

Estudio sobre la tradicional noción china de *lama jiao*

Publicación original:

Hualin International Journal of Buddhist Studies, vol. 6, n° 2 (2023), pp. 231-280

BO HUANG 黃勃

82

Introducción



El término chino *lama jiao* 喇嘛教 (las enseñanzas de los lamas) se traduce comúnmente al inglés como “lamaism”.¹ Los estudiosos modernos han interpretado con frecuencia la manera tradicional china de entender el budismo tibetano a través del lente de la comprensión occidental del lamaísmo. Como resultado, estos estudiosos han asumido, frecuentemente, que el término *lama jiao* carga consigo el mismo tipo de connotación negativa que el término “lamaísmo” cargó consigo en Occidente.

Pese a que, probablemente, el término “lamaísmo” se derivó del término chino de *lama jiao*, los estereotipos europeos relativos al lamaísmo descansaron en últimas sobre la comprensión decimonónica europea del budismo tántrico. Para citar a Donald López:¹

El tantra funciona, en la construcción europea de un budismo original, como un complemento lamentable. Según la descripción que ofreciera Monier Williams del budismo en sus *Conferencias Duff* de 1888, “este no tenía ninguna jerarquía en el sentido propio de ese término: ni

Traducido al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Paula Lorena Mogollón Buitrago, Javier Quintero Ramírez y Luisa Fernanda Rojas Monroy.

¹ Donald S. López, Jr., *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pág. 99.

iglesia, ni sacerdotes, ni una verdadera forma de rezar, ni ritos religiosos, ni observancias ceremoniales”. Para poder sostener la tesis de la existencia de este budismo puro, a este debe convertírsele, eventualmente, en impuro, y, en el siglo XIX, el elemento foráneo que le fue añadido se llamó generalmente “tantra”. El proceso de su adición a la mezcla se retrató como si se tratara de un injerto desviado. Mientras que los exegetas indios y tibetanos tendían a retratar el tantra como una adición de aquello que era esencial para alcanzar los frutos de la iluminación, los académicos victorianos veían el tantra como a un parásito que hubiera destruido a su huésped... El resultado era que en el Tibet había surgido una degeneración tan extraña al original que, en adelante, esta no podría llamarse budismo; sería más preciso usar el término “lamaísmo”.

Donald López señaló que los europeos usaban el término “lamaísmo” para describir el budismo tibetano como una forma corrupta de budismo –que se desviaba de las enseñanzas originales del Buda tal como las habían conocido en un primer momento–, y con frecuencia comparaban el lamaísmo con el catolicismo por su papado, su clero corrupto y sus cultos supersticiosos.² Por tanto, el término “lamaísmo” se asoció directamente con el budismo tántrico y la degeneración sexual, y se consideró distinto del “verdadero budismo”. Pese a que López no escribió mucho sobre la comprensión china del lamaísmo, sí citó la inscripción del templo Yonghe 雍和宮 del emperador Qianlong 乾隆 (r. 1735-1796), el *Lama shuo* 喇嘛說 [Pronunciamento sobre los lamas], y pensó que el emperador también separaba al lamaísmo del budismo para distanciarse formalmente de una religión extranjera. Al hacer esto, López dejó implícito que el término chino *lama jiao* era también un término negativo.

Gray Tuttle argumentó que los budistas tibetanos y chinos no se veían entre sí, tradicionalmente, como miembros de una misma religión, y que los chinos solo veían en los budistas tibetanos una variación étnica de una tradición budista más grande, acontecida durante el periodo republicano. Tuttle igualó directamente el lamaísmo con las *lama jiao* y pensó que los chinos nunca habían tenido la noción de que el budismo tibetano fuera realmente un budismo hasta que fuera eventualmente influenciado por la globalización de las religiones globales a partir del siglo XIX tardío.³

Los académicos occidentales no fueron los primeros en inquirir acerca de la noción china de *lama jiao*. En el periodo republicano (1912-1949), los intelectuales chinos habían notado ya que el término se usaba de manera incorrecta. Por ejemplo, el *Xizang shidi dagang* 西藏史地大綱 [Esbozo de la historia y la geografía de Tíbet], escrito por Hong Dichen 洪滌塵 en 1936,ⁱⁱ expuso el argumento de que “en los libros, la religión de Tibet se llama *lama jiao*, pero esto no es preciso. Esto se debe a que los dos caracteres *la ma* tienen el significado de ‘extremo’. La expresión ‘costumbres tibetanas’ se refiere a los discípulos budistas que pasan los

² Donald S. López, Jr., “‘Lamaism’ and the Disappearance of Tibet”, en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 38, n.º 1 (enero, 1996), págs. 3-25.

³ Gray Tuttle, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China* (Nueva York: Columbia University Press, 2005), pág. 4.

exámenes como lamas. Esto es similar a la palabra *heshang* 和尚 del interior de China, pero sería un gran error referirse a esa religión como *heshang jiao* (Enseñanzas de los Heshang)”.⁴

Pese a que algunas personas cuestionaron el término *lama jiao*, el término aún se usaba extendidamente en la República de China para describir el budismo tibetano; sin embargo, los académicos de la República Popular China también se volvieron cada vez más críticos del término a partir de la década de 1980. Sin embargo, estas críticas, como las de Hong Dichen, iban dirigidas al hecho de que el término *lama jiao* no era un término académico apropiado, en lugar de dirigirse al hecho de que cargaba con un valor negativo implícito. Por ejemplo, el tibetólogo chino Wang Furen 王辅仁 (1930-) escribió que *lama jiao* no era un nombre científico y simplemente era usado de manera casual por las masas. Sugirió que el nombre correcto de esa religión debería ser *Xizang Fojiao* 西藏佛教 (Budismo tibetano) o *Zangchuan Fojiao* 藏傳佛教 (Tradición tibetana del Budismo). Pese a esas explicaciones, Wang Furen usaba frecuentemente el término *lama jiao* en sus artículos y no pensó que este término fuera un insulto contra el budismo tibetano.⁵ Incluso hubo académicos chinos que defendieron el uso del término *lama jiao* como respuesta a estas críticas, y que argumentaron que *lama* significaba “monje de alto nivel”, razón por la cual *lama jiao* era un término que cargaba un tono respetuoso.⁶

El famoso monje-académico tibetano Tseten Zhabdrung (1910-1985) también señaló en 1982 que “lama” era un término que la gente *han* usaba para referirse únicamente a los monjes budistas tibetanos, y que era, por tanto, inapropiado llamar al budismo tibetano una “religión de monjes”, pues había practicantes seculares de sus enseñanzas. Tseten Zhabdrung usó la definición de “lama” de los *han* mismos para mostrar de qué manera la palabra *lama jiao* era inapropiada al describir el budismo tibetano. Además, Tseten Zhabdrung mencionó específicamente el hecho de que eran los occidentales, en lugar de los *han*, los que pensaban que las *lama jiao* eran diferentes del verdadero budismo.⁷

En años recientes, en el estudio más exhaustivo a la fecha de los estereotipos chinos sobre el budismo tibetano a lo largo de la historia, Shen Weirong 沈衛榮 argumentó que a partir de la dinastía Yuan (1271-1368), el budismo tibetano ha sido descrito con frecuencia por los intelectuales chinos como *yaoshu* 妖術 (arte demoníaco), *yiduan* 異端 (heterodoxia), *guijiao* 鬼教 (enseñanza de los fantasmas), *fanjiao* 番教 (enseñanza *fan*) o *lama jiao*, y que todos estos términos llevaban consigo connotaciones negativas. En resumen, afirmó que los intelectuales chinos lo asociaban frecuentemente con las artes mágicas y sexuales y no con el budismo real.⁸ La descripción que hace Shen de la comprensión china del budismo tibetano es similar

⁴ “Xizang shidi dagang”, en Zhang Yuxin (ed.), *Zhongguo Xizang ji Gan Qing Chuan Dian Zangqu fangzhi huibian* (Beijing: Xueyuan chubanshe, 2003), vol. 53, pág. 340.

⁵ Wang Furen, “Lamajiao shi zengyang xingcheng he fazhan qilai de?”, en *Zhongguo minzu*, n.º 10 (1983), págs. 50-51.

⁶ Shang Feng, “Lama jiao zhi ming he xu gai”, en *Xizang yanjiu*, n.º 3 (1986), pág. 105.

⁷ Caidan Xiarong, “Zangchuan Fojiao ge zongpai mingcheng bianxi”, en *Xizang yanjiu*, n.º 1 (1984), págs. 111-115.

⁸ Shen Weirong, *Xiangxiang Xizang: Kuan wenhua shiye zhong de heshang, huofu, lama he mijiao* (Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe, 2015), pág. 118.

a la noción occidental de que el lamaísmo no es un auténtico budismo debido a sus enseñanzas tántricas.

Fuera de la academia, algunas personas de los círculos budistas chinos, tanto en Taiwan como en el continente, también han llamado *lama jiao* al budismo tibetano de manera despectiva, y han tratado de excluirlo del budismo real debido a sus perversas prácticas tántricas.⁹ Dadas las muchas interpretaciones que hemos visto hasta aquí, el término tradicional chino de *lama jiao* ¿acarreaba una connotación positiva o más bien cargaba con una connotación negativa como la de la comprensión occidental del lamaísmo?

Este artículo intentará demostrar que la confusión detrás de la interpretación moderna del término *lama jiao* ocurrió debido a la influencia de la comprensión occidental y japonesa, introducida a China a partir del siglo XIX tardío, del lamaísmo, y que esta no refleja la manera en que el término se entendía previamente entre los intelectuales chinos. No todos los términos chinos que describían el budismo tibetano tenían el mismo significado, ni eran todos negativos. Lo que es más importante, de manera distinta al entendimiento occidental del lamaísmo, no he encontrado evidencia de que al budismo tibetano se le negara alguna vez su identidad budista antes del siglo XIX tardío, ni es el caso que estuviera necesariamente definido por sus prácticas tántricas. Examinaré los términos más comúnmente usados para describir el budismo tibetano durante la dinastía Ming (1368-1644) y la dinastía Qing (1644-1911), y sus implicaciones.

Debe señalarse que, mientras que las prácticas tántricas tibetanas habían entrado ya a China durante el periodo Ming (1368-1644), no hay evidencia de que aquellos que siguieran las prácticas esotéricas tibetanas se consideraran a sí mismos como practicantes de un sistema de budismo distinto al de otros budistas. De más relevancia es el hecho de que no hubiera ningún término específico para describir las características étnicas tibetanas del budismo que practicaban los tibetanos de una manera que las separara del budismo de ningún otro grupo étnico. Dos de los términos primordiales para la objetivación del “lamaísmo” como una práctica religiosa separada del budismo chino solo aparecieron durante la dinastía Ming. El primero de estos términos es *fanjiao*, usado por funcionarios Ming para generalizar el budismo tibetano, y fue usado primariamente a partir del siglo XV tardío y hasta el siglo XVI tardío. El término *fan* fue asignado adrede para dar énfasis a la extranjería y la naturaleza heterodoxa de la práctica. El segundo término es el bien conocido *lama jiao*. Este término apareció por primera vez en 1573, en una inscripción erigida por el funcionario Ming Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582), transmitida hasta el siglo XX, que se usaba para describir el budismo tibetano. El término fue usado en principio para describir el aspecto ortodoxo del budismo tibetano y no tenía la intención de llevar consigo ninguna connotación negativa.

⁹ Para un ejemplo, véase Zheng'an Jushi, *Zhenjia xieshuo: Xizang Mizong Suodaji lama suozaio 'Pochu xieshuo lun' zhenshi xieshuo* (Taipei: Fojiao zhengjue tongxiuhui, 2004), pág. 87.

La mayor diferencia entre las comprensiones europea y china de antes del siglo XX acerca de la noción de lamaísmo es que la primera de estas estaba más preocupada por el análisis del lamaísmo como una rama única y degenerada del budismo, y un análisis de la manera en que llegó a ser así, con un énfasis especial puesto sobre el aspecto tántrico del lamaísmo. Por otro lado, los términos chinos usados para la descripción del “lamaísmo” eran en gran medida un producto de la retórica política. Términos como *fanjiao* y *lama jiao* fueron acuñados con el propósito de servir como argumentos retóricos y a su uso no concernía la normativa que el budismo tibetano enseñaba de hecho. Los tropos y estereotipos gubernamentales alrededor del budismo tibetano dependían del periodo temporal y de las circunstancias en cuestión, y cargaban diferentes connotaciones que dependían de cuáles eran los argumentos que los funcionarios gubernamentales querían avanzar frente al emperador, y viceversa. Sin embargo, en ningún punto de esta retórica, fuera negativa o positiva, fue cuestionado el budismo tibetano como forma del budismo auténtico sino hasta el final del siglo XIX. En lugar de esto, *fanjiao* y *lama jiao* eran los dos entendidos como budismos por defecto, y eran deplorados o alabados con base en ese preciso hecho.

Además, a diferencia de la asociación occidental del lamaísmo con el budismo tántrico, el tantra no es central para la definición del término chino *lama jiao*. Al menos en sus formas ortodoxas, los intelectuales chinos de la tardía era Ming y de la era Qing entendieron las *lama jiao* como si fueran similares al budismo chan en su doctrina, y estaban más preocupados por determinar la manera en que las *lama jiao* podían ser integradas a la ortodoxia moral del emperador. Los funcionarios y el emperador por igual, en lugar de asociar las *lama jiao* ortodoxas con el budismo tántrico, excluían el elemento tántrico del budismo tibetano de la definición de este, o lo pordebajeaban, o lo ponían en una posición secundaria y auxiliar con respecto al papel que tendrían contemplar la naturaleza de Buda en uno mismo y guardar la estricta disciplina monástica según la lente del budismo chino. Que existan estas extendidas comprensiones intelectuales de las *lama jiao* no implica que algunos funcionarios, miembros de la realeza e incluso emperadores no estudiaran el budismo tibetano. Sin embargo, los pocos individuos que tomaban parte profundamente del budismo tibetano podían no entender por completo la doctrina budista tibetana, no vincularon intelectualmente el budismo tibetano con el pensamiento chino establecido ni intentaron cambiar las ideas populares con sus creencias personales.

Fanjiao: La retórica de la heterodoxia

Antes de mediados de la era Ming, cuando los distintos grupos étnicos de China aún aprendían sus prácticas budistas el uno del otro, había poca noción de algún sectarismo budista sobre bases étnicas. Las fuentes chinas del periodo Yuan trataban a prominentes lamas tibetanos como Pakpaⁱⁱⁱ (1235-1280) de manera similar a como se trataban los maestros

esotéricos de la dinastía Tang (618-907), como Śubhakarasiṃha (en chino, Shanwuwei 善無畏), Vajrabodhi (en chino, Jin'gangzhi 金剛智) y Amoghavajra (en chino, Bukong 不空), en lugar de ser tratados como practicantes de una tradición budista con características étnicas, como sí sería visto el lamaísmo por escritores de las eras Ming y Qing. Por ejemplo, en ese libro budista de historia prosopográfica que son los *Fozu lidai tongzai* 佛祖歷代通載 [Registros generales de los patriarcas budistas a lo largo de las eras], escrito por el monje chan Nianchang 念常 (1282-¿?) en 1341, se ha dejado registro de que:

Durante las eras Tang y Song, el dharma esotérico se escuchó por primera vez. Aunque estaba registrado en textos, no se volvió popular. Al comienzo de nuestra dinastía, este método prosperó por primera vez en el occidente. Durante la era Yuan, el gran maestro Sakya, mediante su obtención del camino de los sabios, y con honor, fue hecho Preceptor Imperial por el hijo del cielo. Como resultado, el dharma esotérico se levantó como el sol en el centro del cielo, y se extendió gradualmente por los cuatro mares. 唐宋間始聞有秘密之法. 典籍雖存, 猶未顯行於世. 國初, 其道始盛西鄙. 統元中天子以大薩思迦法師有聖人之道, 尊為帝師. 於是秘密之法日麗乎中天, 波漸於四海.¹⁰

Las fuentes de la era Yuan usaban los términos “dharma esotérico” (*mifa* 密法), “enseñanza esotérica” (*mijiao* 密教) o “vehículo esotérico” (*misheng* 密乘) para describir las prácticas tántricas traídas a China por los maestros Sakya. No obstante, estos maestros Sakya eran vistos meramente como los últimos de entre muchos monjes foráneos que habían venido a China y enseñado las prácticas esotéricas desde la era Tang. Algunos contemporáneos como Nianchang igualaban explícitamente estas prácticas con la enseñanza esotérica de los periodos Tang y Song (960-1279), y no las trataban como algo inherentemente “tibetano”. Estas nuevas enseñanzas esotéricas tibetanas no eran consideradas como un sistema étnico específico distinto del budismo que ya se practicaba en China, pues tanto monjes como seglares budistas chinos las practicaban junto con otras formas de budismo “chino”. En suma, aunque existía el concepto de una enseñanza esotérica en general, no había aún un concepto de “lamaísmo” que describiera, de manera separada, las características del budismo tibetano.

En la historia china, el primer término en describir un sistema separado de budismo con sus propias características étnicas asociadas con los tibetanos fue el término *fanjiao*, que apareció alrededor de finales del siglo XV. A diferencia de lo ocurrido en la era Yuan, *fanjiao* designaba la naturaleza étnica tibetana de la práctica y tenía una identidad religiosa legal que la separaba del budismo chino local. *Fanjiao* se consideró siempre foránea y heterodoxa desde su mismo nombre de *fan*, que implica extranjería. Shen Weirong ha argumentado que, al nombrar al budismo tibetano como *fanjiao*, la élite literaria china durante la dinastía Ming lo denunció como un tipo de budismo.¹¹ Como fuere, un examen cuidadoso de las fuentes Ming muestra que *fanjiao* nunca se usó como “no budista”; de hecho, los intelectuales chinos hacían con frecuencia del *fanjiao* un chivo expiatorio de la naturaleza heterodoxa del budismo

¹⁰ Nianchang, *Fozu lidai tongzai* (Shanghai: Pinjia jingshe, 1913), vol. 2, pág. 140.

¹¹ Shen, *Xiangxiang Xizang*, pág. 133.

mismo. Los funcionarios Ming no mencionaban específicamente –mucho menos discutían– ninguna práctica particular del *fanjiao* que ellos consideraran como distintas del budismo ortodoxo; simplemente, a estos no les concernían los contenidos de alguna enseñanza normativa del budismo tibetano. La cuestión de si estas enseñanzas se alineaban con los verdaderos principios del budismo no era de interés para los funcionarios chinos que las describían, siempre y cuando el término fuera usado para dar expresión a un leitmotiv retórico. Esto puede verse a través del hecho de que los argumentos usados contra esta enseñanza durante este periodo solo atañían a asuntos económicos (cómo estaban drenando los recursos del estado los monjes fan) o estaban motivados por el etnocentrismo (de qué manera sus enseñanzas no eran chinas) en lugar de lidiar con contenidos religiosos. De hecho, la retórica usada para denunciar el *fanjiao* era similar a la más antigua retórica usada por los funcionarios chinos para denunciar el budismo en general durante la dinastía Tang.¹² No obstante, en la era Ming, parecería que solo el término *fanjiao* llegó a representar todas las características negativas del budismo, mientras que el budismo chino se liberó relativamente, por primera vez, de este tipo de ataques directos, y empezó a ser tratado como una práctica nativa. El término *fanjiao* fue, por tanto, acuñado por la corte Ming por razones estratégicas, para objetivar el budismo tibetano y distanciarlo de las masas chinas, de manera que estas no cayeran bajo la influencia extranjera.

88

Pese a que el término *fanjiao* no había aparecido aún, los orígenes de la construcción del concepto de *fanjiao* pueden rastrearse a los intentos de la corte Ming de prohibirle a los chinos de las fronteras que estudiaran bajo la dirección de monjes chinos. Esto puede verse en una petición oficial de 1453 que intentó poner fin a las interacciones entre los súbditos chinos de los Ming y los tibetanos:

La gente de las fronteras ha visto que ellos [los tibetanos] se benefician de sus misiones de tributo, de manera que dejan a sus hijos y nietos ir a aprender el idioma [tibetano], los envían a que se conviertan en monjes fan y en intérpretes, y los mezclan con ellos en las misiones tributarias. Lo que yo pido es que se le envíe un decreto a la Corte de Censores para que esto quede prohibido. De ahora en adelante, cualquiera que interactúe en privado con monjes fan en el intercambio de productos de té, bronce, hierro, magnéticos o de hojalata, o envíe a sus hijos y nietos a hacerse monjes fan o a hacerse intérpretes, será enviado fuera de los puestos fronterizos a servir en el ejército. 邊民見其進貢得利，故將子孫學其言語，投作番僧通事，混同進貢。請敕都察院禁約，今後私通番僧貿易茶貨銅鐵磁錫器物，及將子孫投作番僧通事者，俱發口外充。¹³

Esta petición no describe en absoluto las características del budismo de los tibetanos; la atención se enfoca sobre el hecho de que hubiera personas chinas que aprendieran tibetano y sirvieran como intérpretes, así como sobre la gente que comerciaba con los tibetanos y que podían, de esa forma, fortalecer a los tibetanos o filtrarle a ellos información estratégica. En

¹² Algunos argumentos de estudiosos como Han Yu 韓愈 (768-824) también denunciaron al budismo como una religión bárbara y como un desperdicio de recursos del estado. Véase Wang Hang, “Tang zhongqi yilai de Huayi zhi bian jiqi dui Fojiao de yingxiang”, en *Nanchang gongcheng xueyuan xuebao*, vol. 32, n.º 2 (abril, 2013), págs. 13-16.

¹³ Huang Zhangjian et al. (eds.), *Ming shilu*, vol. 38, 5079-5080 (*Ming yinzong shilu*, juan 232).

otras palabras, a la gente se le prohibió volverse discípulos de monjes tibetanos porque esto presentaba una amenaza de seguridad a los Ming, no porque la enseñanza de estos fuera moralmente inaceptable o porque se desviara del budismo estándar.

Durante el reino de Xianzong 憲宗 (r. 1464-1487), se dirigieron críticas similares contra los monjes fan, pero además de decirse que estos acarreaban un desperdicio de recursos, fueron atacadas también las prácticas de los monjes fan por ser incompatibles con las maneras chinas. En 1468, los funcionarios del Concejo de Ritos 禮部 dijeron lo siguiente al emperador: “Su súbdito considera que los monjes fan son herejes heterodoxos que intentan engañar el corazón de la gente manchando a China (Huaxia 華夏), y debería lidiarse con ellos según corresponda” (臣以番僧者異端外教, 蠱惑人心, 污染華夏, 宜從所言). El emperador negó la petición, afirmando que, si hiciera eso, perdería el corazón de las gentes de los países lejanos.¹⁴ Aquí, el ataque contra los monjes fan se basa completamente en el etnocentrismo: los monjes fan estaban manchando a China, aunque las razones para decir esto no se explican, lo que sugiere que el solo argumento retórico de su extranjería era suficiente para que su religión fuera considerada heterodoxa.

La diana del ataque, en todos estos casos, son los monjes fan, en lugar de ser el “budismo tibetano” como sistema ritual o doctrinal. Lo que es más importante, la razón misma por la cual se enfatiza su carácter no-chino era el hecho de que muchos chinos los seguían. Este hecho llevó a la objetivación de la religión tibetana como *fanjiao*, un término que apareció por primera vez, que se tenga registro, en el año de 1468, cuando un funcionario se quejó acerca del *fanjiao* ante el emperador. La petición afirmaba que:

El budismo llegó por primera vez a China en los tiempos [del emperador] Han Ming. El emperador Liang Wu [r. 502-549] fue su seguidor acérrimo, y sufrió lo peor.¹⁵ La presente corte favorece a los monjes fan. Hay títulos de budas, de preceptores estatales y de reyes del dharma. Sus séquitos ceremoniales sobrepasan a los de los reyes y los duques, y sus indumentarias y objetos de divertimento hacen parte de la jurisdicción de los tributos. Tienen ellos ropas y alimentos valiosos, y cientos de seguidores, y drenan la riqueza del pueblo... Hay chinos que practican el *fanjiao* para así ganar favores. Si estos son verdaderos monjes fan, ya de por sí no reportan ningún beneficio a la administración, y mucho menos cuando lo son fraudulentamente. Debería darse la orden de que los funcionarios encargados investiguen: si de verdad son monjes fan, deberían ser enviados a sus estados. Si son chinos, entonces deben seguir sus deberes de entregar sus impuestos y de no ganarse gradualmente a nuestra gente, de manera que la heterodoxia desaparezca. 佛自漢明以來始入中國, 梁武事之甚謹, 得禍尤慘. 今朝廷寵遇番僧, 有佛子、國師、法王名號, 儀衛過于王侯, 服玩擬于供御, 錦衣玉食, 徒類數百, 竭百姓之脂膏... 又況其間有中國之人習為番教, 以圖寵貴. 設真是番僧, 尚無益于治道, 況此欺詐之徒哉! 宜令所司審查, 果系番僧, 資遣還國. 若系中國者, 追其成命, 使供稅役, 庶不蠶食吾民而異端斥矣.¹⁶

¹⁴ Gu Zucheng et al. (eds.), “*Ming shilu*” *Zangzu shiliao* (Lhasa: Xizang renmin chubanshe, 1982), págs. 667-668.

¹⁵ El texto se refiere al Emperador Liang Wu 武 de la dinastía Liang del sur (502-557). El emperador Liang Wu se hizo conocido por su promoción del budismo; eventualmente, cayó ante la rebelión de su general, Hou Jing, y murió bajo la custodia de este último.

¹⁶ *Ming shilu*, vol. 41, 1180 (*Ming xianzong shilu*, juan 58).

Podemos ver que esta petición trataba el *fanjiao* como una religión heterodoxa que era específica de una etnia. Una vez más, en la corte no había interés en separar esta religión del budismo estándar; de hecho, se hacen analogías que hablan de la manera en que el budismo fue dañino para dinastías del pasado, asociando así al *fanjiao* con el budismo. La preocupación aquí es que los chinos se conviertan en monjes fan, y el tradicional ataque confuciano contra el budismo –formulado desde el primer momento en que el budismo entró a China– es usado aquí como un dispositivo literario que sirva para advertir a los gobernantes contra la obsesión con una religión foránea que podría poner en peligro al estado. El argumento contra el *fanjiao* también era fiscal: se critica que los chinos que pretenden ser monjes tibetanos están evadiendo sus deberes impositivos, retórica esta que se usó frecuentemente en dinastías pasadas, como la dinastía Tang, para denunciar al budismo. Como respuesta, el mismo año de esta petición, la corte Ming pasó un decreto ordenando que “a aquellos chinos que realmente hayan aprendido las enseñanzas de los fan y que ya tengan un certificado al respecto les será permitido [seguir practicándolo], pero aquellos que no tengan un certificado deberán aclarar su situación; y de ahora en adelante, a los chinos no les estará permitido aprender el *fanjiao*” (國人先習番經, 有度牒者已之, 無度牒者清出. 今後中國人不許習番教).¹⁷ Este es el primer caso de una política oficial que se refiera al *fanjiao* como algo que las masas chinas no podrán aprender, algo único y separado del budismo nativo. La razón oficial fue, de nuevo, el alegato de que muchos chinos pretendían ser monjes fan para ganar con ello el favor imperial.

De nuevo, en 1488, un funcionario envió una petición al emperador, quejándose de que “el rey del dharma (*fawang*) Ling Zhanzhu 領佔竹 (en tibetano, Rin chen grub), Zhaba Jianzang 扎巴堅贊 (en tibetano, Grags pa rgyal mtshan), y otros; los budas (*fozi* 佛子) Shijia Ya’erda 釋迦啞兒答 (en tibetano, Shākya mnga’ bdag?), el preceptor estatal Shela Xinji 舍刺星吉 (en tibetano, Shes rab seng ge), y otros, son todos seguidores asquerosos de los tibetanos (Xifang 西番), manchando con ello las enseñanzas de nuestros ritos chinos” (法王領佔竹、扎巴堅贊等, 佛子釋迦啞兒答、國師舍刺星吉等, 俱以西番腥羶之徒, 污我中華禮儀之教).¹⁸ Shijia Ya’erda era un monje chino que recibió sus enseñanzas de parte de un monje budista de la India, pero fue incluido en la generalización como seguidor de los tibetanos. El argumento, una vez más, era que los monjes fan no se ajustaban a los ritos ortodoxos chinos (en este caso, a los ritos confucianos), y no que sus enseñanzas no fueran budistas.

La noción de *fanjiao* fue reificada, con el tiempo, cada vez más, y se le fueron agregando más y más características negativas. Al llegar el siglo XVI, los ataques que se le dirigieron lo fueron sobre la noción de que los monjes fan eran perversos, pero seguía sin haber ningún intento de separar claramente el *fanjiao* del budismo. La siguiente petición de 1502, redactada por los miembros del Gran Secretariado 內閣, combinaba flojamente las perversiones del *fanjiao* con el budismo en general:

¹⁷ *Ming shilu*, vol. 59, 1210 (*Ming Xianzong shilu*, juan 58).

¹⁸ Du Changshun, “Mingdai xitian seng kaolüe”, en *Shijie zongjiao yanjiu*, n.º 1 (2006), págs. 23-33.

La *Shi* 釋 [enseñanza] (budismo) es la enseñanza de los bárbaros; nos referimos a ella como heterodoxia. Los monjes fan tampoco tienen disciplinas, son especialmente impuros y quebrantan grandemente el sabio mundo. Desde los tiempos en que el Señor de los bárbaros Yuan llevaba a término su lascivia sin restricción alguna y caía ante sus tentaciones, los monjes ganaron cada vez más respeto. Cuando el ejército celestial [Ming] atravesó [China], estos monjes no ayudaron a [prevenir] el colapso [de los Yuan]. Esto servirá de clara reflexión. 若釋教乃夷狄之教, 稱為異端, 而番僧全無紀律 尤濁亂聖世之大者. 自胡元之君, 肆為佚淫, 信其蠱惑, 始加崇重. 及天兵掃蕩, 無益販亡, 可為明鑑.¹⁹

Aunque se mencionen aquí las prácticas sexuales del último emperador Yuan, estas son solo un ítem entre muchos en la lista de las características negativas de los monjes fan: seguía siendo la naturaleza foránea del *fanjiao*, en lugar de su tantra sexual, la que constituía el foco central del ataque. Además, el funcionario no separó las prácticas perversas del último emperador Yuan del budismo como tal, ni se preocupó por si el budismo mismo incluía alguna perversión. En lugar de eso, como en casos anteriores, los monjes fan vinieron a representar los aspectos negativos del budismo mismo, y los funcionarios se inclinaron por advertirle al emperador que la falta de seguimiento, entre los bárbaros —de los cuales se había originado el budismo—, de los ritos adecuados hacía posible cualquier práctica corrupta.

A lo largo de las historias y compilaciones de obras oficiales, se encuentran críticas similares contra el *fanjiao* por ser heterodoxo porque es extranjero. Por ejemplo, un funcionario envió un memorándum a Ming Wuzong 武宗 (r. 1505-1521) que decía lo siguiente: “la [enseñanza] tibetana era originalmente la enseñanza de los bárbaros. Esta no sigue la razón convencional. Los reyes sabios del pasado jamás escucharon de ella. Cuando examinamos cómo entraron a China sus dichos, vemos que han introducido sus dichos con la perversión sexual por un largo tiempo, sin ser eliminados rápidamente” (西番本夷狄之教, 邪妄不經. 古先王之世未聞有此. 顧其說流入中國, 侵淫已久, 未能遽革).²⁰ Una vez más, vemos aquí a un funcionario Ming atacando las características perversas de la religión que practicaban los tibetanos. Sin embargo, la perversión seguía siendo mencionada solo después de ser enfatizada la naturaleza bárbara de la religión, sugiriendo que el elemento foráneo del *fanjiao* era más importante que el contenido efectivo de los tantras sexuales. Además, mientras que el conocimiento del dharma esotérico erótico practicado supuestamente por el emperador Yuan Shun (r. 1333-1368)^{iv} bajo la guía de monjes tibetanos y de la India era cosa sabida desde los comienzos de la era Ming, no se pusieron por escrito ni la invención de detalles ni los ataques serios contra estas prácticas sino hasta finales de la era Ming, cuando el término *fanjiao* empieza a desaparecer de los registros.

Durante el periodo Zhengde (1505-1521), otro funcionario cuestionó una vez más la utilidad de los monjes tibetanos:

¹⁹ *Ming shilu*, vol. 59, 3483 (*Ming xiaozong shilu*, juan 188).

²⁰ *Ming shilu*, vol. 51, 2614 (*Ming muzong shilu*, juan 67).

Viendo a los monjes fan de la capital, veo que se les provee vivienda, y alimentos y riquezas como las de los funcionarios solo porque conocen el *fanjiao*. Pido que se los ponga a prueba. Este invierno es cálido, el río y su tempo están perdidos: ¿pueden ellos cambiar el [balance de] los dos Qi y enderezar la estación? Las cuatro direcciones carecen de fondos, y el tesoro está vacío: ¿pueden ellos mover las cosas rápidamente con sus poderes, y volver a suplir al estado lo que este necesita? Los míseros bandidos no han detenido sus razias, y las alarmas se han disparado sin cesar: ¿pueden ellos cantar su mantra y pacificar los problemas de las fronteras? Si se los pone a prueba y se los verifica, debería pedírseles que hagan lo mismo por siempre; si no, haga usted el favor de abolirlos. 比見番在僧京者, 安之以居室, 給之以服食, 榮之以官秩, 為其能習番教耳. 請以其徒試之, 今冬暖, 河流天時失候, 彼能調變二氣, 以正節令乎? 四方告乏, 帑藏空虛, 彼能神輪鬼運, 以贍國用乎? 虜寇不庭, 警報數至, 彼能說法咒咀, 以靖邊難乎? 試有徵驗, 則遠求之可也. 如其不然, 請即罷止.²¹

En esta declaración, el *fanjiao* es sinónimo de poderes especiales, y la connotación que carga este término es, de nuevo, negativa, pues el funcionario estaba cuestionando claramente la legitimidad de estas enseñanzas, y sospechaba que se trataba de gentes fraudulentas que parasitaban el estado. No obstante, una vez más, afirmaciones como esta de arriba no afirmaban que el *fanjiao* no fuera budista. Después de todo, los milagros budistas eran cosa conocida ya en tiempos más tempranos, antes de que los monjes tibetanos entraran a China.

92

En ninguna de las peticiones de arriba había detalle alguno sobre la doctrina que el *fanjiao* enseñaba de hecho. Se lo etiquetaba de heterodoxo porque era extranjero, porque era un desperdicio de recursos y, ocasionalmente, porque era perverso con respecto a la sexualidad o porque era una forma de magia ineficaz a ojos de los funcionarios Ming. Por tanto, *fanjiao* es el primer intento de imaginar el “lamaísmo” en China.²² No obstante, la práctica del *fanjiao* se consideraba atada a la identidad étnica tibetana de por sí, y representaba el aspecto foráneo y moralmente corrupto del budismo, en lugar de representar una práctica que se desviara del budismo. El término *fanjiao* era un dispositivo retórico que servía para atacar la foraneidad de los tibetanos y de los chinos que los seguían, así como para prevenir a los mismos gobernantes contra los peligros de seguir el budismo y de abandonar por ello asuntos del estado. No se trataba de una descripción de su contenido budista. Eran razones pragmáticas, no religiosas, las que llevaron a la corte Ming a reificar y luego a prohibir esta enseñanza entre los chinos. Pese a haber sido el precursor de la noción de *lama jiao*, este otro término, más tardío, acarreó consigo un significado distinto.

²¹ *Ming shilu*, vol. 67, 2625-2626 (*Ming wuzong shilu*, juan 32).

²² Antes de que se usara el término *fanjiao*, el budismo tibetano no había sido objetivado como una forma de budismo separada, institucional o legalmente, de los otros tipos de budismo que había en China. Véase Bo Huang, “The Birth of Lamaism: Religious Institution, Ethnic Identity, and Politics behind Tibetan-rite Buddhism in China from the 11th-19th Century” (Tesis de doctorado, Universidad de Indiana, 2021).

Lama jiao: el aspecto ortodoxo del lamaísmo

He discutido hasta ahora la hostilidad contra el budismo tibetano, en aumento desde mediados del siglo XV, y la manera en que los funcionarios Ming usaban el término *fanjiao* como un dispositivo retórico para denunciar las características negativas y foráneas del budismo durante mediados de la era Ming. Tras un periodo de hostilidad abierta, la actitud oficial de la corte Ming hacia el budismo tibetano pasó por un giro drástico después de hacerse la paz con el gobernante mongol de Tumed, Altan Qa'an (1508-1582) en el año de 1571. Entre los muchos intercambios que siguieron a esta paz estuvo la petición de Altan Qa'an de recibir tanto lamas como los sūtras tibetanos de parte de la corte Ming. La dinastía Ming se encontró a sí misma en una situación en la cual el budismo tibetano era de importancia estratégica vital y, de repente, tenía que ser legitimado. De acuerdo con los *Ming Muzong shilu* 明穆宗實錄 [Registro verdaderos de Ming Wuzong]:

El despreciable *Shunyi wang* del norte, Altan, pidió que se le enviaran sūtras tibetanos escritos con letras doradas, así como monjes lama fan que hubieran estudiado con profusión los sūtras y los mantras. El gobernador general Wang Chonggu lo supo, y habló así: “el deseo del despreciable es seguir a Buda y abandonar el homicidio; esto es el germen de su arrepentimiento y de su amor por lo bueno. Aplicaré la estratagema de transformar a los bárbaros con las maneras chinas, adaptar a los bárbaros a la situación y abrir el mercado de tributos”. El Consejo de Ritos consideró que esto era aceptable, y el emperador estuvo de acuerdo. 北虜順義王俺答請金字番經及遣刺麻番僧，傳習經況(咒)。總督尚書王崇古以聞，因言：虜欲事佛戒殺是即悔過好善之。我...亦用夏變夷之策，宜順夾情以維貢市。禮部亦以為可許。上從之。²³

En este texto, Wang Chonggu 王崇古 (1515-1588) no solo aceptó la petición de Altan Qa'an, sino que utilizó a los monjes fan como parte de una estratagema para “transformar a los bárbaros con las maneras chinas”. Además, Wang urgió al emperador a proveer a los lamas con alimento y vestuario suficientes, “para demostrar que China defiende el budismo” (以示中華崇尚佛教之意). La noción de que los monjes fan practicaban una religión bárbara y no china fue ahora descartada. La petición de Wang muestra que este no pensaba que la dinastía Ming estuviera usando las maneras de los bárbaros para gobernar sobre los bárbaros, pues Wang considera que el budismo, junto al confucianismo, es una verdadera fuerza civilizadora inherente a la misma China. Esto se refleja en lo que le dijo al emperador Wangli 萬曆 (r. 1563-1620): “el despreciable rey podrá no saber por completo que China es un lugar donde se practican las tres doctrinas del confucianismo, el budismo y el daoísmo, pero nosotros los confucianos tenemos una comprensión profunda del budismo, y todo lo que decimos tiene una base” (虜王或末盡盡知我中國儒佛道三教並行。惟我儒流兼通佛教，所言具有根源)。²⁴

²³ *Ming muzong shilu*, juan 65.

²⁴ Wang Chonggu, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi* (Copia digital disponible en el sitio web de la Universidad de Peking), juan 8.

Dos lamas fueron entonces seleccionados por la corte Ming para ser enviados ante Altan Qa'an. Naturalmente, para que el budismo tibetano pudiera representar el poder transformador del emperador Ming, no podía estar asociado con la heterodoxia y la foraneidad. Wang vio la necesidad de distinguir claramente entre el budismo ortodoxo y el budismo heterodoxo. Los lamas enviados por la dinastía Ming fueron clasificados por Wang como parte del budismo ortodoxo:

Su súbdito teme que, en el campo del despreciable, los monjes fan estudien solo los mantras. Los dos monjes [es decir, los dos lamas enviados por los Ming] pueden no conocerlos, y puede que los miren con altivez. Hemos pedido a Altan información sobre los monjes fan que vimos, y preguntamos de qué estados son sus maestros del dharma. Los viejos monjes que se dirigen ahora [a Altan] solían ir a la región occidental bajo la orden del Señor [Emperador] y allá conocer las enseñanzas Mahāyāna del occidente. En China pesa una prohibición [sobre las enseñanzas heterodoxas], y la gente no se atreve a estudiar las enseñanzas heterodoxas ni los dharmas que no son estándar. [Me] temo que los monjes de ellos no respetan esto, y no creen en esto, y, por tanto, no son verdaderos monjes. 臣恐先在虜營番僧多習咒法, 二僧未知被虜輕慢. 仍貴問俺答, 見在番僧不知系何國法師. 今去老僧經二次西域奉王, 備知西方大乘教法. 中國有禁, 不敢習旁門斜法. 恐彼僧不尊不信, 即非真僧.²⁵

El pasaje de arriba implica que Wang separaba un cierto culto tibetano heterodoxo del budismo tibetano estándar, una distinción que no se hace en las descripciones más tempranas del *fanjiao*. Más adelante, Wang menciona que había setenta y dos tipos de enseñanzas budistas heterodoxas.²⁶ Debe hacer énfasis en que la noción de budismo ortodoxo y heterodoxo que tiene Wang está menos basada en los estándares normativos del budismo tibetano que en los estándares de lo que se consideraría un budismo ortodoxo tibetano. Esto es obvio en el texto de la era Ming *Wanli wugong lu* 萬曆武功錄 [Registro de los asuntos militares durante el reinado de Wanli], que menciona que “cuando se dirigían al norte, los dos monjes llevaron consigo las divinas estatuas de Dizang 地藏 (en sánscrito, Kṣītigarbha), de los diez reyes, y también del *Xinjing* 心經 (el sūtra del corazón), el *Jin'gang jing* 金剛經 (el sūtra del diamante) y del *Guanyin jing* 觀音經 (*Avalokiteśvara Sūtra*)” (二僧出地藏十王神像及《心經》、《華嚴》、《金剛》、《觀音》等諸經).²⁷ Dizang era uno de los cuatro grandes bodhisattvas adorados en China que se asociaban con la liberación de los seres sintientes en el infierno, pero no era un gran bodhisattva en la tradición tibetana. El *Guanyin jing* se refiere a la sección del *Avalokiteśvara-vikurvana-nirdeśa* del *Fahua-jing* 法華經 (El sūtra del loto). Las características atribuidas al budismo practicado por estos monjes tibetanos reflejan que este era comúnmente aceptado como budismo estándar en China, o como una tradición mixta, más que las enseñanzas populares del budismo tibetano en Tibet. Irónicamente, los mantras tibetanos, que típicamente eran asociados con el *fanjiao* por los funcionarios Ming de época más temprana, eran vistos con sospecha. Esto apunta a que muchos monjes lama educados, especialmente

²⁵ Wang, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi*, juan 8.

²⁶ Wang, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi*, juan 8.

²⁷ Qu Jiushi, *Wanli wugong lu* (Versión digital disponible en el sitio web de Chinese Text Project), juan 8.

cuando tenían una herencia étnica han, usaban los ritos y las vestiduras del budismo tibetano, pero seguían doctrinas del budismo chino. Sin embargo, esto no afectaba el respeto que Altan Qa'an les tenía. En fecha más tardía, escribió de vuelta al emperador Ming, diciendo que “después, llegaron los dos lamas y los dos discípulos que envió el gran emperador Ming Renzong, y ellos tenían las mismas escrituras que tienen los lamas que ya estaban en el campamento, y eran buenos enseñando y dirigiendo. Ahora sigo el buen camino” (後又蒙大明仁聖皇帝欽差二喇嘛二徒弟前來, 與同在營刺麻, 經典相同, 善言教導, 我已歸善道).²⁸ Pese a las escrituras de enseñanza de estos monjes Ming, que probablemente incluían textos de la tradición del budismo chino, Altan Qa'an los vio como parte de la misma tradición budista.

Debe hacerse hincapié en el hecho de que los dos lamas que envió la corte Ming, Sengge Zangpo y Gyeltsen Drakpa, fueron seleccionados de entre los miembros del Buró de la Corte Ming para Monjes Budistas 僧錄司 y, por tanto, estaban los dos bajo la burocracia Ming. Es altamente probable que, como otros monjes fan bajo el gobierno Ming, estos monjes vinieran de las regiones tibetanas de Gansu, donde los tibetanos y los chinos se entrecruzaban, o que hayan sido lamas de la etnia han. Antes de enviar a estos dos lamas, el gran secretario Zhang Juzheng anotó que “hoy en día, los monjes fan de la capital son generalmente gentes viles y maliciosas que no tienen conocimiento sólido sobre las escrituras budistas. Si los enviamos, temo que los mongoles nos despreciarían”.²⁹ Aquí, las enseñanzas de los dos lamas enviados por los Ming fueron consideradas parte de las legítimas “enseñanzas Mahāyāna del occidente” (西方大乘教法), porque usaban textos budistas con los cuales los chinos estaban familiarizados y porque ayudaban al emperador Ming a “transformar a los bárbaros con las maneras chinas” (用夏變夷).³⁰ En lugar de albergar una idea preconcebida sobre el budismo tibetano como un budismo esencialmente no-chino, el gobierno Ming era, de hecho, más bien flexible al reinterpretar el budismo tibetano como una herramienta que transformaría a los bárbaros y los haría adoptar “las maneras chinas”, aunque en la retórica el énfasis se pusiera en la doctrina budista y no en el mantra.

Esta característica “transformadora” del budismo tibetano se enfatizó aún más cuando Altan Qa'an exigió que los sūtras budistas se entregaran en el idioma mongol. En un primer momento, los funcionarios Ming no pudieron encontrar sūtras budistas, pero después de una búsqueda más dedicada, pudieron encontrar algunos sūtras mongoles en Gansu. Además de entregar textos budistas tibetanos en idioma mongol, la corte Ming también encontró las “Escrituras Leales y Filiales” (*zhongxiao zhi jing* 忠孝之經) en el idioma fan (es decir, en tibetano), las cuales fueron enviadas al norte para guiar a los mongoles. Además, Wang declaró que debería enviarse un traductor que se asegurara de que, en su memorial, Altan usara el lenguaje de la sumisión. También fueron enviados expertos “al campo del despreciable, que dieran instrucción a diario a los bárbaros en lenguaje fan, para revisar el significado de sus

²⁸ Wang, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi*, juan 8.

²⁹ Toh Hoong Teik, “Tibetan Buddhism in Ming China” (Tesis de doctorado, Universidad de Harvard, 2004), pág. 210.

³⁰ Wang, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi*, juan 8.

palabras y para explicarles claramente los grandiosos significados de la lealtad y de la piedad filial” (同赴虜營, 日於諸夷傳授番文, 較對字意, 講明忠孝大義).³¹ Se sigue que el budismo tibetano fue ideado por Wang como una enseñanza que incorporaba no solo el budismo tibetano, sino también el ideario moral y la doctrina política del confucianismo. Por tanto, puede decirse que aquello que un oficial Ming describiera como parte constitutiva del budismo practicado por un monje fan era algo sujeto a cambio, dependiendo del propósito de la descripción.

Un nuevo término se acuñaría para separar este budismo ortodoxo de Tíbet de la más genérica definición de *fanjiao*, que conllevaba una identidad foránea y heterodoxa. En efecto, este término es el famoso término de *lama jiao*. Como ha anotado Shen Weirong, el término apareció por primera vez en una inscripción de 1573, escrita por Zhang Juzheng, que describía el taller de escrituras tibetanas, basado en traducciones, del Fanjing chang 番經廠. Zhang Juzheng escribió lo siguiente: “las escrituras fan vinieron del Ü-Tsang, que es el *lama jiao* de hoy. Boddhidharma lo veía como una rama paralela” (番經來自烏斯藏, 即今喇嘛教, 達摩目為旁支曲竇者也).³² El término “rama paralela” (*pangzhi* 旁支) implica un linaje religioso separado del linaje central, pero que sigue siendo similar a este. En representación de la corte Ming, Zhang aceptaba el budismo tibetano como una “rama paralela” auténtica del sinizado budismo chan, que para remate era útil para un propósito estratégico de la dinastía Ming, en lugar de ser una enseñanza heterodoxa.

96

Es interesante que, en la inscripción, Zhang comparara las *lama jiao* con el budismo chan en lugar de compararlas con el budismo esotérico, pues esta comparación tendría un impacto en la manera en que el budismo tibetano sería comparado durante la dinastía Qing, más tardía. La razón de que esto haya sido así tendrá que ser examinada contra el fondo del desarrollo del budismo chino durante esos años. Para finales de la era Ming, las escuelas budistas de china se integraron y el budismo chan vio venir un gran renacimiento, y terminó por dominar la escena budista. Además, la élite letrada confuciana, especialmente los seguidores de Wang Yangming 王陽明 (1472-1529), se involucraron con entusiasmo tanto en la práctica como en el apadrinaje del budismo chan, e incluso fueron los autores de sus propias antologías chan. Este desarrollo estuvo acompañado de una floreciente cultura impresa en que la literatura chan se hizo ampliamente conocida entre aquellos que podían leer, y hubo un entusiasmo chan entre los intelectuales chinos de finales del siglo XVI y el siglo XVII.³³ Como resultado, no sorprende que Zhang Juzheng, además de otros intelectuales más tardíos de la era Qing, proyectaran las características del extendido budismo que les era tan familiar sobre el budismo que ellos consideraban ortodoxo de Tíbet.

Debe anotarse que los monjes fan, después de que fuera acuñado el término de *lama jiao*, fueron asociados frecuentemente con la perversión sexual y la hechicería. Sin embargo, fue

³¹ Wang, *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi*, juan 8.

³² Shen, *Xiangxiang Xizang*, págs. 150-151, tomado de *Qinding rixia jiuwen kao*, fascículo 6, 8a-8b.

³³ Wu Jiang, *Elightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (Nueva York: Oxford University Press, 2008), págs. 107-108.

durante esta época que, en los escritos chinos, el tantra sexual y los trucos de ilusionismo fueron considerados como prácticas no budistas separadas de las *lama jiao*. Por ejemplo, en el libro privado de la era Ming tardía *Zui weilu* 罪惟錄 [Registros de un acusado], de Cha Jizuo 查繼佐 (1601-1676): “Lo que practican los monjes occidentales no es más que técnicas [ilusorias]; si uno [sigue agarrado a] la naturaleza de la mente, no habrá ilusiones” (凡西僧所為皆術, 若以心性則無幻).³⁴ Aquí, el autor piensa que los monjes tibetanos solo conocen trucos de magia, en lugar de conocer la doctrina de la naturaleza del Buda. Liu Ruoyu 劉若愚 (1584-¿?), eunuco de la era Ming tardía, también comentó en *Zhuo Zhong zhi* 酌中志 [Un registro sopesado y sin sesgos] que los “monjes fan son todos gente lasciva, no entienden las escrituras” (番僧皆淫穢之人, 不通經典).³⁵ Las características que estos dos autores de arriba han atribuido a los monjes tibetanos eran el opuesto exacto de las características que los altos funcionarios del gobierno Ming le atribuían a las auténticas *lama jiao*; Wang Chonggu y Zhang Juzheng pensaban que los monjes fan que le enviaron a Altan Qa'an se caracterizaban por su conocimiento de las doctrinas Mahāyāna, notoriamente de las escrituras budistas chinas con las que estaba familiarizada la élite letrada, y no con mantras exóticos ni con ningún truco. Por otro lado, Cha Jizuo y Liu Ruoyu pensaban que los monjes fan se caracterizaban precisamente por esos trucos de magia, y por su ignorancia respecto a las escrituras budistas. Sea como quiera ser, y de manera distinta a las críticas más tempranas contra el *fanjiao*, Cha Jizuo y Liu Ruoyu consideraban estas prácticas mágicas y lascivas de los monjes fan como una forma ilegítima de budismo, mientras que la élite letrada confuciana más temprana no separaba el *fanjiao* del budismo, y hacía con frecuencia la equivalencia entre el *fanjiao* y los aspectos negativos y foráneos del budismo.

Fue también durante esta época que el tantra sexual que practicaba el último emperador Yuan fue denunciado específicamente como no budista. Esto puede verse en el libro *Dushu meiqiu ji* 讀書敏求記 [Esfuerzos en el estudio de los libros], compilado al comienzo de la era Qing por el coleccionista de libros Qian Zeng 錢曾 (1629-1701), que estaba compuesto por las traducciones de tres textos tibetanos esotéricos del periodo Ming: *Duanbiwa chenjiu tongsheng yao* 端必瓦成就同生要 [Dombiheruka's Sahajasiddhi], *Da shouyin wuzi yao* 大手印無字要 [El Mahāmudrā sin letras] y *Yindeluo puti shouyin daoyao* 因得囉菩提手印道要 [Los puntos clave del Mudrā, escritos por Indrabhūti]. El primer texto atañe a la práctica esotérica del Camino y la Fruta (*daoguo* 道果), mientras que los otros dos son textos *Mahāmudrā*. El coleccionista de libros Qian Daxin 錢大昕 (1728-1804) también escribió un suplemento a la historia Yuan titulado *Bu Yuanshi yiwen zhi* 補元史藝文志 [Suplemento a la Monografía sobre las artes y la literatura de la dinastía Yuan], donde Qian clasificó el mismo *Da shouyin wuzi yao* bajo la sección de “libros médicos” (*yishu lei* 醫書類) en lugar de clasificarlo en la sección de “budismo y daoísmo” (*Shi Dao lei* 釋道類), que incluía solo los libros de budismo chino y daoísmo estándar. En su otro libro, *Yeshi yuan shumu* 也是園書目 [Catálogo de los libros

³⁴ Shen, *Xiangxiang Xizang*, pág. 148.

³⁵ Shen, *Xiangxiang Xizang*, pág. 150.

coleccionados en este jardín], el mismo texto estaba ubicado directamente en el capítulo llamado “Fanzhong shu” 房中術 [El arte del dormitorio].³⁶ Como Cha Jizuo y Liu Ruoyu, estos autores no consideraban estas prácticas tántricas como parte del budismo legítimo. No obstante, debería notarse que Cha Jizuo, Liu Ruoyu y Qian Daxin no llamaban *lama jiao* a las prácticas de estos monjes fan. Tal vez, como resultado del hecho de que la posición oficial del gobierno era que las *lama jiao* era una forma del budismo ortodoxo, muchos intelectuales empezaron a separar “las artes del dormitorio” y los “trucos ilusorios” practicados por los monjes fan del término *lama jiao*, y no consideraron lo anterior como parte del budismo.

Grosso modo, parece que hay dos puntos de vista en la era Ming que atañen al budismo tibetano. En el primero de estos puntos de vista, los elementos chamánicos y sexuales de la práctica de los lamas eran vistos como parte del *fanjiao*, pero la enseñanza como tal seguía considerándose budista, mientras que el budismo como un todo se consideraba una enseñanza heterodoxa. Pese a que el término *fanjiao* desapareció casi por completo y el término *lama jiao* se extendió y tomó su lugar, esta noción parece seguir existiendo en el periodo Qing, normalmente entre las masas del común, que con toda probabilidad no se preocupaban por distinguir entre las distintas formas de budismo que practicaban los tibetanos. La segunda perspectiva es la mantenida por el gobierno y por la élite letrada cercana al gobierno a partir del año de 1573. En esta perspectiva, las prácticas chamánicas y sexuales se separaban de las auténticas *lama jiao*, y este se veía como un elemento de transformación moral en manos del mando imperial. Por tanto, las *lama jiao* se consideraban como una forma ortodoxa de budismo que tenía una doctrina similar a la china, particularmente a la del budismo chan. Aunque no es poco común que algunos confucianos siguieran atacando a las *lama jiao* junto a otras formas de budismo, las *lama jiao* no fueron nunca denunciadas como no budistas. Esta segunda noción se hizo mucho más popular bajo la dinastía Qing que sucedió a los Ming, y vino a dominar la literatura sobre el budismo tibetano.

Enseñanza Amarilla vs. Enseñanza Roja: nociones Qing sobre la ortodoxia budista

Como demostré antes, para finales del periodo Ming, las afirmaciones negativas acerca de los monjes fan o acerca de los lamas no acarreaban necesariamente el significado de un ataque contra las *lama jiao*. De hecho, en tiempos Qing, la falta de disciplina entre los lamas era considerada como una desviación frente a su propia doctrina budista, y las *lama jiao* eran consideradas, en efecto, como la legítima doctrina budista que curaría la muy negativa naturaleza de los monjes fan. Vemos expresión de esta idea incluso antes de que los manchúes

³⁶ Meng Yu, “Guoyia tushugan suo cang *Da shouyin wuzi yao yuanlin kaoshu*”, en Shen Weirong (ed.), *Wenben Zhong de lishi: Zangchuan Fojiao zai Xiyu he Zhongyuan de chuanbo* (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2012), págs. 207-242.

entraran a China. En 1636, Huangtaiji 皇太極 (r. 1626-1643)^v escribió un decreto dirigido a sus súbditos que trataba sobre las características de los ламas. Los ataques usados entonces para denunciar a los ламas fueron similares a aquellos usados por los funcionarios confucianos de la corte Ming: que los ламas eran lascivos y fraudulentos: “Los ламas se inventan dichos falsos, usan las ofrendas a Buda y la abstinencia como un pretexto para esconder su perversión sin límites. [Ellos] buscan las riquezas, van contra [el camino correcto] y cometen pecados. También obtienen de la gente riquezas y ganado mediante extorsión. Alegan falsamente que ellos pueden eximir de pecados a la gente en la próxima vida. Sus palabras engañadoras son extremas”.³⁷ Por otro lado, al escribirle directamente a los ламas mongoles en 1638, Huangtaiji les recordó que no se estaban conduciendo en la manera propia de los ламas, definida por los códigos monásticos: “He escuchado que ustedes no siguen las maneras de los ламas, que [ustedes] crean caos y llevan consigo un comportamiento presuntuoso. Soy yo quien administra el estado; cuando ustedes no siguen el Vinaya, si no administro yo el castigo, ¿quién lo hará?” (聞爾等不遵喇嘛之道，作亂妄行，朕統理國政，爾等不遵戒律，朕不懲治，誰則治之?).³⁸ Al examinar los distintos comentarios de Huangtaiji, vemos los estereotipos típicos de los ламas: que ellos rompen las reglas y no pueden controlar sus propios deseos. Este es el tropo que usó Huangtaiji al advertirle a sus funcionarios que guardaron su distancia con los ламas. No obstante, existía una “manera de los ламas” que era ideal, que se caracterizaba por el seguimiento de estrictos códigos monásticos, y el mismo Huangtaiji usó esta retórica para intentar que los ламas mongoles siguieran las regulaciones. En otras palabras, la razón por la que los ламas eran lascivos, avariciosos y deshonestos era que no seguían el budismo ortodoxo (el camino de los ламas), y no que el budismo que practicaban los hiciera así.

Las dos expresiones retóricas que aludían por separado a las características de los ламas fueron luego proyectadas sobre diferentes escuelas del budismo tibetano, después de que la dinastía Qing instituyera la ortodoxia Gelukpa a mediados del siglo XVII. La corrupción, los trucos ilusorios, la magia y los mantras heterodoxos, usadas antes para atacar a los ламas, pasaron a estar asociados con todas las escuelas no Gelukpas del budismo tibetano, conocidas en conjunto como la Enseñanza Roja (*Hongjiao* 紅教). La enseñanza budista estándar con su disciplina monástica, su comprensión de las escrituras y el esfuerzo por contemplar la naturaleza del Buda en uno mismo pasó a estar asociada únicamente con la escuela Gelukpa, o Enseñanza Amarilla (*Huangjiao* 黃教). Parece ser que este punto de vista fue adoptado ampliamente por los funcionarios de la corte Ming. Por ejemplo, en su colección de narraciones *Yuewei caotang biji* 閱微草堂筆記 [Historietas aleatorias de la cabaña del escrutinio minucioso] de finales del siglo XVIII, Ji Yun 紀昀 (1724-1805), miembro de la Academia Hanlin 翰林院, escribió que “hay dos tipos de *lama* [*jiao*]: el primero se llama la Enseñanza Amarilla, y el otro se llama Enseñanza Roja. Las dos enseñanzas han recibido su nombre por el atuendo que usan sus maestros. La Enseñanza Amarilla habla de la moralidad, y deja claras las causas y los frutos; es una denominación diferente del [budismo] chan, pero tiene el mismo origen.

³⁷ Zhou Qi, *Qingdai Fojiao yu zhengzhi wenhua* (Beijing: Renmin chubanshe, 2015), pág. 32.

³⁸ *Xuxiu Siku quanshu* (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2002), vol. 369, pág. 155 [*Donghua lu*, juan 3].

La Enseñanza Roja solo trabaja sobre el arte de la ilusión” (喇嘛有二種: 一曰黃教, 一曰紅教. 各以其衣別之也. 黃教講道德、明因果, 與禪家派別而同源. 紅教則惟工幻術).³⁹ Aquí, Ji Yun piensa que, pese a que el budismo Gelukpa es distinto al budismo chan, los dos están relacionados. Esto es similar a los comentarios de Zhang Juzheng en 1573 sobre las *lama jiao*, en los que se decía que las *lama jiao* eran una rama paralela al budismo chan y, por tanto, era una enseñanza ortodoxa. Para los académicos de la era Qing como Ji Yun, la clasificación de Enseñanza Roja recogía todos los estereotipos negativos que habían sido asociados a los monjes fan durante el periodo Ming, incluyendo los trucos ilusorios, la hechicería y otras posibles características negativas. La Enseñanza Amarilla constituía las *lama jiao* ortodoxas, mientras que los seguidores de la Enseñanza Roja solo habían adoptado el título de lamas, pero en realidad solo seguían trucos que no habían sido enseñados originalmente por el Buda.

Aquellos aspectos de la Enseñanza Amarilla que Ji Yun pensaba que le eran características coincidían con exactitud con la retórica que la corte Ming tardía usaba para describir las *lama jiao* ortodoxas: su doctrina era similar a la del budismo chino, particularmente la del budismo chan. Las características atribuidas a la Enseñanza Roja eran similares a los trucos ilusorios y a las artes de dormitorio que los intelectuales Ming acusaban a los monjes fan de practicar. Por ejemplo, obsérvese esta narrativa que creó Ji Yun y en la que se rastrea el origen de la Enseñanza Roja hasta los trucos ilusorios de Asia Central:

Al investigar a los ilusionistas de las regiones occidentales que tragan cuchillos y fuego, [puede saber uno que ellos] existen desde la era Han temprana.^{vi} Estos ilusionismos incluyen los trucos que fueron heredados desde el pasado, y que no hacen parte del dharma original del Buda. Por tanto, la Enseñanza Amarilla habla de [los seguidores de] la Enseñanza Roja como quien habla de demonios, o se refiere a ellos como brahmanes, es decir, el mote que las escrituras budistas le ponían a los maestros malvados y a los herejes. 考西域吞刀吞火之幻人, 自前漢已有此. 蓋其相傳遺術, 非佛氏本法也. 故黃教謂紅教曰魔. 或曰: ‘是即波羅門佛經所謂邪師外道者’.⁴⁰

Ji Yun también menciona a un oficial del *Lifan yuan* 理藩院 (Concejo de Administración de las Regiones Periféricas) que le dijo que la Enseñanza Roja “tiene el arte de convocar a las mujeres [para el sexo], de manera que la Enseñanza Amarilla la considera demoniaca” (有攝召婦女術, 故黃教斥以魔云).⁴¹ Aquí, la Enseñanza Roja es asociada también con las características de las artes sexuales que los intelectuales de la era Ming le atribuían a los lamas o monjes fan. En suma, mientras que el término *lama jiao* describía en la era Qing a todo el budismo tibetano, solo la escuela Gelukpa era considerada una *lama jiao* ortodoxa y legítimamente budista.

No solo este punto de vista era sostenido por amplios círculos de la élite letrada de etnia han, sino que también era sostenido por varios abanderados. A finales del siglo XVIII, el

³⁹ Ji Yun, “Yuewei caotang biji”, en *Biji xiaoshuo Daguan, ershiba bian* (Taipei: Xinxing shuju, 1988), vol. 6, págs. 3305-3306.

⁴⁰ Ji, “Yuewei caotang biji”, pág. 3306.

⁴¹ Ji, “Yuewei caotang biji”, pág. 3593.

abanderado mongol^{vii} Song Yun 松筠, que llegó a ser el Amban de Tibet^{viii} en 1794, también estableció esa asociación entre la magia y las escuelas budistas fuera de la escuela Gelukpa. Sin embargo, Song Yun ofreció más detalles que Ji Yun acerca de la historia de varias escuelas tibetanas del budismo. Song Yun sabía que el fundador de la escuela Gelukpa, Tsongkhapa, aprendió de otras escuelas tibetanas de budismo. En su descripción de la frontera, titulada *Suifu jilüe* 綏服紀略 [Breve descripción del Suifu], Song Yun escribió que “las Enseñanzas Roja y Amarilla era originalmente una misma; la reciente Enseñanza Roja, que maneja las malas artes, es la Enseñanza Roja tardía, y no [viene del] linaje original de los templos Sakya” (蓋紅黃二教本同, 其近日邪術之紅教乃紅教之末失, 非薩迦廟之本宗也).⁴² Esta descripción muestra que, probablemente, Song Yun no consideraba las prácticas sexuales ni los trucos ilusorios como parte del mismo budismo legítimo enseñado por los famosos lamas Sakyapa durante la dinastía Yuan.

En sus *Shengwu ji* 聖武記 [Registros de los sagrados logros militares], escritos en 1842, Wei Yuan 魏源 (1794-1857), funcionario Qing, ofreció una descripción, aún más detallada que la de otros estudiosos de la era Qing que le precedieron, de la historia del origen de la escuela Gelukpa. A la manera de Song Yun, Wei Yuan pensaba que las escuelas no Gelukpa eran originalmente ortodoxas, pero luego se corrompieron:

Después, la Enseñanza Roja transmitió los mantras secretos, y esos malos efectos que son respirar fuego y tragarse cuchillos para así impresionar a las masas, sin diferenciarse de los maestros de los chamanes, y perdieron completamente la disciplina, la concentración y la sabiduría de la enseñanza. Originalmente, Tsongkhapa estudió la Enseñanza Roja... Esta enseñanza [es decir, la Enseñanza Amarilla de tiempos de Wei Yuan] pone énfasis en la salvación de los seres que sienten y en la contemplación de la naturaleza [propia], y ataca al pequeño vehículo de los Śrāvakas y a los vehículos inferiores de los trucos ilusorios. A mediados de la era Ming, esta enseñanza estaba ya muy por encima de la Enseñanza Roja. 其後, 紅教專持密咒, 流弊至以吞刀吐火炫俗, 無異於巫, 盡失戒, 定, 慧宗旨. 宗喀巴初習紅教...其教皆重見性度生, 斥聲聞小乘幻術下乘. 當明中葉, 已遠出紅教之上.⁴³

Pese a que Wei Yuan reconocía que la escuela Gelukpa había tenido su origen en la Enseñanza Roja, lo que la hacía legítima, a sus ojos, era que enseñara el método de la “contemplación de la naturaleza [propia]”. En contraste con la idea, presente en la doctrina estándar del budismo Gelukpa, de un vehículo esotérico que se posicione sobre un vehículo exotérico, para Wei Yuan –interesado él mismo en el budismo–, los mantras secretos y demás “trucos” no estaban claramente separados ni eran vistos como parte de un vehículo inferior. Wei Yuan puede haber sabido que la escuela Gelukpa también recitaba los mantras, pero, como otros funcionarios chinos, lo más probable es que haya visto los mantras como una mera práctica auxiliar dedicada a la obtención del objetivo central del budismo: la contemplación de la naturaleza de Buda.

⁴² Wei Yuan, *Shengwu ji* (Beijing: Zhonghua shuju, 1984), pág. 207.

⁴³ Wei, *Shengwu ji*, págs. 200-201.

Mientras que la escuela Gelukpa era en efecto más estricta que las demás en lo respectivo a la disciplina monástica, no estaba libre de los elementos “chamánicos” del budismo del Tíbet. Además, pese a que el yoga sexual no era practicado directamente por la comunidad monástica, aun así, algunos monjes visualizaban los tantras sexuales, y las relaciones sexuales verdaderas eran consideradas más efectivas como tantra. Esto, junto al yoga de la muerte, jugaba un papel en el sistema Gelukpa de lamas reencarnados.⁴⁴ Así las cosas, los funcionarios chinos de la era Qing leían aquello de entre el complejo sistema tibetano que era considerado aceptable y ortodoxo en los estándares sociales chinos, lo cual resultaba en cierta confusión. Por ejemplo, no parece que Wei Yuan haya estado consciente de que el sexo tántrico era parte del Tantra Anuttarayoga de la escuela Gelukpa. Esto se muestra en el *Sheng wuji*, en el que Wei Yuan se muestra desconcertado ante el arte monástico que representa el sexo tántrico:

Los así frecuentemente llamados Budas de la dicha tienen la forma [de alguien que hace] rituales secretos. Estas son las técnicas que guiaron y animaron la licenciosidad, transmitidas durante finales de la era Yuan por los monjes fan. El emperador Yuan Shun [les] hacía ofrendas dentro de varios palacios. Esto acabó con su estado. Cualquiera que conozca el Vinaya en cualquier medida debería estar avergonzado de ese conocimiento, y el gobierno debería prohibirlo. Sin embargo, en todos los monasterios de lamas del Tíbet (Xizang), de Mongolia y de la capital, había ofrendas a [estas] imágenes. Esto no se consideraba extraño. Así, me pregunto qué escritura dio origen a esta enseñanza, y de qué fe surgió. El Khutukhtu^{ix} de ellos no lo prohíbe, y tampoco lo prohíbe el gobierno. 俗稱歡喜佛者，形同密戲，乃元季番僧尊導誨淫之術。元順帝供諸宮內，卒亡其國，稍知佛律既當恥之，且官府當禁之。乃西藏，蒙古及京師刺麻寺中皆有圖像供設，恬不為怪，試問本何經教？起何敬信？其胡土克圖不禁之，官府亦不禁之。⁴⁵

Igual que otros funcionarios Qing anteriores, en su *Kangyou jixing* 康輶紀行 [Diario de viaje que describe el sur de China], el funcionario Qing del siglo XIX temprano Yao Ying 姚瑩 (1785-1853) también asumió que la Enseñanza Amarilla era como el budismo chan, pues era ortodoxa. Escribió que la Enseñanza Roja tiene montones de trucos mágicos, mientras que

La Enseñanza Amarilla solo explica y recita las escrituras, practica la meditación silenciosa y no hace trucos ilusorios, y los varios males no pueden aproximarse [a aquellos que la practican]. Por tanto, incluso pese a que los tibetanos son tontos, parecen respetar la Enseñanza Amarilla por encima de los seguidores de la Enseñanza Roja. Esta es la razón por la cual Fotucheng es inferior a Kumārajīva, y por la cual Kumārajīva es inferior a Bodhidharma. 蓋黃教惟講通佛典，習靜禪坐，不為幻法，而諸邪不能侵之。故蕃人雖愚，其敬黃教尤在紅教之上。此佛圖澄所以不如鳩摩羅什，而鳩摩羅什又不如達摩也。⁴⁶

⁴⁴ Geoffrey Samuel identifica dos orientaciones principales del budismo tibetano: la orientación clerical y la orientación chamánica (que incluye el yoga tántrico). Mientras que la Escuela Gelukpa era más clerical, los “elementos chamánicos” seguían siendo una parte indispensable de esta escuela. Véase Geoffrey Samuel, “Introduction”, en *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (Washington D.C.: Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry, 1995).

⁴⁵ Wei, *Shengwuji*, págs. 207-208.

⁴⁶ Wei, *Shengwuji*, pág. 212.

Yao Ying también sostenía la noción de que las enseñanzas de los Gelukpa no se enfocaban en los hechizos y los milagros, y pensaba que se parecían a las prácticas chan del Bodhidharma: es decir, superior a Kumārajīva (344-413) y a Fotucheng 佛圖澄 (232-348), los primeros maestros budistas que llegaron a China. Estos dos monjes, particularmente Fotucheng, eran conocidos por sus poderes especiales y por sus milagros, que Yao Ying comparaba con la Enseñanza Roja. Kumārajīva, además, era también versado en las escrituras budistas y tradujo muchos textos budistas al chino, y, sin embargo, Yao Ying consideraba que esto era inferior a experimentar directamente la naturaleza de Buda prescindiendo del uso del lenguaje, según el método del Bodhidharma. Puede ser que esta sea la razón por la cual a Yao Ying le parecía extraño que los lamas de alto estatus se concentraran tanto en la doctrina de la reencarnación, y pensaba que el más alto vehículo del Tathāgata^x no debería ser así.⁴⁷

Las descripciones arriba expuestas de los puntos de vista de los intelectuales Qing acerca de las características distintivas de las *lama jiao* muestran que estas son casi contrarias a las que pensaban los primeros académicos occidentales y modernos que eran las características distintivas del lamaísmo o del budismo tibetano como categoría. Las *lama jiao* no se distinguían de las otras escuelas del budismo por sus elementos tántricos o por el yoga sexual; en lugar de eso, los intelectuales Qing pensaban que el tantra sexual, junto a otros muchos elementos mágicos esotéricos, eran prácticas corruptas que se desviaban de las verdaderas *lama jiao*, que eran budismo. Pensaban que el budismo Gelukpa era el *lama jiao* verdadero y ortodoxo, y que tenía la misma doctrina que las escuelas budistas chinas, como la escuela chan, pues trataba de ver la naturaleza del Buda que uno mismo tiene, pese a que esta doctrina se expresara por medio de rituales y lenguajes distintos. Además, para ellos era el estricto monacato de la escuela Gelukpa el que hacía de esta un budismo ortodoxo, mientras que los intelectuales occidentales pensaban que lo que le daba esta ortodoxia era la jerarquía monástica del lamaísmo, que era así corrupto de una manera similar a la corrupción de la jerarquía del catolicismo, y que, por tanto, se desviaba del budismo original, no jerárquico.

Debe llamarse la atención sobre el hecho de que, en ninguna de las escuelas del budismo tibetano, contemplar la naturaleza del Buda en uno mismo y lograr el vacío es suficiente para convertirse uno mismo en Buda.⁴⁸ Esto se debe a que la experiencia del vacío solo tiene que ver con el cultivo de la mente propia, sin tener que ver con otros seres sintientes. Por tanto, la escuela chan (y, en general, el budismo chino más extendido) se concentra solo en la mente; esta iluminación sin el debido empoderamiento tántrico constituía solamente el alcance o logro del cuerpo del dharma (en sánscrito, dharmakāya) y, si nos basamos en las tradiciones tibetanas, no habría permitido el alcance del estatus del Buda. Solo mediante el perfeccionamiento del cuerpo físico (rupakāya), que incluye también el cuerpo-manifestación (nirmāṇakāya) y el cuerpo del disfrute comunal (sambhogakāya), mediante la adquisición de

⁴⁷ Wei, *Shengwu ji*, pág. 212.

⁴⁸ En particular, la escuela Gelukpa no ve la doctrina del Tathāgatagarbha y de la naturaleza de la mente como la verdad última, y sostiene el punto de vista Madhyamaka de que, en lo respectivo a la verdad última, incluso la mente permanece vacía. El budismo popular chino, por otro lado, considera la doctrina de la naturaleza del Buda (Tathāgatagarbha) como una doctrina separada y más alta que la escuela Madhyamaka o la escuela Yogacara.

las virtudes meritorias del Buda puede llegar uno a convertirse en Buda.⁴⁹ En la tradición tibetana, las prácticas tántricas eran la única manera de obtener todas las virtudes meritorias en el curso de una vida. Esto se hace mediante la contemplación de la forma de una deidad sobre la cual medita uno hasta alcanzar el vacío. Entonces, la deidad tutelar se invoca, y entra y se combina con el cuerpo físico visualizado, y recibe la consagración de los Budas. A diferencia de la escuela chan, donde la cultivación de la mente con el objetivo de experimentar el vacío es vista con frecuencia como el camino definitivo, en la tradición del Tantra Anuttarayoga del Tibet, la visualización del cuerpo propio como deidad tutelar dentro de una mandala (practicando yoga sexual, eventualmente) y el alcance del cuerpo físico del Buda por medio de estas prácticas era igual de vital para la realización del vacío. El fundador de la escuela Gelukpa, Tsongkhapa, consideraba la unión del vacío con “la alegría suprema” del tantra sexual como la última realización habida.⁵⁰

Por esa razón, los intelectuales Qing frecuentemente malinterpretaron los rituales tántricos tibetanos, y vacilaban en separarlas de las prácticas chamánicas no budistas. Se denunciaban tantras sexuales de todos los tipos incluso aunque la escuela Gelukpa también los practicaba. Parece que trataban incluso las prácticas tántricas ortodoxas del budismo Gelukpa como si tuvieran la misma función de los mantras y rituales usados en el budismo chino, sin adscribirles el rol central que jugaban en el budismo tibetano. Tampoco los emperadores Qing estaban libres de malinterpretaciones a la hora de aproximarse al budismo Gelukpa y, con frecuencia, proyectaban las doctrinas del budismo chan sobre este. Por ejemplo, el emperador Yongzheng (r. 1722-1735) afirmó que el segundo Changkya Khutukhtu, Ngawang Lobsang Chöden, era su mentor en el budismo chan, y estableció relaciones con él en el estilo chan para encuentros y diálogos.⁵¹ Ya que no hay evidencia de que el Changkya Khutukhtu conociera las prácticas chan, lo más probable es que Yongzheng haya inventado esta narrativa para así crear para sí mismo una línea legítima de transmisión del dharma y para encontrar un maestro que pudiera verificar su iluminación, pues estos elementos eran en ese entonces cruciales para la autenticidad de un maestro chan. Más allá de esto, Yongzheng tenía que buscar fuera del centro de China una fuente de legitimidad que sirviera para establecerse a sí mismo como la más alta autoridad sobre los maestros chan de China. Esto también nos revela que, en lo que a Yongzheng concernía, lo que practicaba y enseñaba el Changkya Khutukhtu, en últimas, no era distinto del budismo chan ortodoxo.

⁴⁹ En el budismo *Mahāyāna*, un Buda tiene tres tipos de cuerpo: el cuerpo de manifestación (nirmanakaya), el cuerpo del disfrute comunal (sambhogakaya) y el cuerpo de realidad (dharmakaya). El dharmakaya es la absoluta verdad tras el mundo, y está más allá de los conceptos. Con frecuencia, uno se refiere al dharmakaya como lo no-nacido o lo increado. El sambhogakaya es el cuerpo que siente la recompensa de la dicha de la iluminación. A diferencia del dharmakaya, el sambhogakaya tiene forma física, aunque no en este mundo terrestre, y puede también ser objeto de adoración. El nirmanakaya es el cuerpo físico, nacido sobre la Tierra, de un Buda. En el Vajrayana tibetano, los tres cuerpos son cultivados mediante prácticas espirituales (*sadhana*s) separadas para cada uno.

⁵⁰ Tsong Khapa Losang Drakpa, *Illuminations of the Hidden Meaning Part I: Mandala, Mantra, and the Cult of the Yoginis* (Nueva York: American Institute of Buddhist Studies, 2017), págs. 21-22.

⁵¹ Qing Shizong, “Yuxuan yulu”, en (*Wan*) *xu zangjing* (Taipei: Xinwenfeng chubanshe, 1968-1970), 68:18:696b.

No solo Yongzheng no asociaba al budismo ortodoxo con el tantra, sino que, de hecho, en su escrito budista intitulado *Jianmo bianyi lu* 揀魔辨異錄 [Registros del señalamiento de los demonios y el discernimiento de la heterodoxia], Yongzheng atacó explícitamente a Hanyue Fazang 漢月法藏 (1573-1635), maestro chan, por su uso de un símbolo esotérico, la luna-disco (*yuelun* 月輪) que guía a la gente hacia la iluminación y era representada por un círculo perfecto. Existen pocos detalles con respecto a esta práctica, pero puede haber sido similar a la meditación *ajikan* 阿字觀 del budismo esotérico japonés, en que quien practica la meditación también visualiza una luna en forma de disco junto a la letra sánscrita *ah*.⁵² Yongzheng ridiculizó la noción de que la verdad absoluta pudiera expresarse con una imagen y a través de algún secreto. Consideró que el uso de elementos tántricos de parte de Hanyue era extraño, y un método redundante al lado de la iluminación chan. Yongzheng hizo énfasis en que solo mediante el esfuerzo propio puede uno obtener la salvación. Así, le parecía que la noción de que uno mismo pudiera liberar a otros mediante algún medio esotérico era una noción demoniaca, no del Buda, y escribió que “fuera de la naturaleza propia de uno y de la autosalvación, ¿desde cuándo hay algún secreto peculiar último que pueda fortalecer a aquellos que no entienden la naturaleza propia y se niegan a salvarse a sí mismos?” (何嘗於自性自度外有甚奇特秘密, 能強不了自性不肯自度者?).⁵³

105

Como ha explicado Robert Sharf, en el budismo chino tradicional, el término “enseñanza esotérica” puede significar muchas cosas, y nunca se ha considerado aparte de las enseñanzas exotéricas Mahāyāna. Con unas pocas excepciones individuales, estas enseñanzas no tienen sus propios textos clasificados. Con frecuencia, en la China medieval, “esotérico” significaba simplemente la más alta forma de enseñanza del budismo Mahāyāna.⁵⁴ Esto se refleja también en los escritos de Yongzheng; mientras que Yongzheng refutó la noción de empoderamiento “esotérico” de Hanyue y de Hongren (1610-1663), que incluía (aunque no se restringiera a) prácticas tántricas, el mismo Yongzheng usaba el término “esotérico” (*mimi* 秘密) con un significado más amplio. Para el emperador, la definición de “esotérico” no descansaba sobre el mantra, el mudrā y la visualización. El emperador echó mano de Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975), maestro budista del periodo de las cinco dinastías (907-979), y escribió que este tomó lo mejor de las escuelas Tiantai 天台, Huayan 華嚴 y Vijñānavāda para “compilarlo en un libro de cien fascículos conocido como *Zongjing lu*, presentándole así a los aprendices el más alto camino del dharma esotérico” (編綴成書一百卷, 名曰‘宗鏡錄’, 使學者於無上秘密法門).⁵⁵ Como para muchos escritores budistas chinos de tiempos medievales, “esotérico” no significaba, para Yongzheng, que hubiera prácticas tántricas, sino que aludía

⁵² Wu, *Enlightenment in Dispute*, pág. 151.

⁵³ Qing Shizong, “(Yuzhi) *Jianmo bianyi lu*”, en *Da Riben xuzangjing* (Shanghai: Shanghai Hanfenlou yingyin, 1925), *juan* 2.

⁵⁴ Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), págs. 263-279.

⁵⁵ Qing Shizong, *(Yuzhi) Jianmo bianyi lu*, *juan* 8.

simplemente a la más profunda enseñanza Mahāyāna, más allá de las palabras, o a la doctrina de la naturaleza del Buda.⁵⁶

Incluso el emperador Qianlong, conocido por haber sido un ferviente practicante de la meditación tántrica tibetana, que hizo cubrir su tumba de mantras tibetanos, parece haber interpretado el budismo Gelukpa a través de una lente chan. Por ejemplo, en una inscripción puesta en el monasterio Xihuang de budismo tibetano 西黃寺 de Beijing en 1782, Qianlong comparó las instrucciones del Panchen Lama a sus discípulos con el evento en que el Buda transmitió la enseñanza chan a Mahākāśyapa: “Dejó en Tashi Lhunpo a su excelso discípulo Lobsang Dondrub, y a otros, para que estudiaran los sūtras y el vinaya y extendiera esas enseñanzas, y se las explicaran al rey. Es como lo que el Tathāgata dijo cuando estaba a punto de entrar al Nirvana: ‘Tengo el más grande dharma de la mente, que he transmitido a Mahākāśyapa para que todos ustedes puedan apoyarse en él’” (即留高弟羅卜藏敦珠布等於扎什倫布傳習經律宣闡王教, 亦優如來涅槃所說, 我有無上心法, 悉付摩訶迦葉, 為汝等作大依止也).⁵⁷ Este pasaje acerca de Mahākāśyapa también se encuentra, con pequeñas variaciones, en versiones de esta inscripción en tibetano, en mongol y en manchú. Aquí se hace la referencia a la famosa historia chan del momento en que el Buda transmite su enseñanza de la mente a Mahākāśyapa para describir la enseñanza Gelukpa, lo que sugiere que Qianlong, similar a otros, tenía la noción de que la Enseñanza Amarilla era parecida al budismo chan.

En otra ocasión, en 1745, Qianlong usó la doctrina chan para entender el budismo Gelukpa cuando el Qan zúngaro Galdan Tsering (1693-1745, r. 1727-1745)^{xi} le escribió a Qianlong “para pedirle que Tíbet le asignara varios lamas que fueran adeptos a los sūtras y los mantras, y para que se les permitiera que la enseñanza de los sūtras y los mantras pasara de generación en generación hasta el futuro distante, y se extendiera sin interrupción” (請於土伯特賞給善於經咒喇嘛數人, 令經咒之教. 可垂久遠, 推廣不絕).⁵⁸ Aquí, Galdan Tsering quería que Qianlong pasara un decreto que le ordenara a los lamas del Tíbet ir a los dominios zúngaros y, haciendo esa petición, a la manera típica de los tibetanos, dividió el budismo entre los caminos del sūtra y del mantra. Para negarle a Galdan Tsering acceso al Tíbet, Qianlong respondió que “hay lamas también en su región, ¿cómo es posible que no haya alguno que sea adepto al sūtra y el mantra? Además, respetar al Buda y extender sus enseñanzas es solo asunto de la mente propia, y no hay necesidad de apoyarse solamente en el sūtra y el mantra. ¿Para qué necesita buscar gente distinta? No voy a pasar un decreto sobre este asunto” (爾等地方亦有喇嘛, 豈無一善於經咒者? 且敬佛廣教隻在於心, 亦不必專憑經咒, 何必求諸他人).⁵⁹ Igual que Yongzheng, Qianlong usó el argumento de que la verdad budista es solo un asunto de cultivación de la mente, y no depende de textos, mantras o lamas. Mientras que la razón por la cual Qianlong negó la petición de Galdan Tsering era más política que religiosa, el hecho de que escogiera una

⁵⁶ Tanto Yongming Yanshou como Qing Shizong (o Yongzheng) consideraban que la doctrina de la naturaleza del Buda (Tathāgatagarbha) era superior a las escuelas Yogacara y Madhyamaka, pues el Tathāgatagarbha se basaba menos en la teorización de la realidad, y más en la experiencia directa y libre de lenguaje.

⁵⁷ Qiaga Danzheng, *Zangwen beiwen yanjiu* (Lhasa: Xizang renmin chubanshe, 2012), pág. 434.

⁵⁸ *Qing Gaozong shilu*, pág. 480.

⁵⁹ *Qing Gaozong shilu*, pág. 481.

respuesta basada en el lenguaje de los chan muestra que no entendió los pronunciamentos religiosos de Galdan Tsering, o que, aún entendiéndolos, les aplicó la retórica chan para imponer así su propia predominancia ideológica.

Un examen del canon budista manchú compilado bajo el reinado de Qianlong también muestra que las nociones budistas manchúes del budismo “esotérico” eran más cercanas a la comprensión china del budismo que a la comprensión tibetana-mongola. Los cánones budistas tibetano y mongol establecen una clara distinción entre dos clases de textos: sūtras (en tibetano, *mdo*; en mongol, *sudur*) y tantras (en tibetano, *Rgyud*; en mongol, *dandr-a*). Basándose en la organización del canon budista chino, el canon budista manchú contenía solo un puñado de textos tántricos. Los pocos tantras traducidos tanto al canon budista chino como al manchú fueron traducidos junto a los sūtras, de manera indistinta, como “escrituras” (en chino, *jing* 經; en manchú, *nomun*) sin que hubiera una categoría de textos aparte para los tantras. Por ejemplo, el título de la famosa obra tántrica *Hevajra Tantra* se encuentra en el canon budista manchú como *Fuccihi nomulaha amba jilangga hafu sure urgungge wacir sere amba fulehe han i nomun* [El Buda habla sobre el texto escritural del gran rey de la enseñanza, el Hevajra, con gran compasión y conocimiento del vacío]. Este título era mayormente una traducción de *Foshuo Dabei kongzhi Xijin'gang dajiaowang jing* 佛說大悲空智喜金剛大教王經 [El Buda habla sobre el texto escritural del ritual del gran rey de la enseñanza, el Hevajra, con gran compasión y conocimiento del vacío], el título chino del *Hevajra Tantra* traducido durante la dinastía Song^{xii}, y no una traducción del texto del tibetano al manchú.⁶⁰ Esto implica que, a la manera de la tradición budista china, la corte Qing y los textos budistas manchúes patrocinados por el estado no tenían una clara noción de la separación entre los caminos del sūtra por un lado y los del mantra y el tantra por el otro, incluso pese a que los monjes budistas manchúes eran etiquetados como lamas Gelukpa. A diferencia del interés occidental moderno en el aspecto tántrico del budismo tibetano, el punto de vista del gobierno Qing sobre el budismo Gelukpa era con frecuencia un juicio de este a través de los estándares del budismo chino ortodoxo; cualesquiera que fueran las prácticas tántricas que estuvieran presentes, estas no formaban un sistema separado de las enseñanzas exotéricas y eran meramente un complemento de la disciplina monástica y de la visualización de la naturaleza del Buda en uno mismo.

Debe hacerse hincapié en que también existía una retórica hostil contra el budismo Gelukpa durante la era Qing. Comoquiera, igual que los ataques contra el *fanjiao* durante la dinastía Ming, o que los ataques contra el budismo en general a lo largo de la historia china, el propósito de esta retórica hostil era el de prevenir a los funcionarios y emperadores contra el seguimiento de doctrinas no confucianas de una manera muy apegada. Por ejemplo, los *Xiaoting zalu* 嘯亭雜錄 [Registros misceláneos de Xiaoting], escritos por el príncipe manchú Zhao-lian 昭璉 (1776-1830) en los primeros años del siglo XIX, usaban los mismos estereotipos y la misma explicación que en su momento usaban los confucianos de la era Ming para explicar

⁶⁰ Digital Database of Buddhist Tripitaka Catalogue. Última modificación: 26 de octubre, 2021.

la razón de que la dinastía imperial tratara al budismo tibetano con condescendencia. Zhao-lian explica así que la promoción Qing de la escuela Gelukpa revestía una necesidad estratégica, y no se debía a una fe genuina en sus creencias religiosas:

El estado condesciende con los monjes de la [Enseñanza] Amarilla no porque siga su doctrina para buscar su bendición y su fortuna. Es solo que varias tribus mongolas han reverenciado la Enseñanza Amarilla por largo tiempo. Por tanto, [el estado] hace uso del camino del divino [el Buda] para adoctrinar, y depende de que sus seguidores se sometan sinceramente y sirvan como amortiguadores. Esto es lo que la *Institución Real* [*wang zhi* 王制] quiso decir [al hablar de] la manera de “cambiar su gobierno, pero no cambiar sus costumbres”. 國家寵幸黃僧，並非崇奉其教以祈福祥也。只以蒙古諸部敬信黃教已久，故以神道設教，藉仗其徒，使其誠心歸附以障藩籬，正‘王制’所謂‘易其政不易其俗’之道也。⁶¹

En este pasaje, Zhaolian citó la sección “Wang zhi” 王制 del clásico confuciano *Liji* 禮記 [El libro de los ritos] y comparó el camino (dao 道) Qing con las maneras de los reyes Zhou, cuyo propósito no era cambiar las costumbres locales sino sus gobiernos (*zheng* 政) mediante una transformación moral. La misma expresión puede encontrarse en la inscripción “Lama shuo” 喇嘛說 [Pronunciamento sobre los lamas], que Qianlong hizo erigir en el templo Yonghe, en Beijing. Esta tardía inscripción también menciona el “Wang zhi”: “Incluso pese a que nuestra dinastía protege la Enseñanza Amarilla, se mantiene en unísono con lo que la *Institución Real* llama ‘mejorar su doctrina, pero no cambiar sus costumbres’” (我朝雖護黃教，正合於《王制》所謂修其教，不易其俗，齊其政，不易其宜，而惑眾亂法者，仍以王法治之).⁶² Sin embargo, ninguno de estos escritos hizo uso del dispositivo retórico de que el budismo Gelukpa no pudiera ser considerado una forma legítima de budismo. En lugar de eso, estas declaraciones que buscaban marginalizar el budismo tibetano representado por la escuela Gelukpa eran, una vez más, parte de un dispositivo retórico tradicional que usaban los confucianos contra el budismo en general, y que podía ser aplicado con igual éxito al budismo chino de estar este sometido a circunstancias similares.

Introducción a China de nociones occidentales de lamaísmo desde finales del siglo XIX

Como mencioné antes, pese a que tanto los europeos como los chinos Qing eran hostiles a las prácticas chamánicas y sexuales, los europeos consideraban “lamaísmo” como otro término para aludir al budismo tántrico o esotérico, y consideraban también que el estricto monacato del budismo tibetano era una característica negativa similar al papado. Por contraste, el estado a finales de la Ming y durante la era Qing no consideraba que las prácticas tántricas

⁶¹ Zhaolian, *Xiaoting zalu* (Beijing: Zhonghua shuju, 1980), pág. 361.

⁶² Qiaga, *Zangwen beiwen yanjiu*, pág. 456.

fueran la característica distintiva de las *lama jiao* ortodoxas; en lugar de eso, las prácticas tántricas como el mantra eran vistas únicamente como prácticas auxiliares, y se consideraba, a través de la lente del budismo chan, que tanto la visualización de la naturaleza del Buda en uno mismo como la estricta disciplina monástica eran las principales características positivas de las *lama jiao*. Aunque hubo individuos de la corte Qing que intentaron con frecuencia dar la imagen de que el emperador seguía la Enseñanza Amarilla solo como manera de pacificar a los mongoles, esta imagen era parte de la retórica tradicional confuciana contra el budismo en general, y no un intento de negar el carácter budista de la escuela Gelukpa o de las *lama jiao*.

La idea de que toda la tradición budista tibetana –incluidas las varias sectas distintas entre sí, así como las prácticas esotéricas de estas, sin exclusión del tantra sexual– podía llamarse *lama jiao* y era diferente del budismo auténtico solo fue adoptada por los chinos tras su interacción con los académicos occidentales y japoneses del budismo. Yang Wenhui 楊文會 (1837-1911) fue el primer académico chino estudioso del budismo que tuvo contacto con académicos occidentales y japoneses del budismo. Conoció a Max Müller (1823-1900) y a Najio Bunyiu 南条文雄 (1849-1927), su asistente japonés, en la Universidad de Oxford, a finales del siglo XIX. Allí, Yang conoció el budismo japonés y los muchos textos de la tradición japonesa que no pueden encontrarse en China.⁶³

109

Gente como Yang Wenhui introdujo la noción occidental de lamaísmo a China, y, para finales de la dinastía Qing, algunos chinos empezaron a declarar explícitamente que las *lama jiao* no eran budistas. Por ejemplo, Chen Kangqi 陳康祺 (1840-1890), estudioso de finales de la era Qing, escribió que los lamas eran astutos y maliciosos, y tenían tendencia a tomar vino, comer carne y casarse con mujeres, y no tenían disciplina monástica. Chen distinguió la Enseñanza Amarilla de la Enseñanza Roja, y afirmó que los seguidores de la Enseñanza Amarilla podían hacer que sus talismanes y el canto de sus mantras sanaran, mientras que los seguidores de la Enseñanza Roja tenían mantras para maldecir gente. Aunque Chen Kangqi trató la Enseñanza Amarilla como si esta fuera menos maliciosa que su contraparte, pensaba que esta solo atraía el respeto de la dinastía Qing debido a su necesidad de gobernar a las gentes de las fronteras, y lamentó que nadie propusiera ponerle freno a las *lama jiao* en general.⁶⁴ Chen también escribió que las *lama jiao* como un todo eran más engañosas que el budismo y el islam juntos. Chen Kangqi es, hasta donde sé, el primer chino que usó el término *lama jiao* separándolo del budismo mismo. Considerando que escribió su obra en 1886, es probable que esta haya estado influenciada por las nociones occidentales y japonesas de lamaísmo, que no tenían el cuidado de separar las tradiciones budistas “ortodoxas” de las prácticas chamánicas y los tantras sexuales, a diferencia de la noción gubernamental de *lama jiao* bajo la dinastía Qing.⁶⁵

⁶³ Tuttle, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, pág. 72.

⁶⁴ Chen, *Langqian jiwen chubi erbi sanbi* (Beijing: Zhonghua shuju, 1984), págs. 7-8.

⁶⁵ Cierta literatura popular, como las novelas, muestran que algunas personas chinas del común albergaban estereotipos, como el de que los lamas eran todos ellos perversos y usaban trucos mágicos desde finales de la era Ming. Es

Del contacto con los académicos budistas japoneses, los académicos chinos tomaron directamente la noción del budismo esotérico como una sola escuela religiosa dotada de características coherentes entre sí, y de que tanto el lamaísmo como el budismo esotérico japonés eran ramas de un mismo linaje esotérico que, promulgado por el Buda, se había extendido a distintas partes del mundo. Yang Wenhui fundó en 1908 una escuela que intentaba incorporar el budismo de otras tradiciones. Entre los estudiantes de Yang estuvo el influyente monje Taixu 太虛 (1890-1947), que estaba bastante interesado en el “budismo esotérico” como tradición, y envió estudiantes a Japón y al Tíbet para estudiar específicamente esta tradición. La idea de una tradición budista esotérica coherente de la cual el lamaísmo era solo una rama apareció lentamente en los escritos chinos, tanto en traducciones de escritos japoneses como en textos escritos por intelectuales chinos educados en Japón. Por ejemplo, en su número del 6 de marzo de 1910, la revista *Dongfang zazhi* 東方雜誌 [La miscelánea oriental] presentó las *lama jiao*, con el título de “Lama jiao”, de la siguiente manera: “Lama significa, en el lenguaje tibetano, lo puro y lo supremo. Ahora bien, para estudiar sus enseñanzas, uno no puede sino estudiar su religión madre, conocida como la Enseñanza Esotérica (*mijiao*)”. El artículo rastrea tanto el budismo Shingon 真言 japonés como el budismo esotérico tibetano hasta la figura de Nāgārjuna (circa 150-250). Así las cosas, el budismo Shingon habría recibido sus enseñanzas transmitidas por Vajrabodhi de la dinastía Tang, que, a su vez, recibió su línea de enseñanzas esotéricas de Nāgābodhi, discípulo de Nāgārjuna. Por otro lado, se dijo del budismo esotérico tibetano que este habría recibido la transmisión de su enseñanza de Vasubandhu (circa siglos IV-V).⁶⁶ Aquí, el artículo construyó un solo linaje de budismo esotérico que fuera el origen tanto de la tradición esotérica sino-japonesa como de la tradición tibetana.

La introducción de los estudios japoneses sobre el budismo se hizo incluso más pronunciada después de la era Qing. La traducción china de los estudios japoneses sobre el lamaísmo que llevó a cabo Lin Youren 林有壬 (1890-1976), publicada en *Dixue zazhi* 地學雜誌 [La revista geográfica] en 1917 bajo el título de “Lama jiao zhi yanjiu” 喇嘛教之研究 [Estudio sobre el lamaísmo] repitió una vez más la noción occidental de que el lamaísmo no era una forma de budismo: “Hay demasiado pocas cosas que las *lama jiao* compartan con otras ramas del budismo en su origen. Su historia y sus hábitos también son muy diferentes”.⁶⁷ Aquí, en el artículo japonés así traducido, se usaba el término *lama jiao* para describir en su totalidad una tradición del budismo tibetano que existía desde el siglo VIII, y que estaba definida por sus elementos esotéricos. El artículo mencionaba que, en el año 747 d.C., los monjes indios ‘Śāntarakṣita y Padmasambhava trajeron al Tíbet muchas prácticas dharani y esotéricas:

posible que, ya en la era Qing, las gentes del común ya asociaran estos estereotipos de prácticas mágicas y sexuales con las *lama jiao*, y tuvieran acerca de estas una idea del budismo tibetano algo distinta a la del estado y la élite letrada. Estos diversos puntos de vista populares durante la era Qing quedan fuera del margen del estudio de este artículo. Como fuere, durante la era Qing, el término *lama jiao* seguía siendo usado de manera mucho menos frecuente que el término “Enseñanza Amarilla”, y no fue sino hasta el siglo XX que el término se volvió de uso más común para cubrir con él todas las escuelas del budismo tibetano (con frecuencia, tratándolas todas como parte de un budismo esotérico).

⁶⁶ Lu Xiuzhang, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian* (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2005), pág. 787.

⁶⁷ Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian*, pág. 825.

“Este es un tipo de enseñanza esotérica que se extendió en el Tíbet y que era compatible con este, también [conocida como] las *lama jiao*”.⁶⁸ Igual que en otro artículo más temprano publicado en *dongfang zazhi* en 1911, las *lama jiao* fueron definidas como un tipo de budismo esotérico, pero se consideró que estas eran distintas de otras formas del budismo desde fecha muy temprana, incluso desde la primera introducción del budismo al Tíbet. Esto difería del entendimiento que tenían los intelectuales Ming y Qing sobre las *lama jiao*, y también sobre el *fanjiao*, que no consideraban que las prácticas esotéricas fueran un elemento central del budismo tibetano, lo cual es claro precisamente en el primero de esos términos. Así las cosas, las *lama jiao* fueron descritas de la siguiente manera: habían sido introducidas a China bajo la dinastía Yuan como una entidad separada de otras formas de budismo, incluso aunque el término *lama jiao* y su predecesor, *fanjiao*, habían aparecido solo ya bajo la dinastía Ming.⁶⁹

Pese a la presencia de una comprensión budológica japonesa del lamaísmo, la comprensión tradicional china de las *lama jiao* como si estas fueran similares al budismo chan en cuanto a su doctrina siguió existiendo, hasta comienzos del periodo republicano, hombro a hombro con esta comprensión recién llegada, e incluso se fue haciendo más sofisticada. La gaceta *Xizang xiaozhi* 西藏小識 [Breve historia del Tíbet], escrita por Shan Yunian 單毓年 en algún momento alrededor del paso del siglo XIX al siglo XX, repitió mayormente las palabras de Wei Yuan, afirmando: “Durante los tiempos de Tsongkhapa, el budismo en Tíbet se especializó en la escuela esotérica. No practicó los mantras prohibidos. Después, se convirtió en un método para tragar cuchillos y exhalar fuego para impresionar a las masas, sin diferencia alguna respecto a los maestros del chamanismo y habiendo perdido completamente la doctrina de la concentración, la sabiduría y la compasión” (宗喀巴時藏中象教專尚密宗，無持禁咒，遂流為吞刀吐火術惑愚俗以求口食，大失定慧慈憫之指).⁷⁰ El texto continuaba, afirmando que “cuando Tsongkhapa estaba vivo, él solo demostró el significado del océano de la naturaleza [del Buda]” (宗喀巴生時獨演性海之趣).⁷¹ Aquí, tal vez debido a la influencia extranjera, Shan Yunian usó el término “escuela esotérica” (Mizong 密宗); pese a ello, tanto él como otros más no parecen haber entendido que la línea entre el budismo esotérico tibetano y los muchos aspectos de lo que ellos consideraban chamanismo, como, por ejemplo, ciertos mantras, estaba lejos de ser clara. Como en la perspectiva tradicional de los intelectuales chinos desde finales de la era Ming, estas prácticas fueron asociadas, en su mayoría, con las escuelas no Gelukpa, y se dijo de Tsongkhapa que él sería el único capaz de volver a introducir la doctrina de la naturaleza del Buda que separaba al budismo Gelukpa de otras escuelas. De nuevo, esto revela una comprensión venida del budismo chino acerca de cuál debería ser la más alta enseñanza budista.

Escrita por Zhang Qiqin 張其勤 y publicada también en varias secciones a lo largo del año de 1911 en *Dongfang zazhi*, *Xizang zongjiao yuanliu kao* 西藏宗教源流考 [Investigación sobre los

⁶⁸ Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian*, págs. 825-826.

⁶⁹ Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian*, pág. 826.

⁷⁰ “Xizang xiaozhi”, pág. 404.

⁷¹ “Xizang xiaozhi”, pág. 404.

orígenes de las religiones tibetanas] es tal vez la descripción más detallada de las *lama jiao* que se hubiera hecho hasta ese momento a partir de la perspectiva china. Zhang también citó textualmente la descripción que hizo Wei Yuan de las *lama jiao*, y de la manera en que los elementos esotéricos del Tíbet estaban, sobre todo, asociados con las escuelas no Gelukpa: “Después, [la Enseñanza Roja] se convirtió en un método para tragar cuchillos y exhalar fuego para impresionar a las masas, sin diferencia alguna respecto a los maestros del chamánico y habiendo perdido completamente la doctrina de la concentración, la sabiduría y la compasión” (其後紅教, 專持密咒, 流弊至以吞刀吐火炫俗, 無異師巫, 盡失戒定慧). Zhang citó entonces el *Shoulengyan jing* 首楞嚴經 (en sánscrito, *Sūrangama Sūtra*) para explicar lo que quería decir con Vinaya, la tranquilidad de la mente y la sabiduría: “Si tomamos la mente como si fuera el Vinaya, se da lugar a la tranquilidad de la mente debido al Vinaya, y se da muestras de sabiduría debido a la tranquilidad de la Mente” (攝心為戒, 因戒生定, 因定發慧). Zhang prosiguió, explicando el pasaje de arriba mediante la cita de una obra budista chan, la *Chuandeng lu* 傳燈錄 [Transmisión de la lámpara]: “La ausencia de recuerdos se conoce como Vinaya, la ausencia de pensamientos es conocida como la tranquilidad de la mente, y la ausencia de ilusiones se conoce como sabiduría” (無憶名戒, 無念名定, 無妄名慧).⁷² La explicación de Zhang Qiqin coincidía en su mayoría con la explicación desde el budismo chan. Zhang enfatizó la manera en que el Vinaya se ubicaba en el centro de la cultivación mental en lugar de hacer un abanico inflexible de reglas; más allá de esto, citó pasajes que usaban el lenguaje budista chan (“ausencia de recuerdos” y “ausencia de pensamientos”, respectivamente) para describir la base del Vinaya y de la tranquilidad de la mente durante la meditación. Una vez más, Zhang citó entonces a Wei Yuan, y afirmó que la Enseñanza Amarilla se concentraba en la visualización de la naturaleza propia y en la salvación de los seres sintientes. A diferencia de otras descripciones más tempranas, que solo describían Enseñanzas Roja y Amarilla, Zhang también mencionó la existencia de Enseñanzas Negra (Bon) y Blanca (Kagyupa). Sobre estas, Zhang solo anotó que la Enseñanza Negra no era un budismo, mientras que la Enseñanza Roja era un vehículo inferior al que representaba la Enseñanza Amarilla.⁷³

Más allá de esto, Zhang Qiqin escribió un linaje de reencarnaciones de la Enseñanza Roja que empezaba con Śākyamuni transmitiéndole a Mahākāśyapa la enseñanza; luego, este la transmitía a más personas a través de una serie de reencarnaciones en India y Tíbet que incluían a Songtsen Gampo y a Pakpa... En total, a 62 personas.⁷⁴ Hasta donde sé, no conozco este linaje del Tíbet, y, dado que Zhang incluyó a Mahākāśyapa –figura de importancia en los linajes chan– en la lista, es probable que haya inventado este linaje junto a la noción de que el budismo chan y las *lama jiao* tenían el mismo origen. El hecho de que haya hecho referencia a varias figuras chan (tales como Bodhidharma y Huike 慧可) justo antes de escribir sobre este linaje apoya esta hipótesis. Uno puede ver que, pese a que Zhang Qiqin tenía un mayor entendimiento del budismo tibetano que el de otros intelectuales Qing más tempranos,

⁷² Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian*, pág. 795.

⁷³ Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian*, pág. 821.

⁷⁴ Lu, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian*, págs. 790-795.

su pensamiento seguía estando bastante influenciado por la comprensión intelectual tradicional china de *lama jiao*. Esto muestra que, para finales de la era Qing, *Dongfang zazhi* publicó artículos basados tanto en la noción de *lama jiao* introducida a China desde Japón como en el entendimiento tradicional chino de las *lama jiao*.

Incluso en el periodo republicano temprano, estas viejas nociones chinas de *lama jiao* persistían. El libro *Xizang shi dagang* [Un esbozo de la historia del Tíbet], escrito por Wu Yanshao (1868-1944), citaba también a Song Yun para describir las *lama jiao*: “Dijo Song Yun: ‘He tratado de hacer averiguaciones acerca de la veracidad de la Enseñanza Roja. En el principio, no había magia, y había solo la veneración de Padmasambhava y la recitación devota de los sūtras y mantras protectores del dharma. En su origen, la magia nació de los engaños. Los sabios usan el camino de los milagros para establecer sus enseñanzas, para así controlar algo [a los tontos] sobre la base de las costumbres’”. (松公云, ‘余嘗密訪紅教之實, 初無法術, 僅供奉巴特瑪薩木巴瓦虔誦護法經咒而已. 蓋法術本屬妄誕, 聖人神道設教, 不過因俗羈縻之耳.’).⁷⁵

No obstante, para finales del periodo republicano, este punto de vista había desaparecido. Esto era resultado no solo de la influencia de la budología extranjera, sino también de un mayor nivel de interacción entre los chinos han, especialmente los que eran budistas, y el Tíbet. Monjes e intelectuales chinos fueron a estudiar tanto al Japón como al Tíbet, y obtuvieron allá una mayor comprensión de los budismos esotérico y tibetano. Taixu abrió el Instituto Budista Wuchang 武昌佛學院 en 1922, y uno de los discípulos de Taixu, el monje Dayong 大勇 (1893-1929), habiendo estudiado primero la “escuela esotérica” de Japón entre 1921 y 1923, fundó en 1924 la primera institución de educación sino-tibetana, el Instituto Budista para el estudio de la Lengua Tibetana (Fojiao Zangwen xueyuan 佛教藏文學院). También incorporó las enseñanzas esotéricas tibetanas en sus escuelas budistas como parte del más amplio aprendizaje del budismo esotérico.⁷⁶ A lo largo de la década de 1930, fueron fundados otros institutos budistas ocupados con la enseñanza del budismo tibetano. A diferencia del patrocinio que recibían bajo la dinastía Qing, todas estas organizaciones eran privadas. Además, a lo largo del periodo republicano, la educación moderna fue introducida a China de una manera más extendida. Se escribieron algunas obras sobre el budismo tibetano o sobre las *lama jiao*, y muchos monjes e intelectuales chinos han usaron los estudios japoneses y occidentales sobre el lamaísmo, y las metodologías de estos, para explicar el budismo tibetano.

A mediados del periodo republicano, el budismo esotérico pasó a ser considerado como una forma impura de budismo, aunque, en general, los mismos monjes budistas no sostuvieran este punto de vista. Para entonces había emergido la nueva comprensión del “lamaísmo” como una rama étnica de un budismo esotérico más abarcador, y esta había reemplazado en buen grado a la comprensión tradicional china del lamaísmo como enseñanza similar al

⁷⁵ Wu Yanshao, *Xizang shi dagang*, en Zhang Yuxin (ed.), *Zhongguo Xizang ji Gan Qing Chuan Dian Zanggu fangzhi huibian* (Beijing: Xueyuan chubanshe, 2003), vol. 53, pág. 94.

⁷⁶ Tuttle, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, págs. 81-82.

budismo chan, comprensión esta que caracterizó el periodo Qing. Sin embargo, pese a esto, siguió debatiéndose en lengua china si las *lama jiao* tenían connotaciones positivas o negativas, debate que sigue hasta el presente.

Conclusión

Este artículo busca mostrar la manera en que la comprensión tradicional china del lamaísmo, como concepto, difirió tanto del entendimiento tibetano-mongol sobre su propio budismo como del entendimiento europeo y académico moderno del término “lamaísmo”. En resumen, antes de la dinastía Ming, no había concepto de lamaísmo *per se*, sino que había solo una noción de una enseñanza esotérica que los maestros del budismo tibetano habían sido los últimos en enseñar en China de entre varios maestros budistas extranjeros que habían enseñado tales prácticas en China desde tiempos de la dinastía Tang.

Apareció, ya entrada la era Ming, una noción de “lamaísmo”, y con esta se asociaban tanto una retórica negativa como una retórica positiva. Aquí, al hablar de “lamaísmo”, me refiero a una forma de budismo asociada específicamente con los tibetanos, que tenía sus propias características y cuya existencia institucional estaba separada del budismo chino. La noción de *fanjiao* aparecida a finales del siglo XV se asociaba con una retórica negativa, y fue esta noción la que proveyó el primer término que los chinos usaron para objetivar el budismo tibetano como una práctica budista separada del budismo nativo de China. El *fanjiao* se asociaba específicamente con monjes de la etnia tibetana, y representaba tanto el aspecto foráneo como otros aspectos negativos del budismo. Como fuere, en ningún momento se consideró esta práctica como una forma de budismo en sí misma. En lugar de esto, la religión representaba todos los aspectos negativos del budismo que los confucianos solían denunciar como heterodoxos. Es decir, *fanjiao* fue una expresión retórica que buscaba el objetivo de hacer énfasis sobre la naturaleza extranjera del budismo en sí, y no se hacía el esfuerzo de dejar claro qué era lo budista y lo no-budista de la tradición tibetana.

Como término acuñado en la década de 1570, *lama jiao* era una expresión de la naturaleza ortodoxa del budismo tibetano. El propósito tras la invención de este nuevo término era, con toda probabilidad, intentar quitar la connotación negativa y foránea que acarreaba el término *fan* en la composición *fanjiao*, pues las *lama jiao* eran ahora consideradas como una fuerza civilizatoria que China usaría para transformar a los mongoles. Tras la aparición de este término, vemos varios intentos, por parte de los intelectuales chinos, que buscan separar las prácticas mágicas y los tantras sexuales, que estos intelectuales denunciaban como no-budistas, de lo que los chinos consideraban que eran los aspectos ortodoxos budistas del budismo tibetano. Las mismas *lama jiao* representaron el budismo ortodoxo, hecha la salvedad de su interpretación a través de las lentes del budismo chino. Así, los chinos consideraban que la

esencia de estas enseñanzas era la familiaridad con las escrituras budistas populares y con la contemplación de la naturaleza propia, muy a la manera de la escuela chan en China. Por otro lado, el elemento tántrico del budismo fue subestimado a propósito, mientras que los tantras sexuales fueron denunciados como no-budistas por completo, puestos bajo la categoría de “artes del dormitorio” y excluidos de lo que se consideraba parte de las *lama jiao* ortodoxas. La retórica negativa asociada con el *fanjiao* no desapareció después de acuñarse el término *lama jiao*, sino que ocasionalmente siguió siéndole aplicada a las ortodoxas *lama jiao* durante el gobierno de la dinastía Qing, pero, igual que fungió con el *fanjiao*, esta retórica estuvo asociada, sobre todo, con la naturaleza heterodoxa del budismo en general, en lugar de estarlo con un ataque contra sus corruptas prácticas tántricas.

Para mediados del siglo XVII, la escuela Gelukpa era considerada la única escuela ortodoxa de *lama jiao*. El concepto de *lama jiao* como doctrina similar al budismo chino formado durante la era Ming pasó a la era Qing, y fue aplicado al budismo Gelukpa. De entre las técnicas practicadas por los lamas, las que los chinos consideraron corruptas, como las prácticas chamánicas, los trucos ilusorios y los tantras sexuales, fueron proyectadas sobre las escuelas budistas no-Gelukpa del Tíbet, conocidas colectivamente como Enseñanza Roja. Había, entre los funcionarios de la corte Qing, una hostilidad predominante contra los tantras sexuales, pues estos eran visto como la causa de la caída de la dinastía Yuan. Incluso los proyectos de traducciones budistas al manchú, organizados por el emperador Qianlong, vieron solo una cantidad limitada de traducciones de textos tántricos tibetanos, y en estos no se trató a los tantra como una clase superior de textos separados de los sūtras. Esta comprensión china de las *lama jiao* era distinta de las nociones occidental y japonesa de “lamaísmo”, que se concentraban en el elemento corrupto de las prácticas tántricas o veían al lamaísmo como una rama que hacía parte del linaje de un budismo esotérico más abarcador. Bajo la dinastía Qing, los chinos consideraban que el tantra tibetano era una mera práctica auxiliar del budismo, de manera similar al rol que jugaba la práctica tántrica en el budismo chino. A finales del siglo XIX, la comprensión europea del lamaísmo se introdujo lentamente a China, a través de budistas chinos que hubieran interactuado con estudiosos budistas occidentales o japoneses, así como a través de la traducción de los estudios japoneses sobre el budismo. Para finales del periodo republicano, la nueva comprensión acerca de las *lama jiao* había reemplazado con creces a la comprensión tradicional al respecto, y esta nueva comprensión ha seguido influenciando la manera en que los chinos entienden el término hasta hoy.

Referencias

Canon clásico:

CHEN Kangqi 陈康祺 (1840-1890), *Langqian jiwen chubi erbi sanbi* 郎潛紀聞初筆二筆三筆 [Colecciones primera, segunda y tercera de notas del estudio Langqian], 21 *juan* (Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1984).

HUANG Zhangjian 黄彰健 et al. (eds.), *Ming shilu* 明實錄 [Registros veraces de los Ming], 100 vols. Edición preservada en el Instituto de Historia y Filología de la Academia Sínica (*Zhong-yang yanjiuyuan Lishi yuyan yanjiusuo* 台灣中央研究院歷史語言研究所).

Ji Yun 紀昀 (1724-1805), “Yuewei caotang biji” 閱微草堂筆記 [Historietas aleatorias de la cabana del escrutinio minucioso], en *Biji xiaoshuo daguan ershiba bian* 筆記小說大觀二十八編 [Gran perspectiva sobre las novelas de notas], vol. 6 (Taipei: Xinxing shuju 新興書局, 1988).

NIANCHANG 念常 (1282-¿?), *Fozu lidai tongzai* 佛祖歷代通載 [Registros generales de los patriarcas budistas a lo largos de las eras], en *Pinjia jingshe jiaokang dazangjing: zhuanji bu* 頻伽精舍校刊大藏經: 傳記部 [Canon budista cotejado e impreso por Pinjia jingshe: Sección de biografías], vol. 2 (Shanghai: Pinjia jingshe 頻伽精舍, 1913).

QING Shizong 清世宗, o Yongzheng 雍正 (r. 1722-1735), “Yuxuan yulu” 御選語錄 [Selección imperial de dichos registrados], 19 *juan*, en *(Wan) xu zangjing* (刊) 續藏經 [Canon budista extendido por el hombre], n.º 1319 (Taipei: Xinwenfeng chubanshe 新文豐出版社, 1968-1970).

QING Shizong 清世宗, o Yongzheng 雍正 (r. 1722-1735), *(Yuzhi) Jianmo bianyi lu* 揀魔辨異錄 [Registros del señalamiento de los demonios y el discernimiento de la heterodoxia], en *Da Riben xuzangjing* 大日本續藏經 [El gran canon budista japonés extendido] (Shanghai: Shanghai Hanfenlou yingyin 上海涵芬樓影印, 1925).

QU Jiusi 瞿九思 (1546-1617), *Wanli wugong lu* 萬曆武功錄 [Registro de los asuntos militares durante el reinado de Wanli], 14 *juan* (Versión digital disponible en el sitio web de Chinese Text Project).

WANG Chonggu 王崇古 (1515-1588), *Shaobao Jianchuan Wanggong dufu zouyi* 少保鑑川王公督府奏議 [Petición de Wang, prefecto Shaobao de Jianchuan], 15 *juan* (Copia digital disponible en el sitio web de la Universidad de Peking).

WANG Xianqian 王先謙 (1842-1917), *Donghua lu* 東華錄 [Registros de [la puerta de] la flor oriental], 194 *juan*, en *Xuxiu Siku quanshu*, vol. 369.

WEI Yuan 魏源 (1794-1857), *Shengwu ji* 聖武記 [Las guerras de conquista del emperador Shengwu], 14 *juan* (Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, 1984).

WU Yanshao 吳燕紹 (1868-1944), *Xizang shi dagang* 西藏史大綱 [Esbozo de historia del Tíbet], en Zhang Yuxin 張羽新 (ed.), *Zhongguo Xizang ji Gan Qing Chuan Dian Zangu fangzhi huibian* 中國西藏及甘青川滇藏區方志匯編 [Compilación de gacetas locales de Tíbet, Gansu, Qinghai, Sichuan, Yunnan y el Tíbet chino] (Beijing: Xueyuan chubanshe 學苑出版社, 2003).

YU Mingzhong 于敏中 (1714-1779), Dou Guangnai 竇光鼐 (1720-1795) y Zhu Yun 朱筠 (1729-1781), *Qinding Rixia jiuwen kao* 欽定日下舊聞考 [Rumores sobre los asuntos antiguos bajo el sol, compilados con el apoyo imperial], 160 juan (Taipei: Guanwen shuju 觀文書局, 1968).

ZHAOLIAN 昭槤 (1776-1830), *Xiaoting zalu* 嘯亭雜錄 [Registros misceláneos del pabellón de los silbidos], 10 juan (Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1980).

Bibliografía:

BO Huang, “The Birth of Lamaism: Religious Institution, Ethnic Identity, and Politics behind Tibetan-rite Buddhism in China from the 11th-19th Century” (Tesis de doctorado, Universidad de Indiana, 2021).

CAIDAN Xiarong 才旦夏茸, Qujuang Cairang 曲江才让 (trad.), “Zangchuan Fojiao ge zongpai mingcheng bianxi” 藏傳佛教各宗派名稱辨析 [Análisis de los nombres de varias sectas del budismo tibetano], en *Xizang yanjiu* 西藏研究 [investigaciones sobre Tíbet], n.º 1 (1984), págs. 111-115.

DU Changshun 杜常順, “Mingdai xitian seng kaolüe” 明代‘西天僧’考略 [Estudio sobre los “monjes del cielo occidental” durante el periodo Ming], en *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 [Investigaciones sobre las religiones mundiales], n.º 1 (2006), págs. 23-33.

GU Zucheng 顧祖成 et al. (eds.), “*Ming shilu*” *Zangzu shiliao* 《明實錄》藏族史料 [Materiales históricos sobre la etnia tibetana hallados en los “Registros veraces de los Ming”], 2 vols (Lhasa: Xizang renmin chubanshe 西藏人民出版社, 1982).

Donald S. LÓPEZ, Jr., *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Donald S. LÓPEZ, Jr., “‘Lamaism’ and the Disappearance of Tibet”, en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 38, n.º 1 (enero, 1996), págs. 3-25.

LU Xiuzhang 盧秀璋, *Qingmo Minchu Zangshi ziliao xuanbian* 清末民初藏事資料選編 [Selección de materiales sobre asuntos tibetanos desde finales de la era Qing hasta comienzos del periodo republicano] (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe 中國藏學出版社, 2005).

MENG Yu 孟瑜, “Guojia tushuguan suo cang *Da shouyin wuzi yao* yuanliu kaoshu” 國家圖書館所藏《大手印無字要》源流考述 [Sobre el *Daoshouyin wuzi yao* en la colección de la Biblioteca

Nacional], en Shen Weirong 沈衛榮 (ed.), *Wenben Zhong de lishi: Zangchuan Fojiao zai Xiyu he Zhongyuan de chuanbo* 文本中的歷史: 藏傳佛教在西域和中原的傳播 [Historia a través de la crítica textual: Budismo tibetano en Eurasia Central y en China] (Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe 中國藏學出版社, 2012), págs. 207-242.

QIAGA Danzheng 恰嘎·旦正 (en tibetano, Chab ‘gag rta mgrin), *Zangwen beiwen yanjiu* 藏文碑文研究 [Estudio sobre las inscripciones en tibetano] (Lhasa: Xizang renmin chubanshe 西藏人民出版社, 2012).

Geoffrey SAMUEL, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (Washington D.C.: Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry, 1995).

SHANG Feng 尚風, “Lama jiao zhi ming he xu gai” 喇嘛教之名何須改 [¿Por qué cambiar el nombre *Lama jiao*?], en *Xizang yanjiu* 西藏研究 [Estudios sobre Tíbet], n.º 3 (1986), pág. 105.

Robert H. SHARF, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2001).

SHEN Weirong 沈衛榮, *Xiangxiang Xizang: Kuan wenhua shiye zhong de heshang, huofu, lama he mijiao* 想象西藏: 跨文化視野中的和尚、活佛、喇嘛和密教 [Imaginarse el Tíbet: Monjes, Budas vivientes, lamas y budismo esotérico en una perspectiva transcultural] (Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe 北京師範大學出版社, 2015).

TOH Hoong Teik, “Tibetan Buddhism in Ming China” (Tesis de doctorado, Universidad de Harvard, 2004).

TSONG Khapa Losang Drakpa, David Gray (trad.), *Illumination of the Hidden Meaning Part 1: Mandala, Mantra, and the Cult of the Yoginis* (Nueva York: American Institute of Buddhist Studies, 2017).

Gray TUTTLE, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China* (Nueva York: Columbia University Press, 2005).

WANG Furen 王輔仁, “Lamajiao shi zengyang xingcheng he fazhan qilai de?” 喇嘛教是怎樣形成和發展起來的 [¿Cómo se formó y se desarrolló el lamaísmo?], en *Zhongguo minzu* 中國民族 [Etnia china], n.º 10 (1983), págs. 50-51.

WANG Hang 王航, “Tang zhongqi yilai de Huayi zhi bian jiqi dui Fojiao de yingxiang” 唐中期以來的華夷之辨及其對佛教的影響 [El discurso sobre el discurso Hua-yi desde mediados del periodo Tang, y la influencia de este en el budismo], en *Nanchang gongcheng xueyuan xuebao* 南昌工程學院學報 [Revista académica de la Facultad de Ingeniería de Nanchang], vol. 32, n.º 2 (abril, 2013), págs. 13-16.

WU Jiang, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (Nueva York: Oxford University Press, 2008).

Xuxiu Siku quanshu 續修四庫全書 [Suplementos al *Siku quanshu* (Libros completos de los cuatro almacenes)], 36.304 vols. (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2002).

ZHANG Yuxin 張羽新 (ed.), *Zhongguo Xizang ji Gan Qing Chuan Dian Zangqu fangzhi huibian* 中國西藏及甘青川滇藏區方志匯編 [Compilación de gacetas locales de Tíbet, Gansu, Qinghai, Sichuan, Yunnan y el Tíbet chino] (Beijing: Xueyuan chubanshe 學苑出版社, 2003).

ZHENG'AN Jushi 正安居士, *Zhenjia xieshuo: Xizang Mizong Suodaji lama suozao 'Pochu xieshuo lun' zhenshi xieshuo* 真假邪說：西藏密宗索達吉喇嘛所造《破除邪說論》真是邪說 [Doctrinas falsas y verdaderas: La “Eliminación de las falsas doctrinas” por parte del lama tibetano Sodargye, de la Escuela Esotérica, es una verdadera herejía] (Taipei: Fojiao zhengjue tongxiuhui 佛教正覺同修會, 2004).

ZHOU Qi 周齊, *Qingdai Fojiao yu zhengzhi wenhua* 清代佛教與政治文化 [Budismo y cultura política durante la dinastía Qing] (Beijing: Renmin chubanshe 人民出版社, 2015).

Notas del traductor

ⁱ En adelante, cuando se use en el original el inglés *Lamaism*, la traducción utilizará la forma hispanizada de “lamaísmo”.

ⁱⁱ He eliminado las fechas biográficas que aparecen en el original, según las cuales Hong Dichen habría nacido en 1930 y estaría vivo. El autor me ha hecho saber que este es un error que no fue corregido durante el proceso editorial del artículo original, y me ha pedido eliminarlo de esta versión en castellano.

ⁱⁱⁱ Pakpa y Phagspa o Phags-pa son acepciones del nombre de un monje budista tibetano considerado por Qubilai Khan como uno de los mejores sabios de su imperio, y a quien se le comisionó la construcción de un sistema de escritura fonético con el cual pudieran escribirse las diversas lenguas del Imperio Mongol, al menos del khanato Yuan, sistema este que Pakpa (o Phags-pa) basó sobre el sistema tibetano de escritura, y que lleva su mismo nombre. No he podido consultar ninguna autoridad suficientemente confiable en la transliteración del sistema tibetano de escritura al sistema latino de escritura (sistema de romanización Wylie), por lo que no me he decidido por ninguna de las dos grafías, y prefiero conservar la del autor del artículo.

^{iv} Yuan Shun es el nombre póstumo asignado por la dinastía Ming al último emperador mongol de China, cuyo nombre mongol era Toghan-Temür Khan, a veces transliterado como Toghon Temür Khan o como Togoontömör. Toghan-Temür Khan, en sus distintas transliteraciones y pronunciaciones, es también el nombre con el cual lo conocieron sus súbditos y demás contemporáneos, es decir, los gobernantes de toda Asia y Europa. Además de estos dos nombres, la misma dinastía Yuan (de ascendencia gengiskánida), que hubo de retirarse al norte, a la estepa mongola, tras el ascenso de la dinastía Ming y la caída de Daidu en 1368, le asignó el nombre póstumo de Yuan Huizong.

^v Huangtaiji, Huang Taiji, Hung Taiji y Hong Taiji son todas formas distintas del mismo nombre, de procedencia mongola, de una misma persona, el emperador manchú de la dinastía Qing que gobernó China entre 1626 y su muerte, en 1643. En ocasiones, se encuentra en lenguas occidentales el nombre de Abahai, y su nombre póstumo es Qing Taizong, que puede encontrarse en lenguas occidentales como Taizong de Qing o en su variación acorde al sistema Wade-Giles. El autor usó en el texto original varias formas de este nombre. Aquí unificamos los distintos usos con el nombre de Huangtaiji.

^{vi} La era Han temprana corresponde al periodo en que el oriente de la China actual fue gobernado por la dinastía Han, entre los años 202 a.C. y 9 d.C. Sus territorios incluían además el corredor Hexi y los “protectorados del norte”, conformados principalmente por los territorios de la cuenca del río Tarim, en el sur del actual Xinjiang.

^{vii} La expresión “abanderado” se usa aquí en un sentido específico de la historia china: alude al sistema de ocho banderas con el que se distinguían distintas identidades durante la dinastía Qing, a partir del reinado de Huangtaiji. El sistema nació como un sistema de clasificación militar que incluía gentes de la etnia jurchen (o manchú), que lo usaba para distinguirse así

de las poblaciones de China que pusieron bajo su gobierno a partir del siglo XVII. El sistema adscribía a ciertos individuos a uno u otro grupo, lo que probaba su pertenencia a la etnia jurchen. Con el tiempo, el sistema fue usado para lograr la asimilación de varias tribus mongolas, y de buena parte de las élites han del Imperio Qing; por otro lado, el acceso al sistema de ocho banderas llegó a ser un objetivo para algunos, puesto que la pertenencia a este acarreaba ciertos derechos legales, por lo que personas de varias etnias llegaron a falsificar árboles genealógicos y certificados de pertenencia para acceder a dichos derechos. A finales de la era Qing, el sistema de ocho banderas fue dividido en tres sistemas distintos, de manera que volviera a servir para organizar una clasificación étnica más sistemática. El sistema incluyó así, hasta su abolición, las siguientes tres clasificaciones: 1) las ocho banderas manchúes, 2) las ocho banderas mongolas, y 3) las ocho banderas han. Desde entonces, despojado de privilegios no democráticos, el sistema ha sido incorporado en la clasificación étnica del estado moderno chino, tanto en la República de China tras la Revolución Xinhai como en la República Popular China tras la revolución comunista.

^{viii} Amban es un título Qing que significa “alto oficial” o “alto funcionario” en manchú. Se trataba de un tipo de servidor público de alto rango. En el caso del Amban de Tíbet, se trata de un “residente imperial” encargado desde 1727 de afirmar la autoridad del gobierno Qing sobre la teocracia tibetana, por lo que comandaba tropas chinas estacionadas en Lhasa, tenía poder de veto sobre las decisiones del Dalai lama y del Panchen lama y ostentaba la obligación de asegurarse de que la administración tibetana se llevara a cabo conforme a las leyes y regulaciones Qing. El último Amban de Tíbet fue expulsado de Lhasa en 1912 tras el triunfo de la Revolución Xinhai, que acarreó la fundación de la República de China y la caída de la dinastía Qing.

^{ix} El texto se refiere aquí al Jebtsundamba Khutukhtu, o Changkya Khutukhtu, jefe espiritual del linaje Gelug del budismo tibetano en las regiones de Mongolia gobernadas por el Imperio Chino bajo la dinastía Qing, tanto de la actual provincia de Mongolia Interior como del actual territorio de la República de Mongolia. Los Khutukhtu solían contar también con rango de Amban en la jerarquía Qing, y estar bien relacionados con la corte o con el emperador mismo; en ocasiones, eran “encontrados” entre descendientes directos de Genghis Khan: en efecto, el Jebtsundamba Khutukhtu, igual que el Dalai Lama, reencarna en una persona nacida después de la muerte del anterior Jebtsundamba Khutukhtu, lo que obliga a los monjes locales a buscar su reencarnación, práctica que se lleva a cabo aún. Una vez esta persona es encontrada, recibe también el más alto rango entre los lamas mongoles, con el título de Bogd Gegeen. Este comentario de Wei Yuan, publicado en 1842, es contemporáneo del sexto Jebtsundamba Khutukhtu, llamado Luvsantüvdenchojijaltsan, o, con su nombre ceremonial en tibetano, Blo-bzang-dpal-ldan-bstan-pa.

Aunque el título es, a oídos modernos, un título puramente religioso, este ha acarreado funciones políticas claras incluso recientemente: como he explicado, el Jebtsundamba Khutukhtu solía estar bien conectado en la corte Qing y era a veces parte de la nobleza gengiskánida; además, el Jebtsundamba Khutukhtu fue en su momento el gobernante de Mongolia entre la independencia de este país y la revolución comunista de 1924, y en otro momento de la historia, en 1948, hizo parte del funcionariado leal al Guomindang que siguió a Jiang Jieshi en su retirada hacia Taiwan, tras la victoria de la revolución comunista que lideró Mao Zedong.

^x Tathāgata es uno de los títulos adscritos al Buda. Si Siddharta es el Buda por ser “el iluminado”, es a su vez el Tathāgata por ser “el que así se ha ido”. Como es habitual en el budismo, la interpretación de este término varía de escuela a escuela, con todo tipo de coincidencias y divergencias. Usualmente se usa este término, en lugar del más conocido Buda, cuando se quiere aludir al carácter trascendental, espiritual o incorpóreo del Buda.

^{xi} El Kanato Zúngaro era una unidad política ubicada en parte de las actuales Mongolia, Kazajistán, Kirguistán, Siberia y Xinjiang, primordialmente gobernada y poblada por las tribus oirat, aliadas de Genghis Khan tras la unificación de las tribus mongolas a comienzos del siglo XIII, y partícipes de la expansión mongola. El kanato pereció entre 1755 y 1758, en medio de sangrientas guerras Qing-zúngaras que diezmaron la población oirat significativamente.

Asunto aparte, mantenemos aquí la grafía usada por el autor para el más famoso de los gobernantes del Kanato Zúngaro: Galdan Tsering. Sin embargo, puede encontrarse su nombre escrito como Galdan Tseren. No hemos podido consultar ninguna autoridad confiable en lo respectivo a la transliteración de su nombre, por lo cual mantenemos la grafía propuesta por el autor.

^{xii} La dinastía Song gobernó el centro y el oriente de China desde el año 960 hasta 1279. Se suele dividir la dinastía en dos periodos: Song del norte, con capital en Bianjing hasta el año de 1127, en que la dinastía perdió sus territorios norteros ante la expansión Jin de etnia khitan y debió trasladar su capital a la ciudad de Lin'an, ubicada en el sur de sus territorios, y Song del sur, hasta 1279, cuando la dinastía cayó por completo como resultado de la expansión mongola hacia el sur de China bajo el mando de Qubilai Khan.