

ARTÍCULO

<https://doi.org/10.24201/ea.v59i1.2811>**Algunos conceptos significativos de la filosofía india en el *Uji Shūi Monogatari*, interpretados desde la perspectiva mahayánica de los budistas japoneses****Some Significant Indian Philosophical Concepts in the *Uji Shūi Monogatari*, Interpreted from the Mahayanic Perspective of Japanese Buddhists**

EFRAÍN VILLAMOR HERRERO

<https://orcid.org/0000-0002-8274-3750>

Universidad de Salamanca,

Programa de Doctorado en Lenguas Modernas

(Salamanca, España)

evillamor@usal.es

Recepción: 20 de octubre de 2021 ❖ Aceptación: 12 de septiembre de 2022

Resumen: El afianzamiento del budismo como religión multitudinaria en el medievo japonés supuso la asimilación de diferentes costumbres y creencias indias introducidas como parte de la tradición budista. Algunas de las principales teorías del pensamiento filosófico indio fueron asimiladas por la sociedad japonesa de forma paralela a la adopción de las creencias budistas de entonces. Estas ideas pasaron a sustentar la visión del mundo del pueblo japonés, de tal modo que quedaron plasmadas en numerosos relatos antiguos de su literatura clásica. Este trabajo analiza algunos conceptos claves de la filosofía india en el *Uji Shūi Monogatari*, una colección medieval japonesa que sugiere su interpretación en el periodo Kamakura. La exaltación del *mahāyāna* reflejada en este texto evidencia los miedos y las esperanzas inculcados entonces mediante el catecismo de monjes budistas japoneses.

Palabras clave: *Uji Shūi Monogatari*; karma; renacimiento; mantra; transferencia de méritos

Abstract: The establishment of Buddhism as a major religion in medieval Japan led to the assimilation of different Indian customs and beliefs that were introduced as part of Buddhist traditions. Some of the major theories of Indian philosophical thought would become widely accepted by Japanese society, in parallel with the adoption of the Buddhist beliefs that was taking place at that time. These ideas would come to underpin how the Japanese saw the world, in such a way that they would be reflected in numerous ancient accounts of classical literature. This work analyzes some key concepts of Indian philosophy in the *Uji Shūi Monogatari*, a medieval Japanese collection that suggests their interpretation in the Kamakura period. The exaltation of the *Mahāyāna* portrayed in this text reveals the fears and hopes instilled by the catechism of Japanese Buddhist monks at that time.

Keywords: *Uji Shūi Monogatari*; karma; rebirth; mantra; transfer of merit



Introducción¹

El *Uji Shūi Monogatari* 宇治拾遺物語 (en adelante: *Uji*)² es un texto medieval japonés que no ha suscitado hasta el momento gran interés fuera del círculo de lingüistas japoneses, con excepción de Mills (1963, 1970) y Yoshida (1985). El *Uji* ha sido objeto de análisis sobre todo en estudios de literatura clásica japonesa, entre los que destacan los de Takahashi y Masuko (2018a, 2018b), con la versión más actualizada y revisada de sus fuentes primarias. Por otro lado, las tablas de los anexos de Kobayashi y Masuko (1996) son un documento de gran valor referencial. En el terreno de la filología y la literatura clásica japonesa, diversos estudios han contribuido a esclarecer puntos claves concernientes a su edición. En primer lugar, destaca la falta de un criterio resolutivo que indique cuándo fue caligrafiado, por lo que se desconoce la fecha exacta en la que se redactó. Se cree que debió compilarse a lo largo del siglo XIII, en algún momento del periodo Kamakura (1185-1333), comprendido entre 1212-1242 e.c. (Kobayashi, Masuko y Asami 2007, 310). En el prólogo se hacen sugerencias sobre el editor, pero se duda de su credibilidad histórica, ya que el dato pareciera haber sido añadido con posterioridad (Kobayashi, Masuko y Asami 2007, 308-309; Takahashi y Masuko 2018a, 43). Independientemente de esto, parece haber consenso en que las historias de esta colección se recopilaron a partir de la transmisión oral, debido a su gran popularidad (Kobayashi y Masuko 1996, 538-545; Hirota 2002, 20). Una de las características principales de los relatos del *Uji* es la descontextualización del budismo. Varios análisis han confirmado su predilección por la temática secular (Hirota, 2003, 2016; Imamura, 1994); algunos cuentos satirizan e incluso llegan a ridiculizar la fe ciega y el comportamiento de monjes transgresores (Hirota 2016, 37; Takahashi y Masuko 2018b, 370; Villamor 2021). Sin embargo, es innegable la influencia del budismo en sus historias y, por ende, la presencia de ciertas ideas filosóficas que caracterizaron desde muy temprano el pensamiento indio. El presente trabajo revisa, mediante el análisis crítico y filológico del *Uji*, la interpretación en el medieval japonés de conceptos claves de la tradición filosófica india, como la retribución kármica, el renacimiento y la creencia en las capacidades mágicas de la recitación de mantras.

El concepto del karma y el renacimiento en el *Uji*

El término occidentalizado “karma” procede del vocablo sánscrito *karman*, que en su origen señalaba el acto sacrificial védico como la única práctica redentora válida, y con su (re)interpretación filosófica pasó a consolidarse como uno de los conceptos que caracteriza el pensamiento filosófico indio *ad infinitum*. Los

¹ Este artículo está basado en los resultados de mi investigación doctoral (Villamor 2023).

² Para una edición crítica y una traducción al español casi completa del *Uji*, véase Villamor en prensa.

primeros registros de la idea del renacimiento están en las *upaniṣads* antiguas.³ El budismo surgió del movimiento ascético (s. *śramaṇa*),⁴ en la región noreste de la antigua India, en Magadha (Bronkhorst 2007; 2009, 22). Allí, de forma equidistante a la teología brahmánica, tanto el autoconocimiento como la práctica meditativa (yóguica)⁵ se consolidaron como la sabiduría mediante la cual el hombre podría alcanzar la *inmortalidad*. Así, para las tradiciones ascéticas indias se estableció como objetivo final común la liberación definitiva (s. *mokṣa*; jp. *gedatsu* 解脱) del sempiterno ciclo de reencarnaciones. La expansión del budismo por el continente asiático propició que este tipo de creencias, oriundas de India, se transmitieran e inspiraran el pensamiento japonés. Sufrir penurias en esta vida o en posteriores existencias como consecuencia kármica fue una idea muy arraigada también en el pensamiento medieval japonés, como se constata a lo largo del *Uji*.

La retribución kármica se menciona en el *Uji* con el antiguo término japonés *chigiri* 契り, que se utiliza en ocasiones con la connotación de promesa, por lo que se deduce que se interpretaba de manera similar a como se desarrolló en la cosmovisión filosófica india, que la entendía como las “ataduras” que impiden liberarse del peso del karma acumulado. Por ejemplo, el relato 141 muestra cómo, en sucesivas vidas, un monje reencarna según lo dicta su karma. Otros relatos narran inesperados desenlaces cuya moraleja desvela que son resultado de prácticas de dudosa moral de ciertos personajes;⁶ destacan las historias que critican a los monjes transgresores (Villamor 2021). Este tipo de narrativa evidencia el interés por la condena de actos perversos que no debían quedar impunes, así como una reflexión ética en la composición de sus historias. Aun así, el *Uji* tiende a contar la redención mediante diferentes actos rituales dedicados a budas y *bodhisattvas*, como era la costumbre. En el relato 63 se dice que el emperador

³ Originariamente se desarrollarían como parte del pensamiento esotérico dirigido a la clase guerrera, recogido en algunas de las *upaniṣads* más antiguas (*Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* VI. 2.1-16; *Chāndogya Upaniṣad* IV. 15.5-6; V. 3.1-10), anteriores a la era del Buda Gautama (aproximadamente siglo VI a.e.c.) (Maeda 2021, 194).

⁴ En adelante se usan las abreviaturas *jp.* para japonés; *s.* para sánscrito, y *p.* para pali.

⁵ Fue precisamente en este punto donde el budismo se desmarcó de las demás corrientes religiosas originadas en la región de Magadha, ya que, a diferencia de estas otras tradiciones, el budismo incitaba no sólo a la práctica ascética de ciertos tipos de meditación similares al yoga clásico, en los que se mantiene inmóvil la mente o el propio cuerpo; y tampoco centró sus enseñanzas en la filosofía (s. *sāṃkhya*), en particular como medio gnóstico a través del cual resolver el problema metafísico que suponía el debate sobre la liberación individual, sino que añadió a estas ideas la práctica ética como medida para erradicar la causa original de la retribución kármica: el deseo (s. *trṣṇā*; jp. *katsuai* 渴愛) (Bronkhorst 2007, 52). La intención como factor ético que implica una retribución kármica específica fue una de las grandes aportaciones al pensamiento indio del Buda Gautama (Bronkhorst 2011, 118; Gombrich 2013, 55).

⁶ Otros ejemplos característicos de la idea del karma y el renacimiento en el *Uji* están en los relatos 167 (“El hombre que mata a su hija sin saber que se reencarnó en una oveja”), 59 (“Cuando Sadamoto decidió hacerse monje”), 141 (“El prodigio sanador del monje Eijitsu”), 156 (“Cuando el noble se encontró con su sirviente”), y el 168 (“El monje de Izumoji que mata a su padre reencarnado en un siluro”), entre otros. Para una traducción al español, véase Villamor en prensa.

Gosuzaku, luego de enfermar y temeroso del más allá, consultó al venerable monje Myōkai y construyó la figura de un buda de más de cinco metros. Por su parte, el relato 123 muestra que en el medievo japonés las representaciones escultóricas de *bodhisattvas* y budas eran englobadas como *hotoke* 仏 (buda), objeto de diferentes tipos de prácticas rituales y ofrendas (s. *pūjā*) mediante las que se creía purificar el karma e inducirlo a su favor. La búsqueda de la salvación a través de la deidad adecuada, con la esperanza de renacer en un lugar mejor, fue una de las ideas principales que se desarrollaron en el medievo japonés, y los cánticos budistas y su correcta invocación, uno de los instrumentos de poder que se afianzaron como método, y que posteriormente se consolidaron como ejercicios budistas que centraron las expectativas religiosas del pueblo japonés.⁷

Recitaciones que producen milagros y curan enfermedades

De todas las costumbres rituales importadas de la antigua India, la fuerza mística adscrita a la recitación de textos sagrados⁸ suscitó el mayor interés, ya que ese conocimiento proporcionaba gran poder y, precisamente por ello, la familia imperial japonesa adoptó oficialmente el budismo a mediados del siglo VI. Esta idea arcana proviene de la corriente ideológica védica de la antigua India que postulaba que mediante la entonación de los Vedas (las únicas palabras veraces) de manera determinada (tan sólo conocida por aquellos versados en el tema) se podía aprovechar su fuerza mística y generar una energía que procuraba diferentes efectos milagrosos. La energía mística adscrita a la palabra veraz (s. *satya*),⁹ identificada como la capacidad sobrenatural para dominar a las deidades durante el ritual védico, se utilizaba igualmente para inducir diferentes tipos de beneficios terrenales al patrocinador de dicha liturgia (Baba 2018, 6). Entre otros muchos prodigios, se creía que la adecuada recitación ritual de los Vedas podía curar enfermedades (Bronkhorst 1996, 109), idea importada por el budismo *mahāyāna* (jp. *daijōbukkyō* 大乘仏教) y enfatizada por las ramas del budismo esotérico (s. *vajrayāna*; jp. *mikkyō* 密教), que influyó notablemente en el

⁷ A diferencia de otras regiones de Asia, los monjes budistas japoneses mantienen hasta nuestros días la antigua costumbre de recitar textos en chino clásico (Nakamura 1991, 586), incomprensibles, con lo que se han ganado la admiración por su sonoridad ritualizada, precisamente porque la ancestralidad que evoca esta liturgia sustenta la antigua idea que infunde la creencia en el patrimonio sacro que se atribuía a estos textos, ya que, mediante esta ininteligibilidad, se considera que la energía mántrica que se les atribuye se ha preservado sin desvirtuarse.

⁸ Sobre este tipo de recitaciones mántricas y su papel protector en el budismo *mahāyāna*, véase Hiraoka 2020, 90-92, 99-108.

⁹ Esta idea, expuesta reiteradamente en la tradición literaria budista, proviene de la ideología védica, que recoge el planteamiento de que la realidad puede transformarse mediante el poder veraz implícito en las palabras que son fieles a la verdad (Maeda 2021, 122). En un inicio, la definición de verdad en el marco de esta idea filosófica estuvo marcada por las palabras que expresan la realidad en su nivel más absoluto, la cual —según se creía— se encontraba fielmente manifiesta en los himnos védicos (Rubio 2012, 170).

pensamiento japonés. La sonoridad mística de estas recitaciones se interpretó como el medio canalizador de la representación veraz de la realidad en su ámbito más trascendental. De este modo, a través del budismo se instauró entre el pueblo japonés la idea de que en las palabras residía una fuerza espiritual latente capaz de afectar numerosos ámbitos de la vida cotidiana.

En el *Uji*, diversas historias narran los prodigios de monjes itinerantes (jp. *hijiri* 聖), portadores de la verdad absoluta adscrita a los textos budistas. Con la formulación del *dharmā* se decía que eran capaces no sólo de inducir el renacimiento en el cielo de los que tuvieran fe, sino también de curar enfermedades, entre otros muchos milagros, siempre y cuando la invocación fuera realizada por un monje realmente digno de tal proeza (relatos 19, 20, 21, 61, 73, 101, 105, 123, 141, 142, 153, 171, 172, 176, 190, 193 y 194, entre otros). Un ejemplo representativo se observa en el relato 191, donde se piensa que la recitación de cierto texto budista puede sanar una grave afección. El relato 105, por su parte, refiere el gran portento que ocurre gracias a la recitación del mantra protector (s. *dhāraṇī*) de la “Noble Victoria” (jp. *Sōnshō-darani* 尊勝陀羅尼) (Takahashi y Masuko 2018b, 32-33). Otro caso idiosincrásico de esta cura se halla en el relato 141, en el que la recitación del famoso *Sūtra del Loto* (jp. *Hokekyō* 法華經) y la empatía del monje hacia un enfermo de malaria refuerza la creencia de que logra curarlo de forma milagrosa. En el *Uji* también están presentes la veneración y los poderes sobrenaturales que se atribuían a la mera invocación de la tradición budista (jp. *buppō* 仏法) o de las Tres Joyas (s. Triratna; jp. Sanbō 三寶), como si de entes espirituales con voluntad propia se tratara. Este recurso se utiliza para infundir el mensaje deseado: la superioridad de los monjes japoneses sobre los de otras tradiciones, como los agraciados poseedores de las más poderosas y misteriosas facultades. En el relato 172 hay una alusión en la que se ruega directamente a las deidades sintoístas, así como a las Tres Joyas: “[Jakushō]: ‘¡Dioses y [budas] de las Tres Joyas, por favor, ayúdenme! No permitan que me avergüencen’ —dijo implorando la bendición de las deidades. En ese momento, su cuenco comenzó a girar como si de una peonza se tratara; más rápido que los cuencos de los otros monjes chinos, su cuenco salió volando y recogió la comida” (traducido de Takahashi y Masuko 2018b, 648). A su vez, en el relato 170 un monje escapa del lugar en el que se encontraba retenido contra su voluntad tras implorar igualmente la bendición de las Tres Joyas: “Un día, cuando los residentes de la mansión se habían marchado [orientándose hacia las islas japonesas] en dirección noroeste, dijo enunciando la siguiente plegaria y entrelazando sus manos: ‘Oh, Tres Joyas del budismo del monte Hieizan, ¡sálvenme, por favor!’” (traducido de Takahashi y Masuko 2018b, 635).

Para el pueblo japonés, el mensaje ético dejó de ser primordial, de modo que el ideal kármico se centró en la liturgia como medio para inducir la bendición de diversas deidades.¹⁰ Como premisa para ser bendecido, se requería en primera

¹⁰ Debido a la variación del significado de *bodhisattva* en las diferentes tradiciones budistas (Hiraoka 2020), se ha preferido interpretar este término como *deidad* (Gombrich 2006, 57; 2013,

instancia tener fe.¹¹ Durante siglos había predominado la opacidad de la familia imperial y de las altas esferas al monopolizar el budismo como medio de mitigación social, por lo que no fue fruto de la casualidad que el pueblo llano depositara sus esperanzas en este tipo de imágenes protectoras. La masiva propagación del discurso salvífico con el que se describió a las figuras más icónicas del budismo *mahāyāna* fue resultado de la reforma budista del periodo Kamakura. La convulsa situación social y las continuas desgracias que en el medievo japonés afligían especialmente al pueblo llano propiciaron que la búsqueda de la salvación se centrara en la esperanza de renacer en un lugar mejor. Entre los diversos movimientos reformistas que emergieron en el periodo en que se cree que el *Uji* fue compuesto, destaca la masificación de las escuelas de la Tierra Pura (jp. Jōdokei-shūha 浄土系宗派),¹² pues el *Uji* contiene pasajes que muestran claramente su influencia. En muchos de ellos se habla de la práctica de recitar el *nenbutsu* 念佛, del que se dice que con sólo honrar el nombre del Buda Amitābha (jp. Amida 阿弥陀仏)¹³ se logra renacer en su Tierra Pura.¹⁴ Además de este tipo de invocaciones, se han identificado también en el *Uji* algunas prácticas rituales que se desconocían hasta el momento; por ejemplo, en el relato 193 el culto a Fudō-myō 不動明王 se realiza con el objetivo de renacer en el paraíso de Miroku (s. Tuṣita; jp. Tosotsuten 都卒天 o 兜率天) (Mack 2006). En esta historia se alude al “buda del futuro”, figura salvífica de gran popularidad a la que el texto se refiere como el *bodhisattva* Miroku 弥勒菩薩 (s. Maitreya), y no Buda Miroku.¹⁵

199) en el marco contextual japonés, precisamente debido a que en el medievo los *bodhisattvas* (jp. *bosatsu* 菩薩), en la tradición del budismo *mahāyāna*, ejercieron como deidades protectoras que obtuvieron una notable veneración (Hiraoka 2020, 224).

¹¹ Los conceptos de devoción (s. *bhakti*) y fe (s. *śraddhā*) desempeñaron un papel relevante y se desarrollaron en los textos del *mahāyāna* (Sekido 1992). El concepto de *bhakti* se identifica como la fe o amor devoto de un creyente por una deidad específica. Esta devoción, a pesar de ser un concepto fundamental de la tradición hindú, no estaba presente en el periodo más primigenio del pensamiento védico, sino que apareció desde muy temprano en algunas *upaniṣads* antiguas. Se cree que la fe incondicional como medio para ser correspondientemente agraciado por una deidad alcanzó su máxima expresión teística por el siglo II a.e.c., en la *Bhagavadgītā* (Nakamura et al. 2014, 820), para luego consagrarse en el periodo medieval indio como la devoción incondicional a las deidades características del hinduismo (600-1200 e.c.) (Maeda 2021, 266).

¹² Diferentes relatos a lo largo del *Uji* muestran la influencia de estas escuelas. Aunque históricamente fuera en primera instancia el monje errante Kūya 空也 (903-972) (relato 142) quien, por primera vez, lo pregonara en territorio japonés, se cree que el monje Hōnen 法然 (1133-1212) fue el que desestabilizó la supremacía que habían ostentado hasta entonces los monjes burócratas al servicio del régimen imperial.

¹³ La fórmula de recitación del nombre del buda en japonés es *namu Amida-butsu* 南無阿弥陀仏. Relatos 55, 133, 137 y 169.

¹⁴ Los relatos: 16, 55, 73, 102, 133, 191 y 193 aluden a la Tierra Pura del Buda Amitābha, también conocido como Jōdo 浄土 (s. Sukhāvati), nombre al que se hace referencia en el 154.

¹⁵ Esta transformación interpretativa muestra ápices del heterogéneo significado que se dio al término *bodhisattva* (Villamor 2023, 46-47), el cual, como se verá luego en el contexto *mahāyāna* del *Uji*, derivó en el ideal de aquel que antepone la salvación de los demás a la liberación propia, la figura salvadora de las deidades que ejercen el altruismo por encima de todo (jp. *ritagyō* 利他行).

El *Uji* contiene diferentes episodios en los que se observa el constante enfrentamiento dialéctico por obtener el mayor respaldo social de una u otra rama budista. El culto a las escrituras, característico de las tradiciones *mahāyāna*, quedó representado también en el *Uji*, donde la preservación del *Sūtra del Loto* es interpretada con especial fervor. A continuación se abordarán algunos pasajes que evidencian lo anterior, además del trasfondo catequético por infundir ciertas creencias para enaltecer el pensamiento *mahāyāna*.

El culto al *Sūtra del Loto* en el *Uji*

Entre el gran número de textos budistas que se importaron del continente asiático, en el *Uji* se menciona que portar, recitar o transcribir el *Sūtra del Loto* resulta en un gran mérito religioso, eso sí, siempre que estas prácticas las realicen personas sin ambivalencia moral (relatos 1, 46, 58, 60, 80 y 102), lo cual denota el prestigio que socialmente se atribuía al culto de este texto. En ocasiones se explica incluso que se recita para renacer en la Tierra Pura (relatos 58 y 133). En el relato 46 se resalta que el dios local Atsuda 熱田神 no puede hacer nada ante el gran mérito acumulado por un monje que recitaba en su vida pasada el *Sūtra del Loto*. El relato 80 muestra pinceladas del pensamiento sincretista, característico del medievo japonés; ahí un monje recita erróneamente, a propósito, un apartado del *Sūtra del Loto*, y argumenta que las deidades autóctonas son las protagonistas de ese texto, para así dejar en evidencia la ignorancia de los otros monjes y abogar por la supremacía de las deidades budistas. En esta historia se critica con un tono ciertamente despectivo y se afirma que esas creencias sincretistas son “las enseñanzas defecadas por los perros” (jp. *inu no funsekkō* 犬の糞説経), lo cual subraya el desprecio de este monje por cualquier tipo de adulteración del *Sūtra del Loto*, además del desprestigio que parece suponer para él que se considere que las deidades budistas pudieran manifestarse también como las deidades locales.¹⁶ Esta narrativa expone una marcada suspicacia respecto al pensamiento sincretista que caracterizó, en especial, la religiosidad del pueblo medieval japonés. Por otro lado, los poderes sobrenaturales que se atribuían al *Sūtra del Loto* están presentes en el relato 123, un nuevo ejemplo significativo del culto a este texto, donde un pirata decide ordenarse monje tras contemplar cómo, al proteger dicho pergamino, un monje no se hunde en el mar. Asimismo, en el relato 175 se refiere otro suceso milagroso, en el que nuevamente el *Sūtra del Loto* es descrito como la piedra angular del desarrollo de la historia. En ella se cuenta una de las muchas manifestaciones que adopta Mañjuśrī, popular *bodhisattva* de la tradición *mahāyāna*. Del relato, de carácter claramente catequético, se infiere que su mensaje ético debería ser preservado también por el pueblo laico. Mediante su narrativa se afirma que, en todo mo-

¹⁶ La idea de que las deidades sintoístas fueran una manifestación (s. *avatāra*; jp. *keshin* 化身, también transcrito como *gongen* 権現) de las antiguas deidades indias, importadas a través del budismo, se conoce como la teoría *honji-suijaku* 本地垂迹. Esta interpretación llegó a arraigarse profundamente en el sustrato del pensamiento medieval japonés (Yoshie 2019).

mento, las deidades mahayánicas nos están observando con el fin de alentarnos a no infringir los preceptos morales budistas. En este mismo relato 175, se explica la manera en la que, supuestamente, este *bodhisattva* se manifiesta como una bella mujer que trata de aprovecharse de la bondad de un joven, que finalmente logra alejarse de la tentación carnal con la que se le pone a prueba, de modo que consigue convertirse en un monje respetado gracias a que estudia el *Sūtra del Loto* siguiendo las directrices de su maestro.

Las historias del *Uji* no sólo escenifican los prodigios que se adscriben a este tipo de escrituras icónicas del budismo *mahāyāna*. Para los fieles japoneses que fueron sumándose como creyentes de las diferentes ramas budistas, librarse del sufrimiento en este mundo o en el más allá no dependía por completo de ellos mismos. Plasmar el interés social de ser salvado derivó en diversos métodos para obtener un tipo de retribución kármica específica. Los monjes exploraron el modo de inculcar su catecismo. La narrativa que escenificaba los martirios y las mortificaciones en el más allá se convirtió en uno de los recursos más explorados. La mera posibilidad de renacer en el infierno era temida por las masas. La esperanza que suscitaba ser salvado por ciertas deidades budistas fue acogida con gran ímpetu. Así, la veneración a deidades específicas se instauró como medio de expiación kármica para evitar renacer en los tres niveles inferiores (jp. *san'akudō* 三悪道).¹⁷ El *Uji* cuenta con diferentes sucesos y fenómenos extraordinarios que corroboran el temor a este tipo de fatídicos emplazamientos.

Los infiernos y su rey, Yama

En la ideología védica de la antigua India, se creía que aquellos que realizaban buenas acciones (s. *sukṛt*) —en un periodo temprano, esto implicaba el culto adecuado a los antepasados y la correcta acumulación de méritos religiosos mediante el sacrificio ritual— renacían en el cielo gobernado por Yama,¹⁸ mientras que el lugar del más allá al que debían partir los malhechores no había suscitado aún el suficiente interés (Harikai 2000, 71-72). No obstante, aunque la idea del infierno no se había establecido completamente en el pensamiento védico, ya en el *Rgveda* (*RV*) se encuentran ciertas alusiones a una especie de inframundo, oscuro y temido, en el que se oculta a aquellos que han actuado con maldad (s. *duṣkṛt*) (*RV* VII.104, 3) (Harikai 2000, 73). Durante mucho tiempo, Yama fue considerado como el dios guardián del más allá: del cielo paradisiaco al que

¹⁷ El “mundo de los animales o bestias” (jp. *chikushōkai* 畜生界), el “mundo de los espíritus hambrientos” (jp. *gaki* 餓鬼界) y el de los “seres del reino de los infiernos” (jp. *jigokukai* 地獄界).

¹⁸ Yama aparece desde muy temprano en el *Rgveda*. Hermano de Manu, el primer hombre, Yama pasa a ser considerado como el primer hombre que fallece, en lo que se interpreta como el inicio del camino que recorre el ser humano en su viaje hacia el otro mundo. Este más allá, regido por Yama, era el lugar al que se deseaba que marcharan las almas de los antepasados (Maeda 2018, 64-65).

se trasladaban las almas de los antepasados en la tradición védica (*RV* x, 14) (Kanaoka 2017, 130-131). Su figura en el canon budista indio fue adaptada en el territorio japonés desde temprano y se interpretó como el “señor del mundo de los muertos”.¹⁹ El complejo proceso de transmisión del budismo por el continente asiático derivó en la fusión de Yama —ya como deidad budista— con las creencias daoístas que afirmaban que el dios que controlaba la vida y la muerte residía en el sagrado monte de Taizanfukun (太山府君) (Nakamura et al. 2014, 422-423). Como resultado, su figura fue consagrada como la del juez del inframundo que dictaba el porvenir de los que habían partido al más allá. Su nombre fue transcrito en los sinogramas como Enma-ō 閻魔王. En el relato 83, el noble Fujiwara-no-Hirotaka es llamado, tras su muerte, a presentarse ante él para ser juzgado. Esta historia se emplea para enaltecer el culto al *bodhisattva* Jizō 地藏菩薩 (s. Kṣitigarbha), una de las deidades mahayánicas de mayor popularidad en el medievo japonés, a la cual precisamente se le atribuía la capacidad de rescatar de los infiernos a quienes lo venerasen adecuadamente. Asimismo, otros ejemplos del *Uji* narran pasajes sobre personajes que han caído en el infierno, y en ellos se entrevé la predisposición a aleccionar sobre ciertas creencias del budismo *mahāyāna*. No en vano en este relato (83) Yama es finalmente identificado como dicho *bodhisattva*.²⁰ Por otro lado, en el 140, por ejemplo, se alude a las consecuencias catastróficas de un comportamiento que pudiera afrentar a los budas, ya que esto resultaría en ser condenado a reencarnar en el estrato más espantoso y agónico del infierno Avīci (jp. *Abijigoku* 阿鼻地獄).²¹ Las incontables desgracias y penurias que habían de sufrir aquellos que caían en éste, debido a que habían cometido un pecado imperdonable, son descritas igualmente en otros relatos medievales japoneses como método para sembrar el miedo al cuestionamiento de saberes fundamentales del budismo *mahāyāna*.²² Esta tendencia a exaltar sus enseñanzas, como veremos a continuación, es plausible a su vez en otras narraciones del *Uji* que cuentan con gran sorna la mirada hostil de los monjes

¹⁹ Aunque Yama había sido adoptado ya como el amedrentador presidente del ajusticiamiento póstumo en el que se determinaba el devenir del próximo renacimiento en las tradiciones indias antiguas, obtuvo un mayor protagonismo en el medievo japonés gracias a su reiterada presencia en numerosas traducciones clásicas chinas de textos budistas (Kamimura 2004, 188).

²⁰ “Cuando falleció fue llamado en presencia del juez de los infiernos, al palacio de Yama [...] En India me conocen como Kṣitigarbha. Soy Jizō el *bodhisattva* —escuchó que le decía, y pensó: ‘Así que el rey de los infiernos, Yama, era en verdad Jizō. Ya entiendo, entonces si se venera a este *bodhisattva*, se ha de poder evitar el sufrimiento de los infiernos’—. Tras resucitar a los tres días [en el mundo de los humanos] se dedicó a la transcripción de textos budistas como ofrenda por el alma de su antigua esposa” (traducido de Takahashi y Masuko 2018a, 630-632).

²¹ “Ese tipo de conducta es detestada por los dioses durante las invocaciones de purificación sintoísta, y en caso de romper el pacto de las palabras tabú que [tan repudiadas son] por los *tathāgatas* [budas], podrías incurrir [monje], en una afrenta kármica que te conduciría al infierno por toda la eternidad” (traducido de Takahashi y Masuko 2018a, 420).

²² Por ejemplo, en el *Konjakumonogatarishū* 今昔物語集 3-19 se dice: “Por haber puesto en duda la enseñanza de la *śūnyatā*, descrita en el *Sūtra del Corazón*, al concluir su vida cayó en el infierno Avīci y padeció un sufrimiento incalculable” (traducido de Nakamura et al. 2014, 14).

japoneses respecto a vertientes budistas más conservadoras. La heroicidad y el romanticismo con que se cuentan los asuntos de diferentes personajes históricos claves en la transmisión de la tradición *mahāyāna* expresan este entusiasmo narrativo de los monjes japoneses.

Exaltación del *mahāyāna*

Algunas historias del *Uji* muestran, en ocasiones mediante metáforas, una clara predisposición narrativa a destacar las proezas de personajes históricos del *mahāyāna*. En la número 137, se dice que el monje Bodhidharma²³ comprende de manera intuitiva por qué dos monjes dedican su vida ascética exclusivamente a jugar a las damas (Takahashi y Masuko 2018b, 400-401). En la 144 se observa la crítica a la supuesta incongruencia moral de un monje *theravādin* (jp. *jōza-hōshi* 上座法師). En esta historia, mediante una extravagante apuesta, queda patente la determinación de algunos monjes budistas japoneses de demostrar la supuesta superioridad de la rama *mahāyāna*,²⁴ con miras a obtener el beneplácito popular. Esta tendencia de los relatos del *Uji* a enaltecer diferentes aspectos del *mahāyāna* evidencia la extendida rivalidad entre las diferentes escuelas budistas en el medioevo japonés (Matsuo 2007; Sueki 2018), y atestigua la repercusión que debió suponer para los monjes japoneses el progresivo flujo de *nuevas* ideas exportadas por otras ramas budistas. Este posible contacto entre diferentes vertientes y su interacción en la transmisión oral que recoge el *Uji* se nota en el relato 174,²⁵ que arrastra el bagaje de las primeras traducciones al chino clásico sobre Ubakutta, el reputado monje indio de la escuela conservadora *sarvāstivāda*.²⁶

²³ Se ha preferido utilizar la transcripción sánscrita para el nombre de este monje de incierto origen, fundador de la tradición zen “china”. La fuente primaria del *Uji* lo menciona como Daruma-ōshō 達磨和尚.

²⁴ Esta costumbre no era inusual, y se dio también en India, donde los seguidores del *mahāyāna* menospreciaban las escuelas más tradicionales nombrándolas *hīnayāna*: el budismo del “vehículo deficiente”. Esta designación peyorativa señaló a diferentes movimientos conservadores a lo largo de la historia del budismo indio. Sin embargo, según queda atestiguado por las primeras traducciones al chino clásico, parece que el término fue utilizado por los seguidores del “vehículo del *bodhisattva*” (s. *bodhisattvayāna*; jp. *bosatsujō* 菩薩乘) (el cual derivó posteriormente en el movimiento *mahāyāna*) para censurar de forma genérica el budismo tradicional (s. *śrāvakayāna*; jp. *shōmonjo* 声聞乘), especialmente la escuela *sarvāstivāda* (jp. *setsuissaiubu* 説一切有部) (Hirakawa 2011, 327-328).

²⁵ Se ha indicado que el décimo volumen del *Sūtra Aikuōkyō* 阿育王經 es la fuente china en la que se basa el relato 174 (Takahashi y Masuko 2018b, 666; Kobayashi 1996, 545). Debido a que los textos *Aikuōkyō* 阿育王經 y *Aikuōden* 阿育王伝 son traducciones al chino clásico que provienen (Strong 1983, 16) del texto indio *Aśokāvadāna* (Iwamoto 1974, 338-339; Strong 1983, 173-294), podemos creer que esta historia se remonta en el tiempo hasta los relatos que narran las historias del rey Aśoka (primer rey en unificar prácticamente todo el subcontinente indio, aproximadamente en el siglo III a.e.c.), el cual se cree que basó su régimen político en las enseñanzas del Buda Gautama (Seneviratna 1997).

²⁶ Ubakutta 優婆崛多 es la transcripción del nombre del famoso monje indio Upagupta, uno de los grandes artífices de la tradición antigua india de la rama *sarvāstivāda* (Yamasaki 2013).

Por otra parte, en el relato 138, los principales artífices de la filosofía *mādhyamika* (piedra angular del budismo *mahāyāna*), Āryadeva y Nāgārjuna, son retratados como eminencias, por lo que se les otorga el título de *bodhisattvas*.²⁷ El que numerosos personajes históricos de prestigio, así como las deidades autóctonas, recibieran este título en el medioevo japonés, denota la compleja transformación del pensamiento budista.²⁸ Este término, *bodhisatt(v)a*, fue en un principio introducido para unificar las numerosas historias que se reinterpretaron como las vidas pasadas del Buda Gautama en la colección de cuentos *jātaka* del Canon Pali (*Jātakatthavaṇṇanā*) (Villamor 2022; 2023, cap. 3). El desarrollo de ideas características del pensamiento *mahāyāna* reforzó las creencias japonesas en un “agente que transmigra”, de modo que el concepto, tras un prolífico debate, se interpretó como compuesto *bahuvrīhi*.²⁹ De este modo, la tesis desarrollada en la rama *yogācāra* (jp. *yuga-gyōha* 瑜伽行派) sobre la conciencia latente (s. *ālaya-vijñāna*; jp. *araya-sbiki* 阿頼耶識) que transmigra, influyó posteriormente en numerosos textos mahayánicos y se consolidó como la idea de la “budeidad” (s. *buddhadhātu*; jp. *busshō* 仏性),³⁰ la naturaleza intrínseca que se adscribe a todo ser humano: la posibilidad de alcanzar el *nirvāṇa*. Esta idea constituyó uno de los aspectos fundamentales del budismo *mahāyāna*, con el que sus pensadores se desligaron de la negación propia de la postura abhidharmica clásica, pero también del agnosticismo que caracterizaba los primeros textos *mahāyāna* de la colección del *Prajñāpāramitā Sūtra* (jp. *Hannya-kyōtengun* 般若經典群),³¹ en los cuales se indicaba —como una alegoría al silencio meditativo— la vacuidad (s. *śūnyatā*) de todos los *dharmas*. En el relato 154 se habla de un hombre pobre de un antiguo reino chino, del cual se dice que, gracias a que descubrió su propia

²⁷ “Antaño, en el oeste de la India antigua, residía un monje erudito, un *bodhisattva* llamado Nāgārjuna. El *bodhisattva* Āryadeva, de la región central de India, escuchó el rumor de la gran sabiduría que poseía Nāgārjuna y se dispuso a viajar hacia el oeste” (traducido de Takahashi y Masuko 2018b, 406-408).

²⁸ Con el desarrollo del sincretismo japonés, algunas deidades sintoístas recibieron el título de *daibosatsu* 大菩薩 (gran *bodhisattva*), lo cual muestra que la voz japonesa *bosatsu* 菩薩, que transcribe el término *bodhisattva* (Hiraoka 2020, 224-227), no entraña sólo una leve variación fonética, sino la transformación de una de las ideas principales del pensamiento budista.

²⁹ Los compuestos exocéntricos (*bahuvrīhi*) cumplen la función de indicar la posesión de alguna característica específica.

³⁰ La tesis vedántica en la que se expone la idea de que todos los seres, individualmente, somos la manifestación del origen del universo (s. Brahman) y en todos nosotros reside su quintaesencia (s. *ātman*) (*Bhagavadgītā*, *Mahābhārata* VI), es el sustrato filosófico desde el que se desarrolló el concepto de la naturaleza búdica dentro del marco contextual del budismo *mahāyāna* (Kamimura 2004, 190). El concepto del “embrión de buda” (s. *tathāgatagarbha*; jp. *nyorai-zō* 如来藏) se desarrolló paulatinamente en diferentes textos del *mahāyāna* (por ejemplo, en el *Ratnagotra-vibhāga-mahāyānottaratantra-śāstra* [RGV]) que destacan por consolidar su estructura lógica argumentando diversas teorías sobre la existencia del *ātman* (Suzuki 2021, 226).

³¹ En el texto sánscrito del *Ratnagotra-vibhāga-mahāyānottaratantra-śāstra*, el concepto de *tathāgatagarbha* se utiliza como sinónimo del *dharma*: la realidad universal en su nivel más trascendental (s. *dharmatā*; jp. *hōshō* 法性), y se llegó a identificar como la parte indivisible (s. *svabhāva*; jp. *jishō* 自性) e inmutable (s. *avikāra*; jp. *fuhen* 不變) del “yo” (Soejima 1996, 190-194).

naturaleza búdica, obtuvo una gran recompensa, además de lograr convertirse en un buda en su siguiente existencia. En la tradición budista antigua, convertirse en un buda simbolizaba trascender los ciclos del renacimiento. Sin embargo, como queda contrastado en el *Uji*, para el pueblo japonés este término no implicaba liberarse de los ciclos del renacimiento, sino renacer, mayoritariamente, en el idílico paraíso de la Tierra Pura. Para el pueblo japonés, la transferencia de méritos cobró gran importancia,³² ya que se creía que los que lograban convertirse en “budas”, tarde o temprano regresaban a este mundo para agradecer, en caso de haber sido debidamente “purificados”. Un ejemplo significativo de esto se expone en el relato 19, donde se observa el modo en que eran interpretados el renacimiento, el karma y los poderes de las recitaciones mántricas.³³ Esta historia, representativa de la interpretación japonesa de los conceptos indios que aquí se han abordado, evidencia mi argumento. En ella, convertirse en un “buda” no se asocia con la liberación final de los ciclos del renacimiento (s. *samsāra*), sino que más bien representa la imagen de los ancestros protectores que acuden al auxilio de los que permanecen en este mundo. En este sentido, los diferentes relatos del *Uji* analizados en este artículo constatan uno de los planteamientos esenciales de la tradición *mahāyāna*, refundado desde el prisma interpretativo de los monjes del Japón medieval: el sacrificio de la libertad individual a cambio de la salvación de los demás.

Conclusiones

De manera breve, este trabajo ha revisado en el *Uji* algunos de los conceptos más característicos e influyentes del pensamiento indio. El análisis crítico de diferentes episodios de este texto muestra el modo en que se interpretaron entonces nociones como el renacimiento y el karma, así como los efectos milagrosos de la recitación mántrica. Estas ideas tuvieron tal repercusión en el paradigma religioso japonés que se enraizaron profundamente. La manera en que se han preservado como parte del sustrato narrativo del *Uji* permite entrever la intencionalidad divulgativa que probablemente motivara la composición de algunas de sus historias. En muchas de ellas se exalta la tradición mahayánica, así como sus numerosas figuras salvíficas. Los beneficios de rogar por el beneplácito de

³² La transferencia de méritos (s. *pariṇāmanā*; jp. *ekō* 廻向) es uno de los conceptos clave del *mahāyāna* (Kajiyama 2021, 21-23).

³³ “Ésta también es ahora una historia antigua, de cuando vivía el venerable monje itinerante (*hijiri*) Seitoku. Cuando la madre de éste falleció, [Seitoku] puso el cadáver en un ataúd y lo llevó hasta la montaña de Atago. Colocó cuatro grandes piedras y puso el ataúd sobre ellas. Entonces recitó sin descansar un solo instante el mantra protector [conocido como] *senju-dhāraṇī*. No dormía ni comía, tampoco tomaba agua caliente, pero su voz no se afligía. Así pasó tres años recitándolo, mientras daba vueltas al ataúd. [...] [‘Hijo mío], pasas día y noche recitando esta *dhāraṇī*, motivo por el que he logrado renacer en el cielo como un hombre. [Siento mucho] no haberte notificado aún de ello. Estaba esperando hasta lograr convertirme en un buda, y ahora que ya lo he conseguido, vengo a avisarte” (fragmento del relato 19, traducido de Takahashi y Masuko 2018a).

las deidades son ampliamente descritos incluso en el *Uji*, texto que, comparativamente para su época, parece contar con un registro de narraciones de carácter más secular. El mensaje de salvación se refrendó en pro no sólo de las deidades del *mahāyāna*, sino también de los intereses catequéticos. En el *Uji* algunas de las deidades más populares, precisamente por los poderes salvíficos que se les atribuye en el *mahāyāna*, se mencionan reiteradamente;³⁴ mientras que la presencia del Buda Gautama es casi nula (Villamor 2023, 271). El patrocinio de estas deidades formó parte relevante del discurso de los monjes. Su narrativa catequética sirvió, especialmente en la era Kamakura, para promocionarlas como figuras salvadoras. La transferencia de méritos se supeditó de este modo, a través de los narradores budistas, al objetivo de expandir la fe en ellas. Con esto, además, se fundamentó la cadena de favores. De este modo, la idea de que estaban disponibles incondicionalmente, en favor del bienestar social, se instruyó e idealizó como parte del sentido del deber de las deidades budistas.³⁵ Así se ataba a ambos, deidades e individuo, en un vínculo codependiente en el que la reciprocidad (la transferencia de méritos) fue el recurso catequético polifacético que sirvió para inducir diferentes miedos y esperanzas.

Como queda probado en los relatos del *Uji*, para el sector laico japonés no se contemplaba la posibilidad individual de expiación. El sistema ontológico³⁶ instaurado por el Buda Gautama en la antigua India para resolver el antiquísimo conflicto existencial entre lo que se desea y lo que en realidad es, se fue difuminando progresivamente, y sólo se preservó entre algunos sectores de las élites monásticas japonesas. La búsqueda de la libertad individual fue suplantada por la responsabilidad social. En este discurso se basó la interpretación de los principales conceptos de la filosofía india que se analizaron del *Uji*. Así, delegando la capacidad de salvación en las deidades, se satisfacían no sólo las necesidades del pueblo llano, sino también los intereses de todos los que usufructuaron durante siglos la idea de que adquirir la libertad espiritual desde lo interno era una entelequia. ❖

³⁴ Algunas de estas deidades son: el Buda Amida 阿弥陀仏 (relatos 6, 43, 133 y 169), Kannon 觀音菩薩 (67, 82, 89, 91, 96, 107, 108, 131 y 179) (Takahashi y Masuko, 2018b, 65), Jizō 地藏菩薩 (16, 44, 45, 70 y 82), Monju 文殊菩薩 (175), Fugen 普賢菩薩 (104), Miroku 弥勒菩薩 (193), Bishamon 毘沙門 (85, 101, 192) y Fudōmyō 不動明王 (16, 38, 170, 193) (Takahashi y Masuko 2018a, 504-505).

³⁵ En el *mahāyāna* los *bodhisattvas* son representados, en ocasiones, con cualidades equiparables a las de un buda, dada su abnegación por socorrer a los que más lo necesitan. En él normalmente se diferencian dos tipos de *bodhisattva*: las deidades que deciden continuar guiando a los demás seres sintientes en su camino hacia el *nirvāna* y prefieren posponer su propia liberación, y aquellos seres humanos que aspiran a alcanzar dicho objetivo (Hiraoka 2020, 164-165).

³⁶ *Grosso modo*, las enseñanzas del Buda Gautama apelaban ante todo a la aceptación de la indomabilidad de la casuística de nuestra existencia (p. *dukkha*), de modo que resultara en la adquisición de la lucidez sobre cómo son las cosas en realidad (p. *yathābhūtam nāṇam*) (*Dutiyasatthusuttādidāsaka Saṃyutta Nikāya* 12.83-92), así se desconectaba la inherente y constante dependencia (p. *taṇhā*; s. *trṣṇā*; jp. *katsuai* 渴愛) que condiciona nuestras experiencias (s. *pratītyasamutpāda*).

Referencias

Fuentes primarias

- KOBAYASHI Yasuharu 小林保治 y Masuko Kazuko 増古和子. 1996. *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū 50. Ujishūimonogatari* 新編日本古典文学全集50: 宇治拾遺物語 [Nueva colección completa de literatura japonesa clásica. Vol. 50: *Ujishūimonogatari*]. Tokio: Shōgakukan.
- KOBAYASHI Yasuharu 小林保治, Masuko Kazuko 増古和子 y Asami Kazuhiko 浅見和彦. 2007. *Nihon no koten wo yomu 15 Ujishūimonogatari, Jikkinsbō* 日本の古典をよむ⑮ 宇治拾遺物語: 十訓抄 [Lectura de los clásicos japoneses. Vol. 15: *Ujishūimonogatari, Jikkinsbō*]. Tokio: Shōgakukan.
- TAKAHASHI Mitsugu 高橋貢 y Masuko Kazuko 増古和子. 2018a. *Ujishūimonogatari, Jō, zenyakuchū* 宇治拾遺物語, 上, 全訳注 [Primer tomo del *Ujishūimonogatari*, con explicaciones y notaciones completas]. Tokio: Kōdansha.
- TAKAHASHI Mitsugu 高橋貢 y Masuko Kazuko 増古和子. 2018b. *Ujishūimonogatari, Ge, zenyakuchū* 宇治拾遺物語, 下, 全訳注 [Segundo tomo del *Ujishūimonogatari*, con explicaciones y notaciones completas]. Tokio: Kōdansha.

Fuentes secundarias

- BABA Norihisa 馬場紀寿. 2018. *Shokibukkyō, Buddha no shisō wo tadoru* 初期仏教、ブッダの思想をたどる [Budismo primigenio: siguiendo el pensamiento del Buda (Gautama)]. Tokio: Iwanamishoten.
- BRONKHORST, Johannes. 1996. "Sanskrit and Reality: The Buddhist Contribution". En *Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the History of the Sanskrit Language*, editado por Jan E. M. Houben, 109-135. Leiden: Brill.
- BRONKHORST, Johannes. 2007. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill.
- BRONKHORST, Johannes. 2009. *Buddhist Teaching in India*. Boston: Wisdom Publications.
- BRONKHORST, Johannes. 2011. *Karma*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- GOMBRICH, Richard Francis. 2006. *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203098738>
- GOMBRICH, Richard Francis. 2013. *What the Buddha Thought*. Londres: Equinox.
- HARIKAI Kunio 針貝邦生. 2000. *Veda kara Upaniṣad he* ヴェーダからウパニシャッドへ [De los Vedas a las *Upaniṣads*]. Tokio: Shimizushoin.
- HIRAKAWA Akira 平川彰. 2011. *Indobukkyōshi (Jō)* インド仏教史 (上) [Historia del budismo indio, vol. 1]. Tokio: Shunjūsha.
- HIRAOKA Satoshi 平岡聡. 2020. *Bosatsu to ha nanika* 菩薩とはなにか [Sobre el significado de *bodhisattva*]. Tokio: Shunjūsha.
- HIROTA Osamu 廣田収. 2002. "Ujishūimonogatari ni okeru dōwa to ruiwa: setsuwabunseki no hōhō" 宇治拾遺物語における同話と類話: 説話分析の方法 [Relatos similares y homólogos en el *Ujishūimonogatari*: metodología para el análisis comparativo de relatos folclóricos]. *Dōshisha Kokubungaku* 同志社国文学, núm. 56, 14-27.
- HIROTA Osamu 廣田収. 2003. "Ujishūimonogatari. Sezokusetsuwa no kenkyū" 宇治拾遺物語 世俗説話の研究 [Estudio de los relatos seculares del *Ujishūimonogatari*]. *Dōshisha Kokubungaku* 同志社国文学, núm. 174, 74-123.

- HIROTA Osamu 廣田收. 2016. “*Ujishūimonogatari*. Sezoku no kihan wo saguru” 宇治拾遺物語 世俗の規範を探る [Indagación en la secularidad del *Ujishūimonogatari*]. En *Setsuwa no naka no sōtachi* 説話の中の僧たち [Los monjes budistas en la literatura *setsuwa*], de Kyoto Bukkyō Setsuwa Kenkyūkai 京都仏教説話研究会, 36-63. Kioto: Shinkyokusha.
- IMAMURA Mieko 今村みゑ子. 1994. “*Ujishūimonogatari* no sekai: sei naru sekai to zoku naru sekai to” 宇治拾遺物語 の世界: 聖なる世界と俗なる世界と [El mundo del *Ujishūimonogatari*: lo sagrado y lo seglar]. *Iiyama Ronsō* 飯山論叢 11 (2): 134-117.
- IWAMOTO Yutaka 岩本裕. 1974. *Butsudenbungaku, Bukkyōsetsuwa* 仏伝文学, 仏教説話 [Literatura biográfica del Buda Gautama y hagiografía budista]. Tokio: Yomiurishinbunsha.
- KAJIYAMA Yūichi 梶山雄一. 2021. *Daijōbukkyō no tanjō: satori to ekō* 大乘仏教の誕生: 「さとり」と「廻向」 [El nacimiento del budismo *mahāyāna*: iluminación y transferencia de méritos]. Tokio: Kōdansha.
- KAMIMURA Katsuhiko 上村勝彦. 2004. *Hajimari wa Indo kara* 始まりはインドから [El origen fue India]. Tokio: Chikumashobō.
- KANAOKA Shūyū 金岡秀友. 2017. *Kodai Indo tetsugakushi gaisetsu* 古代インド哲学史概説 [Historia de la filosofía de la antigua India]. Tokio: Kōseishuppansha.
- MACK, Karen. 2006. “The Phenomenon of Invoking Fudō for Pure Land Rebirth in Image and Text”. *Japanese Journal of Religious Studies* 33 (2): 297-317. <https://doi.org/10.18874/jjrs.33.2.2006.297-317>
- MAEDA Sengaku 前田専學. 2018. *Indotekishikō* インド的思考 [La forma de pensar en India]. Tokio: Shunjūsha.
- MAEDA Sengaku 前田専學. 2021. *Indoshisō nyūmon: Veda to Upaniṣads* インド思想入門: ヴェーダとウパニシャッド [Introducción al pensamiento indio: los Vedas y las *Upaniṣads*]. Tokio: Shunjūsha.
- MATSUO, Kenji. 2007. *A History of Japanese Buddhism*. Folkstone: Global Oriental. <https://doi.org/10.1163/ej.9781905246410.i-280>
- MILLS, Douglas. 1963. “The *Uji-shūi-monogatari*”. Tesis de doctorado, University of London.
- MILLS, Douglas. 1970. *A Collection of Tales from Uji: A Study and Translation of Uji Shūi Monogatari*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NAKAMURA, Hajime. 1991. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- NAKAMURA Hajime 中村元, Fukunaga Mitsuji 福永光司, Tamura Yoshirō 田村芳郎, Konno Tōru 今野達 y Sueki Fumihiko 末木文美士, eds. 2014. *Iwanami Bukkyō jiten* 岩波仏教辞典 [Diccionario enciclopédico de budismo de la editorial Iwanami]. Tokio: Iwanamishoten.
- RUBIO, Francisco Javier. 2012. “El pecado, la vergüenza y la culpa en el pensamiento védico. (Estudios sobre el mal, la culpa y el pecado en el *Rgveda* y en el pensamiento brahmánico, I)”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 17: 149-171. https://doi.org/10.5209/rev_ILUR.2012.v17.39677
- SEKIDO, Norio. 1992. “Bhakti and Śraddhā”. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 41 (1): 533-528. <https://doi.org/10.4259/ibk.41.533>
- SENEVIRATNA, Anuradha, ed. 1997. *King Aśoka and Buddhism: Historical and Literary Studies*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- SOEJIMA Masamitsu 副島正光. 1996. *Daijōbukkyō no shisō* 大乘仏教の思想 [Pensamiento del budismo *mahāyāna*]. Tokio: Shimizushoin.

- STRONG, John. 1983. *The Legend of King Asoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SUEKI Fumihiko 末本文美士. 2018. *Chūsei no kami to hotoke* 中世の神と仏 [Los *kami* y los *buddhas* en el medievo japonés]. Tokio: Yamakawashuppansha.
- SUZUKI, Takayasu 鈴木 隆泰. 2021. *Naizaisuru hotoke: Nyoraizō* 内在する仏: 如来蔵 [El buda interior: Tathāgatagarbha]. Tokio: Shunjūsha.
- VILLAMOR, Efraín. 2021. “La sátira de los monjes y la sabiduría por encima de la fe ciega: transición del pensamiento budista medieval japonés reflejado en el *Ujishūimonogatari*”. *Mirai. Estudios Japoneses* 5: 135-150. <https://doi.org/10.5209/mira.73491>
- VILLAMOR, Efraín. 2022. *Fábulas budistas: veinte jātakas*. Gijón: Satori.
- VILLAMOR, Efraín. 2023. “Transformación del pensamiento budista e influencia de las fábulas *jātaka* en el *Uji Shūi Monogatari*”. Tesis de doctorado, Universidad de Salamanca.
- VILLAMOR, Efraín. En prensa. *Colección de relatos de Uji (Uji Shūi Monogatari)*. Madrid: Cátedra.
- YAMASAKI, Kazuho. 2013. “The Story of Upagupta’s Victory over Māra in the *Aśokāvadānamālā*”. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61 (3): 1136-1142. https://doi.org/10.4259/ibk.61.3_1136
- YOSHIDA, Luíza Nana. 1985. “Anotações acerca de *Uji Shūi Monogatari*”. *Estudos Japoneses* 5: 29-41. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-7125.v5i0p29-41>
- YOSHIE Akio 義江彰夫. 2019. *Shinbutsu shūgō* 神仏習合 [Sincretismo japonés: los *kami* y los *buddhas*]. Tokio: Iwanamishoten.

Efraín Villamor Herrero es doctor en estudios de Asia Oriental por la Universidad de Salamanca. Su principal interés académico es la relación del budismo antiguo y la ideología védica, así como la influencia de la filosofía india en el pensamiento japonés. Es miembro activo de la Asociación de Estudios Japoneses (España) y del Grupo de Investigación Reconocido “Humanismo Eurasia” (España), así como de la Society for the Study of Pali and Buddhist Culture (Japón) y la Japanese Association of Indian and Buddhist Studies (Japón).