

Activistas Budistas Transnacionales en la Era de los Imperios¹

Adam Yuet CHAU²
Universidad de Stanford

[Traducción de Montserrat Crespín Perales]

resumen

Este texto analiza cómo algunos activistas religiosos poblaron y movilizaron caminos transnacionales en un tiempo histórico en el que los imperios expansivos abrían nuevas vías, ampliando y reconfigurando las antes existentes, y facilitando que en éstas viajaran no sólo ideas, discursos, instituciones, productos y tecnologías, sino también múltiples agentes sociales: comerciantes, capitalistas, trabajadores, banqueros, exploradores, aventureros, buscadores de tesoros, recaudadores, ideólogos, revolucionarios, propagandistas, profesores, estudiantes, militares, soldados, conferenciantes, turistas, misioneros budistas y cristianos, peregrinos, exiliados, refugiados, etc.

palabras claves

Flujos, encuentros, congresos, fusiones, aprovechamiento de oportunidades, colaboración, convivencia, afinidades electivas, identidades erradas y resistencia.

¹ N. del T.: Agradecemos al profesor Dr. Adam Yuet Chau su permiso para realizar esta traducción. El texto original en inglés puede encontrarse en CHAU, Chau, Adam Yuet. 2012. "Transnational Buddhist Activists in the age of Empires," in *Religious Internationals in the Modern World*, edited by Abigail Green and Vincent Viaene. Palgrave Macmillan, pp. 206-229. Reproducción y difusión de la traducción con permiso de la editorial.

² CHAU, Adam Yuet, Doctor por la Universidad de Stanford en el año 2001, An Wang Post-doctoral Fellow, Fairbank Center for East Asian Research en la Universidad de Harvard (2004-2005), es en la actualidad profesor lector del área de Antropología de la China Moderna en el Department of East Asian Studies de la Faculty of Asian and Middle Eastern Studies en la Universidad de Cambridge. http://www.ames.cam.ac.uk/general_info/biographies/chinese/Chau.htm

Por "era de los imperios" aquí se hará referencia al periodo comprendido desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, cuando un Japón imperialista y ambicioso, auspiciado por el imperialismo occidental, invade el resto de Asia Oriental, tanto a nivel militar como cultural, con el propósito de formar un imperio Pan-asiático en el que actuar como centro y líder ideológico para contrarrestar la influencia de los poderes coloniales e imperialistas occidentales. Esta estrategia será conocida durante la Guerra del Pacífico como la "Gran Esfera de la Co-prosperidad de Asia Oriental". En este entorno, el budismo japonés jugó un papel crucial al asumir con audacia los esfuerzos por difundir la religión y hacerla cómplice de la ideología culturalista del estado japonés.

El entorno expansionista de la era de los imperios fomentó la aparición de muchos colectivos de budistas y de "simpatizantes" (japoneses, chinos, coreanos, indios, mongoles, tibetanos, de Sri Lanka y del resto de Asia así como americanos y europeos) que aquí se calificarán con el nombre de "activistas budistas transnacionales". Explotando y construyendo conexiones, tanto reales como imaginadas, a través del Budismo, estos activistas tejieron sus trayectorias biográficas personales y sus ambiciones en el interior del tejido confesional, nacional/nacionalista, transnacional/transnacionalista, imperial/imperialista y en sus estructuras globales, cambiando en ese proceso sus propias vidas y contribuyendo también a moldear esquemas políticos y sociales.

A continuación se presentarán las vidas de algunos de estos activistas para situarlos en el interior de los "teatros de la acción": en el expansivo imperio japonés, con la inclusión de Taiwán y Corea; y en Occidente, que inventó el "espiritualismo oriental" y lo consumió ávidamente (en colaboración con corrientes orientalistas en boga en la época, como el Japonismo) y donde el Budismo, admitido en nuevas y ficcionadas formas, quiso ocupar el lugar preeminente frente a otras espiritualidades no-cristianas para convertirse así en una "religión mundial".

Para entender el paraguas conceptual de estos "activistas budistas transnacionales" sería útil desarrollar una tipología que ayudara a conocer mejor las subcategorías de los activistas y las relaciones entre ellos. Una lista posible de subcategorías podría ser la siguiente: estudiar en el extranjero, investigadores, clérigo/misionero en el extranjero, creadores de mitos, oficiales coloniales, traductores culturales, la diáspora, predicadores militares, colaboracionistas coloniales, buscadores de la fusión de sectas religiosas, etc. Evidentemente, muchas de estas categorías se solapan y, en ocasiones, una misma persona se mueve de una categoría a otra. En las páginas siguientes se facilitarán un conjunto de sinopsis biográficas de algunos de estos activistas budistas transnacionales. Ello servirá para ilustrar algunas de estas categorías así como para incardinar sus biografías en las estructuras y procesos histórico-políticos de su tiempo.

En este texto, en vez de centrar la atención en los trabajos y las aspiraciones de organizaciones religiosas con enfoques u objetivos internacionales/internacionalistas (o ambos), se analizará la historia de estos agentes sociales mediante una breve radiografía biográfica de siete casos que ejemplifican cómo estos individuos trabajaron en pos de

caminos transnacionales e internacionales adecuados para la expansión y el conflicto entre los imperios.

El budismo Japonés en la temprana modernidad y en la Era Moderna³

El Budismo entra en Japón en el siglo VI a través de China y con el paso de los siglos ha mostrado múltiples facetas distintivas. El budismo se desarrolla en Japón en diferentes escuelas y sectas. Unas pocas de ellas se convertirán en poderosas e influyentes ayudando a establecer el budismo en el Japón premoderno. En la época premoderna hay cuatro orientaciones mayoritarias del budismo en el país: Tierra Pura, *Zen*, *Nichiren*, surgidas de la división del linaje y transmisión de la escuela *Tendai*; y la escuela *Shingon* (budismo esotérico). Dentro de la orientación de la Tierra Pura, dominaron dos escuelas: la escuela *Jōdo Shū* (escuela de la Tierra Pura) y la *Jōdo Shinshū* (la escuela de la verdadera Tierra Pura). Además, dentro de la escuela *Jōdo Shinshū*, se aprecian dos ramificaciones, la del oeste (*nishi*) y la del este (*higashi*), ubicadas en la zona occidental u oriental del templo *Honganji* en Kioto. Asimismo, en el *Zen* son dos las escuelas dominantes: la escuela *Sōtō* y la *Rinzai*. Por su parte, la escuela *Nichiren* constituye la raíz del nuevo movimiento religioso, hoy en día influyente, conocido como *Soka Gakkai*.

Estas escuelas y sectas budistas están organizadas alrededor del principio que dirige sus líneas de transmisión de conocimiento a través de los linajes sucesivos de los maestros. Aunque hay diferencias entre ellas a la hora de interpretar las doctrinas (por ejemplo, al establecer cuál es el camino más idóneo para llegar a la iluminación), se puede afirmar que a nivel organizativo estas confesiones budistas se organizan de modo análogo a como lo hacen las iglesias protestantes.

El shogunato *Tokugawa* (1600-1868) garantizó muchos derechos y privilegios a las confesiones budistas. En consecuencia, los templos budistas se convirtieron en entidades fundamentales no sólo a nivel religioso, sino también como centros político-económicos presentes en cada esquina del archipiélago japonés. Con la Restauración *Meiji* (1868-1912) se produce la reinstauración del sistema imperial y la promulgación de un corpus completo de nuevos decretos legislativos que produjeron la disolución de algunas de las prerrogativas que hasta entonces habían disfrutado las instituciones budistas. En el momento en que el Shintō se promueve como vehículo de expresión del verdadero espíritu de la raza de Yamato (el pueblo japonés) y de la fundación espiritual del nuevo estado imperial (aunque no sólo como religión, sino como algo por encima del vehículo

³ Esta sección se basa en las obras siguientes: Nam-lin Hur, *Buddhism and Social Order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2007); James E. Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Wang Junzhong, 'Ribén fojiao de jindai zhuanbian – yi foxue yanjiu yu jiaotuan chuanjiao weili' ("Las Transformaciones del Budismo Japonés en la Modernidad –Usando los ejemplos de los Estudios Budistas y el proselitismo"), *Shizihou (Lion's Roar)*, 33.4 (1994), pp. 27–36 (artículo disponible en línea en URL: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FLLTEXT/JR-MISC/mag86915.htm>); Brian Victoria, *Zen at War* (New York: Weatherhill, 1997); Helen Hardacre, *Religion and Society in Nineteenth-Century Japan: A Study of the Southern Kantō Region, Using Late Edo and Early Meiji Gazetteers* (Ann Arbor: Center for Japanese Studies, the University of Michigan, 2002).

exclusivamente religioso), la predominancia del Budismo comenzó a cambiar. Por ejemplo, muchas parroquias budistas fueron forzadas a convertirse en parroquias shintoístas.

Ante esta situación de cambio, los activistas budistas respondieron con dos tipos de estrategias. Una de ellas consistió en enfatizar el rol que el budismo podía jugar como vehículo de protección de la nación japonesa y del trono imperial, papel que, efectivamente, había realizado en tiempos premodernos. La competencia entre budismo y Shintô para mostrar qué credo respondía de un modo más eficaz a los propósitos estatales concluyó en el llamado Budismo del Camino Imperial (*kodo bukkyo*) de los años 1930, dando lugar a una ideología religioso-política que abogaba por la equivalencia entre la veneración al Emperador y a los tres tesoros budistas (el Buda, el *dharma* y el *sangha*). Esta situación consolidó el establecimiento del Budismo y la derechización del credo a nivel institucional, involucrado activamente en algunos de los segmentos budistas que confluyen con el proyecto imperialista y militarista japonés.⁴ A estos budistas cercanos a la derecha ideológica se los puede denominar como "budistas del régimen". A pesar de la influencia que tuvieron durante los años 1930 y 1940, esta tendencia del budismo japonés se deslegitimó y resquebrajó tras la derrota de Japón en 1945. (Aunque no se puede negar que cierto budismo conservador y derechista pervive en el Japón actual).

La segunda estrategia que el Budismo utilizó como respuesta al Shintô es lo que podemos consignar con el nombre de "Budismo reformista". Esta corriente budista vio que el futuro del Budismo no se encontraba única y exclusivamente en términos de nativismo, sino en la prospección de su expansión más allá de las paredes de los monasterios y su tradicionalismo, las obligaciones parroquiales (los rituales funerarios para los propietarios de las parroquias) y las relaciones con el Estado. Los activistas reformistas apostaron por una visión más ecuménica para el Budismo (perspectiva ésta que resuena también en el moderno panislamismo). Para conseguir su propósito crearon nuevas sectas que, en muchas ocasiones, eran de corte sincrético, sincretismo que hoy relacionamos con el fenómeno de los "nuevos movimientos religiosos". Algunos reformistas buscaban una teología budista socialmente orientada bastante cercana a ideologías de izquierdas, cosa que produjo que muchas de ellas fueran suprimidas con el establecimiento de la cohabitación entre el budismo derechista y el Estado.

Tanto los budistas del régimen como los reformistas coinciden en su interés por difundir sus enseñanzas y expandirse. Cuando el Shintô comenzaba su pujanza en Japón, muchas sectas budistas enviaron misioneros al extranjero para explorar las posibilidades de expansión o bien formar alianza con correligionarios budistas en otros países como China, Corea o Taiwán. Estos budistas misioneros que buscaban fusionarse fueron muy activos en Asia Oriental y se puede decir que su influencia llega también a Occidente. Tal y como se ha comentado anteriormente, las diferentes escuelas y sectas budistas japonesas comparten algunos rasgos con la iglesia protestante: tratando de mantener una fuerte identidad corporativa, compitiendo por encontrar nuevos adeptos, conversos y esferas de influencia y estableciendo alianzas y cooperaciones para hacer frente a enemigos comunes.

⁴ Véase Victoria, *Zen at War*.

Posiblemente las escuelas budistas imitaban los movimientos de las políticas misioneras ecuménicas de los protestantes durante el siglo XIX. Muchas de las escuelas y sectas budistas organizaron sus programas a imagen y semejanza de las sociedades misioneras protestantes que fueron determinantes en la reapertura de Japón y el proselitismo religioso de los años 1850. En este texto no es posible discutir las técnicas específicas y las formas organizativas que las escuelas budistas japonesas aprendieron de las misiones occidentales.⁵ Baste comentar que a fines del siglo XIX y a principios del siglo XX muchas de las escuelas japonesas preferirán ser adjetivadas como "religiosidades internacionales", es decir, organizaciones religiosas con una visión global y operando transnacionalmente.

El despertar de la modernidad religiosa: el encuentro entre los budistas japoneses y la budología occidental

En el momento en que Japón se abre a Occidente a mediados del siglo XIX, las noticias sobre los estudios del budismo occidentales sorprendieron favorablemente a los budistas japoneses. El auge de los Estudios Sánscritos y la Budología en Occidente se produjo gracias al descubrimiento y la "invención" de la familia lingüística de las lenguas Indo-Europeas de la mano de filólogos como Sir William Jones (1746-94).⁶ Se llegó a ver el Sánscrito no sólo como la clave para entender el origen de las lenguas Indo-Europeas, sino también como la llave de acceso a la antigua sabiduría Oriental (por ejemplo, con los *Vedas*). Como las lenguas antiguas, el Sánscrito y el Pali, estaban conectadas con el Budismo, emergió un orden jerárquico en el interior de los estudios académicos budistas en Occidente. Por un lado, se intentó recuperar el budismo índico puro y original: el Budismo *Theravada* en el sudeste asiático se consideró como el descendiente directo del Budismo Índico. Por otro lado, el Budismo *Mahayana* de Asia Oriental se consideró impuro, incluso corrupto, por estar tan distanciado del lugar de nacimiento del Budismo, por el tiempo histórico transcurrido desde la época del Buda histórico así como por las diferencias lingüísticas. Esta ideología en busca de un budismo puro o *Ur-Budismo* empezó a tener cierto impacto en los círculos budistas del Japón *Meiji* (o, al menos, se vio como una herramienta potencialmente fuerte para legitimar el Budismo Japonés). Así es como las sectas budistas de la época más fuertemente expansionistas, especialmente la rama oriental (*higashi*) de *Honganji* de la escuela de la Tierra Pura (*Jōdo Shinshū*), enviaron a algunos de sus miembros más jóvenes para que estudiaran en el extranjero junto con

⁵ Por ejemplo, el establecimiento de las redes misioneras, la activa instauración de formas educativas modernas (creación de escuelas budistas, incluyendo universidades y escuelas y seminarios de verano), la caridad, la adopción de organizaciones de voluntariado equivalentes a la YMCA, la organización de conferencias nacionales e internacionales, el establecimiento de casas editoriales, etc.

⁶ Véase Philip Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Edwin Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Dilip Chakrabarti, *Colonial Indology* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997); Elizabeth Harris, *Theravada Buddhism and the British Encounter* (London: Routledge, 2006); Sheldon Pollock, 'Deep Orientalism?: Notes on Sanskrit and Power beyond the Raj', en Carol A. Breckenridge y Peter van der Veer, eds, *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993), pp. 76-133; Thomas Trautmann, *Aryans and British India* (Berkeley: University of California Press, 1997); Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

Indologistas y Sanscritistas occidentales.⁷

Nanjō Bunyū (1849–1927)⁸ fue uno de estos monjes jóvenes enviado a formarse en el extranjero que se acabaría convirtiendo en uno de los más reconocidos Indologistas en Japón. Él ejemplifica el tipo de activista budista transnacional que cae bajo la noción de "estudiante-académico".⁹ Nanjō nace en el seno de una familia relacionada con la escuela *Jōdō Shinshū*, siendo su padre abad de uno de los templos (véase más tarde la referencia al sistema matrimonial en el Budismo Japonés). Durante su adolescencia, Nanjō estudió los clásicos chinos y otras materias en la Academia *Takahura*, una escuela dirigida por *Jōdō Shinshū* para preparar a los monjes jóvenes. Es así como llega a ser clérigo y se le envía a Kioto como asistente en *Higashi Honganji*. En el año 1876, cuando tenía 27 años, la dirección del *Higashi Honganji* le envía a Inglaterra junto a otro joven, Kasahara Kenju (1852-83), con la intención de que los dos se formaran en Estudios Sánscritos e Indología. Los dos jóvenes pasaron dos años en Londres estudiando inglés para, posteriormente, poder ser recibidos por Max Müller (1823-1900), el sanscritista alemán profesor de Teología Comparada en la Universidad de Oxford, y formarse junto a él en el estudio del Sánscrito. Por aquel entonces, la Indología se centraba en el estudio de antiguos textos en Sánscrito, documentos que llegaban a Inglaterra traídos desde India y Nepal por parte de académicos y la East India Company¹⁰. La Indología era entonces un objeto de estudio emergente en gran parte gracias a la rápida expansión del imperialismo colonial británico y el nuevo interés en conocer el "Espiritualismo Oriental". De hecho, se puede decir que el motivo principal que lleva a Müller a dar la bienvenida a estos estudiantes japoneses se debe a su interés personal por conocer mejor el Budismo Japonés y poder acceder a las colecciones de textos de *sutra* originales en Sánscrito y Pali que había en Japón.

Por desgracia, Kasahara contrajo tisis y tuvo que terminar sus estudios y regresar a Japón, donde murió al poco tiempo. Nanjō continuó con sus estudios en Occidente e hizo algunas contribuciones importantes a la Budología durante su estancia. En 1883 publicó *The Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of Buddhism in China and Japan* (*El Catálogo de traducciones chinas del Tripitaka Budista, el sagrado canon del Budismo en China y Japón*), la traducción inglesa del manuscrito en chino del catálogo del Canon Budista *Tripitaka* de la Dinastía Ming que se encontraba en la Oficina de la India en Londres. Además fue co-traductor, junto a Müller, de *sutra* escritos en Sánscrito y editó traducciones de textos del Budismo Mahayana escritos en japonés. Obtuvo la licenciatura en Oxford por éstos y otros trabajos. Nanjō volvió a Japón en el año

⁷ Esta sección se basa en Dongchu, 'Mingzhi fojiao xuezhzhe zhi haiwai jinchi' ('Viajes al extranjero de estudiosos budistas en la Era Meiji'), *Haichaoyin (The Sound of Ocean Waves)*, 15.2 (1934), pp. 69–76 (disponible en línea en URL: <http://dongchu.ddbc.edu.tw/html/02/4.html>).

⁸ Al traducir nombres chinos, japoneses y coreanos sigo la convención propia de Asia Oriental de poner en primer lugar el apellido seguido del nombre. Consúltese la lista al final del texto donde se encuentran los nombres en chino y japonés.

⁹ Esta sección se basa en gran parte en M. Zumoto y J. Takakusu, 'Bunyu Nanjio: His Life and Work', *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, third series, 6 (2004), pp. 119–37 (disponible en línea en URL: www.shin-ibs.edu/documents/pwj3-6/PW3-6.pdf).

¹⁰ Agradezco a David Gellner que me clarificara la fuente para estos materiales (mediante comunicación personal).

1884, impartiendo docencia primero en la Escuela Shinshû Otani en Tokio (convertida posteriormente en la Universidad de Otani, una de las primeras universidades japonesas dirigidas por una secta Budista), ocupó un lectorado en Sánscrito en la Universidad Imperial de Tokio y, algo después, obtuvo la Cátedra en Estudios Sánscritos. En 1887 viajó a la India para visitar sitios budistas sagrados, y de retorno, hizo escala en China donde también visitó algunos templos budistas.¹¹ En 1889 recibe uno de los primeros doctorados que se otorgan en Japón. En 1898 formó parte de la delegación de su secta budista en Siam con ocasión de la reunión de diferentes delegaciones budistas de diferentes países y allí recibió una reliquia de Buda (*sarira*) de las manos del rey de Siam. En 1901 se convierte en profesor de la Universidad de Otani y en 1914 es elegido presidente de dicha universidad. Nanjō llegó a ser un sanscritista y budologista internacionalmente respetado gracias a sus publicaciones de traducciones y ediciones críticas de las traducciones en chino y japonés de sutra originales escritos en sánscrito y pali. Asimismo fue responsable de la introducción en Japón de un corpus metodológico nuevo para el estudio de la religión, como la introducción del análisis filológico.

La reconexión con la India a través de los estudios budológicos propició que el Budismo Japonés se uniera con la raíz originaria del Budismo (aunque con poca trascendencia real para la teología budista japonesa), desviándose de la recepción histórica de las enseñanzas que había venido tradicionalmente de China y Corea. Aunque Nanjō continuó predicando y sirviendo como consultor de su secta, su influencia en el establecimiento del Budismo es limitada, en parte por su dedicación íntegra al estudio académico. Con todo, es indudable la deuda que los estudios budistas japoneses tienen con los trabajos pioneros que él ayudó a desarrollar en este campo.

Anunciando la superioridad espiritual de Oriente: los budistas japoneses en el Parlamento Mundial de las Religiones en Chicago (1893)¹²

La narración histórica anterior muestra que la orientación índica deriva de Occidente y que presupone un Budismo originario que queda limitado a los círculos budistas académicos japoneses. De hecho, el Budismo Japonés se revigorizó gracias a este cambio en su legitimidad: se produjeron más discursos de un Budismo Japonés nativista que quería probar que el budismo se había refinado tras entrar en Japón y emerger en el espíritu cultural japonés. Es a partir de ahí que nace una espiritualidad budista engrandecida, preparada para ser empaquetada y exportada al resto del mundo.

Para entonces el mundo occidental ya estaba predispuesto a escuchar el mensaje de los budistas japoneses. La última mitad del siglo XIX mostraba un Occidente expansivo y optimista gracias a la exitosa construcción del imperio colonial y sus grandes avances tecnológicos. El mundo se había hecho mucho más pequeño con los nuevos medios de

¹¹ Sobre el significado de los viajes en la reconstrucción del Budismo Japonés, véase Richard M. Jaffe, 'Seeking Śākyamuni: Travel and the Reconstruction of Japanese Buddhism', *Journal of Japanese Studies*, 30. 1 (2004), pp. 65–96.

¹² Esta sección se basa en John S. Harding, *Mahayana Phoenix: Japan's Buddhists at the 1893 World's Parliament of Religions* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008).

transporte, el telegrama, el teléfono y los ensanchados contactos transculturales. Es entonces cuando la ciudad de Chicago organiza la exposición de 1893 con el propósito de mostrar los nuevos descubrimientos, las invenciones y las culturas exóticas, siguiendo la tradición de las exposiciones mundiales que empezaron con la gran exhibición de 1851 en Londres. La delegación japonesa, apoyada completamente por el gobierno *Meiji*, introduce en Chicago una bella presentación del viejo y el nuevo Japón. El centro de aquella presentación fue precisamente la réplica de un famoso templo budista. La participación japonesa tuvo una excelente acogida: los participantes en la exposición quedaron impresionados al ver el rápido desarrollo japonés y su equiparación con otras naciones del mundo sin que ese progreso destruyera el exotismo y el atractivo de su cultura tradicional.

Al igual que se realizara en anteriores exposiciones universales, en la de Chicago se organizaron congresos y parlamentos donde se reunían profesionales, especialistas, académicos y gente prominente de todos los países. El "Parlamento Mundial de las Religiones" se organizó en el seno de la exposición gracias al trabajo de un grupo de cristianos (todos ellos protestantes) interesados en el diálogo interreligioso y en combatir una época que percibían como irreligiosa. Para ello se enviaron invitaciones a todos los representantes más significativos de las religiones del mundo: Islamismo, Hinduismo, budistas de varios países, Judaísmo, Shintô, Confucianismo, etc. Una delegación de budistas japoneses acude representando a las escuelas budistas más significativas del país para presentar a la audiencia un frente unido del Budismo japonés y un mensaje con el que mostrar la superioridad espiritual oriental. Aparentemente, su aportación obtuvo una buena acogida, entre otras por la excelente preparación de la formulación de sus ideas expresada en un correcto inglés que dominaban participantes y traductores que habían sido monjes formados durante un tiempo en el extranjero. Empieza así la amplia tradición de la transmisión del Budismo Japonés a Occidente que lidera D.T Suzuki (1870-1966). Durante el siglo XX, Suzuki se esforzará por presentar a Occidente una civilización japonesa *Zen* que modula en gran parte la forma con la que Occidente sigue comprendiendo hoy día la "espiritualidad oriental".¹³

Alfabetización, Publicaciones y Lenguaje

Ahora hay que volver a dirigirse al espacio de los "teatros de la acción" en Asia Oriental para buscar allí a otros activistas budistas transnacionales. Como medios para la comunicación, las lenguas escritas y habladas ocuparon un papel crucial en la formación del público receptor del budismo asiático. A fines del siglo XIX y a principios del XX, la lengua japonesa vivió enormes transformaciones.¹⁴ El nuevo sistema educativo nacional permitió a un amplio sector de población antes no alfabetizado que no sólo consumieran

¹³ Véase Martin Baumann, 'Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a "Buddhism in Protestant Shape"', *Numen*, 44 (1997), pp. 270-95; Robert H. Sharf, 'The Zen of Japanese Nationalism', en Donald S. Lopez, Jr, ed., *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), pp. 107-60; Thomas A. Tweed, 'American Occultism and Japanese Buddhism: Albert J. Edmunds, D. T. Suzuki, and Translocative History', *Japanese Journal of Religious Studies*, 32.2 (2005), pp. 249-81.

¹⁴ Véase Miyako Inoue, *Vicarious Language: Gender and Linguistic Modernity in Japan* (Berkeley: University of California Press, 2006).

novelas, diarios, menús en restaurantes y cafés, o manuales de uso de productos de consumo, sino también anuncios gubernamentales, leyes y regulaciones en industrias y empresas. Los nuevos activistas budistas se aprovecharon de la expansión de la alfabetización y fundaron empresas editoriales budistas (siguiendo también en esto el patrón de los misioneros protestantes). Las publicaciones de estas casas editoriales incluían ediciones nuevas y de bolsillo de los *sutra*, comentarios de los *sutra*, tratados de monjes famosos, revistas académicas y revistas populares centradas en temas budistas. A pesar de la división y diferencias entre escuelas, el lector de estas nuevas publicaciones budistas formó un imaginario colectivo translocal, un “público budista”, que incluía a clérigos budistas y a simpatizantes e interesados en el Budismo más allá del limitado uso en los ritos tradicionales (mayoritariamente funerarios). Los *sutra* eran conocidos por los japoneses sólo de una manera parcial y por vía de los cánticos de monjes en los funerales o en otras ocasiones ritualizadas. La gente común no poseía textos con *sutra* ni los leía habitualmente. Pero con la proliferación de las publicaciones budistas en la era moderna la situación cambió y más y más gente empezó a poseer sus propios *sutra* y a leer comentarios y sermones.

En parte por la gran cantidad de caracteres chinos existentes en japonés (llamados *kanji*) y en parte porque las personas educadas en Japón en la época premoderna y en la primera modernidad escribían en chino, los literatos japoneses y chinos, es decir, las personas con alta formación, se podían comunicar entre sí por escrito usando el chino con la práctica conocida como “diálogo del pincel/lápiz” (*bitan* o *hitsudan*) aunque no pudieran comunicarse oralmente.¹⁵ (La misma situación se da con los literatos coreanos en el mismo periodo temporal). Esta práctica permitió a muchos monjes japoneses, chinos y coreanos comunicarse entre ellos sin mucha dificultad. Sin embargo, este idioma basado en compartir el medio escrito también se convirtió en la base de la ideología que se resume en el lema “un mismo lenguaje escrito y una misma raza” (*tongwen tongzhong*). Esta ideología fue promovida por los imperialistas japoneses para legitimar el expansionismo japonés en Asia Oriental y, ostensiblemente, también para contrarrestar el imperialismo occidental que se interpretaba como el intento de Occidente por imponer a los países de Asia Oriental valores ajenos basados en el cristianismo y el materialismo.

Una porción significativa de los materiales publicados en Japón durante ese tiempo eran clásicos de la literatura china, por ejemplo, las reimpresiones de *sutra*. Este tradicional conservadurismo del Budismo Japonés permitió que estos trabajos fueran potencialmente exportables como productos a China y a otras áreas de Asia Oriental como Corea y Taiwán. Por ejemplo, en la era *Taishō* (1912-1926), la gigantesca compilación del Tripitaka Budista (*Taishō Shinshū Daizōkyō*, literalmente *La nueva compilación del Tripitaka de la Era Taishō*) publicado en 1929, así como los comentarios japoneses (que, en cualquier caso, estaban escritos mayoritariamente en caracteres chinos e incluso en chino clásico), eran en su mayoría reimpresiones de *sutra* en chino. Por todo ello, se fomentaba una bonita alianza

¹⁵ Véase Joshua Fogel, ‘Japanese Literary Travelers in Pre-War China’, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49.2 (1989), pp. 575–602.

entre las sectas budistas japonesas y sus aliados en China, Taiwán y Corea.

Yang Wenhui (1837-1911) es conocido por haber iniciado las publicaciones modernas de Budismo en China e implantado un nuevo tipo de budismo allí.¹⁶ Nacido en el año 1837 en una familia de oficiales de la provincia de Anhui, no siguió la trayectoria usual de presentación a los exámenes oficiales para el servicio civil y la consecución de un puesto de funcionario. En vez de eso, en su juventud escribía poesía y se centró en su autorrealización y educación autodidacta. Tras obtener una copia de un texto budista por casualidad, algo le movió a dedicarse al aprendizaje budista y a coleccionar *sutra*. Gracias a los contactos que tenía su padre, se le asignó un trabajo relacionado con la reconstrucción de Nanjing tras la devastación vivida a mediados del siglo XIX tras la Rebelión Taiping (inspirada en el cristianismo) que impactó en gran parte del sur de China. Una vez en Nanjing, fundó la editorial *Jinling Sutra (Jinling kejingchu)* con la intención de publicar textos budistas, especialmente *sutra*, pero también comentarios antiguos y modernos de textos budistas. La reimpresión de textos budistas era más urgente en aquella época básicamente porque se había perdido mucho con la guerra. Yang utilizó sus propios recursos económicos y la ayuda de budistas y funcionarios para comenzar a coleccionar textos budistas, hacer tallas de nuevos grabados en madera y reparar antiguos e imprimir miles de textos hasta llegar a millones de volúmenes. Yang también fundó un seminario budista, el *Qihuan Jingshe* (la ermita Jetavana), uno de los primeros seminarios de este tipo en China. Sus estudiantes eran devotos y clérigos budistas, como Taixu que será conocido más tarde por ser uno de los más famosos reformistas budistas.

Como activista budista transnacional, Yang conocía sobradamente cómo interactuar con los extranjeros. Fue consejero de la embajada de la dinastía Qing en Londres durante largos periodos, desde 1878 hasta 1881 y luego desde 1886 hasta 1888. Mientras estuvo en Inglaterra estudió inglés, política y administración industrial. Durante su primer periodo en Londres coincidió con Max Müller convirtiéndose en amigo del entonces estudiante Nanjō Bunyū al que antes se ha hecho referencia. Yang prestó ayuda a Nanjō cuando éste estaba preparando el *The Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*. Cuando Nanjō vuelve a Japón, ayudó a Yang a obtener copias de muchos textos de *sutra* de Japón que no se podían encontrar en China. Yang también colaboró con el misionero baptista Timothy Richard (1845-1919) al que ayudó a traducir en lengua inglesa el *Awakening of Faith in the Mahayana (Despertar de la fe en el Mahayana) (Dacheng qixinlun)*, precisamente el texto que años antes había empujado a Yang al estudio del Budismo y que la Sociedad Literaria Cristiana publica en Shanghai en el año 1907.

Yang también se relaciona en 1893 con el reformador budista de Sri Lanka, Dharmapala (1864-1933), considerado por muchos el padre del modernismo budista. Coincide con él cuando éste último hacía un viaje a China aprovechando su trayecto de regreso tras el

¹⁶ Esta sección se basa en Gabrielle Goldfuß, 'Binding Sutras and Modernity: The Life and Times of the Chinese Layman Yang Wenhui (1837–1911)', *Studies in Central and East Asian Religions*, 9 (1996), pp. 54–74; Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), pp. 2–10.

Parlamento Mundial de las Religiones de Chicago.¹⁷ Gracias a este encuentro y al posterior intercambio de correspondencia entre los dos hombres, Dharmapala persuadió a Yang de la importancia no sólo de revivir el Budismo en China y en la India, sino también de llevar el Budismo al mundo entero.

Fusiones y Revitalización: el encuentro de los budistas taiwaneses con la intervención de los budistas japoneses durante el periodo colonial (1895-1945)

La isla de Taiwán había sido la avanzadilla del imperio Qing manchú desde el siglo XVII hasta el XIX, tras haber sido un enclave fundamental para holandeses y españoles durante gran parte del siglo XVII. La isla había visto cómo pasaban por su territorio muchos chinos *han* venidos desde la provincia de Fujian a través del estrecho de Taiwán, tentados por las oportunidades del mercado exportador del té y el alcanfor y la abundancia de tierras para granjas y cultivos. La población indígena fue trasladada a zonas remotas y montañosas o bien empezaron a casarse con los llegados *han*. Al final del siglo XIX, las zonas costeras y las planicies de la isla comenzaron a estar bien surtidas de ciudades mercantiles y portuarias y el gobierno Qing había consolidado su regulación de la isla al declarar a Taiwán provincia autónoma que hasta entonces había sido administrada como parte de la provincia de Fujian.

Por aquel entonces, el paisaje religioso en Taiwán era similar al que se encontraba en la costa de la provincia de Fujian poblada por los Han.¹⁸ La escena religiosa predominante consistía en templos religiosos tradicionales dedicados a varias deidades y espíritus: dioses locales, el emperador Hade, la diosa Mazu y otras divinidades provenientes de lugares originarios de la provincia de Fujian. También había una amplia difusión de médium, adivinadores del futuro, maestros de *fengshui* y monjes taoístas especializados en ritos funerarios, exorcismos y bendiciones en los festivales populares. El gobierno apoyó la construcción y mantenimiento de los cultos oficiales dedicados a *Guandi*, los dioses de las ciudades y Confucio. Había algunos templos budistas que tenían su origen en la provincia de Fujian. Algunos de los acólitos budistas iban a los templos más famosos de Fujian para ser ordenados y posteriormente volvían a Taiwán para seguir su carrera en un templo. También había un tipo de budismo tradicional en el que los devotos practicaban el vegetarianismo, cantaban regularmente sutra y organizaban diferentes actividades de caridad. Esta variedad budista llamada *zhajijiao* (literalmente 'enseñanza vegetariana') constituye un tipo de budismo "sectarista".

¹⁷ La ironía, aunque no sea un vuelco sorprendente, está en que Dharmapala se inspiró en las perspectivas occidentales sobre el Budismo, especialmente en las del veterano de la Guerra Civil Americana, Coronel Olcott (1832–1907), el primero en hacer campaña a favor del Budismo de los diferentes países de Asia y en sus diversas tradiciones a fin de que se reconocieran unos a otros como miembros de una única religión mundial. Véase Sarah LeVine y David N. Gellner, *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal* [Cambridge: Harvard University Press, 2005]). Agradezco a David Gellner por advertirme de la importancia de la conexión entre los reformadores budistas asiáticos y los occidentales simpatizantes del Budismo (comunicación personal).

¹⁸ Esta sección contextualizadora se basa en Charles Brewer Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660–1990* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999).

Con el tratado de Shimonoseki firmado entre la dinastía Qing Manchú y el gobierno japonés tras la derrota de los Qing en 1895 (conocida como la primera Guerra Sino-japonesa en la literatura historiográfica) se cedía Taiwán a Japón. Se comenzaba así el periodo colonial japonés que duró cincuenta años, finalizando en 1945. La colonización japonesa de Taiwán fue rápida y bien planeada. Primero se realizó la colonización política y se instauró la infraestructura comercial para, seguidamente, realizar los cambios educativos, religiosos y culturales. El gobierno colonial adoptó una política pro-budista, animando al establecimiento de los intereses del Budismo Japonés en Taiwán y la expansión de los templos budistas taiwaneses. Para ello se contó con la cooperación de la elite budista taiwanesa. La mayoría de las escuelas budistas japonesas empezaron a tener templos y a enviar a misioneros a los lugares más significativos de la isla, ayudando a la expansión de población japonesa en el territorio así como al proselitismo de los taiwaneses. Pero la estrategia más efectiva para expandir la influencia consistió en invitar a los templos locales budistas a participar de las escuelas budistas japonesas. Nació una nueva generación de monjes budistas taiwaneses, similares a las figuras de los broker en el lenguaje mercantil, que aprendieron a hablar japonés, negociaban con los budistas japoneses y las autoridades coloniales, hacían de intérpretes de los líderes de las sectas budistas cuando éstos realizaban lecturas de *dharma* en Taiwán, iban de visita a los templos centrales para visitarlos o bien a estudiar en ellos, y promovieron la construcción de templos y escuelas budistas en Taiwán.

Ahora bien, el gobierno colonial japonés no siempre apoyó las actividades de las sectas budistas japonesas. Por ejemplo, poco tiempo después de la cesión del territorio, el gobierno colonial decretó que las sectas japonesas y los templos taiwaneses no podían realizar acuerdos privados entre ellos. Esto produjo que muchos templos taiwaneses tuvieran la libertad de separarse de las sectas japonesas y desarrollarse autónomamente. También ayudó a que las sectas japonesas repensaran su propio desarrollo y sus estrategias misioneras en la colonia. Empezaron a pensar en cómo construir sus propias estructuras idóneas para el proselitismo, aunque continuaran colaborando con los templos locales e influyendo a las nuevas asociaciones budistas en la isla.

El expansionismo budista en Taiwán empezó a frenarse durante el último periodo colonial. El Japón en guerra adoptó medidas extremas para convertir a los ciudadanos taiwaneses en leales ciudadanos imperiales japoneses (el *kominka* o "proceso de conversión de los sujetos en ciudadanos imperiales" desde 1937 hasta 1945) y, por tanto, el Shintô fue impuesto forzosamente a la población.

Para ejemplificar este periodo, a continuación se verá la biografía de tres de los más importantes activistas budistas transnacionales de la historia de Taiwán, uno de ellos, japonés, y los otros dos, taiwaneses. Marui Keijiro (1870-1934)¹⁹ fue un oficial colonial y un

¹⁹ Esta sección se basa en Jiang Cian-Teng (Jiang Canteng), *Riju shiqi Taiwan fojiao wenhua fazhanshi (El desarrollo de la cultura budista en Taiwán durante el periodo colonial japonés)* (Taipei: MSC Book, 2001); ídem, 'Riju shiqi Taiwan xinfojiao yundong de xianqu – Taiwan fojiao madinglude Lin Delin de ge'an yanjiu' ('El avance del nuevo movimiento budista en Taiwán durante el periodo colonial japonés: el caso de Lin

simpatizante de la reforma religiosa budista. Marui era natural de la prefectura de Mie, en la región de Kansai en Japón. Se graduó en la Universidad Sōtō, dirigida por la Escuela budista Sōtō, fundada en el año 1905 y renombrada como Universidad de Komazawa en el año 1925. Llegó a Taiwán en 1912 para ocupar un puesto en el gobierno colonial como oficial compilador de documentos, intérprete y traductor. Se le encomendó investigar la situación religiosa en la colonia y ver qué medidas se podían tomar para “civilizar” a los nativos. En 1919 publica el *Informe sobre la Investigación de la Religión en Taiwán* donde detalla las prácticas religiosas en la colonia. En ese mismo año se convierte en director del Centro para la enseñanza budista *Zhennan (Zhennan xuelin)*, una de las primeras escuelas budistas creadas por sectas budistas japonesas (primero, por la escuela *Rinzai* que incorporó más tarde a la rama del budismo Sōtō taiwanés) cuyo objetivo era formar a clérigos y laicos taiwaneses. Ese mismo año también se convierte en jefe de la sección de dirección de templos y santuarios (*shajika*) de la Oficina del ministerio de Interior. Junto a algunos monjes taiwaneses y líderes laicos budistas fundó la Asociación Budista del Mar del Sur (*Nanying fojiaohui*) con el propósito de reformar las costumbres religiosas taiwanesas y propagar las enseñanzas budistas.²⁰ La asociación publicaba la revista Budismo del Mar del Sur (*Nanying fojiao*) y organizaba sermones y lecturas regulares (*jiangxihui*) para el público general. Marui retorna a Japón en 1925 y ocupa un lectorado en la Universidad Taishō, una universidad budista establecida en 1926 como resultado de la unión de cuatro universidades budistas de diferentes escuelas (la Universidad religiosa de la escuela *Jodō*, la Universidad Tendaishu de la escuela *Tendai* y la Buzan y el colegio Chisan de la escuela *Shingon*). Marui pasó trece años en Taiwán como administrador colonial y budista reformador, ocupando un puesto crucial para entender las interacciones entre los budistas japoneses, las autoridades coloniales japonesas y los budistas taiwaneses.

El monje budista taiwanés y “colaborador”, (Jiang) Shanhui (1881-1945) nace en la ciudad portuaria del norte de Taiwán, Keelung (*Jilong*).²¹ Originariamente su familia había llegado desde Dingzhou, en la provincia de Fujian. En 1886, siguiendo el ejemplo de su madre, forma parte de la secta *Longhua*, perteneciente a la línea budista popular de la “enseñanza vegetariana” (*zhaijiao*). En 1900 se convierte en seguidor formal y obtiene título budista. Pero a medida que escucha más y más sermones budistas, decide trasladarse al templo *Yongquan* en la Montaña Tambor en Fujian y en 1902, junto a Shanzhi (un monje de Fujian) (1852-1906), se convierte en discípulo de un monje llamado Jingfeng, donde reciben su completa ordenación y se convierten en miembros de la vigésimo tercera generación del linaje Linji de transmisión de conocimiento de la Montaña Tambor. Tras estudiar más de medio año en la Montaña Tambor, Shanhui vuelve a Keelung. Él y Shanzhi comenzaron a recaudar fondos para construir el Templo *Lingquan* en la montaña Yuemei en Keelung. En

Delin, el Martín Lutero del budismo Taiwanés’, *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 15 (2002), pp. 255–303; ídem, ‘Rizhi shiqi Gaoxiong fojiao fazhan yu Gisei Higashiumi’ (‘Gisei Higashiumi y el desarrollo del Budismo en Gaoxiong durante el periodo de la regulación japonesa’), *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 16 (2003), pp. 211–32; Anonymous, ‘Marui Keijiro’, *Nanying fojiao* (Budismo de los Mares del Sur), 12.2 (1934).

²⁰ ‘El mar del Sur’ refería, durante el periodo colonial japonés, a Taiwán, al sur del archipiélago japonés.

²¹ Esta sección se apoya en Jones, *Buddhism in Taiwan*, pp. 39–44; Jiang, *Riju shiqi Taiwan xinfojiao yundong de xianqu*; ídem, *Riju shiqi Gaoxiong fojiao fazhan yu Gisei Higashiumi*.

1907 Shanhui se convierte en miembro oficial de la secta japonesa *Sōtō*, inaugura el Templo *Lingquan* en 1908 como templo taiwanés de la secta *Sōtō*, y se convierte en su primer abad. Gracias a las conexiones estrechas que Shanhui tiene con el gobierno colonial japonés y con el establecimiento del Budismo Japonés, el templo *Lingquan* prosperó y se convirtió en uno de los cuatro linajes *dharma* (*fapai*) en Taiwán.

En 1912 viaja a Japón para visitar el centro organizativo de la secta *Sōtō* y allí recibe ejemplares de la edición anotada *Taishō* del *Tripitaka* Budista (*Taishō Shinshū Daizōkyō*) para que los lleve a su templo. También viaja a India y Burma para traer consigo *sarira* (reliquias de Buda) y estatuas de jade de Buda. Shanhui centró sus esfuerzos en la enseñanza budista y el proselitismo. En 1917 ayudó a fundar la Escuela Secundaria Budista Taiwanesa (*Taiwan fojiao zhongxuelin*) dedicada a la formación de clérigos jóvenes y pupilos laicos. Fue director de la escuela durante trece años, del 1920 al 1933. En 1924, fundará también la Academia Budista *Lingquan*. Completando otro viaje a Japón, hace escala en Corea y en Manchukuo (territorios bajo control japonés) y vuelve a la Montaña Tambor en Fujian. Más tarde viaja al Sudeste Asiático y difunde enseñanzas budistas en Malasia, entonces bajo poder británico, llegando a ser el abad del Templo *Jile* en Penang, una rama del templo de la Montaña Tambor en el templo *Yongquan*.

En la última etapa de su vida se retira a Taiwán y antes de la rendición de Japón en 1945 participa en el establecimiento de la nueva Asociación Budista Taiwanesa (*Taiwan fojiao zonghui*). A causa de su colaboracionismo con los japoneses, él y muchos otros líderes budistas taiwaneses fueron rápidamente marginados por los monjes llegados desde China con el gobierno nacionalista (*Guomindang*). Muere en Diciembre de 1945. El Templo *Lingquan* en Keelung también languidece con la post-retrocesión de Taiwán.²² La personalísima biografía religiosa de Shanhui ilustra el espacio enorme para la expansión del budismo taiwanés durante el primer periodo colonial japonés y cómo algunos segmentos pequeños (representados por Shanhui y Shanzhi) de un linaje de transmisión regional originado en Fujian (en la Montaña Tambor), crecieron en un suelo fértil gracias a la dinámica del colonialismo japonés y prosperaron.

El monje (Shen) Derong (1884-1971) ejemplifica otro tipo de monje budista taiwanés y "colaborador" durante el periodo colonial japonés.²³ Derong nace en Taipei en 1884, en el interior de una familia granjera. Con quince años empezó a acudir a la escuela primaria gubernamental del área local. En aquella época, las escuelas gubernamentales enseñaban a sus alumnos japonés, competencias técnicas y cívicas. Tras graduarse, trabaja como interno en un estudio fotográfico japonés y como traductor e intérprete del dialecto *Minnan* (dialecto hablado en Taiwán que hoy se conoce propiamente como Taiwanés) para los japoneses. Se convierte en el primer discípulo del Monje Shanhui en el Templo *Lingquan* en Keelung aunque era apenas tres años menor que su maestro. Como domina el japonés,

²² La retrocesión refiere a la reocupación de Taiwán realizada por el gobierno nacionalista chino tras la derrota de Japón ante las fuerzas aliadas en 1945.

²³ Esta sección se apoya en Jiang, *Riju shiqi Taiwan xinfojiao yundong de xianqu*; idem, *Riju shiqi Gaoxiong fojiao fazhan yu Gisei Higashiumi*.

se convierte en la mano derecha de su maestro Shanhui, que no hablaba japonés y que confiaba a Derong todas sus interacciones con el gobierno colonial japonés, con los líderes budistas japoneses en Taiwán o con aquellos que visitaban el territorio provenientes de Japón. De hecho, es gracias a su tarea como intérprete con motivo de la visita de dignatarios de la escuela *Sōtō*, especialmente del director de la Escuela *Sōtō*, Ishikawa Sodo que iba a asistir a la ceremonia de apertura del Templo *Lingquan*, que éste escoge a Derong para que vaya a Japón a estudiar en la Escuela Secundaria *Sōtō* en 1908. Se gradúa en 1912. Cuando vuelve a Taiwán, supervisa la recientemente fundada Escuela Secundaria Budista de Taiwán (*Taiwan fojiao zhongxuelin*).

En 1934, los dirigentes de la Escuela *Sōtō* lo escogen para dirigir el proselitismo del recinto *Rixin*, rama proselitista en Taipei. En 1938 es nombrado abad del templo *Lingquan* en Keelung. Al igual que su maestro Shanhui, Derong estaba muy interesado en formar a jóvenes clérigos budistas y a discípulos budistas laicos. Por eso participa en la fundación de la Asociación de la Juventud Budista Taiwanesa (*Taiwan fojiao qingnianhui*) y la Asociación Budista del Mar del Sur (*Nanying fojiaohui*). Después de la retrocesión del territorio (1945), su participación en asuntos budistas taiwaneses es más limitada. Por ejemplo, es elegido miembro de la rama provincial taiwanesa de la Asociación Budista China, una organización budista nacional que llega a Taiwán junto al gobierno nacionalista en 1949.

El papel crucial que Derong jugó al interactuar entre los budistas japoneses y taiwaneses durante el periodo colonial tiene mucho que ver con su dominio lingüístico del japonés. Cuando el reformador del Budismo Chino Taixu (1890-1947) (reconocido más tarde como el padre del moderno budismo chino) visita Taiwán en 1917, Derong le acompaña como intérprete (para los japoneses) durante más de un mes, enseñando a Taixu las importantes transformaciones del mundo budista taiwanés bajo el régimen japonés. Esta experiencia empujó a Taixu a viajar a Japón aquel mismo año para visitar templos, los centros de la dirección de las sectas, escuelas budistas y aprender de la experiencia moderna del Budismo Japonés, y preparar la reforma del Budismo Chino.²⁴

Aunque la mayoría de las sectas budistas japonesas más importantes hablan de las relaciones amistosas con las organizaciones budistas taiwanesas, su influencia en la isla es actualmente muy reducida en comparación con el papel que representaron durante el periodo colonial. Ahora bien, la visión expansiva del Budismo en el Taiwán colonial preparó el espacio para la posterior revitalización del Budismo en Taiwán durante los años 1980. Hay tres organizaciones budistas en Taiwán que pretenden la transnacionalización gracias al proselitismo y sus trabajos de caridad en la zona: Ciji (La Sociedad de la Compasión

²⁴ Para conocer más de Taixu, véase Gotelind Müller, *Buddhismus und Moderne: Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts* (Budismo y Modernidad: Ouyang Jingwu, Taixu y la búsqueda de la autodefinición del budismo en los primeros años del siglo XX) (Stuttgart: Steiner, 1993); ídem, 'Buddhism and Historicity in Early 20th Century China – Ouyang Jingwu, Taixu and the Problem of Modernity', *Orientierungen*, 2 (2007), pp. 28–51; Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001).

Budista), Foguangshan (La Montaña de la luz de Buda) y Fagushan (La Montaña del Tambor Dharma). A medida que Taiwán se convierte en una potencia económica del este asiático y más y más taiwaneses emigran al exterior para trabajar, la influencia del Budismo Taiwanés se expande en el mundo, conformando una nueva era para el budismo transnacional centrado en Taiwán.²⁵

Colaboración y Resistencia: el encuentro de los budistas coreanos con los japoneses durante la intervención²⁶

El Budismo se introduce en Corea desde China. Llega a una posición dominante en el entorno religioso durante las dinastías *Silla* y *Goryeo* (s. VI; s. XV). La élite coreana estaba instruida en los clásicos de la literatura china, ya que los documentos gubernamentales y religiosos estaban escritos en chino clásico, aunque la pronunciación de los caracteres fuera diferente de la pronunciación china. El Emperador Sejong inventa y promulga el alfabeto coreano en 1446, pero el *hangul* escrito no se difunde completamente hasta el siglo XX. Los *sutra* budistas en coreano tradicional se escribían y publicaban en caracteres chinos (incluso en reimpressiones de ediciones chinas). Al igual que sucede en Japón, durante las dinastías *Silla* y *Goryeo* los clérigos budistas eran miembros destacados de la sociedad coreana. Pero el ascenso de las ideologías neo-confucianas durante la dinastía *Choson* (o *Joseon*) *Yi* (1392-1897/1910) acaba con el dominio budista y, de hecho, los neoconfucianos muestran una actitud virulenta antibudista. Muchos templos budistas fueron clausurados o apropiados por el Estado, incluso prohibiéndose la entrada de monjes budistas a la capital imperial, Seúl. Los templos que resistieron eran los que estaban situados en las montañas, con unos monjes aislados de la sociedad coreana.

La presencia colonial japonesa en Corea fue una oportunidad para la revitalización el

²⁵ Para conocer más del movimiento budista taiwanés transnacional, véase Julia C. Huang, *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement* (Cambridge: Harvard University Press, 2009); Richard Madsen, *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan* (Berkeley: University of California Press, 2007).

²⁶ Esta sección se apoya en Robert E. Buswell, Jr, *The Zen Monastic Experience* (Princeton: Princeton University Press, 1992); ídem, 'Buddhist Reform Movements in Korea during the Japanese Colonial Period: Precepts and the Challenge of Modernity', en Charles Weihsun Fu y Sandra A. Wawrytko, eds, *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World: An International Symposium* (Westport: Greenwood Press, 1994), 141-160; ídem, 'Imagining "Korean Buddhism": The Invention of a National Religious Tradition', en Hyung Il Pai y Timothy R. Tangherlini, eds, *Nationalism and the Construction of Korean Identity* (Berkeley: Center for Korean Studies, Institute of East Studies, University of California, 1998), pp. 73-107; Pori Park, 'The Modern Remaking of Korean Buddhism: Korean Reform Movements during Japanese Colonial Rule and Han Yongun's Buddhism (1879-1944)', PhD dissertation, UCLA, 1998; ídem, 'Korean Buddhist Reforms and Problems in the Adoption of Modernity during the Colonial Period', *Korea Journal* (Spring 2005), pp. 87-113; ídem, *Trial and Error in Modernist Reforms: Korean Buddhism under Colonial Rule* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2009); Nam-lin Hur, 'The Sōtō Sect and Japanese Military Imperialism in Korea', *Japanese Journal of Religious Studies*, 26.1-2 (1999), pp. 107-34; Hwansoo Kim, "'The Future of Korean Buddhism Lies in My Hands": Takeda Hanshi as a Sōtō Missionary', *Japanese Journal of Religious Studies*, 37.1 (2010), pp. 99-135; ídem, 'A Buddhist Colonization?: A New Perspective on the Attempted Alliance of 1910 between the Japanese Sōtōshū and the Korean Wŏnjong', *Religion Compass*, 4/5 (2010), pp. 287-99; Vladimir Tikhonov, 'Did They "Sell The Sect and Change the Patriarch"?: Korean Buddhist Pro-Japanese Collaboration (1877-1905) and Its Modern Critics', *Papers of the British Association for Korean Studies*, 8 (2003), pp. 85-104.

Budismo Coreano. Antes del siglo XIX ya había presencia de clérigos budistas japoneses en algunas zonas de Corea, en parte por la presencia de comerciantes y residentes japoneses en las ciudades portuarias como Pusan. En 1895, con el tratado de Shimonoseki, los japoneses fuerzan al gobierno Qing a reconocer la independencia de Corea que previamente era un estado tributario del gobierno Qing. Pero esto expuso a Corea a los intereses políticos y comerciales de Japón. En 1910, Corea fue anexada oficialmente a Japón y se convierte en colonia. Las más importantes sectas budistas japonesas corren a Corea para competir en el establecimiento de sus templos, sus escuelas y para convertir a los coreanos, tal cual lo habían hecho en Taiwán, persuadiendo a las sectas budistas coreanas y a los templos a fusionarse con sus sectas.

El nacionalismo y la resistencia anti-colonial también se expresaron en el Budismo Coreano. Mientras que algunos de los líderes budistas coreanos dieron la bienvenida a la colaboración con el gobierno colonial japonés y sus sectas budistas para expandir la influencia del Budismo en la sociedad coreana tras haber sido marginados durante cerca de tres siglos, los budistas más nacionalistas se negaron a colaborar. Uno de los puntos de conflicto entre los colaboracionistas y los resistentes se encuentra en la cuestión del matrimonio y el consumo de carne, que había llegado a Corea con las sectas budistas japonesas.²⁷ Algunos progresistas dieron la bienvenida a estas estipulaciones menos rígidas sobre los preceptos *sangha* y argumentaban que estos cambios acercarían el budismo a las masas. Los tradicionalistas, por su parte, insistieron en que esos cambios eran completamente contrarios a los principios *sangha*. Los clérigos coreanos que deseaban colaborar fueron convertidos en los abades de los templos más importantes del territorio, mientras que los resistentes fueron marginados.

Dos monjes coreanos servirán para ilustrar las figuras del “colaborador” y el “apropiador creativo”. Yi Hoe-gwang (1862-1933) es quizás uno de los más notables monjes “colaboradores” durante el periodo colonial japonés.²⁸ Yi era un descendiente *dharma* de Poun Keungyeop, uno de los patriarca *Seon (Chan)* del último periodo *Choson*. Yi llegó a ser uno de los más importantes intérpretes del *dharma* en su juventud. Su encuentro más íntimo con el Budismo Japonés se produce cuando se hace cargo de la Escuela *Myeongjin* –la primera escuela budista moderna en Corea, precursora de la Universidad Dongguk –, ayudado por la escuela budista japonesa *Jōdō Shū*. En 1908, un amplio grupo de monjes budistas coreanos decidieron fundar una nueva orden budista llamada la Orden *Won*. Con ello querían consolidar y modernizar el Budismo Coreano, en parte como respuesta a las oportunidades que se ofrecían con la presencia japonesa. Este grupo elige a Yi para ser el Gran Patriarca de la nueva orden. En 1910, tras la anexión oficial de Corea a Japón, Yi viaja

²⁷ Algunas sectas budistas en Japón apoyaban tradicionalmente el matrimonio clerical y el consumo de carne. Pero con las nuevas regulaciones *Meiji* y el levantamiento de la prohibición general del matrimonio clerical, la práctica se pasó a adoptar casi por completo por la gran mayoría de las sectas.

²⁸ Esta sección se apoya en Kim, ‘A Buddhist Colonization?’, y Tikhonov, ‘Korean Buddhist Pro-Japanese Collaboration (1877–1905) and Its Modern Critics’. Agradezco a Vladimir Tikhonov el haberme facilitado un esquema biográfico de Yi (comunicación personal, Agosto 2009) y a Hwansoo Kim por enviarme sus artículos.

a Tokio para negociar una alianza (como figura de la fusión subordinada) de la orden *Zen* japonesa *Sōtō*. Esta "alianza y fusión" podía significar que la secta *Sōtō* tuviera el control de la mayoría de los poderosos templos budistas y sus monjes coreanos.²⁹ Pero la fiera oposición de los monjes que abogaban por un Budismo Coreano independiente hizo que el intento de fusión fallara. En los primeros años de la década de 1920, Yi intentó nuevamente mezclar el Budismo Coreano con la secta japonesa *Rinzai* (de la rama de *Myosinji*), la otra secta *Zen* japonesa, pero también falló al encontrarse con la fiera oposición de otros monjes coreanos. Pero Yi no sólo buscó la fusión. Avezado en el conocimiento de las enseñanzas confucianas y los clásicos chinos, Yi atrajo a la élite confuciana a la Sociedad para la Promoción del Budismo (*Pulgyo Chinheunghoe*) que fundó en 1914. La sociedad publicaba una revista mensual (*Pulgyo Chinheunghoe weolbo*) que defendía un nuevo tipo de Budismo.

Aunque fue denostado como "colaborador" y oportunista (fundamentalmente por sus alianzas indiscriminadas con diversas sectas japonesas en periodos diferentes), Yi contribuyó significativamente a la modernización del Budismo Coreano modulado a imagen de los ejemplos japoneses. Intermedió entre las sectas budistas coreanas y japonesas así como entre dos tradiciones budistas, una, la japonesa, fuerte con el poder imperialista y la otra, la coreana, débil, vulnerable y necesitada desesperadamente de ayuda exterior, aunque esta asistencia fuera problemática y estuviera corrompida.

Han Yong-un (1879-1944), figura opuesta a la de Yi Hoe-gwang, está considerado en la historiografía moderna coreana como uno de los más grandes patriotas y reformadores budistas durante el periodo colonial japonés.³⁰ Nacido en una bien posicionada familia rural, creció estudiando los clásicos confucianos. Posteriormente se hace eremita budista y es ordenado monje. Expuesto a las misiones protestantes y al budismo japonés moderno, Han empezó a promover activamente la modernización del Budismo Coreano. Al igual que otros monjes de la élite religiosa de la época, Han viajó a Japón para recorrer el país y sus monasterios budistas. En 1913 publica la obra *Pulgyo yusinnon* (*Una tesis sobre la reforma del Budismo Coreano*) en la que apostaba por la destrucción del Budismo Coreano en su

²⁹ Hur, 'The Sōtō Sect and Japanese Military Imperialism in Korea'.

³⁰ Esta sección sigue a Buswell, 'Buddhist Reform Movements in Korea during the Japanese Colonial Period'; Nam-lin Hur, 'Han Yong'un (1879–1944) and Buddhist Reform in Colonial Korea', *Japanese Journal of Religious Studies*, 37.1 (2010), pp. 75–97; Kim, 'A Buddhist Colonization?'; Kwang Sik Kim, 'A Study of Han Yong-un's "On the Reform of Korean Buddhism"', *Korea Journal* (Spring 2005), pp. 64–86; Jeung-bae Mok, 'The Buddhist Reform Movement in Modern Times', *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 1 (2002 February) (disponible en línea en URL: http://hompy.buddhapia.com/homepy/iabtc/files/Vol01_15_Jeung_bae%20Mok.pdf); Park, 'Korean Buddhist Reforms and Problems in the Adoption of Modernity during the Colonial Period'; ídem, *Trial and Error in Modernist Reforms*; Henrik H. Sørensen, 'Buddhism and Secular Power in Twentieth-Century Korea', en Ian Harris, ed., *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia* (New York: Continuum International Publishing Group, 2001), pp. 127–52; Vladimir Tikhonov, 'The Japanese Missionaries and Their Impact on Korean Buddhist Developments (1876–1910)', *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 4 (2004), pp. 7–48 (disponible en línea en URL: http://hompy.buddhapia.com/homepy/iabtc/files/Vol04_01_Vladimir%20Tikhonov.pdf); Tikhonov, 'Korean Buddhist Pro-Japanese Collaboration (1877-1905) and Its Modern Critics'.

forma presente para así promover la construcción de un nuevo Budismo Coreano. Una de las perspectivas más alejadas de la visión ortodoxa de la religión consistió en la defensa que hizo Han del matrimonio de los monjes, práctica que creía debían seguir los monjes coreanos al igual que habían hecho los japoneses, de tal manera que no sólo los descendientes de estas uniones mantuvieran el crecimiento de los budistas en el país, sino fundamentalmente, para que los budistas coreanos pudieran penetrar otra vez en el corazón de la sociedad coreana en vez de estar alejados meditando en las montañas. Aunque muchos monjes tradicionalistas se opusieron a esta idea, al final los matrimonios clericales se enraizaron en Corea y la práctica fue finalmente seguida por la mayoría de los monjes coreanos durante los últimos años de la ocupación japonesa. Algunas otras propuestas de reforma y modernización de Han consistieron en la traducción de los *sutra* budistas del chino al coreano (*hangul*) para facilitar la diseminación amplia del pensamiento budista. A pesar de su radical interés en modernizar el Budismo, por ejemplo con matrimonio clerical así como repensando las relaciones entre el *sangha* y la laicidad, Han sostenía unas ideas fuertemente nacionalistas y se opuso firmemente a la fusión entre las instituciones budistas coreanas y las japonesas.³¹

Sumario

Durante la mayor parte del periodo *Tokugawa*, Japón fue un país cerrado al exterior, cierre debido a la política de reclusión del país en reacción a las actividades misioneras y coloniales occidentales. Con el apoyo del gobierno del *shogun*, las sectas budistas japonesas disfrutaron de una posición dominante en la sociedad *Tokugawa*. Aunque las diferentes sectas competían entre sí y había actividades de algunas de estas sectas entre los residentes japoneses en el extranjero, ninguna mostró un interés especial en "internacionalizarse". La situación cambia tras la Restauración *Meiji* con la apertura del país y la pujanza de las ideologías expansionistas. Japón llegó a convertirse en la luz de Asia contra la opresión de los poderes occidentales y el Budismo Japonés se convertiría en la base sólida que daría cabida a una Nueva Era encarnada en la visión de la "Gran Esfera de la Co-prosperidad de Asia Oriental". Los budistas japoneses, mientras vivían los cambios sin precedentes de las misiones cristianas y el protagonismo creciente del Shintô, se beneficiaron del momento expansivo y reinventaron, literalmente, el Budismo Japonés en una religión en contacto con todas las otras formas de desarrollo de la sociedad moderna.

Las innovaciones que se produjeron en el Budismo Japonés se difundieron rápidamente en otras partes de Asia Oriental e incluso formaron parte de Occidente a través de los contactos coloniales y las nuevas formas de comunicación, transporte y transmisión. Una red densa de activistas budistas transnacionales emergieron, incluyendo a un amplio rango de individuos entre japoneses, chinos, taiwaneses y coreanos, así como unos pocos occidentales. Estos activistas vieron las oportunidades que la "era de los imperios" ofrecía y a través de sus acciones formaron un componente importante para entender no sólo la cultura religiosa moderna emergente sino también la modernidad misma.

³¹ Han también fue un importante poeta que inició la escritura de poesía en coreano vernáculo.

Lista de Caracteres Chino (en orden de apariencia en el texto)

Nanjō Bunyū	南条文雄
Kasahara Kenju	笠原研寿
bitan	筆談
tongwen tongzhong	同文同種
<i>Taishō Shinshū Daizōkyō</i>	大正新脩大藏經
Yang Wenhui	楊文會
Jinling kejingchu	金陵刻經處
Qihuan Jingshe	祇洹精舍
Taixu	太虛
<i>Dacheng qixinlun</i>	大乘起信論
zhajiao	齋教
kominka	皇民化
Marui Kejiro	丸井圭治郎
Nanying fojiaohui	南瀛佛教會
jiangxihui	講習會
(Jiang) Shanhui	(江)善慧
Taiwan fojiao zhongxuelin	台灣佛教中學林
Taiwan fojiao zonghui	台灣佛教總會
(Shen) Derong	(沈)德融
Ishikawa Sodo	石川素童
Taiwan fojiao qingnianhui	台灣佛教青年會
Yi Hoe-gwang	李晦光
Han Yong-un	韓龍雲
<i>Chosŏn Pulgyo yusinnon</i>	朝鮮佛教維新論

Agradecimientos: Quiero expresar mi agradecimiento a Abigail Green y Vincent Viaene por invitarme a participar en el Workshop internacional 'Religious Internationals in the Modern World', organizado en la Universidad de Oxford (12–13 Enero 2009); a mi colega Amira K. Bennison de la Faculty of Asian and Middle Eastern Studies de Cambridge por darme a conocer el workshop de Abigail y Vincent y su proyecto editorial; a los participantes en el Workshop por sus estimulantes comunicaciones y comentarios; y a David Gellner, Vladimir Tikhonov y a los editores por leer los primeros borradores de este artículo y ayudarme con sus comentarios y sugerencias.