plenamente en el Lejano Oriente. El crisol centro-asiático será así, como veremos más adelante, el referente del rico budismo que, a través de las grandes rutas comerciales, penetrará en territorio chino y mirará a la cara a su ancestral y tradicional cultura.

El budismo es, a la vez, una religión y una filosofía que debe entenderse, ser comprendida, analizada y asimilada. En este sentido cumple el papel de un método, de un camino que es necesario recorrer, y que, por lo tanto, hay que sentir y practicar. Su vitalidad, tolerancia, maleabilidad y flexibilidad, en especial con los enfoques mahayánicos, le proporciona todo lo imprescindible para triunfar en su peregrinaje y para abrirse a una asimilación de las nuevas culturas que encuentre a su paso, pero también a una adaptación, si es menester, a las costumbres locales. Su agudo proselitismo no es agresivo y se asemeja más a un ofrecimiento que a una obligación, lo que motiva un interés inusitado y un rápido aprecio por todo aquello que pueda mostrar y enseñar. Como una filosofía de compasión, sumamente vitalista, su finalidad, indicar el camino de la salvación, es eminentemente práctica; la meditación sobre las enseñanzas tradicionales del Buda, supone la plena concentración y la disciplina mental, cuyo logro es incluso más significativo que las acciones directas. Desde esta óptica, el budismo está lleno de psicología², ya que venciendo al pensamiento se liberan las contradicciones y se llega a la Verdad, al Absoluto.

La iniciación en la nueva fe es generada por saddha, la confianza que se fundamenta en el conocimiento, en que existe una meta que alcanzar. Esta seguridad conduce a la predisposición a experimentar una etapa nueva, diferente, entendida como el Absoluto. Esa orientación empírica se lleva a cabo por medio de la guía del ejemplo búdico, de la doctrina y de la comunidad, la sangha, cuyos miembros ya conocen cuales son los frutos de su materialismo práctico. Entendido de esta manera, el budismo es una vivencia personal, auto-elegida y no impuesta, que implique la obligación de obedecer. Su moral es natural en

² Conze, E. en *El Budismo. Su esencia y su desarrollo*, F.C.E., México, 1997, pp. 17 y 18, habla de “pragmatismo dialéctico”.

tanto se basa en el conocimiento individual que proporciona la experiencia propia; es así profundamente humano, ya que al seguidor del Buda no se le conmina a creer en dogmas precisos, sino que lo que crea el adepto será aquello que le dicte su propia experiencia. La verdad no está en lo que se oiga sino en el conocimiento directo que se experimente³. Como una mezcla de idealismo metafísico, por el desprecio de aquello que creemos real, y de mística, el carácter humanizante del budismo intenta conciliar todas las tendencias contradictorias del espíritu humano. A través de él, el hombre encuentra el estado de sí mismo donde está la Verdad, entendida como Nirvana, que no es, por lo tanto, algo externo, sino interna y profundamente humano, tal como la escuela Ch'an predicará permanentemente. A partir de un referente mítico muy recurrente, el budismo pregona que el hombre, como alma celeste caída a tierra, debe recuperar su antiguo estado de perfección perdido y alcanzar la inmortalidad, que no significa perpetuar la individualidad sino trascenderla. Haber perdido la virtud de la inmortalidad es el origen primario del sufrimiento y por eso el ser humano está desdichadamente vinculado a la cadena de renacimientos. En su perenne pragmatismo busca la paz y la felicidad humana, que se adquiere renunciando al yo individual y disolviendo la relación con el mundo. Se trata de liberar al hombre de la esclavitud de los sentidos, que permanentemente engañan con ilusiones vanas.

El sufrimiento, patente en la vida, tiene como base que lo explica un sentido de justicia metafísica y de responsabilidad personal según los actos (karma) que se hayan realizado con anterioridad. La inestabilidad fenoménica, incluyendo nuestro ego, cuerpo, mente, sensaciones, sentimientos, procura insatisfacción, sufrimiento, y por lo tanto, dolor (dukkha). No creer en la inseguridad y transitoriedad de todo y aferrarse al flujo continuo vislumbrado como un círculo sin principio ni fin, del que no parece posible escapar, implica padecimiento y sufrimiento; el deseo de existir, que genera la ilusión de la posesión, “mi vida y yo mismo”, lo provoca constantemente. Esta verdadera ignorancia, causante del dolor, debe ser suprimida, y por eso, el ser humano debe limpiar su mente. El budismo entiende que todo es impermanente⁴, también la identidad personal, por lo que anula toda clase de subjetividad. Todo es cambio, toda la realidad devenir, incluyendo el hombre, que es un simple conjunto de

³ Véase Saddhatissa, H., *Introducción al Budismo*, ed. Alianza, Madrid, 1996, p. 33.

⁴ Sobre la impermanencia de los fenómenos y su estatuto condicionado, Cf. *Anguttara Nikaya*, I, XV, 1-3; III, 47 y III, 134, en *Anguttara Nikaya. Discursos del Buda*, versión de Nyanaponika Thera, ed. Edaf, Madrid, 1999, p. 26.

estados de conciencia; por todo ello, no hay ser, sino acontecer, todo es acción, pero sin ningún agente de cambio. Entender estas apreciaciones, a través del control de la mente y de la erradicación de las emociones que ocultan nuestra auténtica naturaleza, es el camino a seguir para alcanzar la plena Iluminación, es la esencia de la práctica budista.

Lograr el cese del deseo, y por ende del sufrimiento, es, pues, la meta a conquistar. ¿Cómo lograrlo? A través del Camino del Medio, que evita la tolerancia y la relajación de los sentidos, y también el ascetismo radical mortificante y doloroso. De este modo se puede influir sobre la cadena karmática y romperla. La vía que conduce al fin del padecimiento es el Óctuple Sendero, ocho factores independientes pero también virtudes que hay que cultivar conjuntamente. Con la práctica de una conducta saludable basada en la moralidad, la contemplación y la sabiduría⁵, el hombre se libera de las impurezas del mundo y puede alcanzar el estado nirvánico. Se trata de perfeccionar la espiritualidad y así dominar el destino sabiendo reconocer todo lo que pervierte. El esfuerzo correcto, que logra la superación del sufrimiento, es, evidentemente, un patrimonio de la humanidad, no de determinadas castas ni dependiente de riquezas personales.

El budismo es una doctrina poco interiorista, ve hacia fuera, hacia los demás, lo que la hace atractiva a muchos, y por consiguiente, muy popular. Esta característica será un elemento primordial de su éxito allende su lugar de nacimiento, especialmente en China. Con sus prácticas meditativas se aquieta la mente para conseguir la calma perfecta, de manera que se pueda ver y entender la verdadera imagen, que es la Realidad Absoluta, la Budeidad. Su carácter empírico y vivencial supone que conocer lo verdadero es fundamentalmente experimentarlo.

En definitiva, el budismo empieza siendo un código moral natural, experimental, que no parte de un conductivismo providencial y que surge como una reacción contra el dogmatismo y el elitismo brahmánico. Se concibe esencialmente como un camino de liberación que elimina, o mejor, trasciende la exclusividad sacerdotal brahmánica y combate la rigidez ascética india de su época, en especial la jainista. Aunque como una corriente más, logra destacarse y triunfar, y fuera de sus fronteras naturales se hace más intelectual y flexible,

⁵ La sabiduría como uno de los pilares para lograr la Iluminación en *Anguttara Nikaya* I, viii, 6-10 y II, iv, 2, en *Op.cit.*, p.24.

perdiendo su sencillez y rigidez más primitiva, y asimilando en su seno las costumbres locales que encuentra en su discurrir expansivo y migratorio hacia Asia Central, y desde aquí, al Extremo Oriente, y hacia el sudeste asiático. La importancia del Buda radica en trascender las corrientes de pensamiento de su época, tanto las optimistas, que veían el desarrollo vital a través de la naturaleza, los placeres y el materialismo, como las pesimistas, que argumentaban que la imperfección de cuerpo y mente requería un perfeccionamiento por medio de métodos de auto-mortificación severos y una vida ascética dura⁶. El budismo enseña, pues, y en esa sobriedad radica su fundamento, una doctrina moderada posible a todos los seres humanos.

3. El entorno religioso: el brahmanismo

El brahmanismo, fruto de la intromisión por el noroeste de India a mediados del II milenio a.C. de nómadas guerreros indoeuropeos de lengua aria, era el sustrato religioso y filosófico imperante en el momento del despegue del budismo. En los Vedas y sus colecciones Brahmanas y Upanisads, se encuentra su esencia, de la cual el budismo adquiere y asimila algunas ideas y otras las transforma.

En el sacrificio brahmánico, cuando se pronuncian los mantras, el Brahman o fuerza sagrada es manipulada, una sustancia que subyace al cosmos y es identificada como el yo universal o Atman, conceptualización que el budismo acabará erradicando. El Brahman, el eterno, el principio intangible y absoluto, la causa del universo, es el gran yo que provoca el atman o pequeño yo en cada persona. El budismo, contrariamente, habla de anatman (no-yo), ya que como todo cambia no podemos pensar en un principio absoluto inmutable. Esta concepción niega el yo como sustancia permanente o entidad, puesto que el ego es únicamente una combinación de referentes cambiantes. El brahmanismo más antiguo afirma que al conocer su identidad el individuo podría liberarse del ciclo de reencarnaciones tras la muerte y ser reabsorbido en Brahman, pero la nueva corriente búdica modificará esta apreciación indicando la necesidad de erradicar el yo, modificando, así, el concepto de Brahman en el de Nirvana. El sacrificio para el brahmanismo podría no ser suficiente para garantizar el paso al más allá, y por eso adopta la idea, probablemente prearia, de que la muerte viene acompañada de una reencarnación humana o animal. El karma ario

⁶ Cf. Junjiro, T., *Essentials of Buddhist Philosophy*, Univ. de Hawaii, Honolulu, 1956, p.16.

establecía que la acción del individuo determinaba profundamente su próxima reencarnación. Pero el budismo va a conferir una solución definitiva a este devenir cíclico, aparentemente sin final, por medio de la renuncia o de la ayuda de los bodhisattvas. Los brahmanes pretendían alcanzar el cielo creador Brahma a través de la honestidad, el estudio de los Vedas y el sacrificio; el budismo busca, por el contrario, la perfección del ser humano al aclarar su mente y entender la impermanencia de todo, incluso de uno mismo.

Ambas corrientes filosófico-religiosas simpatizan, no obstante, en la creencia, profundamente india, de que el hombre debe asimilarse a la naturaleza, constituyendo tal vínculo un signo de civilización. El nacimiento del Buda histórico, sus primeros sermones y su desaparición física, están muy vinculados a la naturaleza, con la que se siente la tendencia a concordar. Esta relación pudo atraer el interés de los taoístas cuando contactaron con el budismo, y así buscar un refrendamiento ideológico. La cultura se logra en estrecha armonía con la naturaleza, expresada por la meditación budista, dhyana, o el yoga, que supone concentración de la mente, hinduista. Parece haber, de este modo, una importante correspondencia entre las técnicas yóguicas y el budismo. Los métodos de liberación budista pertenecen al lenguaje del yoga: la visión intuitiva, la concentración y la meditación. En este sentido, se ha llegado a aseverar que el budismo es casi el éxito experimental de un yogui entre la masa y el sustrato religioso brahmánico⁷. La nueva fe sería una renovada forma de yoga hindú, imponiendo una disciplina colectiva frente al ascetismo individual e independiente, y concediendo una mayor intelectualidad al misticismo primitivo imperante en todo el subcontinente. En este contexto, el budismo se muestra y se siente claramente indio. La meta budista también es semejante a la brahmánica: la salvación del hombre al suprimir su existencia sufriente e ilusoria que se fundamenta en los renacimientos. Así pues, el budismo es brahmánico en su pensamiento, y aunque supere parte de sus preceptos, algunos de sus dioses son incluidos y asimilados como distintos Budas. La nueva fe respetará las divinidades brahmánicas aunque no concebirá un dios creador todopoderoso.

En el momento del florecimiento y despegue del budismo, India hervía en círculos de intelectualidad y en profundos debates filosóficos. Por todo su territorio vagaban religiosos y maestros, filósofos errantes, conocidos como Samanas, grupos que interpretaban las ideas religiosas subyacentes. En este ambiente el budismo fue una corriente más de pensamiento y de elucubraciones

⁷ Senart, E., "Bouddhisme et Yoga", *R.H.R.*, XLII, 1900, p. 345 y ss.

metafísicas. El desarrollo de la vida urbana y, por lo tanto, del poder administrativo y comercial, que los grandes reinos de Magadha y Kosala fomentaban, solapando algunas tradiciones locales, favorecerá la discusión y crítica de las ideas de las Upanisads por parte de todos estos grupos errantes, jainas, budistas, grupos escépticos y materialistas. Todos ellos estaban en contacto permanente, y por eso el budismo compartirá algunas ideas del conjunto pero también criticará otras. Es de este modo como las adopciones budistas, terminológicas y conceptuales, desde el brahmanismo y su posterior adaptación, pasaron previamente por el tamiz de un poderoso aparato crítico⁸. La consolidación del budismo pudo verse favorecida porque su predicación no se circunscribía a unos pocos, sino que se hacía general a todos los miembros de las diferentes castas, acomodándose a los oyentes, y además, se hacía en las lenguas locales o vernáculos de cada región, de modo que la nueva doctrina no tuvo una lengua propia definida para exponer sus ideas. Este factor, en lugar de restarle popularidad le ayudó a conquistar paso a paso cada área, en una geografía caracterizada precisamente por su diversidad cultural, lingüística y religiosa, enfatizándose, así, su magnetismo adaptativo. Su proselitismo eminentemente práctico y pacífico, y su predicación analógica, provocaron una idea y visión del budismo más como una enseñanza, una filosofía vital, que como un sistema religioso dogmático y rígido, que era dirigida a cualquiera y superaba las patentes e inamovibles diferencias sociales brahmánicas.

A pesar de su innegable sustrato brahmánico, el budismo supuso una reacción heterodoxa frente a la autoridad de los textos védicos y a la interpretación que de ellos hacían los brahmanes. Su desarrollo y posterior éxito pudo deberse en parte a que la región geográfica de su nacimiento, norte de la cuenca del Ganges, cerca del Himalaya, apenas fue colonizada por los arios y por el despliegue del brahmanismo de raíces iránicas. Sólo un posterior incremento de la ortodoxia tradicional hindú provocaría su exilio y expansión fuera de los límites de India⁹.

El declive de la nueva fe en su lugar de nacimiento parece deberse a la progresiva evolución propia, que generó cuestionamientos sociales, y a las circunstancias históricas producidas por la llegada de nuevos pueblos invasores

⁸ Véase Harvey, P., *El Budismo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 35-36.

⁹ Sobre las relaciones entre brahmanismo y budismo debe verse Riviére, R.J., *Pensamiento filosófico de Asia*, Madrid, 1966, especialmente, p. 148.

al subcontinente. Aunque algunos mitos populares y dioses hindúes son absorbidos y asimilados por el budismo, no sería exacto señalar que sus señas de identidad se fueron diluyendo en el seno brahmánico. El desarrollo doctrinal y filosófico, su propio enriquecimiento, inició su decadencia en India, puesto que las nuevas elucubraciones metafísicas mahayánicas se hicieron más difíciles de entender para el común de la gente, acostumbrada a un budismo más sencillo y a la vez más rígido. Su nueva tolerancia y flexibilidad, y su sentido más universalizante provocaron una explosión interna que únicamente podría expresarse en una expansión y en la conquista de nuevos y más amplios territorios. Pero además de todo esto, el brahmanismo empezó a entender al budismo como herético, haciéndose poco tolerante y llevando a cabo algunas persecuciones, que responden a la incapacidad de seguir el crecimiento de la nueva doctrina. En el fondo, el gran poder del budismo, su capacidad regeneradora y auto transformativa se hicieron demasiado complicadas para el hinduismo, en una competencia directa que no le beneficiaba. Entendida la apertura de miras búdica, debemos concluir afirmando que la nueva fe debía orientarse hacia nuevos lugares que dominar.

El factor social que impulsó a los hinduistas al arrinconamiento de la peligrosa nueva fe, se debió al interés budista en dejar su impronta en la sociedad, indirectamente desde sus monasterios, en tanto que el hinduismo controlaba y se infiltraba en la sociedad desde adentro, y directamente al manejar el sistema de castas en el cual los brahmanes eran la cabeza visible. El sentido menos nacionalista y más universalizante del budismo, tendente a la generalización social, irrumpía los dominios hindúes, provocando que esta corriente, más apegada a las costumbres indias, de sentido más “nacional”, cerrara fronteras adoptando y siguiendo una postura de extremada rigidez e intolerancia.

Quien provoca el definitivo declinar y la casi erradicación del budismo en India, y con ello favorece su expansión y carácter migratorio, es la serie de invasiones que, desde mediados del siglo V, sufre esta parte del mundo. Primero, los hunos blancos desde Asia Central, devastan abadías en el oeste, después, las invasiones árabes musulmanas y turco-mongolas, que también destruyeron monasterios, verdaderos centros de la cultura budista, quemaron textos y mataron monjes, forzando, incluso, algunas conversiones al Islam. Las incursiones provocaron una acuciante pobreza agrícola que imposibilitó el aporte laico a los recintos monásticos, que se vieron en el trance de suspender actividades. El escaso interés militar budista, a diferencia del hinduismo, que detentaba una clase guerrera, le puso definitivamente en desventaja. La competencia religiosa

del Islam, con su agresivo interés proselitista de extender su fe, y la hinduista, identificada más plenamente con la cultura y tradiciones de la India, de la que se sentía responsable, y con una fortaleza social más amplia, acabarían con el progreso budista en su lugar de origen, pero no con su esencia, que acabará generando su mayor experiencia, todavía por llegar: Asia Oriental.

4. Las dos grandes corrientes: Hinayana y Mahayana

Tras la muerte del Buda la comunidad comenzó a escindir-se. En el concilio de Vesali, hacia 450 a.C., los monjes más jóvenes y con ideas de renovación dieron lugar a dos fraternidades: Sthaviravada, la enseñanza antigua, primordial y ortodoxa, muy apegada al Vinaya monástico, y Mahasanghika o sangha universal, con doctrinas más democráticas y con una visión más flexible, que posteriormente se adhirió a la corriente Mahayana¹⁰. En el concilio de Pataliputra de 245 a.C., bajo el especial designio y patronazgo de Asoka, se desarrollan tres escuelas de pensamiento o vadas en el seno de la fraternidad Sthaviravada: puggalavada, vibhajjavada y, sobre todo, la escuela Sarvastivada de Cachemira, que extenderá su influencia por toda Asia Central. En esta reunión comienzan a codificarse en pali las enseñanzas más antiguas, aunque todavía no por escrito. En el concilio celebrado en el año 150 en Jalandhara (Jullundur, Punjab), presidido por el rey kushan Kaniska, se produjo el triunfo definitivo de la versión mahayánica, más universal, salvífica, flexible y proselitista que las doctrinas llamadas hinayánicas.

El canon Pali es el más antiguo de los escritos búdicos, y es, en esencia, el mismo para las diferentes escuelas. Las diversas discordancias, fruto de los primeros avatares del budismo en una tradición oral, nunca implicaron, no obstante, diferencias dogmáticas o clericales entre las escuelas, sino únicamente de interpretación y de matices específicos, ya que la enseñanza esencial del Buda siguió siendo el punto de partida y referencia general. Los desarrollos intelectuales posteriores, filosóficos, metafísicos o religiosos, siempre mantendrán el núcleo básico de los textos primarios, cuyo fundamento es aquello que los discípulos del Sakyamuni recordaban de lo que éste había dicho a lo largo de su vida. Este canon, sistematizado por escrito hacia el 80 a.C., era conocido como "Tres Cestas" (Tipitaka), ya que se trataba de manuscritos escritos en hojas

¹⁰ Acerca de los principales concilios budistas véase Gómez Bosque, P., *El Budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Valladolid, 1973, pp. 19-20.

secas de palmera. Se componía de Vinaya-Pitaka, cesta de la disciplina monástica, Dharma o Sutta-Pitaka, sermones y discursos del Buda, y Abhidhamma-Pitaka, cesta que recoge estudios analíticos de los principios búdicos. Es, por lo tanto, un compendio de discusiones sobre la doctrina a partir de las experiencias humanas¹¹. El estilo de las escrituras se fundamentaba en repeticiones, versos, listas numéricas, que reproducían y recordaban la tradición oral del budismo, transmitido en los primeros tiempos a través de escuelas de recitadores. Los textos que son el fundamento del Mahayana empiezan a conformarse en sánscrito desde el siglo I a.C., como desarrollos ulteriores del mensaje transmitido originalmente por el Buda, como ocurre con el Sutra del Loto, el Saddharma-pundarika o el Sukhavati Vyuhā, apología del paraíso de Amitabha, que tanto interés y despliegue tendrá en China.

El budismo Hinayana, considerado como la Vieja Escuela de Sabiduría, Pequeño Vehículo, representa la forma que Sariputra le dio a la enseñanza del Buda, convirtiéndose, tras el florecimiento mahayánico, en la versión conservadora y rígida, más apegada a la letra, de la nueva fe. Esta escuela entiende que la salvación se puede conseguir a través de los métodos de contemplación, la meditación sobre las Nobles Cuatro Verdades (bhavana), y la continencia o disciplina moral. Se trata de una liberación de carácter individual y que busca producir hombres santos e ideales, sabios, los arhats, que serían, en este mundo, lo más perfecto puesto que se han liberado del deseo de los sentidos. El primer paso en este sentido es la eliminación de la ilusión de individualidad, limitante de nuestro Ser Divino; el siguiente, es procurar que la mente se haga uniforme y entre en un estado de calma para trascender los estímulos sensoriales y así contemplar la sabiduría. Pero la práctica de reglas de conducta moral, como poseer poco, renunciar a la familia y apreciar la pobreza, así como el trance meditativo, no destruyen por completo la creencia en el yo individual; sólo la sabiduría lo logra, y es por su mediación que podemos llegar a la Realidad Última, al Absoluto, a nuestra propia naturaleza incondicionada, recuperando, de esta manera, nuestra divina situación primigenia. En principio, entender y seguir el camino de la doctrina implicaba la necesidad de ser monje, abandonar la sociedad y vivir con algunas restricciones una vida apartada de la cotidianidad. Si no se seguía este sendero monástico no se alcanzaba Nirvana. Esta rigidez y exclusivismo no impidió, sin embargo, el desarrollo del budismo como fuerza

¹¹ Sobre el Canon Pali, debe revisarse *El Camino al Nirvana. Antología de textos del Canon Pali*, selección de E.J.Thomas, ed. Edaf, Madrid, 1997.

social, ya que tanto laicos como religiosos debían preocuparse por los demás, y la comunidad monástica dependía de la caridad seglar para alimentarse y cubrir ciertas necesidades materiales básicas. Aunque los seguidores laicos no buscaban, ni podían llegar a Nirvana por no pertenecer a la sangha, se les prometía un renacimiento más favorable y se les instaba a mejorar sus futuras vidas adquiriendo méritos con acciones ventajosas¹².

Con la separación de la comunidad, las nuevas interpretaciones de la doctrina original crearon otros desarrollos de gran amplitud, el Gran Vehículo o Mahayana, mientras los seguidores y adeptos más apegados a la literalidad continuaron vinculados a la rigidez de los comienzos. Con los novedosos florecimientos intelectuales el budismo se flexibiliza y se hace menos ambicioso y exclusivista, porque tanto monjes como legos aspirarán principalmente a un mejor renacimiento que a Nirvana, dando lugar a la aparición del Buda venidero, Maitreya y facilitando el camino al hacerlo menos largo y difícil para todo fiel o creyente que deseara seguir el sendero de la Budeidad. Este es el inicio del nuevo budismo mahayánico, su forma moderna, completada con aportaciones del brahmanismo hinduista ortodoxo y del zoroastrismo iranio. Para llegar a todos, monjes o laicos, sufre una suerte de democratización convirtiéndose en una religión esencialmente más amplia. Buda adquiere tintes divinos y su adoración se concreta al comenzar a representársele antropomórficamente en medios pictóricos y escultóricos. A través de los tres cuerpos del Buda, trikaya, se convierte en una especie de Dios eterno y multiforme, y provoca el desarrollo de una devoción hacia un conjunto de seres sobrenaturales que vienen a representar aspectos benévolos del Buda primigenio. Su enseñanza se vuelve secundaria frente a las nuevas especulaciones metafísicas; se hace menos dogmática y más mundana para acercarse al hombre medio. Aparece una literatura popular para educar a los fieles, referente a las historias de las vidas anteriores del Sakyamuni, los Jatakas y los Avadanas, y las preocupaciones morales se generalizan, en especial, en lo tocante a la ley del karma¹³. Se transforma la noción de santidad: ya no es suficiente la liberación personal, sino que debe contemplarse una salvación universal. En consecuencia, se rechaza, como profundamente egoísta, el Nirvana personalizado del arhat y se introduce un amplio desarrollo de la noción del bodhisatva, liberador universal que,

¹² Respecto a los inicios del budismo, Lowenstein, T., *El Despertar de Buda*, Duncan Baird P., Colonia, 2001, en especial, pp. 56-57.

¹³ Conze, E., en *Op. Cit.*, p. 116.

altruísticamente, ayuda a los demás a seguir el camino de la Iluminación, ya que cada hombre es un futuro Buda.

A través del bodhisattva, que únicamente era considerado una encarnación previa del Buda en la corriente budista primitiva, se entiende que todos los hombres tienen derecho a la salvación que conduce a la Iluminación, superando así el limitado papel del arhat. Sabiduría y compasión deben ser iguales y equiparables. El bodhisattva encarnará, de este modo, la complementariedad entre ambas, lo ilimitado. Por intermediación del Mahayana la palabra del Buda llega a todos, porque estamos sujetos a sufrimiento, pero la forma de hacerlo ahora es a través de la fe, Bhakti, y no tanto por medio de la sabiduría, que en Hinayana sólo practicaban los monjes. Esta última supondría el camino difícil a la Iluminación, y la fe el fácil. Al cambio dogmático que supone pasar de una escasez de Budas en el budismo primitivo a considerar a todas las personas potencialmente Budas, se suma esta modificación moral: el bodhisattva no trabaja para sí sino por todos, a base de amor, compasión y de conocer el vacío de lo manifestado, que lleva al conocimiento verdadero del yo. El camino a la salvación serán los paraísos, la Tierra Pura, y los bodhisattvas acabarán siendo el centro del culto, sobre todo en las regiones que conquista la nueva fe, como China, donde el paraíso occidental de Amitabha y Avalokitesvara (Guanyin), será muy popular. Estos seres salvadores se convertirán, así, en objetos de devoción y de representaciones artísticas, contribuyendo al afán misionero budista. La devoción popular está con ellos porque se perciben más próximos, en tanto que los Budas se entienden inaccesibles, en un proceso semejante al ritual ceremonial cristiano donde la devoción de los santos es mucho más popular y cercana al común de la gente.

El desarrollo literario del Mahayana¹⁴, en sánscrito, se conservó en el Loto de la Buena Ley y en la Exposición de Vimalakirti, ambos enmarcados en el Prajnaparamita, cuya doctrina es la base de una de sus principales escuelas, Madhyamika, fundada por Nagarjuna a mediados del siglo II, y que considera que el vacío Shunyata, de los fenómenos representa el Absoluto, Nirvana. La otra gran escuela, creada por Asanga y Vasubandhu, Yogacara, se inspiraba en

¹⁴ En China, se resumió el Mahayana en el texto *Ta-Ch'eng Ch'i-Hsin Lun*, "El Tratado sobre el Despertar de la Fe en el Mahayana", traducido en el siglo VI. El potencial búdico que todos llevamos dentro, que no implica un yo permanente, debe cultivarse para su florecimiento, propósito que hará la escuela *Ch'an* especialmente, y el verdadero Nirvana no es la extinción de impurezas sino la obligación de no crearlas para evitar el sufrimiento.

sutras tardíos, de los siglos III y IV, refiriéndose al sendero meditativo del bodhisattva. Estuvo influenciada por la filosofía Samkhya-yoga, salvación por medio de la meditación introspectiva. Los fenómenos son creación de la mente humana y por eso se requiere la concentración de la meditación para que la mente abandone los fenómenos sensoriales, aunque existe una conciencia universal almacenada que explica las experiencias compartidas, Alaya Vijnana. El Absoluto que propone esta escuela, Tathata, semejanza, es análogo al vacío de Madhyamika. Los miembros de ambas corrientes buscan, siguiendo siempre la esencia budista, trascender los apegos que provocan los fenómenos, los madhyamikas al considerarlos vacíos y los yogacaras al entenderlos como construcciones mentales. Persiguen el mismo fin pero explicando el medio de hacerlo de diferente modo.

El triunfo definitivo de los conceptos del Mahayana no es un proceso azaroso o de evolución doctrinaria únicamente. Las demandas laicas que criticaban el exclusivismo de los monjes y que consideraban al arhat monacal un aristócrata espiritual que buscaba la salvación sólo para él, incitan la necesidad de un budismo menos dogmático y estricto, en el que la preocupación espiritual de salvación fuese para todos. Se da el paso de un budismo elitescio a otro más popular, de uno místicamente rígido a otro más flexible. La nueva fe sale así del reducto de los monasterios y empieza a tener aspiraciones expansivas. No obstante, la separación entre ambas vías de práctica búdica fue, en el fondo, más nominal que efectiva. Muchos monjes estudiaban ambas y las dos se experimentaban en los mismos monasterios, e incluso, se llegaron a considerar sucesivas¹⁵: Hinayana se refería a un nivel más bajo de motivación y práctica espiritual, donde seguir la enseñanza del Buda era suficiente camino moral, y Mahayana representaba el nivel superior, conformado por una mayor especulación y por la búsqueda de un conocimiento integral, de la sabiduría del Buda. En esencia, la perfección budista surge en su extinción y se manifiesta donde se vuelve indiscernible por completo.

Nirvana pre-existe, y para alcanzarlo deben limpiarse las manchas. La mentalidad china tenía dificultad para aceptar la idea de que el mundo aparente es irreal, como expresa *Yogacara*, por eso la esencia budista que inflama el gran país oriental se refiere más a la metafísica del *Mahayana* y a la escuela *Madhyamika*. Véase al respecto Maillard, C., *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, ed. Akal, Madrid, 2000, pp. 52-53.

¹⁵ Cf. Harvey, P., *Op. cit.*, en nota 8, p.121.

5. El Budismo en China

5.1. El período Han (206 a.C.-220 d.C) y las rutas de penetración budistas

Una de las tareas primordiales de la política imperial Han fue controlar las incursiones nómadas esteparias, encarnizadas desde el siglo III a.C. El mantenimiento a raya de sus confederaciones motivará la expansión china hacia Asia Central, con las consecuencias culturales que de ella se van a derivar. La presión imperial lleva a los Hsiung-nu, hunos, a desplazar a los Yuezhi, indoeuropeos de dialecto iranio que habitaban el Gansu y la región de los oasis occidentales, hasta las áreas de las actuales naciones de Afganistán y Pakistán, donde serán conocidos por los griegos como indoescitas y conformarán la base del reino de Kushan, que tanta importancia concederá al budismo. A través de la misión de Zhan Qian, en 139 a.C., los chinos contactan con algunas regiones centro-asiáticas como Sogdiana, Bactriana y Fergana, todas ellas fuertemente helenizadas y con influencias culturales iraníes. La zona se va a interesar por los productos chinos, en especial la seda, y este hecho determinará las expediciones militares y diplomáticas enviadas posteriormente por el emperador Wu-di entre 104 y 101 a.C., que acabarán por ubicar bajo dominio chino la cuenca del Tarim, controlada a través de guarniciones militares. Esta expansión intentaba fortalecer el poder central imperial, su prestigio, y aumentar las expectativas económicas chinas. La toma de contacto con regiones occidentales, hoy en el límite del Sinkiang, provocará la llegada de diversas influencias, entre ellas el budismo, convertido en Asia Central en una verdadera fuerza cultural. La nueva amplitud territorial china, bajo un dominio militar y administrativo¹⁶, abría el campo a la colonización y a los nuevos componentes culturales, poco o nada conocidos, amen de significar un desahogo de las presiones sociales del momento. Gracias a ella, el budismo tomará contacto con el taoísmo y con un confucianismo que se había adaptado a las necesidades de un Estado fuertemente burocratizado. Aunque la ortodoxia confuciana era la base de la moral pública, los emperadores y dirigentes Han estaban preocupados también por las técnicas taoístas.

La expansión Han debe relacionarse, desde fines del siglo II a.C. con las grandes vías comerciales que unían China con Asia Central, India e Irán. La instalación de guarniciones y el control de las rutas mercantiles favorecieron a

¹⁶ Véase Lattimore, O., *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York, 1951, p. 90 y ss.

los mercaderes e impulsó la creación de grandes mercados en las ciudades fronterizas. La Ruta de la Seda abría las puertas para que los comerciantes chinos llegaran a la región de los oasis, uniéndose así el valle del río Amarillo con el Mediterráneo oriental, pasando por el Gansu, las ciudades-oasis del Sinkiang, Pamir, Transoxiana, Irán, Irak y Siria, conformándose India como el punto medio del camino. Pero, paradójicamente, la dispersión traerá consigo uno de los gérmenes de la decadencia Han, que tan fructífera será para que el budismo comience su período de popularización: la creación de grandes y ricas familias, muchas de ellas de mercaderes, que acabarán concentrando las tierras y generando grandes tensiones entre los campesinos. Desde el siglo II, las destrucciones de las insurrecciones campesinas por la crisis agraria, específicamente por el movimiento de tintes taoístas de los Turbantes Amarillos en Shandong y Henan, las luchas entre los jefes militares rurales que reprimieron los levantamientos y la subsiguiente decadencia económica y ruina del Estado, provocarán la ruptura del Imperio y la disgregación del poder¹⁷. El budismo sabrá sacar provecho en su proceso de conquista y posterior triunfo, del debilitamiento imperial fruto de la corrupción, los favoritismos y las nuevas influencias en la administración, especialmente de los clanes de las emperatrices y eunucos. La degeneración moral funcional acabará por desintegrar la burocracia; la descomposición del Imperio supondrá una vuelta a la feudalización y a la conformación de grandes propiedades, y la inseguridad social provocará un aumento significativo de la religiosidad que beneficiará al taoísmo pero que, sobre todo, será clave para el budismo recién llegado. La nueva fe encuentra, de este modo, un territorio donde abrirse camino, trayendo consigo un nuevo modo de entender la vida y unas novedosas e innovadoras formas estéticas que pronto se instalan en China, principalmente la escultura de gran tamaño y la pintura mural, y que influirán notablemente en el sustrato cultural autóctono. El budismo aprovecha una situación de cambio interno, donde están apareciendo nuevas formas de expresión espiritual, para dejarse ver y prosperar. El momento de crisis interna económico-social favorece, por consiguiente, la adaptación de la nueva fe, que dará pie a una serie de innovaciones culturales de gran alcance.

La actividad misionera budista en dirección a Asia Central, ayudada por embajadas reales cargadas también de los mismos ideales, se debe al emperador Asoka en el siglo III a.C., que adopta la ética social búdica como el valor esencial de sus súbditos y reino, apoyándose en la necesidad de gobernar

¹⁷ Gernet, J., *El mundo chino*, ed. Crítica, Barcelona, 1999, p. 140.

siguiendo el Dharma. El reino indoescita de Kushan, de conformación étnica yuezhi¹⁸, que en época de Kaniska I abarcaba Pakistán occidental, Afganistán, Cachemira y el noroeste de India hasta el Ganges, se convertirá en el camino preferido por el budismo para su expansión y penetración en China. A los nuevos desarrollos mahayánicos acompañarán las primeras imágenes antropomorfas del Buda surgidas en los territorios de este reino, en Gandhara¹⁹, donde la iconografía estaba fuertemente influida por el helenismo griego y por tendencias iraníes, y en la ciudad de Mathura. La antropomorfización ayudaría a que la devoción en el Buda fuese más personalizada, convirtiendo al budismo en una fuerza espiritual y filosófica de gran empaque, difícil de resistir en su continuado avance. Desde el reino de Kushan, y por la región occidental del Tarim, atravesando la zona montañosa del Pamir, la nueva doctrina avanzaría siguiendo las grandes rutas comerciales. Tanto los comerciantes y artesanos, convertidos al budismo, como militares y algunos monjes peregrinos, trasladaron a través de las regiones centro-asiáticas la poderosa corriente ideológica y filosófica durante los siglos I y II, en camino hacia China, erigiendo monasterios en las ciudades-oasis que bordean el desierto de Taklamakan, que serían financiados por los ricos mercaderes y que generarían el influyente arte en grutas excavadas en la roca, de tradición india, en localidades como Dunhuang, Yungang o Longmen. La preferencia y apoyo institucional de los monarcas kushanos al budismo ayudó a conferirle un fuerte carácter expansionista, aunque el componente proselitista y misionero se debe principalmente a la percepción más práctica y universalizante del Gran Vehículo frente a la teórica abstracción hinayana.

El budismo que siguió las grandes rutas comerciales y que acabó llegando a China y todo el Extremo Oriente, sufrió, a diferencia del que alcanzó el sudeste asiático, grandes y significativos cambios, implícitos en sí mismos y también propiciados por el contacto con las costumbres locales halladas a su paso, y que están en la base de su triunfo y arrollador éxito en China. La nueva manera de entender y practicar la doctrina, más universal, al alcance de todos y no de una minoría de eremitas y monjes, una atractiva idea de salvación para las

¹⁸ Los *Yuezhi*, provenientes de las regiones de pastizales del occidente chino, se instalan, presionados por los *Hsiung-nu*, en *Bactriana*, lugar donde habitaban desde el siglo I a.C. los escitas *Saces=Saka*, tras derrotar a los partos, haciéndose con el poder.

¹⁹ En su desplazamiento hacia el este, el budismo arrastró consigo el arte greco-búdico de *Gandhara* hasta cerca del mar Aral, en las actuales repúblicas de Uzbekistán y Kazajistán. Véase, Boulnois, L., *La Ruta de la Seda*, ed. Aymá, Barcelona, 1964, p. 105.

empobrecidas masas populares nativas, tanto urbanas como rurales, así como una simplificación del austero, duro, difícil y largo sendero a Nirvana, serán claves para entender el poder influyente y atractivo que tendrá la fe extranjera en una amplia región de ancestrales tradiciones. Al moverse con el budismo errante una doctrina más extensa y tolerante, y más accesible a todos, crece toda una cultura a su alrededor: textos, comentarios, manifestaciones artísticas centradas en el Buda y su naturaleza, plasmada en el entorno geográfico centroasiático, donde se conjugará con diversos influjos externos. Este conglomerado cultural resultó ser el que pasaría y conquistaría verdaderamente la cultura china. La auto-transformación del budismo y su enriquecimiento con elementos foráneos en Asia Central, no significó que el esencial, el central mensaje del Buda hubiera cambiado; simplemente que la práctica meditativa y la compasión con todos será lo que nos llevará por el camino correcto. Esta conformación “civilizatoria” propiciará, fundamentalmente en época T’ang (ss. VII-X), una cultura budista china que influirá notablemente, y hasta nuestros días, en toda Asia Oriental²⁰. Se trata de una cultura sinizada que se adapta a la mentalidad china pero que, sobre todo, influye y modifica amplios campos de la civilización china tradicional, la filosofía, el arte o la literatura, entre otros.

La penetración del budismo en Asia Central desde India siguió las ramificaciones locales de la gran Ruta de la Seda, y desde aquí, a China, a través de la ruta principal, dividida en dos, la norteña y la meridional, que bordeaban el desierto de Taklamakan. Pero también utilizaría, aunque más tardíamente, una vía marítima, sobre todo con destino al sureste asiático, como se constata a partir de la presencia frecuente, desde el siglo II, de naves indias en Indochina, que con toda seguridad llevaban consigo la doctrina.

Las rutas terrestres, llamadas de los poblados-oasis, estaban ya activas desde el siglo III a.c., y todavía eran usadas en el siglo IX. Estas comunidades-oasis enlazaban el Gansu occidental con la cuenca del Sir Daria y Amu Daria (el Oxus griego), por ambos lados del desierto de Taklamakan, y hacia el Pamir en dirección este. Son verdaderas ciudades cosmopolitas donde habitaban agricultores sedentarios y comerciantes, y que acabaron siendo, por su situación estratégica, lugares de encuentro y, fundamentalmente, de confluencia de pueblos e ideas, tanto de poblaciones indoeuropeas (sogdianos, kuchanos, khotanos),

²⁰ Sobre el significado del budismo que migró hacia el Lejano Oriente, puede verse Landry, L., “The Migrations of Buddhism”, *Asian Society’s Focus on Asian Studies*, Vol. II, n° 1, *Asian Religions*, 1982, pp. 20-21.

como altaicas (hunos, uigures, turcos), o sinotibetanas, principalmente chinas. Fueron, por consiguiente, las pioneras en ver florecer fuera de India las primeras comunidades budistas financiadas por ricos mercaderes, y la vía primordial de penetración en Asia Oriental de los influjos persas, indios y del Mediterráneo, conjugados mayormente en toda una “cultura budista”. La gran cantidad de mercaderes, embajadores, peregrinos o misioneros que llegaban desde Asia Central a China, repletos de mercancías y budismo, lo hacían a los principales centros comerciales, tanto a las urbes en los ejes mercantiles chinos (valle del río Wei en Shenxi, región del bajo Yangtse), como a los puertos, y, en ocasiones, se establecían formando colonias extranjeras, propiciando, de este modo, una rápida proliferación del budismo entre los sectores urbanos.

La ruta norte discurría a través de Jiuquan, Turfan, Karashar, Kucha-Kizil, Aksu, Tumshuk y finalmente Kashgar, y la del sur seguía por Dunhuang, Miran, Khotan, Yarkand, y desde aquí se unía a la vía septentrional en Kashgar, verdadero núcleo neurálgico. Desde este punto continuaba a Kokand, Tashkent, Samarcanda y Bujara, y de aquí a Merv, atravesando Irán hasta llegar a la costa mediterránea²¹. Paralelamente, también se puede mencionar una vía muy septentrional, la Ruta de las Estepas, que desde Mongolia exterior e interior comunicaría los núcleos siberianos con la cuenca del Baikal, y a través del paso de Dzungaria llegaría a los Urales y la gran estepa meridional rusa. Este camino, aunque también medio de llegada de influencias budistas, como ocurriría por mar, fue primordialmente usado por los grupos bárbaros, hunos o avaros, en sus desplazamientos al oeste.

A pesar de que en el último tercio del siglo I se menciona una comunidad budista en el Gansu, no será hasta la centuria siguiente cuando empiecen a proliferar en ciudades importantes, como Loyang, se constate, además, la presencia de religiosos con libros y escritos sobre la doctrina y comiencen a realizarse las primeras traducciones de textos, iniciándose, de este modo, la auténtica propagación budista, con una actividad misionera que se haga

²¹ Véase acerca de la detallada geografía de las rutas y el rastro del budismo en Asia Central, Banerjee, P., “The Spread of Indian Art and Culture to Central Asia and China”, *Indian Horizons*, vol. 43, n° 1-2, 1994, p.1-11, en especial, p.3. Uno de los lugares donde el budismo se diseminó, cobrando fuerza, y desde donde seguiría camino a China, es *Bamiyán*. Se trata de un núcleo de intersección de rutas migratorias que fue la puerta de transmisión del pensamiento y arte indios, sobre todo de la estética pétreo de *Ajanta*, inspiradora de los ya desaparecidos, fruto de la irracionalidad del fanatismo religioso, colosales Budas.

sentir²². El budismo basará su triunfo en un magnetismo fundamentado en la persuasión de la compasión y en un proselitismo no agresivo, sino dulce y pacífico pero persistente. Su éxito dependerá más de su propia esencia e idiosincrasia cultural, capturada en su peregrinaje indio y centro-asiático, que de las influencias que pudiera recibir, especialmente del taoísmo. Su presencia vital y poderosa madurez acabarán por influir la enraizada cultura china, mucho más de lo que esta pudo, en correspondencia, impactar sobre él, generándose una síntesis en la que la sinización depende principalmente del carácter mimético y camaleónico, adaptativo, del budismo y no de una imposición civilizatoria china tradicional. En pocas palabras, el budismo conquista y coloniza parte del acervo cultural chino, creando nuevos parámetros que enriquecieron, desde los primeros siglos de nuestra era, y hasta hoy, la civilización del gran país oriental.

5.2. De Asia Central a China: el budismo como cultura

La introducción del budismo en China desde Asia Central parecía, a priori, estar condenada a un fracaso estrepitoso. Esta civilización milenaria y ancestral, se mostraba cerrada a posibles corrientes ideológicas foráneas, sobre todo si estas doctrinas, como el budismo, alimentaban la idea de la anulación del individuo, contraria a su espíritu de la vida y al concepto de eternidad venturosa. Además, parecía que el gran país oriental contaba con doctrinas y filosofías suficientes que colmaban todas las ansiedades espirituales: el confucianismo, que se adaptaba a las elites imperiales sirviéndoles de justificación moral, y el taoísmo, de carácter más popular y que ofrecía al individuo una forma de salvación. En esta situación, el extraño budismo parecía que no podría introducirse, y mucho menos calar hondo, en el seno de una cultura imperial apegada a la realidad de la existencia terrenal e ignorante de las especulaciones sobre un mundo fuera de los sentidos; pero una fuerte transformación de iniciativa búdica facilitará la penetración siguiendo nociones de tolerancia y compasión, e iniciando a la población en técnicas meditativas, dándose, de esta manera, cierta preponderancia de la doctrina sobre los dogmas, pero sin perder en ningún momento la esencia fundamental. Esta reformulación budista, propiciada antes de su llegada a China, es una evolución interna y también, probablemente, una forma de despertar interés entre las poblaciones por las que va pasando en su migración expansiva. En ningún caso hubo una deformación consciente de la

²² Wright, A.F., *Buddhism in Chinese history*, Stanford University Press, 1994, p.108.

doctrina por parte de los misioneros, sino que las dificultades de traducción generaron, al principio, confusiones y crasos errores de los que se aprovecharon mayormente los taoístas²³.

El movimiento reformista e innovador mahayánico, a partir del cual las enseñanzas del Buda se abrieron a interpretaciones múltiples y más creativas, frente a la rigidez y carácter estricto de las referencias hinayanistas sobre las deducciones del Sakyamuni, fue uno de los responsables y facilitadores de la expansión budista por Asia y de su magnífico triunfo. La apertura explicativa concedió a la nueva fe una mayor capacidad para asumir e integrar todas aquellas tradiciones locales, filosóficas y religiosas, y culturales en general, que encontró a su paso colonizador y dominante, confiriéndole un alcance más popular y universal al ofrecer una idea de compasión y liberación del sufrimiento humano a través de métodos prácticos más asequibles, fáciles y rápidos, que llevarían al fiel a concebir una esperanza de salvación y de paso alcanzar la Budeidad, ahora más cercana. Una mayor creatividad, más amplia capacidad de sistematización y un importante desarrollo de nuevos sutras y comentarios explicativos, fueron las bases del movimiento mahayánico que provocará que el budismo sea elevado a la categoría de “civilización pan-asiática”²⁴. En su proceso de consolidación, en especial entre los siglos VI y IX, su fuerza y magnificencia dieron lugar a que algunas religiones nativas y muchas ideas autóctonas preponderantes en China se vieran forzadas a innovar siguiendo el rastro ideológico mahayánico. Con el desarrollo de definiciones propias en los lugares que el budismo conquista, como el ejemplo del florecimiento y consolidación Ch’an demuestra, la nueva doctrina se convierte en la religión cultural por excelencia, cuyos inicios estuvieron en el crisol centro-asiático unos siglos antes. La concepción del budismo como un proceso cultural y aculturador provocará variaciones divergentes en muchas regiones de Asia, y nos hará percibirlo como una auténtica fuerza histórica, tal como pudo ser el cristianismo en occidente.

El influjo de la evolución del Mahayana trajo consigo la apropiación china de ciertos aspectos culturales búdicos, con los que se establecieron analogías; es el caso de la leyenda de Pangu respecto a la de Purusa o la vinculación de los montes Kunlun al Himalaya. El paso de la nueva doctrina por el crisol centro-asiático, donde percibió y asimiló lineamientos persas y helenísticos, supuso una

²³ Acerca de la supuesta “purga” interna budista para seducir a las masas, Santoni, E., *El Budismo*, Acento ed., Madrid, 1999, pp.56-57 y ss.

²⁴ Cf. Kitagawa, J.M., / Cummings, M.D., *Buddhism and Asian History*, MacMillan, Nueva York, 1987, pp. 45-46 y ss.

influencia sobre las ideas autóctonas chinas mucho mayor de lo que su condición de extranjera pudiera dar a entender, generando novedosos florecimientos culturales en parcelas como el arte, por ejemplo, donde se convierte en el motor de la pintura narrativa en el momento en que los sutras empiecen a ser representados en los santuarios. Las ideas budistas propiciaron nuevos temas a la filosofía china, afectando de lleno su pensamiento a pesar del alto nivel cultural del que gozaba el gran país oriental. Por su intermediación, los chinos entran en contacto con nuevos conceptos del sustrato indio, acogiéndolos y asimilándolos al ámbito local. En este rotundo éxito van a influir la esencia del budismo que llega a China, universalista, salvadora y de gran capacidad de adaptación y aspecto de conglomerado cultural conformado en Asia Central y también el interés intelectual nativo, loable per se, pero comprensible fundamentalmente si entendemos que el budismo colmaba algunas expectativas metafísicas y espirituales que ni el taoísmo ni el confucianismo cubrían plenamente: la búsqueda de la auto perfección por medio de un comportamiento moral y una disciplina mental, que debía llevar a la sabiduría, la Iluminación, con lo que se reconocía implícitamente que la personalidad humana, la individualidad, era sólo una ilusión. El budismo se plantea globalmente de manera distinta a las especulaciones autóctonas chinas: los taoístas buscaban la inmortalidad corporal y, por ende, individual, mientras la nueva fe rechazaba, por ilusorio e impermanente, el yo y el cuerpo; el confucianismo tenía como fundamento la familia y la jerarquización social, que implicaba un control estatal, en tanto que el budismo trataba de llevar a cabo una búsqueda individualizada que negaba la relevancia de la vida cotidiana y, por lo tanto, el control del Estado. Las grandes diferencias planteadas propiciaron, en lugar de impedir, el triunfo de la fe extranjera porque cubría algunos huecos del ámbito filosófico-intelectual chino²⁵.

A través del desarrollo de la noción del Bodhisattva, que tiene como tarea primordial salvar a los demás, y cuya influencia será tan grande que muchas divinidades asiáticas acabarán cumpliendo su papel, el budismo mahayana simplifica métodos y prácticas y populariza la doctrina, lo que le proporcionó una ventaja decisiva frente al taoísmo en la carrera por ganar adeptos. La feliz idea de facilitar la Budeidad es entendida como Upaya²⁶, como prácticas hábiles

²⁵ Véase al respecto Braun, K., "Chinese Buddhism: A Syncretic Blend of Confucianism, Taoism and Buddhism", *Axis Mundi*, Univ. de Alberta, Canadá, 2001, p.3.

²⁶ Acerca de este concepto y sus dimensiones es imprescindible Pye, M., *Skillful Means: A concept in Mahayana Buddhism*, Duckworth, Londres, 1978, especialmente, p. 68 y ss.

para conducir a la gente a separarse de sus logros mundanos que, a fin de cuentas, son pura ilusión. Es fácil así comprender la ventaja misionera del budismo en China, un proselitismo pacífico y culturizante que puso especial énfasis y atención en entender las creencias y prácticas locales, en un proceso de absorción peculiar que supone una cierta preponderancia cultural sobre el sustrato chino. La capacidad de auto-regularse e incluso de realizar reformas en su seno, le confirieron el aire triunfador a esta fe extranjera sobre unas tradiciones culturales alejadas de las budistas originales, lo que, en el fondo, como no pierde su esencia, ejemplifica una preeminencia cultural al enfrentar elementos tradicionales igualmente poderosos e incluso más antiguos. Esta flexibilidad, que la cultura china no posee en el mismo grado, le proporcionó ese liderazgo aculturador prácticamente en toda Asia Oriental y sudoriental.

En China, como ya veremos más adelante, quien fuerza la asimilación, en base a ciertas analogías muy superficiales que el budismo rápidamente niega, dada su mayor riqueza conceptual, es el taoísmo, para aprovechar y enriquecerse con el conglomerado cultural que ha llegado desde el exterior y reafirmar algunas de sus premisas principales. Pero tampoco sería justo omitir que, aunque indirectamente, la peculiar percepción taoísta del budismo como una rama propia o escuela occidental barbarizante, que puede estar en la base de un sentimiento de inferioridad, pudo ayudar a su toma de contacto en China, si bien el despeque posterior de una doctrina que siempre llevaría el sello de extranjera, quizá como rechazo a su fuerza cultural, y que no se podrá expandir en su lengua original, superará las interesadas interferencias taoístas y limpiamente ganará en suelo ajeno su particular partida popular. Tanto fue así que el budismo progresó socialmente con rapidez entre los ambientes taoístas a nivel popular, desbancando su preeminencia, y geográficamente en los centros comerciales de envergadura: Chang-an, Chantung, Loyang. Este arranque popular y urbano pronto se completaría con una penetración en los medios ilustrados de las clases altas. Tan tempranamente como en el último tercio del siglo II, las comunidades budistas ya laboraban para mejorar la vida de los campesinos y para salvar sus almas. La nueva fe suponía, por consiguiente, una nueva esperanza que ninguna filosofía o religión china estaba en condiciones de brindar. Su predominante poder y fortaleza le hizo triunfar con rapidez, y únicamente los iniciales problemas filológicos que salieron a la luz en los intentos de traducción y transcripción fonética del sánscrito al chino, y que trataremos posteriormente, limitaron, por un tiempo, su expansión doctrinaria y social. Pero esta situación no duró mucho, y hasta los propios monjes chinos harían sus famosos viajes o peregrinaciones en busca de textos originales y maestros para empaparse de la verdadera doctrina,

como hicieron Faxian o Xuanzang. La fuerza magnética de la nueva fe era indetenible.

La iniciativa budista es clave para entender su progreso y enraizamiento en China, pues tuvo la habilidad suficiente de establecer una vinculación con las ortodoxias autóctonas generando una auto transformación que le sirviese para comprender la mentalidad local y le ayudase a sobrevivir, primero, y triunfar, después. De este modo, se propiciarían comentarios a los textos originales y nuevos sutras chinos, como el T'i-wei Po-Li Ching, donde se limitan las diferencias esenciales con el taoísmo y el confucianismo y se produce un acercamiento entre este último y el budismo. Algunos de estos sutras chinos recogen el concepto de piedad filial, que acercaba la fe extranjera a la ética confuciana, una idea no influida por los confucianos, sino ya presente en los textos del Canon Pali, específicamente en el Anguttara Nikaya²⁷. Así pues, el empuje budista contacta y completa el fondo cultural chino.

La comunidad religiosa budista no puso grandes reparos a someterse a la autoridad estatal de los diferentes reinos surgidos tras el descalabro imperial Han, una adaptación que debe entenderse en su justa medida como un medio apropiado de subsistencia, ya que las comunidades de monjes dependían de las donaciones y aportes laicos particulares o de los soberanos, y como un modo óptimo de convivencia en el momento de institucionalizarse la doctrina por el apoyo de la corte, en especial en la China septentrional, y no como una aproximación ideológica relevante al confucianismo, que ni el budismo necesitaba para propagarse popularmente, ni aquél gozaba ya del mismo prestigio tras la descomposición estatal y la crisis subsiguiente. La sangha nunca perdió su autonomía y siempre fue un probable foco de reservas y envidias debido a su riqueza y desarrollo cultural propio, que motivaría las distintas proscripciones que el budismo sufrió en suelo chino. El asentamiento profundo de la nueva doctrina en la sociedad china depende de su propuesta de igualdad y de la abolición de las jerarquías, así como de la enseñanza de un camino espiritual muy personal que chocaba de frente con el confucianismo. El budismo respetaba el Dharma, por lo que cada cual aceptaba sus propias circunstancias adecuando su vida a los deberes que imponían tales realidades, acercándose, de este modo, al ámbito ritual chino propio de las clases altas pero también se aproximaba al común de la población al proferir que la esencialidad de la vida era más

²⁷ *Anguttara Nikaya*, IV, 63, *Op. Cit.*, en nota 4, pp. 113-114. Véase también Chen, J.K.C., *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton, N. Jersey, 1973, pp. 55 y 56.

significativa que los avatares que cada persona sufría o soportaba.

En definitiva, el despliegue del budismo en China a través de Asia Central, fue fruto de la expansión de todo un conjunto de influencias socio-culturales que se conjugaron a partir de un importante núcleo religioso y filosófico y que acabó por mediatizar notablemente la gran cultura tradicional china, colmando algunos vacíos en su mentalidad. Uno de los primeros inconvenientes fue que los profundos conceptos budistas, en sánscrito, una lengua abstracta y de compleja gramática, no eran compatibles con el chino, más concreto, ni con algunas de las nociones básicas del pensamiento de su población, pero tanto la capacidad universalizadora inherente a la nueva y extraña corriente, como el interés intelectual despertado entre los chinos, lograron superar las barreras y pronto los propios budistas nativos estuvieron en condiciones de innovar a través de ideas indias, asimilándolas al pensamiento local e influyéndolo en buen grado. Algunos conceptos y proyectos se interpretaron sesgadamente debido a los problemas de traducción, pero, en cualquier caso, sirvieron para agrandar las corrientes autóctonas; la idea de anatta, no-alma y la de los renacimientos sirvieron, a través de los antiguos budistas chinos anteriores al siglo V, para enriquecer y conferir mayor contundencia a la idea taoísta de inmortalidad, aunque el adepto taoísta, a diferencia del budista, entendiéndose alma como algo separado del cuerpo. Se justificaron, así, concepciones propias y autóctonas por medio de ideas foráneas enriquecedoras. La sinización del budismo, siguiendo su particular tendencia camaleónica, se produce a través de la asimilación que su basta riqueza genera, por mediación de las influencias que transmite al sustrato cultural chino y las innovaciones y nuevos elementos culturales que propicia. Esta sinización, proceso adaptativo necesario, depende en gran medida, de los desarrollos conceptuales budistas y de la asimilación que de los mismos hacen las tradiciones nativas, y en menor grado, de una absorción del conglomerado extranjero por parte china. De este modo, al igual que hablamos de sinización debemos mencionar, sin temor a exagerar, una fuerte “budización” del sustrato autóctono. El budismo propició una aculturación china referente a sus aportes y desplegó nuevas formas que le hicieron modernizarse, lo que ni taoísmo ni confucianismo han logrado hacer en la misma medida. La asentada noción que afirma la tendencia búdica a reconciliar su doctrina con el pensamiento chino tradicional para conseguir una amalgama²⁸, debe ser matizada y entendida en

²⁸ Zürcher, E., *The Buddhist conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, E.J. Brill, 2 vol., Leiden, 1972, pp. 2-4 y ss.

un sentido diferente: es el taoísmo el que fuerza parte de su corpus clásico a vincularse a las nuevas ideas que trae consigo la fe extranjera, estableciendo, en principio, paralelos poco análogos con la función de reafirmar algunos de sus conceptos. En este proceso, el taoísmo asimilará, como ya veremos, muchas ideas y comportamientos budistas e imitará algunos de sus presupuestos organizacionales, propósito que fue facilitado por la especial flexibilidad y tolerancia de la doctrina extranjera, que le conferirá un hábito de poderosa atracción, y que los viajeros chinos a las fuentes originales del budismo comprobarán fehacientemente. China presenta hoy un conglomerado civilizador donde sus tres “religiones” son el confucianismo, el taoísmo y el budismo, pero es este último el que mayor recuerdo mantiene en el sustrato cultural colectivo, retratando un país en el que la doctrina del Gautama, a pesar de los maltratos del régimen comunista, ha adquirido no sólo el carácter de una fe nacionalizada sino auténticamente china.

5.3. La consolidación en el período medieval. Taoísmo contra Budismo: las primeras traducciones y el triunfo final

La expansión del budismo hacia Asia Central y Oriental conllevó una relevante riqueza cultural debida a las distintas elaboraciones en su seno y a la ingente masa literaria que lo sustentaba. El budismo que penetró en China era adulto, maduro, con elementos helenísticos e iraníes y reminiscencias indias pre-budistas, que provocaron que se convirtiese, desde el siglo I, en la religión y filosofía principal en muchas regiones orientales y entre las clases populares y letradas chinas. Su aclimatación se agudizó rápidamente porque dio respuesta a ciertas preocupaciones sociales, políticas y hasta económicas en una época en la que los conflictos y la inestabilidad eran la norma. Monasterios y templos, autónomos y solventes gracias a la acumulación de terrenos, prosperaron en función de intereses aristocráticos, campesinos o cortesanos, propiciando una influencia socio-política e intelectual muy destacada. La madurez budista, que había provocado la pérdida de su carácter exclusivista y había hecho que se convirtiese en una religión de salvación de carácter ecuménico, así como su evolución “sectaria”, le confirieron a la doctrina una gran consistencia y magnetismo, lo que le abrió la conquista de nuevos espacios. Tras la descomposición de las relaciones sociales del final de la época Han, fue el individuo, como sujeto de pensamiento, y no el Estado o la familia el que comenzó a tener relevancia, incidiendo en un mayor interés por el mundo de ultratumba y los desarrollos metafísicos que la fe extranjera acabaría por colmar pasando

por encima del taoísmo. La tendencia hacia lo inmaterial de las corrientes intelectuales a partir del siglo III, y el alejamiento de lo estrictamente ético-social y político, favoreció la oferta budista de una verdadera redención a una sociedad china con nuevos valores. Una sociedad en transformación, la inseguridad general, y determinadas características intrínsecas del budismo estuvieron, por consiguiente, en la base de su exitosa penetración e implantación general.

La tradición legendaria y mítica explica y fundamenta la llegada a China del budismo a partir del sueño del emperador Ming de Han acerca de una divinidad dorada que se interpretó como Buda, y que motivaría al monarca el envío de embajadas a India en busca de textos y un sentimiento de necesidad de la nueva doctrina. Según esta leyenda los hechos habrían discurrido entre el 60 y 64 de nuestra era²⁹. Aparentemente, como se deduce de este relato, parece haber un conocimiento implícito mucho mayor de lo que era de esperar, no sólo de la existencia del budismo, sino de todo aquello que aporta, así como un interés relativamente repentino por una fe, para esta época, poco conocida. El mito podría incluso estar relacionado con un recuerdo de contactos más antiguos entre China y Asia Central con presencia budista, cronológicamente enmarcados durante la expansión Han del siglo II a.C. o quizá antes, lo que explicaría, aunque no hay pruebas concluyentes al respecto, la tendencia helenizante de las estatuas de terracota halladas recientemente en la grandiosa tumba del emperador de Qin, Qin Shi Huang di, cerca de Xian, y que vivió en el siglo III a.C. En cualquier caso la leyenda muestra inusitada atención y respeto por una corriente ideológica que terminaría transformando parte de los elementos culturales chinos y creando otros nuevos. Muy pronto la religión extraña acabará siendo la principal en el seno de la religiosidad autóctona.

La primera referencia histórica constatable del budismo en China es del siglo I. El rey Ying del reino de Chu, entre Shandong y Gansu, habla, en un decreto imperial del año 65, de budistas y fieles laicos en la capital Pengcheng. Debía tratarse de una pequeña comunidad en la que los misioneros predicarían oralmente, como parece indicar la ausencia de traducciones fidedignas en este instante. No obstante, la primera comunidad relevante estuvo en Loyang, surgida, probablemente, a partir de la de Pengcheng tras la desaparición del reino

²⁹ Véase Maspero, H., "Le Songe et l'ambassade de l'empereur Ming, étude critique des sources", *B.E.F.E.O.*, vol. X, 1910, pp. 95-130, en base a *Taisho issai Kyo*, t.52, n° 2102, pp. 4-5, y también Chen, Kenneth K. Sheng, *Buddhism in China. A Historical survey*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1964, pp. 29-32.

mencionado³⁰. Es en el siglo II, en concreto en 148, cuando llega a Loyang el primer gran traductor de textos originales indios, An Shigao, un parto de cuna noble que atrajo a la gran ciudad a otros religiosos extranjeros, centro-asiáticos, tanto partos como indoescitas e hindúes, que se convirtieron en los primeros traductores oficiales. Desde aquí, algunos monjes desarrollarán comunidades más hacia el este, en especial en Nankín, ya en el siglo III.

Los iniciales grupos budistas se formaron en las ciudades, donde se instalaron los mercaderes y los monjes fundaron los primeros monasterios, y entre los miembros de las clases socialmente más elevadas, aquellas con mayores posibilidades de acercarse a los recintos monásticos debido a la pérdida de vigor y magnetismo del confucianismo hacia las personas ilustradas y de buena posición social. Algo más tardíamente, en el siglo IV, al calor de las penetraciones bárbaras del norte, el budismo empezó a calar profundamente en las clases más populares, desbancando con premura en esa rivalidad al taoísmo, difundiéndose de forma genérica entre cortesanos, aldeanos, campesinos, chinos y extranjeros, logro que el taoísmo nunca consiguió en términos semejantes. Es por estos hechos que se ha dicho que el budismo progresó de las ciudades al campo y de las grandes capitales y centros comerciales a las restantes provincias³¹, pero es altamente probable que, desde el principio, y debido a su carácter igualitario y su creencia de salvación universal, empezase a interesar a las clases menos pudientes y a los campesinos en particular, cuyas condiciones vitales eran normalmente lamentables, y a los cuales el budismo podía ofrecer un consuelo revelador. Además, los conflictos y disturbios internos darían lugar al acercamiento de muchos a los monasterios, tanto para alimentarse como en busca de refugio espiritual.

Los reyes bárbaros septentrionales, especialmente los Toba de los Wei en el siglo V, fomentaron la nueva fe, entendiéndola como un elemento cultural superior y usándola para afianzar su poder en base a una consideración sublime de su espiritualidad y religiosidad. Pero también esta protección real buscaba someter, aunque fuese nominalmente, a monjes y monasterios al poderío de la corte. Se ponía, así, al monje al servicio del rey, solapando el respeto que se

³⁰ Maspero, H., "Les Origines de la communauté bouddhiste de Loyang", *Journal Asiatique*, 1934, pp. 87-107, en especial, p. 106; y del mismo autor, *Taoísmo y religiones chinas*, principalmente el cap. "El taoísmo y los principios del Buddhismo en China", pp. 413-426, específicamente, pp. 414-417; ed. Trotta, Madrid, 2000.

³¹ Franke, H./Trauzettel, R., *El Imperio chino*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 181.

debía tener al hombre de religión, un concepto muy indio y poco aplicable en China. El budismo aceptó, casi por motivos de inicial supervivencia, este siempre relativo sometimiento, propiciándose, de esta manera, la creación de una Iglesia búdica estatal. La protección de la realeza tenía, sin embargo, contraprestaciones: muchos monarcas donaban tierras y dinero a los monasterios y financiaban nuevas traducciones de textos sánscritos o incluso obras de arte, lo que, evidentemente, favoreció la consolidación y fortaleza del budismo.

En el apuntalamiento de la fe en las enseñanzas del Buda a partir del siglo V influyó notablemente el inicio de los viajes peregrinatorios de monjes chinos a las fuentes budistas para aprender más sobre la doctrina y traer consigo nuevos textos. Con la labor traductora, especialmente de Kumarajiva, que dio a conocer en China la escuela Madhyamika, según la cual la liberación implica trascender lo fenoménico que es ilusorio, estamos ante el inicio de un budismo plenamente culto y la continuidad de uno devocional, salvífico, que impregna la sociedad y acabará provocando el origen de las escuelas budistas chinas hasta fines del siglo VIII y principios del IX. Mientras en el norte el budismo se aproximaba al poder de la corte, en el sur, se acercó a las sociedades aristocráticas, y los monasterios siguieron modelos laicos. Por este motivo, los centros sureños solían estar más dispersos que los septentrionales, que se ubicaban en las regiones urbanas. Las ideas centralizadoras de los Sui y T'ang heredarán esta doble participación budista en la sociedad china, desarrollando la tendencia a controlar a su clero, y propiciando, de este modo, alguna de las principales persecuciones de las que será objeto la fe extranjera. Su consolidación no estuvo exenta, por lo tanto, de generar ciertas dificultades políticas y económicas a los dirigentes. Las ordenaciones de monjes privaban al Estado de mano de obra, soldados e ingresos importantes, y los campesinos tenían la costumbre de buscar la protección de los monasterios, que, además, desarrollaron un gran poderío económico a través de la acumulación de tierras donadas y por medio del control de los campos cultivados y los molinos de agua. Todo esto es motivo para que algunos tradicionalistas vean en el budismo un ataque frontal a la moral, pues rompía los vínculos familiares y excluía de las obligaciones respecto al Estado. Los confucionistas creían, por consiguiente, que esta fe extraña atentaba contra la fidelidad dinástica y la piedad filial, y que la vida monástica era un refugio para evitar los deberes públicos, como la obediencia al príncipe, y un medio de ociosidad. El idealismo budista era visto, así, como un mecanismo para generar desprecio por las leyes y las instituciones. De esta manera, hubo algunos esfuerzos dirigidos a reducir su clero y limitar sus riquezas, elementos que estuvieron en la base de las cuatro grandes persecuciones y prohibiciones³²

que el budismo sufrió en suelo chino, y que fueron, a pesar de todo, más de talante político-económico y social que ideológicas o filosófico-religiosas. Las proscripciones, aunque parecen movimientos contraculturales, que llevarían implícitas la preponderancia y enraizamiento de la fe foránea, no tuvieron generalmente un tono intelectual, porque tampoco podrían ya erradicar una doctrina que iba paulatinamente moldeándose y capturando la cultura tradicional. Estas periódicas persecuciones parecieron responder, principalmente, a pequeñas escaramuzas políticas por parte de emperadores escasamente coartados por limitaciones institucionales o una burocracia consistente³².

A través de las implicaciones económicas, sociales y culturales que el budismo generó en China, podemos apreciar y valorar no sólo el grado de penetración de su fe, sino sus aportes e influencias globales. Como ya se mencionó anteriormente, su llegada por las rutas mercantiles dio lugar a la erección de monasterios en las ciudades y grandes centros comerciales, que pronto empezaron a ejercer una fuerte labor mercantil como puntos de referencia caravanera. No sólo los comerciantes se hospedaban en los centros monásticos, sino que también sus moradores hacían sus propios negocios: préstamos sobre mercancías y subastas, que enriquecían muchos de estos lugares. En la mayoría se practicaba, además, la agricultura y se arrendaban tierras a los campesinos que huían de la explotación fiscal estatal, ya que en ellos no pagaban tributos ni desempeñaban trabajos personales. Desde un punto de vista social, la doctrina budista alentó gran número de rebeliones campesinas, e incluso ciertos monjes fueron líderes de algunos de estos movimientos populares. La creencia en el Buda futuro, venidero, Maitreya, que traería mejores tiempos, calaba profundamente en las mentes de las masas populares. Con los nuevos conceptos y presupuestos que el budismo genera y desarrolla en su evolución interna y con su profunda presencia, China creció cultural y hasta geográficamente, pues los contactos con el mundo no chino se acrecentaron con la presencia de la nueva fe y por el interés intelectual general que llevó a muchos lugareños a

³² Cf. Gernet, J., *Op. cit.*, pp. 190 y ss. Las cuatro persecuciones fueron: la de los *Wei* del norte en 446, la de los *Zhou* del norte en 574, ambas alentadas por los taoístas ante los privilegios ganados por los budistas, la realizada bajo los *T'ang*, entre 842 y 845, precedida por un movimiento pseudo-nacionalista o "culturalista", de reacción a las influencias extranjeras, y, finalmente, aquella llevada a cabo en época de los *Zhou* posteriores en 955.

³³ Sobre las particularidades de las proscripciones es recomendable, Ch'en, K., "On some Factors responsible for the Anti-Buddhist Persecution under the Pei-ch'ao", *HJAS*, n° 17, 1954, pp. 261-273.

recorrer amplios territorios para empaparse de todo el conglomerado cultural búdico. Es por eso que los monasterios, además de centros económicos significativos, se consignaron como lugares de civilización, de ilustración y como centros artísticos. De modo global, el budismo parece haber dulcificado a grandes sectores poblacionales y haber imbuido de una honda espiritualidad suelo chino, mucho más de lo que estaba al alcance del taoísmo. Nuevas técnicas y temas enriquecieron la literatura, generándose inclusive nuevos géneros como las predicaciones públicas o las conversaciones entre maestro y discípulo, y transformaron la visión cósmica local al introducir la consideración de un destino humano inserto en el ciclo de renacimientos, en donde se confunden sin remedio seres humanos y sobrenaturales. Estamos hablando, por lo tanto, de una cultura budista en China que ni siquiera el golpe sufrido con la persecución de época T'ang, que pretendía recuperar la culturalidad nacional, pudo eliminar ya del sustrato civilizador del gran país del Extremo Oriente.

Uno de los aspectos más discutibles y apasionantes del budismo en China es su relación cultural con el taoísmo, a la cual dedicaremos los próximos párrafos. Las superficiales analogías³⁴ que los taoístas pretendieron ver, en el seno de las primeras traducciones, con los conceptos y términos extranjeros, responden, principalmente, al interés autóctono de refrendar ideas y especulaciones propias y a una noción de pretendida superioridad de la cultura tradicional china sobre la doctrina foránea. No creemos que tal forzada vinculación haya podido estar en la base del triunfo apoteósico del budismo. El fundamento de las semejanzas pudo estar en algunas leyendas que convertían a Buda en discípulo de Lao Zi. Partiendo de un relato popular en el siglo III a.C., Wang Fu, en una obra titulada “Libro de la conversión de los bárbaros por Lao Zi” (Laozi huahu jing), habla de la marcha del ideólogo del taoísmo hacia el oeste y de la conversión del rey de los bárbaros occidentales, con lo que Lao Zi se convertía, automáticamente, en el instructor supremo de la corriente nativa. La diferencia con el budismo estaría en que éste fue predicado por maestros de inferior rango y sería una defectuosa comprensión de la doctrina taoísta por parte de los pueblos bárbaros no chinos, por supuesto, considerados menos cultos. En la “Disertación sobre los bárbaros y los chinos” (Yixia Lun), obra de Gu Huan, del siglo V, se enfatiza la superioridad del taoísmo sólo porque es chino, y se sobreentiende una hermandad entre ambas corrientes, aunque los

³⁴ El empleo de la terminología taoísta vinculada con la budista se llamó “método de analogía”, *Ke-yi*; cf. Zürcher, E., *Op. cit.*, en nota 28, pp. 12-13, 184 y 187.

extranjeros recibirían una doctrina incompleta, el budismo, debido a su incompetencia. Tal defensa nacionalista debió verse acelerada precisamente con la penetración búdica, en tanto que la nueva fe se dirigía a ámbitos semejantes a los captados por los taoístas, y de esta manera, podía llegar a ser, como efectivamente fue, una muy dura competencia. La complejidad filosófica budista calaría inicialmente en ciudades y ambientes mercantiles mientras los aspectos devocionales y rituales llamarían la atención popular con celeridad, con más intensidad que la que el ámbito taoísta nativo podía esperar y consentir. En este sentido, aunque hubo unas pocas influencias mutuas, principalmente prácticas, la fuerza y riqueza de la extraña doctrina fue mucho más influyente sobre el taoísmo que el caso contrario, y la supuesta simbiosis sincrética que entre ambos se habría producido, a pesar de sus notables e irreconciliables diferencias religiosas, debe ser retenida en un marco genérico de aportes budistas sobre el taoísmo.

La poca fiabilidad de las primeras traducciones, plenas de interpolaciones, interpretaciones subjetivas y glosas de diverso tipo, que falsearon la originalidad del texto y generaron una enorme confusión y mezclas conceptuales, y en las cuales participaron activamente taoístas como asistentes de los equipos, estuvo en la base de la errónea idea de ver el budismo como una versión de la tendencia nativa, aunque hubiese ligeras semejanzas superficiales. El hecho de que los chinos partieran de su fundamento conceptual taoísta y se basaran en él, y que los misioneros budistas tuvieran que vivir y predicar en ambientes bajo el control de maestros de dicha filosofía, explica el inicial interés en solapar la nueva fe, considerada rápidamente una amenaza, y el posterior intento de refrendar, en vista de su riqueza, los fundamentos ideológicos taoístas. En el fondo se pudo traslucir cierta indefensión y sentimiento de inferioridad ante los presupuestos de la fe foránea. De este modo, se fuerza una identificación bastante apresurada y libre, complicada, además, por la lejanía existente entre el sánscrito y el chino. Bodhi, Iluminación del Buda, se igualó con la obtención del Tao; arhat, se tradujo por zhenren, “Hombre Real”, título de jerarquía de los Inmortales taoístas, y Nirvana, existencia incondicionada, vacío, objeto de la salvación o Realidad Verdadera, se convirtió en wu-wei, no-intervención, modo de actuar de los principales Inmortales. Las primeras traducciones fueron vistas más como una temática potencialmente interesante al taoísta que un acercamiento a las ideas centrales del budismo, sobre todo en lo concerniente a los libros de moral y meditación, y quizá respecto a ciertas referencias al paraíso o Tierra Pura. Estos temas inicialmente traducidos se referían a diversos aspectos que llamaban la atención a los taoístas como seguidores de una religión personalizada y no

tanto al doctrinario de la nueva fe. Es así que no podemos suscribir la idea tendente a hacer de esta religión nativa una ayuda esencial a la expansión budista. De hecho, su triunfo se debió a ciertas virtudes internas, ya mencionadas, y no a lo que los taoístas hicieron por ella, y es por esto que, con el tiempo, los seguidores de las enseñanzas del Buda se desmarcarán y no habrá ninguna identificación doctrinal.

El interés taoísta respondía a un proceso de reafirmación de sus propios principios y de esfuerzo por comprender y asimilar, en lo posible, una serie de conceptos e ideas que ignoraban, disponiendo en la práctica, por lo tanto, con escasas posibilidades de poder transformar sus componentes. La intención era forzar a la fe foránea a expresarse y así entenderla y aprovecharla en beneficio propio, no a explicarla en función taoísta. No es casual que entre el siglo I a.C. y el I de nuestra era, momento de inicio de la penetración budista en China, hubiese un renacer del taoísmo, el Hsuan-hsueh o Neotaoísmo, una reorientación mucho más metafísica y cercana a las ideas extranjeras. Se podría plantear la posibilidad de que ambas corrientes hubieran desarrollado las mismas tendencias intelectuales, pero hay que recordar y tener en cuenta que la metafísica budista y su enseñanza básica, purificar la mente para desprenderse de las ataduras de la vida, estuvo en sus inicios, en su génesis, en un momento en que el taoísmo no elucubraba sobre este sentido del devenir vital. La última realidad, que trae una armonía universal, con la idea de no-ser (wu-wei) en su fundamento, es, realmente, una especulación nativa tardía.

El Ke-yi, que parecía un método especializado para iniciar en el budismo a la clase media, ya versada en las ideas confucianas y en el taoísmo, pudo tener una mayor intención de reafirmación de ideales preconcebidos que de conocimiento de las profundas referencias budistas. Este denodado interés parece que estuvo repartido a dos bandas: la reafirmación de ideas propias, tradicionales chinas, y de ahí la consideración de la nueva fe como una versión taoísta, y el conocimiento, entendimiento, asimilación y, finalmente, uso de algunos de los fundamentos y presupuestos doctrinales budistas. Cuando esto aconteció, la afición manifestada en las peregrinaciones y viajes a las fuentes originales, relanzó el budismo y lo desmarcó rápida y totalmente del taoísmo. Un discípulo de Kumarajiva del siglo V, Flui-yu, condenaba el sistema de analogías porque favorecía la consolidación taoísta y frenaba un tanto a la fe extranjera³⁵. La

³⁵ Véase Lahiri, L., "Interpretation of Buddhist terminology at the background of Chinese traditional thoughts", transcrito por Lien-Hoa en [www. Buddhismtoday.com/](http://www.Buddhismtoday.com/),

idea de conocer, loable y comprensible, aparecía, pues, relacionada con la del refrendamiento y reafirmación de conceptos ya tradicionales, aunque fuese en base a una vinculación forzada, superficial y, muchas veces, casi metafórica, circunstancial.

Las traducciones de los textos budistas, elegidas por los ambientes taoístas con intenciones propias y para configurar nuevas prácticas, pronto empezaron a mostrar las grandes diferencias entre ambas doctrinas, disipándose en pocos años las iniciales semejanzas. El budismo, consciente y seguro de sí mismo, no quiso seguir siendo confundido, ya que podía desarrollar, como así hizo, sus propios contenidos y triunfar con ellos. La mayor facilidad de las prácticas religiosas extranjeras atrajo a muchos de los que sufrían las dificultades de las taoístas, con lo que la nueva doctrina acabaría ganándole la mano a la tradición autóctona en su propio territorio. Universalismo, compasión, tolerancia, salvación para todos y un camino espiritual y religioso menos difícil y largo, favoreció la victoria budista y trajo consigo el consiguiente reconocimiento popular³⁶. El predominio de lo búdico y su influjo en los cimientos ideológicos y conceptuales y en el organigrama filosófico taoísta es abundante. Los Budas trascendentes y bodhisattvas originaron en el taoísmo unos seres, los Venerables Celestes, Tianzun, con su mismo papel de salvadores y maestros, en tanto que las ceremonias locales adoptaron la costumbre de prosternarse ante las Tres Joyas, el Dao, los Libros Sagrados y la Comunidad de los Fieles, a semejanza de las prácticas budistas. El Canon taoísta se contemplaba en Tres Profundidades, Sandong, en imitación directa de las Tres Cestas (Tipitaka-Sanzong) de las escrituras pali, y ciertas ideas y personajes de la fe foránea parecen haber influido en la conformación del panteón del taoísmo religioso. Del mismo modo, la casilla central de las nueve en que se divide uno de los Campos de Cinabrio del cuerpo humano es llamada Nirvana. El sabio taoísta del siglo V, T'an-luan, vinculó ambas tendencias a través de las prácticas meditativas, completando el método visualizador nativo con prácticas contemplativas del budismo³⁷. Éste

1999, pp.4-5.

³⁶ Revítese al respecto, Maspero, H., *Taoísmo y religiones ...*, *Op. cit.* en nota 30, pp. 276-277. El triunfo depende de la masa de fieles que se logre atraer, carrera competitiva en la que el taoísmo perdió claramente. De ahí su interés por “adueñarse” de la nueva doctrina y casi convertirla en una escuela derivada.

³⁷ Cf. Corless, Roger, J., “T'an-luan: Taoist Sage and Buddhist Bodhisattva”, en *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, ed. David W. Chappell, Hawaii, Hawaii UP, 1987, pp. 36-48, en especial, pp. 36-38.

inspiró, por lo tanto, las visualizaciones que se describen en el ritual meditativo taoísta. Del mismo modo, la invocación con cantos del Buda ayudó a concretar los ensalmos autóctonos, de manera que con la recitación de su nombre se podía alcanzar salud física. Por clara intermediación budista se convirtió, ya desde época Han, a Lao Zi en una divinidad que viene a salvar a la humanidad mediante la predicación, como hizo el Buda Sakyamuni, y por eso se le consideraba el Cuerpo del Dao, daoshen, expresión semejante al Cuerpo de Ley búdico, Dharma-kaya (fashen). Lao Zi se imaginaba, por consiguiente, como la Quietud Total y Pura de la Vacuidad.

No debemos olvidar que el taoísmo no tuvo un corpus doctrinal ni prácticas sistematizadas por una revelación externa, y por todo ello es comprensible que viese con buenos ojos la posibilidad de acomodarse al budismo y rellenar algunas de sus lagunas. De este modo, aprovechó vocablos y expresiones de la filosofía búdica para explicar algunos de sus procedimientos místicos, en un proceso que asemeja cierta “budización” a partir de algunos préstamos. El taoísmo creció dogmática y metafísicamente con la fe extranjera, hasta el punto que, en época T'ang, su clero era análogo al budista.

En el período inicial de contacto de la doctrina foránea con China, los traductores, fundamentalmente monjes no chinos sino centro-asiáticos, encontraron graves problemas para llevar a cabo una transcripción fonética de los nombres indios y para captar la esencia de las nociones abstractas e ideas concretas budistas, ya que los caracteres chinos son eminentemente pictográficos en su forma e ideográficos en su naturaleza, y además monosilábicos respecto a sus sonidos, en tanto el sánscrito es alfabético y polisilábico, con una gramática muy compleja. Por si no fuera suficiente, también los conceptos espacio-temporales son diferentes; los chinos los entienden finitos, con relación a etapas políticas o períodos vitales, y los indios infinitos, en vinculación con el cosmos más que con unos límites terrenos marcados por la corta y efímera vida humana³⁸. Aunque en un principio no ayudó demasiado, la creación del canon chino³⁹ de escrituras budistas sería, al lado de las manifestaciones estéticas, un

³⁸ Wright, A.F., *Op.cit.*, en nota 22, pp. 33-34.

³⁹ *Ta-Ts'ang-Ching*, “Depósito de Escrituras Mayores”. Incluye traducciones de *sutras* mahayánicos, *Tantras*, *Vinayas* y *Abhidhammas* tempranos, *Agamas*, correspondientes a los primeros *Nikayas* y a los *Jatakas* y *Sastras*, tratados de *Madhayamika* y *Yogacara*, y también comentarios a las traducciones, tratados, biografías, obras de las escuelas chinas, enciclopedias y diccionarios.

baluarte en la difusión de la doctrina y en la influencia sobre la vida social y el pensamiento religioso y filosófico local.

Las primeras traducciones fueron vagas y confusas, debidas a las diferencias lingüísticas, a las variadas formas de budismo introducidas, a las distintas nacionalidades de los traductores y, principalmente, a la forzosa y superficial analogía provocada por los ambientes taoístas. Pero, con el tiempo, los propios budistas chinos introdujeron cambios en el sistema doctrinal nativo, enriqueciéndolo y generalizando el uso de algunos caracteres no comunes en la escritura. Las abundantes distorsiones acabaron por convencer a los especialistas para traducir los significados de los nombres propios, que podía hacer más evidente la comprensión, aunque iba a seguir siendo complicado llegar a vislumbrar el sentido profundo de los términos teológicos, como Nirvana, por ejemplo. Como los paralelos taoístas no podían transmitir el significado sutil, se decidió mantener las palabras extranjeras y transcribirlas en chino, intentando, así, sin mucho éxito, comprender esos presupuestos y conceptos extraños. Mientras los propios monjes chinos no se capacitasen convenientemente, ayudados por religiosos extranjeros, y no estudiaran a salvo de ideas preconcebidas, no se podría entrever una correcta comprensión del magnífico corpus textual llegado hasta estas tierras del Lejano Oriente. Este hecho sólo ocurrió a partir del siglo IV.

Se han distinguido tres etapas⁴⁰ en el proceso de traducción. En la inicial, desde mediado el siglo II hasta principios del V, en época de la dinastía Wei Occidental, fue de particular relevancia la herencia que la estructura del canon budista mostraba respecto a la tradición oral de difusión del conocimiento en India, que pudo incidir en que los monjes extranjeros centro-asiáticos transportasen más en su memoria las enseñanzas que por escrito. Estas traducciones antiguas incluían varios monjes en colaboración, y aunque algunos de ellos, extranjeros, pudiesen haberlas intentado por sí mismos, lo habitual fue solicitar la asistencia y ayuda de un nativo, al que se le explicaban los textos en un chino a veces demasiado precario, y que luego escribía lo que oía. Entre los primeros traductores se destacó, como ya mencionamos más arriba, An Shigao, que en Loyang organizó, con otros monjes foráneos, un centro caracterizado por su literalidad. Las escrituras traducidas se referían a la práctica de la

⁴⁰ Kefei, W., / Fan Shouyi, "Translation in China: A motivating Force", *Meta*, XLIV, 1, 1999, pp. 10-21, especialmente, p. 13 y ss.

meditación, Dhyana, que causó un gran impacto en el pensamiento chino y que el taoísmo se apresuró en aprovechar.

En el período que llega a la dinastía Sui, en los siglos VI y VII, la corte empezó a patrocinar a los monjes y sus traducciones, ofreciendo subvenciones y deseosa de registrar las enseñanzas budistas. Este interés y afición se debió al deseo de los dirigentes de alcanzar mérito y sacralidad, y, de paso, satisfacer la creencia de las multitudes, denotándose con ello, claramente, la relevancia y profundidad que la nueva doctrina había alcanzado entre amplias capas de la población. El monje Dao An, que estableció los primeros equipos de trabajo organizados y que realizó traducciones mucho más serias porque, aunque no dominaba el sánscrito a plenitud, estaba familiarizado con las doctrinas de la fe foránea, fue el compilador de un catálogo de textos budistas donde se recogen las traducciones realizadas desde la época Han hasta el 374. Su trabajo como crítico textual, de las traducciones y la terminología, y sus comentarios para explicar la esencia de los pasajes, abrieron un nuevo modo de entender la doctrina, intentando hacer comprensibles las expresiones elípticas de los sutras y las sutilezas de ciertos fragmentos. Dao An creó en Chang-an un destacado centro de traducciones que se convertiría en el fundamento de la posterior labor de Kumarajiva⁴¹. Traído desde Kucha por la corte de la China septentrional en el siglo IV, es llevado a Chang-an y se convierte en preceptor nacional al mando de monjes y laicos, desarrollando como tarea primordial la traducción de los escritos del Mahayana y las ediciones críticas interpretativas, comentarios que ayudaron a explicar con certeza los textos originales. Mientras Dao An era partidario de una adherencia fiel al original, exacta, que hiciera entendible a los laicos las verdades más profundas de las enseñanzas del Buda, Kumarajiva pensó que sería más apropiado y útil seleccionar y acortar algunos textos, reteniendo el significado originario, puesto que la idea básica de la traducción debía ser comprender el tema central del sutra en cuestión. Pero fue el viajero Faxian, que a principios del siglo V salió en busca del Dharma a las fuentes indias, el que abrió el sendero a muchos monjes chinos con deseos de estudiar el budismo y difundió el afán de traer maestros para que practicasen la doctrina. Su interés intelectual marcó el punto de inflexión del poder influyente que sobre la mentalidad china estaba teniendo la cultura búdica. Este peregrino trajo la versión original de las Reglas de Disciplina o Vinaya, que todavía no habían sido traducidas, y vertió al chino sutras importantes como el Mahaparinirvana Sutra.

⁴¹ Véase Lu, Zheng, *Lectures on the Origins of Chinese Buddhism*, China Book Company, Beijing, 1979, p. 18 y ss.

Durante la dinastía T'ang, (618-907), momento álgido del budismo, las traducciones se debían casi de manera exclusiva a chinos muy versados en los principios de la fe extranjera, ayudados por el patronazgo de la corte. Esta es la época del monje peregrino Xuanzang, que desde 629 viajó por occidente comportándose como un auténtico devoto de la fe. Sus experiencias fueron resumidas en “Reseñas de las Regiones Occidentales bajo el reino del Gran Tang” (Da Tang Xi Yu Ji).

No podemos dudar, por lo tanto, de que las traducciones de los clásicos budistas ejercieron una considerable influencia y alcance en varias áreas de la cultura china, la filosofía, religión, literatura y lingüística, y también, como veremos seguidamente, en el arte, especialmente, escultórico y pictórico. El despertar de la curiosidad e interés autóctono supuso el paulatino paso de una aceptación pasiva a una activa de la cultura extranjera, y con el dominio nativo de las traducciones empezó a conformarse una literatura propia y una teorización acerca de la misma, de enorme interés. El progreso de la versión al chino de los textos budistas, desde una liberal, bastante confusa, a una libre, todavía más enredada e incluso errónea, hasta una práctica integral de traducciones literales y libres, marcó el crecimiento de la lengua china en varios miles de nuevas palabras⁴² y supuso la creación de una serie de cambios sintácticos y estilísticos. Nuevos motivos, imágenes y técnicas literarias enriquecieron el bagaje cultural local, hasta el punto de que la poesía rimada T'ang o las historias de fantasmas de época de las Seis Dinastías, se debieron a la influencia de los clásicos budistas. De este modo, el palpable peso específico de la cultura extranjera se nos antoja fundamental para comprender, en su justa medida, el posterior desempeño civilizador de la medievalidad china.

6. Conclusión

La conquista budista de China, y de toda la cornisa asiático-oriental y del sudeste en general, tanto doctrinal, filosófico-religiosa como artística, fue un proceso civilizador de gran alcance, aún a pesar de las enormes diferencias que presentaban ambos ámbitos culturales, y que llegó a modelar la cultura china tradicional en un grado mucho más intenso de lo que quizá se ha querido admitir. Para que esta corriente extranjera y extraña a la mentalidad autóctona pudiera triunfar y, de paso, moldear algunos campos del saber ancestral chino, tuvieron

⁴² Cf. Kefei, W., / Fan Shouyi, *Op. cit.*, p. 21.

que darse una serie de circunstancias que, en mayor grado, son inherentes al budismo. Estamos hablando del desarrollo de Mahayana, con su vertiente tolerante y salvífica, flexible y atrayente para el neófito, una religión de salvación que implica sentimiento de solidaridad entre sus miembros y una esperanza escatológica, así como del enriquecimiento de la doctrina en su migración por India y Asia Central, donde acabaría convirtiéndose en una poderosa amalgama cultural, y que fue la que vulneró las fronteras chinas, todo ello acompañado de las particulares condiciones y circunstancias históricas por las que pasaba el gran país amarillo en el momento del contacto, y del interés intelectual despertado ante la presencia de la fe extranjera, representado por los impactantes viajes de peregrinación de monjes chinos, lo que denota una dinamicidad cultural bastante más relevante que lo que parte de la historiografía local nos muestra.

El amplio espectro de la cultura extranjera acabó por colmar, en su nueva residencia, ciertas lagunas filosóficas, contribuyendo de este modo a enriquecer la antigua civilización ancestral china y perdurando hasta la actualidad. El componente adaptativo y amalgamante del budismo, y su poderosa riqueza conceptual e ideológica, y no tanto un papel activo del taoísmo en su recepción, acabaron por conseguir, no sólo su “nacionalización”, sino el despliegue de un budismo chino propio, tan consistente y actualizado a su época, que será, a su vez, exportable a otros lugares, particularmente Corea y el archipiélago japonés.

Apoyándonos en un intento de dejar atrás visiones particularistas y mitificantes, podemos concluir diciendo que el budismo ha sido una poderosa fuerza histórica, con lo que ello conlleva, para el continente asiático, como también lo fue, paralelamente, el cristianismo en la llamada vertiente occidental del mundo.

7. Bibliografía

7.1. India

- Boisselier, J., (1998), *La sabiduría de Buda*, ed. B.S.A., Barcelona.
- Conze, E., (1997), *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, F.C.E., México.
- Coomaraswamy, A.K., (1997), *Hinduismo y Budismo*, ed. Paidós-Orientalia, Barcelona.
- Cowell, E.B./Müller, F.M./Takakusu, J., (1924), *Buddhist Mahayana Texts*, en "The Sacred Books of the East", t. 49, Londres.
- García-Ormaechea, C., (1989), *El arte indio*, Madrid.
- Glasenapp, H. von, (1974), *El Budismo: una religión sin Dios*, ed. Seix Barral, Barcelona.
- Gómez Bosque, P., (1973), *El Budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*, Valladolid.
- Harvey, P., (1998), *El Budismo*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Kawamura, L.S. (ed.), (1981), *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, Wilfred Laurier Univ. Press, Waterloo, Canadá.
- Kosambi, D.D., (1956), *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay.
- Lowenstein, T., (2001), *El Despertar de Buda*, Duncan Baird Publishers, Colonia.
- Pye, M., (1978), *Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, Duckworth, Londres.
- Saddhatissa, H., (1996), *Introducción al Budismo*, ed. Alianza, Madrid.
- Santoni, E., (1999), *El Budismo*, Acento ed., Madrid.
- Senart, E., (1900), "Bouddhisme et Yoga", *R.H.R.*, XLII, pp. 340-355.
- Takakusu, Junjiro, (1956), *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Hawaii Univ., Honolulu.

- Thera, Nyanaponika (ed.), (1999), *Anguttara Nikaya. Discursos del Buda*, ed. Edaf, Madrid.
- Thomas, E.J., (ed.), (1997), *El Camino al Nirvana. Antología de textos del Canon Pali*, ed. Edaf, Madrid.

7.2. Asia Central

- Banerjee, P., (1994), “The Spread of Indian Art and Culture to Central Asia and China”, *Indian Horizons*, vol. 43, nº 1-2, pp. 1-11.
- Boulnois, L., (1968), *La Ruta de la Seda*, ed. Aymá, Barcelona.
- Hackin, J., (1928), “The Colossal Buddhas at Bamiyan, their influence on Buddhist sculpture”, *The Eastern Art*, vol. I, nº 2, pp. 109-116.
- Kitagawa, J.M., / Cummings, M.D., (1987), *Buddhism and Asia History*, MacMillan, Nueva York.
- Landry, L., (1982), “The Migrations of Buddhism”, *Asian Society's Focus on Asian Studies*, vol. II, nº 1, *Asian Religions*, pp. 20-21.
- Lattimore, O., (1951), *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York.
- Marshall, S.J., (1960), *The Buddhist Art of Gandhara*, Cambridge Univ. Press. , Cambridge.
- Puri, B.N., (1987), *Buddhism in Central Asia*, Motilal Barnarsidass, Nueva Delhi.
- Stein, A., (1933), *On ancient Central-Asian Tracks*, Londres.

7.3. China

- Ayala, R.R., (1999), *Mitología china*, ed. Edicomunicación, Barcelona.
- Bodhidharma, (1994), (traducción y comentarios de Red Pine), *Enseñanzas Zen*, ed. Kairós, Barcelona.
- Boisselier, J., (1986), *Historia ilustrada de las formas artísticas: Asia III*, “Los gestos de Buda”, pp. 86-106, ed. Alianza, Madrid.
- Braun, K., (2001), “Chinese Buddhism: A Syncretic Blend of

- Confucianism, Taoism and Buddhism”, *Axis Mundi*, Univ. Alberta, Canadá, 11 pp.
- Cervera, I., (1989), *El arte chino*, Madrid.
 - Chapell, D.W., (ed.), (1987), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Hawaii Univ. Press., Honolulu.
 - Cheng, F., (1989), *Vacío y plenitud. El lenguaje de la pintura china*, ed. Monte Ávila, Caracas.
 - Chen, Kenneth, K.S., (1964), *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton Univ. Press, N. Jersey.
 - Chen, J.K.C., (1973), *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton N. Jersey.
 - Ch'en, K., (1954), “On some Factors responsible for the Anti-Buddhist Persecution under the Pei-ch'ao”, *HJAS*, nº 17, pp. 261-273.
 - Cleary, T., (1999), *El Sutra de Hui Neng. Comentarios de Hui Neng al sutra del Diamante*, ed. Edaf, Madrid.
 - Cleary, T. (ed.), (2001), *La esencia del Zen. Los textos clásicos de los maestros chinos*, ed. Kairós, Barcelona.
 - Crell, M., (1976), *El pensamiento chino desde Confucio a Mao Tse Tung*, Alianza, ed., Madrid.
 - De Bary, W.T, et al., (1960), *Sources of Chinese tradition*, vol. I, Columbia Univ. Press, Nueva York / Londres.
 - Fahr-Becker, G. (ed.), (1999), *Arte Asiático*, ed. Könemann, Colonia.
 - Farrer, A., / Whitfield, R., (1990), *Caves of the Thousand Buddhas, Chinese Art from the Silk Route*, British Museum, Londres.
 - Feng Youlan, (1989), *Breve Historia de la filosofía china*, ed. Lenguas Extranjeras, Beijing.
 - Franke, H., / Trauzettel, R., (1984), *El Imperio chino*, ed. Siglo XXI, Madrid.
 - García Daris, L., (1986), “El Budismo de India a Extremo Oriente. Proceso de Inculcación”, *Actas I Jornadas Argentinas de Estudios Orientales*, Buenos Aires, pp. 50-86.

- Gernet, J., (1999), *El mundo chino*, ed. Crítica, Barcelona.
- Gernet, J., / Verellen, F., (1998), *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from The Fifth to the Tenth Centuries*, Columbia Univ. Press, Nueva York.
- Grousset, R., (1961), *Historia del arte y la civilización china*, ed. Noguer, Barcelona.
- Huan Zuan, (1980), “Una perla en la Ruta de la Seda: Dunhuang”, *Revista de Arqueología*, n° 1, pp. 16-22.
- Kefei, W., / Fan Shouyi, (1999), “Translation in China: A motivating Force”, *Meta*, XLIV, 1, pp. 10-21.
- Kitaura, Yasunari, (1991), *Historia del arte de China*, ed. Cátedra, Madrid.
- Kong Ghee, (1999), “The Chinese Buddhist Schools”, *BDEA, Buddhist History & Culture*, www.buddhanet.net/about_bn, 4 pp.
- Lahiri, L., (1999), “Interpretation of Buddhist terminology at the background of Chinese traditional thoughts”, transcrito por Lien-Hoa en www.buddhismtoday.com/.
- Lin, Y., (1968), *Teoría china del Arte*, ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Lu, Zheng, (1979), *Lectures on the Origins of Chinese Buddhism*, China Book Company, Beijing.
- Maillard, C., (2000), *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, ed. Akal, Madrid.
- Maspero, H., (2000), *El Taoísmo y las religiones chinas*, ed. Trotta, Madrid.
- Maspero, H., (1910), “Le songe et l’ambassade de l’empereur Ming, étude critique des sources”, *B.E.F.E.O.*, vol. X, pp. 95-130.
- Maspero, H., (1934), “Les Origines de la communauté bouddhiste de Loyang”, *Journal Asiatique*, pp. 87-107.
- Montenegro, A., (1974), *Historia de la China Antigua*, ed. Istmo, Madrid.

- Nan, Huai-Chin, (1995), *The Story of Chinese Zen*, C.E. Tuttle, Nueva York.
- Ren, Jiyu, (1985), *A History of Buddhist Religion in China*, Chinese Social Sciences Press, Beijing.
- Rivière, R.J., (1966), *El pensamiento filosófico de Asia*, Madrid.
- Sengupta, A., (1998), “Cultural Synthesis in the Buddhist Art of China”, en *Across the Himalayan Gap*, cap. 22, Indira Gandhi National Center for the Arts, Nueva Delhi, pp. 11.
- Suzuki, D.T., (1940-43), *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Albin Michel, ed., París.
- Suzuki, D.T., (1979), *Introducción al Budismo Zen*, ed. Mensajero, Madrid.
- Tregear, M., (1991), *El Arte Chino*, ed. Destino, Barcelona.
- Walthall, M. Kate, (2000), “Buddhism: The Journey from India to China”, www.anu.edu/asianstudies/buddhism/spread.html, pp. 5.
- Welch, H., (1967), *The Practice of Chinese Buddhism*, Harvard Univ. Press., Cambridge.
- Wright, A.F., (1994), *Buddhism in Chinese history*, Stanford Univ. Press.
- Zürcher, E., (1959), *The Buddhist Conquest of China; the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 2 vols., E. J. Brill, Leiden. (Nueva edición, 1972).