

Confucianismo, Budismo y la conformación de valores en China y Corea

Christian Arnaiz[?]
Grupo de estudios del Este Asiático
Instituto Gino Germani

Noviembre de 2004

[?] christianarnaiz@yahoo.com.ar

Introducción

En la obra de Max Weber¹ “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” el autor se propone, según sus palabras, “determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una mentalidad económica”. Al encomendarse a esta misión, Weber, deja sin tratar una cuestión de no menor importancia. Esta es, la de analizar el papel que jugaron los gobiernos autoritarios en la promoción de valores de tipo ascético entre los individuos de la época.

En el presente trabajo me propongo, por lo tanto, analizar el rol que desempeñaron los distintos poderes seculares, a lo largo de la historia de China y Corea, para consolidar valores -no ya ascéticos como en la obra de Weber sino- conservadores de respeto a la autoridad, a la familia y a la tradición, propios de un orden jerárquico en el caso del confucianismo. Y valores de rectitud, de legitimación de los privilegios y de cohesión social bajo una base espiritual nacional en el caso del budismo.

La pregunta a la que intentaré dar respuesta a lo largo del trabajo es la de si fueron las creencias tradicionales o los gobiernos autoritarios de las distintas épocas los que convencieron a las personas de la necesidad de someterse a la autoridad.

En función de tal objetivo me propongo, por un lado, repasar aquellos aspectos de las doctrinas confuciana y budista que pudieran haber sido seleccionados por las sucesivas elites por ser funcionales a un sistema de dominación y de perpetuación en el poder conveniente a sus intereses.

Por otro lado intentaré dar cuenta de algunos momentos de la historia china y coreana en que se pone en evidencia el protagonismo de sus elites dirigentes a la hora de promover aquellos valores antes mencionados.

1) Confucianismo

“El miedo compartido trae la paz
hasta que los amores egoístas aumentan.
Entonces la crueldad urde una trampa
y siembra con cuidado sus cebos.”

WILLIAM BLAKE, *Resumen de lo humano*
(obra poética).

El confucianismo es aquel sistema ético y social que tuvo su origen en la China feudal con las enseñanzas de Kung-fu-tzu (que literalmente significa “ el maestro Kung”), cuyo nombre fuera latinizado por los primeros misioneros jesuitas que lo transformaron en Confutius y Confucius, derivando luego en nuestro Confucio.

Si bien existen autores que, siguiendo el criterio más aceptado y extendido en filosofía de las religiones, consideran al confucianismo como una religión al poseer los tres elementos requeridos (un concepto de la divinidad, una fe y un culto) esto solo pudo haber sido cierto hasta finales del primer milenio d.C. Luego, según Tchao Yun –Koen² en “El Confucianismo”, fue desvaneciéndose el concepto de un Dios personal hasta confundirse con las fuerzas naturales y con el espíritu racional propio del hombre. Quizás, los mayores reparos a la hora de considerar al confucianismo como religión

¹ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

² Tchao Yun-Koen, *El Confucionismo*.

radique en las intramundanas aspiraciones de quien fuera su fundador, en las cada vez menos frecuentes alusiones al mandato del Cielo, en la ausencia de preocupaciones metafísicas en la historia de dicha doctrina, y en los límites impuestos a todo intento de trascendencia que, como tal, siempre fue visto por sus adeptos como sospechoso de transgredir el justo medio y armonía propios de la conducta de un hombre noble.

Los postulados de esta, según Etienne Balazs³, “doctrina racionalista y arreligiosa, fuertemente deudora de un tradicionalismo conformista” están muy relacionados con el momento de agitación política y social en que le tocó vivir a Confucio. Nacido en el 551 A.C. en Tsou (N.E. de China), Confucio, dice Lionello Lanciotti⁴ (en “Confucio”) vivió en una época feudal bajo el poder central cada vez más nominal de la dinastía Chou, con señores feudales que comenzaron a agitarse, negándose a obedecer al gobierno imperial.

Es por esto que Confucio, al igual que los principales pensadores de la antigüedad china, dedicó su vida a resolver el problema político, asumiendo incluso personalmente - aunque sin éxito- diversas tareas de gobierno. A causa de esta búsqueda constante de dar solución a los problemas terrenales suele compararse al confucianismo con el aristotelismo en el sentido de que ambos sistemas de pensamiento han intentado fundar una razón que domine tanto a la naturaleza como a los hombres.

Pero al momento de ocuparse del problema político, es decir, del individuo en relación con el estado, Confucio no fue un revolucionario sino un restaurador de un, según Lionello Lanciotti⁵, “antiguo sistema de sociedad, o, al menos de un sistema que se convirtió en hipótesis en la más remota antigüedad”.

Para tal propósito, Confucio no inventó nada sino que utilizó los libros clásicos de los pensadores anónimos de la tradición china, para reinterpretarlos en sentido ético. La sistematización por parte de Confucio y sus discípulos de un conjunto de principios éticos y sociales logró enorme éxito a lo largo de la historia china, en buena parte debido a su extraordinaria simplicidad y debilidad doctrinal. Algunos de los rasgos más conservadores del Confucianismo fueron mencionados por Feng Youlan⁶ en su “Breve historia de la filosofía china”:

Rectificación de los nombres

Preocupado por la existencia de orden en la sociedad, Confucio pregonó durante su vida lo que él llamaba la “rectificación de los nombres”. Esta idea consiste, en última instancia, en la necesidad (para el mantenimiento de dicho orden) de que los individuos cumplan con las responsabilidades y deberes que les corresponden según sus “nombres” o función que desarrollaren dentro de la estructura social (ej.: gobernante/súbdito; padre/hijo; inferior/superior; etc.).

Justicia (yi) y benevolencia (ren)

La virtud de la justicia (yi) fue definida por Confucio como aquel “deber ser” que obliga al hombre en sociedad a realizar aquellas acciones que deben ser hechas por sí mismas. Pero la justicia de dichas acciones (al igual que el imperativo categórico kantiano 2000 años después) no se circunscribe al ámbito visible o exterior de la acción, siendo

³ Etienne Balazs, *Historia de China Imperial*.

⁴ Lanciotti Lionello, *Confucio*.

⁵ Lanciotti Lionello, Op.cit.

⁶ Youlan Feng; *Breve historia de la filosofía china*.

así posible que una acción aparentemente justa, en realidad no lo sea al haber sido realizada en función de otras consideraciones de carácter no moral.

La benevolencia (*ren*), como esencia material de aquellos deberes, consiste, según Confucio, en “amar a otros” y la manifestación más perfecta de éste amor no puede darse más que cumpliendo con aquellos deberes de esencia formal de los que hablaríamos antes. No podemos dejar de ver en esta relación entre los conceptos de “amor” y “deber” una estrecha semejanza, para nuestra mirada occidental, con aquel imperativo agustiniano de “ama y haz lo que quieras” que recién cobraría existencia varios siglos después.

El conocimiento del Ming

En sintonía con la virtud de la justicia y el “deber ser” que le es propio, el conocimiento del *Ming* supone hacer caso omiso del éxito o fracaso externo, desde el momento en que se reconoce la inevitabilidad del mundo tal como existe. El *ming*, siendo más precisos, es *el decreto del cielo*, origen de la naturaleza o esencia humana. Y el conocimiento de la misma, por parte del hombre, es indispensable para su propio perfeccionamiento. Esta creencia en la autodisciplina, adquiere un matiz social cuando se considera, como lo hacían los confucianos, que un país configura al hombre y su sabiduría en la misma medida en que el hombre configura al país.

Piedad filial

Este concepto, según Lanciotti, no se reduce simplemente a los deberes del hijo hacia sus padres sino que también comprende “el respeto por todo cuanto pertenece al mundo de los padres: el culto de lo antiguo, la veneración de la tradición, el respeto por cuanto pudieron haber hecho los predecesores, etc”.

A partir de estos deberes y reglamentaciones lo que se auspicia, según Lanciotti, es una sociedad organizada en forma piramidal en donde las relaciones entre superiores e inferiores y entre iguales (por ej. las relaciones de amistad) “deben ser reguladas minuciosamente, aún en las manifestaciones exteriores por el *Li*, o bien por el rito, el ceremonial o la etiqueta”. Es que, según el pensamiento confuciano la observancia de las formas exteriores debía conducir a un mejoramiento espiritual de los individuos. Y, como ya se expuso, solo podría reordenarse una sociedad desordenada –principal preocupación de Confucio- elevando moralmente a sus miembros al nivel de sus primeros predecesores.

Es con este fin, continúa Lanciotti, que Confucio reimpulsó el culto de los antepasados, que de por sí siempre fue fuerte en China, pero rechazando cualquier alusión a supersticiones o cuestiones metafísicas, consideradas irrelevantes a la hora de solucionar los problemas de este mundo. Dado que, según Confucio, éstas pertenecen al mundo sobrenatural al que no podemos acceder.

2) El poder secular y la consolidación del Confucianismo en China.

Unificación del pensamiento y confucianismo

La unificación del pensamiento fue buscada por los distintos emperadores del “país del centro” desde el momento en que el príncipe de Ch’in, luego de una serie de victorias sobre los restantes estados feudales en que se dividía China, logró, hacia el año 221 a.C, la unificación territorial y política, tomando el título de Primer Augusto Emperador de la dinastía Ch’in (Ch’in Shih Huang-ti) que se extendería hasta el año 206 a.C.

La misma fue primero llevada a la práctica violentamente por el mismo Ch'in Shih Huang-ti en el año 213 a.C. y consistió en la obligación de los súbditos de entregar (para su futura quema) “todos los registros históricos, salvo los de Ch'in, todos los escritos de las “cien escuelas” de pensamiento y el resto de la literatura...”. El objetivo de todo esto no era otro que el de resguardar la unidad política que solo podía concretarse, según los emperadores y asesores de la mencionada dinastía, asegurándose que solo existiera “un mundo, un gobierno, una historia y un modo de pensar”⁷.

La autocracia despótica constituida por Huang-ti se inspiraba en la escuela político-filosófica de los legistas, caracterizada por un fuerte realismo que “negaba todo respeto a los santos reyes y maestros venerables de la tradición”⁸. En lo político promovía la instauración de un detallado y coercitivo sistema de leyes y penalidades para garantizar el buen gobierno del pueblo en manos de un poderoso Estado burocrático.

La segunda unificación del pensamiento fue implementada de manera más moderada aunque eficaz, durante la época de la dinastía Han (202 a. C.-220 d. C.), por el emperador Wu-ti. El rasgo diferencial de este segundo intento de unificación, además del mayor grado de tolerancia, fue el de haber seleccionado a una de las “cien escuelas”, el Confucianismo y sus “seis obras Clásicas”, para cumplir el rol de “doctrina de Estado”. De este modo, se pensaba, sería superado aquel estado de vacío en el mundo del pensamiento, que podría originar la simple supresión de todas las escuelas de filosofía (como había sucedido en época de la dinastía Ch'in). Y esto se debe a que el legalismo de los Ch'in nunca fue pensado para sustituir a dichas escuelas ni hubiera podido haberlo logrado, dados su rechazo de todo idealismo, tradición y mundo de los antepasados, elementos bastante arraigados dentro del pensamiento chino.

Todo esto no se dio sino en forma paulatina. Durante las primeras décadas de los Han anteriores u occidentales (206 a.C. a 9 d.C.) no existía una gran diferencia entre los confucianos y los *fang-shih*, representantes de la doctrina taoísta. Así, el cuerpo de funcionarios del imperio unificado fue conformado por discípulos de todas las escuelas de pensamiento que en aquel momento se influían mutuamente. Sin embargo, a pesar de contactos e influencias recíprocas, sería la corriente confuciana la que muy pronto adquiriría preponderancia, hasta el punto de convertirse en religión oficial.

La interacción y rivalidad (por llamar la atención del soberano) entre las escuelas taoísta y confuciana devino, según Guillaume H. Dunstheimer⁹ en “Religión oficial, religión popular y sociedades secretas en la China posterior a los Han”, “en una síntesis entre ciertos rasgos esenciales del misticismo de los primeros y la filosofía ritualizante, moralizante y racionalista de los discípulos de Confucio”. La misma fue elaborada por el eminente pensador Tung Chung-Shu que la intituló como “Rocío abundante de los Anales de Primavera y Otoño” (en relación con el nombre de uno de los clásicos atribuidos a Confucio: “Anales de Primavera y Otoño”), y constituyó la base para la unificación del pensamiento al fusionar las enseñanzas de las diferentes escuelas en una doctrina global.

La determinación dinástica de dar trato oficial a la escuela de pensamiento confuciana encontró su máxima expresión en la reglamentación del sistema de exámenes para el reclutamiento de funcionarios gubernamentales estructurado sobre la base de las seis obras clásicas y la doctrina de aquella escuela. Esto también fue mérito del pensador Tung Chun-Shu, quien se lo hubo aconsejado al emperador Wu-ti. Este último lo puso en práctica para el año 135 a.C.

⁷ Feng Youlan, Op.cit.

⁸ Guillaume H. Dunstheimer, *Religión oficial, religión popular y sociedades secretas de la China posterior a los Han*.

⁹ Guillaume H. Dunstheimer, Op.cit.

Una contribución importante para la consolidación del Confucianismo fue la que hicieron dos eminentes sabios del siglo II, Ma Jung y su discípulo Cheng Hsien. Estos elaboraron una serie de comentarios sobre el conjunto de los libros clásicos, con el fin de darle coherencia a una doctrina que ya evidenciaba serias contradicciones en su seno.

Otro aporte importantísimo para la divulgación del pensamiento confuciano fue la propuesta aprobada por el emperador hacia el año 175 d.C de inscribir los textos clásicos en 46 tablas de piedra. Las mismas fueron colocadas cerca de la Gran Escuela, en Loyang, capital de los segundos Han y eran visitadas a diario por “muchedumbres deseosas de instruirse (que) acudían allí para leer y copiar estos documentos clásicos”¹⁰

Todo esto fue conduciendo, durante la época en que gobernó la dinastía de Han, a una posición cada vez más preeminente de la figura de Confucio. El encumbramiento y hasta el intento de divinización de Confucio por parte de la dinastía Han llegó hasta el punto en que la misma se ocupó de difundir textos apócrifos de Confucio (en realidad falsificaciones) en los que se evidenciaba su carácter suprahumano y en los que se legitimaba, mediante supuestas predicciones e institución de leyes, el poder dinástico en manos de los Han.

Pero lo cierto es que los distintos gobernantes de la dinastía Han no se valieron del Confucianismo sino en la medida en que las circunstancias lo hubieron ameritado. Esto se evidencia claramente en el período inicial de la dinastía de los Han en que la misma puso en práctica determinadas medidas más emparentadas con el taoísmo. Esto se debe a que la escuela de Lao Tse era más conveniente para los planes de reconstrucción del país debido a los excesos causados por los Ch'in, excesos que solo podían compensarse, se pensaba, con un período de “no hacer” afín a los principios del taoísmo. Ya vendrían luego los tiempos en que se haría imprescindible la utilización de la filosofía práctica del Confucianismo.

Fue así, que ni siquiera durante el interregno de la dinastía Hsin (9-23 D.C.), el emperador Wang Mang se privó de recurrir al legado del Confucianismo para elaborar sus reformas. Tal es así que, como señala L. Carrington Goodrich¹¹ en “Historia del pueblo chino”, se llevaron a cabo “medidas, inspiradas parcialmente en Confucio, (orientándose) no tanto a mejorar la suerte del pueblo, como a obtener el control fiscal y político”.

La doctrina de los letrados y sus principios lograron mantenerse incluso durante aquellos siglos en que los invasores prototurcos y protomongoles establecieron sus propias dinastías en el norte de China (304-581). Esto se debe, básicamente, a la garantía de estabilidad social que proporcionaban los postulados de esta escuela para todo aquel que se propusiera detentar el poder, y por la gran admiración que despertaba en los conquistadores el gran prestigio de la civilización china.

El confucianismo tuvo un momento de apogeo durante las dinastías Sui (581-618) y Tang (618-907) en las que, según F. Botton¹² en “China, su historia y su cultura hasta 1800”, se lo resucitó para “apuntalar el poder del monarca y darle legitimidad a la monarquía”. A pesar del gran desarrollo que alcanzó el budismo en esta época, la doctrina de estado, hasta la nueva interrupción del imperio unificado en el 1126 d.C, continuó siendo la doctrina de los letrados, ahora revisada y devenida en neoconfucianismo.

Desde los comienzos del segundo milenio de la era cristiana, el Confucianismo fue desprendiéndose del concepto de un Dios personal, confundiéndose éste con las fuerzas naturales y con el espíritu racional propio del hombre. A pesar del abandono de las grandes liturgias, como fue la de los grandes sacrificios al Cielo celebrados por el emperador y extinguidos hacia 1911 con la caída de la dinastía Ch'ing, la doctrina de los letrados siguió vigente en tanto sistema ético.

¹⁰ Guillaume H. Dunstheimer, op.cit.

¹¹ Carrington Goodrich L., *Historia del pueblo chino*.

¹² Botton F., *China: su historia y su cultura hasta 1800*.

Aspectos revolucionarios del confucianismo

Si bien es cierto que el Confucianismo ha sido un instrumento de control y cohesión social en manos de los dirigentes chinos (siempre preocupados por conservar la armonía y el orden en un país de proporciones continentales), también lo es el hecho de que, como sistema de ideas, puede ser un arma de doble filo. Esto queda claro en el libro ya citado de Feng Youlan, donde el autor señala que la filosofía confuciana postula que la distinción entre el hombre superior y el pequeño hombre “no debe estar basada como antes en el origen social, sino más bien en el talento y en la virtud individuales”. Además, según Lanciotti, “el mandato celeste no es eterno” y una dinastía puede ser legítimamente revocada en caso de gobernar mal y cuando “el pueblo en sus plegarias se lamenta al cielo”.

Este matiz revolucionario del pensamiento confuciano ha tenido su consecuente materialización a lo largo de la historia china. El mismo se evidenció claramente, durante el gobierno de la dinastía Manchú que debió enfrentarse sin cesar con el pueblo chino. Carrington Goodrich menciona entre las causas de las rebeliones “la venalidad de muchos funcionarios públicos corrompidos, las exacciones de los terratenientes que vivían ausentes de sus propiedades,…”.

También Lucien Bianco¹³ señala causas similares de malestar social que condujeron al campesinado del siglo XX a la revolución. Entre las causas el autor menciona el distanciamiento creciente entre el arrendatario y el dizhu (o aristócrata rural), y el afianzamiento de un sistema sumamente abusivo en el que la renta, el impuesto y la usura se combinaban para degradar aún más las ya precarias condiciones socioeconómicas en las que se hallaba el campesinado. Así es que aquel “paternalismo bajo el imperio” con legitimación confuciana que señalara Bianco, fue resultando cada vez más difícil de sostener ante la creciente despersonalización imperante. “El propietario (absentista) siente menos vivamente sus deberes respecto de sus arrendatarios” y paralelamente declina el prestigio tradicional del notable.

El confucianismo y la revolución comunista

Considero apropiado en este punto hacer brevemente referencia a algunas situaciones fundamentales que se encuentran examinadas en el I Ching o “Libro de las Mutaciones”, que habiendo sido escrito hace más de tres mil años, fue retomado en forma de libro Canónico por Confucio y sus discípulos. Este libro de adivinación pero también promotor de la armonía entre el cielo y los hombres, se ocupa en uno de sus capítulos del hexagrama de “La Revolución”. Lo interesante, para nuestro análisis, radica en los opuestos que complementan al mismo. Uno de ellos es el hexagrama invertido en su figura que se denomina “el Caldero” y que representa lo conservativo, la tendencia a conservar. Por lo tanto, según el I Ching, siempre existe una oposición que de alguna manera esta contenida en la “Revolución” y que luego la trasciende haciendo que la misma se vuelva conservadora. Los otros hexagramas que se oponen y complementan al de la revolución son “el antagonismo” que representa los distintos partidos que hay siempre dentro de las revoluciones, y “La necesidad juvenil”. Esta última, en tiempos propicios, lleva a liquidar las estructuras nefastas y paralizantes, pero, en tiempos adversos, y después de haber roto con aquellas fuerzas, insta una fuerza y estructuras más paralizantes todavía¹⁴.

¹³ Bianco L., *Los orígenes de la revolución china*.

¹⁴ Murena, H.A -Vogelman D.J.; “El secreto claro, (diálogos)”, Buenos Aires, editorial fraterna, 1978.

Tratando de evitar caer en concepciones fatalistas, me parece apropiada la alusión anterior en tanto ilustra lo acontecido a lo largo de la historia china con algunos de los aspectos más revolucionarios de la doctrina Confuciana.

Volviendo al análisis histórico, lo cierto es que, según Tchao Yun-Koen¹⁵, es posible encontrar una línea de desarrollo que, partiendo de la primitiva sabiduría Confuciana, evolucionara hasta concepciones cada vez más materialistas. Es en la doctrina de Mencio (372-289 a.C) en donde podemos ubicar el origen de una corriente que pudo haber sentado las bases para la posterior instauración del socialismo en China. En primer lugar, el autor menciona la orientación inmanentista de la doctrina de Mencio que permitiría luego “el desplazamiento de la atención de los confucianos, de un Dios personal, es decir el Cielo, hacia un dios impersonal que se identificaría con la naturaleza del hombre”. Esto permitiría, en última instancia, ir consolidando la autonomía del hombre frente a Dios “con vistas a su liberación del Dios-Cielo”.

Por otro lado, fue también Mencio quien sostuviera por primera vez entre los Confucianos que “la tierra no pertenece al rey ni al príncipe, sino al pueblo, ya que, cultivándola, el pueblo saca de ella con que vivir y paga los impuestos al Estado”¹⁶. Fue Mencio, de esta manera, el primer confuciano en hablar de la reforma de la propiedad agraria y del cooperativismo entre los pueblos.

Durante el siglo XX, continuó una práctica dirigencial milenaria que, más allá del significativo cambio del sistema socio-económico, se propuso “remodelar al hombre chino” según era el objetivo revolucionario de la revolución cultural mencionado por Devillers¹⁷. Tal remodelación no incluyó, sino al contrario, cambiar la relación que lo vincula a la dirigencia que en la China contemporánea se presenta bajo la figura del líder, del partido y de sus cuadros. Esta idea de reconstruir la personalidad china con el objetivo de que adquiriera las correctas actitudes proletarias de clase no resulta, en palabras de Tchao Yun-Koen, “en absoluto incomprensible a gentes habituadas a la insistencia de Confucio sobre el automejoramiento y sobre la construcción de la personalidad como base de la vida moral y política”.

Por otro lado con la instauración en 1949 de la República Popular China, la dirigencia partidaria luego de haber defenestrado la figura de Confucio por ser la causante de las desgracias sufridas en China durante los últimos siglos, intento rehabilitarla separando a su doctrina de la interpretación posterior que se le dio.

Luego de la desaparición de Mao de la escena política y del establecimiento de enormes reformas de tipo socio-económico desde el '78 en adelante, lo que se ha mantenido inmutable, a pesar de las presiones desde abajo, es la búsqueda de disciplina y el castigo de cualquier manifestación que cuestione la legitimidad de la dirigencia o del sistema de ideas que lo sustenta. De esto dan fe los hechos de represión de 1989 en la plaza de Tiannamen y los disturbios y agitaciones campesinas y obreras señaladas por Lucien Bianco¹⁸ en su artículo “modernización al estilo Chino”.

A su vez, “el socialismo real” chino es antes que nada una variante de los nacionalismos occidentales y capitalistas del siglo XIX, que copia de los mismos la forma de encuadre de las masas y su fuerza movilizadora en función de llevar adelante el camino de la modernización¹⁹. Sin querer desmerecer el original camino seguido por China en su búsqueda de desarrollo económico, no veo en el discurso oficial de la dirigencia (respecto de su

¹⁵ Yun-Koen Tchao, *El Confucianismo*

¹⁶ Yun-Koen Tchao, *Op.cit.*

¹⁷ Devillers P.H., *Lo que verdaderamente dijo Mao.*

¹⁸ Bianco L., *Modernización al estilo chino.*

¹⁹ Lew, Roland; “¿Cómo alcanzó China su sorprendente solidez?, *Le Monde diplomatique*, Edición Cono Sur, Octubre de 2004.

concepción ideológica) mas que la continuidad de un método de legitimación de un orden autoritario de origen milenario.

Papel de la burocracia

Difícilmente pueda comprenderse el éxito y perdurabilidad del sistema dinástico chino, sin hacer referencia a ese componente indispensable que fue el mandarinado. Pues fueron sus integrantes, quienes luego de la unificación y centralización del imperio, se convirtieron en clase intelectual, social y políticamente dominante.

Su origen se remonta, según G. H. Dunstheimer²⁰, a “los escribas-letrados de los antiguos señoríos” que, a pesar de provenir de los sectores inferiores y pobres de la pequeña nobleza, cumplieron, dado su alto nivel de instrucción, una función de vital importancia para el eficaz ejercicio gubernamental.

Fueron también utilizados por los Ch’in, luego de la primera unificación imperial. Y más tarde, durante los Han, se consolidaron como clase al consolidar, a su vez, a esa filosofía práctica afín al orden que es el confucianismo, y al neutralizar a todos aquellos poderes locales que pudieran haber cuestionado la unidad del imperio. De este modo es que, según Etienne Balazs, el destino del confucianismo ha permanecido durante toda la historia de china indisolublemente ligado al destino del Estado centralizado, jerarquizado y burocrático de los funcionarios-letrados.

Y esta ligazón no debería resultarnos extraña si pensamos que el confucianismo, como afirma Lionello Lanciotti, “no fue nunca una doctrina para las masas sino más bien una ideología para la elite”. Una elite que fue la de los feudatarios en épocas feudales y de los literatos en tiempos imperiales. Pero también es verdad que con el tiempo devino en los países del este asiático en una teoría y práctica filosófica aceptada por el gran público.

3) El poder secular y la consolidación del Confucianismo en Corea

El confucianismo, según Jonghoe Yang²¹ en “Confucianism, institutional change and value conflict in Korea”, estuvo presente en Corea desde los tiempos de la dinastía Koryo (918-1392). Era vista, según el autor, como “un instrumento práctico para el gobierno del estado y esencial para el adoctrinamiento moral de los oficiales estatales”. Pero a pesar de cumplir un rol complementario con el budismo, el confucianismo tuvo un impacto limitado durante este período, no pudiendo ser incorporado como aquel a la vida cotidiana de la población. Fue recién durante los últimos años de la dinastía Koryo que fue introducido y aceptada dicha doctrina por los literatos en la forma de neoconfucianismo.

Con contenidos similares al original, este último se creó con la compilación y adaptación de los textos clásicos confucianos hecha por Chu Hsi. Tal como menciona Koh Young-Jin²² en “Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon” esta variante del Confucianismo “se basaba en la teoría de que el *li* y el *qi* se habían combinado para conducir a la creación del universo, con el *li* como el principio universal e inmutable y el *qi* como las fuerzas fenomenológicas y variables”.

Según Jonghoe Yang, fueron los fundadores de la dinastía Chosón (1392-1910) quienes realmente le dieron al neoconfucianismo el rol de ideología política oficial y fuente de los principios organizadores del estado. Respaldando a Yi song-Gye, fundador de la dinastía, se encontraba un grupo de literatos reformadores adherentes al neoconfucianismo.

²⁰ Dunstheimer Guillaume H., *Religión oficial, religión popular y sociedades secretas en la China posterior a los Han*.

²¹ Yang Jonghoe, *Confucianism, Institutional Change and Value Conflicts in Korea*.

²² Young-jin Koh, *Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon*.

Fueron ellos quienes, de acuerdo a ideales confucianos, pusieron en marcha una variedad de reformas de tipo agrario, militar y político. Las reformas políticas fueron puestas en práctica por una burocracia administrativa centralizada y altamente diferenciada en sus funciones, pero obediente a un poder político concentrado en la monarquía.

Aunque el confucianismo, como sistema ético y social que era, no limitaba su injerencia al ámbito público sino que extendía sus exhortaciones e imperativos morales al ámbito del individuo y la familia, la decisión oficial de renovar la base moral del individuo y la familia coreana no tuvo una inmediata respuesta positiva en la sociedad coreana. Fue así necesario que pasaran dos siglos y medio, y se dieran las condiciones apropiadas, para que los valores del neoconfucianismo pudieran arraigar firmemente en la sociedad.

Entre las medidas oficiales para la difusión del neoconfucianismo se encontraba el desarrollo del sistema educativo cuyos contenidos eran mayoritariamente enseñanzas neoconfucianas. El objetivo del mismo, al igual que en China, era el de preparar a los alumnos para los exámenes del servicio civil que determinarían quien de ellos accedería finalmente a los puestos oficiales de gobierno.

Pero lo cierto es que los miembros de la elite reformadora se encontraron con un gran obstáculo que les impidió, al menos en lo inmediato, lograr una penetración profunda del sistema de valores confuciano en la sociedad. Este fue el de la permanencia (hasta mediados del siglo XVII) del sistema de parentesco instaurado durante la dinastía Koryo. El mismo encontraba sus cimientos en los principios del budismo y consistía esencialmente en prácticas y valores como los del igualitarismo, la poligamia y la bilateralidad (la alternancia entre un sistema patrilineal y uno matrilineal). Estas creencias eran definitivamente incompatibles con los ideales neoconfucianos que la dinastía Chosón buscaba instaurar. Pero esa perseverancia dinástica pudo ver los frutos de su esfuerzo cuando, en los siglos XV y XVI, se dieron algunas circunstancias favorables que se lo permitieron.

Durante el siglo XV se produjeron en Corea importantes innovaciones en la agricultura que conllevaron a un aumento de la productividad y por consiguiente a un notorio crecimiento demográfico. La gran fragmentación y escasez de tierras que esto produjo fueron acentuadas enormemente por el sistema igualitario en el traspaso de la herencia, propio del sistema de parentesco vigente desde la época de la dinastía Koryo. Pero el efecto decisivo fue el de la guerra de los siete años con Japón (1592-1598) que desintegró la organización y el orden social existentes, en beneficio del sistema familiar y de parentesco confuciano.

De este modo lo que observamos en el caso de Corea es que hubo una decisión oficial de la elite gobernante de instaurar un sistema de valores como el confuciano que les convenía perfectamente en su propósito de mantener el orden social y la dominación. También podemos ver que en el caso coreano no fue suficiente la sola presión oficial sobre la sociedad. A la implementación de medidas en función de tal fin fue necesario que se le sumase la presencia de factores externos que finalmente condujeron a la desintegración social y masiva del antiguo sistema familiar y de parentesco.

4) Budismo

Aunque todo sea engaño e ilusión
y nombrar a la verdad sea imposible,
la montaña me mira con tesón,
dentellada y siempre reconocible.

Rosa encendida, cuervo y venado,
policromo mundo y azul del mar:
Concéntrate- y se habrán desintegrado,
Sin nombre ni estructura que ostentar.

Concéntrate y mira en tu interior,
¡Aprende a mirar, aprende a leer!
Concéntrate- y el mundo será fulgor.
Concéntrate- y el fulgor se hará Ser.

(Extraído de “Mi Credo”, Hermann Hesse)

Según Lee Bong-Choon²³ en “Buddhism from India to Korea”, el budismo tiene su origen en el siglo V a.C. en la India con las enseñanzas del Buddha Sakamuni que alcanzó la iluminación, comprendió la verdad de la vida y dejó su doctrina a los discípulos. Según Jorge Luis Borges²⁴ en “Que es el budismo”, en la concepción budista, “el nacimiento y la enseñanza del Buda se repiten cíclicamente para cada período histórico y Gautama es un eslabón en una cadena infinita que se dilata hacia el pasado y el porvenir”.

Así como al confucianismo, como dije antes, se lo compara con el aristotelismo al intentar fundar una razón que domine tanto a la naturaleza como a los hombres, al budismo (junto con el taoísmo) que nos enseña la irrealidad del universo se lo suele asociar con el neoplatonismo (el platonismo en su versión más mística, la de Plotino).

La creencia en la transmigración de las almas es parte esencial del hinduismo y persiste en la doctrina del Buda. A su vez, la creencia en el karma supone, según Borges, que cada encarnación determine a la siguiente. El mismo, continua Borges²⁵, “obra de un modo impersonal (...) no hay una divinidad de tipo jurídico que distribuye castigos y recompensas; cada acto lleva en sí el germen de una recompensa o de un castigo que pueden no ocurrir inmediatamente, pero que son fatales.”

Si el budismo primitivo o Hinayana, suponía como último fin del creyente el alcanzar la iluminación a través de la aniquilación personal (y con la firme voluntad de no reencarnarse), con la evolución de la doctrina y el desarrollo del budismo Mahayánico, el ideal fue variando con el propósito de retardar el proceso para llegar a Buda, luego de innumerables encarnaciones y salvando a muchos otros en el camino.

Desde mediados del siglo III a.C., según Lee, el budismo se extendió por toda la India primero y por el exterior después. Esto se debió a la tenaz labor desempeñada por el emperador Azoka, quien fuera comparado por este hecho con “Constantino el grande”. Entre sus acciones más importantes en tal sentido se encuentra la de enviar a maestros budistas a otros países para difundir el culto budista. Entre las causas de la rápida propagación del budismo por el mundo Lee Bong-Choon menciona, además del importante patrocinio

²³ Lee Bong Choon, *The History and Culture of Buddhism in Korea*.

²⁴ Borges Jorge Luis - Jurado Alicia, *Qué es el budismo*

²⁵ Borges Jorge Luis - Jurado Alicia, *Op.cit.*

imperial, la naturaleza universal de las enseñanzas del Buddha. Y es que los postulados budistas sobre sabiduría, compasión, equidad y verdad resultaron una gran fuente de cohesión social y armonía entre los hombres, según el autor.

Luego de un período de desintegración política y social que afectara grandemente al budismo, se produjo un nuevo impulso al mismo en su versión Mahayánica (o “del Gran Vehículo”), al obtener la doctrina del Buddha un nuevo patrocinio imperial, esta vez dado por el Rey Kaniska (140-170) de la dinastía Kusana. Fue este nuevo desarrollo del budismo el que permitió su expansión hacia los países orientales.

Por otra parte, el alto grado de ascetismo que imponía la doctrina budista a sus adeptos, incentivando la sobriedad y la laboriosidad, ha conducido frecuentemente a una acumulación de riqueza que devino a lo largo de la historia del Budismo en constante relajación de la disciplina monástica y degradación moral de sus miembros. Esta tendencia es la misma que observara Max Weber²⁶ en la ascesis monacal de la Edad Media y en el ascetismo laico del protestantismo

5) El Budismo en China

El budismo indio, como ya se dijera, se divide en dos grandes categorías, el budismo Mahayana o del norte y el budismo Hinayana o del sur. De éstas, el Hinayana fue el más cercano al budismo originario de la India pero fue la segunda la que logró propagarse por zonas de una extracción cultural totalmente distinta como la china. Pero para que esto sucediera fue necesaria una profunda evolución del budismo que tuvo lugar en el área conocida como “los treinta y seis países del límite occidental”, en el Asia Central. Fue aquí donde el budismo fue asimilando numerosos elementos de una civilización única situada en un lugar de contacto entre las civilizaciones del este y del oeste. Una vez en territorio chino el budismo Mahayana continuó evolucionando dando por resultado un budismo de gran singularidad al fusionarse con la idiosincrasia y características socioculturales propias del pueblo chino.

Pero volviendo un poco hacia atrás y según “El Budismo en China” de Daisaku Ikeda²⁷, nos encontramos con que la fecha de introducción del budismo en China es incierta. Entre las leyendas que se refieren a este acontecimiento están las que lo ubican en el primer siglo de la era cristiana mientras que otras indican que la doctrina del Buda ya era conocida en China tres siglos antes.

Entre las primeras la más conocida es la que relata el sueño del emperador Ming (de la dinastía Han tardía) en el que un hombre dorado, de altura infrecuente, volaba por los aires frente al palacio. Al preguntar el emperador a sus ministros sobre el significado del sueño, éstos le informaron que ese hombre dorado era el Buda. A raíz de dicha respuesta el emperador, se dice, decidió mandar emisarios al oeste para obtener información sobre la religión budista. La expedición, continúa la leyenda, tuvo el éxito esperado pues los emisarios encontraron en tierras del pueblo de Yüeh-Chih, al norte de la India, a dos monjes budistas quienes les suministraron imágenes budistas y sutras, y los acompañaron ellos mismos a la capital de la dinastía Han, en Lo-Yang, para difundir la doctrina del Buda.

Si bien esta leyenda ubica la introducción del budismo en China hacia el año 67 d.C hay escritos que refieren la existencia de monjes y creyentes laicos budistas en territorio chino algunos años antes. Lo que resulta altamente probable es que los primeros conocimientos sobre el budismo hayan sido llevados a China por mercaderes y viajeros de otras tierras que llegaban a este país por la Ruta de la Seda, la vía mercantil que unía a China con el Asia Central y los países del oeste. De ser esto verdad, los primeros contactos con el budismo

²⁶ Max Weber, Op.cit.

²⁷ Ikeda Daisaku, *El budismo chino*.

deben de haberse producido en las regiones occidentales de China para difundirse, desde allí, a Lo-Yang y a las regiones orientales como Ch'u.

Las leyendas y estimaciones que sitúan la fecha de introducción del budismo en China durante el siglo III a.C. resultan bastante convincentes si se tiene en cuenta la intensa labor del Rey Azoka, tercer regente de la dinastía Maurya de la India, en pos de la propagación de la fe budista. Como ya se dijera antes, el “Constantino el grande del Budismo”, se ocupó de llevar el budismo a todas las áreas en las que gobernaba y de enviar emisarios-maestros de la doctrina del Buda a muchos países aledaños.

Pero si analizamos la situación interna de China durante los últimos siglos antes de la era cristiana veremos que la introducción y difusión del budismo, si ocurrió, debe de haberse topado con numerosos obstáculos. Para empezar, la época de la dinastía Ch'in (221-206 a.C), con el afán de su primer emperador Ch'in Shih Huang-ti de fortalecer la adhesión a las doctrinas legalistas por medios totalitarios (puestos de manifiesto en forma extrema con la quema de libros del año 213 a.C), difícilmente haya contribuido a la expansión de la fe budista.

En el caso de la dinastía Han, aunque se gozara de una mayor libertad de pensamiento, tampoco fue favorable al budismo la predilección imperial por la escuela confuciana y las consecuentes medidas dispuestas en función de hacer de la misma el credo oficial del Estado, alentando su estudio y la práctica de su doctrina.

Por otro lado, el budismo se convirtió en víctima propicia en toda época de expansión territorial, siendo la tendencia imperial en esos momentos la de privilegiar y dar superioridad a las ideas autóctonas, en detrimento de toda concepción foránea. Pues lo que se buscaba era fomentar el sentimiento de conciencia nacional entre los súbditos y encender su ardor patriótico para poder movilizarlos más fácilmente a la guerra contra los adversarios extranjeros.

Esto se puso de manifiesto claramente en las principales persecuciones al budismo como las “tres *wu* y una *tsung*” denominadas así por haber ocurrido durante el reinado de tres emperadores cuyos nombres póstumos contenían la partícula *wu*²⁸ y de un cuarto emperador de nombre póstumo *Shih-tsung*.

La primera de ellas tuvo lugar durante el reinado del emperador T'ai-wu, de la dinastía Wei septentrional que gobernó entre el 386 y 556 y cuyos orígenes se remontan a la tribu nómada Hsien-pei al norte de China. Fue este tercer soberano de dicha casa imperial quien se dedicó, desde su llegada al trono en el 424, al asedio y conquista militar de las regiones septentrionales de Shensi y Kansu. Gran cultor del Taoísmo, T'ai-wu, convirtió dicha doctrina en religión oficial de Estado y ordenó la construcción de numerosos templos. Poco después se dispuso a eliminar el budismo, principal rival de la fe taoísta. Con este fin emitió un decreto en 438 ordenando el retorno a la vida secular de todos los sacerdotes budistas de menos de 50 años. En 446 ordena oficialmente la abolición del credo budista. Entre las medidas de aplicación se encuentran la orden de quemar y destruir templos, imágenes y escrituras budistas en las áreas bajo su jurisdicción y la de ejecutar a todos los monjes budistas fuera cual fuera su edad. Al margen de las motivaciones de índole religiosa hubo algunas importantes de carácter económico y político en la orden de restituir a la vida secular a los monjes budistas. Entre las primeras se encuentra la de terminar con una actividad considerada improductiva y poco útil para la sociedad. Entre las segundas encuentra una fundamental que se refiere al deseo del emperador de incrementar el número de hombres aptos para la conscripción militar.

²⁸ Cuando en China moría un regente, era costumbre escoger, para él, un nombre que reflejara su personalidad o la naturaleza de su gobierno. La palabra *wu* significa “belicoso” o “belligerante” y se asigna a los monarcas cuyas gestiones se centraron en la conquista o en el ejercicio del poder militar.

La segunda de las persecuciones fue efectuada por el emperador Wu de la dinastía Chou septentrional que gobernara sobre la China del noroeste entre 557 y 581. De manera bastante similar a la anterior, la persecución llevada a cabo por el emperador Wu también supuso el derribo de templos, la fundición de imágenes, la quema de escrituras y el retorno a la vida secular de monjes y monjas. El objetivo de expansión militar tuvo, en este caso, como destinatario a la dinastía Ch'i septentrional. La nota diferencial la dio el hecho de que esta segunda persecución no solo recayó sobre el budismo sino también sobre su rival, el taoísmo, cuyos monjes también se consideró necesario reclutar para el ejército. Dicha inclusión de la Escuela de Lao-Tze entre las perseguidas tiene su causa en el hecho de que la religión oficial del régimen ya no era el taoísmo sino el Confucianismo.

Pero también es cierto que para el 574, año de su prohibición, la comunidad budista evidenciaba ciertos abusos y signos de decadencia moral. Muchos de los templos habían adquirido proporciones gigantescas y las autoridades eclesiásticas gozaban de gran poder y riqueza. Además, como afirma Daisaku Ikeda²⁹ “toda la comunidad budista había llegado a constituir un cuerpo de autogestión que escapaba del control gubernamental” y a su vez, “eran muchos los monjes y monjas que ni siquiera sabían recitar los textos sagrados como correspondía, pues solo habían ingresado en el sacerdocio con el fin de disfrutar de una vida cómoda y segura”.

La tercera y última de las persecuciones Wu fue la llevada a cabo por el emperador Wu-Tsung de la dinastía T'ang (618-907). Con procedimientos similares a los utilizados en las anteriores persecuciones, la diferencia estuvo en la magnitud. Y esto no se debió solamente al aumento en la intensidad de las hostilidades, sino también a que ahora, y por primera vez, el hostigamiento al budismo se dio en toda China, incluyendo a los grandes centros meridionales que hasta ese momento se habían mantenido al margen. La casa imperial T'ang pertenecía a la familia Li, cuyos ancestros se remontaban a Lao-Tse y, por lo tanto, sus regentes, incluido Wu-tsung, trataron a esta religión con grandes honores y privilegios. Pero el movimiento de persecución al Budismo recién comenzaría con la llegada al trono del emperador Wu-tsung en 840 culminando con el edicto imperial que sintetizaba el resultado de la persecución en 845. Según Ikeda esta última persecución de los Wu “debilitó al Budismo de tal forma, que la religión nunca pudo recuperar su antiguo vigor”.

Por último, la cuarta de las persecuciones contra el Budismo, llamada “T'ang”, fue ordenada en 955 por el emperador Shih-tsung de la dinastía Chou tardía (951-960), que reinó brevemente en un momento de caos originado con la caída de la dinastía T'ang en 907. Lo distintivo de esta persecución fue que no buscó abolir la religión Budista sino ponerla bajo estricto control gubernamental mediante su reforma y reglamentación. Es nuevamente Ikeda quien da cuenta de las múltiples formas en que restringió la libertad de culto de la comunidad Budista durante aquel período cuando dice que “se prohibió la celebración privada de monjes y monjas, se estableció un número oficialmente determinado de plataformas de ordenación y se impuso la supervisión gubernamental sobre aquellos que desearan ingresar en el clero budista. Además, se prohibió la celebración de ceremonias budistas por la noche y la construcción de nuevos templos. Los que no obtenían reconocimiento oficial debían ser erradicados o bien fusionados con otras instituciones autorizadas”.

Como resultado de éstas prácticas, favorecidas por una crónica declinación moral y espiritual de la comunidad budista que se manifestaba en sus aspiraciones y actividades cada vez más mundanas, la doctrina de Buda fue perdiendo poco a poco ese espíritu de lucha que había caracterizado a sus miembros en siglos pasados. El mismo los había llevado, en otros tiempos, a levantarse en defensa de sus convicciones contra la opresión y a reconstruir su culto y actividades en momentos en que la tormenta hubiera pasado.

²⁹ Ikeda, Daisaku, Op.cit.

Pero lo cierto es que lo que caracterizó la relación que tuvo el Budismo con la autoridad imperial en China fue su discontinuidad. Y esto se manifestó en que además de las persecuciones, el Culto del Buda también supo contar, por momentos, con el favor imperial. Pero esta ayuda o patrocinio nunca tuvo la continuidad necesaria como para permitirle propagar sus enseñanzas de forma duradera. Entre los soberanos que más notoriamente favorecieron al Budismo podemos mencionar al emperador Wu de la dinastía Liang que gobernó de 502 a 549 en la China meridional, a Wen-ch'eng de la dinastía Wei del norte y al emperador Wen de la dinastía Sui (581/589-617). Fue ciertamente durante el gobierno de esta última dinastía y la de los T'ang (618-907) cuando el Budismo alcanzó su más importante florecimiento. Sin embargo, algunos de los patrocinadores del Budismo no hicieron más por la salud del Budismo que muchos de sus perseguidores. Ya sea porque, en su afán de propagar el Budismo se ocuparon de perseguir a las creencias rivales, aumentando la enemistad entre los cultos (tal como ocurriera durante el reinado del emperador Wu de la dinastía Liang). O en los casos en que las preferencias imperiales estuvieron puestas en las variantes esotéricas o tántricas del Budismo basadas en cánticos mágicos y rituales de índole semejante. Esto fue lo que ocurrió durante el reinado de Hsuang-tsung de la dinastía T'ang. Aquellas vertientes del Budismo se habían difundido rápidamente entre la población pues rechazan los rigores ascéticos y buscan la salvación mediante el pleno goce de los sentidos, afirmando que la prosperidad terrenal no es un obstáculo para la salvación de los hombres. Lo cierto es que esta filosofía y las complejas mitologías derivadas de ella culminaron en un sistema que poco tenía en común con el budismo original, cuya meta esencial era el Nirvana y que se oponía a toda especulación metafísica. Como dice Jorge Luis Borges³⁰ en "Que es el Budismo" con relación al período de mayor florecimiento del Budismo chino, éste " tuvo que condescender al culto de los antepasados y a la mitología en que había degenerado el taoísmo".

Por lo demás, y al margen de la discontinua aprobación imperial, el Budismo logro difundirse por el territorio chino gracias a la ardua labor de sus creyentes y clero. Entre los integrantes del último es pertinente resaltar el aporte de numerosos monjes que se ocuparon de la traducción de los textos indios originales, muchas veces yendo ellos mismos a buscarlos a la tierra del Buda a través del peligroso camino del Asia Central. Entre los más reconocidos se encuentran Kumarajiva, Fa-hsien, Nan-yueh Hui-ssu, T'ien-t'ai Chih-i y Hsuan-tsang.

Hubo varios elementos, sin embargo, que dificultaron al Budismo difundirse ampliamente en territorio chino. Por un lado el budismo debió enfrentarse en China con una cultura secular firmemente arraigada en las enseñanzas de los libros canónicos de Confucio y en la concepción taoísta fundada por Lao Tse. En segundo lugar, el carácter monacal del budismo difícilmente pudo haber atraído al pueblo chino en donde el concepto de familia tenía un enorme arraigo. Tampoco pudo gozar de prestigio entre las clases ilustradas de un país donde la cultura clásica era un requisito indispensable para abrirse camino en la vida. Esto se debía fundamentalmente a la ignorancia propia de unos monjes que solían ser reclutados entre los campesinos y que tampoco recibían una instrucción general en el monasterio. Fue también perjudicial para la penetración del budismo en la sociedad china su origen extranjero y la imposibilidad del mismo de fundirse con la tradición china.

A pesar de todo esto es innegable la impronta que dejó el budismo en las costumbres, en la literatura y en las artes plásticas chinas.

³⁰ Borges Jorge Luis - Jurado Alicia, Op.cit.

6) El poder secular y la implementación del budismo en Corea

Según el *Sam-guk sa-gi* (libro 18) el budismo fue introducido en la península coreana en el año 372 d.C. cuando el monje chino Sen Do, enviado oficialmente por la corte china de los Ch'in anteriores, llevó la estatua de Buddha y la Sutra (“las enseñanzas del Buddha”) a Koguryo durante el reinado de Sosurim. Mientras el mismo *Sam-guk sa-gi* en su libro 24, indica que la entrada de esta doctrina en Pak-cé en el año 384 fue tempranamente promovida por Marananda, monje originario del Asia Central, en Silla no se conoció el Budismo hasta finales del siglo V en que el monje Muk-ho-dja procedente de Koguryo la introdujo.

La posterior adopción del Budismo, transmitido en su forma Mahayana, no hubiera sido posible sino fuera porque las familias reales de cada uno de los tres reinos tomaron la iniciativa principal en el asunto. Mientras que en los casos de los reinos de Koguryo y Bekche la aceptación de la doctrina del Buda se produjo sin fricciones, en el reino de Silla, sin embargo, fue necesario vencer la oposición de los aristócratas. Esta tarea fue emprendida por el rey Boup Joung (514-540) y condujo a que hacia el año 535 se reconociera oficialmente al Budismo como doctrina de Estado. Además, el culto budista logró un auge en el reino de Silla aún más importante que el experimentado en los otros reinos.

Una muestra de la predisposición de las familias reales hacia el budismo es lo acontecido en Bekche en la misma época. El rey Soung sentó las bases de un nuevo desarrollo nacional y la organización de un nuevo sistema administrativo. A la par de esto y con el fin de consolidar la base espiritual de la nación, el rey encargó a Kioum Ik y a otros monjes budistas la tarea de difundir el budismo.

Según Lee Ki-Baik³¹ en “Nueva historia de Corea”, el hecho de que el budismo fuera tan firmemente apoyado y promovido por las familias reales se debió probablemente a que se trataba de un sistema de creencias y principios apto para mantener y afianzar el dominio del poder real. Entre las creencias budistas que más pudieron simpatizar a la aristocracia se encontraba la de la transmigración de las almas que, según lo percibían, le otorgaba legitimidad a sus privilegios de casta. Esto se debía a que los grandes méritos de los aristócratas en vidas pasadas habían devenido en la configuración de un, según la doctrina budista, “cuerpo kármico” favorable para su vida presente. A su vez esta creencia, desde otro ángulo, enseñaba a la gente a sobrellevar con resignación sus desventuras al proclamar que así como no existe inmerecida felicidad tampoco existe un sufrimiento inmerecido.

En cuanto a los valores y prácticas promovidas por el clero budista desde los tiempos de Silla y Goryo unificados es interesante notar la manera en que fueron estimulados actos de caridad y cohesión social, de apoyo financiero al clero pero también otros de carácter más secular y vinculados a los intereses del estado. Como ejemplo tenemos lo que se denominaban “méritos budistas” y que auguraban, en última instancia, bienestar y felicidad futura para todo aquel creyente que los practicara. Entre los mismos Nam Dong-shin³² menciona “la construcción de templos, estatuas budistas o pagodas, donaciones financieras a la institución budista (...) la asistencia al necesitado con cuidados médicos y monetarios” pero también “la construcción de caminos y puentes”.

En relación con el momento en que se introdujo el budismo es importante tener en cuenta que lo que hoy se conoce como Corea estaba cambiando su sistema político desde una federación de tribus a un sistema nacional centralizado. En este proceso, pues, el budismo desempeñó un papel importantísimo en la consolidación de un poder soberano y centralizado y en el establecimiento de un sistema nacional de gobierno. La preferencia por el Budismo de los distintos poderes seculares de la época radica, en primer lugar, en la gran influencia con

³¹ Lee Ki-Baik, *Nueva historia de Corea*.

³² Dong-shin, Nam, *Buddhism in Medieval Korea*

que contaba dicha doctrina en la sociedad. Por otro lado, la doctrina budista resultó ampliamente funcional a los fines de unificar los Estados coreanos y cohesionar a la población dado que la misma postulaba la necesidad de que haya una sola comunidad de creyentes dedicados espiritualmente a cumplir los mandatos del Buda.

Cabe aclarar que, al margen de las pretensiones de las familias reales de los tres reinos y de la autoridad centralizada luego de la unificación de Silla, lo cierto es que los habitantes (fuera de los monjes y los aristócratas ilustrados) solo tenían del Budismo una concepción muy superficial, viendo en el mismo, según Li Ogg³³, “una panacea universal”, atribuyendo “a los Buddha y a los religiosos poderes mágicos y curativos”. Pues no deben desestimarse los orígenes chamánicos, y por ende supersticiosos, de la religiosidad coreana que han condicionado desde los fines de la Alta Antigüedad la manera en que su población adoptó las distintas religiones foráneas.

Continuando con el desarrollo histórico, fue frecuente ver como, luego de la unificación, las autoridades continuaron implorando al Buda por la protección del país, ya sea a causa de las invasiones extranjeras, o simplemente para que favoreciera el desarrollo del país, tal como ocurriera desde el comienzo de la dinastía Koryo en 935 (la cual reemplazó a la de Silla). A su vez, los favores concedidos por los diferentes estados coreanos a los templos budistas contribuyeron de tal forma al desarrollo del budismo que éste se convirtió rápidamente en el sistema de pensamiento dominante de Corea. Sin embargo, como señala Nam Dong-shing³⁴ en su artículo “Buddhism in Medieval Korea”, “los estados de la Corea Medieval llevaron a cabo una política de protección pero también de control del Budismo”, dado que en esos momentos se veía al clero budista como una institución unida al estado y con una suerte en común. Se entiende entonces como la protección del budismo no era otra cosa que la protección del estado mismo.

La protección y control del Budismo por el estado fueron llevados a cabo mediante el sistema de administración de los monjes y finanzas monásticas. Creado en la época de los tres reinos, fue adaptándose a los cambios hasta ser institucionalizado durante el reino de Goryo. Esta institución semiburocrática fue establecida, según Nam Dong-shing, no solo para controlar a la institución religiosa sino también a los monjes individuales y su ideología. A la par de las instituciones religiosas organizadas por monjes, el estado contaba con otro canal para controlar al Budismo. Este era el de las instituciones organizadas por laicos que tenían a su cargo una amplia gama de funciones entre las que se contaban la ordenación de monjes, la ejecución de funerales, conmemoraciones, etc.

A diferencia del sistema burocrático chino en donde la religión confuciana y la estructura administrativa han marchado de la mano desde que se instaurara el sistema de exámenes, en Corea los dos ámbitos han estado diferenciados. Pero lo cierto es que más allá de esta separación, en Corea la carrera burocrática y la clerical han tendido a ser similares. Las posibilidades de ascenso social, de acceso a la tierra y la exención de impuestos, entre otras cosas, hacían de la posición de monje algo tan codiciado como la del funcionario estatal. A su vez, los monasterios desarrollaban numerosas y redituables actividades además del cultivo de la tierra entre las que se destacaron el comercio, la elaboración de vinos y la usura.

Todos estos beneficios que resultaron del control y protección estatal durante el medioevo coreano fueron los que condicionaron al Budismo, según Nam Dong-shin, y le impidieron refrenar las ambiciones de los gobernantes. En cambio, según el autor, el Budismo “presentó una ideología justificadora y deificante del poder secular”. Además, todos los privilegios derivados de la protección estatal condujeron al clero budista a un estado de gran corrupción y decadencia moral. También fue frecuente entre los religiosos su asociación con los hechiceros tradicionales.

³³ Li Ogg, *Las religiones de Corea*.

³⁴ Dong-shin Nam, Op.cit..

Todo este estado de cosas provocó con frecuencia la cólera de los confucianos. Y una vez en el poder la dinastía Li (en 1391), que adoptó el confucianismo como principio de gobierno, el budismo tuvo que soportar la supresión de numerosos templos y depender del reconocimiento oficial para la supervivencia de los restantes. Pero el golpe de gracia sería dado más adelante por el rey Song-djong, un ferviente confuciano que provocaría una gran persecución del Budismo. Mientras en 1471 se les prohibió a sus miembros orar en público, en 1545 se los expulsó de la capital por un decreto real que, con más o menos vigor, se mantendría vigente hasta 1895, año en que la libertad de cultos fue reconocida a todas las religiones.

Ya en el siglo XX y finalizada la larga marginalización del budismo, el mismo comenzó a ejercer alguna influencia sobre la sociedad coreana y a recuperar parte de su antiguo status. Los primeros síntomas de este renacimiento se dieron en momentos en que dicha religión se encontraba todavía bajo el control y regulación del gobierno colonial japonés. Pero lo cierto es que quizás por falta de recursos y tiempo, comprometidos ambos en la reorganización de una Orden Budista Coreana totalmente desintegrada, el Budismo coreano se mantuvo al margen en momentos en que la nación más necesitaba de su respaldo. En tiempos de la invasión japonesa fueron principalmente cristianos los activistas que luchaban por la independencia coreana. Luego, durante los 30 años del movimiento de democratización, el Budismo coreano permaneció en silencio, incluso cooperando a veces con el régimen autoritario. Si bien es cierto que existieron intentos de crear un Budismo socialmente comprometido, estos han tenido un impacto limitado sobre la conservadora rama principal del Budismo Coreano (the Jogye Order).

Entre quienes se ocuparon de las causas de dicho comportamiento, se destacan Hee-sung Keel y Winston King³⁵. El primero y en un artículo puramente teórico se concentra en la naturaleza ontológica del Budismo y su imposibilidad para fundar una ética social. Según el autor, en la experiencia de la iluminación, conceptos binarios tales como el bien y el mal no son más que ilusiones de nuestras mentes alucinadas. Por su parte Winston King aduce que existen en el Budismo tres percepciones fundamentales que le impiden a sus practicantes tratar con el mundo. Estas son: la imposibilidad de mejorar fundamentalmente el mundo samsárico; la irrealidad del individuo (las metas temporales son irrealidades efímeras) y el hecho de que la acción orientada hacia metas samsáricas impide la salvación.

En respuesta a estas posiciones Cho Sungtaek³⁶ en "Buddhism and Society: On Buddhist engagement with Society" afirma que las mismas se basan en lo que él denomina una postura "esclarecimiento-esencialista" ("Enlightment-essentialist") propia del Budismo Hinayana y que supone que la única y última meta del Budismo como religión es la de alcanzar la iluminación. Aduciendo que los conceptos de "nirvana" y de "esclarecimiento" han sido definidos de diferentes formas en distintos momentos de la historia del Budismo, el autor se remite a la doctrina Mahayánica del voto del Bodhisattva, en el cual uno pospone la propia iluminación hasta que el último ser del mundo samsárico sea salvado. Aquí sí, Cho Sungtaek encuentra lo que podría ser la base para una ética social con origen budista. Pero lo cierto es que al margen de la existencia o no de condicionamientos inherentes a la doctrina budista, la realidad histórica de la Corea del siglo XX puso en evidencia la falta de compromiso de la institución budista con la historia y la sociedad coreana, situándola en situación de desventaja frente a las religiones foráneas.

³⁵ Keel, Hee-sung. 1988 "People's Buddhism, Seon, and their Social Concerns". *Religious Studies*: 4: 27-40.
King, Winston. 1989 "Buddhist Self-world Theory and Buddhist Ethics". (Ambos citados por Cho Sungtaek "Buddhism and Society: On Buddhist Engagement with Society", pág. 135).

³⁶ Cho Sungtaek, *Buddhism and Society: On Buddhist Engagement with Society*.

Por su parte Lee Bong Choon³⁷ en “Buddhism from India to Korea”, sugiere que a pesar de tener su origen en India y un importante desarrollo en China, el budismo coreano tuvo una maduración propia y un desarrollo particular al fusionarse con las características especiales del pueblo coreano. Una de las características principales del budismo coreano, continúa el autor, fue su gran tolerancia y habilidad para aceptar y adaptarse a la cultura local, ensamblándose perfectamente con las emociones y sentimientos del pueblo coreano y conllevando a su vez a la maduración y desarrollo de la cultura coreana en una atmósfera de gran armonía. Entre las causas de esta gran tolerancia y liberalidad del budismo coreano, Lee Bong Choon encuentra aquellas enseñanzas centrales de la doctrina que promueven la abnegación, el desprendimiento y la necesidad de superar cualquier sentimiento de superioridad. A su vez, el autor ve que el pueblo coreano en sus momentos de crisis, buscó en el budismo una ideología del desarrollo. Es en este sentido que el papel desempeñado por el budismo como protector de la nación fue más allá de la simple dimensión militar que adquirió esta religión en momentos en que sus monjes se convirtieron en soldados para proteger al pueblo.

Conclusión

Basándome en el objetivo trazado en este trabajo y en su desarrollo posterior voy a intentar enunciar algunos resultados. En primer lugar cabe decir que, si en China ha habido una historia de largos poderes dinásticos, de perpetuación en el poder, y de respeto a la autoridad por parte de los súbditos, esto no tiene que ver simplemente con una cualidad inherente a la población china, de sumisión y respeto a la autoridad, sino que fue sistemáticamente buscado desde el poder.

En segundo lugar, creo conveniente decir que, si en términos gramscianos la construcción de poder se efectúa en función de una combinación de coerción y consenso, difícilmente hubiera podido construirse poder en China (de la manera en que se lo hizo) con las dimensiones geográficas y demográficas que posee, con el solo predominio de la coerción. Fue necesario así, desde los comienzos del imperio unificado, hacerse con un sistema de ideas que resultara funcional al objetivo de proveer legitimidad al orden establecido y garantizara por lo tanto la obediencia de los gobernados.

En consecuencia, en China el principio del orden social no fue puesto en la ley. La misma, aunque similar en la forma a la ley occidental, nunca tuvo en el “Imperio Celeste” el objetivo de organizar a la sociedad sino el de su protección exterior, dados su carácter exclusivamente penal y público.

La doctrina elegida en China hasta el siglo XX para tal fin fue el Confucianismo. Entre las normas de esta doctrina orientada al orden social, las autoridades dinásticas siempre buscaron resaltar aquellas que más se ajustaban a sus intereses de perpetuación en el poder, desestimando aquellas otras de carácter más dudoso. Entre las primeras figuran los principios de “rectificación de los nombres”, de “justicia y benevolencia”, del “conocimiento del Ming” y de “piedad filial”, entre otros. Entre las segundas se encuentra el cambio del principio de legitimidad de los gobernantes que, con esta doctrina, dejó de centrarse en el origen social para pasar a ubicarse en el talento y la virtud individuales (si bien este principio fue el que permitió a los Han acceder al trono, en posteriores momentos de descontento popular, el mismo fue un elemento legitimador de las revueltas). También puede señalarse entre los elementos más renovadores del Confucianismo, aquella importancia atribuida por el mismo

³⁷ Lee Bong Choon, Op.cit.

Confucio al pueblo y su disposición a preparar futuros funcionarios, reclutándolos de cualquier grupo o posición social, socavando así, el predominio de los aristócratas. Todo esto sin hacer referencia a las exhortaciones de Mencio a la reforma de la propiedad agraria y al cooperativismo de los pueblos.

Si el budismo no logró arraigar en China de la manera en que lo hizo el Confucianismo se debió en parte a cuestiones culturales, a su origen foráneo y a su carácter monacal. Pero sobre todo fue la discontinua aprobación imperial que alternaba entre la propagación, la mera aceptación y la persecución de sus adeptos la que condicionó su destino. Pues lo cierto es que las distintas autoridades dinásticas de China, al margen de sus preferencias religiosas, rara vez estuvieron dispuestos a desaprovechar las ventajas que esa doctrina del orden que fue el Confucianismo, les proveía como religión oficial. En momentos de expansión, también fue frecuente que las autoridades imperiales resaltaran todos aquellos valores nacionales relacionados con la tradición china en donde el Confucianismo jugaba un rol esencial en desmedro de las creencias foráneas. Básicamente, en China, la intención oficial de mantener el orden social y conservar el poder se vio ampliamente garantizada con la consolidación del Confucianismo.

En Corea, en cambio, las preferencias de los poderes seculares se encontraron repartidas entre ambas religiones. A su vez la adopción por parte de los gobernantes cómo religión oficial de cada una de estas dos religiones estuvo delimitada históricamente y presentando un punto de inflexión a finales de la dinastía Goryo y comienzos de la dinastía Chosón.

Desde la última etapa de los Tres Reinos, el Budismo fue desarrollándose en Corea bajo el auspicio de las familias reales de cada uno de los tres reinos. Las mismas solían ver en los principios budistas del karma y la transmigración de las almas una alentadora legitimación de su posición social. Posteriormente, en tiempos de unificación, la doctrina budista supo ser de utilidad ante las necesidades seculares de cohesionar a la población alrededor de un solo credo. De este modo, el estado coreano se encargó de la protección como del control del Budismo, al ver que la doctrina tenía gran arraigo en la sociedad. Pero dicha protección y los beneficios materiales que supuso resultaron altamente nocivos para una doctrina que había hecho de la ascesis uno de los postulados principales para alcanzar la iluminación.

En respuesta a la creciente degradación moral de la institución budista y con grandes problemas internos y externos (invasiones chinas y japonesas), se tornó necesario, con la llegada de la dinastía Chosón, dar lugar a un grupo de literatos adherentes al Neoconfucianismo. Los mismos pusieron en marcha una variedad de reformas de tipo agrario, militar y político pero fracasaron a la hora de renovar la base moral del individuo y la familia coreana. Fue necesario que transcurrieran dos siglos y se dieran las circunstancias apropiadas para que el sistema familiar y de parentesco confuciano arraigara firmemente en la sociedad.

En síntesis, con este trabajo lo que me propuse analizar fue la manera en que a lo largo de las historias china y coreana, los distintos poderes seculares se ocuparon de hacerse con un sistema de ideas como el Confuciano y el Budista, que les permitiera, resaltando algunos principios y desinteresándose por otros, obtener legitimidad y obediencia de los gobernados. Y como, a su vez, este accionar fue configurando algunos rasgos de la cultura en estas sociedades. En este sentido, considero que algunas características y valores como los del respeto a la autoridad, a la tradición y la legitimación de los privilegios, entre otros, no son inherentes a estas sociedades sino que son producto de múltiples factores, entre ellos, la voluntad de las autoridades seculares.

Bibliografía

- Balazs, Etienne; “La burocracia celeste”, en *Historia de China Imperial*.
- Bianco, Lucien; “Los orígenes de la revolución china”, editorial Tiempo Nuevo, 1967.
- Bianco, Lucien; “Modernización al estilo chino”, en *Vanguardia*.
- Blake, William, ”Obra Poética”, Ediciones 29, España.
- Borges, Jorge Luis- Jurado, Alicia; “Qué es el budismo”, Alicia Jurado y Emecé Editores, S.A.,1991.
- Botton, F.; “China: su historia y su cultura hasta 1800”, ed. El Colegio de México.
- Carrington Goodrich, L; “Historia del pueblo chino”, Fondo de Cultura Económica, México.
- Confucio; “Los cuatro libros de la sabiduría”, Edicomunicación S.A., España, 1998.
- Devilliers, P.H.; “Lo que verdaderamente dijo Mao”, 1970.
- Dunstheimer, Guillaume H.; “Religión oficial, religión popular y sociedades secretas en la China posterior a los Han”, en *Las religiones constituidas en Asia y Africa y sus contracorrientes*, Volumen II, Editions Gallimard, Francia, 1976.
- Feng, Youlan; “Breve historia de la filosofía china”, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Hesse, Hermann, “Mi credo”, Editorial Bruguera, S.A., España, 1975.
- Ikeda, Daisaku; “El budismo chino”, Emecé editores, S.A., 1976.
- Koh, Young-jin; “Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon”, en *Korea Journal*, vol 43, N°4, 2003.
- Lanciotti, Lionello,”Confucio”.
- Lee, Bong Choon, “The History and Culture of Buddhism in Korea”, editado por The Korean Buddhist Research Institute.
- Lee, Ki-Baek,” Nueva historia de Corea”, primera edición en inglés, 1984; Eudeba, Buenos Aires, 1988.
- Lew, Roland; “¿Cómo alcanzó China su sorprendente solidez?, *Le Monde diplomatique*, Edición Cono Sur, Octubre de 2004.
- Li, Ogg; “Las religiones de Corea”, en *Las religiones constituidas en Asia y Africa y sus contracorrientes*, Volumen II, Editions Gallimard, Francia , 1976.
- Murena, H.A-Vogelman D.J.; “El secreto claro, (diálogos)”, Buenos Aires, editorial fraterna, 1978.
- Nam, Dong-shin; “Buddhism in Medieval Korea”, en *Korea Journal*, vol.43, N°4, 2003.
- Sungtaek Cho; “Buddhism and Society: On Buddhist Engagement with Society”, en *Korea Journal*, vol.42, N° 4, 2002.
- Tchao, Yun-Koen; “El confucianismo”, Hyspanamérica Ediciones Argentina, S.A., 1985.
- Vandermeersch, Leon; “De Confucio a Mao”, *Estudios Orientales*, II:2, 1967.
- Weber, Max; “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, ediciones Peninsula, 1969.
- Yang, Jonghoe,”Confucianism, Institutional Change and Value Conflicts in Korea”, *Korean Social Science Journal*, vol. 26, 1999, N° 1.