

Budismo, Guerra y Artes Marciales

Aitor Estiballes Gómez

Tutorizado por Francisco Díez de Velasco

Entregado el 6/06/2016

Indice

- 1. Resumen e introducción.....3-6
- 2. Breve introducción a la ética budista..... 7- 18
- 3. Reflexiones introductorias acerca de la violencia en el budismo y el concepto de arte marcial..... 19-25
- 4. ¿Practicas antagonistas o complementarias? Acerca de la práctica guerrera y el zen en Japón..... 26-41
- 5. La comunión perfecta: el fenómeno de los monjes guerreros en China y en Japón..... 41-48
- 6. Reflexión final..... 49-51
- 7. Bibliografía..... 52-54

Abstract

Buddhism and violence culture does not apparently seem to have any relation between them, but the development of martial arts in Buddhist countries emerge like a paralel process that hardly can be separated from the spiritual life. These (martial arts) developed at the same time as Zen Buddhism (Chan in China) and they became elaborated systems of militarization. The paradox appears when these two worlds, theoretical far apart, mixed between them to give a new sense in a religious and ethic way. Buddhism and its great extension in oriental countries has not been able to get rid of the warlike attitude of the state politics, but in many cases it has become a submissive and legitimate body of violent actions. In this work these contradictions will be analysed and how they have met along history to offer another face or another way to understand spiritual life in a violence context. Hence we will be witness of an adaptation process of theological content that will become an ideology that support war and conflict.

Resumen

El budismo y la cultura de la violencia no parecen guardar aparentemente ninguna relación entre sí, aunque el desarrollo de las artes marciales en los países budistas emerge como un proceso paralelo que difícilmente puede separarse de la vida espiritual. Estas se desarrollaron a la par que el budismo zen (chan en China) y se constituyeron como elaborados sistemas de militarización. La paradoja surge cuando estos dos mundos, teóricamente inconexos, se entremezclan para dar un nuevo sentido ético y religioso. El budismo y su extensa propagación por los países de Oriente no ha conseguido que desaparezca la actitud belicosa de las políticas de estado, sino que en muchos casos se ha convertido en un cuerpo sumiso y legitimador de acciones violentas. En este trabajo se mostrarán dichas contradicciones y cómo éstas confluyen a lo largo de la historia para ofrecer otra cara u otras vías de conceptualización de la vida espiritual en un contexto de violencia. Con lo cual atenderemos a un proceso de adaptación del contenido teológico que acabará por formar parte de una ideología que respalda el conflicto y la guerra.

Introducción

La tradición budista desde sus orígenes ha fomentado una actitud pacífica. Aparentemente en ningún texto se puede encontrar la justificación de actos violentos; desde los primeros sutras en lengua pali hasta los textos más recientes de la escuela mahayana, la promoción del pacifismo tanto en el ámbito privado como con los demás sigue siendo la piedra angular del budismo. El Dammapada es uno de los textos más antiguos en la tradición budista y de éste se suelen extraer casi todas las citas que resumen el espíritu pacifista de las enseñanzas del propio Buda:

“Los odios aquí nunca se apaciguan con el odio. Pero con el amor se apaciguan. Ésta es una ley antigua.” (Dammapada, I, 5).

“No hay fuego como la pasión; no hay crimen como el odio; no hay sufrimiento como los agregados; no hay felicidad superior a la Paz.” (Dammapada, XV, 202).¹

El desarrollo espiritual que se sustenta sobre las premisas de la no-violencia, de no perjudicar a los demás y de extender actitudes pacifistas con uno mismo y con la sociedad, parecen haberse roto en múltiples ocasiones a lo largo de la historia de Asia.²

Este trabajo expone algunas de las paradojas que surgen al entrar en contacto fenómenos de violencia y budismo. Siguiendo la línea que analiza esta ambigua coexistencia, también es necesario tratar el fenómeno de las artes marciales, el cual ha sido escasamente estudiado por la bibliografía científica, a pesar de que se erige como un hilo conductor entre la violencia y la espiritualidad del zen.

En este sentido, otorgar un papel tan importante a las relaciones entre budismo y artes marciales en este trabajo nos sirve para desmitificar la influencia absoluta del “pacifismo budista” en los países asiáticos. Y nos ayuda también a entender la progresiva politización de los grupos budistas y marciales, los cuales en varias ocasiones han sido condescendientes o han participado activamente con la violencia de estado.

En este trabajo nos centraremos en los casos de violencia estructural que han presentado varios grupos relacionados con el budismo, destacando los de carácter monástico (como los shoei o los shaolín). Si bien es cierto que se han vinculado líderes budistas con la guerra, como el emperador Ashoka o líderes espirituales que han justificado el uso de la violencia, éstos no serán fruto de nuestro análisis. En lugar de esto, nos centraremos en las formas y las características que han presentado las llamadas artes marciales y su evolución a lo largo del tiempo.

A través de estos cinco capítulos analizaremos el desarrollo de las artes de guerra para ilustrar esta

¹ Versión traducida por Bhikku Nandisena, Asociación Hispana de Budismo, 2012.

² Ej: el apoyo ofrecido por el budismo al belicismo japonés durante la guerra del Pacífico o los casos de guerra interreligiosa en Birmania (un apartado que estudiaremos más adelante).

dicotomía entre dos mundos que en numerosas ocasiones parecen ser compatibles.

Este proceso de comunión entre dos fenómenos opuestos (teóricamente) encuentra su máxima expresión en la cultura japonesa, que durante siglos ha conseguido adaptar su teología acorde al contexto de guerra civil y de extremo belicismo hasta la Segunda Guerra Mundial. Otras culturas orientales también presentan esta paradoja, como China y varios países del sudeste asiático, las cuales siguen conservando una gran tradición marcial en la actualidad, aunque en el transcurso de la historia japonesa se hace más evidente esta extraña dualidad entre budismo y belicismo.

En muchos casos, la “desviación” o manipulación de las doctrinas tradicionales budistas y su adaptación en función de las políticas del momento, pusieron mano a mano al guerrero con el zen, algo que se puede observar en la transformación de los estilos marciales japoneses.

Esta simbiosis entre guerra y espiritualidad se puede registrar en muchos países asiáticos a través de las reminiscencias que ha dejado su cultura de la guerra. Por ejemplo: los tailandeses han transformado un arte de guerra como el *muay thai* en su deporte nacional, permitiendo que incluso los niños se involucren en peleas profesionales desde los seis años. La Ley de Boxeo de 1999 en Tailandia no establece una edad mínima para la práctica del muay tai. Dicha ley contradice la Ley de Protección del Menor y la Ley del Trabajo. Además, desafía tratados internacionales de los Derechos del Niño y Trabajo Infantil, de los que Tailandia es estado signatario.³ Además de atentar contra la integridad física de los infantes que practican este deporte (relacionado con el daño cerebral).⁴ Este ejemplo evidencia que pueden coexistir en la actualidad prácticas guerreras ancestrales de gran importancia a nivel cultural y social junto con la religión budista, a pesar de que entren en contradicción constantemente.

Sin duda alguna, se pueden trazar ciertas analogías con la violencia religiosa de occidente y tomar como ejemplo las cruzadas y la justificación de la violencia por parte de la iglesia. En el caso de la fe cristiana, esta se ha transformado en una ideología que ha dado lugar a justificaciones de la violencia. También en Oriente, la religiosidad budista ha caído en una situación similar al haber ido dejando de lado la espiritualidad en detrimento del desarrollo de una ideología (Jerryson, Juergensmeyer, 2010, 6-7). En ambos casos se puede observar una manipulación y una reinterpretación por las instancias del poder fáctico que han acabado por ceder ante compromisos que entraban en contradicción con su propia ética.

En el primer capítulo del presente trabajo expondremos los fundamentos de la ética budista y su posición respecto a la violencia y al conflicto. En el siguiente capítulo analizaremos varios casos de violencia en la actualidad en algunos países budistas del sudeste asiático y revisaremos el concepto de arte marcial hasta nuestros días. En el tercer capítulo nos centraremos en la evolución de las artes marciales japonesas a lo largo del tiempo y cómo éstas han utilizado varios principios budistas a lo

³ <http://www.cpcrthailand.org/>

⁴ <http://www.ijcasereportsandimages.com/archive/2010/011-2010-ijcri/003-11-2010-mohamad/ijcri-00311201033-mohamad.pdf>

largo de su extensa historia de guerra fratricida. Finalmente analizaremos el paradigma representado por las comunidades de monjes guerreros en China y Japón que evidencia ese rasgo espiritual de la práctica guerrera.

Las formas de violencia en el budismo no sólo hacen referencia a la práctica de la guerra. El hecho de comer carne animal y el sufrimiento generado a los animales en la industria alimenticia sigue suscitando acalorados debates en el seno de la comunidad budista. También el conflicto entre diferentes escuelas acerca de sus creencias o por la preeminencia de una escuela sobre otra, sin contar con los conflictos surgidos por el contacto con otras religiones, son formas de violencia que no se basan necesariamente en el conflicto armado. Por lo tanto no serán objeto de estudio en el presente trabajo. Nos centraremos en la cultura de la guerra y el desarrollo de las tradiciones y disciplinas marciales que evidencian una realidad que supera las barreras ilusorias que por lo general hacen referencia a una religión exótica y pacifista. Generando incluso una adaptación de las doctrinas y las interpretaciones de los preceptos budistas, como las cuatro nobles verdades, o la concepción del espíritu, del ser, del yo o del no-yo.

En el caso de la guerra en Oriente no sólo podemos hablar de un conflicto físico, sino que también se manifiesta en las dimensiones espirituales de los contendientes. Por lo tanto, ¿podríamos hablar de diversas formas de budismo?, ¿podríamos estar ante una interpretación flexible de los preceptos budistas?, ¿Cómo pueden convivir en armonía el arte de la guerra y la ética de la no-violencia?.

2. Budismo. Breve introducción a la ética budista.

En términos generales, podemos afirmar que la ética es un elemento que se filtra en todos los aspectos de la vida budista, ya sea monástica o laica. Penetra, condiciona y regula los comportamientos sociales, la vida privada, la vida económica, la vida moral, las relaciones con el entorno y con los seres que se integran en él.

La ética tiene que ver con la conducta humana y se ocupa de cuestiones en relación con lo que es bueno y malo, lo correcto y lo incorrecto, que es la justicia y cuáles son nuestros deberes, obligaciones y derechos.

Filósofos modernos especialistas en cuestiones éticas pertenecientes a la escuela analítica consideran que su tarea es simplemente analizar y aclarar la naturaleza de los conceptos y las teorías éticas. Para ellos, la ética constituye un estudio puramente teórico de los fenómenos morales.

Sin embargo, hay algunos filósofos, incluso a día de hoy, como, por ejemplo, algunos de los existencialistas, que consideran que el deber del filósofo es aconsejar ciertas formas de vida y modelos de conducta, que consideran óptimos para lograr un fin determinado. Kierkegaard, por ejemplo, considera que hay tres etapas de la vida: la estética o sensualista, la ética y la religiosa. Él en su filosofía insinúa que se pasa de una etapa a otra. La forma estética o sensualista de la vida, según él, lleva al aburrimiento, a la melancolía y a la desesperación, por lo que se debe trascender a la etapa ética, y así sucesivamente.

En la filosofía de Buda, se observa un modelo analítico (parecido al anterior) referente a los conceptos y teorías éticas así como consejos positivos que llevan un estilo de vida considerado como *"la única forma"*. Esta nos lleva a la consecución del bien supremo, que es un estado de suprema felicidad, de perfección moral, así como de conocimiento o realización final. Esta forma de vida se considera posible y realista acorde con la naturaleza del universo y el lugar de las personas en él.

Si bien esta forma de vida en su dimensión personal o cósmica, por así decirlo, nos ayuda a alcanzar el bien supremo (si no es en esta vida, por lo menos en alguna vida posterior), también tiene un contexto social, ya que ayuda a la consecución *"del bienestar y la felicidad de la multitud o de la humanidad en su conjunto"* (*bahujanahita, bahunasukha*) (Jayatilleke, 2008, 3).

Por lo tanto, estamos ante una religión que promulga herramientas morales y de conducta que tienen como fin mejorar la felicidad del individuo y del conjunto poblacional, a través de un trabajo espiritual acorde con la cosmovisión surgida (o revelada) del Buda.

En este punto del trabajo, nuestro objetivo primordial será esclarecer brevemente algunas cuestiones acerca de dichos fundamentos éticos y posteriormente se hará hincapié en los aspectos relacionados con el lugar que ocupa la violencia y el conflicto dentro del budismo.

2.1 Conceptos recurrentes en el Budismo.

2.1.1 Dharma

El fundamento último de la ética budista es el dharma (Dhamma) . Éste tiene muchos significados, pero se puede resumir como una ley universal que regula tanto el orden físico y moral. Dharma se puede traducir como "ley natural", un término que capta ambos significados, es decir, como el principio que condiciona el orden y la regularidad vista en el comportamiento de los fenómenos naturales, y también la idea de una ley moral universal cuyos requisitos se han revelado por seres iluminados como Buda (Buda afirmó descubrió el dharma, no que lo inventó). Cada aspecto de la vida está regulada por el dharma, desde la sucesión de las estaciones del año hasta el movimiento de los planetas y constelaciones. El dharma no está bajo el control de un ser superior, ya que los propios dioses están sujetos a sus leyes, al igual que Buda. En el orden moral, el dharma se manifiesta en la ley del karma, que, como veremos más adelante, regula la forma en que los hechos morales afectan a las personas en la vida del presente y del futuro. Vivir de acuerdo con el dharma y la aplicación de sus requisitos se dice que conduce a la felicidad, a la realización y a la salvación. (Keown, 2005, 4) En el sentido ético, el dharma se puede ver entender como la virtud moral que constituye la base del camino espiritual. La virtud libera del remordimiento y esto conduce, a través de la alegría, a la serenidad meditativa, a la intuición y a la liberación (Harvey, 1998, 77).

2.1.2 Karma

La doctrina del karma tiene que ver con las implicaciones éticas de Dharma, en particular, a las consecuencias derivadas del comportamiento moral. Karma no es un sistema de premios y castigos impuesto por Dios, sino una especie de ley natural similar a la ley de gravedad. En occidente el karma se concibe simplemente como las cosas buenas y malas que le suceden a una persona, similar a la buena y la mala suerte. (Keown, 2005, 4), (Jayatilleke, 2008, 5).

Las expresiones "buen karma" y "mal karma", utilizados con frecuencia en occidente no tienen ningún significado lógico para el budismo, aunque, obviamente, los efectos kármicos pueden ser buenos o malos. Tampoco tiene nada que ver el karma con el "destino". Sin embargo, esto no ayuda a esclarecer la concepción de los budistas. Para ellos el karma es una compleja multitud de ideas interrelacionadas en la conducta ética de los individuos y la relacionan directamente con el renacimiento (Saddhatissa, 1997, 10), (Harvey, 2000, 14).

El significado literal de la palabra sánscrita de la palabra karma es "acción", aunque el karma como concepto religioso está relacionado con las acciones que conllevan una carga moral detrás. Acciones kármicas son las acciones morales. Buda define karma como las elecciones morales y los actos acorde con ellas. Dijo: *"Es la intención (cetana), oh monjes!, lo que yo llamo karma; tener la voluntad de actuar a través del cuerpo, el habla, o la mente"* (Keown, 2005, 5).

2.1.3 Renacimiento.

En el budismo, la vida presente es vista como una de un número incontable de vidas que se remontan al pasado, sin un principio discernible en la serie. Tales vidas toman diversas formas. Pueden ser relativamente agradables, en el caso de que se renazca como un ser humano o se renazca en uno de los muchos mundos celestiales. Pueden ser desagradables, en el caso de que se renazca como una especie animal, como un ser espectral “en pena”, o como un ser infernal, donde la vida es concebida como una pesadilla plagada de intenso sufrimiento. La perspectiva budista en el ciclo de renacimientos es que no es un asunto agradable, pero coinciden en que todas las personas no iluminadas renacen, les guste o no y crean o no. El proceso de la vida y el renacimiento no se concibe como un plan predeterminado; porque no fue diseñado ni creado por ningún ser. Por lo tanto, el término más exacto para referirnos a este ciclo de renacimientos es samsara, o “errante” de vida en vida. Así, el único objetivo sensato, para quien entiende el samsara, es esforzarse, en primer lugar, para evitar sus reinos más desagradables, y en última instancia, para trascender por completo, alcanzando el nirvana.

La creencia en el renacimiento y el karma claramente tiene un impacto en la forma en que la gente ve sus acciones. Las acciones buenas o malas importan, siempre y cuando hablemos de acciones que realmente generan impacto en nuestra vida. Las buenas acciones, por lo tanto, animan a través de su bondad a generar buenos resultados beneficiosos para el emisor. Las malas acciones, por el contrario, debido a su maldad conducen a desagradables resultados kármicos. La idea del ciclo de renacimientos también proporciona una perspectiva de vida que ayuda a promover la simpatía y el respeto por los demás seres. Sin la rueda de renacimientos, todos los seres serían parte del mismo ciclo de vida. Cada ser humano ha sido un animal, un fantasma, un ser infernal o un dios en el pasado, y es probable que sea así de nuevo en algún momento del futuro (Harvey, 2000, 12-28), (Keown, 2005, 4), (Diez de Velasco, 2012, 121).

2.1.4 Duka.

Duka es un término de difícil traducción, aunque se suele entender como sufrimiento o insatisfacción. La superación de duka, tanto en uno mismo como en los demás, es la preocupación más importante del budismo y una acción ética adecuada contribuye a este fin. Comportarse de manera ética reduce sufrimiento e incrementa la felicidad, de esta manera los budistas se aseguran de que siguen su camino hacia nirvana. Una vida moral no es un deber con una serie de objetivos impuestos, sino que constituye una fuente de felicidad inspiradora.

Al no tener la ética budista verdaderos imperativos, presenta niveles de práctica adecuados a los diferentes niveles de compromiso, en lugar de una serie de obligaciones universales. Como ejemplo podemos señalar que el voto de castidad realizado por los monjes del sangha, no es obligatorio para los practicantes laicos del budismo.

A medida que un budista llega a comprender la extensión que tiene duka en su propia vida , se desarrolla de forma natural la comprensión del sufrimiento por los demás y la compasión se hace más profunda. La base principal de la acción ética resulta de la reflexión sobre lo inadecuado que resulta infligir a otros seres lo que uno mismo considera desagradable. Con lo cual, ayudar a otros también ayuda a uno mismo (a través de los resultados kármicos y el desarrollo de buenas cualidades mentales) (Harvey, 1998, 229).

2.2. Recursos fundamentales de la guía espiritual.

En ética, al igual que en otras cuestiones, los budistas tienen tres claves que guían y alimentan su inspiración. Los “tres tesoros” o los “tres refugios”: El Buda, el Sanga y el Dharma.

El Buda es revelado como el “redescubridor” y el maestro de las verdades liberadoras; así como la personificación de las cualidades cuasi divinas que sirven de ejemplo a toda la comunidad budista.

En el mahayana, los budas son vistos como fuentes contemporáneas de sabiduría y ayuda.

El sanga lo constituye la comunidad de monjes: practicantes avanzados que han experimentado algo de su objetivo, siendo simbolizado por la actividad monástica y templaria. Dependiendo de las diferentes escuelas budistas, los protocolos en la actividad monacal varían, aunque todos intentan llevar a cabo una forma de vida estricta acorde con el camino del dharma.

El dharma, es la principal enseñanza de los budas, el camino hacia el objetivo de todo budista, y todos sus niveles de realización con respecto a su meta última.

El dharma (en este caso en particular) hace referencia al camino de virtud espiritual. Como vimos anteriormente, el dharma tiene muchas definiciones y dependiendo en que contexto lo encontremos su significado podría variar considerablemente.

El dharma (entendido como conducta espiritual) esta contenido en las enseñanzas de los diversos budas, transcritos en innumerables volúmenes que hasta día de hoy se siguen estudiando por la comunidad monástica del sanga. Los consejos y la guía que ofrecen monjes y monjas de la comunidad están basados en estos textos, en la experiencia surgida con la práctica del camino budista y en las tradiciones orales y escritas de las primeras generaciones de practicantes monacales o laicos. Aunque los practicantes laicos del camino budista no necesitan necesariamente seguir el estricto régimen que siguen los monjes del sanga (Diez de Velasco, 2012, 13), (Harvey, 2000, 8).

2.3 Dar (dana).

Esta es la actividad más importante que aprende un budista, ya que es la base para el progreso moral y espiritual. El acto de dar, es algo que genera mérito y buen resultado kármico. Una acción que cobra sentido en las relaciones laico-monacales; ya que el ofrecer limosnas al sanga genera automaticamente mérito a los donantes, convirtiéndose así el monasterio en un vasto terreno dónde cosechar mérito y buen resultado kármico.

Por otro lado, el ser tacaño, dicen que conduce a ser pobre. La generosidad no sólo se practica con la sanga, sino que se trata de un valor que impregna a todas las sociedades budistas.

A pesar de que el acto de dar genera mérito, este se incrementa a medida que el motivo se hace más puro. Además que el acto de dar habitualmente contribuye al desarrollo espiritual, ya que reduce la tendencia a ser posesivo, cultiva una actitud generosa y sensible a los demás, además de reducir el apego (Harvey, 1998, 230).

2.4 Cumplir los cinco preceptos.

Estos cinco preceptos constituyen en realidad un compromiso de abstención.

El primero se abstiene de dañar seres vivos, el segundo se abstiene de “coger lo que no se nos ha dado”, el tercero se abstiene de “desarrollar una conducta errónea frente a los placeres sexuales”, el cuarto se abstiene “del habla impropia” y el quinto se abstiene de “caer en estados de estupefacción por bebidas alcohólicas o drogas”.

Estos preceptos no suponen “mandamientos”, sino votos o promesas que se hacen a uno mismo. En este sentido, estos votos se intentan cumplir diariamente por parte de los practicantes budistas, sin necesidad de regirse a ellos de una manera tan estricta, algo más acorde con el estilo de vida monacal del sanga. Aunque en épocas festivas el cumplimiento de dichos preceptos suele observarse con más énfasis.

2.4.1 Primer precepto.

El primer precepto se considera el más importante y consiste en la abstención de matar o herir a seres humanos, animales o plantas. A pesar de esto, no significa que la comunidad budista en su totalidad se haya convertido a un pacifismo a ultranza.

La guerra se considera infructuosa e inútil, aunque muchos budistas laicos han sido capaces de romper el primer precepto en cuestiones de defensa propia. En Tailandia se tiene un gran respeto por el ejército debido a su papel defensor y administrativo. Además, la propia historia de los países asiáticos pone de manifiesto que diversos grupos budistas han entrado en combate, incluyendo grupos monacales, un tema que podremos analizar más adelante.

2.4.2 Los otros preceptos.

El segundo precepto rechaza cualquier actividad relacionada con el robo, fraude, engaño e incluso algunas actividades lúdicas relacionadas con el juego y la apuesta.

El tercer precepto se relaciona con la conducta sexual inapropiada, relacionada con casos de adulterio, violación o incesto.

El cuarto precepto hace referencia a la “recta palabra” del Camino Óctuple. En este precepto se rechaza cualquier tipo de “habla impropia”, como mentir en cualquiera de sus formas, insultar,

gritar, conducir al oyente a menospreciar a un tercero, palabras cólericas, etc.

En definitiva representa un uso del lenguaje respetuoso y compasivo que intente en la medida de lo que se pueda evitar generar dolor al oyente.

El quinto y último precepto hace referencia a la ingesta de alcohol y drogas que puedan desembocar en estados de conciencia alterados y que inducen en muchos casos, falsos episodios de felicidad.

Una vez que los preceptos han arraigado en la conducta personal, estos desembocan en acciones positivas, que podríamos catalogar de equivalentes.

De esta manera podemos relacionar el primer precepto con acciones de amabilidad, el segundo con la generosidad y la renuncia, el tercero con la felicidad y la contención de los deseos, el cuarto con el amor a la verdad a través de su búsqueda y el quinto con los estados de alerta y atención (Harvey, 1998, 231-242), (Harvey, 2000, 69-87), (Keown, 2005, 8-12).

2.5 Amor y Compasión.

Son valores universales que están acorde con el camino del “recto pensamiento”, ya que desarrollan la generosidad, la profundización de la virtud y de los factores que socavan el apego al “yo”.

De esta manera el amor funcionaría como antídoto ante el odio y el miedo y la compasión funcionaría de antídoto contra la crueldad.

Se dice que amor, *“conquista la ira mediante la bondad; conquista el mal mediante el bien, conquista el avaro mediante la generosidad, conquista al mentiroso mediante la verdad”* (Dhp, 223).

Estas dos cualidades además parece ser que otorgan un camino más rápido hacia la auténtica felicidad y consiguen evitar daños mayores hacia otros seres, ya que los sentimientos de venganza, ira y hostilidad dirigidos hacia otro ser, solo traerán más sufrimiento para ambas partes (Harvey, 1998, 242-243), (Harvey, 2000, 104), (Keown, 2005, 57).

2.6 Ética de las relaciones sociales.

La ética budista también incluye directrices en lo que se refiere a las relaciones sociales.

El texto de *Sigalovada Sutta*⁵ recoge bien la conducta ética en la vida en sociedad.

En dicho texto, Buda aconseja a Sigala como debe comportarse con las personas de su entorno.

En relación a sus padres, resalta la idea de compromiso y manutención a medida que envejecen, además de fomentar la armonía y unidad familiar.

En cuanto a la relación maestro-alumno, este texto hace hincapié en el respeto del alumno, de su atención, entusiasmo y ganas de aprender como cualidades básicas. A cambio el maestro debe transmitir meticulosamente los conocimientos de un determinado arte, además de ofrecer protección y cuidados a su alumno.

⁵ Consultada versión online <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/4.1-Sigalovada-S-d31-piya.pdf>

En el matrimonio, el marido deberá atender y respetar a su mujer, serle fiel y concederle autoridad en el hogar. A cambio la mujer deberá cuidar a su marido, respetarlo, serle fiel y ser habilidosa en todas las tareas que desempeñe.

En lo referente a la amistad se recalca la idea de cumplir la palabra frente a un amigo, de protegerlo, mostrarse considerado con él y su familia, así como proteger su vida y sus bienes en tiempos difíciles (Harvey, 1998, 246-250), (Harvey, 2000, 97-101).

2.7 Guerra y paz: acerca del budismo y la violencia.

El budismo en general parecería estar asociado con la paz y la no-violencia. Estos conceptos son claramente representados en su sistema de valores. Aunque esto no significa que los budistas hayan sido siempre pacíficos. Los países budistas han extendido en numerosas ocasiones la guerra y el conflicto por las mismas razones que encontramos en las guerras de las naciones occidentales.

Al igual que en otras religiones como la judía, la cristiana o la islámica, su función y comunión con lo social trae consigo aspectos negativos inherentes a la propia condición humana. A pesar de los valores morales de no-violencia del budismo, o el exponer “la otra mejilla” del cristianismo, la guerra siempre ha sido una constante que se ha declarado incluso con la propia religión como baluarte.

Estas contradicciones en el budismo pueden convivir en forma de monjes guerreros, que a pesar de violar constantemente los preceptos (sobre todo el primero), se consideraban guerreros del zen. También la militarización del budismo en tiempos de guerra es algo habitual, así como la imposición de castigos físicos en estados budistas (Mongolia durante el siglo XVI).

Aun así es difícil buscar alguna razón plausible que haga decantarse al budismo por una acción violenta, ya que siempre ha poseído los recursos suficientes para disolver la causa del conflicto. Además se puede observar que el budismo ha tenido un efecto humanizador por muchas zonas de Asia. Ha atemperado los excesos de dirigentes y señores de la guerra, ha ayudado a grandes imperios (China) a evitar conflictos internos y a reducir los conflictos contra los no-budistas. Además, en el caso de que hubiese alguna guerra, los monasterios budistas siempre fueron remansos de paz.

En este punto del trabajo intentaremos esclarecer cual es la verdadera postura del budismo respecto al conflicto, a la guerra y a la política expansionista (Jerryson-Juergensmeyer, 2010, 3-18), (Harvey, 2000, 239).

2.7.1 Análisis budista de las causas del conflicto.

Para el budismo, las raíces de todo conflicto surgen sobre la ira, la codicia y el engaño. El conflicto surge a menudo por apego al poder (sobre otros) y a las cosas materiales, ya que siempre se desea cada vez más, ya sea por el dominio de tierras, de riquezas, de población, por el dominio económico

o político, etc.

El conflicto surgido por las diferencias entre los diversos puntos de vista han generado guerras de religión, cruzadas, revoluciones sangrientas y genocidios. Dichas consecuencias siempre serán justificadas por defender el apego a un punto de vista en particular.

La propaganda en tiempos difíciles, ha alimentado el odio de la gente, a pesar de que las personas suelen vivir en paz, fallan a menudo debido a su apego por ciertas cosas o cuestiones. El control de las voluntades humanas, el imprimirles miedo, sensación de pérdida y de codicia ha generado divisiones insalvables y han motivado las malas acciones.

Las percepciones distorsionadas de la realidad han alimentado el conflicto y la “ilusión”. La ilusión del “yo soy”, que según el budismo es la más profunda de todas y que surge como un sentimiento de un yo sustancial, que debe ser protegido a toda costa. Como parte del proceso de construcción de nuestra propia identidad, el individuo suele asociar su “yo” con “su país”, “su comunidad”, “su religión” o incluso con “su género”. Cuando esta “entidad” se ve amenazada es entonces cuando las personas se ven amenazadas. En cierta manera, su ego “individual” salta para apoderarse de un “ego grupal” que se siente amenazado.

Según el budismo, esta ilusión del “yo soy” y su relación con la “ilusión grupal” (país, comunidad, religión, etc) carecen de una esencia sustancial y tangible, ya que ambas “entidades” son maleables y variables a lo largo del tiempo. Del mismo modo que una persona cambia a lo largo del tiempo, sucede lo mismo con el mapa político; denotando así la carencia de una esencia fija, permanente o sustancial (Harvey, 2000, 239-241).

2.7.2 Soluciones al conflicto.

Según Johan Galtung, la violencia y la guerra son unas herramientas que se suelen usar habitualmente para resolver problemas. Las causas principales del uso de la violencia suelen recaer en problemas no resueltos, las relaciones entre diversos grupos que no comparten los mismos objetivos suelen estar fraguadas con actos violentos. Sin duda, estas resoluciones agresivas y directas son las herramientas más útiles desde el punto de vista de la violencia estructural que reside en las sociedades. Para evitar esto se debe trascender la propia violencia mediante la empatía, la no-violencia y la creatividad. También cultivar la espiritualidad sin caer en el dogmatismo ayudará a encontrar soluciones pacíficas en los conflictos (Galtung, 2014, 25).

En el caso del budismo, la mediación de conflictos suele haberse realizado mediante monjes, ya que se les considera tradicionalmente como mensajeros de paz (Harvey, 1998, 241). Sorprendentemente, tanto los trabajos de Galtung, como los análisis del budismo (respecto al conflicto) coinciden en sus líneas generales. Por lo tanto, a pesar de la antigüedad del budismo, sus premisas pueden aplicarse con éxito a la resolución de conflictos contemporáneos.

2.7.3. Aspectos económicos.

En el *Kut adanta Sutta* se refleja la idea de que si la pobreza es la causa de la delincuencia y el deterioro moral, ayudar a solucionar dichos problemas económicos también resolverá sus consecuencias (Harvey, 2000, 241).

2.7.4 La negociación en relación con el daño bilateral de la guerra.

Una vez se dijo que Buda había evitado una guerra entre los Sakiyas (miembros de la república de la que él mismo provenía) y los Koliyas.

Un río hacía de frontera natural entre sus territorios, y cuando cayó el nivel del agua, los trabajadores de ambos pueblos demandaron el agua para sus propios cultivos. De este modo, entraron en conflicto y se prepararon para la guerra. A través de sus poderes de meditación, el Buda percibió la causa del conflicto, entonces se trasladó a la zona conflictiva navegando sobre dicho río. Al verlo, sus parientes arrojaron sus armas y se inclinaron ante él, pero cuando preguntó a la gente los motivos por los que se debió el conflicto, nadie supo responder, hasta que los trabajadores dijeron que se había acabado el agua. El Buda hizo comprender a los guerreros que estaban a punto de sacrificar algo de gran valor (las vidas humanas) por algo de muy poco valor (el agua). De este modo los convenció y los hizo desistir del combate. A través de los siglos, los monjes budistas han sido a menudo utilizados por los monarcas para ayudar a negociar una alternativa a la guerra. Textos mahayana sugieren explícitamente que los budistas también debe tratar de velar por ambas partes y hallar un método inteligente para acabar con las tensiones (Harvey, 2000, 241).

2.7.5 Una postura no violenta.

En una de las historias del *Jataka* se ilustra muy bien la idea de la no-violencia. En ella se dice que un rey Bodhisattva supo de la llegada de un ejército invasor a su capital. En respuesta dijo “ningún reino debe mantenerse haciendo daño”, es decir, que no necesitaba de soldados que defendiesen la ciudad. Sus deseos de mantener la ciudad sin resistencia se cumplen, y ordena abrir las puertas de la capital. Los invasores entran y encarcelan al rey. En su celda, el rey encarcelado desarrolla un gran sentimiento de compasión por el rey invasor (quien sufrirá kármicamente por su acción injusta), lo que conduce a este rey a experimentar una sensación de ardor en su cuerpo. Esto le hace ver que ha fallado al hacer prisionero a un rey virtuoso. Más tarde lo libera y deja al reino en paz.

En esta historia queda reflejada como la postura no violenta logra salvar las vidas de ambos contendientes. En consonancia con este enfoque encontramos los siguientes versos:

Se conquista la ira con el amor, se vence el mal con el bien, se conquista al mezquino con la generosidad, se conquista al mentiroso mediante la verdad. (Dhp.223)

Aunque se puedan conquistar miles de hombres en el campo de batalla, sin embargo, el vencedor más noble es el que se conquista a sí mismo. (Dhp. 103)

A pesar de que aquí queda reflejada la idea de la no-violencia como salvaguarda de vidas humanas, no siempre fue así y a pesar de que los monjes budistas no ofrecieron resistencia en las guerras, muchos templos y sus monjes fueron aniquilados durante las diversas guerras e invasiones (como las turcas en el siglo XI y las guerras sufridas entre Japón y China además de las diversas invasiones por parte de los mongoles) (Harvey, 2000, 242-243).

2.7.6 Reflexiones para socavar el odio y desarrollar la paciencia

Entre los valores centrales del budismo, están los conocidos como “las divinas permanencias”: la misericordia, la compasión, la empatía y la ecuanimidad. Aliados de estos valores son la virtud de la paciencia y la indulgencia. Dichos valores son fundamentales a la hora de disolver conflictos y su práctica hará que disminuya la probabilidad de que ocurran, además de atenuar el odio, la ira, y en definitiva, las emociones destructivas. A diferencia del énfasis cristiano de no desarrollar una mala conducta contra un tercero, la vía budista centra su objetivo en no ejercer una mala conducta contra uno mismo.

La expresión “perdonarse a sí mismo” cobra gran sentido dentro de esta conducta ética, ya que significa liberarse de todo cargo de conciencia o de emociones destructivas, evitando así que produzcan mal resultado kármico. La consecución de paz interior sólo se consigue con un gran desarrollo de la empatía, la paciencia y la misericordia.

Buddhaghosa sugiere que si una persona es perjudicada por nuestra ira, la mejor opción es calmarse. En el caso de que nuestra presencia está alimentando la ira de otra persona, lo mejor es salir del camino por un tiempo, y esperar a que los ánimos se puedan enfriar. También recomienda centrarnos sólo en las buenas cualidades que el ofensor tiene, ya que en algún renacimiento anterior pudo ser un familiar o un amigo con el que coincidiste en el ciclo de reencarnaciones.

Así mismo considera que la aparición de una persona hostil a nuestra persona pondrá a prueba nuestra paciencia y por lo tanto se verá como una oportunidad de probar nuestro desarrollo espiritual.

Las malas acciones dirigidas contra los demás son en realidad malas acciones dirigidas contra uno mismo que acabarán por mellar a la persona que los origina. Para evitar que los sentimientos de ira aparezcan y se manifiesten contra los demás es necesario el desarrollo de un gran autocontrol y la disolución del apego al “yo” o al “mio”. Estos estados mentales nocivos se consideran como impermanentes (no deben identificarse con la “esencia” intrínseca del individuo) y siempre se puede trabajar para disminuir su efecto sobre nuestras acciones cotidianas (Harvey, 2000, 243-246).

2.7.9 Reflexiones de no-violencia en un mundo violento.

Entre las enseñanzas budistas y principios relevantes referidos al uso de la violencia podemos relacionar los preceptos con otros atributos positivos derivados de los mismos.

Relacionado con el cumplimiento del primer precepto, es decir, el compromiso de evitar daño intencional o muerte de cualquier ser sensible, ya sea directa o indirectamente, nos centramos en extender y procurar el bienestar de todos los seres que comparten nuestra existencia, a través de la bondad y la compasión amorosa.

El ideal de 'Recta conducta', un factor que encontramos en el Sendero Óctuple, estipula la sanción de cualquier forma de vida que genere sufrimiento a los demás. Entre dichas formas de vida podemos encontrar a traficantes de drogas o armas. Con lo cual, la recta conducta nos encamina hacia formas de vida respetuosas con el prójimo.

Dicho esto, ¿pueden la guerra y formas similares de violencia ser justificadas?. El camino budista aspira a un estado de no-violencia completo, basada en el conocimiento y la fuerza interior arraigada en una mente serena. Sin embargo, aquellos que no han alcanzado un desarrollo espiritual óptimo y que viven rodeados por un mundo violento, deben cuestionarse el dilema de si deben responder con la violencia, aunque sea en defensa propia. El pacifismo puede parecer ideal, pero en la práctica algunos budistas han utilizado a menudo la violencia en defensa propia o en la defensa de su país.

La mayoría de budistas (ordinarios) en muchos países asiáticos han respondido con violencia “defensiva” frente a ataques externos y a pesar de que el budismo recoge una serie de herramientas para evitar el uso de violencia, éstas no tienen una aplicación en todos los ámbitos de la vida.

Como ejemplo podemos señalar al escaso freno que promulgaron los budistas japoneses frente al violento nacionalismo promulgado por el gobierno en el siglo XX, a pesar de que ahora son activos en la promoción de la paz. El panorama post-colonial ha dejado un mapa de inestabilidad en varios países budistas, que a pesar de compartir religión, tienen muy presente sentimientos de odio (Camboya), xenofobia (Birmania) y rechazo religioso a los no-budistas (Sri Lanka), mostrando así que el mal uso de la religión, el excesivo dogmatismo (unido a la “ignorancia” espiritual) generan sufrimiento en un país budista (Harvey, 2000, 249-283).

3. Reflexiones introductorias acerca de la violencia en el budismo y el concepto de arte marcial.

Es difícil vislumbrar un vínculo que clarifique las relaciones entre los actos de violencia y religión, y en el caso del budismo esta relación es incluso más difícil de detectar. Las religiones parecen pivotar en torno a las categorías de violencia y no-violencia, recurriendo a éstas a medida que los acontecimientos permitieran una cosa u otra, divagando entre lo justo, lo punible y lo divino.

En el caso de que concibiésemos las religiones como formas no violentas, partiríamos de la premisa universalista de que todos somos iguales, hijos de un mismo Padre o Madre. Por lo tanto, la violencia se erigiría como un elemento diferenciador que quita identidad al semejante y lo convierte en víctima, independientemente de su origen, características y valores.

Por el contrario, si entendemos la religión como una forma de violencia o una forma equivalente a ésta: *“Sublimaría la tiranía, sustentarían el privilegio, generarían una eficaz violencia simbólica que hace funcionar suavemente el engaño (controlando las mentes, plegando las voluntades) pero que puede materializarse del modo más terrible cuando lo inmaterial no es suficiente para asegurar el control suave sobre esos ignorantes (ellos, no nosotros) engañados por infames especialistas en los encantamientos del poder, del desear, del ser”* (Diez de Velasco, 2008, 4-5).

Lo cierto es que la presencia de violencia suele tomar diversas formas y prácticamente se nos hace imposible registrar sus múltiples facetas y consecuencias. Desde la muerte de civiles en revueltas, pasando por el rechazo social del miserable, el bombardeo publicitario o el uso de bombas de racimo, todo parece haberse normalizado en nuestro mundo. Realmente, la puesta en marcha de cualquier acción dañina es justificable y no hay mejor manera de hacerlo que mediante un uso legitimador del providencialismo que otorga, en muchas ocasiones, medidas extraordinarias de incuestionable rudeza. Por lo tanto, es la propia realidad violenta la que diluye las barreras ilusorias de la religión, poniendo en tela de juicio si los conflictos terrenales tienen su eco en los mundos celestiales.

3.1. Casos de budismo violento en la actualidad: Conflicto, identidad y religión en el sudeste asiático.

Los conflictos en el sudeste asiático suelen deberse a los conflictos identitarios que siempre suelen acompañar a las reivindicaciones territoriales y de autonomía de gobierno. Los casos de conflictos religiosos no suelen venir (por lo general) por problemas de dogma y siempre que se esgrime la religión como justificación para usar la violencia, suelen basarse en categorías más complejas, que tienen que ver con la emancipación de grupos étnicos y e incluso el desarrollo de casos de xenofobia entre los diferentes grupos, siendo el más destacado el caso de Birmania (Ugell García, 2014, 1-2).

La politización de la etnicidad y la religión en los conflictos suelen ser fenómenos constantes que tienen como objetivo movilizar a las bases sociales de una comunidad, de esta manera, algunos conflictos que originariamente se centraban sobre elementos de inequidad social, han acabado tomando connotaciones etnopolíticas. En los cuatro países con mayores tensiones separatistas (Filipinas, Indonesia, Birmania y Tailandia), los gobiernos y los grupos armados han apelado a la etnicidad y la religión para definir respectivamente al país y al grupo. Así, la imagen que se ha consolidado en el imaginario colectivo de muchas de estas sociedades y que se ha filtrado a través de los medios de comunicación y académicos, es que el sur de Tailandia se considera étnicamente malayo y mayoritariamente musulmán, en contraposición a un país étnicamente tai y de confesión budista. En el sur de Filipinas se han valido de una religión y una historia de resistencia común para aunar a los trece grupos etnolingüísticos de Mindanao y redefinirse como la nación moro (bangsamoro) con el fin de hacer frente a la colonización demográfica por parte de la mayoría filipina y cristiana. En la región de Aceh (Indonesia) se apela a la independencia histórica del antiguo sultanato de Aceh y a la capacidad del islam en las poblaciones acehní para reivindicar el derecho de autodeterminación ante una Indonesia eminentemente javanesa; o, finalmente, unas minorías étnicas (shan, chin, kachin, karen, karení, mon, arakan, etc.) que residen en las áreas periféricas de Birmania y que se han organizado militarmente desde hace décadas para luchar contra la birmanización del Estado y exigir el reconocimiento de sus especificidades culturales (también de su confesión religiosa, no necesariamente budista) y el establecimiento de un sistema federal.

“En suma, la etnia y la religión se han erigido en el sudeste asiático en las dimensiones identitarias que generan mayor adscripción y solidaridad grupal, animadversión hacia “el otro” y, por ende, movilización social y política de la población” (Ugell García, 2014, 12-13).

3.2. Casos de violencia religiosa en Tailandia.

La llamada a las armas por parte de monjes tailandeses como Phra Kittiwuttho en los años 70 marcarían una serie de persecuciones violentas en contra de las minorías comunistas. Según Phra Kittiwuttho matar comunistas no suponía violar los preceptos budistas, ya que ante todo era por el bien de la nación. A pesar de que se entremezclan elementos nacionalistas en el discurso violento de dicho monje, la participación activa del sector monástico en contra de la minoría comunista es un dato muy llamativo del conflicto interétnico. Otro ejemplo más reciente es la conversión de monasterios budistas en destacamentos militares, custodiados por monjes armados que cumplen el papel de soldados. Esta militarización de los templos se originó en 2004 para frenar el avance de una revuelta musulmana en Malasia. Resultando en un gran apoyo logístico por parte del gobierno, llevando el conflicto interreligioso a extremos difícilmente justificables por la ética budista (Jerryson, 2011, 110-140).

3.3. El monje del terror y el conflicto interreligioso en Birmania.

El impacto internacional que ha tenido el caso del monje budista Wirathu es un claro ejemplo de los conflictos surgidos por adscripción a un grupo religioso. El conflicto entre musulmanes y budistas en Birmania ha dejado claro que la violencia puede ser tomada a partes iguales indiferentemente de tus creencias o principios éticos. Las imágenes de budistas armados atacando a musulmanes han dado la vuelta al mundo, acabando con el estereotipo de monje budista pacífico y respetuoso. A pesar de que tienen la no-violencia como principio fundamental, está claro que el uso de la violencia no es rechazado o entendido por todos los budistas de la misma manera.⁶

En la revista *TIME* aparece la cara de Wirathu seguido del rótulo, “*The face of buddhist terror*”. Algo que resulta comprensible, ya que muchos le atribuyen haber dividido y radicalizado a los budistas frente a los musulmanes en Birmania. “*Medios de comunicación, entre ellos el periódico británico The Guardian, aseguran que Wirathu se refirió a sí mismo como el "Bin Laden de los budistas". "El profesor de la Universidad de Oxford y autor del libro "Reinado y conversión en el siglo XVI en Sri Lanka: el imperialismo portugués en una tierra budista" ("Kingship and Conversion in Sixteenth-Century Sri Lanka: Portuguese Imperialism in a Buddhist Land"), Alan Strathern, también lo sostiene*”.⁷

A pesar de la polémica, lo cierto es que el monje Wirathu ha sido el principal activista en las campañas en contra de los musulmanes, las cuales han tornado en episodios de violencia descontrolada, dejando varios centenares de muertos, además de generar grandes incendios y daños a locales, mezquitas y recintos musulmanes. Independientemente de las consecuencias que han generado los sermones de Wirathu, este sostiene la idea de que no están combatiendo a la cultura islámica, sino que se está protegiendo a la religión budista y a la cultura de su propio país frente a musulmanes que tilda de “*salvajes*”.⁸

En este caso, la gestación de dos grupos étnicos se debe en gran medida a una adscripción religiosa, que acaba con las barreras de las semejanzas nacionales o la identidad de nación multicultural. Sería interesante destacar que la población musulmana representa tan sólo el 5% del total poblacional de Birmania, y esta (y otras minorías étnicas) se han resistido mediante las armas al gobierno birmano en numerosas ocasiones. Lo cierto es que el conflicto civil en Birmania ha sido algo común desde hace décadas. Por un lado están los conflictos que pueden catalogarse como antigubernamentales (debido a la emancipación política de minorías étnicas) y por otro lado los de carácter “inter-étnico” (algo que vimos en el punto anterior).⁹ Este caso de violencia interreligiosa no es sólo una cuestión de xenofobia por parte de los grupos enfrentados, sino que también esta secundado por el propio gobierno birmano.

A la vez que los budistas asesinan musulmanes, el gobierno permite que esto suceda e incluso

⁶ http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/05/130505_budismo_violencia_monjes_dp

⁷ http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/07/130628_budista_wirathu_birmania_mr

⁸ http://internacional.elpais.com/internacional/2013/12/27/actualidad/1388162357_638594.html

⁹ https://es.wikipedia.org/wiki/Birmania#cite_note-43

fomenta la creación guetos para estas poblaciones. Con lo cual, estamos ante un gobierno que también secunda la política antimusulmana. Algo que ha sido denunciado por diversos grupos no gubernamentales como Amnistía Internacional.¹⁰

De esta manera, queda ejemplificado cómo los actos de violencia se perpetúan bajo las órdenes de poderosos sectores religiosos (budistas) apoyados por las políticas gubernamentales que abogan por la “limpieza étnica” y que violan por completo los derechos humanos, no sólo con los musulmanes, sino con el resto de minorías étnicas de Birmania.¹¹

Estos casos de violencia ejemplifican cómo a través de la manipulación de los preceptos budistas es posible servir a través de la comunidad monástica a la violencia estructural, incluso a día de hoy. Si bien son ejemplos que se salen un poco de nuestro objetivo fundamental en este trabajo, ponen de manifiesto la capacidad destructiva de los grupos religiosos en conflictos armados. A partir de aquí nuestro análisis se centrará en la cultura de la guerra de los países asiáticos, las cuales aúnan unas características que ilustran las estrechas relaciones entre el arte de la guerra y la religión de la paz.

3.4. Acerca del concepto de arte marcial.

A lo largo de la historia, las sociedades humanas han convivido con el conflicto y las acciones violentas, ya sea para luchar por los recursos, someter voluntades o defender posesiones. La violencia (en todas sus formas) ha formado parte de la vida humana y es, sin duda, una de las acciones más recurrentes a la hora de resolver problemas y disputas. Tal es su importancia que ha llegado a considerarse cómo parte intrínseca de cada uno de nosotros, una faceta más en el amplio repertorio de comportamientos humanos y que siempre condicionará el devenir histórico.

En este sentido, podemos afirmar que un arte marcial o un sistema de combate supone un elaborado conjunto de movimientos y acciones destinados a ejercer daño físico, es decir, son sistemas codificados de violencia que desarrollan o potencian acciones físicas aplicadas al combate o a la guerra.

Habitualmente solemos hablar de “*arte marcial* “ (*arte de guerra* o “*que pertenece a Marte*”) cuando nos referimos a un estilo tradicional de combate, que incorpora elementos culturales de diversa índole, acorde con el país de origen en el que fue desarrollado. Dichos elementos culturales se entrelazan con la práctica guerrera para conformar un sistema único en sus características. Con lo cual, podemos afirmar que sin este “paquete cultural”, la práctica del sistema de combate en sí mismo no conformaría un “*arte*” (marcial).

A continuación analizaré las características de *arte marcial* y expondré sus diferencias con los sistemas de combate y lucha; que si bien comparten características similares, pueden llevarnos a

¹⁰ <https://es.wikipedia.org/wiki/Rohiny%C3%A1>

¹¹ http://internacional.elpais.com/internacional/2013/12/27/actualidad/1388162357_638594.html

una mala conceptualización del término y, por lo tanto, al error.

3.5. Sistemas de combate.

Desde el origen de las sociedades complejas, la necesidad de elaborar un sistema de combate es algo comprensible. En innumerables fuentes podemos observar diversos tratados acerca de la ejecución de técnicas, ejercicios y adiestramiento de soldados o guerreros (como el *Codex Wallerstein Fechtbuch*) (Zabinski, 2002, 2).

Sin duda, el aprendizaje de conocimientos guerreros se hizo necesario para desempeñar de manera efectiva todo lo relacionado con la actividad bélica. Es en este contexto donde surgen los sistemas de combate. Dichos sistemas están destinados a ofrecer una formación competente para el soldado. Actualmente podemos encontrar varios sistemas elaborados por el ejército moderno. Éstos hacen énfasis en la efectividad y aplicabilidad de las técnicas, las cuales se centran en resolver problemas dentro de un campo de batalla real.

Un ejemplo de este tipo de sistemas es el Krav Maga. Este surge dentro del ejército israelí durante la conformación del estado de Israel y se usó para el adiestramiento de soldados durante las guerras árabe-israelíes. A día de hoy lo podemos encontrar como un sistema de combate que se enseña en diversas academias y sus técnicas están más orientadas a un entorno civil. La práctica cuerpo a cuerpo, con armas blancas y en algunos casos con armas de fuego ponen de manifiesto su objetivo primordial: realizar el trabajo de la manera más simple y efectiva posible (Devine, 2010).

Si bien las artes marciales comparten el uso de armas (mayoritariamente antiguas) como palos, lanzas, espadas, cuchillos, etc, éstas han adquirido (durante un largo transcurso de tiempo) un rasgo artístico y simbólico para el practicante, ya que a día de hoy (exceptuando el uso de cuchillos militares) estas armas han quedado desfasadas y no tienen sentido en la formación castrense actual. En resumen, podemos concretar que los sistemas de combate se encargan exclusivamente del adiestramiento efectivo del luchador o soldado, sin ir más allá ni divagar en cuestiones éticas o morales.

3.6. Artes Marciales

Como ya mencionamos al principio, el arte marcial se compone de un conjunto de técnicas aplicables a situaciones conflictivas que se sustentan sobre una base filosófica y religiosa, producto del contexto cultural-coyuntural en el que se desarrolla.

En este sentido, podemos encontrar a día de hoy miles de academias que enseñan actividades que tuvieron gran practicidad en un contexto histórico remoto, pero que a día de hoy no es necesario. Por ejemplo, el Aikido actualmente enseña a su alumnos el arte del sable (ken), porque era necesario aprenderlo en tiempos del Japón feudal, el kali (arte marcial filipino), enseña la lucha con cuchillos, porque estos eran una arma de fácil acceso que usaban contra los colonos españoles y la

Capoeira (arte marcial brasileño) se mezclaba con el baile para no alarmar a las autoridades coloniales portuguesas.

A pesar del tiempo, estas tradiciones se siguen manteniendo y no desaparecen a pesar de su nula practicidad en la actualidad. Por lo tanto, la idea que podemos extraer de aquí es que la tradición cumple un papel fundamental para el artemarcialista.

Los aspectos filosóficos y religiosos cobran una gran importancia, ya que conforman los pilares de la conducta moral del artemarcialista. Todo el organigrama de acciones violentas se sustentan sobre una conducta codificada, en la que el alumno, a través de la disciplina y la constancia logra avanzar en el conocimiento (físico, filosófico y espiritual) a través de los diversos grados de dificultad.

3.6.1 Acerca de la fundación de un estilo.

El proceso en el que un estilo surge viene condicionado por la visión particular de un maestro (fundador), el cual aúna una serie de preceptos filosóficos, éticos y de entrenamiento, para así crear un sistema nuevo o derivado de otros (la mayoría de estilos surgen debido a la influencia de estilos anteriores) pero que adquieren algunas diferencias a medida que se van desarrollando. Por ejemplo: el Judo moderno, fundado por Jigoro Kano, surge de las técnicas más útiles del Ju-jutsu tradicional japonés, aunque posteriormente se desarrollaría como un estilo completamente aparte, haciéndose difícil registrar una raíz común entre ambos. Lo mismo ocurre con la multitud de estilos de Karate (shotokan, Shitoryu, Kyokushinkai, kempo, etc) y Kung-fu (Shaolin, Hung-Gar, Wing Chun, Jeet Kune Do, etc). Aquí todos comparten una serie de preceptos éticos básicos basados en el Zen, pero difieren en su maestro fundador, el cual genera su propia cosmovisión a raíz de su experiencia personal (Funakoshi, 1989, 15-19).

3.6.2 Acerca del maestro fundador.

Los maestros son figuras de inspiración y aprendizaje. Actualmente son venerados por sus logros, tanto a nivel físico como filosófico y algunos llegan a mezclarse con un elenco de historias míticas que difuminan su figura histórica. Dichos maestros constituyen también figuras espirituales de las que emanan un gran trasfondo religioso e incluso “místico”.

El caso de Bodhidharma¹² ilustra muy bien el carácter de maestro fundador mitificado. Este llegó a China como patriarca del budismo y transmitió sus conocimientos marciales a los monjes del Shaolín (bosque joven) para que se defendiesen y mantuviesen sus cuerpos sanos después de tantas horas de meditación.

Actividades como el aislamiento en la naturaleza y la reclusión en monasterios son constantes en las biografías de los grandes maestros, ya que son etapas de iluminación y revelación de estados de conciencia superiores. Por ejemplo: el maestro Oyama (fundador del Kyokushinkaikan Karate) es

¹² No hay una fecha específica que aclare cuando vivió, pero la tradición lo sitúa en torno al siglo VI d.C

uno de los grandes padres contemporáneos de las artes marciales. En su transcurso como artemarcialista se recluyó en el monte Kiyozumi, dónde pasó 18 meses perfeccionando su arte marcial, estudiando textos de antiguos maestros (como Miyamoto Mushahi) y cultivando su conocimiento del Zen. Cuando retornó a la vida en sociedad, demostró a todo Japón que su estilo era explosivo y rudo, siendo imposible para los otros estilos del momento ganar en combate. A día de hoy, el Karate Kyokushin se ha convertido en uno de los estilos más populares en el mundo de las artes marciales y es practicado por miles de personas.¹³

Como podemos ver, esta relación entre guerreros y padres espirituales es algo que se cumple en casi todos los maestros fundadores, con lo cual, el apartado religioso es un fenómeno intrínseco a la práctica marcial en sí.

3.6.3 ¿Qué es lo que queda a día de hoy?

Hoy en día la práctica de artes marciales se realiza en centros o academias especializadas. Cada vez más el objetivo prioritario de dichas academias es la competición y la “deportivización” de la actividad marcial. Como consecuencia de este fenómeno han surgido los llamados deportes de contacto, los cuales hunden sus raíces en las artes marciales tradicionales, pero sólo se enfocan en la práctica deportiva y reglamentada. El kickboxing, el K1 y las AMM (artes marciales mixtas) son los deportes de contacto más populares a día de hoy, aunque estilos como el boxeo y la lucha (parecidos a la lucha libre olímpica o grecorromana actuales) siempre han sido deportes que datan desde el origen de las sociedades humanas, pudiéndose clasificar como los deportes de contacto más antiguos de la historia.

Punto 4: ¿Prácticas antagonistas o complementarias?. Acerca de la práctica guerrera y el zen en Japón.

En el punto anterior analizábamos el concepto de arte marcial y además exponíamos sus diferencias con los sistemas de combate, que si bien buscan un resultado similar en la eficacia del enfrentamiento, el proceso de asimilación de conocimientos en un arte marcial discurre por varios cauces filosóficos y religiosos (aparte del entrenamiento físico y técnico), por lo tanto, la aptitud a la hora de encarar situaciones conflictivas será totalmente distinta.

¹³ <http://www.shinkyokushinSpain.com/>

A lo largo de la historia varios maestros de artes marciales afirman haber alcanzado estados de iluminación o estados mentales superiores a través de la práctica marcial. A través del dominio del sable, del arco y la flecha, del golpe, de la llave y la sumisión, estos maestros presentaron niveles de espiritualidad y comprensión filosófica sin precedentes. Maestros como Harigaya Sekiun, Lizasa Choisai, Yamaoka Tesshu, Mas Oyama, Awa Kanzo, Anzawa Heigiro, Sigeru Egami y Morihei Ueshiba alcanzaron estados de iluminación o “satori”(en japonés: iluminación súbita). Las revelaciones cognitivas y espirituales son algo común en las vidas de los grandes maestros de las artes marciales, algo que comparten con otros maestros más encaminados al conocimiento religioso y místico. A pesar de esto, la cuestión de la no-violencia es tratada en mayor medida por los maestros modernos (a partir del siglo XIX-XX), llegando a ser el epicentro de todo su desarrollo marcial. En este punto del trabajo trataremos de analizar el papel del budismo zen dentro de las artes marciales tradicionales y cómo estas han evolucionado hacia formas más pacíficas a partir del siglo XX (artes marciales modernas).

En este capítulo analizaremos el papel del zen dentro del *Budo* (arte marcial) y como ambos se conjugan para dar como resultado una vía del conocimiento que aúna las filosofías y destrezas más cultivadas de Japón desde hace nueve siglos.

4.1 Zen y Bushido. El origen de las artes marciales japonesas.

Antes de centrarnos en maestros o estilos marciales en particular, es necesario tratar la conducta de la clase samurái en tiempos de guerra y el papel que desempeñó el budismo zen en sus vidas, algo que nos resultará clave para comprender el desarrollo marcial hasta la actualidad.

Bushido (*Bushi: guerrero, do:camino*), es un código ético y moral que regía la conducta de la clase samurái durante las eras Heian y Tokugawa (S.IX-XII). El *bushido* se componía de una serie de preceptos cuasi ceremoniales que condicionaban por completo la vida del samurái, tanto en la guerra, como en su vida cotidiana. La manera de percibir su realidad se ve completamente transformada, debido, sobre todo, a siglos de encarnizada guerra fratricida.

A pesar de los largos períodos de paz (sobre todo en el siglo XVIII), los samuráis eran hombres de guerra. Teniendo que enfrentarse a diario con los horrores del conflicto, y con la posibilidad siempre presente de una muerte inminente. Existen relatos, como el *Heike Monogatari*, (Watson, 2006) que convierten la práctica de la guerra en algo aceptable y soportable, y hacen de la profesión de los samuráis una mezcla de solidaridad para con el prójimo, nostalgia y esnobismo. En Europa, esto recibía el nombre de caballería. En Japón, en los primeros años del período Edo, se le conocía como *bushido*. Sin embargo, su origen hay que buscarlo siglos atrás en la lealtad y la valentía que la propia tradición exigía hasta de los samuráis de rango inferior.

Los preceptos clásicos del *bushido* aparecen recogidos en el brevario conocido como *Hagakure*, compilado por un samurái al servicio de los Nabeshima, aunque comprenden también una serie de

consejos prácticos aplicables al comportamiento samurái, como la higiene personal durante campañas militares (desparasitarse, peinarse, limpieza de armas y armaduras, etc) o formalismos sociales que siempre debían tener en cuenta.

Gran parte del *Hagakure* tiene que ver con la muerte:

“Bushido es la aceptación total de la vida, vivir incluso cuando ya no tenemos deseos de vivir. Esto se logra sabiendo morir en cada instante de nuestra vida, viviendo el instante, el aquí y ahora, sumido en el eterno presente, en vez de abandonar el campo de batalla cotidiano. Para el Samurái, la vida es un desafío, y la muerte es preferible a una vida indigna o impura. Esta es la noble y espectacular lección del HAGAKURE” (Tsunetomo, 2005, 3).

Lo cierto es que el *bushido* parece revestir a los samuráis de sentimientos de culpa o remordimientos derivados de su actividad, hicieran lo que hicieran, incluidas las masacres de las guerras con Corea en el siglo XVI. En diversos relatos, como el de Yoshino Jingoza se habla de la orgía de asesinatos gratuita y desmedida que provocaron los samuráis en dicho conflicto, lo que ponía de manifiesto la realidad de una guerra entablada entre grupos anónimos de vulgares soldados, muy alejados de los relatos de las hazañas de Minamoto Yoshitune en el *Heike Monogatari*, y de las de Kusunoki Masahige, las cuales responden a modelos de conducta irreales y fantásticos que sirvieron de inspiración a generaciones de guerreros posteriores.

Una de las principales diferencias entre la caballería europea y el *bushido* es la total ausencia de amor cortés en la versión japonesa. En ese sentido, las relaciones con el género femenino se limitaban a lo puramente práctico, destacando el amor y la voluntad desmedida por servir al señor feudal sobre todo lo demás.

Otra característica del *bushido* es el hincapié que se hacía en el anhelo de morir por el señor o por la causa común y la última expresión de ello se traducía en el *seppuku* o suicidio ritual. Por ejemplo, una vez que se quedaban sin señor, los ronines (samuráis sin maestro) practicaban dicho suicidio para tener una muerte honrosa o también en el caso de que cometiesen una falta que trajese deshonor al clan, perdiesen una batalla, cometiesen una falta a su código moral, etc (Turnbull, 2006, 106-109).

Una vez vistas las características de este “código del guerrero”, podríamos afirmar que éstas se adaptan a una época de enorme inestabilidad y que ofrecen numerosas herramientas psicológicas a la hora de encarar las facetas más horribles del conflicto, además de condicionar una conducta extremadamente servil muy acorde al sistema de vasallaje del Japón feudal. Dicho esto, ¿qué función tiene el budismo zen dentro de esta época tan violenta y qué relación guarda con el *bushido*?

4.1.1 Origen del bushido.

Desarrollado a la par que la filosofía, la religión y las artes marciales, el *bushido* encuentra sus

principales fuentes en las tres escuelas de pensamiento orientales más influyentes del Japón feudal: el budismo zen, el confucianismo y el sintoísmo, tres corrientes filosófico-religiosas que, durante mucho tiempo dividieron a la población japonesa en tres sectores. Sin embargo, en torno al siglo X d.C, estos tres pensamientos tan dispares confluirían entre sí para generar un fenómeno filosófico bastante peculiar: concordarían para dar lugar a un código ético-moral-militar único, tanto en su concepción como en su mensaje, pues este código pone el énfasis en la lealtad, el auto-sacrificio, la justicia, el sentido de la vergüenza, la educación, la pureza de espíritu, la modestia, la humildad, el espíritu marcial, el honor y el amor. El budismo se integra con el *bushido* en lo referente a la concepción del peligro y la muerte. En cierta manera la creencia tan extensa en el ciclo de renacimientos, tal como enseña el budismo, daba la seguridad al guerrero de poder tener otra vida en la tierra después de su muerte. En este sentido, la práctica del zen era ideal para el camino del samurái, ya que puso énfasis en la auto-compostura, la vigilia y la tranquilidad incluso en el umbral de la muerte (Deshimaru, 2000, 7-8).

Debido a esto, el zen se convirtió en una religión muy útil en tiempos de guerra. Ejemplos como el del gran espadachín del siglo XVII Miyamoto Musashi (una figura que analizaremos más adelante), el cual era adepto al zen y partidario de no matar innecesariamente, ilustran bien este tipo de espiritualidad (Mushashi, 2004, 16).

Muchos conceptos zen, como el control de las emociones, la aceptación de lo inevitable, y el autocontrol ante cualquier fenómeno inesperado influenciaron enormemente en el desarrollo del “espíritu” guerrero. El zen también enseñaba al samurái a tener un conocimiento íntimo de la muerte, y hacía hincapié en la importancia del desapego a los bienes materiales, ya que consideraban la vida tan fugaz y efímera que no tenían tiempo para distraerse o reparar en los objetos mundanos¹⁴ (Deshimaru, 2000, 8).

Un elemento que fue clave a la hora de construir la “mente del guerrero” fue la introducción de la meditación zazen en el estilo de vida de la clase guerrera. El control mental bajo situaciones de estrés permite alcanzar un dominio catalogado de “absoluto”, es decir, la percepción y la consciencia sobre el darma presente (experiencia sensible), la concepción de la vacuidad de las cosas y de su impermanencia en el tiempo. La meditación zen ayuda a concentrarse y alcanzar niveles de estados de conciencia superiores que difícilmente pueden ser explicados con palabras. *“Es el esfuerzo para alcanzar el dominio de los pensamientos sin discriminación, la conciencia más allá de todas las categorías, englobando todas las expresiones del lenguaje. Esta dimensión se puede alcanzar mediante la práctica del zazen y el bushido”* (Deshimaru, 2000, 8).

En resumen, podemos registrar recursos provenientes del zen que se usan a la hora de encarar situaciones que suelen ser estresantes (guerra, conflicto, peligro de muerte, etc.) y hacerlas llevaderas en el día a día. El samurái utiliza estas habilidades meditativas como una herramienta

¹⁴ <http://www.zen-buddhism.net/martial-arts/zen-and-martial-arts.html>.

para desembarazarse del miedo, la inseguridad y finalmente desapegarse de su propia vida cuando la situación lo requiera (Tsunetomo, 2005, 25).

En la introducción ofrecida por Thomas Cleary en *El libro de los cinco anillos* (Mushashi, 2004) se expone la idea de que el zen se adaptó al contexto de extrema violencia y no al revés.

“Desde que los samuráis tomaron el poder en Japón, siglos antes de que Mushashi naciera, los budistas habían estado intentando educar y formar a los guerreros [...] el budismo estaba muy ocupado con la tarea de enterrar a los muertos, acoger y educar a los niños huérfanos por la guerra, la pobreza o que eran abandonados [...] En consecuencia, en la relación entre el zen y los samuráis, el maestro no se dejaba llevar por el nivel del estudiante. Si, como han sugerido algunos apologistas, las artes marciales han de ser consideradas como la forma más elevada de estudio en Japón, los maestros zen habrían sido los estudiantes de los guerreros y no al revés. El dominio prolongado por la casta guerrera de Japón fue una anomalía en los asuntos humanos, como queda reflejado por su discordancia con los ideales nativos japoneses y en general con las ideas socio-políticas de Extremo Oriente. Por la forma en la que se estableció el gobierno militar por medio de la fuerza, éste quedó destinado a adecuar los ideales sociales y filosóficos al servicio de sus propios objetivos, en lugar de someterse completamente al juicio y guía de las religiones y filosofías tradicionales que decía profesar.”

Por lo tanto el *bushido* japonés acogió ciertos aspectos del zen (como vimos antes) y los adaptó a su filosofía de la guerra, que era realmente la prioridad del Japón feudal. En ningún caso, el uso del zen por parte de los guerreros determinó la salvación de mayor número de vidas humanas, más bien podríamos decir que algunas facetas del zen se utilizaron para ayudar al guerrero a hacer su trabajo de la manera más llevadera posible. Con lo cual, ¿podríamos considerar que hay una reinterpretación del zen? o ¿quizás una adaptación que acabó por someterse a la cultura de la guerra?.

4.2 Transformación/adaptación de las artes marciales al nuevo contexto. Diferencias entre lo tradicional (koryu) y lo nuevo (gendai).

Koryu es una palabra que se puede traducir literalmente como *antigua escuela o estilo clásico*. Se utiliza para denominar a aquellas artes marciales que surgieron antes de la restauración Meiji (siglo XIX). Aunque no hay una única fecha exacta que marque la división entre las escuelas antiguas o clásicas y las artes marciales tradicionales de hoy día, las más utilizadas suelen ser tanto 1868 como comienzo de la era Meiji que inició el proceso de modernización de Japón, como 1876 con la aparición del decreto *Haitorei* que prohibía a los guerreros samurái portar sus sables en público.

Las artes modernas surgidas y popularizadas con posterioridad a este evento, al final del siglo XIX y durante el siglo XX son las denominadas gendai budo, estas suelen entenderse como disciplinas

adaptadas a las necesidades existentes en nuestra sociedad actual, más orientadas al desarrollo del individuo y a la adquisición de destrezas que se orientan tanto a actividades deportivas como a la defensa personal. Algunas de estas disciplinas modernas son: el Aikido, el Kendo, el Kobudo, el Judo, el Karate-do (arte marcial originado por la nobleza de Okinawa, y posteriormente japonizado en el siglo XX). En cambio, las artes marciales clásicas clasificadas como *koryu* son las enseñanzas que provienen directamente de la cultura militar feudal japonesa, y respondían a la necesidad de enseñar habilidades de mayor practicidad en un contexto de violenta guerra civil, siendo por lo tanto la efectividad en combate algo primordial, dejando de lado muchas veces el cultivo espiritual del guerrero.¹⁵

4.3 ¿Arte de Guerra o Arte de paz?. Del Jutsu al Do.

Hemos visto que a inicios del siglo XX se da esa transición hacia las nuevas artes marciales (gendai budo), las cuales hacen hincapié en el desarrollo del individuo acorde con la nueva coyuntura socio-política de Japón. Todas las artes marciales modernas que analizaremos en este capítulo siguen unas pautas de conducta muy similares. A pesar de que el zen siempre ha formado parte de todas las artes marciales (viejas y nuevas), éste cumple un papel mucho mayor en el desarrollo marcial moderno, ya que, desde mi punto de vista, no sólo condiciona la mente del practicante a la hora del combate, sino que condiciona su conducta para con la sociedad, además de rechazar por completo el uso de violencia por parte del artemarcialista.

Con lo cual, podemos afirmar que estamos ante la total metamorfosis de los antiguos sistemas marciales, que han derivado en lo hoy conocemos como “arte marcial”. Con lo cual, las artes marciales tradicionales japonesas se asemejarían más a lo que hoy en día se conoce como sistemas de combate, debido a su practicidad sobre todo lo demás y las gendai budo se asemejarían más con el término actual de “arte marcial”. Este proceso de tránsito y cambio no puede entenderse sin analizar el proceso de cambio socio-político japonés.

El comienzo de la era Meiji en 1867 y el final del shogunato de Tokugawa (período Edo) simbolizan el punto de inflexión para la transformación social japonesa y de los sistemas tradicionales marciales.

Japón era un país que tecnológicamente quedaba muy atrás en comparación con los países occidentales, sus contactos con EEUU aceleraron el proceso de adaptación y mimetización de las tecnologías extranjeras. Debido a esta debilidad tecnológica frente al extranjero, parte de la clase nobiliaria japonesa decidió modernizar el país, aunque eso supusiera dismantelar el antiguo sistema feudal, en el que el emperador delegaba sus funciones en el shogun (o jefe militar).

Antes de la restauración Meiji, Japón había conocido un largo período de paz durante 250 años bajo el shogunato Tokugawa. En esta era el papel del emperador era prácticamente nulo, aunque se le reconocía como auténtico soberano de Japón, sus funciones se limitaban a actividades relacionadas

¹⁵ https://es.wikipedia.org/wiki/Kory%C5%AB_bud%C5%8D

con festividades o actos simbólicos. El poder recaía realmente sobre el shogun, un jefe militar que controlaba la administración, el ejército, la legislación, y el poder ejecutivo. Pero la llegada del comodoro Matthew Perry con dos buques de guerra a vapor a las costas de Edo en 1853 generarían una corriente de temor ante la superioridad de los bárbaros y la necesidad de ceder a sus pretensiones comerciales bajo la amenaza de guerra por parte de EEUU.

Ante esta situación de inferioridad y vulnerabilidad hacia el exterior, se generó una división de ideologías políticas entre los que optaban por la restauración del poder imperial y la modernización del estado japonés y los partidarios del sistema tradicional de shogunato. Estas disputas ideológicas sembraron una sensación de incertidumbre y caos entre los japoneses, que culminaron con la Guerra Boshin y la entrega del poder del shogun Tokugawa Yoshinobu en 1867, donde se reconocía al Emperador Meiji como el soberano absoluto de Japón, entrando así en una nueva etapa de cambios radicales a nivel político y social.^{16 17}

Una vez se implantó la casa imperial como instancia de gobierno supremo, comenzó la reforma del antiguo sistema feudal basado en el vasallaje y el dominio de la casta guerrera sobre todos los demás estratos.

La casta samurái se abolió y con ello sus privilegios hasta el momento, inclusive el de portar armas en público. Con ello, la guerra entre samuráis ya no tenía sentido y Japón se convirtió en un país que a partir de ahora estaría abierto al intercambio de ideas y de gentes. El emperador era joven y enérgico, y gran parte de sus reformas no fueron del agrado de la anterior casta samurái, la cual inició algunas revueltas (hasta 1877) que acabaron sofocándose gracias a la tecnología proveniente de occidente. Por lo tanto la actividad guerrera tradicional ya no tenía sentido, ni siquiera el manejo de la espada, el cual desempeñaba un papel fundamental en la antigua sociedad de clases (denotaba el estatus y la potestad para usar la fuerza en cualquier momento).

Debido a este cambio radical en la sociedad y en la guerra, los antiguos estilos marciales tuvieron que evolucionar necesariamente para sobrevivir. La transformación se llevó a cabo acorde con las nuevas necesidades del Japón moderno. El uso de técnicas que anteriormente se utilizaban para matar (jutsu) ahora se utilizarían para defenderse o para participar en eventos deportivos, como una forma de mejorar las capacidades personales del practicante a nivel espiritual, mental y físico (do). *”Do es la vía, el método, la enseñanza para comprender la naturaleza del propio espíritu y del propio Yo. Ésta es la vía del Buda, la Butsu do, que permite realmente descubrir la propia naturaleza original, despertarse del sueño del ego adormecido (nuestro yo estrecho), y alcanzar la más alta y más total de las personalidades. En Asia esta vía se considera la más elevada y la esencia de todas las religiones y todas las filosofías”* (Deshimaru, 2000, 7).

De esa manera, las antiguas artes marciales abandonaron la mera practicidad y abrazaron una serie de preceptos éticos y morales que predicaban la no-violencia sobre todo lo demás (Turnbull, 2006,

¹⁶ https://es.wikipedia.org/wiki/Shogunato_Tokugawa

¹⁷ <http://www.carpetashistoria.fahce.unlp.edu.ar/carpeta-1/notas/nota-4-la-revolucion-meiji>

89-93).

A pesar de esta diferenciación tan clara entre el desarrollo de las artes del *do* y las del *jutsu*, en Occidente, se suele confundir el término de arte marcial con arte de guerra. Y a pesar de que en Japón se entiende su diferencia, en el mundo occidental estas han derivado en técnicas sin ningún cultivo espiritual detrás, alejándose del espíritu de la *Via* (Deshimaru, 2000, 9).

4.4 Zen y Aikido. Transición entre dos mundos.

La aparición de diversos estilos marciales responde a un contexto de guerra y de violencia, aunque paradójicamente la mayoría de estilos “modernos” (que surgen en el siglo XX) se aprenden con el objetivo de evitar el conflicto. El Aikido surge como paradigma de arte marcial zen y como paradigma de nuevo arte marcial (*gendai budo*), ya que busca un pacifismo a ultranza a través de técnicas de autodefensa. Éste surge del Aikijujutsu (arte marcial samurái tradicional) y recoge las técnicas más suaves o que menor impacto físico generan. Su fundador Morihei Ueshiba fue un gran estudioso del zen. Éste desarrolló su estilo a inicios del siglo XX. En él podemos encontrar una fuerte tradición proveniente de la época feudal, en lo que se refiere a los valores morales del *bushido* (valor, honor, fidelidad, humildad, etc) pero con un cariz totalmente radical, ya que no se centra en vencer o matar al enemigo, sino de buscar la vía para un perfeccionamiento mental y físico a través del *budo* y del zen. Esta transformación de las artes marciales, es decir, el tránsito de “antiguas” artes marciales (*Koryu budo*) más centradas en el desempeño en el campo de batalla a las “modernas” (*Gendai Budo*) está bien representado con el surgimiento del Aikido. Con el final del sistema feudal japonés y con el final de la era samurái, trajo consigo el final de las antiguas artes marciales y la transformación hacia otros sistemas marciales, más acorde con los tiempos de paz del Japón moderno.

El Aikido representa la simbiosis de aspectos tradicionales del *bushido* junto con una mirada pacifista y de “autoperfeccionamiento” acorde con la doctrina zen. Su filosofía de la no-violencia junto con la redefinición del concepto “*budo*” ponen de manifiesto este proceso de transición entre un Japón anclado en los valores y guerras del pasado y un conocimiento marcial aplicado a la vida personal y civil del Japón moderno.

En este sentido, un artículo de Carmelo Ríos recoge muy bien este sentimiento en contra de la violencia y la transformación de los viejos valores del *bushido*.

“O-Sensei Ueshiba experimentó una verdadera metamorfosis de la violencia, desde los antiguos preceptos de la “Vía del Guerrero” (Bushido) que inspiraron su juventud, unidos a la ética samurái que a menudo propugnaban una visión machista, nihilista, y violenta, resignada y negativa de la vida, en la que se exaltaba la muerte gloriosa, hasta la transformación del corazón de compasión y la iluminación espiritual, que produjeron en O-Sensei un sentimiento de necesidad de crear, de dar vida y de proteger la Naturaleza santa y venerada” (Ríos, 2009, 5-6).

Mitsuji Saotome, maestro de Aikido y discípulo de Ueshiba, nos ofrece una visión profunda del concepto de autodefensa:

“La verdadera fuerza reside en el mundo espiritual y la verdadera fuerza de la defensa consiste en protegerse contra el Karma del enemigo. Si éste intenta daros muerte, la única elección es la vida o la muerte. Si sois débiles no podréis defender vuestro Karma ni el del enemigo. Si sucumbís a un ataque, el enemigo es culpable y se convierte en un asesino pero también vosotros habréis pecado a causa de vuestra debilidad pues le habéis obligado a mataros, su Karma y el vuestro no son sino uno. Si el enemigo os ataca y le matáis, sois vosotros los asesinos. El resultado es el mismo: una vida ha sido destruida. Poco importa quien haya tenido la razón, el enemigo es nuestra sombra. Vosotros y él no formáis sino una sola vida y matándole cometéis también un suicidio. Vuestro deber es defenderos defendiendo a vuestro enemigo” (Saotome, 1999, 6)

Como podemos observar, el deber del artemarcialista es preocuparse también por su adversario, encontrar la manera de neutralizar su violencia a través del “arte”. En este sentido, el Aikido quizás es el exponente máximo para ejemplificar esta “neutralización de violencia”, ya que técnicamente no solemos encontrar golpes, tan sólo desvíos que utilizan (en su mayoría) la propia inercia del ataque enemigo. Sin duda, podemos decir que el Aikido es el arte marcial que más practica el zen en su filosofía y en la ejecución de sus técnicas, ya que en todo momento tiene en cuenta el bienestar de su adversario y no busca realizar daño alguno.

La definición del Aikido suele ser compleja, aunque Mitsuji Saotome ofrece su propia visión acerca del arte:

El Aikido no es una filosofía. El Aikido es la expresión y la revelación verdaderas de la evolución constante del Universo, cuyo objetivo -el takemusu aiki- consiste en experimentar los mecanismos de la Naturaleza a través del entrenamiento y poner en práctica las teorías en la vida cotidiana. En Oriente, el vocablo bu significa descartar el peligro presentado por una espada amenazante. Desde los inicios de la civilización, el concepto de bu ha supuesto un avance progresivo hacia la construcción de una sociedad pacífica. “Bu es amor”, proclamó mi mentor -O Sensei Ueshiba-, fundador del Aikido. Sin embargo, un conocimiento superficial del Budo no serviría para dar cuenta de la profunda devoción que O Sensei manifestara a lo largo de su vida en la búsqueda de la Vía del verdadero samurai. Luchó sin desmayo por la revelación de la verdad espiritual y la armonía universal a través de sus plegarias cotidianas y su interés altruista por los demás. Hemos de entrenar con empeño para alcanzar la sabiduría, la armonía y el amor desinteresado por nuestros semejantes. Tal es la Vía que el Fundador del Aikido nos ha trazado. (Saotome, 1999, 11).

Otras frases del maestro fundador Ueshiba resumen este principio de no-violencia.

“La verdadera vía de las armas consiste no solamente en neutralizar al enemigo, sino en dirigirlo de manera que abandone voluntariamente su espíritu hostil”.

- La vía de las armas es inexplicable con palabras. Escapa al intelecto. En lugar de hablar inútilmente ¡buscad la iluminación! Aquellos que no están de acuerdo con esta enseñanza, no pueden vivir en armonía con el Universo, su Budo es el de la destrucción. No es un Budo constructivo.

-Ganar o perder, o medirse con los demás con algunas técnicas no es el verdadero Budo. El verdadero Budo no conoce la derrota. No ser jamás vencido significa no combatir nunca.

- Para poder iluminar el sendero es necesario estar preparado para recibir el noventa y nueve por ciento del ataque del enemigo y enfrentar el rostro de la muerte” (Ueshiba, 2009, 13), (Ríos, 2009, 10).

Como podemos observar Morihei Ueshiba desarrolla su propia visión acerca del camino del guerrero, de cómo a través de técnicas de autodefensa consigue percibir la armonía de lo natural y lograr la paz interior. Aunque este arte marcial no hubiese tenido cabida ni sentido en los siglos de encarnizada guerra civil, debido a su escasa practicidad en el conflicto armado. Es a partir del cambio de siglo, coincidiendo con el final de la estructura estamental samurái, cuando se puede observar esa “re-orientación” de las artes marciales hacia objetivos que tienen que ver más con el desarrollo personal (a nivel mental y físico) y la adquisición de ciertas habilidades acorde con las nuevas necesidades civiles del Japón del siglo XX, siendo el Aikido el icono de este proceso de transformación hacia un “arte de paz”.

4.5 Zen, Kenjutsu y su camino hacia el Kendo.

El manejo de la espada (kenjutsu) es una de las destrezas básicas que todo guerrero debe dominar. Sin duda, es el símbolo por excelencia de los samuráis. A pesar de que había lanzas, picas, arcos e incluso mosquetes, la espada siempre acompañaba al samurái y se constituyó como un símbolo de poder, estatus social y espiritualidad dentro de la vida de los guerreros. Por lo tanto su manejo se convirtió en la prioridad de todo buen *bushi*.

Al igual que con las demás artes marciales, el arte de la espada se ha visto transformado con el tiempo. Y el punto de inflexión en esta transformación del uso del sable vendría condicionado por la puesta en marcha del decreto de *Haitorei*, la cual prohibía portar las katanas en público, relegando su uso al ámbito privado o en academias. Pero antes de centrarnos en la metamorfosis de este arte, expondremos sus características generales en la época feudal japonesa y la orientación de dos escuelas tradicionales en el siglo XVII.

Harigaya Sekium, fue un famoso espadachín del siglo XVII que había sobrevivido a más de 52

batallas, este enseñaba un arte que intentaba alejarse de la práctica basada en sentimientos primarios y animales. Creía que blandir la espada con instinto animal, desde el miedo instintivo, el odio y el resentimiento, llevaban a errores fatales que desembocaban inevitablemente en carnicerías salvajes. El postulaba que el arte del sable consistía en esgrimir en armonía con los movimientos de los astros, las energías y las vibraciones sutiles de la naturaleza, a las cuales consideraba perfectas y libres de sentimientos entorpecedores (Ríos, 2009, 11).

Este estilo de kenjutsu, denominado como *Mujushin Kenjutsu* (La espada de la mente no perdurable), se consideraba el arte del sable como un acto de expresión del individuo y no tanto una estrategia encaminada a matar al enemigo. Esta escuela era totalmente diferente al resto, ya que consideraba el enfrentamiento algo salvaje o poco civilizado y buscaba una aplicación mucho más profunda que la de simplemente matar.

Sin duda es un caso excepcional dentro de las escuelas de Kenjutsu de la época, pero que merece la pena mencionar debido a la adopción de numerosos aspectos del zen.

Según la filosofía de Sekium, el estado espiritual del espadachín debe cultivar tanto la serena benevolencia del zen como una actitud flexible, evitando así llegar a ser absorbido por el apego a las cosas mundanas. Uno de los rasgos característicos en esta escuela fue la introducción de técnicas sin armas que se centraban en desarmar al enemigo, ya que así evitaban daños mayores a sus adversarios (algo que se suele ver a menudo en las artes marciales modernas).

A lo largo de su vida Sekiun estudió con numerosos eruditos zen y, finalmente, se puso bajo la tutela de un sacerdote budista, Kohaku. Sekium se convirtió en un devoto admirador y amigo de Kohaku, y por medio de sus enseñanzas llegó a comprender cómo sondear las profundidades de su propia mente para descubrir los conocimientos que necesitaba. Fue Kohaku incluso quien sugirió el nombre de *Mujushin Kenjutsu* para su escuela después de los episodios de iluminación vividos por Sekiun.¹⁸

Sin duda el caso de Harigaya Sekium no muestra una realidad extensible al resto de las artes marciales tradicionales, incluso el desarrollo de la no-violencia que predicaba su escuela podría catalogarse de anacrónico, aunque ilustra muy bien el impacto del zen en algunas personalidades influyentes del siglo XVII.

Así mismo Miyamoto Mushashi, el espadachín más famoso de Japón, es una figura ligada al zen. Mushashi fue un samurái sin señor (ronin) y pasó la mayor parte de su vida ejerciendo como maestro de la espada y duelista. En su obra, titulada *El libro de los cinco anillos* (1643), podemos pensar que se tratan los aspectos de la guerra con mucho pragmatismo. Mushashi censura el misticismo y la comercialización de las artes marciales, centrando su obra en la psicología y el control corporal como únicos medios para lograr la victoria. En su obra podemos apreciar una mezcla de sintoísmo, confucianismo y zen aplicados al uso del sable.

¹⁸ <http://www.spookhouse.net/angelynx/comics/no-abiding-mind.html>

Mushashi considera al conocimiento como un círculo completo que se retroalimenta (algo que se suele apreciar en la filosofía zen). El primero de los títulos de los capítulos es de tierra, donde expone las relaciones entre el kenjutsu y el zen, el segundo es el capítulo del agua, donde muestra una serie de técnicas aplicadas al combate, el tercer capítulo es el del fuego donde muestra las ventajas de su escuela, continúa con el capítulo del viento, donde analiza los estilos de kenjutsu de las demás escuelas y finaliza con el capítulo del vacío, un capítulo más metafísico que práctico, en el que revela sus progresos en la comprensión del concepto de vacuidad y su aplicación a la guerra. *“En el vacío hay bien, pero no hay mal. La sabiduría existe, la lógica existe, la vía existe, la mente está vacía”*. (Mushashi, 2004, 120).

Sin duda, la dificultad para encontrar una traducción adecuada también dificulta la comprensión, además de estar escrita en japonés del siglo XVII, las versiones sobre este libro son numerosas y dan cabida a interpretaciones distintas (ver análisis bibliográfico) aunque dejan ver cómo algunas herramientas del zen puede usarse para matar de manera efectiva.

A pesar de que a lo largo de su carrera mató a varias personas, la mayor parte del tiempo se batía en duelo con espadas de madera ya que su objetivo era evitar muertes innecesarias. (Mushashi, 2004, 16).

Musashi luchó aproximadamente en 60 duelos y nunca fue derrotado, aunque esta es una estimación conservadora, lo más probable es que no contabilizaron las muertes en batallas importantes. Se dice que después de haber tenido malas experiencias matando a alguno de sus contrincantes, empezó a batirse en duelo con una espada de madera. Este es un aspecto curioso y atípico en la vida de un samurái. Uno de sus duelos resalta perfectamente esta actitud de no matar innecesariamente. Este duelo se constituyó como una de las historias más famosas de su vida. En dicho duelo Mushashi consigue engañar a su retador y lo abandona en una isla sin haber combatido previamente con el. De este episodio destaca la habilidad de “vencer sin combatir”. Un concepto que posteriormente se popularizó cuando se adaptó a la filosofía de Bruce Lee tras aparecer en una de sus películas.

Se sabe que en 1611, Musashi comenzó a practicar zazen en el templo Myoshin-ji. Allí Musashi pasó muchos años estudiando budismo y el manejo de la espada. Era un consumado artista, escultor, y calígrafo. Los registros también muestran que tenía conocimientos de arquitectura. Asimismo, parece haber tenido un enfoque bastante sencillo para el combate, sin lujos adicionales o consideraciones estéticas, debido a su experiencia en el combate real; aunque en la última etapa de su vida, Musashi siguió el enfoque más artístico del *bushido*. Hizo varias pinturas de temática zen, obras de caligrafía, y esculturas en madera y metal. Incluso en *el Libro de los cinco anillos* destaca que un samurái debe desarrollar otras profesiones también, de ahí su personalidad polifacética y su espíritu “cuasi renacentista” (Mushashi, 2004, 26-27).

A lo largo de su vida, Musashi siguió participando en duelos para poner a prueba sus habilidades. Continuó sus estudios de budismo zen, aunque no está claro si vio al zen como una actividad para

hallar mayor profundidad en su filosofía, o simplemente como una forma de mejorar sus habilidades de combate con la espada. Es bastante probable que nunca se diera un momento de *satori* (iluminación) a lo largo de su vida. Sin embargo, el zen ha jugado sin duda un papel importante en la vida y en la obra de Musashi.¹⁹

A pesar de que estos dos espadachines supongan una excepción dentro del conjunto marcial tradicional de Japón, ambos se consideran iconos desde su época hasta día de hoy dentro del mundo del “arte de la guerra”. A finales del siglo XIX, con la restauración Meiji, el kenjutsu se fue transformando y codificando en el kendo moderno, conservando los ejercicios formales de las escuelas más representativas del kenjutsu. Siendo estudiados hoy en día usando sables de madera (o bokken) en forma de esquemas de combate preestablecidos o kata. De esta manera el entrenamiento del sable se encamina más a la práctica deportiva, la competición reglamentada, el desarrollo personal y el control de las emociones destructivas. *“De esta manera, la tranquilidad en el movimiento es el secreto del kendo, la Vía de la espada. Y también el secreto del Budo y del Zen, que tienen el mismo sabor”* (Deshimaru, 2000, 11)

Aunque conceptos como el *mushin* o 'mente vacía' tan expresados en el zen son la esencia del logro de los más altos niveles en el arte del kendo. Otros conceptos inherentes a la práctica, como *fudoshin* o 'mente impasible' son conceptos atribuidos a la deidad Fudo Myo-O (Acala), uno de los cinco 'reyes de la luz' en el budismo shingon, implica que las barreras no pueden ser arrastradas por los sentimientos de furia, duda, miedo o sorpresa presentadas por las acciones del oponente.

En 1920, Dai Nihon Butokukai (entidad promotora de la regulación de las artes marciales, tras la segunda guerra mundial) cambió el nombre de la esgrima clásica conocida como: kenjutsu (técnica del sable) o gekiken (sable golpeador) por el término kendo (camino-vía del sable).²⁰

4.6 Zen y Karatejutsu/Karatedo, Jujutsu/Judo.

El karate es un arte marcial desarrollado en las islas Ryukyu, en lo que ahora es Okinawa. Éste se desarrolló a partir de las artes marciales autóctonas de las Islas Ryukyu. Bajo la influencia de las artes marciales chinas, en particular del kung-fu de la grulla blanca, el karate se convirtió en un arte dónde predominan los golpes frente a las llaves o sumisiones.

El nombre del arte marcial era *Te*. Los miembros de las elites de Okinawa mantuvieron contactos con China regularmente para estudiar diversas disciplinas marciales. La incorporación de técnicas de manos vacías provenientes del Kung Fu se debió, en parte, a estos intercambios y también debido a las crecientes restricciones legales sobre el uso de armamento impuesto por el gobierno japonés (Deshimaru, 2000, 40).

Este arte marcial se “japonizó” a partir del siglo XX y su nombre se cambió por el de Kara-te (mano

¹⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Miyamoto_Musashi / <http://blog.asianart.org/blog/index.php/2009/05/29/5-samurai-facts/>

²⁰ <https://es.wikipedia.org/wiki/Kend%C5%8D>

vacía). A partir de 1922 el Ministerio de Educación de Japón invitó a Gichin Funakoshi (primer japonés en aprender de los nativos de Okinawa) a Tokio para dar una demostración de karate. En 1924 la Universidad de Keio estableció el primer club de karate y en 1932, las principales universidades japonesas tenían clubes de karate. Después de la Segunda Guerra Mundial, Okinawa se convirtió en un enclave militar de los Estados Unidos y el karate se hizo popular entre los militares americanos estacionados en la isla, de ahí su rápida extensión por occidente. Gichin Funakoshi fue el padre del karate japonés y el que le otorgó el nombre de Karate-do (camino de la mano vacía) que se sustituyó por el de Karate-jutsu, el cual hacía más hincapié en las técnicas traídas de Okinawa. (Funakoshi, 2006, 21-23).^{21 22}

Funakoshi, era además un estudioso del zen y lo integró en sus enseñanzas de karate. Un ejemplo de la influencia del zen en el karate se puede ver cuando se realiza *mokuso* (meditación) al principio y al final de cada clase. Esta idea de la meditación se extrae directamente del zen. El *dojo kun* (una serie de códigos recitados al final de la clase) también se deriva de las enseñanzas budistas. Los cinco preceptos del *dojo kun* se resumen en esforzarse por la perfección del carácter, defender los caminos de la verdad, fomentar el espíritu del esfuerzo, honrar los principios de etiqueta y guardarse contra la violencia.²³

Según Funakoshi, el karateka debe vivir una vida acorde con la ética zen. Esto implica un comportamiento adecuado en todos los aspectos de la vida. El código budista prohíbe matar, robar, mentir, etc. En cambio, predica el amor por el prójimo. En ello radica el código de todos los karatekas: las habilidades que puedan dañar a los demás sólo se deben utilizar para la defensa personal o para la preservación de la justicia.

La disciplina mental, es otra idea central del budismo y del karate. La escuela zen coincide con el karate en su énfasis por la meditación (zazen) y por fortalecer la disciplina y la mente. Mediante el control de la mente, se puede suprimir el deseo y controlar las emociones (Funakoshi, 2006, 2).

En las artes marciales japonesas, es común el uso de la palabra *mushin*, que significa "mente vacía". Se refiere a estar vacío de pensamiento, sin emoción y expectativas. La idea es "no pensar" y dejar que su cuerpo actúe por sí mismo (acorde con su entrenamiento), lo que permite una mente despejada y un tiempo de reacción más rápido. Según el budismo, hay que evitar la ilusión de realidad y aceptar la impermanencia. *Al vaciar la mente y comprender la impermanencia, se puede lograr la unificación entre el pensamiento y la acción. Esta intuición permite a un individuo para combatir de manera efectiva, sin dudar. Pero su verdadero poder reside en que puede alertar a una persona a un peligro antes de que ocurra. De acuerdo con Funakoshi, hay que ampliar este concepto de vaciar la mente, ya que también se refiere al vaciado de malas intenciones también. Esto requiere un espíritu de humildad.*²⁴

²¹ <https://en.wikipedia.org/wiki/Karate#Okinawa>

²² <http://www.historyoffighting.com/karate.php>

²³ <http://www.karatekas.com/historia/dojo-kun.htm>

²⁴ <http://shotokankaratecs1.com/Info%20-%20Philosophy%2001%20-%20Zen.html>

En el caso del Judo ocurrió algo similar. El antecesor del Judo moderno (Jujutsu) era una forma de combate samurái que se usaba cuando éste había perdido su espada, de esta manera se centraban en técnicas de proyecciones, estrangulaciones y llaves ya que los golpes con pies y manos eran poco efectivos contra un rival que usaba armadura.

Su fundador Jigoro Kano, cimentaba el judo sobre los principios de *seiryoku zen'yō* (máxima eficiencia, mínimo esfuerzo) y *Kyoei jita* (bienestar y beneficio mutuos).

Básicamente centró sus esfuerzos en escoger las técnicas más apropiadas para que un individuo débil pudiese derrotar a uno más fuerte.²⁵

Kano creía que el término jujutsu era insuficiente para describir su arte, ya que el término Jutsu describe un método o una habilidad que consiste en un conjunto de técnicas físicas. En consecuencia, se cambió el segundo carácter por *do*, que significa camino o vía, lo que implica un contexto más filosófico que jutsu.²⁶

El aprendizaje del zen en el judo es de vital importancia para ser un buen practicante. En judo el cuerpo y la mente están relajados. No hay deseo de ganar. La visión zen de la no-dualidad del cuerpo y mente son constantes en la práctica por parte del judoka. Una mente calmada es capaz de ejecutar técnicas perfectas con el cuerpo. Las personas con un buen judo pueden escapar sin lesiones en caídas generalmente peligrosas, es decir, pueden cuidar de sí mismos con facilidad contra acciones violentas. De ahí ese entrenamiento de la flexibilidad mental y física, que permite al judoka adaptarse a situaciones constantemente cambiantes y saber responder ante ellas con relativa facilidad.

De esta manera el judo, al igual que el resto de artes marciales, va más allá de la mera defensa propia y se entremezcla con una serie de preceptos filosóficos que lo hacen también práctico fuera de la academia.²⁷

²⁵ <http://kodokanjudoinstitut.org/doctrine/history/> (vista con traducción de Google)

²⁶ <https://en.wikipedia.org/wiki/Judo>

²⁷ <http://www.zenki.com/index.php?lang=en&page=Masunaga03>

5. La comunión perfecta: el fenómeno de los monjes guerreros en China y Japón.

Las relaciones entre la ética budista y su premisa de no-violencia junto con el conflicto y la guerra parecen haber convivido en la totalidad del transcurso histórico de los países budistas (hasta la actualidad). Sin duda, el caso de los monjes guerreros resalta esta extraña dicotomía entre dos mundos, la cual nunca dejará de sorprendernos, debido a que éstos mantienen una forma de vida que paradójicamente se sustenta sobre numerosas contradicciones.

Es complicado entender el papel tan importante que representó el budismo en la casta guerrera (sobre todo de Japón), pero es aún mas complicado comprender la cosmovisión de un individuo que se entrega por completo a la religión budista y a la guerra a partes iguales.

Quizás podemos hallar homólogos europeos en las órdenes militares, aunque el desarrollo del pacifismo en el cristianismo es mucho menor y por lo tanto es más comprensible observar un monje guerrero cristiano antes que un monje guerrero budista, el cual tiene la premisa de no-violencia como base de su conducta ética.

En este capítulo analizaremos a los monjes guerreros japoneses (*shoei*) y a los monjes guerreros chinos (*shaolín*). Ambos casos se sitúan como paradigmas de esta práctica holística en toda Asia, y representan la dualidad o la “doble moralidad” de un antiguo fenómeno que persiste hasta nuestros días en su expresión más artística.

5.1 Bodhidharma, zen y kung fu.

Empezaremos por el fenómeno de los monjes de Shaolín, ya que no sólo supone el surgimiento y la propagación del kung-fu, sino que va asociado con la expansión del budismo zen (chan) en China por parte del mítico Bodhidharma (siglo VI d.C).

A nivel popular se suele considerar a Bodhidharma como el fundador del kung fu Shaolín.

La idea de que Bodhidharma influyó en la creación del kung-fu shaolin se basa en un manual de qigong escrito durante el siglo XVII. Según varios historiadores chinos, dicha obra está llena de errores y anacronismos. Aunque en la cultura popular china ha calado bastante la idea de que el propio Bodhidharma trajo consigo las técnicas marciales y el budismo zen en un sólo paquete (De la Torre, 2005, 13).²⁸

El *Yi Jin Jing* (Clásico del Cambio de Músculo), es un texto atribuido a Bodhidharma que se ha incluido en la leyenda que trata sobre la transmisión de las artes marciales en el Templo Shaolín. Este libro fue escrito durante la Dinastía Ming en 1624 d.C. por un monje taoísta de nombre *Zining*, aunque fue atribuido de manera falsa a Bodhidharma. Además el gran número de mitos y leyendas acerca de la relación con Bodhidharma se usaron para legitimar al templo *Shaolin* como la fuente originaria de las artes marciales chinas (y algunos aseguran que del mundo). Este manuscrito fue

²⁸ https://en.wikipedia.org/wiki/ShaoLin_Kung_Fu

denunciado por varios historiadores chinos debido a los muchos errores y fantasías reflejados en él. Dichos historiadores son: Tang Hao, Xu Zhen y Matsuda Riuchi. La copia disponible más antigua fue publicada en 1827 y la composición del texto ha sido fechada en 1624. Aun así, la última referencia a la asociación entre Bodhidharma y las artes marciales apareció en la novela *Viajes de Lao Tzan* (1904-1907).²⁹

5.2 La participación de los monjes Shaolín en la guerra.

En el año 1513 un académico de nombre Du Mu (1459-1525) viajó a la zona de Shaolín en Henan, para estudiar las inscripciones antiguas registradas en las estelas del templo. Du Mu estaba interesado en estas estelas por el contenido histórico de las mismas. Éste descubrió que algunos monjes fueron reconocidos guerreros, quienes ayudaron a Li Shimin (600-649) en la campaña que fundaría la dinastía Tang (618-907). Estos hechos no fueron incluidos en los cánones budistas dedicados a la historia del templo, la razón según el profesor Meir Shahar, reside en que los actos de guerra contradicen los cánones budistas de no matar a otros seres.

Una de las razones de la participación de los monjes en la campaña militar en la dinastía Tang, fue el resentimiento de los mismos contra Wang Shichong quien se había apropiado de algunas de sus tierras, además los monjes apoyaron al que consideraron con más posibilidades para ganar la guerra, en este caso Li Shimin, esta información fue estudiada y analizada por el Profesor Meir Shahar quien estudio extensamente la estela *Shaolin Si Bei*, entre otras fuentes. Esta decisión garantizó la prosperidad del templo en los siglos posteriores. Después de la victoria de Li Shimin, el Templo viviría una época de seguridad y esplendor debido a sus actividades en la campaña contra Wang, a pesar de la persecución que Li Shimin realizaría en contra de otros templos budistas los cuales terminaron en ejecuciones sumarias, cierre de templos budistas, el patrocinio para la ordenación de monjes taoístas y el decreto de usar solo monjes taoístas en todas las ceremonias oficiales; a excepción, claro está del templo Shaolin. (Sahar, 2008, 15-27).

Con lo cual, la propia historia del templo Shaolín ha sido manipulada para ofrecer un lavado de cara que vaya acorde con la ética budista. Aunque es lógico pensar que las habilidades de guerreros de élite fueran útiles en las campañas bélicas, y por lo tanto, el concepto de monje-guerrero no sólo se relegaba a un plano teórico sino que se materializaba llegado el momento.

A pesar del mito de que Bodhidharma trajo consigo las técnicas marciales (que antes eran desconocidas para los chinos) que fueron transmitidas a los monjes de Shaolín. A día de hoy se sabe que ya existía una práctica marcial asociada con los monjes del norte de China, antes incluso de que se fundase el monasterio de Shaolín en el 495 d. C. Existen varias fuentes que evidencian la práctica marcial en China antes de dicho período. En la Historia de Wei, "*Wei Shou*". Se menciona que

²⁹ https://es.wikipedia.org/wiki/ShaoLin#cite_note-13

durante incursiones realizadas por el Emperador Wei del Norte en 446 d. C., en monasterios alrededor de Changan (Xian), se descubrieron y confiscaron lotes de armas, lo que indica que la práctica marcial era algo común de la época. (Henning, 1999, 319).

El Templo Shaolín fue construido en 495 d. C. por el emperador Xiao Wen para el monje Chan Ba Tuo de Tian Zhu, estos monjes se dice practicaban *Jiao Li* (estilo de lucha similar al Judo moderno) como entretenimiento, con lo cual no concuerda con la idea popular de que los monjes de la época no conocían las artes de lucha o que no practicaban ninguna actividad física hasta la llegada de Bodhidharma. El *Jiao Li* es el precursor del *Shuai Jiao* moderno y éste se usaba para el adiestramiento militar convencional, con lo cual, el desarrollo marcial en China no puede ser explicado por una historia mitificada acerca de la llegada de un patriarca budista que trajo consigo elementos marciales.

En las fuentes documentales de la Historia de la Dinastía Han (206a.C.-220d.C.) se menciona el Shoubo y el Juedi como las diferentes disciplinas de lucha como base fundamental para el entrenamiento militar de la época.”³⁰ De esta manera, podemos afirmar que incluso el desarrollo del propio arte marcial de Shaolín no se puede entender como un fenómeno autónomo sino que aúna una serie de sistemas de combate chinos que evolucionaron en el seno del propio templo.

5.3 Rutina diaria, estilo de vida.

A día de hoy el monasterio Shaolín está considerado como un icono de la cultura china y es una fuente de atracción turística sólo comparable a la de la Gran Muralla. Lo cierto es que su estilo de vida llama la atención por el gran desarrollo físico y espiritual de los monjes, aunque a día de hoy prevalece sobre todo la puesta en escena y el “show” de cara al público, más que la enseñanza de la historia de Shaolín.

En cuanto a su rutina, podemos afirmar que se entregan por completo al desarrollo del zen y al entrenamiento a partes iguales.

A las 5:30 am empieza el día con un canto ritual de todos los monjes, poco después (a las 6 de la mañana) toman el desayuno, que consiste en una sopa hecha de legumbres y cereales; a continuación, más cánticos y oraciones rituales más un descanso de media hora, seguido de dos horas de entrenamiento de carrera continua y de kung-fu. Durante el entrenamiento, los monjes cambian la forma o estilo que están practicando cada 10 minutos. Después de la práctica, meditan hasta las 11:30 am, hora del almuerzo, que consta de cinco a seis piezas de verduras además de tofu y arroz. El almuerzo termina aproximadamente a las 12:30. Vuelven a orar, y a continuación, viene un descanso de dos horas. Durante este tiempo, los monjes pueden meditar, descansar o dormir una siesta. Aproximadamente a las 15:00, comienza otra sesión de dos horas de práctica de kung fu. El entrenamiento dura hasta las 5 p.m. A las 17:30, los fideos se sirven para cenar, junto con un trozo

³⁰ https://es.wikipedia.org/wiki/ShaoLin#Pr.C3.A1ctica_marcial

de pan. A las 8 p.m., se hace tiempo de silencio para la meditación y finalmente a las 10 p.m se acuestan.³¹

A pesar de que la rutina diaria de un monje no ha cambiado mucho a lo largo del tiempo, el templo se ha ido renovando conforme a los tiempos modernos y ha ido complementando su conocimiento tradicional de medicina china junto con la tecnología, aparatos y medicamentos de la medicina occidental. También resulta curioso destacar que su dieta se basa tan sólo en elementos vegetales. Esto se debe a su principio de no matar o dañar animales, ya que comérselos implica sufrimiento para el ser vivo. Por lo demás, su rutina diaria no parece abarcar más cosas que entrenar, orar y meditar, algo que contrasta bastante con su pasado de activismo militar.

5.4 El Templo Shaolín en la actualidad.

El templo Shaolín no es sólo el icono de las artes marciales en China, sino también es el paradigma de la vida monástica, además de extender los valores éticos de amor, compasión y pacifismo.

Es evidente que esta fachada de comunidad templaria dedicada al zen, en cierta manera no se corresponde con su pasado. Ya que hay evidencias suficientes para afirmar que muchos de sus integrantes participaron activamente en batallas, y eso sin contar, la defensa armada que efectuaron en contra de bandidos y piratas.

A día de hoy se concibe a los monjes-guerreros Shaolín como personas pacíficas que se alejan de los elementos mundanos, para así cultivar de manera integral un control físico y mental a través del budismo zen y la práctica del kung-fu.

Actualmente el templo Shaolín es un punto de interés turístico de enorme relevancia, debido a la gran propaganda del gobierno chino entorno a la imagen del kung-fu. El cine de artes marciales (*Wuxia*) y su expansión por occidente (de la mano de Bruce Lee o David Carradine) es uno de los principales elementos de exportación cultural de China, que se ha convertido en una gran industria que factura varios miles de millones al año. La cantidad de películas de kung fu realizadas Hong Kong es abrumadora y su número sólo es superado por la industria de Bollywood. Es por esto que los monjes Shaolín son mundialmente famosos y representan uno de los mayores iconos de la cultura China y de las artes marciales a nivel mundial.³²

En la actualidad, los monjes shaolín realizan giras por todo el mundo, haciendo espectáculos de proezas físicas y gimnásticas. Con lo cual, ayudan a alimentar esa imagen tan actual de las artes marciales, como una actividad saludable y pacífica que ayuda al individuo a mejorar su salud y sus capacidades físicas.³³

5.5 Monjes- guerreros japoneses, los Shoeni.

³¹ http://www.huffingtonpost.com/stacey-nemour/shaolin-kung-fu_b_747649.html

³² https://es.wikipedia.org/wiki/Cine_de_China

³³ <http://www.shaolin.org.cn/en/>

La palabra *shoei* se compone de dos caracteres diferentes. La primera (*so*) significa sacerdote budista o monje y la segunda (*hei*), significa soldado o guerrero. Con lo cual la palabra *shoei* se suele traducir como monje-guerrero. Este fenómeno de monjes-guerreros en Japón se introdujo a través de las influencias llegadas de China, que llegaron de la mano con el budismo chan (zen).

Lo cierto es que muchas instituciones budistas poseían vastos dominios que mantenían a muchas personas bajo su jurisdicción, algo muy similar a lo que ocurría en Europa con las instituciones eclesiásticas y monásticas.

Stephen Turnbull hace una analogía con los caballeros teutónicos, ya que estos eran monjes-guerreros alemanes que vivían juntos en monasterios fortificados, pero pocos eran ordenados como sacerdotes. Aunque el resto de “hermanos laicos” también estaban sometidos a las reglas monásticas de pobreza, caridad y obediencia.

La situación en Japón era muy similar. El tamaño de las organizaciones de monjes-guerreros nunca fue pequeña, ya que a pesar de que hubiese uno o dos monjes residentes en un templo budista, este también afectaba a una gran comunidad de cientos de integrantes, que eran atraídos por las milicias monásticas. Con lo cual, nos referiremos a la nomenclatura de monje-guerrero como todo aquel integrante (laico o no) de las fuerzas armadas monásticas asociadas a grandes instituciones budistas entre los siglos X y XVI.

No hay razón por la que las desavenencias políticas sobre un asunto de importancia religiosa llevase a un conflicto armado, aunque a mediados del siglo X, un recrudecimiento de las disputas sobre el control imperial de los nombramientos más antiguos llevaron a un enfrentamiento entre monjes rivales, que desembocó en el uso de armas. Estas disputas entre facciones no eran “guerras de religión” como las conocemos en occidente. No se generaban por disputas frente a doctrinas o dogmas, sino frente a las decisiones políticas, y casi todas las batallas libradas por monjes guerreros entre los siglos X y XIV fueron producto de rivalidades entre los templos de Nara y el Monte Hiei (Turnbull, 2006, 31-32).

La participación monástica en la guerra civil del siglo XII fue una situación totalmente diferente, porque en esa época los líderes samuráis, estaban dispuestos a añadir el mayor número de hombres posible bajo su mando, alistando a las fuerzas armadas de los *shoei* (Turnbull, 2003, 4-11).

5.6 Participación de los shoei en las guerras Gempei.

Tanto el clan Minamoto como el clan Taira intentaron obtener la ayuda de los monjes guerreros de Nara y Kyoto. Para ello Taira no Kiyomori envía donaciones generosas de arroz y seda para Enryakuji, asegurando que no ayudarían a sus enemigos, los Minamoto, que se habían aliado con los monjes de Mii-dera. En la batalla de Uji en 1180, una de las batallas más famosas en las que los *sohei* participaron, los monjes de Mii-dera, junto con una fuerza samuráis de Minamoto, trataron de defender el puente sobre el río Uji, y los territorios de Byodo-in de las fuerzas de Taira. Los monjes

se atrincheraron en el puente para frenar la capacidad de los samuráis montados a caballo que querían cruzar. Los monjes guerreros se mantuvieron firmes con arcos y la flechas, naginatas, espadas y dagas, pero fueron finalmente cayeron derrotados. Después de la victoria, Taira no Kiyomori ordenó que la venganza cayese sobre los monjes que se le oponían. Mii-dera fue reducida a cenizas, al igual que muchos de los templos de Nara. Sólo el Enryaku-ji escapó ileso (Turnbull, 2006, 34-43), (Turnbull, 2003, 8-12).³⁴

5.7 Los monjes-guerreros en el período Sengoku.

Durante los siguientes 100 años los monjes-guerreros del Monte Hiei continuaron participando en política hasta que una gran convulsión en la sociedad japonesa cambió la situación para siempre. En la primera guerra Onin, que empezó en 1467, fue el preludio de más de un siglo de guerra civil y un estímulo para la reorganización de los monjes-guerreros. A diferencia de las invasiones de Jōkyū y mongolas del siglo XIII, la Guerra de Ōnin se libró principalmente en Kyoto, y por lo tanto los monjes-guerreros ya no podían seguir manteniendo su postura neutral.

Además, una nueva generación de monjes guerreros se estaba formando en el campo. Donde los monjes del Monte Hiei habían sido educados bajo las enseñanzas de la secta Tendai, estos nuevos grupos, tomaron el nombre de Ikkō-ikki. Eran esencialmente coaliciones de sacerdotes (muchos provenientes de familias de agricultores), que estaban dispuestos a luchar y morir por defender sus creencias. Ikkō-ikki se traduce como “liga dedicada”, pero también tenía la connotación de “una sola mente” o “devotos”. En 1488, su líder Rennyo, incitó un levantamiento contra el dominio samurái, tomando la provincia de Kaga para los Ikkō-ikki. A partir de ahí se fueron expandiendo, estableciéndose en Nagashima, Ishiyama Hongan-ji, y la provincia de Mikawa. Su creciente base de poder atrajo la atención de señores de la guerra como Oda Nobunaga y Tokugawa Ieyasu, quienes reconocieron su oposición al dominio samurái, su determinación, su fuerza y su número.

Tokugawa Ieyasu atacó a los Ikkō-ikki de Mikawa en 1564, en la batalla de Azukizaka, y no pudo derrotarlos, pero regresó poco después con un contingente de monjes guerreros de su propia secta religiosa, Shu Jodo, y, después de derrotar a los adeptos Ikkō en la batalla, quemaron y destruyeron todos sus templos. Cuando Oda Nobunaga llegó al poder a finales de la década de 1560, los monjes de Enryaku-ji habían recuperado su poder militar, y se enfrentaron en una serie de escaramuzas en las calles de Kioto contra una nueva secta rival, el budismo de Nichiren. Finalmente quemaron todos los templos Nichiren de Kioto, y posteriormente buscaron aliados entre los señores locales (daimyo). Desafortunadamente para ellos, los clanes Azai y Asakura se aliaron con Oda Nobunaga. El 29 de septiembre de 1571 un ejército de 30.000 hombres de Nobunaga atacó el Monte Hiei, destruyendo el templo de Enryaku-ji. A pesar de que fue reconstruido, el ejército permanente de los monjes guerreros nunca se volvió a levantar (Turnbull, 2003, 15-20).

³⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/S%C5%8Dhei#Founding_and_feuds

Posteriormente Nobunaga llevó la lucha contra los Ikkō-ikki en sus fortalezas de Nagashima y Ishiyama Hongan-ji. En el verano de 1574, con la ayuda del ex pirata Kuki Yoshitaka, Nobunaga bloqueó las fortalezas y los Ikko se rindieron por la falta de víveres. Los 20.000 habitantes de la fortaleza fueron pasto de las llamas, junto con sus casas. El Ikkō finalmente se vio obligado a rendirse en 1580. En 1603, Tokugawa Ieyasu toma el control del país, acabando con los últimos resquicios que quedaban de los monjes-guerreros.³⁵

Para cerrar este capítulo, podemos realizar una breve reflexión acerca de lo que significaba compatibilizar dos prácticas que teóricamente parecen ser opuestas. En el caso de los monjes de Shaolín hay fuentes que evidencian la participación en conflictos bélicos por parte de sus integrantes, aunque no de manera tan evidente y masiva como en el caso japonés. Además el templo Shaolín es “único en su especie” dentro de China, ya que es el único que se conoce por el adiestramiento marcial de sus integrantes, a diferencia del caso japonés, en el que se conocen varios templos y territorios adyacentes de enormes dimensiones dónde se entrenaban a los monjes para la guerra, con lo cual, el caso de monjes-guerreros Shaolín es un fenómeno que surge de manera aislada y singular. También debemos mencionar que la historia del propio templo esta envuelta entre mitos y leyendas, que junto con la tradición y la cultura popular hacen muy difícil construir una historia fidedigna del propio templo. Y a todos estos inconvenientes se le suma la propia destrucción o la manipulación de información que puede haber tenido lugar en el seno del templo a manos de los propios monjes (el erudito Du Mu evidenció este tipo de actividades ya en el siglo XVI). Con lo cual estamos ante una institución que ha variado su imagen hasta convertirse en la versión “maquillada” actual; siendo bastante difícil valorar y rastrear la magnitud de su participación en actos bélicos por parte de los historiadores.

En el caso de los *shoei* japoneses podríamos decir que su historia está bien registrada y se puede contabilizar el número de personas movilizadas en los conflictos armados y la magnitud de su alcance. Este fenómeno sigue unos cauces distintos al anterior y por lo tanto debe entenderse en su contexto, evitando generalizar o haciendo analogías que nos lleven al error.

Los *shoei* eran monjes-guerreros, pero ante todo, eran japoneses imbuidos por el masivo belicismo de una época sumergida en constantes guerras civiles. Como mencionamos en el anterior capítulo, el culto a la guerra y su desarrollo eran objetivos primordiales en el Japón feudal, con lo cual, el apoyo de sectas budistas al conflicto armado fue algo común y constante entre los siglos X y XVI. Sus motivaciones no fueron producto de una crisis dogmática, sino que fueron motivadas por intereses políticos y rivalidades, sin diferenciarse mucho de las políticas tomadas por el resto de facciones de poder feudales.

Realmente las polémicas acerca del respaldo de instituciones budistas a la militarización japonesa

³⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/S%C5%8Dhei#Founding_and_feuds

no acaba hasta el final de la segunda guerra mundial. La manipulación de las enseñanzas budistas funcionó bajo las directrices del estado hasta hace muy poco, por lo tanto podríamos hablar de un largo transcurso histórico en el que funcionaba una forma de budismo compatible con los actos violentos (hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX).

6. Reflexión final

Si tomamos como ciertas las afirmaciones de autores como Peter Harvey y Brian Victoria (visto en la obra *Buddhist Warfare*) de que no hay evidencias ni interpretaciones en los textos budistas que den cabida al respaldo de acciones violentas, podríamos afirmar que todo elemento proveniente del budismo que esté relacionado con cualquier forma de violencia no puede considerarse budismo. En esto coinciden muchos puristas “budólogos” y monjes como el propio Brian Victoria o Mahinda Deegalle, los cuales no dan cabida a ninguna actividad que contradiga los principios budistas. Discernir entre las diversas interpretaciones de los textos budistas es un tema extremadamente

complejo y que se escapa de los límites de este trabajo. Incluso tratar al budismo y a la cultura de la guerra como dos categorías bien definidas se nos puede antojar imposible debido a sus múltiples variantes y especificidades. No obstante, en este trabajo se ha tratado al “Budismo” como una red étnica y cultural interconectada que enseña e interpreta las enseñanzas de Buda. La fusión de un gran número de elementos de un determinado sustrato cultural (tradiciones, creencias, personajes, líderes políticos) al contenido religioso y su desarrollo a lo largo del tiempo dan como resultado un “collage” que se suele adscribir a una tradición budista determinada. De ahí que haya una gran diversidad en lo referente a los principios budistas y sus seguidores. A pesar de que todas las tradiciones budistas mantienen las *cuatro nobles verdades* como el epicentro de sus enseñanzas, no podemos encontrar ninguna escritura canónica que las interpreten y las expliquen en detalle (Jerryson, Juersgenmeyer, 2010, 5). Además cada tradición budista posee prácticas y doctrinas únicas dependiendo del lugar. Por ejemplo, en Tailandia está mal visto tocar la cabeza a los niños porque creen que ahí reside su espíritu. Este tipo de tradiciones pueden conformar características muy específicas debido a su localismo, aunque todas ellas, independientemente de su origen y formación se suelen relacionar directamente con las enseñanzas del propio Buda Gautama.

En cuanto a la cultura de la guerra, podemos afirmar que tiene su máxima expresión en el desarrollo de las llamadas artes marciales. A pesar de que el contenido ético y religioso detrás de cada una de ellas varía, estas se fraguan como una actividad vinculada a la guerra, pero también al mundo espiritual. Estas adquieren gran importancia cuando se usan bajo el estandarte de la violencia de estado y se suelen combinar con la homogeneidad religiosa para ofrecer una nación armoniosa y sin fisuras. Sin lugar a dudas, el nacionalismo o la idea de nación se ha visto relacionada directamente con el desarrollo de la actividad bélica y el uso de la identidad para justificar sus políticas. En algunos casos la guerra esta vinculada con problemas religiosos, ya sea para defenderse ante enemigos de otras creencias o para instaurar una única creencia religiosa. En otros casos, líderes budistas (incluso provenientes del ámbito monástico) han tomado el liderazgo en actos de guerra para legitimar o maquillar intereses con un trasfondo mucho más mundano (como la defensa del territorio, la toma de posesiones o la implantación de un nuevo régimen político o religioso) (Jerryson, Juersgenmeyer, 2010, 9). Aunque ninguno de estos ejemplos han sido analizados en profundidad en el presente trabajo, es importante resaltar la violencia que emana de los conflictos interreligiosos.

Siguiendo con los objetivos de este trabajo, el análisis del trasfondo religioso y ético de las artes marciales es un tema fundamental para poder comprender la conceptualización y la aplicación de los preceptos budistas a la guerra. De esta manera, las artes marciales y el budismo se han visto politizados por diversos estados o grupos de poder, y por consiguiente, su evolución y desarrollo responden en gran medida al contexto socio-político del momento. Esta maleabilidad del apartado ideológico en las prácticas guerreras a lo largo del tiempo nos ofrece definiciones distintas de lo que

entendemos como arte marcial, ya que su objetivo último no puede ser separado del mundo espiritual y filosófico que proporciona el budismo (o los “budismos”).

Actualmente podemos considerar un arte marcial como un conjunto de técnicas de lucha que se desarrollaron en la antigüedad y que está vinculados con un código ético o religioso. Evidentemente la deportivización o el uso del arte marcial como un elemento de desarrollo personal es una visión actual, debido su poca efectividad en las guerras contemporáneas (un aspecto que obviaremos en nuestro análisis). Pero no olvidemos que todas estaban destinadas a matar de la manera más eficiente posible. La adopción de herramientas del zen en el ámbito marcial es un fenómeno que armoniza entre la violencia más pura (a pesar de su elevado desarrollo técnico) y la vida espiritual, conformándose una visión que en conjunto parece estar en equilibrio, aunque si ahondamos un poco no tardaremos en vislumbrar las primeras contradicciones. ¿Por qué surge la militarización de sectores budistas?, ¿Cómo puede explicarse la entrada de monjes budistas en la guerra?

Cuando analizábamos el caso japonés, su historia militar presenta un refinamiento y desarrollo sin precedentes en la historia de Asia, quizás por esa misma razón la expansión de las artes marciales japonesas por el resto del mundo ha sido tan exitosa. Los condicionantes políticos, económicos y sociales del Japón feudal movilizaron a una gran cantidad de efectivos que militaron para señores y oligarcas en una isla fragmentada por las constantes tensiones políticas entre poderosas facciones familiares. Con lo cual estamos hablando de un caso excepcional debido a una realidad de inestabilidad política y violencia que fueron constantes durante siglos. Una vez que cambia ese contexto político, social y económico con la entrada del siglo XIX, también lo hace su cultura de la guerra, la cual se occidentaliza (mimetizando la tecnología militar de Occidente) y por consiguiente su bagaje marcial tradicional sufre una adaptación o una reconversión tanto en su práctica como en el apartado filosófico y ético.

En el resto de países budistas, la militarización de grupos monásticos no ha sido tan evidente ni constante a lo largo del tiempo, pero el cambio en la interpretación de los preceptos budistas sumado al uso de violencia coercitiva para lograr unidad y homogeneidad en los territorios es un factor común en las políticas nacionalistas de los diversos países de confesión budista. Los casos de violencia han formado parte de patrones estructurales y sistémicos de organizaciones políticas e instituciones durante siglos. Por ejemplo, las revueltas budistas que tuvieron lugar en China en el siglo VI d.C, fueron conceptualizadas como batallas cósmicas entre Buda y Mara (dios de las ilusiones y los deseos). Bajo el liderazgo de Faqing, los budistas chinos se dedicaron a matar “bárbaros” como una extensión o reflejo de esta batalla cósmica contra Mara en la tierra. Estos brotes de de violencia mesiánica e interpretaciones cosmológicas han perdurado hasta la actualidad³⁶ (Jerryson, Juersgenmeyer, 2010, 8).

³⁶En 1995 en Japón, miembro de la organización budista zen Asahara Shoko tiraron gas nervioso en el metro de Tokyo, matando a docenas de personas.

Teniendo en cuenta estos datos, podríamos concluir que el budismo, a pesar de su evidente contenido pacifista, es usado y manipulado por otras fuerzas y poderes fácticos resultando en una gran amalgama de “subproductos” budistas que contienen altas dosis de violencia. El modelo teológico en estos casos es manipulado hasta tal punto que la propia guerra deja de ser una actividad perniciosa para el desarrollo espiritual. Con esto no se pretende afirmar que la guerra en Oriente se constituye como una guerra de religiones, sino que el propio budismo (entendido en su amplio espectro de variedades) y sus herramientas psicológicas otorgaron al “arte de la guerra” un significado mucho más profundo y sublime. Pasando de ser una actividad puramente ordinaria a conformar un conglomerado de valores éticos y morales que trascienden la vida mundana (de ahí toda la gran producción filosófica en torno a la temática guerrera). Finalmente se podría afirmar que a lo largo de la historia de Asia, el budismo y sus instituciones han estado subordinados frente a las políticas agresivas de los estados (imperialistas y/o expansionistas), impregnando de valores e ideas a fenómenos contradictorios con su propia ética y convirtiendo en “arte” a la faceta más destructiva de las sociedades humanas.

Bibliografía

- Anónimo (2006). *Heike Monogatari*. New York: Columbia University Press, versión traducida por Burton Watson.
- Atribuido a Buda (2012). *Dhammapada*. Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo. Versión traducida por Bhikkhu Nandisena (Ángel Óscar Valentinuzzi).
- Damien, Keown (2005). Nueva York. *Buddhist Ethics, a very short introduction*, ed Oxford University Press.
- De la Torre, Hortensia (2005). *La enseñanza zen de Bodhidharma*. Texto digitalizado por Hortensia de la Torre.
- Deshimaru, Taisen (2000) *Zen y Artes Marciales*. Versión digitalizada por Upasika.
- De Velasco, Díez, Francisco (2012). Madrid. *Budismo en España, historia, visibilización e implantación*, ed: Akal Universitaria, serie religiones y mitos.
- De Velasco, Díez, Francisco y Lanceros, Patxi (2008). *Religión y violencia*. Círculo de Bellas Artes.
- Devine, Darren (2010). *Krav Maga*. Berkeley C.A. :Ulysses Press.
- Funakoshi, Gichin (1989). *Karate-do, mi camino* (2 edición). Madrid.: Eyras.
- Galtung, Johan (2014). *Conflict, Peace, Security and Development: Theories and Methodologies*. Nueva York: Routledge.
- García, Ugeux, Jordi (2014). *Conflictos armados y tensiones en el sudeste asiático*. Digitalizado por Universitat de la Pau.
- Harvey, Peter (1998). *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press, versión revisada por Francisco Díez de Velasco, Universidad de La Laguna.
- Harvey, Peter (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Henning, Stanley (1999). *Chinese boxings ironic Odissey*. Journal of Asian Martial Arts, 6 (3), 319-332.
- Jayatilleke, Kulatissa Nanda (2008). *Ethics in Buddhist perspective*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Jerryson, Michael (2011). *Buddhist Fury Religion and Violence in Southern Thailand*. Nueva York: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark y Jerryson, Michael (2010). *Buddhist Warfare*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mushashi, Miyamoto (2004). *El libro de los cinco anillos (8ª edición)*. Madrid: Edaf. Versión de

Thomas Cleary, traducido por Alfonso Colodrón.

- Ríos, Carmelo (2009). *Artes marciales y no-violencia*. Obra digitalizada por Carmelo Ríos.
- Saddhatissa, Hammalawa (1997). *Buddhist Ethics*, Boston: Wisdom publications.
- Sahar Mei (2008). *The Shaolin Monastery*. Honolulu: University of Hawai Press.
- Saotome, Mitsugui (1999). *Aikido o la armonía de la naturaleza*. Barcelona: Kairós biblioteca de la salud.
- Tsunetomo, Yamamoto (2005). *Hagakure*. México: Editorial Lectorum. (No se especifica quien fué el traductor)
- Turnbull, Stephen (2006). *Samuráis. La historia de los grandes guerreros de Japón*. Madrid: Libsa. Traducción de María José Antón.
- Turnbull, Stephen (2003). *Japanese Warrior Monks AD 949-1603*. Oxford: Osprey publishing.
- Ueshiba, Morihei (2009). *El arte de la paz*. Texto digitalizado por www.infotematica.com.ar.
- Zabinski, Grzegorz (2002). *Codex Wallerstein*. Polonia: Paladin Press.

Referencias Web.

<http://www.ijcasereportsandimages.com/archive/2010/011-2010-ijcri/003-11-2010-mohamad/ijcri-00311201033-mohamad.pdf>

<http://www.cpcrthailand.org/>

http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/05/130505_budismo_violencia_monjes_dp

http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/07/130628_budista_wirathu_birmania_mr

http://internacional.elpais.com/internacional/2013/12/27/actualidad/1388162357_638594.html

https://es.wikipedia.org/wiki/Birmania#cite_note-43

<https://es.wikipedia.org/wiki/Rohiny%C3%A1>

http://internacional.elpais.com/internacional/2013/12/27/actualidad/1388162357_638594.html

<http://www.shinkyokushinspain.com/>

<http://www.zen-buddhism.net/martial-arts/zen-and-martial-arts.html>

https://es.wikipedia.org/wiki/Shogunato_Tokugawa

<http://www.carpetashistoria.fahce.unlp.edu.ar/carpeta-1/notas/nota-4-la-revolucion-meiji>

<http://www.spookhouse.net/angelynx/comics/no-abiding-mind.html>

[https://en.wikipedia.org/wiki/Miyamoto_Musashi /](https://en.wikipedia.org/wiki/Miyamoto_Musashi/)

<http://blog.asianart.org/blog/index.php/2009/05/29/5-samurai-facts/>

<https://es.wikipedia.org/wiki/Kend%C5%8D>

<https://en.wikipedia.org/wiki/Karate#Okinawa>

<http://www.historyoffighting.com/karate.php>

<http://www.karatekas.com/historia/dojo-kun.htm>

<http://shotokankaratecs1.com/Info%20-%20Philosophy%2001%20-%20Zen.html>

<http://kodokanjudoinstitut.org/doctrine/history/> (vista con traducción de Google)

<https://en.wikipedia.org/wiki/Judo>

<http://www.zenki.com/index.php?lang=en&page=Masunaga03>

https://en.wikipedia.org/wiki/ShaoLin_Kung_Fu

https://es.wikipedia.org/wiki/ShaoLin#Pr.C3.A1ctica_marcial

http://www.huffingtonpost.com/stacey-nemour/shaolin-kung-fu_b_747649.html

https://es.wikipedia.org/wiki/Cine_de_China

<http://www.shaolin.org.cn/en/>

https://en.wikipedia.org/wiki/S%C5%8Dhei#Founding_and_feuds

https://en.wikipedia.org/wiki/S%C5%8Dhei#Founding_and_feuds