

LA FICCIÓN DE LA ORDENACIÓN

Cómo se Distorsiona el Dharma
para Fabricar Autoridad



La Autoordenación de Sifu Koio Samadhi

Contenido

Prefacio.....	3
La Auto-Ordenación en el Budismo Mahāyāna: Un Análisis Crítico del Uso del <i>Brahmajāla Sūtra</i> y del Trabajo de Paul Groner en la Legitimación de Sifu Koio Samadhi.....	5
La Auto-Ordenación y el Desconocimiento del <i>Brahmajāla Sūtra</i>: Un Análisis Crítico del Caso de Sifu Koio Samadhi.....	8
Preceptos y rechazo de la disciplina: una contradicción doctrinal en la auto-ordenación de Sifu Koio Samadhi	11
La distorsión del trabajo de Paul Groner y el desconocimiento del <i>Sutra de la Plataforma</i> en la narrativa de autoordenación de Sifu Koio Samadhi	14
Traducción al español del artículo completo de Groner en el libro “Lecturas del Sutra de la Plataforma”	17
Los Preceptos del Sutra de la Red Brahma.....	32
La Justificación de Dhammapada Budismo Zen para la autoordenación de Sifu Koio Samadhi	51

Prefacio

Sobre la integridad del Dharma y la responsabilidad en su transmisión

En toda tradición religiosa que se ha desarrollado a lo largo de siglos, la cuestión de la legitimidad no es un asunto periférico, sino estructural. En el budismo, esta cuestión ha sido abordada históricamente a través de una combinación de elementos interdependientes: la transmisión de maestro a discípulo, la pertenencia a una comunidad reconocible y la adhesión a un marco doctrinal y disciplinario articulado en los textos y en la práctica viva. Estos elementos no han permanecido estáticos; han sido interpretados, adaptados y en ocasiones reformulados en diferentes contextos culturales. Sin embargo, dicha adaptación nunca ha implicado la desaparición de los criterios que permiten distinguir entre continuidad y ruptura.

El presente volumen nace en ese punto de tensión entre adaptación y fidelidad. No pretende ser una defensa abstracta del tradicionalismo ni una negación de la capacidad del budismo para encarnarse en nuevas realidades culturales. Por el contrario, parte del reconocimiento de que el Dharma, en su expansión histórica desde la India hacia China, Japón, el sudeste asiático y finalmente Occidente, ha adoptado formas diversas sin perder por ello su coherencia interna. Precisamente por esa capacidad de transformación, resulta necesario examinar con cuidado cuándo una reinterpretación constituye una evolución legítima y cuándo, en cambio, implica una distorsión de las fuentes que la tradición misma reconoce como normativas.

Los ensayos que componen este libro se sitúan dentro de ese esfuerzo crítico. Su punto de partida es el caso concreto de la auto ordenación de Sifu Koio Samadhi y la justificación doctrinal que se ha construido en torno a ella mediante el uso del *Sutra de la Red de Brahma*, el *Sutra de la Plataforma* y el trabajo académico de Paul Groner. Sin embargo, el alcance del análisis va más allá de una figura individual o de una comunidad específica. Lo que está en juego es una cuestión más amplia: el uso de fuentes budistas —canónicas y académicas— como instrumentos de legitimación en contextos contemporáneos, y los riesgos que surgen cuando dichas fuentes se leen de manera fragmentaria o interesada.

El primer ensayo examina la relación entre el trabajo de Groner y las afirmaciones de la Sangha Dhammapada, mostrando que la aparente coincidencia entre ambos descansa en una lectura selectiva que omite las distinciones fundamentales que el propio Groner subraya. En particular, se pone de relieve la diferencia entre la recepción de preceptos por parte de laicos y la ordenación monástica en sentido pleno, así como la advertencia explícita sobre los matices del término “ordenación” en el contexto del budismo chino. Lejos de constituir un aval académico para la auto ordenación, el estudio de Groner revela los límites y problemas de tal práctica.

El segundo ensayo se centra en el *Sutra de la Red de Brahma*, analizando el procedimiento de auto-recepción de los preceptos del bodhisattva. A través de una lectura detallada del texto, se muestra que este procedimiento está sujeto a condiciones estrictas, entre ellas la ausencia de un maestro cualificado en un radio considerable. Asimismo, se examina la naturaleza de los preceptos del bodhisattva y su relación con el *vinaya*, destacando que su recepción no equivale a una ordenación monástica ni confiere autoridad institucional.

El tercer ensayo aborda la incoherencia interna que surge cuando se invoca el *Sutra de la Red de Brahma* para justificar una auto ordenación mientras se rechaza explícitamente la noción de “votos restrictivos”. Dado que el sutra constituye uno de los compendios más detallados de disciplina ética en el budismo Mahāyāna, esta postura revela una contradicción que no puede resolverse mediante apelaciones a la espontaneidad o a la maduración de la conciencia. El análisis muestra que la aceptación de los preceptos implica necesariamente su carácter vinculante, y que su rechazo simultáneo vacía de sentido el acto mismo de recibirlos.

El cuarto ensayo examina la distorsión del trabajo de Groner en relación con el *Sutra de la Plataforma*, demostrando que dicha distorsión no solo altera el sentido del análisis académico, sino que evidencia un desconocimiento del texto tradicional que le sirve de base. Se pone de relieve que la ordenación descrita en el *Sutra de la Plataforma* no confiere autoridad institucional ni legitima la fundación de una nueva orden, sino que funciona en gran medida como un ritual inclusivo orientado a la creación de vínculos espirituales. La reinterpretación de este modelo como fundamento de una autoridad monástica autónoma constituye, por tanto, un desplazamiento conceptual que no encuentra respaldo en la tradición.

Tomados en conjunto, estos ensayos no buscan polemizar por sí mismos, sino esclarecer. Su propósito es restituir el contexto de las fuentes citadas, mostrar la coherencia interna de los textos budistas y evidenciar las consecuencias de su lectura fragmentaria. En este sentido, el libro no es simplemente una crítica, sino también una invitación a una forma más rigurosa de aproximarse al Dharma, una que reconozca la complejidad de sus tradiciones y la responsabilidad que implica invocarlas.

En última instancia, la transmisión del budismo no depende únicamente de la sinceridad de quienes lo practican, sino de la fidelidad con la que se relacionan con las fuentes que lo han constituido a lo largo del tiempo. La historia del budismo muestra que la adaptación es posible, pero también que dicha adaptación ha operado dentro de marcos que preservan la inteligibilidad y la continuidad de la enseñanza. Cuando esos marcos se abandonan y los textos se utilizan selectivamente para sostener posiciones previamente definidas, el resultado no es una nueva forma del Dharma, sino una reinterpretación que pierde su anclaje en la tradición.

Este volumen se ofrece, por tanto, como una contribución a ese esfuerzo por mantener la claridad en medio de la reinterpretación. No pretende cerrar el debate, sino abrirlo sobre bases más sólidas, en las que la discusión pueda sostenerse no sobre afirmaciones aisladas, sino sobre una lectura cuidadosa, íntegra y responsable de las fuentes.

La Auto-Ordenación en el Budismo

Mahāyāna: Un Análisis Crítico del Uso del *Brahmajāla Sūtra* y del Trabajo de Paul Groner en la Legitimación de Sifu Koio Samadhi

La cuestión de la legitimidad de la ordenación ha ocupado un lugar central en la historia del budismo, particularmente en relación con la transmisión de autoridad dentro de la comunidad monástica. En el contexto contemporáneo, especialmente en Occidente, han surgido movimientos que buscan reinterpretar las estructuras tradicionales del Dharma, apelando tanto a textos canónicos como a estudios académicos para justificar innovaciones institucionales. Un caso particularmente representativo es el de la Sangha Dhammapada, que fundamenta la autoridad de su fundador, Sifu Koio Samadhi, en un proceso de auto-ordenación basado en el *Brahmajāla Sūtra* y en el análisis de Paul Groner sobre la ordenación en el budismo chino. Sin embargo, un examen detenido de estas fuentes revela que dicha legitimación descansa sobre una lectura selectiva que altera significativamente su sentido original.

El punto de partida para comprender esta problemática es la definición de “ordenación” utilizada en el estudio de Groner, quien, apoyándose en la *Encyclopedia of Religion (Enciclopedia de la Religión)*, la describe como un ritual público mediante el cual se designa a ciertas personas para funciones religiosas específicas, confiriéndoles autoridad y poder para ejercer liderazgo en beneficio de la comunidad. Esta definición establece un criterio fundamental: la ordenación no es simplemente la recepción de preceptos, sino la incorporación a una estructura institucional que reconoce y legitima dicha autoridad. A partir de este marco, Groner distingue claramente entre la ordenación monástica basada en el *vinaya*, que otorga un estatus especial y una autoridad real dentro de la comunidad, y la recepción de preceptos por parte de laicos, cuyo estatus es caracterizado como ambiguo y perteneciente a lo que denomina una “orden virtual”. Esta distinción no es secundaria ni meramente terminológica; constituye el eje interpretativo necesario para evitar confusiones conceptuales en el análisis de las prácticas de ordenación en el budismo de Asia Oriental.

En este contexto, el *Brahmajāla Sūtra* ocupa un lugar importante como fuente de los llamados preceptos del bodhisattva. El texto describe un procedimiento mediante el cual, tras la muerte del Buda, una persona puede tomar estos preceptos por sí misma frente a una imagen de un Buda o bodhisattva, acompañando el acto con un periodo de confesión y práctica que culmina en la recepción de una señal auspiciosa. No obstante, el mismo pasaje introduce una condición crucial que delimita estrictamente esta posibilidad: la auto-recepción de los preceptos solo es válida en el caso de que no exista un maestro cualificado dentro de un radio considerable, especificado tradicionalmente como mil *li* (540 kilómetros). Esta cláusula, lejos de ser un detalle menor, establece el carácter excepcional de la auto-ordenación, subordinándola a la norma general de transmisión a través de un maestro y un linaje.

La omisión de esta condición en la argumentación de la Sangha Dhammapada tiene consecuencias significativas. Al eliminar el carácter restrictivo del pasaje, la auto-ordenación es reinterpretada como una alternativa plenamente válida y generalizable, cuando en el texto original aparece claramente como un recurso extraordinario. Además, el *Brahmajāla Sūtra* deja explícito que los preceptos del bodhisattva pueden ser recibidos por una amplia gama de personas, incluyendo monjes, monjas y laicos, lo que indica que su recepción no implica necesariamente la entrada en la Sangha monástica ni la adquisición de un estatus institucional específico. Esta característica es confirmada por el análisis de Groner, quien subraya que los preceptos del bodhisattva funcionan frecuentemente como un compromiso ético o como un vínculo kármico con la tradición, pero no sustituyen el sistema disciplinario del *vinaya*, que sigue siendo la base normativa de la ordenación monástica.

A partir de esta distinción, se hace evidente que la auto-recepción de los preceptos del bodhisattva no puede equipararse a una ordenación monástica en sentido pleno. Mientras que la ordenación basada en el *vinaya* implica la incorporación a una comunidad regulada por normas específicas, con mecanismos de supervisión y disciplina, la auto-ordenación carece de tales estructuras. Groner identifica explícitamente estos problemas, señalando que la auto-ordenación plantea interrogantes fundamentales sobre quién supervisa la observancia de los preceptos, quién tiene autoridad para imponer sanciones y cómo se puede verificar la autenticidad de la experiencia subjetiva que se invoca como fundamento de legitimidad. Estas dificultades explican por qué, históricamente, las comunidades budistas han tendido a privilegiar formas de ordenación que involucran linajes y estructuras institucionales, relegando la auto-ordenación a un papel marginal y excepcional.

En este punto se hace evidente la divergencia entre el análisis académico y el uso que de él hace la Sangha Dhammapada. El documento de auto-ordenación recurre al trabajo de Groner para afirmar que existen múltiples formas de ordenación y que la tradición budista ha sido flexible en su desarrollo histórico. Sin embargo, esta afirmación se construye mediante una selección parcial de las fuentes, omitiendo precisamente aquellos elementos que introducen matices y limitaciones en el concepto de ordenación. De este modo, la advertencia metodológica de Groner, según la cual el lector debe estar atento a los diferentes matices de significado del término, es ignorada en la práctica, dando lugar a una interpretación que borra las distinciones fundamentales entre laico y monástico, entre recepción de preceptos y autoridad institucional.

El resultado de esta operación es la construcción de una equivalencia que no se sostiene ni doctrinal ni históricamente. La auto-ordenación, concebida originalmente como un acto de auto-compromiso ético en ausencia de maestros cualificados, es reinterpretada como el fundamento de una autoridad religiosa capaz de establecer una comunidad estructurada y ejercer liderazgo espiritual. Esta transformación implica un salto conceptual que no encuentra respaldo ni en el *Brahmajāla Sūtra* ni en el análisis de Groner. En términos estrictos, se pasa de un fenómeno reconocido como marginal y problemático a una base normativa para la fundación de una orden religiosa, invirtiendo así el sentido original de las fuentes utilizadas.

En consecuencia, la legitimación de la auto-ordenación de Sifu Koio Samadhi mediante el *Brahmajāla Sūtra* y el trabajo de Paul Groner no puede sostenerse desde una perspectiva académica rigurosa. El problema no radica en la existencia de prácticas de auto-recepción de

preceptos en la historia del budismo, sino en su reinterpretación como equivalente funcional a la ordenación monástica tradicional. Esta reinterpretación se apoya en omisiones selectivas, descontextualización de textos y una equiparación indebida entre categorías doctrinales distintas. Desde el punto de vista de la historia del budismo y de la exégesis textual, la autoridad derivada de dicha auto-ordenación carece de los elementos fundamentales que han definido la legitimidad de la transmisión en las tradiciones budistas: el linaje, la comunidad y la estructura institucional.

Más allá del caso particular analizado, este fenómeno pone de relieve una tensión más amplia en la adaptación del budismo a contextos contemporáneos. La flexibilidad cultural que ha caracterizado históricamente la expansión del Dharma no ha implicado la eliminación de sus estructuras fundamentales, sino su reinterpretación dentro de marcos reconocibles. Cuando dicha adaptación se realiza mediante la alteración del significado de las fuentes doctrinales, el resultado ya no es una evolución interna de la tradición, sino una reconstrucción que se sitúa fuera de sus parámetros históricos. En este sentido, el caso de la auto-ordenación de Sifu Koio Samadhi constituye un ejemplo paradigmático de cómo el uso selectivo de textos puede generar una apariencia de legitimidad que no resiste un análisis crítico riguroso.

La Auto-Ordenación y el Desconocimiento del *Brahmajāla Sūtra*: Un Análisis Crítico del Caso de Sifu Koio Samadhi

La legitimidad de la ordenación en el budismo Mahāyāna no depende únicamente de la intención subjetiva del practicante, sino de la correcta comprensión y aplicación de las fuentes doctrinales que regulan la recepción de preceptos. En este contexto, la narrativa de auto-ordenación presentada por Sifu Koio Samadhi, fundador de la llamada Sangha Dhammapada, constituye un caso particularmente revelador. Lejos de reflejar una apropiación fiel del *Brahmajāla Sūtra* (梵網經), el relato de su auto-ordenación pone en evidencia una serie de omisiones, confusiones y reinterpretaciones que, en conjunto, indican un desconocimiento profundo del propio texto que se invoca como fundamento de autoridad.

El *Brahmajāla Sūtra*, uno de los textos más influyentes en la formulación de los preceptos del bodhisattva en Asia Oriental, describe efectivamente la posibilidad de que un individuo reciba los preceptos por sí mismo. Sin embargo, esta posibilidad no se presenta como una vía ordinaria ni equivalente a la ordenación monástica tradicional. El texto establece con claridad que la auto-recepción de los preceptos es una medida excepcional, condicionada por la ausencia de un maestro cualificado dentro de una distancia considerable. En su formulación clásica, el sutra indica que solo “si dentro de mil *li* (540 kilómetros) no se encuentra un maestro capaz de conferir los preceptos”, el aspirante puede proceder a tomarlos por sí mismo frente a una imagen del Buda. Esta cláusula no es accesorio, sino normativa: delimita el alcance de la auto-ordenación y la subordina explícitamente a la existencia de una transmisión legítima a través de maestros.

La narrativa de Sifu Koio Samadhi, tal como es presentada por su propia comunidad, omite completamente esta condición. En su lugar, se describe un proceso en el que el aspirante medita durante siete días, recibe una “señal” y posteriormente se presenta ante la comunidad como legítimamente ordenado. La ausencia de toda referencia a la condición de inexistencia de un maestro cualificado no puede considerarse un simple descuido. Dado que esta cláusula es parte integral del pasaje que se invoca como fundamento, su omisión sugiere que el texto no ha sido comprendido en su totalidad o, alternativamente, que ha sido utilizado de manera selectiva. En cualquiera de los dos casos, el resultado es el mismo: la aplicación del sutra se realiza fuera de los parámetros que el propio texto establece.

Más aún, el *Brahmajāla Sūtra* no describe la auto-recepción de preceptos como un acto meramente meditativo, sino como un proceso ritual específico centrado en la confesión y el arrepentimiento. El texto prescribe que el aspirante debe realizar prácticas de confesión ante una imagen del Buda durante un periodo determinado, con el fin de purificar las transgresiones kármicas antes de recibir los preceptos. La narrativa de Koio Samadhi, sin embargo, reduce este proceso a una meditación general de siete días, sin referencia a los elementos rituales que el sutra considera esenciales. Esta simplificación no es trivial, ya que transforma la naturaleza misma del acto: de un rito disciplinado y estructurado a una experiencia subjetiva difícilmente verificable.

Tal transformación no solo se aparta del texto, sino que elimina precisamente los mecanismos que el sutra introduce para garantizar la seriedad y autenticidad del proceso.

Un tercer elemento que evidencia el desconocimiento del *Brahmajāla Sūtra* es la confusión entre la recepción de los preceptos del bodhisattva y la ordenación monástica en sentido estricto. El sutra es explícito al permitir que una amplia variedad de personas —incluyendo laicos— reciban estos preceptos. Esta universalidad indica que la recepción de los preceptos no implica, por sí misma, la entrada en la Sangha monástica ni la adquisición de autoridad institucional. En la tradición budista, la ordenación monástica está regulada por el *vinaya*, que establece procedimientos detallados, la participación de una comunidad de monjes plenamente ordenados y una estructura de supervisión continua. Los preceptos del bodhisattva, en cambio, operan en un registro distinto, más amplio y menos institucionalizado.

La narrativa de Koio Samadhi borra esta distinción fundamental. Al presentar la auto-recepción de los preceptos como equivalente funcional a la ordenación monástica, se produce una equiparación que el propio sutra no sostiene. Esta confusión no puede atribuirse a una ambigüedad inherente del texto, ya que la tradición exegética y académica ha señalado repetidamente la diferencia entre ambos niveles. De hecho, el análisis de Paul Groner subraya que la recepción de preceptos por parte de laicos conlleva un estatus “ambiguo” y no otorga la autoridad institucional asociada a la ordenación monástica. Ignorar esta distinción implica no solo una lectura incompleta del sutra, sino también una falta de comprensión del contexto doctrinal en el que este se inscribe.

Finalmente, la propia lógica interna del *Brahmajāla Sūtra* refuerza la idea de que la auto-ordenación no puede constituir, por sí sola, la base de una autoridad religiosa estable. El texto plantea explícitamente el problema de la supervisión: si los preceptos son recibidos directamente de los Budas y bodhisattvas, ¿quién se encarga de verificar su cumplimiento?, ¿quién tiene la autoridad para corregir desviaciones?, ¿cómo se mantiene la coherencia de la comunidad? Estas preguntas no son retóricas, sino indicativas de una preocupación estructural que atraviesa la historia del budismo. La preferencia histórica por sistemas de ordenación basados en linajes responde precisamente a la necesidad de resolver estas cuestiones. La narrativa de Koio Samadhi, al fundar una comunidad sobre la base de una auto-ordenación no verificada, reproduce exactamente el problema que el sutra identifica, sin ofrecer una solución equivalente.

En conjunto, estos elementos permiten afirmar que la historia de auto-ordenación atribuida a Sifu Koio Samadhi no constituye una aplicación legítima del *Brahmajāla Sūtra*, sino una reinterpretación que ignora sus condiciones esenciales. La omisión de la cláusula de distancia, la sustitución de la confesión ritual por una meditación genérica, la confusión entre preceptos del bodhisattva y ordenación monástica, y la falta de consideración por los problemas de supervisión institucional configuran un patrón consistente de incomprensión del texto. Lejos de demostrar una apropiación creativa de la tradición, esta narrativa revela una ruptura con los principios que el propio sutra establece.

En este sentido, la auto-ordenación de Koio Samadhi no solo carece de legitimidad doctrinal, sino que sirve como evidencia de un problema más profundo: el uso de fuentes budistas sin una comprensión adecuada de su contexto y alcance. Cuando los textos se invocan selectivamente

para respaldar conclusiones preexistentes, se pierde la posibilidad de un diálogo auténtico con la tradición. El caso analizado muestra cómo una lectura parcial puede dar lugar a estructuras de autoridad que, aunque presentadas como continuaciones del Dharma, se sitúan en realidad fuera de los marcos que históricamente han definido su transmisión.

Preceptos y rechazo de la disciplina: una contradicción doctrinal en la auto-ordenación de Sifu Koio Samadhi

Dentro del budismo Mahāyāna, los preceptos no constituyen un elemento accesorio o meramente cultural, sino uno de los pilares estructurales de la práctica. La tríada clásica de preceptos (*śīla*), concentración (*samādhi*) y sabiduría (*prajñā*) no se presenta como una serie opcional de etapas, sino como dimensiones interdependientes del camino hacia la liberación. En este contexto, el *Sutra de la Red de Brahma* (梵網經), texto fundamental en la formulación de los preceptos del bodhisattva en Asia Oriental, ofrece un marco ético explícito y normativo que ha sido históricamente considerado vinculante tanto para laicos comprometidos como para monásticos. Por ello, resulta doctrinalmente problemático que un individuo invoque este sutra como base de legitimación espiritual mientras rechaza explícitamente la naturaleza vinculante de los preceptos que el propio texto establece.

El caso de Sifu Koio Samadhi ilustra esta tensión de manera particularmente clara. Según la narrativa difundida por su comunidad, su auto-ordenación se apoya en el procedimiento descrito en el *Sutra de la Red de Brahma*. Sin embargo, el mismo relato afirma que el fundador rechaza la noción de “votos restrictivos”, sosteniendo que la conducta ética no debe ser impuesta mediante reglas, sino que surge espontáneamente a medida que la conciencia madura. Esta postura, presentada como una forma de espiritualidad más libre y auténtica, entra en contradicción directa con la estructura doctrinal del sutra que se invoca como fundamento de autoridad.

El *Sutra de la Red de Brahma* no es un texto que relativice la disciplina ética; por el contrario, es uno de los compendios más detallados de preceptos en la tradición Mahāyāna. Establece un sistema compuesto por diez preceptos mayores y cuarenta y ocho preceptos menores, que regulan tanto acciones externas como disposiciones internas. Estos preceptos no son sugerencias ni orientaciones opcionales, sino compromisos formales que el practicante asume con plena conciencia de su carácter vinculante. El lenguaje del sutra es inequívoco en este punto: los preceptos deben ser recibidos con sinceridad, observados con diligencia y protegidos como base indispensable del camino del bodhisattva. La idea de que la ética pueda reducirse a un proceso espontáneo desligado de normas explícitas no encuentra respaldo en este texto; por el contrario, el sutra presupone que la disciplina consciente es necesaria precisamente porque la mente no iluminada tiende a desviarse.

Más aún, el procedimiento de auto-recepción de los preceptos descrito en el sutra no es un mecanismo para eludir la disciplina, sino una forma de asumirla en condiciones extraordinarias. El aspirante debe realizar prácticas de confesión, arrepentimiento y purificación durante un periodo determinado, con el objetivo de prepararse adecuadamente para recibir los preceptos. Este proceso culmina en la recepción de una señal auspiciosa, que confirma la validez del acto. En ningún momento se sugiere que los preceptos puedan ser reinterpretados o relativizados una vez recibidos; al contrario, su aceptación implica un compromiso aún más serio, precisamente porque no ha sido mediado por una comunidad que supervise su cumplimiento. En este sentido,

la auto-recepción de preceptos intensifica la responsabilidad ética del individuo, en lugar de disminuirla.

La postura atribuida a Sifu Koio Samadhi, que rechaza los “votos restrictivos” como potencialmente dañinos o innecesarios, no solo carece de fundamento en el *Sutra de la Red de Brahma*, sino que contradice su lógica interna. Si los preceptos fueran meramente opcionales o si su observancia pudiera dejarse al desarrollo espontáneo de la conciencia, no habría necesidad de un sistema detallado de reglas ni de un ritual específico para su recepción. El hecho mismo de que el sutra dedique un extenso desarrollo a la enumeración y explicación de los preceptos indica que estos son considerados esenciales para la práctica. Rechazar su carácter vinculante equivale, en la práctica, a rechazar el núcleo normativo del texto.

Esta contradicción adquiere una dimensión aún más problemática cuando se considera que la legitimidad de la auto-ordenación de Koio Samadhi se fundamenta precisamente en ese mismo sutra. La auto-administración de los preceptos del bodhisattva presupone que el individuo acepta el sistema ético que estos representan. Sin embargo, si simultáneamente se sostiene que dichos preceptos no deben ser restrictivos ni obligatorios, el acto de recibirlos pierde su coherencia interna. No se trata simplemente de una interpretación alternativa, sino de una incompatibilidad lógica: no es posible, al mismo tiempo, basar la propia autoridad en un sistema de preceptos y negar la naturaleza vinculante de ese sistema.

Esta incongruencia sugiere que el *Sutra de la Red de Brahma* no ha sido comprendido en su integridad, sino utilizado de manera selectiva. Se toma del texto aquello que parece legitimar la auto-ordenación —la posibilidad de recibir los preceptos por sí mismo— mientras se descarta aquello que define el contenido y la finalidad de esos mismos preceptos. Este tipo de lectura fragmentaria no solo distorsiona el significado del texto, sino que transforma su función: de ser un marco normativo que guía la práctica ética, pasa a convertirse en una herramienta retórica para justificar una posición previamente adoptada.

Desde una perspectiva doctrinal, esta operación tiene consecuencias significativas. La autoridad en el budismo no se basa únicamente en experiencias subjetivas o en declaraciones personales, sino en la coherencia entre práctica, enseñanza y tradición. Cuando un individuo afirma haber recibido los preceptos de un texto específico, pero al mismo tiempo rechaza los principios fundamentales que ese texto establece, se produce una ruptura en esa coherencia. En el caso de Sifu Koio Samadhi, esta ruptura no es marginal, sino estructural: afecta directamente a la base sobre la cual se construye su legitimidad como maestro.

Por ello, la contradicción entre el rechazo de los “votos restrictivos” y la auto-administración de los preceptos del *Sutra de la Red de Brahma* no puede considerarse un simple matiz interpretativo. Constituye, más bien, una evidencia de que la narrativa de su auto-ordenación no se sostiene en una comprensión fiel del texto que se invoca como fundamento. La falta de coherencia entre la doctrina del sutra y la postura del individuo que afirma seguirlo plantea dudas razonables sobre la autenticidad del proceso descrito. En términos estrictos, si el acto de recibir los preceptos implica aceptar su carácter vinculante, entonces su rechazo posterior o simultáneo indica que dicho acto no ha sido comprendido ni realizado de acuerdo con las condiciones que el propio texto establece.

En última instancia, este caso ilustra un problema más amplio en la apropiación contemporánea de fuentes budistas. La adaptación cultural del Dharma es un fenómeno histórico legítimo, pero dicha adaptación ha operado tradicionalmente dentro de marcos que preservan la coherencia doctrinal. Cuando estos marcos se abandonan y los textos se utilizan de manera selectiva para justificar posiciones contradictorias, el resultado no es una evolución de la tradición, sino una reinterpretación que se sitúa fuera de ella. La incongruencia analizada en este ensayo no solo debilita la legitimidad de la auto-ordenación de Sifu Koio Samadhi, sino que pone de relieve la importancia de una lectura rigurosa y completa de las fuentes en cualquier intento de transmisión auténtica del budismo.

La distorsión del trabajo de Paul Groner y el desconocimiento del *Sutra de la Plataforma* en la narrativa de auto ordenación de Sifu Koio Samadhi

La historia de la auto ordenación de Sifu Koio Samadhi, tal como es presentada por la Sangha Dhammapada, pretende apoyarse en una combinación de erudición académica y legitimidad tradicional. Para ello, el documento de la propia sangha afirma que Koio Samadhi, tras rechazar los “votos restrictivos”, recurrió al procedimiento de auto ordenación descrito en el *Brahmajala Sutra* y, a continuación, refuerza esta pretensión mediante citas del capítulo de Paul Groner sobre ordenación y preceptos en *Readings of the Platform Sutra (Lecturas del Sutra de la Plataforma)*. Sin embargo, una lectura cuidadosa del texto de Groner demuestra que esta apelación no solo mutila el argumento académico, sino que también revela algo más grave: quien construyó esta justificación no entendió el *Sutra de la Plataforma* que sirve de marco al análisis de Groner.

El primer problema es metodológico. El documento de la Sangha Dhammapada toma del ensayo de Groner aquello que parece útil para legitimar una auto ordenación y suprime precisamente lo que limita, matiza o invalida esa lectura. En su presentación, la sangha cita la definición general de “ordenación” como un ritual público que otorga autoridad religiosa, y luego subraya que en el budismo chino la ordenación podía conferirse tanto a monjes y monjas como a laicos. Pero omite la explicación central de Groner: cuando los preceptos del *vinaya* se confieren a un monástico, el iniciado recibe un estatus especial y autoridad real dentro de la comunidad; en cambio, cuando los laicos reciben preceptos, su estatus es “más ambiguo” y pertenecen a una “orden virtual”, no a una orden real con autoridad institucional. Esa omisión no es secundaria. Es el corazón mismo del argumento. Groner no está diciendo que toda “recepción de preceptos” sea equivalente a una ordenación monástica plena; está diciendo exactamente lo contrario: que el mismo término chino puede cubrir realidades muy distintas y que el lector debe estar atento a esos matices.

Ese punto es decisivo porque el ensayo de Groner no es un manifiesto a favor de que cualquier laico pueda autoconstituirse en fundador de una orden. Su trabajo es un estudio histórico de cómo el *Sutra de la Plataforma* reconfigura la idea de ordenación en el Chan temprano. Desde sus primeras páginas, Groner insiste en que el *Sutra de la Plataforma* es un texto dirigido en gran medida a laicos y que, mediante su ritual de preceptos “sin forma”, tiende a difuminar o relajar la distinción entre laico y monástico, no a abolirla sin más, y mucho menos a conferir automáticamente autoridad monástica institucional a cualquiera que participe en ese ritual. En otras palabras, Groner está estudiando un texto cuya ordenación es simple, amplia, inclusiva y muchas veces orientada a crear vínculos kármicos con grandes audiencias. No está defendiendo la idea de que esta simplicidad equivalga a una autorización para fundar una nueva sangha con autoridad monástica propia.

Aquí aparece el segundo problema, que ya no es solo una mala lectura de Groner, sino una mala comprensión del *Sutra de la Plataforma* mismo. Groner explica que la ceremonia del *Sutra de la*

Plataforma consiste en cinco partes: la percepción de los tres cuerpos del Buda en uno mismo, la recitación de los cuatro votos del bodhisattva, la confesión sin forma, la recepción de los preceptos en los tres refugios y un sermón sobre la perfección de la sabiduría. Subraya además que esta ceremonia es mucho más breve y menos compleja que una ordenación del *vinaya* o incluso que otras ordenaciones bodhisattvas más elaboradas. También observa que esta liturgia no parece introducir al receptor en una orden institucional definida, sino más bien suscitar una conexión espiritual o kármica, una realización interior, o una relación con un maestro y su enseñanza. Cuando la Sangha Dhammapada usa este material para justificar que un individuo se constituya a sí mismo como líder de una orden real, lo que está haciendo es trasladar indebidamente una ceremonia de vinculación espiritual amplia al terreno de la autoridad monástica formal. Ese salto no está en Groner. Tampoco está en el *Sutra de la Plataforma*.

Más todavía: el propio análisis de Groner deja claro que el *Sutra de la Plataforma* no debe leerse como una celebración ingenua de un antinomismo absoluto. Él advierte expresamente que el aparente rechazo de formas monásticas o meditativas en ciertos sectores del Chan no puede tomarse “al pie de la letra” y que tales posturas no deben interpretarse como si la tradición hubiese abolido sin más la disciplina, la práctica o la pureza monástica. Esta advertencia importa muchísimo en el caso de Sifu Koio Samadhi, porque el documento de auto ordenación presenta su rechazo de los “votos restrictivos” como si una especie de espontaneidad interior bastara por sí sola para reemplazar el marco normativo de los preceptos. Pero Groner, al estudiar el *Sutra de la Plataforma*, no sostiene que el despertar interior permita descartar toda estructura ética. Al contrario, explica que los preceptos sin forma son una cuestión compleja, exigente y fácil de malinterpretar, precisamente porque un uso superficial de esa idea puede desembocar en una postura antinómica, es decir, en la negación práctica del valor vinculante de la disciplina. La narrativa de la Sangha Dhammapada cae exactamente en esa mala lectura que Groner describe como un peligro interpretativo.

También resulta revelador que Groner sitúe el *Sutra de la Plataforma* dentro de una historia más amplia donde, pese a los debates sobre preceptos de los bodhisattvas y ordenaciones simplificadas, la práctica china terminó generalmente combinando los preceptos bodhisattvas con el *vinaya* en una estructura jerárquica. Es decir, la recepción de preceptos bodhisattvas no eliminó la necesidad de la ordenación monástica tradicional, sino que normalmente se integró con ella. Un monástico podía recibir primero refugio, luego los preceptos laicos, luego los de novicio, luego los doscientos cincuenta del monje, y finalmente los preceptos bodhisattvas. Esa descripción histórica es devastadora para la narrativa de Sifu Koio Samadhi, porque muestra que Groner no ve la ordenación del bodhisattva ni la liturgia del *Sutra de la Plataforma* como sustitutos plenos del proceso monástico tradicional. Por el contrario, su estudio muestra que en la práctica histórica ambas cosas coexistían y se articulaban. Usar su ensayo para justificar una auto ordenación desligada de linaje, de comunidad ordenante y de disciplina institucional es, por tanto, tergiversar el punto central de su trabajo.

El tercer elemento decisivo es que la Sangha Dhammapada confunde dos planos que Groner cuidadosamente distingue: el plano del *Sutra de la Red de Brahma* como fuente de preceptos bodhisattvas y el plano del *Sutra de la Plataforma* como reinterpretación Chan de la ordenación. Groner observa que el *Sutra de la Plataforma* cita el *Sutra de la Red de Brahma* y que su ritual de preceptos sin forma se parece en algunos aspectos a la auto ordenación descrita allí, pero

también aclara que la ceremonia del *Sutra de la Plataforma* es más simple que una auto ordenación típica del *Sutra de la Red de Brahma*: en ella no se exige un largo retiro, ni un signo visible del Buda, ni la misma complejidad ritual. Además, aunque el Buda es interiorizado y convocado desde la propia naturaleza, sigue siendo Huineng quien confiere los preceptos. Este punto es crucial. El *Sutra de la Plataforma* no describe a un individuo que, sin maestro alguno, se autoproclama ordenado y funda una nueva institución. Describe una ceremonia asociada a la figura de Huineng, al acto de transmitir una enseñanza, y a un contexto colectivo en el que hay un maestro que predica y una audiencia que recibe. Si Sifu Koio Samadhi hubiese entendido realmente el material que cita habría advertido que el *Sutra de la Plataforma* no respalda la figura de un maestro autoerigido; más bien presupone la centralidad de un predicador reconocido que confiere preceptos y transmite una enseñanza.

A esto se suma otra observación importante de Groner: la simplicidad de la liturgia del *Sutra de la Plataforma* sugiere que muchas veces pudo haber funcionado más como un ritual inclusivo para crear lazos kármicos entre un maestro y una multitud de creyentes que como una ceremonia de ingreso a una organización religiosa estrictamente definida. Este detalle deja al descubierto la manipulación de la Sangha Dhammapada. Lo que Groner presenta como un rito amplio, ambiguo en su función institucional y frecuentemente orientado al laicado, es reaprovechado por la Sangha Dhammapada como si fuese prueba de que un laico puede autoordenarse y adquirir por ello autoridad plena para dirigir una orden real. El desplazamiento es total. No es una interpretación más audaz del texto; es una inversión de su sentido.

En consecuencia, la distorsión del trabajo de Paul Groner demuestra algo más que una mala cita. Demuestra que la historia de la auto ordenación de Sifu Koio Samadhi fue construida sin comprender el *Sutra de la Plataforma* que está detrás del ensayo de Groner. Si se hubiera entendido ese sutra, se habría visto que su problemática central no es la abolición lisa y llana de la diferencia entre laico y monástico, sino la compleja reconfiguración de esa diferencia en el Chan temprano. Se habría entendido que sus preceptos “sin forma” no son una licencia para despreciar la disciplina, sino un punto delicado que puede ser fácilmente malinterpretado en sentido antinómico. Se habría advertido que su ceremonia, aun siendo simple e inclusiva, sigue suponiendo la presencia de un maestro que confiere preceptos y no la autoentronización de un fundador sin linaje. Y se habría reconocido que Groner, lejos de avalar estas simplificaciones, advierte una y otra vez sobre los matices, las ambigüedades y los peligros de leer estos materiales de forma superficial.

Por eso, la manera en que la Sangha Dhammapada usa a Groner no solo mutila una fuente académica; delata la falta de comprensión del texto tradicional que esa fuente está explicando. La apelación a Groner pretende dar apariencia de erudición, pero logra lo contrario: deja al descubierto que la narrativa de auto ordenación de Sifu Koio Samadhi no nace de una lectura seria del *Sutra de la Plataforma*, sino de una extracción oportunista de frases sueltas separadas de su contexto. Y cuando una legitimidad religiosa depende de leer así sus propias fuentes, lo que queda en evidencia no es la solidez de la tradición invocada, sino la fragilidad de la construcción que intenta apropiársela.

Traducción al español del artículo completo de Groner en el libro “Lecturas del Sutra de la Plataforma”

ORDENACION Y PRECEPTOS EN EL SUTRA DE LA PLATAFORMA

La vida monástica siempre ha ocupado un lugar central en el budismo chino y en las formas de budismo importadas a China desde la India y Asia Central. Durante más de dos milenios, las tradiciones budistas se han dedicado a interpretar y refinar la ceremonia de iniciación (ordenación) en la orden de monjes y monjas, así como los conjuntos de reglas (preceptos) que regulan la vida colectiva de los monásticos. Al mismo tiempo, la tradición ha lidiado por encontrar formas de involucrar significativamente a los laicos en una religión que tradicionalmente ha estado centrada en los monasterios y sus residentes. El *Sūtra de la Plataforma* ocupa una posición importante en el debate perpetuo dentro del budismo sobre cómo definir la forma especial de pureza asociada especialmente con los votos de los monásticos, pero también buscada por los laicos. A pesar de su entorno monástico, el *Sūtra de la Plataforma* es un texto muy dirigido a los laicos, y a través de la ordenación especial y el ritual de preceptos que contiene, parece restar importancia o incluso difuminar la distinción entre laico y monástico. El propio título del *Sūtra de la Plataforma* alude al tema de la ordenación, ya que el término "plataforma" (*tan*) probablemente se refiere a un estrado elevado en el que se podía realizar la ordenación. El título de la versión manuscrita temprana del *Sūtra de la Plataforma del Sexto Patriarca* encontrada en Dunhuang va seguido de las palabras explicativas "incluyendo la concesión de los preceptos sin forma". De hecho, una ceremonia de ordenación que confiere estos "preceptos sin forma" a la audiencia está inserta en el texto, que incluye secciones sobre discernir los tres cuerpos del Buda dentro de uno mismo, recitar los cuatro votos del bodhisattva, realizar el arrepentimiento sin forma, recibir los preceptos sin forma a través de la recitación de los tres refugios, y una explicación de las enseñanzas de la perfección de la sabiduría (*prajñāpāramitā*) (Yampolsky, 141–46). Como discutiré más abajo, esta ceremonia de ordenación está claramente dirigida a los laicos tanto o más que a los monásticos. Además de ofrecer una versión simplificada de la ordenación, el *Sūtra de la Plataforma* parece debilitar o quizás colapsar la distinción entre monje y laico. Con sus ataques radicales al pensamiento dualista y a la separación de medios y fines, el texto parece poner en tela de juicio la base tradicional de la vida monástica.

Las dos primeras secciones de este capítulo ofrecen una exploración centrada en el contexto en el que se creó el *Sūtra de la Plataforma*, incluyendo las prácticas relacionadas con los preceptos y la ordenación, para ayudarnos a obtener una mejor comprensión de las afirmaciones fundamentales del texto. A continuación, la discusión se dirige a cuatro áreas asociadas con la ordenación y los preceptos en las que el *Sūtra de la Plataforma* hizo contribuciones nuevas o significativas.

VINAYA Y PRECEPTOS EN EL BUDISMO CHINO

Los primeros budistas chinos probablemente aprendieron sobre la disciplina monástica de monjes viajeros de Asia Central y la India. Los monjes chinos podían imitar algunas de las prácticas que veían realizar a estas personas, pero el ritual de ordenación, las reglas que

gobernaban el monacato y las complejas ceremonias de la vida diaria aún requerían explicación. Para el siglo IV d.C., los budistas chinos se habían preocupado vitalmente por las reglas o preceptos (*jie*) de la disciplina monástica, un corpus de literatura conocido como *vinaya* en sánscrito (*lū* en chino). Las primeras traducciones sobre el monacato eran simples conjuntos de reglas sin mucha explicación, y para muchos chinos, los textos parecían incompletos. El eminente monje Dao'an (312–385) hizo uno de los primeros intentos de codificar las ceremonias monásticas en un texto influyente (ya no existente). Incluso mientras lo compilaba, pidió una buena traducción del *vinaya* completo. Las listas concisas de reglas que habían estado usando los primeros monjes chinos constituían probablemente un texto litúrgico, utilizado en asambleas quincenales donde los monjes recitaban rápidamente los preceptos. En contraste, un *vinaya* completo proporcionaba extensas discusiones sobre cada regla, incluyendo historias sobre las circunstancias detrás de su formulación, definiciones de los términos utilizados, procedimientos para implementar la regla y excepciones a su imposición. También contenía detalles sobre los rituales seguidos por los monjes. Sin embargo, el *vinaya* no era un texto fácil de entender. Estaba lleno de términos técnicos, frecuentemente transliterados en lugar de traducidos (usando caracteres chinos que de otro modo no tienen sentido para aproximar el sonido de un término sánscrito). Las reglas principales en los *vinayas* de las primeras escuelas indias del budismo no difieren mucho en los diversos textos existentes, lo que indica que los monásticos indios tempranos dudaban en hacer cambios al *vinaya*. En una historia sobre el llamado "primer concilio" convocado después de la muerte del Buda, un monje sugirió que, dado que el Buda había entrado en el *nirvāṇa* (literalmente, "extinción"), el *saṅgha* no tenía que observar todas las reglas. Sin embargo, otros monjes objetaron, y la asamblea votó no cambiar ninguna de las reglas porque los monjes temían ser criticados.

Los primeros monjes chinos deben haber sentido un deseo abrumador de seguir las reglas establecidas por el Buda. Dos de los peregrinos chinos más famosos que escribieron relatos de viajes de su estancia en el extranjero, Faxian (337–422) y Yijing (635–713), se preocuparon principalmente por obtener y traducir el *vinaya*. Finalmente, cinco *vinayas* completos de diferentes escuelas budistas indias (todas consideradas "Hīnayāna"; los movimientos Mahāyāna indios nunca produjeron su propio *vinaya*) fueron traducidos al chino; los primeros cuatro se completaron durante un período de veintiséis años a principios del siglo V. A medida que los monjes chinos descubrieron el contenido del *vinaya*, deben haberse sentido consternados a veces. Después de todo, ¿cómo podían ser adecuadas para discípulos chinos que vivían más de ocho siglos después, reglas formuladas en el siglo IV a.C. en la India? Durante este mismo período, también se tradujeron al chino varias escrituras Mahāyāna, muchas de las cuales contenían secciones sobre el comportamiento de los bodhisattvas, seres iluminados de compasión cuyo estatus a veces difuminaba la línea entre laico y monástico. Además, siguiendo una larga tradición en el budismo, los autores chinos escribieron nuevas escrituras apócrifas que afirmaban habían sido predicadas por el Buda en la India. El resultado fue el surgimiento de varias interpretaciones del comportamiento ideal monástico y laico.

A medida que el budismo evolucionó y se trasladó a nuevas áreas culturales, algunas de las viejas reglas se volvieron inapropiadas e irrelevantes, sin embargo, no había ningún mecanismo disponible para cambiar el *vinaya*. En cambio, las comunidades monásticas gradualmente llegaron a ignorar algunas reglas y a enfatizar otras. A veces, adoptaron prácticas no encontradas en el canon. Por ejemplo, una de las señas de identidad del budismo monástico chino, el

vegetarianismo, no es requerido en el *vinaya* siempre que el animal no haya sido matado específicamente para el destinatario. Otras reglas, como las prohibiciones de comer después del mediodía o de manejar dinero, fueron ignoradas o eludidas por los monásticos chinos. A veces se utilizaron reglas escritas para templos o escuelas específicas para alterar el comportamiento monástico, a menudo modificando reglas del *vinaya*. Esto fue cierto en los extensos códigos escritos para los monasterios Chan, que, aunque dependían en gran medida del *vinaya*, añadían o cambiaban muchas reglas. Otras prácticas no incluidas en el *vinaya*, como el trabajo físico a menudo asociado con el Chan, se encontraban en muchos monasterios. Por lo tanto, en muchos aspectos, la práctica real divergió significativamente de las prescripciones contenidas en el *vinaya*.

Otra forma de expandir y reinterpretar los preceptos se encuentra en varios textos Mahāyāna traducidos al chino que contenían los que a menudo se llaman "preceptos del bodhisattva" que guardan un parecido superficial con los preceptos del *vinaya*. Por ejemplo, el *Sūtra de la Perfección de la Sabiduría (Prajñāpāramitā) en 8,000 líneas* enumera diez buenos preceptos: 1) no matar; 2) no robar; 3) no tener relaciones sexuales inapropiadas; 4) no mentir; 5) no pronunciar palabras duras; 6) no pronunciar palabras que causen enemistad entre las personas; 7) no participar en charlas ociosas; 8) no ser codicioso; 9) no estar enojado; y 10) no tener puntos de vista erróneos. Los primeros cuatro se parecen mucho a las reglas más importantes para los monjes encontradas en el *vinaya*, que de ser quebrantadas resultarían en la expulsión permanente del *saṅgha*. Sin embargo, son mucho más vagos: no se indica si los preceptos son para practicantes laicos o monásticos, y bien podrían haber sido destinados para ambos. Los *vinayas* establecen específicamente que las relaciones sexuales, el robo, quitar la vida a un ser humano y mentir sobre logros espirituales deben resultar en la expulsión de la orden monástica (sánscrito: *pārājika*); otros tipos de matar, mentir y comportamiento sexual se manejan con penas menores. Sin embargo, la mayoría de las escrituras Mahāyāna proporcionan poca explicación de los preceptos del bodhisattva, muchos de los cuales conciernen a actitudes mentales más que a las acciones físicas o verbales que son el foco del *vinaya*. Las infracciones de los preceptos del bodhisattva presumiblemente resultan en castigos kármicos en lugar de ser juzgadas por una orden religiosa.

Otra idea que complicaba la práctica budista era que la observancia adecuada de las reglas era un proceso interno más que una convención social. El *Sūtra de la Plataforma* sugiere que los preceptos del bodhisattva se originan no en una ceremonia de concesión sino en la potencialidad innata de cada persona para iluminarse (llamada "naturaleza de buda" porque se entiende que todos tienen la naturaleza de un buda). El *Sūtra de la Plataforma* antepone su versión de una ordenación de bodhisattva citando una línea del *Sūtra de la Red de Brahma (Fanwang jing)*, un texto apócrifo compuesto en China que fue una de las fuentes más populares para los preceptos del bodhisattva en Asia Oriental. La cita, "Desde el principio, tu propia naturaleza es pura" (Yampolsky, 141), sugiere que observar los preceptos es cuestión de seguir la propia naturaleza en lugar de adherirse a reglas establecidas por un grupo. Según el *Sūtra sobre la Acción Original del Collar del Bodhisattva*, un texto apócrifo estrechamente asociado con el *Sūtra de la Red de Brahma*, los preceptos podían ser conferidos por prácticamente cualquier persona, incluidos maridos y mujeres entre sí. A diferencia de las prohibiciones del *vinaya*, los preceptos del bodhisattva no cesaban con la muerte sino que duraban de vida en vida. Uno podía recibirlos, pero no podía deshacerse de ellos. Uno podía violarlos, pero nunca podía perderlos. Cuando se

usaban los preceptos del bodhisattva de esta manera, se parecían más a un llamado a la iluminación que a una iniciación en un grupo de practicantes.

A pesar de algunas afirmaciones de que seguir los preceptos del bodhisattva trascendía la necesidad de observar las reglas tradicionales del *vinaya*, la mayoría de los monjes y monjas en China idearon formas de combinar los dos sistemas. Después de algunos siglos del tipo de debate sobre los preceptos reflejado en el *Sūtra de la Plataforma*, surgió un consenso en la práctica. Los preceptos del bodhisattva generalmente se combinaban con las reglas del *vinaya* para monjes y monjas en un sistema jerárquico. Una persona que se ordenaba como monástico budista podía primero tomar refugio (en las "Tres Joyas" de Buda, *dharma* y *saṅgha*), luego los cinco preceptos laicos, los 10 preceptos de novicio, y los 250 preceptos para monjes (o 348 para monjas) usados en China, antes de recibir finalmente los preceptos del bodhisattva. Los preceptos del *vinaya* eran tomados solo por monásticos, pero las otras partes de esta ceremonia podían ser tomadas todas por laicos (aunque una forma abreviada de los ocho preceptos de novicio a veces se tomaba solo por un tiempo limitado).

DIFERENTES FORMAS DE ORDENACIÓN

Según la segunda edición de la *Enciclopedia de la Religión*, el término "ordenación" debe restringirse a un ritual que "designa públicamente y aparta a ciertas personas para un servicio religioso especial y liderazgo, otorgándoles autoridad religiosa y poder para ser ejercido en beneficio del bienestar de la comunidad". Sin embargo, la ordenación en la tradición budista china podía conferirse tanto a monjes y monjas como a laicos. En cualquier caso, se usaban dos homófonos estrechamente relacionados para referirse al proceso, "recibir los preceptos" o "conferir los preceptos" (ambos pronunciados *shoujie*). Para desarrollar la definición proporcionada en la *Enciclopedia de la Religión*: cuando los preceptos del *vinaya* se otorgaban a un nuevo monástico, se concedía al iniciado un estatus especial en el grupo y ejercía poder para beneficio de la comunidad. Una pequeña minoría de monásticos iba aún más lejos y vivía como reclusos, pero incluso entonces se consideraba que tenían un estatus especial como miembros ejemplares del *saṅgha*. Cuando los laicos recibían los cinco preceptos laicos o algunos de los preceptos de novicio, su estatus como parte de una comunidad era más ambiguo. Los textos tradicionales se referían a una orden de cuatro partes o *saṅgha* cuádruple que consistía en monjes, monjas, hombres laicos y mujeres laicas. Por lo tanto, incluso si los creyentes laicos no pertenecían a una orden real que hiciera cumplir los preceptos, pertenecían a una orden virtual en la que las violaciones de los preceptos podrían resultar en castigos kármicos. Los preceptos del bodhisattva funcionaban de manera muy similar. Para los monásticos, la recepción de los preceptos del bodhisattva enfatizaría sus creencias Mahāyāna de una manera que no era posible siguiendo solo los preceptos del *vinaya*. Para un creyente laico, recibir los preceptos del bodhisattva podría ser una forma de unirse a una nueva congregación (no monástica); funcionó de esta manera en algunos grupos de Tierra Pura durante la dinastía Song (960–1279). En otras ocasiones, recibir los preceptos del bodhisattva podría ser simplemente una forma de establecer una conexión kármica con un maestro respetado, o para que los laicos aumentaran su reserva general de buen karma o mérito. A lo largo de este capítulo, sigo el uso chino al emplear la palabra "ordenación" para referirme a todos estos casos, pero el lector debe estar alerta a los diferentes matices de significado.

Existían varios modelos de ordenación en el momento en que se compuso el *Sūtra de la Plataforma*. Uno era el proceso para ordenar monjes y monjas contenido en los diferentes códigos de *vinaya*. En el *vinaya* usado más frecuentemente en el siglo VIII, la ceremonia de ordenación completa era un ritual largo que tenía lugar en un área santificada (o, no canónicamente, en una plataforma elevada). Asistían un mínimo de diez monjes completamente ordenados más un maestro de *vinaya* elegido para desempeñar el papel de preceptor. En el transcurso de la ceremonia se conferían las túnicas, se interrogaba al candidato sobre sus calificaciones, se rendía reverencia a los budas y monjes presentes, y luego se leían una serie de mandatos, a los que el ordenando daba su consentimiento verbal.

Otros métodos de ordenación involucraban los preceptos del bodhisattva, como se señaló anteriormente. La recepción de los preceptos del bodhisattva podría subdividirse en dos tipos básicos: la concesión por un grupo y la autordenación. En las autordenaciones, los preceptos eran conferidos por budas y bodhisattvas mientras el candidato realizaba austeridades y recibía una señal del Buda. Según el *Sūtra de la Red de Brahma*:

"Si después de la muerte del Buda, tienes mente para realizar buenas acciones y deseas tomar los preceptos del bodhisattva, puedes conferirte los preceptos a ti mismo haciendo votos frente a una imagen de un buda o bodhisattva. Durante siete días, debes confesarte frente al Buda [imagen]; si ves una señal, entonces has adquirido los preceptos. Si no ves una señal, debes [practicar] durante dos semanas, tres semanas, o incluso un año; para entonces seguramente recibirás una señal. Después de recibir una señal, adquieres los preceptos frente a una imagen de un buda o bodhisattva. Si no has recibido una señal, entonces incluso si tomas los preceptos, no los has adquirido realmente. Si adquieres los preceptos directamente de un maestro que ha, a su vez, [adecuadamente] adquirido los preceptos, entonces no es necesario recibir una señal. ¿Por qué? Porque los preceptos ya han sido transmitidos a través de una sucesión de maestros, una señal no es necesaria. ... Si no se puede encontrar un maestro capaz de otorgar los preceptos dentro de mil *li*, debes ir ante una imagen del Buda o bodhisattva para adquirir los preceptos. Debes recibir una señal [del Buda en este caso]".

La autordenación era claramente una forma impresionante de recibir los preceptos porque provenían directamente de los budas y bodhisattvas, iban acompañadas de una señal especial del Buda de que habían sido conferidos, y frecuentemente involucraban una práctica considerable por parte del receptor. Al mismo tiempo, tales ordenaciones podían debilitar la estructura institucional de un grupo. Si los preceptos eran conferidos por los budas y bodhisattvas, ¿quién supervisaría su cumplimiento? ¿Quién podría imponer sanciones? ¿Quién podría asegurar que las personas que los recibían eran sinceras? ¿Podría alguien discutir con un practicante que afirmara haber recibido instrucciones para alterar los preceptos? Cuestiones como estas llevaron a la mayoría de los grupos a preferir ordenaciones que involucraran instituciones y linajes de practicantes. Sin embargo, el atractivo de las autordenaciones no podía superarse fácilmente. Quizás por razones como estas, el *Sūtra del Collar* enumeraba tres tipos de ordenación en orden descendente, manteniendo la primacía de las ordenaciones por grupos sobre las autordenaciones: 1) ordenaciones por el Buda físicamente presente; 2) ordenaciones por practicantes bodhisattva que estaban a una distancia razonable; 3) ir ante una imagen de un buda y recibir los preceptos.

Las ordenaciones de bodhisattva utilizadas por algunos monjes y laicos podían ser muy detalladas. El influyente manual de ordenación compuesto por el patriarca Tiantai Zhanran (711–782) contenía doce secciones separadas, cada una involucrando una serie de pasos:

1. introducción
2. tres refugios (poner fe en el Buda, su enseñanza, orden de monásticos)
3. invitación a Śākyamuni como preceptor, Mañjuśrī como maestro de ceremonias, Maitreya como maestro, budas de las diez direcciones como testigos, y varios bodhisattvas como compañeros de estudio
4. confesión
5. aspiración a la iluminación suprema (cuatro votos del bodhisattva)
6. interrogatorio sobre obstáculos para ser ordenado
7. concesión de los preceptos a través de las tres colecciones de preceptos puros
8. determinación de aquellos que han presenciado la ceremonia
9. señal del Buda confirmando la validez de la ceremonia
10. explicación de los preceptos (diez preceptos mayores del *Sūtra de la Red de Brahma*)
11. exhortación a observar los preceptos
12. dedicación del mérito de la ceremonia a todos los seres sintientes

Esta ordenación estaba compuesta de elementos de una variedad de fuentes, incluyendo ordenaciones tradicionales del *vinaya*, autordenaciones y ordenaciones de bodhisattva otorgadas por órdenes religiosas. Los preceptos conferidos eran del *Sūtra de la Red de Brahma*, el conjunto de preceptos de bodhisattva más comúnmente utilizado en China.

LA SIMPLICIDAD DE LA ORDENACIÓN

La imagen de la ordenación en el *Sūtra de la Plataforma* es considerablemente más corta y menos compleja que las ordenaciones prescritas en el *vinaya* y en el ritual Tiantai mencionado anteriormente. También es más simple que muchos de los rituales de ordenación descritos en otros documentos Chan tempranos. La ceremonia del *Sūtra de la Plataforma* es muy breve, consistiendo en cinco partes (Yampolsky, 141–46):

1. percibir los tres cuerpos del Buda en uno mismo
2. recitación de los cuatro votos del bodhisattva
3. confesión sin forma
4. recibir los preceptos en los tres refugios
5. un sermón que explica la perfección de la sabiduría

Los preceptos se confieren al principio de la ceremonia, cuando se insta al receptor a "recibir los preceptos de la falta de forma" tomando refugio en los tres cuerpos del Buda que moran dentro de su propio cuerpo. El candidato comienza la recitación declarando: "Me refugio en el puro Buda del *dharmakāya* en mi propio cuerpo" (Yampolsky, 141). En algunos aspectos, este paso parece ser una forma abreviada de tomar refugio en las Tres Joyas, ya que el Buda siempre se menciona primero, antes de la segunda y tercera joyas. Esta interpretación se complica por el hecho de que más adelante en la ceremonia el candidato toma refugio explícitamente en las Tres Joyas. Algunos estudiosos del *Sūtra de la Plataforma* han tratado de resolver este enigma

sugiriendo que la primera mención de los budas dentro de uno mismo es un sustituto de invocar a una asamblea de budas para que sirvan como la orden del receptor. El receptor aprende que no se une a una orden externa sino que más bien realiza su propia naturaleza, es decir, el buda dentro de él.

Los primeros tres elementos son simplemente recitados tres veces cada uno, según las fórmulas incluidas en el *Sūtra de la Plataforma*. Tal ceremonia habría sido apropiada para un grupo grande como los miles de creyentes laicos y monásticos descritos al principio del texto. Sin embargo, los mismos elementos rituales podrían prolongarse y convertirse fácilmente en una ceremonia que durara semanas. Zongmi (780–841), un patriarca tanto en el linaje Huayan como en el linaje Chan del promotor de Huineng, Shenhui (684–758), describe un ritual similar en el que la confesión puede durar varias semanas. Varias secciones de la ceremonia Tiantai descrita anteriormente no se encuentran en el *Sūtra de la Plataforma*, incluyendo invitaciones al Buda para que asista al evento, preguntas para determinar si los candidatos a la ordenación son elegibles para recibir los preceptos, una señal de los budas de que la ceremonia es válida, y explicaciones de preceptos específicos. En este sentido, la ordenación del *Sūtra de la Plataforma* difiere significativamente de las ceremonias que inician a los monjes en una orden específica de practicantes religiosos, pareciéndose más al tipo de autordenación descrita en el *Sūtra de la Red de Brahma*. Sin embargo, la ceremonia es más simple que una ceremonia de autordenación típica; por ejemplo, la confesión consiste en una fórmula repetida tres veces en lugar de un largo período de retiro y meditación, y no se requiere ninguna señal del Buda (como un sueño, visión o sensación de ser tocado en la cabeza) para validar la ordenación. Además, aunque los budas mencionados se encuentran dentro del candidato, sin embargo es Huineng quien confiere los preceptos.

Otros textos Chan tempranos también incluyen descripciones de preceptos y rituales de ordenación. En comparación con estos, el *Sūtra de la Plataforma* parece despreocupado por la ordenación monástica y menos interesado en otras tradiciones de ordenación. Por ejemplo, un documento descubierto en Dunhuang atribuido a Shenhui titulado *Sermón de la Plataforma (Tanyu)* parece estar dirigido en gran parte a monjes, aunque también parece que se incluía a laicos. El texto consta de solo cinco partes:

1. cuatro votos del bodhisattva (aspiración a la iluminación)
2. reverencia a los Budas (tres refugios)
3. arrepentimiento sincero (confesión)
4. exhortación a mantener los preceptos
5. sermón sobre la perfección de la sabiduría

Durante la confesión, se mencionan conjuntos específicos de preceptos: las cuatro ofensas enumeradas en el *vinaya* que requieren la expulsión permanente de los monásticos de la orden budista (ver arriba), cinco pecados graves (matar al padre, a la madre o a un *arhat*; derramar la sangre de un buda; dividir la orden), siete pecados graves (los cinco anteriores más matar al preceptor o maestro), violar los diez buenos preceptos, y cualquier acto mayor que bloquearía el progreso en el camino. La sección sobre estímulo usa la palabra *zhaijie* (literalmente "preceptos de pureza"), refiriéndose a los ocho preceptos observados por los creyentes laicos piadosos cuando siguen temporalmente un estilo de vida cuasi monástico, lo que quizás indica que

Shenhui se dirigía parcialmente a una audiencia laica. Más importante, sin embargo, es la mención de las cuatro ofensas que requieren expulsión, lo que muestra que la ceremonia también estaba destinada a los monásticos.

Otra ceremonia de ordenación se encuentra en un texto producido por la escuela de Shenxiu (?606–706), rival de Huineng en el *Sūtra de la Plataforma*, titulado *Los Medios Hábiles para Realizar el No Nacimiento en el Mahāyāna* (*Dasheng wusheng fangbian men*). Este texto enfatiza la ordenación dentro de un grupo y la afiliación institucional, y la ceremonia que describe es algo más elaborada que la contenida en el *Sūtra de la Plataforma*. Consta de ocho partes:

1. recitación de los cuatro votos del bodhisattva
2. una petición de que los Budas sean preceptores y testigos
3. tres refugios
4. preguntas sobre las cinco capacidades
5. recitación del nombre propio y realización del arrepentimiento
6. estímulo para mantener los preceptos de la mente
7. meditación
8. un sermón ritualizado sobre la perfección de la sabiduría

En primer lugar, en este texto se menciona una orden o grupo organizado de budas y bodhisattvas. Además, las cinco capacidades descritas en la cuarta sección se remontan al tratamiento de los preceptos en las fuentes del *vinaya* y la literatura sobre los preceptos del bodhisattva, bastante distintas de los preceptos sin forma del *Sūtra de la Plataforma*. Las cinco capacidades se discuten de la siguiente manera: "(1) ¿Puedes rechazar a todas las malas compañías desde ahora hasta el momento de tu iluminación? (2) ¿Puedes acercarte a compañeros espirituales? (3) ¿Puedes mantener los preceptos sin transgresión incluso frente a la muerte? (4) ¿Puedes leer las escrituras Mahāyāna e indagar en su significado profundo? (5) ¿Puedes esforzarte hasta el límite de tu propio poder para salvar a los seres sintientes?" Las cinco capacidades indican que se esperaba que los destinatarios siguieran los preceptos. Shenxiu, el presunto autor del texto, había pasado tiempo en Yuquansi, un templo conocido por su inclusión de preceptos, tradiciones Tiantai y prácticas Chan.

Las ceremonias descritas en el *Sūtra de la Plataforma* y en los otros dos textos Chan tempranos tienen mucho en común. Todas incluyen una parte central que involucra la recitación o exhortación sobre los preceptos. También preceden consistentemente esto con la recitación de votos y la realización de la confesión, y siguen a los preceptos con un sermón sobre el tema estándar de la perfección de la sabiduría. La simplicidad de algunas de estas ceremonias, especialmente la que se encuentra en el *Sūtra de la Plataforma*, sugiere que pueden haber sido destinadas más como un ritual inclusivo que crea algún tipo de vínculo kármico entre un maestro y creyentes laicos o monásticos, que como una ceremonia que admitía a personas a un tipo específico de organización religiosa. Nótese la frase inicial de la versión de Dunhuang del *Sūtra de la Plataforma*: "El Maestro Huineng ... transmitió los preceptos sin forma. En ese momento, más de diez mil monjes, monjas y seguidores laicos se sentaron ante él" (Yampolsky, 125). Aunque hiperbólica, la descripción también puede reflejar la emoción que acompañó a la venta muy exitosa de certificados de ordenación por parte de Shenhui para financiar la resistencia a la

rebelión de An Lushan (discutida en el capítulo de John Jorgensen en este volumen) y la posterior reconstrucción de las capitales del imperio Tang. No ha sobrevivido evidencia sobre el uso de la ceremonia del *Sūtra de la Plataforma* durante la dinastía Tang. En cualquier caso, el *Sūtra de la Plataforma* propagó claramente una ceremonia de ordenación relativamente simplificada destinada a ser utilizada ampliamente.

LA DISTINCIÓN ENTRE MONJE Y LAICO

El *Sūtra de la Plataforma* presenta una imagen complicada de las diferencias entre practicantes monásticos y laicos. Fuentes posteriores en la tradición Chan, a su vez, han ofrecido diferentes interpretaciones de la distinción. Las palabras iniciales del *Sūtra de la Plataforma* indican que la audiencia tanto del sūtra como del ritual de ordenación incluye tanto seguidores laicos como monásticos (Yampolsky, 175). Los creyentes laicos capaces habían sido honrados durante mucho tiempo en la tradición budista china. Nótese al predicador laico Vimalakīrti, el protagonista de una escritura que lleva su nombre, que vence a todos los monjes y bodhisattvas en el debate. Representado con frecuencia en el arte chino temprano, su ejemplo fue una inspiración para los creyentes laicos y, como muestra el capítulo de Peter Gregory en este libro, el texto que lleva su nombre se cita varias veces en el *Sūtra de la Plataforma*.

La biografía de Huineng incluida al principio del *Sūtra de la Plataforma* es notable porque describe al Sexto Patriarca en el momento de su iluminación como un laico que no había recibido entrenamiento monástico. De hecho, la versión de Dunhuang del texto ni siquiera menciona la ordenación de Huineng. Aún más llamativo es el hecho de que Huineng recibe la transmisión de Hongren y la túnica de Bodhidharma a pesar de que todavía es un laico. Además, el concurso de poesía, la historia central del *Sūtra de la Plataforma*, enfatiza el analfabetismo de Huineng, mientras que la mayoría de los monjes parecen haber sido alfabetizados, basándose en el hecho de que las regulaciones gubernamentales de la dinastía Tang para la ordenación generalmente requerían que los candidatos pudieran recitar grandes números de escrituras. De hecho, hay muchas indicaciones de que los monásticos de alto perfil, como Shenxiu o Shenhui, provenían de familias de la élite educada y habían sido extensamente educados cuando eran jóvenes.

Sin embargo, a pesar del énfasis en la práctica laica y la afirmación en el *Sūtra de la Plataforma* de que el propio Huineng era laico cuando recibió la transmisión, otras fuentes Chan enfatizan que eventualmente se convirtió en monje. Algunos documentos afirman que fue ordenado en 676, cuando tenía treinta y tres o treinta y nueve años. Una biografía de Huineng que existía a principios del siglo IX enumera a todos los monjes que participaron en su ordenación, un grado de detalle raramente incluido en otras biografías. En contraste con la versión de Dunhuang del *Sūtra de la Plataforma*, la versión de la dinastía Yuan registra la ordenación. Incluso la versión de Dunhuang reconoce implícitamente a Huineng como monje al llamarlo "gran maestro" (*dashi*), un término no utilizado para los laicos. Finalmente, una inscripción posterior (que data probablemente del siglo XVII) afirma marcar el sitio donde se instaló el cabello de Huineng (considerado una reliquia sagrada de su cuerpo premonástico) después de su ordenación.

¿Qué debemos pensar de la discrepancia en la que los textos ignoran o enfatizan la ordenación de Huineng? El gobierno imperial a lo largo de la dinastía Tang mostró una variedad de actitudes

hacia la importancia de los preceptos y las ordenaciones. A veces el estado trató de controlar el budismo regulando las ordenaciones; en otras ocasiones no pareció importarle, o no pudo hacerlo. El apoyo extravagante al budismo por parte de gobernantes como la Emperatriz Wu (624–705, r. 690–705) puede haber resultado en una disciplina laxa en los monasterios, y la posterior sospecha gubernamental hacia los monásticos (no hubo ordenaciones durante varias décadas después del 711). El monacato se debilitó aún más durante la rebelión de An Lushan (755–763). La venta sin restricciones de certificados de ordenación (en la que Shenhui tan famosamente sobresalió) significó que cualquiera, sin importar sus calificaciones, pudiera adquirir el estatus de monástico. Muchos vieron esto como un simple refugio fiscal y toda la noción de la condición de monje se vio socavada. Además, las medidas gubernamentales deben haber obligado a algunas personas devotas a eludir las ordenaciones oficiales por completo. Los documentos de Dunhuang revelan que muchos monjes y monjas vivían fuera de los monasterios, frecuentemente con familiares. Algunos estudiosos han sugerido que, dado su énfasis en los preceptos sin forma, la versión de Dunhuang del *Sūtra de la Plataforma* pudo haber sido compilada por monjes que reaccionaban contra los controles gubernamentales sobre las ordenaciones. Nótese la siguiente declaración que enfatiza el espíritu de la práctica sobre las muestras externas de piedad: "Si deseas practicar, está bien hacerlo como laico; no tienes que estar en un templo. Si estás en un templo pero no practicas, eres como la gente de mente malvada del oeste [es decir, India, o la tierra pura de Amitābha]" (Yampolsky, 159).

Una relajación de la distinción entre el estatus monástico y laico también es evidente en otras fuentes Chan tempranas. Según un pasaje del *Registro de la Joya del Dharma a través de las Generaciones* (*Lidai fabao ji*), Shenhui daba conferencias cada mes desde una plataforma de ordenación para presionar sus argumentos sobre la superioridad de su enseñanza sobre la de la llamada Escuela Chan del Norte. El formato de estas conferencias no está completamente claro, pero como se impartían desde una plataforma de ordenación, probablemente incluían una ceremonia de ordenación, tal vez como la del *Sūtra de la Plataforma*. Podemos notar también la ubicación de las ordenaciones al principio de los tres textos Chan sobre ordenación discutidos anteriormente (el *Sermón de la Plataforma* de Shenhui, *Los Medios Hábiles para Realizar el No Nacimiento* de la escuela de Shenxiu, y el *Sūtra de la Plataforma*). Esta disposición sugiere que las ordenaciones pueden haber sido utilizadas para abrir reuniones que incluían tanto a practicantes laicos como monásticos. Después de conferir los preceptos, el conferenciante impartía su sermón.

La representación de Huineng en el *Sūtra de la Plataforma* sugiere que su papel no se limitaba a maestro de ceremonias y conferenciante. El propio Huineng parece servir como el Buda que confiere los preceptos; de ahí que el texto sea referido como un "sūtra". El Buda también es convocado desde dentro del propio receptor; nótese cómo se dice que los tres cuerpos del Buda se encuentran dentro del candidato a la ordenación (Yampolsky, 141–43). El *Sūtra de la Plataforma* declara que, en generaciones posteriores, cuando Huineng no está presente, el texto debe ser transmitido: "Si otros pueden encontrar el *Sūtra de la Plataforma*, será como si recibieran la enseñanza personalmente de mí" (Yampolsky, 173). En cierto sentido, el Buda todavía sanciona la transmisión, pero a través de sus palabras en el sūtra en lugar de entregar una túnica o un cuenco de limosnas.

Los autores del *Sūtra de la Plataforma* deben haber modelado su ceremonia de preceptos según un formato que probablemente sirviera como un medio para producir rápidamente conexiones kármicas con grandes números de personas y para recolectar grandes sumas de dinero. Tal formato podría haber sido utilizado para vender certificados de ordenación, pero en muchos casos podría haber sido simplemente una ceremonia para indicar que una persona formalmente tomaba a alguien como maestro. Tal evidencia apunta a una distinción laxa entre el comportamiento laico y monástico, una tendencia a la que la creciente práctica de las ordenaciones de bodhisattva podría haber contribuido. En otros aspectos, sin embargo, el Chan temprano estaba muy preocupado por la pureza monástica. Muchos monjes asociados con la tradición Chan temprana siguieron cuidadosamente los preceptos, en algunos casos adoptando prácticas más ascéticas que las de otros monjes. Las fuentes que enfatizan la ordenación de Huineng devuelven al monje a una posición más ortodoxa que la que se encuentra en la versión de Dunhuang del *Sūtra de la Plataforma*. Como intérpretes críticos de la tradición Chan, debemos recordar que el rechazo aparentemente antinomiano del monacato y la meditación por parte de algunos grupos Chan posteriores, particularmente por figuras como Mazu Daoyi (706–786) y la Escuela Hongzhou, no puede tomarse al pie de la letra. Lo mismo ocurre con la reacción Chan contra el antinomianismo: las afirmaciones hechas por Zongmi sobre la meditación y las prácticas monásticas de varios grupos Chan de su tiempo no deben tomarse necesariamente como precisas. En cambio, todas estas posiciones también pueden verse como críticas a aquellos que se aferrarían a prácticas de manera superficial que impiden el progreso espiritual. Algunas de estas declaraciones probablemente se refieren a la posición de que una mente pura subyace tanto a la pureza como a la impureza, y que aferrarse a cualquiera de las dos oscurece la mente pura.

Por lo tanto, hemos descubierto una variedad de actitudes de fuentes de la dinastía Tang y posteriores sobre la distinción entre monje y laico en el *Sūtra de la Plataforma*. Para algunos, la concesión de preceptos puede haber sido un dispositivo de recaudación de fondos, pidiendo a las personas que hicieran una donación y participaran en una ceremonia. O podría haber sido una forma de crear una conexión kármica con un maestro budista, o simplemente un intento de mejorar el propio karma y atraer buena suerte. Como declara la versión de la dinastía Yuan del texto: "Al venir desde lejos y reunirse aquí, todos comparten [la misma] conexión [kármica]". Hay poca evidencia que apoye el punto de vista de que el *Sūtra de la Plataforma* valore la iniciación formal en la condición de monje siguiendo la ceremonia tradicional. Sin embargo, se ha notado una pieza intrigante de evidencia. Según el *Sūtra de la Plataforma*, el texto mismo debe ser utilizado en un proceso de transmisión que no es diferente de la ordenación. El texto declara: "A menos que una persona haya recibido el *Sūtra de la Plataforma*, no ha recibido la sanción. El lugar, la fecha y el nombre del destinatario deben ser dados a conocer, y estos se adjuntan a él cuando se transmite" (Yampolsky, 162). Un entendimiento similar del uso del texto como documento de ordenación proviene del Japón del siglo IX. El peregrino Ennin (794–864) escribió un registro de sus viajes a China y una bibliografía de las obras que trajo de vuelta. El *Sūtra de la Plataforma* está listado con otros textos sobre preceptos y ordenaciones. Esta clasificación sugiere que Ennin pudo haber visto el texto como funcionando como manuales de preceptos o documentos de ordenación.

LA CONEXIÓN ENTRE PRECEPTOS, MEDITACIÓN Y SABIDURÍA

El budismo indio temprano a menudo utilizaba la estructura tripartita de preceptos o moralidad (sánscrito: *śīla*), meditación (sánscrito: *dhyāna*) o concentración meditativa (sánscrito: *samādhi*), y sabiduría (sánscrito: *prajñā*) para trazar el camino hacia la liberación. A veces esta concepción de la práctica era secuencial. Realizar buenas acciones, evitar el mal y seguir los preceptos se colocaban primero. El cultivo de estados puros de la mente y la práctica de la meditación venían en segundo lugar. Estos eran seguidos por la etapa final, el logro de la sabiduría iluminada. En muchos textos, las tres categorías no siguen un orden particular, sino que se consideran igualmente esenciales para lograr la salvación. La filosofía del *Sūtra de la Plataforma* toma estas tres categorías en serio mientras critica cualquier distinción absoluta entre ellas. El pensamiento budista siempre ha mirado con recelo la postulación de cualquier meta trascendente, como una extinción final que parece completamente diferente o trascendente de los métodos utilizados para alcanzarla. Esta sensibilidad conceptual a la relación entre la meta y el camino (la tercera y cuarta, respectivamente, de las famosas Cuatro Nobles Verdades) también tiene sentido en términos psicológicos, ya que cualquier meta última parece destinada a fomentar el apego o el deseo. El *Sūtra de la Plataforma* adopta una serie de estrategias para hablar de estas categorías básicas de la práctica budista.

Un enfoque, en consonancia con otro material Chan temprano, es cuestionar el orden típico que coloca la observancia de los preceptos en un nivel elemental y el logro de la iluminación o la budeidad en un nivel más avanzado. Los preceptos sin forma descritos en el *Sūtra de la Plataforma* son similares a "preceptos que surgen con o acompañan a la meditación (*dinggongjie*)". Este concepto se basaba en la visión de que una persona en profunda concentración meditativa asociada con el reino de la forma no violaría ninguno de los preceptos asociados con el reino del deseo. Sin embargo, cuando el practicante emergía de la concentración, entonces podría violar los preceptos. Una persona que hubiera realizado el *nirvāṇa* en esta vida seguiría los preceptos de manera natural y permanente (*daogongjie*). Por lo tanto, el Buda encarnaba todos los preceptos antes de enunciarlos en respuesta a varios problemas que surgían en la orden. Este concepto fue desarrollado más a fondo en obras posteriores y fue adoptado por los pensadores Chan, quienes le dieron su propio giro particular.

El *Sūtra de la Plataforma* parece cuestionar el entendimiento secuencial de preceptos, meditación y sabiduría. El texto temprano de la Escuela Chan del Norte sobre *Los Medios Hábiles para Realizar el No Nacimiento*, discutido anteriormente, primero lleva a los practicantes a través de la concesión de "los preceptos de la mente" (*xinjie*) y termina con la práctica de la meditación y un sermón sobre la perfección de la sabiduría. Por el contrario, una sección importante del *Sūtra de la Plataforma* enfatiza la identidad de la concentración meditativa (de otro modo vista como meramente preparatoria) y la sabiduría (de otro modo considerada una meta final). El Sexto Patriarca declara directamente: "Estudiantes, tengan cuidado de no decir que la meditación [o concentración meditativa] da lugar a la sabiduría, o que la sabiduría da lugar a la meditación, o que la meditación y la sabiduría son diferentes entre sí. Mantener este punto de vista implica que las cosas tienen dualidad" (Yampolsky, 135). Presumiblemente, el mismo análisis puede extenderse al par de términos "preceptos" y "meditación". En una sección posterior del *Sūtra de la Plataforma*, el Sexto Patriarca avanza una negación directa del entendimiento convencional o gradualista de estas tres entidades como pasos secuenciales. Aquí, Huineng cuestiona a un discípulo de Shenxiu (que fue enviado como espía) sobre los conceptos de preceptos, meditación y sabiduría. El discípulo responde que su

maestro "los explica de esta manera: No cometer los diversos males son los preceptos; practicar todas las muchas cosas buenas es la sabiduría; purificar la propia mente es la meditación" (Yampolsky, 164). En respuesta a esta explicación budista básica de las tres formas de práctica, Huineng replica que él difiere, en que no establece los tres términos de la ecuación. Justifica su evitación de estos errores refiriéndose a la pureza original, el autodespertar y la iluminación súbita. Huineng declara: "La propia naturaleza está sin error, perturbación e ignorancia. Cada pensamiento irradia la luminosidad de la sabiduría *prajñā*, y cuando uno está siempre separado de la forma de las cosas, ¿qué es lo que puede establecerse? El autodespertar a la propia naturaleza, y la práctica súbita con el despertar súbito: no hay nada gradual en ellos, de modo que nada en absoluto se establece" (Yampolsky, 165). Aquí el Sexto Patriarca sugiere que ver el camino budista como una serie de pasos, que van de los preceptos a la meditación a la sabiduría, es una forma de gradualismo. El entendimiento adecuado del camino es colapsar el principio y el final en un instante de simultaneidad. Dado que la iluminación o la sabiduría completa ya es inherente a la naturaleza original de uno, no se puede postular una meta externa aún no alcanzada.

LOS PRECEPTOS SIN FORMA

El término *wuxiang* significa literalmente "sin marcas" o carente de características determinadas. Aplicado a los preceptos, la palabra se refiere a reglas o prohibiciones cuyo contenido no está especificado. Así, en el *Sūtra de la Plataforma*, los preceptos que acompañan a la ordenación son sin forma en el sentido de que el practicante llega naturalmente a seguirlos sin centrarse en sus especificidades. Raramente encontrado en otros textos budistas, el término "preceptos sin forma" está incluido en el título de la versión de Dunhuang del *Sūtra de la Plataforma* y nuevamente al principio de la ceremonia de ordenación (Yampolsky, 125, 141). Aunque las palabras fueron eliminadas del título de las versiones posteriores del texto, todavía se encuentran generalmente en la ceremonia misma.

La idea de los preceptos sin forma es compleja. Central para el *Sūtra de la Plataforma*, también tiene afinidades con otras ideas básicas del budismo Mahāyāna, especialmente la noción de *prajñāpāramitā* de la insustancialidad del bien y del mal. Según la traducción china de la *Perfección de la Sabiduría en 25,000 líneas*, "El bodhisattva debe cumplir la perfección de la sabiduría basándose en la no existencia del pecado y la buena acción". Una lógica similar aparece en la discusión del *Sūtra de la Plataforma* sobre los preceptos sin forma, explicando el cuerpo del *dharma* interior. La idea básica es que la propia naturaleza original de uno trasciende la distinción entre el bien y el mal, la pureza y la impureza. Aferrándose a la dotación original de uno (la naturaleza de buda) y no apegarse a las formas etiquetadas como "buenas" o "malas", uno puede mantener la forma más alta (es decir, no dual) de pureza. Por lo tanto, el Sexto Patriarca explica: "Si la gente piensa en todas las cosas malas, entonces practicará el mal; si piensa en todas las cosas buenas, entonces practicará el bien. Así está claro que de esta manera todos los *dharma*s están dentro de sus propias naturalezas, sin embargo, sus propias naturalezas son siempre puras" (Yampolsky, 141–42). Al mismo tiempo, al final del mismo párrafo, el texto resume la práctica de recibir los preceptos sin forma usando palabras extraídas de la moralidad convencional: "Tomar refugio en uno mismo es descartar todas las acciones que no son buenas; esto se conoce como tomar refugio" (Yampolsky, 142).

Otras enseñanzas Chan tempranas adoptan un enfoque similar al no apego. Bernard Faure ha investigado el término relacionado "preceptos no intencionales" (*wuzuo jie*). Faure cita a Shenhui: "Llamamos moralidad al hecho de no despertar la mente falsa, concentración a la ausencia de tal mente, y sabiduría a la realización de que la mente no puede mentir". De manera similar, el *Sūtra de la Plataforma* asocia la observancia de los preceptos con conceptos como "no-pensamiento" (Yampolsky, 138-39, 153). En el *Sūtra de la Plataforma*, el sermón sobre la perfección de la sabiduría al final de la ceremonia es superficialmente similar a la explicación de los preceptos que se encuentra en otras ceremonias, un procedimiento realizado para que la persona recién ordenada no viole sin saberlo los preceptos mayores. Sin embargo, la explicación en el *Sūtra de la Plataforma* es diferente a la de la mayoría de los otros manuales en la medida en que enfatiza la insustancialidad del bien y del mal en lugar de las reglas reales.

La concesión de preceptos sin forma también es similar a una ceremonia de confesión, una parte clave tanto de las ordenaciones de preceptos del bodhisattva como de los ritos de meditación en la escuela Tiantai. Cuando una persona confesaba fechorías específicas o generales, se llamaba "arrepentimiento de los fenómenos". En la tradición Tiantai, las ceremonias de confesión comenzarían de esta manera, pero luego progresarían al "arrepentimiento en principio", un ejercicio meditativo sobre la insustancialidad de todos los fenómenos, incluidas las acciones morales e inmorales. No se confesaban actos específicos en ese punto. De manera similar, los preceptos sin forma se basaban en la insustancialidad y no tenían contenido específico, sin embargo, se pensaba que eran la base de todos los preceptos.

El concepto de preceptos sin forma presentó un desafío para los practicantes Chan. Los preceptos sin forma podían interpretarse como que requerían una atención considerable y un alto grado de competencia en la práctica. Cuando se realizaba la confesión en principio mencionada anteriormente, solo se permitía a los practicantes avanzados contemplar la insustancialidad de las categorías morales; era una práctica peligrosa para los practicantes principiantes porque podría llevar a una posición antinomiana en la que se ignoraran todas las valencias morales. Pero en el *Sūtra de la Plataforma*, el ritual de ordenación, en lugar de marcar una etapa temprana en la práctica del individuo, requiere que el iniciado domine la insustancialidad, algo que normalmente solo alcanzan los practicantes avanzados. Algunos estudiosos modernos han sugerido que lo que distingue al *Sūtra de la Plataforma* de los textos anteriores es precisamente que su ordenación confiere una transmisión avanzada de las enseñanzas budistas a los principiantes. De esta manera, la ordenación se parece a la transmisión del *dharma*. Zongmi ofrece una forma de entender esto. Sugiere que la iluminación súbita proporciona un vistazo que luego tiene que ser cultivado si el practicante quiere mantener la iluminación. Por lo tanto, confundir la ordenación y la transmisión del *dharma* tiene sentido si el receptor se da cuenta de que este es el comienzo de la práctica, un breve momento de percepción que conducirá a una forma más estable de realización.

Debido a que los preceptos sin forma no eran reglas establecidas, también habrían sido atractivos para las personas que simplemente deseaban ser ordenadas para mejorar su karma o porque requería poco compromiso con la práctica mientras les daba un vínculo kármico con un maestro. De hecho, los registros históricos contienen críticas de tales personas en la época de Shenhui, aunque no sabemos si recibieron los preceptos sin forma.

La ordenación en el *Sūtra de la Plataforma* es difícil de situar en un contexto histórico y social que nos permita comprender mejor lo que la ceremonia podría haber significado para las personas en la época en que se compiló la versión de Dunhuang. Compararla con otras ceremonias de ordenación revela varios aspectos de la ceremonia del *Sūtra de la Plataforma*. En primer lugar, es muy simple; no se refiere a ninguna orden de practicantes y no es aparente el sentido original de la ordenación como significativa de la entrada en un grupo. En cambio, una ceremonia que tiene sus raíces en la iniciación en un grupo ha sido revisada para evocar la naturaleza de buda de los participantes, o quizás su aspiración a la iluminación, con poca o ninguna atención a las etapas de la vida religiosa después de la ordenación. La ceremonia probablemente se realizaba en una plataforma frente a un gran número de personas en un corto período de tiempo. No se requerían largos períodos de confesión. En segundo lugar, la ceremonia no hace distinción entre los destinatarios laicos y monásticos. Cuando se considera el trasfondo histórico del texto junto con la presentación de la biografía de Huineng, surgen preguntas sobre el valor relativo de la práctica laica y monástica, pero se necesita más investigación sobre este tema. Si el protagonista del *Sūtra de la Plataforma* era un laico cuando recibió la transmisión Chan, ¿qué significaba esto? Los preceptos sin forma podían interpretarse de maneras que se ajustaran tanto a los practicantes laicos como a los monásticos, una flexibilidad que puede haber aumentado el atractivo de la ordenación. En tercer lugar, una de las innovaciones más significativas del *Sūtra de la Plataforma* es la concesión de los preceptos sin forma, una realización probablemente más adecuada para practicantes avanzados, a los principiantes. La distinción entre una ceremonia que inicia a uno en un grupo de practicantes y una ceremonia que indica que uno había dominado ciertas enseñanzas se difuminó así, al igual que la distinción entre los preceptos, la meditación y la sabiduría se colapsó en el *Sūtra de la Plataforma*. Cuando las enseñanzas de Shenhui fueron interpretadas más tarde por Zongmi, la ordenación del *Sūtra de la Plataforma* podría verse como conducente a una experiencia súbita inicial de iluminación en la insustancialidad del bien y del mal, una percepción que tendría que profundizarse a través de la práctica subsiguiente. Así como se colapsó la jerarquía de la moralidad, la meditación y la sabiduría, también se difuminó la distinción entre las prácticas de principiantes y las avanzadas.

Los Preceptos del Sutra de la Red Brahma

Esta es una lista de los preceptos del Sutra de la Red de Brahma, La auto ordenación realizada por Sifu Koio Samadhi es una ordenación para seguir estos preceptos y es descripta en el precepto número 23.

IV. Los Diez Preceptos Mayores

El Buda dijo a sus discípulos: «Existen diez preceptos mayores del Bodhisattva. Si alguien recibe los preceptos pero no los recita, no es un Bodhisattva, ni es una semilla de Budeidad. Yo también recito estos preceptos.

»Todos los Bodhisattvas los han estudiado en el pasado, los estudiarán en el futuro y los están estudiando en el presente. He explicado las características principales de los preceptos del Bodhisattva. Debéis estudiarlos y observarlos con todo vuestro corazón.»

El Buda continuó:

1. Primer Precepto Mayor: Sobre Matar

Un discípulo del Buda no debe matar por sí mismo, ni inducir a otros a matar, ni matar por medios hábiles, ni alabar el asesinato, ni regocijarse al presenciar un asesinato, ni matar mediante conjuros o mantras desviados. No debe crear las causas, condiciones, métodos o karma del asesinato, ni matar intencionalmente a criatura viviente alguna.

Como discípulo del Buda, debe cultivar una mente de compasión y piedad filial, ideando siempre medios hábiles para rescatar y proteger a todos los seres. Si, por el contrario, no se controla y mata a seres sintientes sin piedad, comete una ofensa Parajika (grave).

2. Segundo Precepto Mayor: Sobre Robar

Un discípulo del Buda no debe robar por sí mismo ni inducir a otros a robar, ni robar por medios hábiles, ni robar mediante conjuros o mantras desviados. No debe crear las causas, condiciones, métodos o karma del robo. Ningún objeto de valor o posesión, incluso aquellos pertenecientes a fantasmas y espíritus o a ladrones y bandidos, por pequeños que sean como una aguja o una brizna de hierba, puede ser robado.

Como discípulo del Buda, debe tener una mente de misericordia, compasión y piedad filial, ayudando siempre a las personas a ganar méritos y alcanzar la felicidad. Si, por el contrario, roba las posesiones de otros, comete una ofensa Parajika.

3. Tercer Precepto Mayor: Sobre la Mala Conducta Sexual

Un discípulo del Buda no debe participar en actos lascivos ni inducir a otros a hacerlo. [Como monje] no debe tener relaciones sexuales con ninguna mujer —sea humana, animal, deidad o

espíritu— ni crear las causas, condiciones, métodos o karma de dicha mala conducta. En verdad, no debe mantener ninguna conducta sexual inapropiada con nadie.

Un discípulo del Buda debe tener una mente de piedad filial, rescatando a todos los seres sintientes e instruyéndolos en el Dharma de pureza y castidad. Si, por el contrario, carece de compasión e induce a otros a mantener relaciones sexuales promiscuas, incluso con animales y con sus propias madres, hijas, hermanas u otros parientes cercanos, comete una ofensa Parajika.

4. Cuarto Precepto Mayor: Sobre Mentir y Falsedad

Un discípulo del Buda no debe usar palabras y discursos falsos por sí mismo, ni inducir a otros a mentir o mentir por medios hábiles. No debe involucrarse en las causas, condiciones, métodos o karma de la mentira, diciendo que ha visto lo que no ha visto o viceversa, ni mintiendo implícitamente por medios físicos o mentales.

Como discípulo del Buda, debe mantener siempre la Palabra Correcta y las Visiones Correctas, y guiar a todos los demás a mantenerlas también. Si, por el contrario, causa palabras incorrectas, visiones incorrectas o karma maligno en otros, comete una ofensa Parajika.

5. Quinto Precepto Mayor: Sobre Vender Bebidas Alcohólicas

Un discípulo del Buda no debe comerciar con bebidas alcohólicas ni inducir a otros a hacerlo. No debe crear las causas, condiciones, métodos o karma de vender ningún tipo de intoxicante, pues los intoxicantes son las causas y condiciones de todo tipo de ofensas.

Como discípulo del Buda, debe ayudar a todos los seres sintientes a alcanzar una sabiduría clara. Si, por el contrario, les causa un pensamiento al revés, trastornado, comete una ofensa Parajika.

6. Sexto Precepto Mayor: Sobre Divulgar las Faltas de la Asamblea

Un discípulo del Buda no debe divulgar por sí mismo las malas acciones o infracciones de clérigos Bodhisattva o laicos Bodhisattva, ni de monjes y monjas [ordinarios], ni inducir a otros a hacerlo. No debe crear las causas, condiciones, métodos o karma de discutir las ofensas de la asamblea.

Como discípulo del Buda, cada vez que oiga a personas malvadas, externalistas o seguidores de los Dos Vehículos hablar de prácticas contrarias al Dharma o contrarias a los preceptos dentro de la comunidad budista, debe instruirlos con una mente compasiva y guiarlos a desarrollar una fe saludable en el Mahayana.

Si, por el contrario, discute las faltas y malas acciones que ocurren dentro de la asamblea, comete una ofensa Parajika.

7. Séptimo Precepto Mayor: Sobre Alabarse a Sí Mismo y Menospreciar a Otros

Un discípulo del Buda no debe alabarse a sí mismo y hablar mal de otros, ni inducir a otros a hacerlo. No debe crear las causas, condiciones, métodos o karma de alabarse a sí mismo y menospreciar a otros.

Como discípulo del Buda, debe estar dispuesto a ponerse en lugar de todos los seres sintientes y soportar la humillación y la calumnia, aceptando la culpa y permitiendo que los seres sintientes tengan toda la gloria. Si, por el contrario, muestra sus propias virtudes y oculta las cualidades de los demás, causando así que sufran calumnias, comete una ofensa Parajika.

8. Octavo Precepto Mayor: Sobre la Avaricia y el Abuso

Un discípulo del Buda no debe ser avaro ni inducir a otros a serlo. No debe crear las causas, condiciones, métodos o karma de la avaricia. Como Bodhisattva, cada vez que una persona necesitada acuda en busca de ayuda, debe darle lo que necesite. Si, por el contrario, por enfado y resentimiento, niega toda ayuda —negándose a ayudar incluso con una moneda, una aguja, una brizna de hierba, una sola frase o verso o una frase de Dharma, sino que además insulta y maltrata a esa persona— comete una ofensa Parajika.

9. Noveno Precepto Mayor: Sobre el Enfado y el Resentimiento

Un discípulo del Buda no debe albergar enfado ni inducir a otros a enfadarse. No debe crear las causas, condiciones, métodos o karma del enfado.

Como discípulo del Buda, debe ser compasivo y filial, ayudando a todos los seres sintientes a desarrollar las raíces bondadosas de la no-contienda. Si, por el contrario, insulta y maltrata a los seres sintientes, o incluso a seres de transformación [como deidades y espíritus], con palabras duras, golpeándolos con puños o pies, o atacándolos con un cuchillo o un garrote, o guarda rencor incluso cuando la víctima confiesa sus errores y humildemente busca perdón con una voz suave y conciliadora, el discípulo comete una ofensa Parajika.

10. Décimo Precepto Mayor: Sobre Calumniar la Triple Joya

Un discípulo del Buda no debe hablar mal por sí mismo de la Triple Joya ni inducir a otros a hacerlo. No debe crear las causas, condiciones, métodos o karma de la calumnia. Si un discípulo oye una sola palabra de calumnia contra el Buda por parte de externalistas o seres malvados, siente un dolor similar al de trescientas lanzas atravesando su corazón. ¿Cómo podría entonces calumniar él mismo a la Triple Joya?

Por lo tanto, si un discípulo carece de fe y piedad filial hacia la Triple Joya, e incluso ayuda a personas malvadas o de puntos de vista aberrantes a calumniar la Triple Joya, comete una ofensa Parajika.

V. Conclusión: Los Diez Preceptos Mayores

Como discípulo del Buda, debéis estudiar estas diez ofensas Parajika (preceptos mayores) y no quebrantar ninguna de ellas, ni siquiera levemente, ¡mucho menos quebrantarlas todas! Quien

sea culpable de ello no podrá desarrollar la Mente de Bodhi en su vida actual y perderá cualquier posición elevada que haya alcanzado, ya sea la de emperador, Rey Giratorio, Bhiksu, Bhiksuni, así como cualquier nivel de Budeidad que haya alcanzado, ya sean las Diez Moradas, las Diez Prácticas, las Diez Dedicaciones, los Diez Suelos, y todos los frutos de la naturaleza eterna de Buda. Perderá todos esos niveles de logro y descenderá a los Tres Reinos Malvados, ¡incapaz de oír las palabras "padres" o "Triple Joya" durante eones! Por lo tanto, los discípulos del Buda deben evitar quebrantar cualquiera de estos preceptos mayores. Todos vosotros, Bodhisattvas, debéis estudiar y observar los Diez Preceptos, que han sido observados, están siendo observados y serán observados por todos los Bodhisattvas. Fueron explicados en detalle en el capítulo "Las Ochenta Mil Reglas de Conducta".

VI. Los Cuarenta y Ocho Preceptos Secundarios

Entonces el Buda dijo a los Bodhisattvas: «Ahora que he explicado los Diez Preceptos Mayores, hablaré de los cuarenta y ocho preceptos secundarios.»

1. Irrespeto hacia Maestros y Amigos

Un discípulo del Buda que está destinado a convertirse en emperador, Rey Giratorio o alto funcionario debe recibir primero los preceptos del Bodhisattva. Entonces estará bajo la protección de todas las deidades y espíritus guardianes, y los Budas se complacerán.

Una vez que ha recibido los preceptos, el discípulo debe desarrollar una mente de piedad filial y respeto. Cada vez que se encuentre con un Anciano Maestro, un monje o un compañero de cultivo de similares puntos de vista y conducta, debe levantarse y saludarlo con respeto. Debe entonces hacer ofrendas respetuosamente a los monjes visitantes, de acuerdo con el Dharma. Debe estar dispuesto a comprometerse a sí mismo, a su familia, así como a su reino, ciudades, joyas y otras posesiones.

Si, por el contrario, desarrolla engreimiento o arrogancia, engaño o enfado, negándose a levantarse y saludar a los monjes visitantes y a hacerles ofrendas respetuosamente, de acuerdo con el Dharma, comete una ofensa secundaria.

2. Sobre Consumir Bebidas Alcohólicas

Un discípulo del Buda no debe consumir intencionalmente bebidas alcohólicas, pues son la fuente de incontables ofensas. Si tan solo ofrece una copa de vino a otra persona, su retribución será no tener manos durante quinientas vidas. ¿Cómo podría entonces consumir licor él mismo? En verdad, un Bodhisattva no debe inducir a ninguna persona ni a ningún otro ser sintiente a consumir alcohol, y mucho menos tomar él mismo bebidas alcohólicas. Un discípulo no debe beber bebida alcohólica alguna. Si, por el contrario, lo hace deliberadamente o induce a otros a hacerlo, comete una ofensa secundaria.

3. Sobre Comer Carne

Un discípulo del Buda no debe comer carne deliberadamente. No debe comer la carne de ningún ser sintiente. El que come carne pierde la semilla de la Gran Compasión, corta la semilla de la Naturaleza de Buda y hace que los seres (animales y trascendentales) lo eviten. Quienes hacen esto son culpables de incontables ofensas. Por lo tanto, los Bodhisattvas no deben comer la carne de ningún ser sintiente. Si, por el contrario, come carne deliberadamente, comete una ofensa secundaria.

4. Sobre las Cinco Hierbas Picantes

Un discípulo del Buda no debe comer las cinco hierbas picantes —ajo, cebollino, puerro, cebolla y asafétida—. Esto es así incluso si se añaden como saborizante a otros platos principales. Por lo tanto, si lo hace deliberadamente, comete una ofensa secundaria.

5. Sobre No Enseñar el Arrepentimiento

Si un discípulo del Buda ve a algún ser violar los Cinco Preceptos, los Ocho Preceptos, los Diez Preceptos, otras prohibiciones, o cometer cualquiera de los Siete Pecados Capitales o cualquier ofensa que conduzca a las Ocho Adversidades —cualquier violación de los preceptos—, debe aconsejar al infractor que se arrepienta y reforme.

Por lo tanto, si un Bodhisattva no lo hace y además continúa viviendo junto con el infractor en la asamblea, compartiendo las ofrendas de los laicos, participando en la misma ceremonia de Uposatha y recitando los preceptos —mientras no menciona la ofensa de esa persona, instándole a arrepentirse—, el discípulo comete una ofensa secundaria.

6. No Solicitar el Dharma ni Hacer Ofrendas

Si un Anciano Maestro, un monje Mahayana o un compañero de cultivo de similares puntos de vista y práctica viene desde lejos al templo, residencia, ciudad o pueblo de un discípulo del Buda, el discípulo debe recibirlo respetuosamente y despedirlo. Debe atender sus necesidades en todo momento, ¡aunque ello cueste hasta tres taels de oro! Además, el discípulo del Buda debe solicitar respetuosamente al maestro visitante que predique el Dharma tres veces al día, inclinándose ante él sin ningún pensamiento de resentimiento o cansancio. Debe estar dispuesto a sacrificarse por el Dharma y nunca ser negligente en solicitarlo.

Si no actúa de esta manera, comete una ofensa secundaria.

7. No Asistir a Conferencias del Dharma

Un discípulo Bodhisattva que es nuevo en la Orden debe llevar copias de los sutras apropiados o códigos de preceptos a cualquier lugar donde se estén explicando tales sutras, comentarios o códigos morales, para escuchar, estudiar e indagar sobre el Dharma. Debe ir a cualquier lugar, ya sea en una casa, bajo un árbol, en un templo, en los bosques o montañas, o en otro lugar. Si no lo hace, comete una ofensa secundaria.

8. Sobre Apartarse del Mahayana

Si un discípulo del Buda repudia los sutras y códigos morales eternos del Mahayana, declarando que no fueron realmente enseñados por el Buda, y en cambio sigue y observa los de los Dos Vehículos y los engañados externalistas, comete una ofensa secundaria.

9. Sobre No Cuidar a los Enfermos

Si un discípulo del Buda ve a alguien que está enfermo, debe atender de todo corazón las necesidades de esa persona como lo haría con un Buda. De los ocho Campos de Bendiciones, cuidar a los enfermos es lo más importante. Un discípulo del Buda debe cuidar a su padre, madre, maestro de Dharma o discípulo —independientemente de si estos están discapacitados o sufren diversas enfermedades.

Si, por el contrario, se enfada y resiente y no lo hace, o se niega a rescatar a los enfermos o discapacitados en templos, ciudades y pueblos, bosques y montañas, o en el camino, comete una ofensa secundaria.

10. Sobre Almacenar Armas Mortales

Un discípulo del Buda no debe almacenar armas como cuchillos, garrotes, arcos, flechas, lanzas, hachas o cualquier otra arma, ni puede guardar redes, trampas o cualquier otro dispositivo utilizado para destruir la vida.

Como discípulo del Buda, no debe ni siquiera vengar la muerte de sus padres —y mucho menos matar seres sintientes. No debe almacenar armas o dispositivos que puedan usarse para matar seres sintientes. Si lo hace deliberadamente, comete una ofensa secundaria.

Los primeros diez preceptos secundarios acaban de ser descritos. Los discípulos del Buda deben estudiarlos y observarlos respetuosamente. Están explicados en detalle en los seis capítulos [ahora perdidos] que siguen a estos preceptos.

11. Sobre Servir como Emisario

Un discípulo del Buda no debe, por beneficio personal o intenciones malvadas, actuar como emisario de un país para fomentar la confrontación militar y la guerra, causando la matanza de innumerables seres sintientes. Como discípulo del Buda, no debe involucrarse en asuntos militares, ni servir como mensajero entre ejércitos, y mucho menos ser un catalizador voluntario de la guerra. Si lo hace deliberadamente, comete una ofensa secundaria.

12. Sobre Negocios Ilícitos

Un discípulo del Buda no debe comerciar deliberadamente con esclavos ni vender a nadie a la servidumbre, ni debe comerciar con animales domésticos, ataúdes o madera para féretros. No puede participar en este tipo de negocios él mismo ni mucho menos inducir a otros a hacerlo. De lo contrario, comete una ofensa secundaria.

13. Sobre Calumnias y Difamaciones

Un discípulo del Buda no debe, sin causa y con malas intenciones, calumniar a personas virtuosas, como Ancianos Maestros, monjes o monjas, reyes, príncipes u otras personas rectas, diciendo que han cometido los Siete Pecados Capitales o quebrantado los Diez Preceptos Mayores del Bodhisattva. Debe ser compasivo y filial y tratar a todas las personas virtuosas como si fueran su padre, madre, hermanos u otros parientes cercanos. Si, por el contrario, las calumnia y daña, comete una ofensa secundaria.

14. Sobre Provocar Incendios

Un discípulo del Buda no debe, con malas intenciones, provocar incendios para limpiar bosques y quemar vegetación en montañas y llanuras, durante los meses cuarto a noveno del año lunar. Tales incendios [son particularmente dañinos para los animales durante ese período y pueden propagarse] a casas, pueblos y aldeas, templos y monasterios, campos y arboledas, así como a las moradas y posesiones [invisibles] de deidades y fantasmas. No debe prender fuego intencionalmente a ningún lugar donde haya vida. Si lo hace deliberadamente, comete una ofensa secundaria.

15. Enseñar el Dharma no Mahayana

Un discípulo del Buda debe enseñar a todos y cada uno, desde compañeros discípulos, parientes y amigos espirituales, hasta externalistas y seres malvados, cómo recibir y observar los sutras y códigos morales del Mahayana. Debe enseñarles los principios Mahayana y ayudarles a desarrollar la Mente de Bodhi —así como las Diez Moradas, las Diez Prácticas y las Diez Dedicaciones, explicando el orden y función de cada uno de estos Treinta Niveles de la Mente.

Si, por el contrario, el discípulo, con intenciones malvadas y odiosas, les enseña perversamente los sutras y códigos morales de la tradición de los Dos Vehículos, así como los comentarios de los engañados externalistas, comete una ofensa secundaria.

16. Explicación Incorrecta del Dharma

Un Maestro de Dharma Bodhisattva debe primero, con una mente sana, estudiar las reglas de comportamiento, así como los sutras y códigos morales de la tradición Mahayana, y comprender sus significados en profundidad. Entonces, cada vez que novicios vengan de lejos a buscar instrucción, debe explicar, de acuerdo con el Dharma, todas las prácticas de renunciación del Bodhisattva, como quemar el propio cuerpo, brazo o dedo [como el acto supremo en la búsqueda de la Iluminación Suprema]. Si un novicio no está preparado para seguir estas prácticas como ofrenda a los Budas, no es un monje Bodhisattva. Además, un monje Bodhisattva debe estar dispuesto a sacrificar su cuerpo y sus extremidades por bestias hambrientas y fantasmas hambrientos [como el acto supremo de compasión al rescatar seres sintientes].

Después de estas explicaciones, el Maestro de Dharma Bodhisattva debe enseñar a los novicios de manera ordenada, para despertar sus mentes. Si, por el contrario, por beneficio personal se niega a enseñar o enseña de manera confusa, citando pasajes fuera de orden y contexto, o enseña de manera que menosprecia la Triple Joya, comete una ofensa secundaria.

17. Sobre Exigir Donaciones

Un discípulo del Buda no debe, por causa de comida, bebida, dinero, posesiones o fama, acercarse y hacerse amigo de reyes, príncipes o altos funcionarios y [apoyándose en tales relaciones], exigir dinero, bienes u otras ventajas. Tampoco puede inducir a otros a hacerlo. Estas acciones se llaman demandas excesivas e inapropiadas y carecen de compasión y piedad filial. Tal discípulo comete una ofensa secundaria.

18. Sobre Servir como Maestro Inadecuado

Un discípulo del Buda debe estudiar las Doce Divisiones del Dharma y recitar con frecuencia los preceptos del Bodhisattva. Debe observar estrictamente estos preceptos en los Seis Períodos del día y la noche y comprender plenamente su significado y principios, así como la esencia de su Naturaleza de Buda.

Si, por el contrario, el discípulo del Buda no logra entender ni una frase o un verso del código moral o las causas y condiciones relacionadas con los preceptos, pero pretende entenderlos, se engaña a sí mismo y a los demás. Un discípulo que no entiende nada del Dharma, pero actúa como maestro transmitiendo los preceptos, comete una ofensa secundaria.

19. Sobre el Lenguaje Doble

Un discípulo del Buda no debe, con intención maliciosa, chismorrear o difundir rumores y calumnias, crear discordia y desdén hacia las personas virtuosas. [Un ejemplo es] menospreciar a un monje que observa los preceptos del Bodhisattva, mientras él [hace ofrendas a los Budas] sosteniendo un quemador de incienso en su frente. Un discípulo del Buda que hace esto comete una ofensa secundaria.

20. No Liberar a los Seres Sintientes

Un discípulo del Buda debe tener una mente de compasión y cultivar la práctica de liberar a los seres sintientes. Debe reflexionar así: a lo largo de los eones de tiempo, todos los seres sintientes varones han sido mi padre, todos los seres sintientes femeninos mi madre. Yo nací de ellos, ahora los mato, estaría matando a mis padres además de comer carne que una vez fue mía. Esto es así porque todos los elementos tierra, agua, fuego y aire —los cuatro constituyentes de toda vida— han sido previamente parte de mi cuerpo, parte de mi sustancia. Por lo tanto, debo cultivar siempre la práctica de liberar a los seres sintientes e instar a otros a hacer lo mismo, ya que los seres sintientes renacen eternamente, una y otra vez, vida tras vida. Si un Bodhisattva ve un animal a punto de ser matado, debe idear una manera de rescatarlo y protegerlo, ayudándolo a escapar del sufrimiento y la muerte. El discípulo debe enseñar siempre los preceptos del Bodhisattva para rescatar y liberar a los seres sintientes.

El día en que mueran su padre, madre y hermanos, debe invitar a Maestros de Dharma para que expliquen los sutras y preceptos del Bodhisattva. Esto generará méritos y virtudes y ayudará al difunto a alcanzar el renacimiento en las Tierras Puras y encontrar a los Budas, o a asegurar el

renacimiento en los reinos humano o celestial. Si, por el contrario, un discípulo no lo hace, comete una ofensa secundaria.

Debéis estudiar y observar respetuosamente los diez preceptos anteriores. Cada uno de ellos está explicado en detalle en el capítulo "Expiando Ofensas".

21. Sobre Violencia y Venganza

Un discípulo del Buda no debe devolver enfado por enfado, golpe por golpe. No debe buscar venganza, incluso si matan a su padre, madre, hermanos o parientes cercanos, ni debe hacerlo si asesinan al gobernante o rey de su país. Quitar la vida de un ser para vengar el asesinato de otro es contrario a la piedad filial [ya que todos estamos relacionados a través de los eones de nacimiento y renacimiento].

Además, no debe mantener a otros en servidumbre, y mucho menos golpearlos o abusar de ellos, creando karma maligno de mente, habla y cuerpo día tras día —particularmente las ofensas de habla. Cuánto menos debe cometer deliberadamente los Siete Pecados Capitales. Por lo tanto, si un monje Bodhisattva carece de compasión y busca deliberadamente venganza, incluso por una injusticia hecha a sus parientes cercanos, comete una ofensa secundaria.

22. Arrogancia y Negativa a Solicitar el Dharma

Un discípulo del Buda que recientemente ha dejado el hogar y es todavía un novicio en el Dharma no debe ser engreído. No debe negarse a recibir instrucción sobre los sutras y códigos morales de los Maestros de Dharma a causa de su propia inteligencia, erudición mundana, alta posición, edad avanzada, linaje noble, vasto entendimiento, grandes méritos, extensas riquezas y posesiones, etc. Aunque estos Maestros puedan ser de cuna humilde, jóvenes, pobres o sufrir discapacidades físicas, pueden tener virtud genuina y profundo entendimiento de los sutras y códigos morales.

El Bodhisattva novicio no debe juzgar a los Maestros de Dharma sobre la base de su origen familiar y negarse a buscar instrucción sobre las verdades Mahayana de ellos. Si lo hace, comete una ofensa secundaria.

23. Sobre Enseñar el Dharma con Rencor

Después de mi fallecimiento, si un discípulo desea, con una mente sana, recibir los preceptos del Bodhisattva, puede hacer un voto para hacerlo ante las imágenes de Budas y Bodhisattvas y practicar el arrepentimiento ante estas imágenes durante siete días. Si entonces experimenta una visión, ha recibido los preceptos. Si no, debe continuar haciéndolo durante catorce días, veintiún días, o incluso un año entero, buscando presenciar un signo auspicioso. Después de presenciar tal signo, podría, frente a imágenes de Budas y Bodhisattvas, recibir formalmente los preceptos. Si no ha presenciado tal signo, aunque haya aceptado los preceptos ante las imágenes de Buda, en realidad no ha recibido los preceptos.

Sin embargo, no es necesario presenciar signos auspiciosos si el discípulo recibe los preceptos directamente de un Maestro de Dharma que los haya recibido él mismo. ¿Por qué es así? Porque este es un caso de transmisión de Maestro a Maestro y, por lo tanto, todo lo que se requiere es una mente de total sinceridad y respeto por parte del discípulo.

Si, en un radio de unas trescientas cincuenta millas, un discípulo no puede encontrar un Maestro capaz de conferir los preceptos del Bodhisattva, puede buscar recibirlos frente a imágenes de Buda o Bodhisattva. Sin embargo, debe presenciar un signo auspicioso.

Si un Maestro de Dharma, a causa de su extenso conocimiento de los sutras y códigos morales Mahayana, así como de su estrecha relación con reyes, príncipes y altos funcionarios, se niega a dar respuestas apropiadas a los estudiantes Bodhisattvas que buscan el significado de los sutras y códigos morales, o lo hace con rencor, resentimiento y arrogancia, comete una ofensa secundaria.

24. No Practicar las Enseñanzas Mahayana

Si un discípulo del Buda no estudia asiduamente los sutras y códigos morales Mahayana y cultiva las visiones correctas, la naturaleza correcta y el Cuerpo de Dharma correcto, es como abandonar las Siete Joyas Preciosas por [meras piedras]: textos mundanos y comentarios de los Dos Vehículos o externalistas. Hacer eso es crear las causas y condiciones que obstruyen el Camino a la Iluminación y se corta a sí mismo de su Naturaleza de Buda. Es un fracaso en seguir el camino del Bodhisattva. Si un discípulo actúa intencionalmente de tal manera, comete una ofensa secundaria.

25. Liderazgo Inhábil de la Asamblea

Después de mi fallecimiento, si un discípulo sirve como abad, anciano Maestro de Dharma, Maestro de Preceptos, Maestro de Meditación o Prefecto de Invitados, debe desarrollar una mente compasiva y resolver pacíficamente las diferencias dentro de la Asamblea, administrando hábilmente los recursos de las Tres Joyas, gastando con frugalidad y no tratándolos como propiedad suya. Si, por el contrario, creara desorden, provocara riñas y disputas o despilfarrara los recursos de la Asamblea, cometería una ofensa secundaria.

26. Aceptar Ofrendas Personales

Una vez que un discípulo del Buda se ha establecido en un templo, si Bhiksus Bodhisattva visitantes llegan a los terrenos del templo, a las habitaciones de invitados establecidas por el rey, o incluso a las habitaciones de retiro de verano, o a las habitaciones de la Gran Asamblea, el discípulo debe recibir a los monjes visitantes y despedirlos. Debe proporcionarles elementos esenciales como comida y bebida, un lugar para vivir, camas, sillas y similares. Si el anfitrión no tiene los medios necesarios, debe estar dispuesto a empeñarse a sí mismo o cortar y vender su propia carne.

Siempre que haya ofrendas de comida y ceremonias en la casa de un laico, los monjes visitantes deben recibir una parte justa de las ofrendas. El abad debe enviar a los monjes, sean residentes o

invitados, al lugar del donante por turno [según su edad sacerdotal o méritos y virtudes]. Si solo se permite a los monjes residentes aceptar invitaciones y no a los monjes visitantes, el abad está cometiendo una ofensa grave y se comporta no diferente de un animal. Es indigno de ser monje o hijo del Buda, y es culpable de una ofensa secundaria.

27. Aceptar Invitaciones Discriminatorias

Un discípulo del Buda no debe aceptar invitaciones personales ni apropiarse de las ofrendas para sí mismo. Tales ofrendas pertenecen legítimamente a la Sangha —toda la comunidad de monjes y monjas de las Diez Direcciones. Aceptar ofrendas personales es robar las posesiones de la Sangha de las Diez Direcciones. Equivale a robar lo que pertenece a los Ocho Campos de Bendiciones: Budas, Sabios, Maestros de Dharma, Maestros de Preceptos, monjes/monjas, madres, padres, enfermos. Tal discípulo comete una ofensa secundaria.

28. Emitir Invitaciones Discriminatorias

Un discípulo del Buda, ya sea monje Bodhisattva, laico Bodhisattva u otro donante, debe, cuando invite a monjes o monjas a realizar una sesión de oración, venir al templo e informar al monje encargado. El monje le dirá entonces: "Invitar a los miembros de la Sangha según el orden adecuado equivale a invitar a los Arhats de las Diez Direcciones. Hacer una invitación especial discriminatoria a [un grupo tan digno como] quinientos Arhats o monjes Bodhisattva no generará tanto mérito como invitar a un monje ordinario, si es su turno.

No hay disposición en las enseñanzas de los Siete Budas para invitaciones discriminatorias. Hacerlo es seguir prácticas externalistas y contradecir la piedad filial [hacia todos los seres sintientes]. Si un discípulo emite deliberadamente una invitación discriminatoria, comete una ofensa secundaria.

29. Sobre Medios de Vida Inadecuados

Un discípulo del Buda no debe, por causa de ganancia o con malas intenciones, dedicarse al negocio de la prostitución, vendiendo los encantos y atractivos de hombres y mujeres. Tampoco debe cocinar para sí mismo, moliendo y majando grano. Tampoco debe actuar como adivino prediciendo el sexo de los niños, interpretando sueños y similares. Tampoco debe practicar hechicería, trabajar como entrenador de halcones o perros de caza, ni ganarse la vida preparando cientos y miles de venenos de serpientes mortales, insectos, o de oro y plata. Tales ocupaciones carecen de misericordia, compasión y piedad filial [hacia los seres sintientes]. Por lo tanto, si un Bodhisattva se dedica intencionalmente a estas ocupaciones, comete una ofensa secundaria.

30. Sobre Manejar Asuntos Mundanos para los Laicos

Un discípulo del Buda no debe, con malas intenciones, calumniar la Triple Joya mientras finge ser un adherente cercano de ellos —predicando la Verdad del Vacío mientras sus acciones están en el reino de la Existencia. Además, no debe manejar asuntos mundanos para los laicos, actuando como intermediario o casamentero —creando el karma del apego. Además, durante los seis días de ayuno de cada mes y los tres meses de ayuno de cada año, un discípulo debe

observar estrictamente todos los preceptos, particularmente contra matar, robar y las reglas contra romper el ayuno. De lo contrario, el discípulo comete una ofensa secundaria.

Un Bodhisattva debe estudiar y observar respetuosamente los diez preceptos precedentes. Están explicados en detalle en el capítulo "Prohibiciones".

31. Rescatar a Clérigos Junto con Objetos Sagrados

Después de mi fallecimiento, en los períodos malvados que seguirán, habrá externalistas, personas malvadas, ladrones y bandidos que roben y vendan estatuas y pinturas de Budas, Bodhisattvas y [aquellos a quienes se debe respeto, como] sus padres. Pueden incluso vender copias de sutras y códigos morales, o vender monjes, monjas o aquellos que siguen el Camino del Bodhisattva o han desarrollado la Mente de Bodhi para que sirvan como criados o sirvientes de funcionarios y otros.

Un discípulo del Buda, al presenciar estos eventos lamentables, debe desarrollar una mente de compasión y encontrar formas de rescatar y proteger a todas las personas y objetos de valor, recaudando fondos donde pueda para este propósito. Si un Bodhisattva no actúa de esta manera, comete una ofensa secundaria.

32. Sobre Dañar a los Seres Sintientes

Un discípulo del Buda no debe vender cuchillos, garrotes, arcos, flechas, otros dispositivos para quitar la vida, ni guardar balanzas o dispositivos de medición alterados. No debe abusar de su posición gubernamental para confiscar posesiones de las personas, ni debe, con malicia en el corazón, restringir o encarcelar a otros o sabotear su éxito. Además, no debe criar gatos, perros, zorros, cerdos y otros animales similares. Si hace intencionalmente tales cosas, comete una ofensa secundaria.

33. Sobre Observar Actividades Inapropiadas

Un discípulo del Buda no debe, con malas intenciones, ver pelear a las personas o la batalla de ejércitos, rebeldes, pandillas y similares, no debe escuchar los sonidos de caracolas, tambores, cuernos, guitarras, flautas, laúdes, canciones u otra música, ni debe ser partícipe de ninguna forma de juego, ya sean dados, damas o similares. Además, no debe practicar la adivinación o el augurio ni debe ser cómplice de ladrones y bandidos. No debe participar en ninguna de estas actividades. Si, por el contrario, lo hace intencionalmente, comete una ofensa secundaria.

34. Abandonar Temporalmente la Mente de Bodhi

Un discípulo del Buda debe observar los preceptos del Bodhisattva cada día, ya sea andando, de pie, reclinado o sentado —leyéndolos y recitándolos día y noche. Debe ser resuelto en mantener los preceptos, tan fuerte como un diamante, tan desesperado como un náufrago aferrándose a un pequeño tronco mientras intenta cruzar el océano, o tan principista como el "Bhiksu atado por cañas". Además, debe tener siempre una fe saludable en las enseñanzas del Mahayana.

Consciente de que los seres sintientes son Budas en potencia mientras que los Budas son Budas realizados, debe desarrollar la Mente de Bodhi y mantenerla en cada pensamiento, sin retroceder.

Si un Bodhisattva tiene un solo pensamiento en dirección a las enseñanzas de los Dos Vehículos o externalistas, comete una ofensa secundaria.

35. No Hacer Grandes Votos

Un Bodhisattva debe hacer muchos grandes votos —ser filial con sus padres y maestros de Dharma, encontrar buenos asesores espirituales, amigos y colegas que sigan enseñándole los sutras y códigos morales Mahayana, así como las Etapas de la Práctica del Bodhisattva (las Diez Moradas, las Diez Prácticas, las Diez Dedicaciones y los Diez Suelos). Debe además jurar comprender claramente estas enseñanzas para poder practicar de acuerdo con el Dharma mientras mantiene resueltamente los preceptos de los Budas. Si es necesario, debe dar su vida antes que abandonar esta resolución ni siquiera por un solo momento. Si un Bodhisattva no hace tales votos, comete una ofensa secundaria.

36. No Hacer Resoluciones

Una vez que un Bodhisattva ha hecho estos Grandes Votos, debe mantener estrictamente los preceptos de los Budas y hacer las siguientes resoluciones:

1. Prefiero saltar a un fuego ardiente, un abismo profundo o a una montaña de cuchillos, antes que mantener acciones impuras con mujer alguna, violando así los sutras y códigos morales de los Budas de los Tres Períodos de Tiempo.
2. Prefiero envolverme mil veces con una red de hierro al rojo vivo, antes que dejar que este cuerpo, si quebranta los preceptos, use ropa proporcionada por los fieles.
Prefiero tragar bolas de hierro al rojo vivo y beber hierro fundido durante cientos de miles de eones, antes que dejar que esta boca, si quebranta los preceptos, consuma comida y bebida proporcionada por los fieles.
Prefiero yacer sobre una hoguera o una red de hierro ardiente antes que dejar que este cuerpo, si quebranta los preceptos, descanse en camas, mantas y esteras suministradas por los fieles.
Prefiero ser empalado durante eones por cientos de lanzas, antes que dejar que este cuerpo, si quebranta los preceptos, reciba medicamentos de los fieles.
Prefiero saltar a un caldero de aceite hirviendo y asarme durante cientos de miles de eones, antes que dejar que este cuerpo, si quebranta los preceptos, reciba refugio, arboledas, jardines o campos de los fieles.
3. Prefiero ser pulverizado de pies a cabeza por un mazo de hierro, antes que dejar que este cuerpo, si quebranta los preceptos, acepte respeto y reverencia de los fieles.
4. Prefiero que ambos ojos sean cegados por cientos de miles de espadas y lanzas, antes que quebrantar los preceptos mirando formas hermosas. [Del mismo modo, mantendré mi mente sin mancillar por sonidos exquisitos, fragancias, comida y sensaciones].
5. Además, juro que todos los seres sintientes alcanzarán la Budeidad.

Si un discípulo del Buda no hace las precedentes grandes resoluciones, comete una ofensa secundaria.

37. Viajar por Áreas Peligrosas

[Como clérigo], un discípulo del Buda debe dedicarse a prácticas ascéticas dos veces al año. Debe sentarse en meditación, invierno y verano, y observar el retiro de verano. Durante esos períodos, debe llevar siempre dieciocho elementos esenciales como una ramita de sauce (para cepillo de dientes), agua de ceniza (para jabón), las tres túnicas clericales tradicionales, un quemador de incienso, un cuenco de limosnas, una estera para sentarse, un filtro de agua, ropa de cama, copias de sutras y códigos morales, así como estatuas de Budas y Bodhisattvas.

Cuando practica austeridades y cuando viaja, ya sea por treinta millas o trescientas millas, un clérigo debe llevar siempre los dieciocho elementos esenciales. Los dos períodos de austeridades son del 15 del primer mes lunar al 15 del tercer mes, y del 15 del octavo mes lunar al 15 del décimo mes. Durante los períodos de austeridades, necesita estos dieciocho elementos esenciales como un pájaro necesita sus dos alas.

Dos veces al mes, el Bodhisattva novicio debe asistir a la ceremonia de Uposatha y recitar los Diez Preceptos Mayores y los Cuarenta y Ocho Preceptos Secundarios. Tales recitaciones deben hacerse ante imágenes de los Budas y Bodhisattvas. Si solo una persona asiste a la ceremonia, entonces debe ser él quien recite. Si dos, tres, o incluso cientos de miles asisten a la ceremonia, solo una persona debe recitar. Todos los demás deben escuchar en silencio. El que recita debe sentarse en un nivel más alto que la audiencia, y todos deben estar vestidos con túnicas clericales. Durante el retiro de verano, cada una de las actividades debe gestionarse de acuerdo con el Dharma.

Cuando practican las austeridades, el discípulo budista debe evitar áreas peligrosas, reinos inestables, países gobernados por reyes malvados, terrenos escarpados, tierras salvajes remotas, regiones habitadas por bandidos, ladrones, o leones, tigres, lobos, serpientes venenosas, o áreas sujetas a huracanes, inundaciones e incendios. El discípulo debe evitar todas esas áreas peligrosas cuando practica las austeridades y también cuando observa el retiro de verano. De lo contrario, comete una ofensa secundaria.

38. Orden de los Asientos dentro de la Asamblea

Un discípulo del Buda debe sentarse en el orden adecuado cuando esté en la Asamblea. Aquellos que recibieron los preceptos del Bodhisattva primero se sientan primero, aquellos que recibieron los preceptos después deben sentarse detrás. Ya sean jóvenes o ancianos, un Bhiksu o Bhiksuni, una persona de estatus, un rey, un príncipe, un eunuco o un sirviente, etc., cada uno debe sentarse según el orden en que recibió los preceptos. Los discípulos del Buda no deben ser como externalistas o personas engañadas que basan su orden en la edad o se sientan sin ningún orden —a la manera bárbara. En mi Dharma, el orden de los asientos se basa en la antigüedad de la ordenación.

Por lo tanto, si un Bodhisattva no sigue el orden de los asientos de acuerdo con el Dharma, comete una ofensa secundaria.

39. No Cultivar Méritos y Sabiduría

Un discípulo del Buda debe constantemente aconsejar y enseñar a todas las personas a establecer monasterios, templos y estupas en montañas y bosques, jardines y campos. También debe construir estupas para los Budas y edificios para retiros de invierno y verano. Todas las instalaciones necesarias para la práctica del Dharma deben ser establecidas.

Además, un discípulo del Buda debe explicar los sutras Mahayana y los preceptos del Bodhisattva a todos los seres sintientes. En tiempos de enfermedad, calamidades nacionales, guerra inminente o ante la muerte de los padres, hermanos y hermanas, Maestros de Dharma y Maestros de Preceptos, un Bodhisattva debe dar conferencias y explicar los sutras Mahayana y los preceptos del Bodhisattva semanalmente hasta por siete semanas.

El discípulo debe leer, recitar y explicar los sutras Mahayana y los preceptos del Bodhisattva en todas las reuniones de oración, en sus empresas comerciales y durante períodos de calamidad — incendios, inundaciones, tormentas, barcos perdidos en el mar en aguas turbulentas o acechados por demonios... Del mismo modo, debe hacerlo para trascender el karma maligno, los Tres Reinos Malvados, las Ocho Dificultades, los Siete Pecados Capitales, todas las formas de encarcelamiento, o el deseo sexual excesivo, el enfado, el engaño y la enfermedad.

Si un Bodhisattva novicio no actúa como se indica, comete una ofensa secundaria.

El Bodhisattva debe estudiar y observar respetuosamente los nueve preceptos mencionados anteriormente, como se explica en el capítulo "Altar de Brahma".

40. Discriminación al Conferir los Preceptos

Un discípulo del Buda no debe ser selectivo y mostrar preferencia al conferir los preceptos del Bodhisattva. Cada persona puede recibir los preceptos —reyes, príncipes, altos funcionarios, Bhiksus, Bhiksunis, laicos, laicas, libertinos, prostitutas, los dioses en los dieciocho Cielos de Brahma o los seis Cielos del Deseo, personas asexuales, personas bisexuales, eunucos, esclavos, o demonios y fantasmas de todo tipo. Los discípulos budistas deben ser instruidos para usar túnicas y dormir sobre tela de un color neutro, formado mezclando tintes azul, amarillo, rojo, negro y púrpura todos juntos.

La vestimenta de monjes y monjas debe, en todos los países, ser diferente de la usada por las personas comunes.

Antes de permitir que alguien reciba los preceptos del Bodhisattva, se le debe preguntar: "¿Has cometido alguno de los Pecados Capitales?" El Maestro de Preceptos no debe permitir que aquellos que han cometido tales pecados reciban los preceptos.

Estos son los Siete Pecados Capitales: derramar la sangre del Buda, asesinar a un Arhat, matar al padre, matar a la madre, asesinar a un Maestro de Dharma, asesinar a un Maestro de Preceptos o perturbar la armonía de la Sangha.

Excepto por aquellos que han cometido los Pecados Capitales, todos pueden recibir los preceptos del Bodhisattva.

Las reglas del Dharma de la Orden Budista prohíben a monjes y monjas inclinarse ante gobernantes, padres, parientes, demonios y fantasmas.

Cualquiera que entienda las explicaciones del Maestro de Preceptos puede recibir los preceptos del Bodhisattva. Por lo tanto, si una persona viniera desde treinta a trescientas millas buscando el Dharma y el Maestro de Preceptos, por mezquindad y enfado, no confiere estos preceptos rápidamente, comete una ofensa secundaria.

41. Enseñar por Beneficio

Si un discípulo del Buda, al enseñar a otros y desarrollar su fe en el Mahayana, descubre que una determinada persona desea recibir los preceptos del Bodhisattva, debe actuar como maestro instructor e instruir a esa persona para que busque a dos Maestros, un Maestro de Dharma y un Maestro de Preceptos.

Estos dos Maestros deben preguntar al candidato a los preceptos si ha cometido alguno de los Siete Pecados Capitales en esta vida. Si los ha cometido, no puede recibir los preceptos. Si no, puede recibir los preceptos.

Si ha quebrantado alguno de los Diez Preceptos Mayores, debe ser instruido para arrepentirse ante las estatuas de Budas y Bodhisattvas. Debe hacerlo seis veces al día y recitar los Diez Preceptos Mayores y los Cuarenta y Ocho Preceptos Menores, prestando respeto con total sinceridad a los Budas de los Tres Períodos de Tiempo. Debe continuar de esta manera hasta que reciba una respuesta auspiciosa, que podría ocurrir después de siete días, catorce días, veintiún días, o incluso un año. Ejemplos de signos auspiciosos incluyen: experimentar que los Budas frotan la coronilla de la cabeza, o ver luces, halos, flores y otros fenómenos raros.

Presenciar un signo auspicioso indica que el karma del candidato ha sido disipado. De lo contrario, aunque se haya arrepentido, no sirvió de nada. Todavía no ha recibido los preceptos. Sin embargo, los méritos acumulados aumentarán sus posibilidades de recibir los preceptos en una vida futura.

A diferencia del caso de un precepto mayor del Bodhisattva, si un candidato ha violado alguno de los Cuarenta y Ocho Preceptos Secundarios, puede confesar su infracción y arrepentirse sinceramente ante monjes o monjas Bodhisattva. Después de eso, su ofensa será erradicada.

El Maestro oficiante, sin embargo, debe comprender plenamente los sutras y códigos morales Mahayana, los preceptos secundarios y mayores del Bodhisattva, qué constituye una ofensa y qué no, la verdad del Significado Primario, así como las diversas etapas de cultivo del

Bodhisattva —las Diez Moradas, las Diez Prácticas, las Diez Dedicaciones, los Diez Suelos, e Iluminación Igual y Maravillosa.

También debe conocer el tipo y grado de contemplación requerido para entrar y salir de estas etapas y estar familiarizado con los Diez Miembros de la Iluminación, así como una variedad de otras contemplaciones.

Si no está familiarizado con lo anterior y, por codicia de fama, discípulos u ofrendas, finge entender los sutras y códigos morales, se engaña a sí mismo y a los demás. Por lo tanto, si actúa intencionalmente como Maestro de Preceptos, transmitiendo los preceptos a otros, comete una ofensa secundaria.

42. Recitar los Preceptos a Personas Malvadas

Un discípulo del Buda no debe, con un motivo codicioso, exponer los grandes preceptos de los Budas ante aquellos que no los han recibido, externalistas o personas con puntos de vista heterodoxos. Excepto en el caso de reyes o gobernantes supremos, no puede exponer los preceptos ante ninguna de esas personas.

Las personas que sostienen puntos de vista heterodoxos y no aceptan los preceptos de los Budas son de naturaleza indómita. No encontrarán, vida tras vida, la Triple Joya. Son tan inconscientes como árboles y piedras; no son diferentes de los tocones de madera. Por lo tanto, si un discípulo del Buda expone los preceptos de los Siete Budas ante tales personas, comete una ofensa secundaria.

43. Pensamientos de Violar los Preceptos

Si un discípulo del Buda se une a la Orden por fe pura, recibe los preceptos correctos de los Budas, pero luego desarrolla pensamientos de violar los preceptos, es indigno de recibir ofrenda alguna de los fieles, indigno de andar sobre el suelo de su patria, indigno de beber su agua.

Cinco mil espíritus guardianes bloquean constantemente su camino, llamándole "Ladrón malvado". Estos espíritus siempre lo siguen a las casas, pueblos y ciudades de la gente, barriendo incluso sus huellas. Todos maldicen a tal discípulo, llamándole "Ladrón dentro del Dharma". Todos los seres sintientes apartan la vista, sin desear verlo.

Un discípulo del Buda que quebranta los preceptos no es diferente de un animal o un tocón de madera. Por lo tanto, si un discípulo viola intencionalmente los preceptos correctos, comete una ofensa secundaria.

44. No Honrar los Sutas y Códigos Morales

Un discípulo del Buda debe siempre recibir, observar, leer y recitar los sutras y códigos morales Mahayana con mente unidireccional. Debe copiar los sutras y códigos morales en corteza, papel, tela fina o listones de bambú y no dudar en usar su propia piel como papel, su propia sangre como tinta y su médula como solvente de tinta, o partir sus huesos para usarlos como plumas.

Debe usar gemas preciosas, incienso y flores de valor incalculable y otras cosas preciosas para hacer y adornar cubiertas y estuches para guardar los sutras y códigos.

Por lo tanto, si no hace ofrendas a los sutras y códigos morales, de acuerdo con el Dharma, comete una ofensa secundaria.

45. No Enseñar a los Seres Sintientes

Un discípulo del Buda debe desarrollar una mente de Gran Compasión. Siempre que entre en casas, pueblos, ciudades o villas de personas, y vea seres sintientes, debe decir en voz alta: "Vosotros, seres sintientes, debéis todos tomar los Tres Refugios y recibir los Diez Preceptos [Mayores del Bodhisattva]". Si se encuentra con vacas, cerdos, caballos, ovejas y otros tipos de animales, debe concentrarse y decir en voz alta: "Ahora sois animales; debéis desarrollar la Mente de Bodhi". Un Bodhisattva, dondequiera que vaya, ya sea subiendo una montaña, entrando en un bosque, cruzando un río o caminando por un campo, debe ayudar a todos los seres sintientes a desarrollar la Mente de Bodhi.

Si un discípulo del Buda no enseña y rescata de todo corazón a los seres sintientes de esta manera, comete una ofensa secundaria.

46. Predicar de Manera Inapropiada

Un discípulo del Buda debe tener siempre una mente de Gran Compasión para enseñar y transformar a los seres sintientes. Ya sea que visite a donantes ricos y aristocráticos o que se dirija a reuniones de Dharma, no debe permanecer de pie mientras explica el Dharma a los laicos, sino que debe ocupar un asiento elevado frente a la asamblea laica.

Un Bhikshu que sirve como instructor de Dharma no debe estar de pie mientras da conferencias a la Asamblea Cuádruple. Durante tales conferencias, el Maestro de Dharma debe sentarse en un asiento elevado entre flores e incienso, mientras que la Asamblea Cuádruple debe escuchar desde asientos más bajos. La Asamblea debe respetar y seguir al Maestro como los hijos filiales obedecen a sus padres o los brahmanes adoran al fuego. Si un Maestro de Dharma no sigue estas reglas mientras predica el Dharma, comete una ofensa secundaria.

47. Sobre Regulaciones Contra el Dharma

Un discípulo del Buda que ha aceptado los preceptos de los Budas con mente fiel, no debe usar su alta posición oficial (como rey, príncipe, funcionario, etc.) para socavar el código moral de los Budas. No puede establecer reglas y regulaciones que impidan a los cuatro tipos de discípulos laicos unirse a la Orden y practicar el Camino, ni puede prohibir la fabricación de imágenes de Buda o Bodhisattva, estatuas y estupas, o la impresión y distribución de sutras y códigos. Asimismo, no debe establecer reglas y regulaciones que controlen a la Asamblea Cuádruple. Si los discípulos laicos de alto rango se involucran en acciones contrarias al Dharma, no son diferentes de los vasallos al servicio de gobernantes [ilegítimos].

Un Bodhisattva tiene derecho a recibir respeto y ofrendas de todos. Si, por el contrario, se ve obligado a deferir a los funcionarios, esto es contrario al Dharma, contrario al código moral.

Por lo tanto, si un rey o funcionario ha recibido los preceptos del Bodhisattva con una mente sana, debe evitar ofensas que dañen las Tres Joyas. Si, por el contrario, comete intencionalmente tales actos, es culpable de una ofensa secundaria.

48. Sobre Destruir el Dharma

Un discípulo del Buda que se convierte en monje con intenciones sanas no debe, por fama o beneficio, explicar los preceptos a reyes o funcionarios de tal manera que cause que monjes, monjas o laicos que han recibido los preceptos del Bodhisattva sean atados, encarcelados o reclutados por la fuerza. Si un Bodhisattva actúa de esta manera, no es diferente de un gusano en el cuerpo de un león, comiéndose la carne del león. Esto no es algo que pueda hacer un gusano que vive fuera del león. Del mismo modo, solo los discípulos de los Budas pueden derribar el Dharma —ningún externalista o demonio puede hacerlo.

Aquellos que han recibido los preceptos del Buda deben protegerlos y observarlos como una madre cuidaría a su único hijo o un hijo filial a sus padres. No deben quebrantar los preceptos.

Si un Bodhisattva oye a externalistas o personas malvadas hablar mal o menospreciar los preceptos de los Budas, debe sentir como si su corazón fuera atravesado por trescientas lanzas, o su cuerpo apuñalado con mil cuchillos o azotado con mil garrotes. Preferiría sufrir él mismo en los infiernos durante cien eones antes que oír a seres malvados menospreciar los preceptos del Buda. ¡Cuánto peor sería si el discípulo quebrantara los preceptos él mismo o incitara a otros a hacerlo! ¡Esta es ciertamente una mente no filial! Por lo tanto, si viola los preceptos intencionalmente, comete una ofensa secundaria.

Los nueve preceptos precedentes deben ser estudiados y observados respetuosamente con la máxima fe.

La Justificación de Dhammapada Budismo Zen para la auto ordenación de Sifu Koio Samadhi

Extraído de su propio sitio web: <https://budismozen.org/ar/nuestra-historia/>

ORDENACIONES LAICAS Y RELIGIOSAS

¿Quién legitima una nueva Sangha? ¿Quién legitima a un nuevo maestro auto ordenado?

Tal como fue explicado más arriba, la creación de la Sangha Dhammapada surge de la necesidad de un grupo de practicantes que no se sentían a gusto con tradiciones culturales ajenas, pero sí con el espíritu del Zen.

Vieron en Diego Cossavella (posteriormente Koio Samadhi) una persona que podría asumir el rol de líder espiritual y que podría acompañarlos en su camino.

Por conocer su postura respecto de la identidad latinoamericana, y por su espíritu inclusivo que celebra la diversidad, el Sifu (título que toma de su tradición marcial) fue invitado a asumir este rol.

No sin dudarlo durante un tiempo, y sabiendo de lo polémico del caso, el Sifu aceptó la propuesta poniendo la condición de que en esta nueva Sangha no podrían existir votos restrictivos de la conducta ni para miembros religiosos ni para miembros laicos. Dijo: *“No creo en los votos restrictivos. El budismo es una religión de consciencia. A medida que la consciencia madura los preceptos se cumplen naturalmente. La imposición rígida de ciertos votos puede conducir a aberraciones de la conducta, perversiones, culpa, miedo, fanatismo y odio.”*

Hechó mano así de su extensa formación académica y recurrió al procedimiento de *Auto Ordenación* descrito en el Brahmajala Sutra del Mahayana.

Meditó durante siete días (en la semana de Vesak) a la espera de un signo.

Y una vez terminado el proceso, presentó ese signo a la comunidad. Ese signo es hoy nuestro emblema identitario.

Así, si bien nuestra Sangha cuenta con un código de ética, y un vinaya propio, no existen votos obligatorios como el celibato o el vegetarianismo entre otros.

Llamamos “*Samanas*” a nuestros representantes religiosos.

Esta palabra significa literalmente “buscador espiritual”, lo cual implica que no se trata de un rol de autoridad espiritual sino que describe una actitud de formación y de servicio.

POLÉMICA Y LEGITIMIDAD HISTÓRICA

Dado el carácter polémico del procedimiento de auto ordenación del Sifu, que dio origen a nuestra Sangha, presentamos a continuación algunos datos que pueden resultar de interés.

El *Sutra de la Plataforma del Sexto Patriarca del Zen* (*Liùzǔ Tánjīng* 六祖壇經), también conocido como el *Sutra de Huineng* (*Eno, para la tradición japonesa*), archiva los sermones pronunciados por el Maestro *Ch'an* (Zen) más afamado de la Dinastía Tang.

En él se explican diferentes métodos de ordenación tanto de laicos y laicas así como de monjes y monjas.

Este, y otros textos que aluden a diferentes métodos de ordenación, han sido tema de debate histórico dentro de las tradiciones del Zen.

Morten Schlütter y Stephen F. Teiser en su libro “Readings Of The Platform Sutra” (Lecturas sobre el Sutra de la Plataforma), en el Capítulo llamado “Diferentes formas de Ordenación” exponen:

(comienzo de la cita)

De acuerdo con la segunda edición de la *Enciclopedia de la Religión*, el término “ordenación” debe restringirse a un

“Ritual público con el fin de designar a ciertas personas para servicios religiosos especiales y liderazgo, confiriendo a ellos autoridad religiosa y poder para ejercerla en beneficio del común de la sociedad”.

Aunque de todos modos, la ordenación en la tradición del Budismo chino podía ser conferida a monjes y monjas así como a laicos.

En ambos casos, se usaron dos homófonos estrechamente relacionados al proceso “recibir los preceptos” o “conferir los preceptos” (ambos pronunciados *shoujie* 受戒).

Para desarrollar la definición provista en la *enciclopedia de la Religión*:

Cuando los preceptos del *vinaya* (conjunto de reglas monásticas del budismo tradicional) eran otorgados a un nuevo monasterio, al iniciado le era concedido un estatus especial en el grupo y el ejercicio del poder para el beneficio de la comunidad.

[...]

Varios modos de ordenación existieron en los tiempos en que fue escrito el Sutra de la Plataforma. Uno fue el proceso de ordenar monjes y monjas contenidos en los diferentes códigos *vinaya*. En el *vinaya* más frecuentemente usado durante el siglo VIII, establecía una ceremonia de ordenación completa. Era un largo ritual que tenía lugar en un área santificada (plataforma o altar). Oficiaban no menos de diez monjes completamente ordenados y un maestro del *vinaya* elegido para interpretar el rol de preceptor. En el curso de la ceremonia se conferían

las vestiduras, el candidato era interrogado sobre sus conocimientos, presentaba reverencias ante los Budas y los monjes, y luego una serie de reglas le eran leídas, las cuales el candidato consentía verbalmente.

Otros métodos de ordenación implicaban los preceptos del Bodhisattva, como se señaló anteriormente.

La recepción de los preceptos del Bodhisattva podría subdividirse en dos tipos básicos: Conferido por un Grupo y la Auto-Ordenación. En las auto-ordenaciones, los preceptos eran conferidos por los Budas y Bodhisattvas mientras el candidato realizaba austeridades y recibía un signo de parte del Buda.

De acuerdo con el Sutra de la Red de Brahma (*Brahmajala Sutra* – chino: 梵網經; pinyin: Fànwǎng jīng):

Si después de la muerte de Buddha, tienes una mente para realizar actos buenos y deseas tomar los votos del Bodhisattva, puedes conferir los preceptos sobre ti mismo tomando los votos frente a una imagen de un Buddha o Bodhisattva. Por siete días, deberías meditar frente al Buddha (imagen); si ves un signo, entonces habrás adquirido los preceptos.

Si no ves un signo, deberás (practicar) por dos semanas, tres semanas, o incluso un año; para entonces seguramente habrás recibido un signo. Después de haber recibido el signo, toma los preceptos frente a una imagen de un Buddha o Bodhisattva.

Si no has recibido un signo, entonces aunque tomes los preceptos, no los habrás adquirido realmente.

Si adquieres los preceptos directamente de un maestro que haya, en su momento, adquirido (propia)mente los preceptos, entonces no es necesario recibir un signo. ¿Por qué? Porque los preceptos ya han sido transmitidos a través de una sucesión de maestros, un signo no es necesario....

[...]

La auto ordenación fue claramente un modo impresionante de recibir los preceptos ya que provienen directamente del Buddha y los Bodhisattvas, además era acompañado por un signo especial conferido por el Buddha. Con frecuencia, este proceso involucraba una considerable práctica por quien recibía el signo y los preceptos.

Al mismo tiempo, tal ordenación podía despertar la estructura institucional de un grupo (*Sangha*).

Si los preceptos fueron conferidos por el Buddha y Bodhisattvas, entonces, ¿quién supervisaría la adhesión a ellos?, ¿quién impondría sanciones?, ¿quién podría asegurar que las gentes que los

recibiera fueran sinceros?, ¿podría alguien discutir con un practicante que afirma haber recibido instrucciones para alterar los preceptos?

Cuestiones como estas llevaron a la mayoría de los grupos a preferir las ordenaciones que involucraban instituciones y linajes de practicantes.

Sin embargo, el atractivo de la auto-ordenación no podía ser fácil de superar.

[...]

LA SIMPLEZA DE LA ORDENACIÓN

La imagen de la Ordenación en el Sutra de la Plataforma es considerablemente más corta y menos compleja que las ordenaciones prescriptas en el *vinaya* y en el ritual arriba mencionado de la tradición Tiantai (manual de ordenación compuesto por el Patriarca Tiantai Zhanran (711-782)).

Es incluso más simple que muchos de los rituales de ordenación descritos en otros documentos tempranos del Ch'an (Zen).

La ceremonia del Sutra de la Plataforma es muy breve, y consiste en cinco partes (Yampolsky, 141-46):

1. Percepción de los tres cuerpos del Buddha en uno mismo
2. Recitación de los Cuatro Votos del Bodhisattva
3. Confesión *sin forma*
4. Recepción de los preceptos en los Tres Refugios
5. Un sermón explicativo de la Perfección de la Sabiduría

Como podemos apreciar, cada tradición o incluso cada Sangha ha practicado, a lo largo de la historia, modificaciones al *vinaya* (conjunto de reglas monásticas) así como al método de ordenación.

Otro caso ilustrativo es el del *Sutra de la Reina Srimala Devi*. En él podemos apreciar una forma de auto ordenación muy desprovista de rituales y armada en torno de un discurso muy propio de la época [...]

(fin de la cita)

Hoy nuestra Sangha sigue creciendo y convocando a personas que encuentran en nuestra propuesta, un atractivo particular.

Nuestro origen está a la vista.

Nuestra comunidad es auto sustentable. No recibe subsidios. Se sostiene gracias de las actividades aranceladas que en el Templo se realizan.

Asimismo, contamos con un sistema de becas para aquellas personas que no pueden afrontar ciertos gastos.

Son todas y todos bienvenidos...