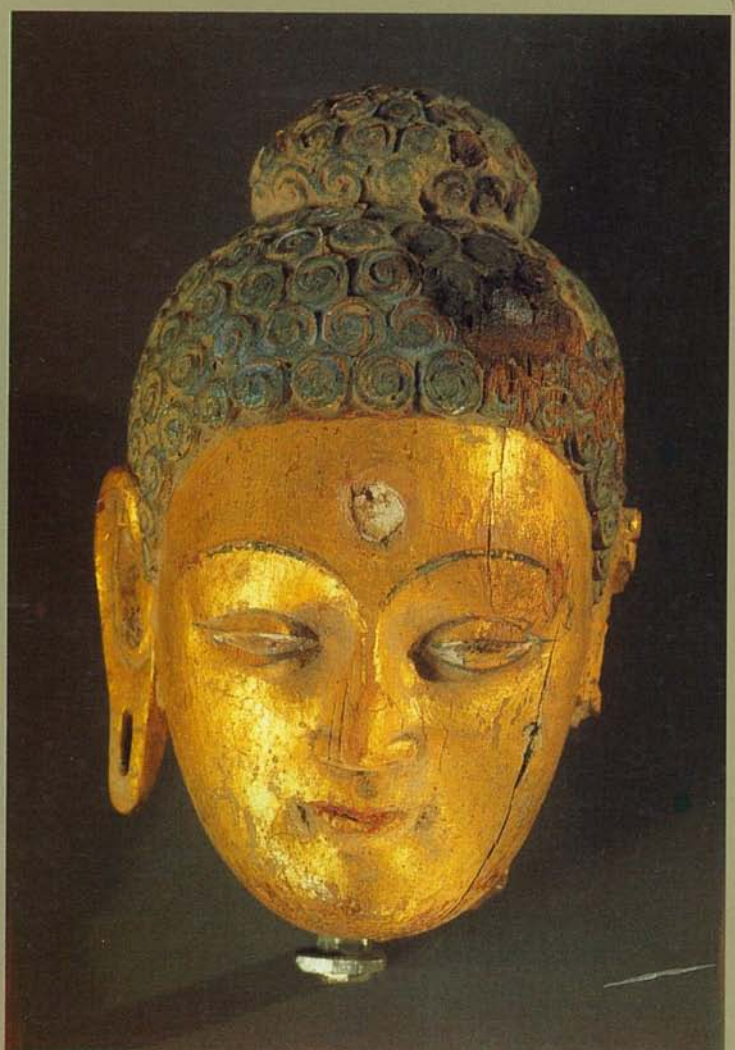
ISSN 0188-591X

Número 9 Abril 1995 a Septiembre 1995

Revista de Estudios Budistas



Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

Revista de Estudios Budistas

México · Buenos Aires

Número 9 Abril 1995 a Septiembre 1995

Revista de Estudios Budistas

Número 9 Abril 1995 a Septiembre 1995

Directorio

Directores:
Carmen Dragonetti
Fernando Tola (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina. Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

Consejo consultivo:
Luis Óscar Gómez (Universidad de Michigan)
Katsumi Mimaki (Universidad de Kioto)
Lambert Schmithausen (Universidad de Hamburgo)
Ernst Steinkellner (Universidad de Viena)
Akira Yuyama

*

André Bareau 1921-1993 (El Colegio de Francia)
Bimal K. Matilal 1935-1991 (Universidad de Oxford)

Editor: Sergio Mondragón
Consejo editorial: Benjamín Preciado, Marco Antonio Karam, Guillermo Quartucci
Asistente editorial: Adriana Segovia

Oficinas: Dr. Barragán 482, Colonia A. S. Narvarte, Deleg. Benito Juárez, C.P. 03010, México, D.F. Tel. 530-01-36. FAX: 538-13-86.

Toda correspondencia internacional, a los directores y/o al editor, dirigirla a: *Revista de Estudios Budistas*, 2741 Sunset Boulevard, Los Angeles, California, 90026, USA.

La *Revista de Estudios Budistas* se publica dos veces por año, en abril y octubre. El precio de cada ejemplar es de N$25.00 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números), N$45.00 m.n.; Estados Unidos y Canadá, 30 US dls.; Centroamérica y Antillas, 24 US dls.; Sudamérica, 25 US dls.; Europa, 28 US dls.; Asia, África y Oceanía, 31 US dls. Estos precios incluyen correo aéreo certificado.

Las opiniones expresadas son responsabilidad de sus autores. Esta revista es publicada por la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, A.C., con sede en México. Apartado Postal # 19332, C.P. 03901 México, D.F. Certificado de licitud de título, 6285; de licitud de contenido, 4957; expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reserva de uso exclusivo del título, 389-93 de la Dirección General del Derecho de Autor.

Sumario

Testimonio

La fascinación del Buddhismo: *Raimon Panikkar* 7

Artículos

Cómo comenzó el Mahāyāna: *Richard F. Gombrich* 24

El significado de "armonía" en el pensamiento budista: *Hajime Nakamura* 42

Budismo y humanismo: *Fernando Tola* 60

Historia

Los "mercaderes de mar" y su función en el Budismo Primitivo: *Sylvain Lévi* 88

Términos y conceptos budistas:
Therī: Monja budista (literalmente: "Anciana")

Los poemas de las therīs: *Isaline B. Horner* 109

Abstracts 126

Texto

Milindapañho (fragmento): Las preguntas de Milinda: *F. T. y C. D.* 130

Notas breves

Isaline Blew Horner: *Carmen Dragonetti* 145

Museum für indische Kunst (Museo de Arte de la India): *F. T. y C. D.* 152

sigue...

Noticias

I. B. Horner Memorial Lecture (Seminario dedicado a Horner en Inglaterra) 154

Undécimo Congreso de The International Association of Buddhist Studies (IABS): *Flora Botton* 154

Actividades de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas durante el año 1994: *Benjamín Preciado* 156

Actividades de FIEB en 1994 158

Presentación del libro *Ten no ongaku. La vida de Kimi Kotani* 160

Reseñas

Foreign Devils on the Silk Road, de Peter Hopkirk: *F. T. y C. D.* 163

King Aśoka and Buddhism, Historical and Literary Studies, edited by Anuradha Seneviratna: *F. T. y C. D.* 164

An Introduction to Buddhism, de Jikido Takasaki: *F. T. y C. D.* 167

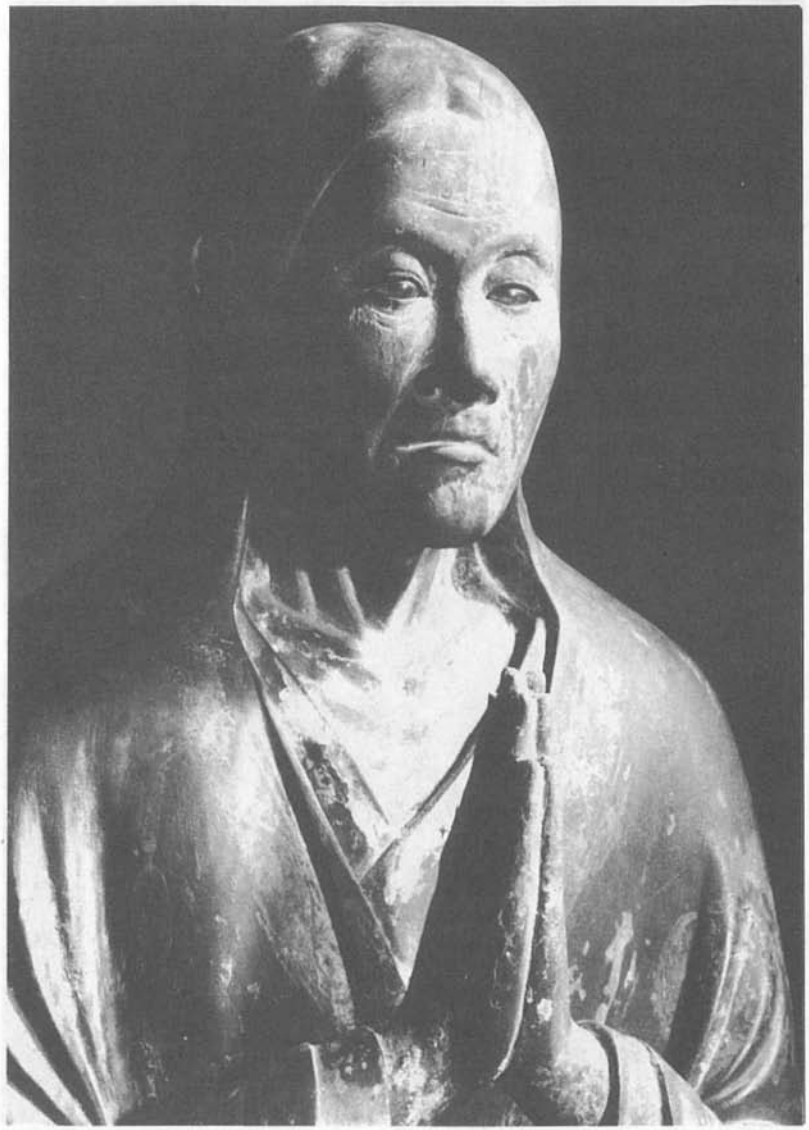
Colaboradores 170

Acotaciones a las ilustraciones 174

Portada: Cabeza de Buda. Tumschuq, Turquestán Chino. Staatliche Museen zu Berlin -Preubischer Kulturbesitz. Museum für Indische Kunst.

Ilustraciones: Agradecemos al templo Todai-ji, de Nara, y al templo Sanjūsangendō, de Kyoto, Japón, por las ilustraciones de las fotos de las páginas 5 y 6 respectivamente, y a Sara y Russell Webb por la fotografía de la Sta. Isaline Blew Horner.
Damos las gracias a Grabriela Dobler, que funge como asistente editorial en Buenos Aires, así como a Gilda Melgar Navas por su colaboración para este número de REB.

Bodhisattva "Resplandor de la Luna"



Mawarenyo

La fascinación del Buddhismo*

Raimon Panikkar

Un buen día, muy de mañana, un joven príncipe que no era ni de Asturias ni de la casa de David, sino de un pequeño clan que vivía entre las montañas más altas del mundo por un lado y la llanura del Ganges por el otro, en un lugar que hacía ya mil años era una encrucijada de civilizaciones –este joven príncipe después de años de lucha y dudas (a mediados del siglo VI antes de Cristo), tomó una decisión y con su caballo blanco favorito, Kanthaka, y su servidor personal, Channa, salió de las puertas del palacio del rey, su padre, dejando atrás un niño pequeño (su hijo) y la princesa (su esposa), para intentar resolver los problemas que desde la edad de seis años lo atormentaban...

Pasado el río, frontera de su reino y del de su padre, se despidió del servidor y de su caballo blanco, se cambió de ropa, tomó un bol de mendicante y partió, sin saber hacia dónde.

* El presente artículo es el texto reelaborado de una conferencia en catalán pronunciada en la Fundación Maragall de Barcelona en enero de 1990 y publicada en *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, Barcelona (Cruïlla) 1991.

Hemos respetado la forma como el Profesor Panikkar escribe *Buddhismo, buddhista* y *Buddha*. Estas formas, aunque extrañas al español, conservan sin embargo de manera más evidente la relación de ambos términos con la raíz sánscrita *BUDH*: "despertar a la verdad", "llegar al conocimiento", "alcanzar la iluminación (*bodhi*)" –meta suprema esta última del esfuerzo budista.

I. Superación del deseo

1. La tentación de los medios

Desde que el niño tenía siete años, su padre se dio cuenta de que el hijo, nacido con todos los augurios para ser un gran rey y transformar el mundo de los pequeños reinos del norte de la India, no estaba dispuesto a utilizar los poderes y medios de que disponía. Su padre le construyó un palacio de primavera, otro de otoño y otro de invierno. En el palacio de primavera, puso todo aquello que un joven adolescente pueda desear; en el de invierno, le dio toda la clase de enseñanzas que los *pandits* de su reino le pudieran dar; y en el de otoño, le proporcionó la experiencia de los viejos ancianos de su clan. Pero parecía que nada le satisfacía. Tenía en su mano el poder de utilizar todos los medios que trae consigo tener un reino. Podía cambiar el mundo si así lo deseaba, cambiar las cosas si así lo quería. Pero al parecer despreció todas las puertas que el poder le abría para hacer el bien. Y, como más tarde él mismo dejará entender, renuncia a utilizar el poder; y como más tarde otro joven, más o menos de su edad, también dejará que las piedras sean piedras y no las querrá convertir en pan: respetando las cosas y no utilizando su poder, ni siquiera para hacer desordenadamente el bien. Y ese joven de 29 años, que había visto (al parecer) un viejo, un enfermo y un pájaro con una lombriz en su pico sin poderse liberar, y que más tarde se encontró con un muerto y un cortejo fúnebre (a pesar de que su padre, que tanto le quería, quisiera evitarle las penas de la existencia), se fue sin saber hacia dónde iba, rompió lazos, tomó una decisión, abandonó todo, despreció el poder, las ocasiones, y superó lo que más tarde él mismo, estando bajo un árbol, vio: la tentación de los medios. Abusar del poder para hacer cosas buenas.

2. La tentación de los extremos

Encontró su primer maestro que lo introdujo en el mundo del monaquismo brahmánico de su tiempo, y, con celo de novicio, empezó a seguirlo hasta darse cuenta que ése no era su maestro. Lo dejó para buscar un segundo, y un tercero. Y también se dio cuenta de que, se tratara de quien se tratara, seguir a un maestro no era la solución. Ese joven príncipe, que escondía su linaje principesco, parecía obstinado en seguir un camino que le era desconocido. Pasó seis años siguiendo las enseñanzas de estos tres maestros, y con celo de converso, llegó a los extremos, disminuyendo cada día los granos de arroz que comía, hasta que, cuenta la leyenda, el esternón podía vérsele por detrás, sus costillas eran transparentes, y estaba reducido prácticamente a un esqueleto.

Cruzando un río, un día encontró una bella doncella, de nombre Sujātā, recordada más tarde por todas las Escrituras, que le dio comida, movida probablemente por la compasión. Los cinco compañeros de ascetismos, que al final de ese período lo acompañaban, escandalizados por el hecho de que aceptara comida de la mano de una doncella hermosa, lo abandonaron, y se quedó solo (porque, después de darle de comer, también Sujātā desapareció). Continuó solo, pero comprendió que todo extremo ascético es contraproducente y que ni en el palacio real ni en la choza del asceta podría encontrar aquello que buscaba. Pero nada sabía acerca de lo que buscaba, sabía solamente aquello que no quería: no quería ser rey, no quería ser asceta, no quería poder, no quería ser un renunciante. Dejó así de ser *sannyāsi* y siguió su peregrinación hacia la zona gangética, pasando por una de las capitales de su tiempo, Pāṭaliputra, y se estableció en un lugar que hoy en día lleva una parte de su nombre,

Bodhi-Gayā, y allí debajo de un árbol, la *ficus religiosa*, árbol sagrado de la tradición brahmánica, se quedó intentando descifrar el misterio de la vida y el de la muerte, entender la injusticia de la pobreza y la realidad de lo divino, abarcar el pasado y el presente; y cuando estuvo completamente calmo, se dio cuenta de que podía también ultrapasar el orden temporal, y ver también el futuro.

3. La tentación de hacer el bien

Allí –dice la tradición– permaneció por mucho tiempo inmóvil. Tenía aún que superar la tercera tentación, la más sutil tentación de Māra: la tentación de hacer el bien, la tentación de convertirse en un propagandista, en un predicador. Brahmā se le apareció y le rogó: "Ahora que has obtenido la realización, transmítela también a los otros". Gautama respondió que no, que de nada serviría transmitir algo ya hecho y vivido por él –un mensaje idiosincrático– si los hombres no hacían la experiencia propia y no pasaban por allí por donde él mismo había pasado.

Querer salvar el mundo es la gran tentación, querer salvarse a sí mismo es el gran peligro. No hacer nada era imposible, hacer pequeñas cosas no le convencía. Hacerlo todo era a lo que aspiraba.

Y ese joven de cerca de 35 años recordaba el pasado, veía el presente, y no sabía aún qué hacer.

Continuó su peregrinación, caminó cerca de seiscientos kilómetros el camino llano Ganges arriba, después de pasada la estación de las lluvias, y allí, en un lugar donde el Ganges (que abandona su dirección hacia el Oeste, por uno de esos caprichos de la naturaleza que los hombres interpretamos diferentemente) remonta hacia el norte, hacia su fuente, hacia los Himalayas, y se convierte así en un lugar sagrado –allí Gautama se detiene. Allí, quizás mil años

antes de que él naciera, había sido establecida la ciudad más santa de la tradición brahmánica, Vārānasī, entre los ríos Asi y Varuṇa, afluentes del Ganges. Procuró evitar la ciudad, ya no quería ver más hombres santos, ya no quería conocer el centro del Brahmanismo, y se retiró un poco más al norte, antes de llegar a la confluencia del Varuṇa con el Ganges, en un parque poblado de ciervos. Y allí, en Sarnath, la casualidad quiso que reecontrara a aquellos cinco ascetas que habían sido sus antiguos compañeros de ascetismo, y a los que había escandalizado al aceptar comida de una doncella.

II. Las Nobles Verdades del Buddhismo

Y entonces, habiendo superado la tentación del santo, que es la de hacer el bien, la tentación del político, que es la de utilizar los medios también para hacer el bien, la tentación del asceta, que es la de renunciar a todas las cosas para sentirse bien y justificado; entonces, en ese parque de ciervos, llamado Īsipatana, reunió a esos cinco ascetas que había reecontrado y les dijo:

> "Es necesario evitar estos dos extremos. ¿Y cuáles son estos extremos? Uno de ellos es buscar y desear el placer. Viene de lo afectivo, es vulgar, es innoble, no lleva consigo ningún provecho, y conduce al renacer. El otro extremo es la búsqueda del ascetismo, de lo desagradable, del sufrimiento, de la renuncia, y es del mismo modo penoso y sin provecho".

Estos dos extremos deben ser evitados. Y continuó:

> "El Tathāgata (nombre que no se sabe si él mismo se daba o la tradición le dio, pero el texto pāli así lo transmite), en cambio, evita

estos dos extremos y camina por un sendero del medio, que es un camino luminoso, bello e inteligible; es un camino de serenidad, que lleva a la paz, al conocimiento, a la Iluminación, al nirvāṇa".

1. La Noble Verdad del dolor

"Y ¿cuál es, oh monjes (se dirigía a los cinco ascetas que lo escuchaban, convertidos ahora en sus primeros discípulos), este camino que lleva a la paz, al conocimiento, a la Iluminación, al nirvāṇa? Éste es, oh monjes, el Camino del Medio: ésta es la Noble Verdad del dolor".

La palabra que utilizó, y que ha sido traducida de mil maneras diferentes, *dukkha*, puede significar sufrimiento, inquietud, incomodidad, ser infeliz, ser pobre, ser miserable. Puede tomarse en su sentido más primigenio viendo que su opuesto es *sukha*, que significa bienestar, tranquilidad, paz... y, en una civilización agraria, los campesinos de su época sabían que cuando el carro de bueyes está bien engrasado y el camino no tiene demasiados baches, las cosas van *sukha*, suaves, ligeras. Cuando el carro de bueyes rechina, porque le falta grasa, los caminos están llenos de baches, el carro hace ruido, entonces hay *dukkha*, no acaba de funcionar con ligereza, de manera suave. Pronunció entonces este sermón fundacional de Vārānasī:

"Ésta es, oh monjes, la Noble Verdad del *dukkha* (de la inquietud, del dolor, del sufrimiento de la condición humana): el nacimiento es dolor, envejecer es doloroso, la enfermedad es sufrimiento, la muerte es dolorosa, el contacto con lo desagradable es doloroso, no tener lo que se anhela causa dolor, los *khandhas* (los cinco componentes del hombre) son dolor".

2. La Noble Verdad del origen del dolor

"Ésta es, oh monjes, la Noble Verdad del origen del dolor: la sed, el deseo que lleva a buscar el placer, que desencadena la pasión, y que busca la satisfacción aquí y allí, la sed de placer, el deseo de existir y el de no existir".

3. La Noble Verdad de la cesación del dolor

"Ésta es, oh monjes, la Noble Verdad de la cesación del dolor: la supresión completa de la sed, su destrucción, olvidándola, abandonándola, liberándose y manteniéndose alejado de ella".

4. La Noble Verdad del Camino que conduce a la extinción del dolor

"Ésta es, oh monjes, la vía que conduce a la extinción del dolor: es el Noble Óctuple Camino (el camino de ocho miembros *aṭṭhāṅga-magga*, a saber, la correcta visión..."

Traduzco por "correcto" la palabra que podría traducirse por "sereno, equilibrado, completo, perfecto": *sammā* en pāli, de donde viene también la palabra *armonía*, la visión armónica. Digamos entonces:

"La *visión* correcta, la *intención* correcta, la *palabra* correcta, la *acción* o conducta correctas, los *medios* o géneros de vida correctos, el *esfuerzo* apropiado, la *atención* tal como debe ser, y la *concentración* necesaria".

Cada una de estas palabras podría ser traducida de formas diferentes y debería ser explicada detalladamente, pero continuemos con el texto:

"Hasta que este triple conocimiento y esta intuición con sus doce divisiones no fueron purificados con las Cuatro Nobles Verdades; hasta entonces, oh monjes, en este mundo con sus Dioses, con Māra, con Brahmā, con los ascetas, los brahmanes, los espíritus, los hombres, los animales, y con todas las cosas, yo no obtuve la Iluminación completa y suprema".

Estas son las Cuatro Nobles Verdades que constituyen la pieza angular y el punto de unión de toda esta tradición que durante veinticinco siglos ha contribuido como pocas otras a dar al mundo muchas filosofías, a fecundar varias civilizaciones y a crear todo un estilo de vida.

III. El Buddha (el Iluminado)

1. Más allá de la voluntad

Buddha, llamado así por sus discípulos como aquel que ha conseguido la plenitud de la *buddhi*, del Conocimiento, de la *bodhi*, Iluminación, es el príncipe que tiene ya su treintena de años, quizás 38 o 39, cuando comienza a ser seguido por un centenar de discípulos. Pero él no quiere fundar una religión, no quiere en rigor tan sólo fundar una orden monástica, no ha dejado la casa paterna para salvar al mundo ni ha querido discípulos que lo siguieran porque tiene algo que decirles, él quiere vivir, y ha descubierto una sola cosa: ha descubierto que en el mundo hay *sufrimiento*, ha descubierto *el origen* de este sufrimiento, ha descubierto que se puede dar *la cesación* de este sufrimiento, y ha encontrado *el Camino*. Es el camino complejo de ocho dimensiones que llevan a la cesación del dolor y del sufrimiento, al sosiego de aquello que ha sido a menudo traducido como *deseo* –mientras que la palabra, tanto en

pāli como en sánscrito, significa simplemente *sed*: sed de existir, sed de no existir, sed de querer ser perfecto, sed de querer llegar a alguna parte, la inquietud de querer estar en un sitio, el deseo de dejarse atraer por fines extrínsecos. Ahora bien, trascender la voluntad, cosa que no comprendió Nietzsche, no es *querer* no querer.

Durante casi cuarenta años este hombre continúa viviendo en las llanuras gangéticas del norte de la India, y poco a poco la gente se va reuniendo y agrupando a su alrededor. En la tradición de aquel entonces, quien seguía a un hombre espiritual, a un maestro, era llamado *bhikkhu*, monje, *sannyāsi, sādhu*, renunciante. Gautama habla mientras camina, y sus discípulos se impregnan de lo que les está diciendo.

"Así como el viento sopla adelante y atrás y mueve las hojas del algodón, así me mueve la verdadera e inagotable felicidad, y de esta manera cumplo todas las cosas".

¿Qué quiere decir ser hombre? Ser hombre quiere decir, según dirá uno de sus discípulos, participar en el alegre festival de toda la existencia.

"No va contra el viento la fragancia de la flor...; pero va contra el viento la fragancia de los buenos. El hombre bueno llena de su fragancia todas las regiones".

Está muy convencido de lo que más tarde la tradición comentará: "el santo no deja rastro, es como el vuelo del pájaro, no deja huellas".

Por eso resulta tan difícil seguirlo.

Este hombre entusiasma. Le siguen discípulos de todas partes. Incluso las mujeres quieren seguirlo, y él rehúsa.

Pero Ānanda, el monje que él más quiere, pide al maestro que las acepte, y entonces las acepta. No tiene ninguna pretensión de formar una religión, ni de formar una secta, ni de reformar al Brahmanismo, ni de crear nada. Quiere vivir su vida, no pretende nada, no quiere ni tan siquiera dar un nombre a su Comunidad, que poco a poco se está formando. Al morir, octogenario, los discípulos se dan cuenta de que no tienen un lugar, que no saben nada, que nada está resuelto. ¿Qué ha pasado? Entonces, poco después de su muerte, quinientos Ancianos convocan el Primer Concilio del mundo buddhista para ver qué había pasado. Y se sorprenden, al darse cuenta de que sí habían pasado muchas cosas, que había tenido lugar una crítica feroz a la espiritualidad hinduista y brahmánica, que se habían constituido grupos que vivían la vida del *Saṅgha* o la Comunidad, que espontáneamente habían tomado como maestro a un hombre que decía solamente que había visto la realidad de las cosas y la diferencia que hay entre ellas. En este concilio se configuran dos grupos. Unos son los que recitan las Escrituras, los otros los que permanecen en silencio.

Éste es el origen de lo que más tarde algunos llamarán *movimiento*, que hoy es llamado *religión*, y que lleva por nombre *Buddhismo*, y que tiene, como todo *ismo*, un alto grado de abstracción. Este hombre no pretende ser profeta, no reclama ninguna autoridad especial, no se dice enviado por nadie, evita sistemáticamente el nombre de Dios y cuando una vez Rādha, un monje, le pide que diga algo de Dios, le dice: "Oh Rādha, tú desconoces lo que estás preguntando, no conoces los límites de tu pregunta, no sabes lo que preguntas. ¡Cómo quieres que te responda!"

2. *Tradiciones budistas*

Así nace lo que hoy día, nosotros, con esta facilidad para poner etiquetas a las cosas, llamamos Buddhismo, o más bien tradiciones buddhistas, porque hay más de una docena, con sus filosofías. Pero Buddha no quiere nada de eso. Su camino no quiere ser mundano, ni religioso, en el sentido en que aún por muchos se entiende la palabra religión; camina por el camino del medio, del equilibrio, de la armonía, de la ecuanimidad, de la serenidad.

Kisā Gotamī, una madre afligida, desesperada por la muerte de su hijo, pero que ignoraba lo que era la muerte, recurre a Buddha, el gran médico, y le pide una medicina que cure a su hijo. Buddha le contesta: "Tráeme tres granos de arroz (o un puñado de simiente de mostaza). Pero tráemelos de aquella casa donde nunca haya habido una desgracia como la tuya, donde nunca haya habido dolor".

Y la joven madre, esperanzada, creyendo que la cosa era relativamente fácil, fue a buscar los tres granos de arroz; pero no encontró ninguna casa que no hubiera sido visitada por la muerte prematura. Y vuelve a Buddha diciendo:

¿Por qué quería ser tan especial, por qué desconocía la condición humana? ¿Por qué no me daba cuenta de que lo que yo estoy sufriendo a mi manera es lo que he encontrado en todas las casas donde he pedido un grano de arroz? Yo creía que no había ningún dolor como el mío, y he visto en cambio que en todas las casas lo ha habido. ¡Gracias!

Le toca los pies en señal de respeto y se marcha. Más tarde entró en la Orden y se convirtió en una *Arhant*.

¡Sentido común! No habla de Dios, no habla de religión, no quiere consolar con sentimentalismos, no da explicaciones.

Los discípulos de las generaciones que le siguen son más intelectuales. Quieren doctrina y soluciones teóricas. En cambio él amonestaba:

"No hay que actuar como aquel hombre que fue gravemente herido por una flecha envenenada y que no quiere dejar que lo curen hasta saber quién lo había herido, de qué casta era, cómo era, dónde vivía, cómo era el arco con que lo habían herido, cómo era su cuerda".

Todo, discusiones teóricas. Y mientras tanto el hombre herido está muriendo, porque en aquel momento lo único que importa es sacarle la flecha del cuerpo y no perder tanto tiempo buscando causas, preguntando razones, persiguiendo al culpable, queriendo hacer justicia, haciendo de intelectual, buscando soluciones. Praxis, acción inmediata, espontaneidad: sacar la flecha del cuerpo herido, del cuerpo de la humanidad malherida.

3. El noble silencio

El Buddha habla de silencio sagrado, utilizando la misma palabra que usó cuando en el jardín cercano a Vārānasī les habla de las Cuatro Nobles Verdades y del noble silencio. Pero el noble silencio no consiste en callar para no decir aquello que debería decirse o porque quiere esconderse el secreto o la piedra filosofal que se ha encontrado. El noble silencio es silencio porque no tiene nada que decir, y como no se tiene nada para decir, no se esconde nada, ni se dice nada. El noble silencio no calla, sino que acalla las inquietudes que puedan surgir en nosotros. Si preguntamos por qué, es porque intentamos encontrar una respuesta a un qué que no hemos asimilado. Y así esta respuesta genera otro por qué. Hasta que no destruyamos la raíz que nos lleva a preguntar por qué, simplemente hasta que no preguntemos, no surgirá la solución adecuada, aquella que disuelve la pregunta. Toda respuesta es siempre información de segunda mano, responde a un problema que nos hemos hecho, contesta a una pregunta, no la soluciona,

no la disuelve, no hace que la pregunta no surja más. "Si alguien bebe de esta agua, ya no tendrá jamás sed", dijo Jesús siglos más tarde.

El mundo del Buddha es el mundo de la espontaneidad, de la libertad, de sacar la flecha sin preguntarse el por qué, no porque éste no exista, sino porque cualquier pregunta es una forma de hacer violencia a la existencia, es pedir lo que hay detrás, es hacer lo que hacen los niños preguntándose qué hay dentro de un juguete, y, entonces, lo desmontan. Y esto no es lo peor, lo peor es que ya no juegan con lo que han desmontado. Cuando buscamos las causas, ya no dejamos que los efectos nos alegren la vida. Pero si no tenemos el corazón puro, esto es, vacío, dirá la tradición, nos entretendremos con preguntas y no sacaremos la flecha del cuerpo herido.

IV. El espíritu del Buddhismo

Éste es el espíritu del Buddhismo. Todo lo demás surgió a pesar de que este hombre no quiso nada, no quiso fundar nada, no quiso ni tan siquiera reformar al Brahmanismo. Recuerdo que allá por los años 50, en Sarnath, el mismo lugar donde nació este gran movimiento, pregunté a un monje indio, buddhista *theravāda*, íntimo amigo mío, editor del *Tipiṭaka* (más tarde sería rector de la Universidad de Nālandā), la razón por la cual no había buddhistas en la India, cómo podía suceder que en toda la India, la patria del Buddha, el Buddhismo como religión no existiera; y el *bhikkhu* me miró y dijo: "¿Ah, sí? ¿no hay buddhistas?" y se me cortó la pregunta. Decimos que no hay buddhistas porque no hay gente que se declare buddhista, porque el Buddhismo como religión, en la India no existe. Hemos perdido el espíritu del Buddhismo. La India no tiene buddhistas, según nuestras estadísticas, y según nuestras

clasificaciones no hay buddhistas en la India. Y el único monje buddhista que había se sorprendía de que fuera tan estúpido como para preguntarle si en la India había o no buddhistas. Y luego nos extrañamos de que la burocracia prolifere.

O se toma en serio lo que las tradiciones humanas nos dicen desde el punto de vista más profundo y más real, o estamos haciendo de ellas una ideología, un partido político o incluso una institución. Y ciertamente los buddhistas de las estadísticas clasificadoras están fuera de la India, a excepción quizás de los cerca de tres millones de neobuddhistas del Dr. Ambedkar, los cuales, por razones sociales y políticas, para superar la esclavitud de las castas hindúes, se "convirtieron" al Buddhismo, aceptaron el Buddhismo como una de las grandes religiones, para poder liberarse de la ignominia de "los fuera de casta" y adquirir así una cierta identidad. Hubo, entonces, conversiones en masa al Buddhismo, a un Buddhismo que también haría sonreír al Buddha. Se trata de "refugiarse" en el Buddha, como una de las tres joyas (*Saṅgha* y *Dhamma* son las otras dos) que hacen de una persona un buddhista.

Pero refugiarse en el Buddha, como yo he hecho, no quiere decir abjurar del Cristianismo o del Hinduismo, o de otras cosas. ¿Por qué tenemos que verlo todo siempre según "nuestras" categorías? Si el Hinduismo no tiene fundador, el Buddhismo tiene uno, aunque Buddha no funde nada, ya que se trata más bien de un símbolo. Él, que sonríe cuando se le formula una pregunta, que calla cuando alguien hace algo mal hecho. Buddha, ya anciano, estaba en el norte de la India; baja hacia la India central porque ha oído que unos hermanos maltrataban y despreciaban a un monje que había enfermado de una dolencia desagradable. Gautama va hacia allí, lo cuida, y después dice a los monjes: "¡Monjes, a mí me hubierais cuidado! Lo que hacéis a cualquier hombre, me lo hacéis a mí". Esto sucedía más de

cuatro siglos antes de que unas palabras parecidas fueran pronunciadas por un joven rabino de otra tradición.

Hablar del Buddhismo, como hablar de cualquier otra religión, exige respeto y una cierta devoción. El Buddhismo no permite hacer de él sólo una ideología, explicar sólo unas cuantas doctrinas, sean de filosofía o de lógica. Hay toda una ideología buddhista, indiscutiblemente, pero el espíritu, incluso el del más sutil de los lógicos de la tradición buddhista, Nāgārjuna, está siempre guiado por aquello que él mismo llamará su esencia; el Buddhismo tiene una, y, según la tradición māhāyānica, puede resumirse en una sola palabra, de difícil traducción, y aún de más difícil puesta en práctica: *Māhākaruṇā*, la Gran Compasión, compasión, com-padecer, padecer conjuntamente con todas las cosas que existen sin hacer ningún tipo de discriminación. Descubrir el *pathos* de la cosa misma y compartirlo. *Sunt lacrimae rerum*, decía Virgilio. *Māhā-karuṇā*, la gran *karuṇā*, la Gran Compasión, es como la tradición māhāyāna resume la esencia del Buddhismo, pero no para dejarme sufriendo, sino porque habiendo hecho la experiencia de las Cuatro Verdades fundamentales, sé que existe el sufrimiento, que este sufrimiento tiene un origen, pero que puede cesar, y que existe un camino para salir de él. Y para este cese la tradición buddhista utiliza la misma palabra clásica de todo el Yoga. Buddha utiliza la palabra *nirodha*, el cese del dolor corresponde al cese de la corriente mental, del río de pensamientos, de la televisión interna que nos distrae y no nos permite disfrutar de la verdad de la vida. *Yoga-citta-vṛtti-nirodhaḥ* dice el segundo sūtra del *Yogasūtra* de Patañjali: *yoga* es el cese de los procesos mentales.

Cualquier aproximación al Buddhismo que no llegue a tocar estas fibras de la compasión universal, de renunciar, como dirán los Bodhisattvas, a mi salvación personal en favor de todos los seres vivos que quizás precisan aún de mi ayuda, ha *sabido* muy poco de lo que significa el Buddhismo.

Un gran *Arhant* (y aquí entramos en la paradoja de las dos grandes tradiciones buddhistas), habiendo acabado su vida terrenal, llega al nirvāṇa. Es el cielo merecido; y su gran deseo es ver al Maestro y saber dónde vive. Recorre entonces todos los cielos, y podrían describirse las *apsaras*, las ninfas y las cosas preciosas que encuentra antes de llegar al séptimo cielo. Allí las puertas están abiertas, y él da voces y busca, porque quiere ver a Gautama, el Buddha. No lo encuentra y grita, y sale una *apsara*, una asistente, una doncella que lo mira sorprendida. Él le dice: "Sí, busco a Shākyamuṅi, al Ādibuddha". Ella responde: "Pero no sabes lo que buscas, Shākyamuni, el verdadero, el Buddha, no ha venido nunca por aquí, se ha quedado entre los hombres, y permanecerá allí hasta que el último ser consciente haya llegado al nirvāṇa". El lugar del Buddha está entre los que sufren, entre los hombres. La Gran Compasión que permite ser un Bodhisattva, hace que uno se olvide de la propia salvación, para colaborar con el resto de los seres vivos en la Liberación del universo. El voto del Bodhisattva, que hace el monje de la tradición māhāyāna después de cinco años de preparación como mínimo, consiste en renunciar a cualquier beneficio y mérito personal, en no pensar en ello hasta que el último ser viviente llegue a la plenitud.

Y cuando una cierta filosofía buddhista posterior se dedica a construir todo un sistema filosófico, lo que se quiere es desbancar toda la fuerza de la lógica para demostrar, lógicamente, que cualquier construcción intelectual se destruye a sí misma cuando se quiere formular. He aquí el espíritu del Buddhismo.

A modo de colofón

– *La superación de cualquier medio* como puro instrumento. En el camino está ya la meta. Los medios son también

el fin. No hay que proyectarse ni por el deseo, ni por el pensamiento fuera de la realidad que se nos revela en la cotidianidad: éste es el sentido de *refugiarse en el Buddha*– quien ya no existe, quien acaso sólo dijo que fuéramos luces para con nosotros mismos y que buscásemos nuestra salvación con diligencia.

– *La superación de toda extrapolación*, en el ámbito de lo real y por tanto de todo extremismo. No nos podemos especializar en nada que pertenezca a la unidad del hombre ni siquiera en la unidad. Es la vía media. Éste es el sentido de *refugiarse en el Saṅgha, la Comunidad*. No podemos realizarnos solos. Será la comunidad la que nos saque de nuestro solipsismo, de nuestras ambiciones irreales y nos humanice. El *Saṅgha* son todos los seres vivos. Es toda la creación.

– *La superación de todo mesianismo*, de todo desasosiego por salvar al universo, de todo egocentrismo que nos deshumaniza, al socaire de buscar la santidad, y que disipa la felicidad. El dolor existe, el mundo no es un paraíso, pero cumpliendo nuestros deberes es como nos realizamos a nosotros mismos y descubrimos entonces que el nosotros no es un ego egoísta, sino un destello fugaz pero precioso, de una luz que nos ha tocado ser por un momento. *Éste es el sentido de refugiarse en el Dharma*, en la justicia que nos libera y mantiene el movimiento de toda la existencia hacia el *nirvāṇa*.

Cómo comenzó el Mahāyāna*

Richard F. Gombrich

Hipótesis sostenida en el artículo

Me gustaría presentar a discusión lo que creo que es una nueva hipótesis. Esta hipótesis puede ser establecida simplemente. Es que el surgimiento del Mahāyāna se debe al uso de la escritura. Para exponerlo más precisamente: los textos antiguos del Mahāyāna deben su supervivencia al hecho de que fueron puestos por escrito; cualquier texto más antiguo que se desviase de las normas canónicas (término con el cual me refiero aproximativamente a los contenidos del *Vinaya Khandhaka y Suttavibhaṅga* y los Cuatro *Nikāyas*) o las criticase no podía sobrevivir por no estar incluido entre los textos que el Saṅgha preservaba oralmente.

* El presente artículo es la traducción española del artículo "How the Mahāyāna Began" del Profesor R. Gombrich, publicado por primera vez en el *Journal of Pali and Buddhist Studies* I, Nagoya (Japón), marzo 1988, pp. 29-46, editor Profesor Egaku Mayeda, y reproducido en *The Buddhist Forum*, Volume I, University of London, 1990, pp. 21-30, editor Profesor Tadeusz Skorupski. Agradecemos al señor Hiromichi Hikita, secretario de la *Sociedad para el estudio del Pali y Cultura Budista* a/c del Departamento de Estudios Budistas de la Facultad de Letras de la Universidad Aichi Gakuin (Nisshincho, Aichi-gun Aichi 470-01, Japón) por habernos autorizado a realizar la traducción al español del artículo del Profesor Gombrich y a publicarlo en REB. Los subtítulos que figuran en el artículo son de REB.

Transmisión oral de los textos budistas pālis

Pocos indólogos han reflexionado públicamente sobre el hecho de cuán inusual empresa fue llevada a cabo por los primeros budistas al preservar un enorme *corpus* de textos por un largo periodo –probablemente de tres a cuatro siglos– exclusivamente en forma oral. Una admirable excepción es el artículo de Lance Cousins, "Pali Oral Literature",[1] el cual, al menos hasta donde sé, no ha tenido aún el reconocimiento que merece. Como Cousins de hecho dedica menos de seis páginas al carácter oral de los más antiguos textos pālis, y como mi enfoque es un tanto diferente al suyo, deberé referirme de nuevo a algunos de los temas tratados por él. Pero espero probar la verdad de su afirmación de que "la consideración de la naturaleza oral de los *Nikāyas* ofrece varias líneas provechosas de investigación histórica".[2]

La literatura oral ha sido preservada en todo el mundo, pero la investigación reciente ha demostrado que en su mayor parte esta literatura es re-creada en cada re-citación. El verso épico y el cuento folklórico por igual pueden tener contenidos preservados a lo largo de siglos, pero tienden a ser compuestos en forma nueva, a menudo por profesionales o semiprofesionales, a partir de un vasto repertorio de clichés, frases tradicionalmente fijadas. El hecho de que la preservación de la literatura oral pueda aparecer bastante informal no debe hacernos olvidar que ella depende, sin embargo, de instituciones, de disposiciones reconocidas y regulares con miras al entrenamiento, ensayo y ejecución.

Los primeros budistas aspiraban a preservar las palabras de su gran maestro, textos muy diferentes en carácter a la corriente general de la literatura oral, pues presentaban argumentos lógicos y en ocasiones complejos. La precisa fraseología era importante. Cousins ha atraído correctamente

la atención a los típicos rasgos orales de los *suttantas*: el gran uso de listas mnemotécnicas, pasajes tradicionalmente fijados (clichés) y redundancia. Además él señala que las diferencias entre las versiones de los textos preservados por varias sectas y en varias lenguas son en gran medida lo que esperaríamos de textos orales.

> "Estas divergencias son típicamente más grandes en asuntos de poca importancia –ítems tales como las localizaciones de los *suttas*, los nombres de los interlocutores individuales o el preciso orden de los eventos. Pero sólo muy raramente estas divergencias atañen a diferencias doctrinales o sectarias".[3]

En corroboración podría agregar que la tradición budista en sí misma era muy consciente de esta distinción. En su relato de cómo el Canon llegó a ser compilado, en el Primer Concilio, la introducción de la *Sumaṅgalāvilasinī* dice francamente[4] que las palabras de las partes narrativas fueron insertadas en esa ocasión, y así distingue claramente entre las palabras atribuidas a Buda y las circunstancias en que fueron proferidas. Desde el punto de vista religioso esto es perfectamente comprensible: el marco narrativo de lo dicho por Buda no es relevante para la salvación.

Donde ligeramente difiero de Cousins, como se verá, es en el énfasis que él pone en el carácter probablemente de improvisación de las primeras recitaciones de las prédicas de Buda. El propósito entero de la iniciativa (como ciertamente Cousins estaría de acuerdo) era el de preservar las palabras de Buda. Creo que los textos pālis más antiguos bien pueden ser bastante similares a la épica folklórica del Rajasthán estudiada y descrita por John Smith, en el cual el núcleo esencial es de hecho preservado al pie de la letra, pero envuelto variadamente en un ropaje de verbosidad convencional que puede cambiar con cada actuación.[5] Es

significativo que esto sea hecho por una clase de intérpretes profesionales que son en su mayoría iletrados.

El modelo de la Literatura Védica

Sea como fuere, sugiero que nunca se le habría ocurrido a los budistas que semejante empresa de preservación fuera siquiera posible si no hubieran tenido ante ellos el ejemplo de los brahmanes. Ya durante siglos los brahmanes habían estado preservando oralmente sus textos sagrados, la literatura védica, haciendo de esta preservación virtualmente el contenido de su educación. Esta educación, la cual era el derecho y el deber de todo hombre brahmán, podía durar hasta 36 años.[6] Consistía en memorizar los textos védicos y en algunos casos también los tratados subsidiarios (*vedāṅga*). En la época de Buda, la literatura védica era demasiado vasta para ser memorizada por una sola persona, excepto, quizás, por algún excepcional genio; fue dividida en varias ramas (*sākhā*) de tradición oral.

La literatura védica contiene tanto textos en prosa como en verso. El *corpus* más antiguo de textos, el *Ṛgveda* es una colección de himnos en verso, dispuestos en diez 'libros' (*maṇḍala*); los seis 'libros de familia', *maṇḍala* II – VII, los cuales constituyen su núcleo, están dispuestos en orden de extensión, desde el más corto al más largo.[7] Un himno se llama un *sūkta*, literalmente '(aquello que es) bien dicho'. Los textos védicos posteriores son principalmente en prosa. Se sostiene generalmente, y concuerdo con ello, que en época de Buda (cualquiera que ésta haya sido exactamente) sólo existían las más antiguas *Upaniṣads* que eran poco numerosas. Las *Upaniṣads* constituyen el estrato más tardío de los *Vedas* y son conocidas como su 'conclusión', *anta*, tanto en el sentido lógico como en el puramente temporal.

Creo que el Canon budista nos ha dejado más indicios

de que está modelado sobre la literatura védica de lo que generalmente ha sido reconocido. En mi opinión, los poemas budistas más antiguos eran llamados *sūkta*, que en pāli (y otras formas del indo-ario medio) se convierte en *sutta*, como en *Suttanipāta*. Literalmente un *sūkta* es sinónimo de un *subhāṣita*, algo 'bien dicho', en este caso por Buda o uno de sus discípulos inmediatos; pero la palabra también alude al *Veda*. Estoy al tanto, por supuesto, de que muchos siglos después *sutta* fue resanscritizado como *sūtra*. Un *sūtra* es, no obstante, un género reconocido de la literatura sánscrita, un texto en prosa compuesto lo más sucintamente posible, de modo tal que normalmente no puede ser entendido sin un extenso comentario. Ningún texto pāli antiguo se asemeja en algo a esto. Incluso iría más lejos, y tentativamente sugeriría que si la palabra pāli *sutta* puede equipararse a la palabra sánscrita *Veda*, la palabra pāli *suttanta* puede equipararse a la palabra sánscrita *Vedānta*; entonces los textos en prosa de los discursos de Buda son las 'conclusiones' de la literatura sagrada budista.

Estas observaciones lingüísticas son, sin embargo, especulativas, y aun si se muestra que son erróneas, esto no afectaría mi argumento principal en absoluto. Es un hecho que partes del Canon Pāli están dispuestas sobre el principio védico de incrementar la extensión de las unidades: el *Aṅguttara-nikāya* (paralelo al *Ekottara-āgama*); los *Thera-* y *Therī-gāthās*; los *Jātakas*; y –lo que es más interesante– los poemas de una sección del *Suttanipāta*, el *Aṭṭhakavagga*. Hay un episodio en el Canon[8] en el cual Buda pide a un joven monje con quien se encuentra por primera vez que le relate algunos *Dhamma*, el monje recita el *Aṭṭhakavagga* completo y Buda lo alaba. El texto no dice específicamente quién compuso los poemas del *Aṭṭhakavagga* originalmente, podría ser el mismo Buda; podría ser el maestro del joven monje, Mahākaccāna, quien era un reputado predicador;

podrían ser incluso otros monjes; y podría ser una combinación de éstos, pues no todos los poemas tienen que ser de un mismo autor. Pero lo que es claro es que este conjunto de dieciséis poemas fue recopilado tempranamente y dispuesto según el principio *rigvédico*, de disposición de los himnos de acuerdo con el incremento de la extensión.

Medios para la preservación de los textos

Como antes fue mencionado, las listas numeradas son un importante recurso mnemotécnico, y están en verdad presentes en toda la literatura tanto del antiguo Budismo como del antiguo Jainismo. Otro recurso semejante es la redundancia. Los textos en prosa budista más antiguos están llenos de repeticiones. Los brahmanes llegaron a extremos extraordinarios en la preservación del *Ṛgveda* mediante la memorización de palabras en variados patrones. Esto no atrajo a los budistas, probablemente debido al énfasis que ellos ponían en el significado de los textos; pero las infinitas redundancias de los patrones de palabras en los textos del *Abhidhamma* pāli de algún modo sí recuerdan a los *Kramapāṭha, Jatāpāṭha* y *Ghanapāṭha* védicos[9] en su carácter formal. Un tercer recurso mnemotécnico es la versificación. Cuanto más estricto el metro, más fácil es preservar la fraseología. El metro *anuṣṭubh / vatta* es así menos efectivo para este propósito que los metros más estrictos en los cuales está compuesta la mayor parte de *Suttanipāta*.

Obviamente no había medios para preservar las palabras de Buda tal como él las dijo. Debían ser formalizadas en texto, en prosa o en verso, composiciones deliberadas que eran entonces encomendadas a la memoria y luego transmitidas sistemáticamente a los discípulos. Si no hubiera sido así, se habrían perdido, como las enseñanzas de los maes-

tros contemporáneos de Buda que se mencionan en el Canon, especialmente en el *Sāmaññaphala-suttanta*. El caso del Jainismo es particularmente instructivo. De acuerdo con la tradición Digambara, los más antiguos textos preservados no son el canon original: éste se ha perdido.[10] Me parece altamente improbable que semejante tradición hubiera surgido si no fuera verdadera, en tanto que uno puede fácilmente entender la motivación para sostener el punto de vista opuesto, defendida por los jainas Śvetāmbara, de que los textos preservados son de hecho parte del canon original. Todos los jainas están de acuerdo en que parte de su canon se perdió en una etapa temprana. La tradición Śvetāmbara dividía a los monjes entre aquellos que eran *jinakappa*, los solitarios ascetas errantes que se esforzaban por la liberación en esta vida y los *therakappa*,[11] monjes profesionales a los que les correspondía preservar la tradición jaina, y en particular las escrituras. Esto precisamente refleja la distinción introducida en el saṅgha budista de los Theravādins, probablemente a fines del siglo I a.C., entre los monjes que debían dedicarse al *vipassanādhura*, el deber de meditar y de alcanzar así el *nirvāṇa*, y aquéllos que se dedicaron al *ganthadhura*, el deber de preservar los libros, esto es, las escrituras budistas.[12] Pero aquí me estoy adelantando a mi historia.

Preocupación por la preservación de los textos

Mi punto es que desde el principio la institución que cumplió la función de preservar los textos budistas debe haber sido el Saṅgha. Si consideramos que inicialmente esta función fue manifiesta o si la consideramos latente no es de importancia. Ciertamente el Saṅgha fue en primer lugar concebido por Buda como una asociación de hombres y mujeres que trataban de alcanzar el *nirvāṇa*, la cual creaba

condiciones que facilitaran esta búsqueda para todos ellos. Pero el Saṅgha fue también una organización misionera: los primeros sesenta monjes fueron enviados a predicar a quienquiera que los oyera.[13] Esto es, por supuesto, bien conocido. Pero de algún modo los especialistas no han reflexionado mucho acerca de cómo los monjes habrían de recordar lo que tenían que predicar y cómo sus conversos (que no habían conocido a Buda en persona) habrían de recordar a su vez las enseñanzas. Mi posición es que la preservación de los textos requirió organización, y que los laicos budistas nunca estuvieron organizados de un modo que habría asegurado la transmisión de textos a través de las generaciones.

No se debe pensar que yo digo que sólo los monjes y monjas sabían los textos de memoria. Lo que digo es que sólo ellos estaban organizados de manera tal como para poder transmitirlos a las futuras generaciones. Un interesante pasaje en el *Vinaya*[14] dice que un monje puede interrumpir su retiro durante la estación de las lluvias hasta siete días si un hombre o una mujer laicos lo hace llamar con el mensaje de que él o ella conoce un texto y tiene miedo de que se pierda –en otras palabras, que necesita ser pasado al Saṅgha. No sabemos cómo estaba organizado el Saṅgha para este propósito en el periodo más antiguo. Varias veces en el Canon se hace referencia a monjes como *vinaya-dhara*, *dhamma-dhara* y *mātikā-dhara*, lo cual significa que ellos debían memorizar respectivamente las reglas monásticas, los sermones (*suttantas*), o las listas de términos que ulteriormente se desarrollaron para constituir las obras de *Abhidhamma*. Pero no sé de ningún pasaje que aclare si éstas eran siempre especializaciones exclusivas. Los monjes posteriores ciertamente sí se especializaron en memorizar textos particulares o grupos de textos,[15] y esto aparentemente continuó incluso después de que hubieran sido puestos por escrito en el siglo I a.C. De acuerdo con la introducción de

la *Sumaṅgalāvilasinī* de Buddhaghosa, el *Vinayapiṭaka* fue confiado a Upāli y a sus seguidores (*nissitaka*) y cada uno de los cuatro *Nikāyas* de modo similar a un importante monje y a sus seguidores.[16] Puesto que Buddhaghosa está meramente editando los comentarios, que fueron puestos por escrito junto con el Canon, presumo que esta afirmación refleja el modo en que estaba organizado el Saṅgha para memorizar los textos en el siglo I a.C. No sabemos cuánto más antigua puede ser esta división del trabajo –que recuerda a la *śākhā* brahmánica. Pero la lógica de la situación sugiere que desde el principio los monjes deben haberse especializado, habiéndoles enseñado los textos primero sus propios maestros y luego otros monjes que encontraran tanto en los monasterios como en sus viajes; y que los Concilios (*saṅgāyanā*), mejor denominados Recitaciones Comunales, tuvieron la función de sistematizar el conocimiento y quizás de organizar su posterior preservación. De hecho, la misma división de los sermones en los cuatro *Nikāyas* fue probablemente para este propósito, y sospecho que los cuatro *Nikāyas* básicamente representan cuatro tradiciones de memorización. Puede ser significativo que en el pasaje de la *Sumaṅgalāvilasinī* ya citado se haga referencia a los cuatro *Nikāyas* como cuatro *saṅgītis* y al *Dīgha-nikāya* como el *Dīghasaṅgīti*.[17] Las palabras *saṅgīti* y *saṅgāyanā* son, por supuesto, sinónimas.

El Canon mismo ha preservado señales de cómo todo esto operaba, e incluso muestra que los budistas eran conscientes del contraste en este respecto entre ellos mismos y los jainas. El *Saṅgīti-suttanta* sostiene que a la muerte del Nigaṇṭha Nāthaputta, sus seguidores comenzaron a estar en desacuerdo acerca de lo que él había realmente predicado.[18] Sāriputta aprovecha esta ocasión para llevar a cabo la recitación de un sumario de la enseñanza de Buda dispuesto en listas numeradas de creciente extensión. No importa si el texto registra fielmente un incidente

histórico (lo cual nunca podemos saber con certeza); el punto es más bien que los budistas eran conscientes de que este tipo de recitación sistemática era necesario si el Budismo iba a ser preservado como una doctrina coherente y un modo de vida (disciplina). Y yo no puedo concebir cómo de hecho podría haber sobrevivido si tales prácticas no hubieran tenido lugar. En otro texto[19] se presenta a Buda diciendo que cuatro condiciones contribuyen al olvido (*saṃmosa*) y a la desaparición de la verdadera enseñanza (*saddhamma*). La primera es si los monjes memorizan los textos incorrectamente. Otra si los monjes doctos que conocen los textos no tienen el cuidado de entrenar a otros en la recitación de los mismos.[20]

Un corolario de todo esto es que una vez que los encuentros de monjes (correspondan o no estos encuentros al Primer y Segundo Concilio de la tradición) decidieron lo que debía ser memorizado, debe haber sido difícil, si no imposible, introducir un nuevo texto en la colección aprobada. Esto no es afirmar que no ocurrió ningún cambio; sino que los cambios deben haber sido en su mayoría involuntarios, debido a deslices de la memoria y a la contaminación de textos cuando la memoria de alguien saltaba de un texto a otro. Sabemos de tal cuerpo de textos autorizados a partir de los pasajes[21] del *Mahāparinibbāna-suttanta* que se refieren a lo que Rhys Davids traduce como las cuatro "Grandes Autoridades" (*mahāpadesa*). En realidad esta traducción es engañosa, pues el número cuatro se refiere a las instancias de referencia a la autoridad, no al número de "autoridades". De éstas no hay sino una: cuando alguien afirma tener un texto auténtico, su autenticidad debe ser juzgada viendo simplemente si armoniza con los textos (del *Sutta* y del *Vinaya*) ya corrientes en el Saṅgha. Si no, debe ser rechazado: el Saṅgha no intentará preservarlo.

Bajo estas circunstancias, cualquier texto que critique las

enseñanzas corrientes o que introduzca algo que es palpablemente nuevo no tienes posibilidades de sobrevivencia. Es posible que cientos o incluso miles de monjes, monjas y seguidores budistas laicos tuvieran visiones u otras inspiraciones que introdujeran nuevas enseñanzas en sus mentes, es posible que compusieran textos incorporando esas enseñanzas –pero nunca lo sabremos. Puesto que sin escritura esos textos no pudieron ser preservados.

La escritura

La arqueología no ha recuperado ninguna pieza de escritura en la India que definitivamente pueda ser datada antes de las inscripciones de Aśoka. No obstante, se está generalmente de acuerdo en que el hecho de que en las inscripciones de Aśoka la escritura brahmī muestra algunas variantes regionales prueba que debe haber sido introducida un poco antes. Es *prima facie* probable que la escritura fue usada primero para dos propósitos: por hombres de negocios para llevar las cuentas y por gobernantes para la administración pública. Esto de hecho se ajusta con lo que sabemos por el *Vinayapiṭaka*.

El *Vinaya* es la única parte del Canon Pāli que menciona libros y escritura. Hay menciones en los *Jātakas* pero sólo en su parte en prosa, la cual es un comentario, no un texto canónico. En ocasiones se dice[22] que se mencionan libros en el *Dīgha-nikāya*, pero ello es casi seguramente incorrecto. El único pasaje en cuestión está en *Dīgha* III, 94, en el *Aggaññа-suttanta*, donde se satiriza a los brahmanes. Por un gracioso juego de palabras se dice que ellos como estudiantes del *Veda* son 'no-meditadores' (*ajjhāyaka*); se establecen cerca de ciudades y aldeas y hacen *ganthe*. Posteriormente *gantha* pasó a significar 'libro'; pero básicamente significa 'nudo'. En el *Suttanipāta*[23] se dice que los brahmanes

'entrelazan *mantras*' –las palabras son *mante ganthetvā*– y la referencia es a que ellos componen textos védicos. Esta metáfora es muy parecida a la de *sūtra*, el 'entrelazado' de un texto, y la de *tantra*, de acuerdo con la cual un texto es 'tejido'. Aunque los Rhys Davids traducen *ganthe* en el Dīgha III, 94, como 'libros', no parece que quieran decir por medio de esto libros como objetos físicos, pues citan y correctamente traducen el comentario de la indicada palabra: "compilar los tres *Vedas* y enseñar a otros a repetirlos".[24]

Para presentar la evidencia concerniente a la escritura en el *Vinayapiṭaka* no puedo mejor que intentar resumir lo que fue dicho tan admirablemente más de un siglo atrás por Rhys Davids y Oldenberg en la introducción a sus traducciones de los textos del *Vinaya*.[25] "En primer lugar, hay varios pasajes que confirman de un modo indiscutible la existencia de un arte de escribir en la época en que los textos del *Vinaya* fueron puestos en su forma presente".[26] Hay una referencia a una nota emitida por el rey acerca de un ladrón que esconde lo robado.[27] Hay una referencia a la escritura como una 'habilidad superior' (*ukkhaṭṭa sippa*).[28] Hay referencia a instigar a alguien al suicidio por medio de un mensaje escrito.[29] Y aunque se prohibe a las monjas las 'artes animales' (*tiracchāna vijjā*), no hay falta en que ellas aprendan a escribir. (Esta última referencia[30] es breve y oscura, pero mi impresión es que Rhys Davids, Oldenberg y Miss Horner la han malinterpretado y que ella se refiere a pintar amuletos, algo así como *yantra*).[31] "Pero hay una gran distancia entre el uso de la escritura para tales comunicaciones públicas o privadas y la adopción de ella para el propósito de registrar una literatura extensa y sagrada".[32] En este punto Rhys Davids y Oldenberg podrían haber agregado que los brahmanes no pusieron por escrito sus escrituras durante muchos siglos después de que la escritura entrara en uso entre ellos, porque ellos querían que el acceso a sus escrituras quedara limitado a las tres

más altas castas, *varnas*, en tanto que los budistas no tenían el deseo de mantener las suyas secretas.

> "Si los textos sagrados hubieran sido escritos y leídos, los libros, los manuscritos y toda la actividad conectada con ellos, habrían tenido necesariamente una muy importante función en la vida diaria de los miembros de la Orden budista".[33]

El *Vinaya* menciona cada artículo de propiedad que se permitía tener a un monje y cada utensilio encontrado en un monasterio, pero nunca menciona manuscritos o materiales de escritura de ninguna clase. Pero, por otro lado, hay varias referencias a la necesidad de adquirir un texto aprendiéndolo oralmente.

Los comentarios pālis registran que los textos fueron por primera vez puestos por escrito cuando se descubrió que había sólo un monje vivo que aún conocía un texto canónico, el *Mahāniddesa*.[34] Hemos ya visto antes que, con anterioridad a esto, cuando parecía que había una sola persona que aún conocía un texto, se ordenaba a un monje interrumpir su retiro de la estación de las lluvias para ir y aprenderlo. En el siglo I a.C. una técnica más segura fue puesta en práctica.

El Canon Pāli (con comentarios) fue finalmente puesto por escrito por temor a perderlo. Quizás es un corolario de este hecho el que el *Pātimokkha* como tal no es un texto canónico. Está por supuesto insertado en el *Suttavibhaṅga*. Pero quizás no se sintió la necesidad de hacer manuscritos del código que cada monje debía conocer de memoria. Un texto en constante uso está en menos peligro de ser olvidado.

Ha habido desde hace tiempo un consenso general en que los más antiguos textos del Mahāyāna conservados se remontan al siglo I o II a.C. Esta cronología, aunque

imprecisa, claramente se corresponde con la época en que la escritura se extendió en el uso y fue posible confiar largos textos a la escritura. Quizás esto tuvo que ver con mejores materiales. Discutir en detalle el uso de la escritura para las obras sánscritas brahmánicas, está más allá de mi competencia y es innecesario aquí, pero puedo destacar que el *Mahābhāṣya* de Patañjali es claramente un texto escrito no oral, y comúnmente es ubicado en el siglo II a.C., sobre la base de evidencia bastante fuerte.

Puede objetarse que los textos escritos también pueden perecer, y es probable que así suceda a menos que una institución los resguarde. Estaría de acuerdo con esto; pero no es una objeción a mi hipótesis. Ciertamente la gran mayoría de las obras del Mahāyāna –en realidad, de *todas* las obras budistas tardías– se perdieron en sus versiones originales en lenguas indias. Pero muchas sí sobrevivieron lo suficiente como para ser traducidas al chino y/o al tibetano, y eso es todo lo que mi hipótesis requiere. Un único manuscrito en una biblioteca monástica, no estudiado por ninguno, pudo ser tomado y leído, incluso traducido por un curioso que lo hojeara o por un erudito visitante.

Culto del libro

Esto finaliza la argumentación real para mi hipótesis, de modo tal que mi artículo podría finalizar aquí. Pero sería una lástima no mencionar que los mismos textos antiguos del Mahāyāna ofrecen lo que podría ser considerado como una evidencia corroborante. Es bien conocido que el *Sūtra del Loto* recomienda depositar textos de las escrituras budistas en *stūpas* como el equivalente de reliquias corporales. El Dr. Gregory Schopen ha demostrado[35] que los primeros textos del Mahāyāna, aun antes del *Sūtra del Loto*, se refieren a un verdadero 'culto del libro'. En esos anti-

guos textos, escribe: "el mérito derivado del culto del libro está siempre expresado en términos de su comparativa superioridad con relación al que se deriva del culto al *stūpa* o del culto a las reliquias".[36] Por 'libro' aquí se quiere decir manuscrito; y Schopen muestra que el texto típicamente prescribe y glorifica su propia veneración en forma escrita. El artículo, por otra parte brillante, de Schopen, está ligeramente disminuido en su valor por una incapacidad ocasional de distinguir entre 'el libro', como un objeto escrito, y los textos en general; y creo que quizás ha puesto demasiado énfasis en referir el culto al 'libro'. Mi impresión es que estos textos preservan un sentimiento de admiración ante esta maravillosa invención que permite que las opiniones o experiencias de un individuo sobrevivan, esté de acuerdo, le interese, o no. En cierto sentido están celebrando su propia sobreviviencia. *Scripta manent* sostiene la sentencia latina: "Los escritos sobreviven", pero quizás sólo los budistas escriben panegíricos sobre este hecho.

El surgimiento del Mahāyāna

Debería quizás concluir destacando que aunque existen otras varias teorías corrientes acerca del origen del Mahāyāna, mi hipótesis, según me parece, no refuta ni corrobora ninguna de ellas, puesto que enfoca el problema a un nivel diferente. Para expresarlo de una manera diversa: las otras teorías fundamentalmente dicen lo que es diferente en el Mahāyāna, pero no dicen por qué esa forma diferente de religión habría de haber (aparentemente) surgido cuando lo hizo. Mi hipótesis, repito, es que diferentes formas de Budismo pueden haber surgido tempranamente, pero nosotros nunca lo sabremos, puesto que estaban condenadas a ser efímeras. No estoy tomando partido con aquellos que afirman que el Mahāyāna representa

una forma de la enseñanza de Buda, que de algún modo fue preservada 'subterránea', quizás entre los laicos, hasta que salió a la superficie en los textos que tenemos; por el contrario, mi argumentación es precisamente que tal cosa es imposible.

La más difundida opinión sobre el asunto es que el Mahāyāna es el Budismo de los laicos. Estoy completamente en desacuerdo con esa teoría. Espero mostrar en otras publicaciones[37] que ello reposa sobre una concepción errónea de lo que era un laico budista en la India antigua. Estoy profundamente de acuerdo, por supuesto, en que el Budismo más temprano fue primariamente una religión del Saṅgha; y que eso se debe a muchas razones, no meramente a aquélla sola de la que se ha ocupado este artículo. Las otras razones resultan válidas aún después de la introducción de la escritura para registrar escritos. Pero ciertamente hubo laicos –aunque una pequeña minoría– que sabían cómo escribir, de modo tal que se hizo técnicamente posible para un laico poner por escrito sus propios puntos de vista religiosos. Si había instituciones, además de los monasterios budistas, que fueran capaces de preservar tales escritos, es otro asunto.

Traducción del inglés: Silvia De Alejandro

Notas

[1] L.S. Cousins, "Pali Oral Literature", en P.T. Denwood y A. Piatigorsky eds., *Buddhist Studies Ancient and Modern*, London, 1983, 1-11.
[2] *Ibid.*, 9.
[3] *Ibid.*, 5.

[4] I, 12: *saṃbandha-vacana-mattaṃ...pakkhipitvā*. Literalmente significa "sólo interpolando palabras conectivas"; esto es menos que los ítems narrativos a los que Cousins hace referencia. El texto no puede ir tan lejos como para cuestionar su propia veracidad. Pero el pasaje sí hace una esencial distinción entre lo que es *Buddha-vacana*, "las palabras de Buda", (y que por lo tanto no pueden ser alteradas), y lo que no lo es.

[5] J.D. Smith, "The Singer or the song: A Reassessment of Lord's 'Oral Theory' ", *Man*, (N.S.) 12, 1977, 141-53. Sería difícil exagerar la importancia de las observaciones de Smith para el estudio de la literatura oral en general y de los antiguos textos indios en particular. Al analizar sus grabaciones de interpretaciones de una época oral por ejecutantes que nunca se habían conocido, Smith encontró que aunque incluso divergieran en el metro, compartían un núcleo común que transmitía todo el significado importante. Cuando las palabras de este núcleo son puestas juntas, forman un texto métrico, y "es fácil demostrar que [ese texto] existe en lo que es, en esencia, una forma unitaria singular memorizada por todos los intérpretes" (página 146). Este texto central muestra sólo variaciones sin importancia, en materias tales como el orden, la gramática y el uso de sinónimos (página 147). Con todo, lo que es extraordinario es que este texto central nunca es presentado como una unidad, sino sólo palabra por palabra o frase por frase, estando cada fragmento insertado en "grandes cantidades de material verbal de poco peso semánticamente" (página 145). Esto significa que, aunque lo que se recuerda es básicamente métrico, es presentado en una forma que destruye ese metro. Esto muestra cuán compleja la relación entre versos y prosa pudo volverse.

[6] *Manusmṛti*, III, 1. El texto se refiere allí a los tres *Vedas*; pero presumiblemente fueran sólo aquellos que aspiraban a ser maestros de escuela los que intentaron esta empresa.

[7] "...los libros II-VII, si no se toma en cuenta las adiciones posteriores, forman una serie de colecciones que contienen un número de himnos que se incrementa sucesivamente". Arthur A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature*, reimpreso en Delhi, 1965, 34.

[8] *Vinaya*, I, 196 = *Udāna* V, 6. En este último pasaje se dice que el monje recitó dieciséis poemas, en el *Vinaya* se dice tan sólo que recitó "todos".

[9] Macdonell, *op. cit.*, 42.

[10] P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley and Delhi, 1979, 51.

[11] Colette Caillat, *Les Expiations dans le Rituel Ancien des Religieux Jaina*, Paris, 1965, 50. En contraste con la antigua tradición del asceta solitario, seguida por los *jinakappa*, a los monjes *therakappa* no se les permitía estar solos, o normalmente ni siquiera de a dos. Caillat no relaciona esto con la cuestión de preservar la tradición; debo esta idea a una conversación con Will Johnson.

[12] Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon: the Anuradhapura Period*, Colombo, 1956, 158-61.

[13] *Vinaya*, I, 21.

[14] *Ibid.*, 140-41.

[15] Detalles en E.W. Adikaram, *Early History of Buddhism in Ceylon*, Migoda, 1946, capítulo 3.

[16] *Vinaya*, I, 13, 15.

[17] *Ibid.*, I, 14.

[18] *Dīgha-nikāya*, III, 209-210. El mismo pasaje ocurre en III, 117-18, y *Majjhima*, II, 243-44.

[19] *Aṅguttara*, II, 147.

[20] Ye te bhikkhū bahussutā āgātagamā dhammadharā vinayadharā mātikādharā te na sakkacca suttantaṃ paraṃ vācenti tesaṃ accayena chinnamūlako suttanto hoti apaṭisaraṇo.

[21] *Dīgha-nikāya*, II, 123-26.

[22] Por ejemplo, Schopen en el artículo citado antes, p. 171, n. 46.

[23] *Suttanipāta*, 302 y 306.

[24] T.W. Rhys Davids y C.A.F. Rhys Davids, trads., *Dialogues of the Buddha*, Part III, London, 1921, 90.

[25] T.W. Rhys Davids y H. Oldenberg, *Vinaya Texts*, Part I, SBE XIII, Oxford, 1881.

[26] Rhys Davids y Oldenberg, *op. cit*, xxxii.

[27] *Vinaya*, I, 43.

[28] *Ibid.*, IV, 7. Este pasaje no es mencionado por Rhys Davids y Oldenberg.

[29] *Ibid.*, III, 76.

[30] *Ibid.*, IV, 305.

[31] El texto sin prestar ayuda glosa *tiracchāna vijjā* como "lo que es externo, no benéfico" (*yam kiñci bāhirakaṃ anatthasaṃhitaṃ*). Si ella lo aprende palabra por palabra (o ¿línea por línea?) (*padena*) cada palabra (o línea) constituye una ofensa; si sílaba por sílaba, cada sílaba. Pero no hay ofensa en aprender *lekhaṃ, dhāraṇaṃ guttatthāya parittaṃ*. De estas tres excepciones, sólo la última es clara: significa "un texto (específico budista) recitado para protección". La segunda es traducida por Homer como "lo que es memorizado", pero esto no tiene sentido en absoluto, pues todo lo que ella aprende es presumiblemente memorizado. Como esa palabra está junto a *paritta* presumo que es también algo así como conjuro protector, y de este modo equivalente al sánscrito *dhāraṇī* (una palabra no testimoniada en pāli, de modo tal que no está claro si uno debería corregirla en *dhāraṇiṃ* o sólo asumir que el equivalente pāli de esta última es *dhāraṇā*). Sólo nos queda *lekhā*. Mi interpretación general es que lo que está prohibido en general es la magia, pero que ciertas clases de magia blanca están permitidas.

[32] Rhys Davids y Oldenberg, *op. cit.*, xxxiii.

[33] *Ibid.*.

[34] Rahula, *op. cit.*, 158.

[35] G. Schopen, "The frase 'pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna", *Indo-Iranian Journal*, 17, 1975, 147-81.

[36] Schopen, *op. cit.*, 169. Como Schopen procede a demostrar esta evidencia parece refutar la teoría de que el Mahāyāna temprano está específicamente asociado con el culto a las reliquias corporales; si ella sugiere algo, es justamente lo opuesto.

[37] Por ejemplo en *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London, 1988, 74-76; y en "Comment une religion se définit elle-même: le bouddhisme", *Le Grand Atlas des Religions*, Encyclopaedia Universalis, Paris, 1988, 36-7.

El significado de "armonía" en el pensamiento budista*

Hajime Nakamura

Introducción

El término "armonía" es esencial en las tradiciones de Oriente. En chino, coreano y japonés el concepto de armonía se expresa por medio de los ideogramas que en chino se leen *t'iao ho*, ocasionalmente por los que se leen *hsiai ho, hsieh ho*, y así sucesivamente. En India se han usado muchos términos. La armonía del sonido o el acorde musical se expresa por medio de los términos sánscritos *tālaikyam, svaraikyam, svarasaṅgaḥ, svaraikatā, ekatālaḥ, ekatānaḥ, ekalayaḥ*. La armonía en el canto, en la danza y en la música se expresa por los términos sánscritos *tauryatrikam, saṃgītam*. Armonía en el sentido de acuerdo o concordia es expresada por los términos sánscritos *aikyam, ekatā, saṅgaḥ, yogyatā, sādṛśyam, avirodhaḥ, ānurūpyam,*

* El presente artículo es la traducción al español de la parte central del artículo "The Significance of 'Harmony' in Buddhist Thought" del Profesor Hajime Nakamura, publicado en *Harmony and Strife* editado por Shu-hsien Liu y Robert E. Allison, Hong-Kong, The Chinese University Press, 1988, pp. 91-112. Agradecemos al Profesor Nakamura el habernos autorizado a traducir al español parte de su artículo y a publicarlo en REB. Sobre el Príncipe Shōtoku, uno de los temas tratados por el Profesor Nakamura en el presente artículo, puede encontrarse más información en REB 1, pp. 107-132 y REB 2, pp. 81-84.

anusāritā, saṃyogaḥ y *sandhiḥ*, según un diccionario.[1] Sin embargo, en mi opinión, armonía o concordia en el sentido ético está expresada más claramente por el término sánscrito *samavāya*. Este ideal también está implicado en el término "camino del medio" en la filosofía budista.

La armonía como la base de la solidaridad social

El mundo entero y los individuos en él están vinculados íntima e indisolublemente. Toda la familia humana está tan estrechamente conectada que cada unidad depende de las otras para su crecimiento y desarrollo. Para hacer surgir lo bueno que existe en nosotros, cada uno debería tratar de reproducir en su propia vida la armonía con el gran universo que nos contiene y nos capacita para existir.

> "Todas las acciones, mediante las cuales uno adquiere méritos, oh monjes, no valen ni la décimosexta parte de la benevolencia (*mettā*), que es la liberación de la mente; sólo la benevolencia, que es la liberación de la mente, superando a aquellas acciones, irradia luz, brilla e ilumina –exactamente como todas las luces de las estrellas no valen la décimosexta parte de la luz de la luna; sólo la luz de la luna, superando a todas aquellas luces, irradia luz, brilla e ilumina".[2]

El amor o la benevolencia podrían ser llamados las virtudes más elevadas. La regla de oro está expresada en la máxima: "Haz como te gustaría que te hicieran a ti".[3] En la Biblia se enseña: "Como desearías que los otros te traten, así has de tratar tú a los otros".[4] El antiguo Budismo decía: "Todos los hombres tiemblan ante el castigo, todos los hombres temen a la muerte, recuerda que tú eres como ellos y no mates, no hagas matar".[5] Y también: "Aquel que buscando su propia felicidad no lastima ni mata a

otros seres que también desean la felicidad, encontrará la felicidad después de la muerte".[6]

El ideal universal de la regla de oro también se encuentra prácticamente en todos los otros sistemas religiosos. En la Épica Hindú, el *Mahābhārata*, tenemos normas semejantes a las enseñanzas budistas. Lao Tzu nos enseñó a hacer el bien a aquellos que son buenos con nosotros, y también a aquellos que no lo son.[7] Confucio dijo: "No hagas a los otros lo que no quieres que ellos te hagan a ti".[8] No hay duda de que esta regla está declarada en forma negativa. Pero una afirmación negativa no significa necesariamente una idea negativa. Los chinos siempre la han entendido como positiva. El ideal confuciano de Jen es comparable al Maitri budista y el Amor fue exaltado por los judíos también en los Testamentos de los Doce Patriarcas.[9] Cristo dijo: "En tanto tú has hecho esto en contra de uno de los más humildes de mis hermanos, tú me lo has hecho a mí".[10]

En la práctica budista el amor existe realmente cuando está acompañado de otras actitudes mentales. Cuatro estados de la mente son descritos frecuentemente como Conductas Sublimes (*Brahma-vihāra*). Éstos son: Amor, Dolor por el dolor ajeno, Alegría por la alegría de otros y Ecuanimidad en relación con la propia alegría y dolor.[11] Cada uno de estos sentimientos debería ser practicado deliberadamente, comenzando con un objeto único y gradualmente aumentando hasta que el mundo entero esté impregnado con dicho sentimiento.

El espíritu del amor debería ser expresado en todas las faces de nuestra vida:

> "Habiendo renunciado a la destrucción de la vida, absteniéndose de la destrucción de la vida, el monje, que ha dejado de lado el garrote, que ha dejado de lado la espada, modesto, bondadoso, vive lleno de compasión y benevolencia para con todos los seres".[12]

Uno no debe ofender a otros ni siquiera mediante la palabra:

"Nuestra mente no se alterará. No proferiremos palabras malas. Viviremos bondadosos y compasivos, con una mente de benevolencia, carentes de odio; viviremos inundando a todo el mundo con una mente suave, vasta, amplia, inconmensurable, sin enemistad, sin malevolencia".[13]

Frente al desprecio o la injuria infligidos por otros, uno debe tener paciencia:

" 'Me insultó, me golpeó,
me venció, me robó'
–no cesa la agresividad
de aquellos que albergan
estos sentimientos de rencor".

"Jamás en este mundo
los odios cesan con el odio,
cesan con la benevolencia:
ésta es una ley eterna".[14]

"Venza a la cólera con la afabilidad,
venza al malo con la bondad,
venza al mezquino con la generosidad,
con la verdad al mentiroso".[15]

El hombre que practica la virtud de la benevolencia es el amigo de todos:

"De todos soy amigo,
de todos compañero,
y, compasivo para con todos los seres,

cultivo un sentimiento de benevolencia,
y siempre mi alegría
está en no hacer daño".[16]

Buda nos da una instrucción valiosa:

"...Critican al que está sentado en silencio,
critican al que habla mucho,
critican al que habla poco.
Nadie en el mundo se libra de la crítica".[17]

En la Biblia encontramos una referencia a un hecho similar que corrobora lo dicho por Buda: "Juan vino sin haber comido ni bebido, y ellos dijeron: Él tiene un demonio. El Hijo del hombre vino tras haber comido y bebido, y ellos dijeron: Miren un hombre glotón y bebedor de vino, un amigo de los publicanos y pecadores".[18]

El carácter dulce y compasivo se manifiesta, como un modelo, en la vida del mismo Gotama. Leyendo las Escrituras pāli, uno se impresiona con la fuerte influencia personal ejercida por Buda sobre los corazones de los hombres. Todo lo que hizo presenta caminos de paz. La cólera, de hecho, no tiene lugar en su carácter; la cólera no desempeñó ninguna función en sus prédicas. Las historias de las vidas de Buda, frecuentemente exaltan de manera extravagante su gran compasión y espíritu de renunciamiento.[19] Mientras las descripciones pueden parecer fantásticas, su propósito es típicamente altruista.

La distinción entre los conceptos budistas y cristianos del amor todavía tienen hoy una significación importante. Los occidentales, generalmente hablando, basan el concepto del amor en el individualismo, mientras que los orientales bajo la influencia budista o hinduista, tienden a basar el amor y la compasión en el concepto de la no dualidad de los individuos, aunque los asiáticos occidentalizados adhieren

al concepto occidental y los intelectuales occidentales influidos por el pensamiento oriental hablan acerca del amor como los orientales.

Los seres humanos pueden vivir solamente gracias a la ayuda mutua. El hombre debería hacer grandes esfuerzos para ofrecer a los otros hombres servicios mayores que los que nuestros padres y familiares nos hacen a nosotros.[20] En época de Buda, una vez, un monje que estaba enfermo fue descuidado por los otros miembros del monasterio. Buda lo lavó y lo curó con sus propias manos, diciendo después a los monjes negligentes que habrían estado muy deseosos de servir a Buda: "Quien quiera servirme que sirva también al enfermo". Él proclama su unidad con la humanidad, de tal manera que los servicios al enfermo o al necesitado son en realidad servicios rendidos a Él mismo.[21]

Los hombres deben ser verdaderos amigos entre sí:

> "Algunos amigos son compañeros en la bebida;
> otros, (ante ti falsamente) dirán:
> '¡Querido amigo!, ¡querido amigo!'
> Al que prueba ser amigo en momento de necesidad,
> a él podéis con razón llamarlo 'amigo'.[22]

Un verdadero amigo es definido en detalle en el mismo texto (p. 187):

> "Cuatro son los amigos
> que deben ser considerados de buen corazón:
> el amigo que ayuda,
> el amigo que es igual
> en la felicidad y en la desgracia,
> el amigo que da un buen consejo,
> el amigo compasivo".

El Budismo Mahāyāna encontró en la teoría del Surgi-

miento Condicionado la base para el vacío, la vaciedad, *śūnyatā*. "*Śūnya*" significa "hinchado". Cualquier cosa "hinchada" está vacía adentro. El pequeño círculo que hoy en día conocemos como cero fue llamado "vacío" (*śūnya*) en sánscrito. Ésta fue originalmente una invención india que fue introducida en Occidente por los árabes alrededor del 1150 d.C. Los filósofos del Mahāyāna, especialmente aquellos de la escuela Mādhyamika, pensaban que no hay existencia real; todas las cosas no son más que apariencias y están en verdad vacías, "vaciadas" de esencia propia. Aun la no existencia tampoco es real, todo sucede condicionado por todo. La vaciedad o vacuidad no es la nada ni el aniquilamiento, sino aquello que se ubica en el medio entre la afirmación y la negación, la existencia y la no existencia, la eternidad y la aniquilación. Entonces, vaciedad, significa la "relacionalidad"[23] de todas las cosas.

Basada en esta idea, la noción de que todos los fenómenos representan "armonía" en el sentido fundamental, llega a ser muy importante en el Budismo Chino. Esto fue sostenido especialmente por el Maestro Chi-i. Él dijo: "Cualquier flor, cualquier planta, representa la razón eterna del Camino del Medio".[24]

La gran contribución del Zen a la forma más elevada de religión es su método de obtención y presentación de la verdad. Muchos métodos diferentes de instrucción fueron usados por los maestros Zen.

En la secta Rinzai los practicantes tienen que concentrarse en preguntas enigmáticas o paradójicas, no lógicas, llamadas "*koans*".[25] Los *koans* estaban basados sustancialmente en *mondos*: breves diálogos entre maestros y discípulos. Una parte considerable de la literatura Zen consiste en los mondos que ilustran su método peculiar de instrucción, apuntando a la verdad, el verdadero *ahora* sin interponer ideas y nociones acerca de ella.

Un monje le preguntó a Tung-shan: "¿Cómo escapamos

al calor cuando viene el verano y al frío cuando el invierno está aquí?". El maestro dijo: "¿Por qué tú no vas adonde no existe ni el verano ni el invierno?". "¿Dónde hay un lugar semejante?". "Cuando viene la estación fría uno siente mucho frío; cuando la estación calurosa está aquí, uno transpira".

Existen algunos *koans* que lógicamente no poseen sentido. Las respuestas no contestan a las preguntas. Una vez un monje le preguntó a Tung-shan: "¿Qué es el Buda?" Tung-shan respondió: "Tres libras de lino".

El Zen algunas veces tiene que atacar y golpear conceptos humanos muy violentamente. Así, su técnica habitualmente posee la apariencia de una táctica de *shock* espiritual. Las paradojas son usadas porque es difícil expresar la experiencia pura en términos de lógica formal ordinaria.

> "Se le preguntó al maestro Zen Cho-chu: '¿Qué es el Tao?' Él respondió: 'El Tao es la vida de todos los días'.
>
> '¿Cómo entra uno en armonía con él?' –preguntó el interlocutor. 'Si tú tratas de entrar en armonía con él, tú te alejarás de él.
>
> 'Una caracterización bastante ajustada del Tao dice así: Como el espacio, no conoce límites: sin embargo está precisamente aquí con nosotros, conservando siempre su serenidad y plenitud. Es sólo cuando lo buscas que lo pierdes. No puedes asirlo, tampoco deshacerte de él; mientras no puedes hacer ni una cosa ni la otra, él sigue su propio camino; tú te quedas en silencio y él habla; tú hablas y él se calla; la gran puerta de la caridad está ampliamente abierta sin obstrucción alguna ante ella."[26]

El concepto de armonía en el Príncipe Shōtoku

De acuerdo con la tradición generalmente aceptada, el Budismo se introdujo en China en el 67 d.C. durante el reino del Emperador Ming-ti de la última Dinastía Han.

De las dos formas principales de Budismo, el Hīnayana y el Mahāyāna, la última fue la que floreció en China. En el 552 d.C. el Budismo fue introducido en Japón desde Corea cuando Syöng-Myöng, Rey de Paekche, un reino en el Sudoeste de Corea durante el periodo de los Tres Reinos, envió una misión al Emperador de Japón con regalos consistentes en "una imagen de Shākyamuni Buda en bronce dorado, varias banderas y sombrillas, y un cierto número de *sūtras*".[27]

Los regalos y el mensaje que los acompañaba desde Paekche atrajo la atención de la corte japonesa. Se dice que el Emperador Kimmei (reinó del 539 al 571), estaba encantado, pero creyó prudente consultar a sus ministros, algunos de los cuales argumentaban que Japón debería seguir el ejemplo de otros países civilizados adoptando la nueva religión, mientras otros declaraban que los dioses nativos podrían sentirse ofendidos si se le mostraba respeto "a una divinidad foránea". Las dos partes pelearon, pero al final la primera venció.

Sin embargo, recién durante el reinado de la Emperatriz Suiko (reinó del 592 al 628) el Budismo pasó a primer plano en Japón. La figura preeminente durante ese periodo fue el Príncipe Shōtoku, uno de los mejores y más benévolos de todos los gobernantes de Japón, y el verdadero fundador del Budismo en Japón.

En aquellos días el país estaba asolado por los señores de la guerra o jefes locales hereditarios, en permanente hostilidad entre sí, cada uno de los cuales dictaba su propia ley y mantenía al pueblo bajo su poder en feudos. Shōtoku suprimió a estos señores de la guerra locales y echó las bases para su abolición, la cual se llevó a cabo después de su muerte conforme a la Reforma Taika proclamada por un edicto imperial en el 646. Gobernantes locales hereditarios autóctonos y autónomos fueron eliminados, y sus posesiones, incluyendo "su gente y esclavos", fueron confiscados por el estado.

En el 604 el Príncipe Shōtoku sancionó lo que es usualmente llamado "Constitución de los Diecisiete Artículos". Ésta fue la primera legislación de Japón, y expresa el desarrollo original y creativo del pensamiento japonés en aquellos días, basándose principalmente en el espíritu del Budismo y adaptando ideas de la China y de la India. Ésta fue, por así decirlo, la Carta Magna de la nación.

La Constitución, algunas veces identificada como "La ley de las Diecisiete Cláusulas", generalmente se considera que fue escrita por el mismo Príncipe Shōtoku. Algunos historiadores discuten la autoría de Shōtoku, pero el hecho de que las ideas principales de la Constitución representen el propio pensamiento de Shōtoku, está más allá de las disputas.

Una característica importante de la Constitución de los Diecisiete Artículos es que sus principios se expresaron más en forma de normas morales que de disposiciones estrictamente legales. Al no contener regulaciones legales explícitas, pretendía más bien enunciar los fundamentos éticos y religiosos y funcionar como una guía y criterio para las leyes que habrían de decretarse en años posteriores.

Reflejando la visión política de Shōtoku de un estado burocrático centralizado, los ideales incorporados en la Constitución fueron llevados a expresiones más explícitas en la Reforma Taika del 646. En aquel tiempo, unos cuarenta años después de la promulgación de la Constitución, y unos veinticuatro años después de la muerte del Príncipe, comenzó una significativa transformación de la sociedad japonesa. Los estudiosos han confirmado la estrecha conexión que existe entre el espíritu de la Constitución y el régimen político que se estableció de acuerdo con la Reforma Taika y que realizó la unificación de Japón.

Entre la Constitución de Shōtoku, por un lado, y la Ley de Songtsan Gampo y los Edictos de Ashoka, por otro, existe una diferencia significativa. Los dos últimos estaban desti-

nados al pueblo común. La Ley Songtsan Gampo transmitía enseñanzas éticas para el pueblo en general, y los Edictos de Ashoka, si bien en algunos casos estaban dirigidos a la élite, generalmente tenían como destinatario a las masas. En cambio, la Constitución de Shōtoku prescribe las "Formas de lo Público", esto es, actitudes mentales y morales normativas, relativas a la participación en los asuntos del Estado. Su destino era la burocracia. Proporcionaba directivas para la conducta de los funcionarios del gobierno imperial, posiblemente revelando con esto cuán necesarias eran dichas directivas. Esta diferencia entre la Constitución de Shōtoku y las declaraciones oficiales hechas por Songtsan Gampo y Ashoka sugiere que incluso en el inicio del Estado centralizado, la burocracia era ya fuerte en Japón. Se puede pensar que la supremacía de los burócratas en la subsecuente historia del país estaba ya prefigurada en este hecho.

Como un estado centralizado universal puede ser creado sólo subyugando y uniendo tribus que han estado en conflicto continuo, es notablemente sorprendente que la Constitución de los Diecisiete Artículos acentuara la "concordia" como el primer principio de la comunidad y de la organización cooperativa.[28] Shōtoku propugnaba la "armonía" en las relaciones humanas, ya en el Primer Artículo de su Constitución:

> "La concordia debe ser estimada por sobre todas las cosas: Haz de ella tu primer deber para evitar la discordia. La gente está inclinada al partidismo, ya que pocas personas son realmente iluminadas. De ahí que existan aquellos que no obedecen a sus señores y padres y entran en conflicto con sus vecinos. Pero, cuando los de arriba y los de abajo son armoniosos y amistosos, hay concordia en las discusiones de los asuntos, y las cosas se vuelven armoniosas con la verdad, entonces ¿qué cosa existe que no pueda ser llevada a cabo?" (Artículo I).[29]

Este tema de la armonía o concordia (en Japonés *wa*)[30] no es sólo característico del Artículo I, sino que lo es de la Constitución como un todo. Algunos estudiosos sostienen que esta concepción fue tomada del Confucianismo en cuanto que la palabra *wa* aparece en las *Analectas* de Confucio. Sin embargo, *wa*, tal como se usa en las *Analectas*, denota rectitud o decoro de acuerdo con el status de cada uno. (La concordia no era el tema de la discusión. Sin embargo, el Príncipe Shōtoku propuso esta virtud como el principio supremo para la regulación de la conducta humana.[31] Su actitud deriva de la concepción budista de la benevolencia, que es necesario distinguir claramente de la concepción confuciana de la rectitud).

Además, Shōtoku propuso una forma determinada de realizar la armonía: la capacidad de abstenerse de cólera en la discusión de cualquier asunto que esté tratando, sólo puede ser conseguida mediante una conciencia profunda de nuestra condición de "seres relacionados", al ser "simplemente hombres comunes". Los hombres tienden a ser fanáticos y parciales. Dentro de una comunidad o entre comunidades, los conflictos ocurren fácilmente. Tales conflictos deberían ser superados y la concordia debería ser realizada, de tal manera que pueda formarse una sociedad armoniosa. En cada artículo de la Constitución la concordia está propuesta como el ideal por el cual luchar: entre el señor y el súbdito, entre el inferior y el superior, entre la gente en general, y dentro de cada individuo.

Sin embargo, debe observarse que la meta aspirada es la concordia y no la mera obediencia. Shōtoku no enseñó que la gente estaba destinada simplemente a seguir u obedecer, sino que la discusión debería ser llevada a cabo en una atmósfera de concordia y armonía hasta que surjan opiniones correctas. Se deseaba empeñosamente la discusión seria. Por otra parte, la conducta y el lenguaje que termina con la concordia debían ser evitados.[32] La

concepción de Shōtoku, consistente en que la eliminación de la acrimonia en el debate es posible sólo mediante la auto-reflexión[33] referente al hecho de que toda la gente está relacionada al ser por completo hombres y mujeres comunes, claramente aparece en el texto siguiente:

> "Terminemos con la cólera y abstengámonos de miradas coléricas. No sintamos resentimiento simplemente porque otros se oponen a nosotros. Cada persona tiene su propia mente; cada corazón tiene sus propias inclinaciones. Podemos considerar equivocado aquello que otros consideran correcto; los otros pueden considerar equivocado aquello que nosotros consideramos correcto. No somos incuestionablemente sabios; ellos no son indiscutiblemente necios. Ambos somos simplemente hombres comunes. ¿Quién es lo suficientemente sabio para juzgar quien de nosotros es bueno o malo? Ya que todos somos a veces sabios y a veces necios, como un camino que no tiene fin. Por lo tanto, si bien los otros pueden entregarse a la cólera, temamos nosotros, por el contrario, a nuestras propias faltas y, aunque podamos estar seguros de que estamos en lo justo, actuemos en armonía con los otros". (Artículo X).[34]

Los problemas, discutidos sin cólera en una atmósfera de armonía, podían resolverse espontáneamente y casi por sí mismos. Las decisiones interpersonales y grupales podían ser verdaderamente tomadas sólo cuando prevalecía la concordia. Cuando no prevalecía, el individuo estaba en desacuerdo con el individuo, el grupo con el grupo, en inútiles enfrentamientos.

El Príncipe Shōtoku vio que su pueblo necesitaba una religión para gobernar sus propias acciones e inspirar a sus líderes una modesta auto-reflexión. El Budismo fue la religión elegida, y se reconoció que sus Tres Tesoros –Buda (*Buddha*), la Ley (*Dharma*), la Comunidad (*Saingha*)– constituían el supremo ideal de todos los seres vivos y el supremo fundamento de la vida humana en todos

los países. "Venerad sinceramente a los Tres Tesoros", constituyó el tema del Segundo Artículo de la Constitución, y el Emperador Shomu, en años posteriores (reinó del 724 al 749), dio a la tradición japonesa la bien conocida expresión "servidor de los Tres Tesoros".

Las ideas implícitas en el Artículo II de la Constitución, son sumamente importantes. La primera de ellas es que pocos hombres son completamente malos, que se les puede enseñar a seguir el Budismo o la Verdad que fundamenta al universo. Ésta es una idea característica del pensamiento oriental que se opone a ciertas nociones occidentales. La idea de una condena eterna era ajena a Buda. Una segunda idea relevante de este artículo es aquella de la Ley o Verdad universal como "el último refugio de cualquier clase de ser creado y objeto supremo de fe en todos los países". "¿Qué hombre, en qué época –preguntó Shōtoku– puede dejar de reverenciar esta Ley?" En su opinión la Ley era "la norma" de todos los seres humanos, el Buda era en realidad "la Ley personificada", y la Ley personificada, "estando unida a la razón", se convirtió en el *Saṅgha* o la Comunidad budista. Por lo tanto, de acuerdo con Shōtoku, todo convergía en el único principio fundamental llamado la "Ley".

En el 594 la tía de Shōtoku, la Emperatriz reinante Suiko, emitió un edicto dando un apoyo imperial a la promoción de los Tres Tesoros. A raíz de aquel edicto, los ministros de la corte compitieron entre sí para construir templos budistas. Así, el Budismo hechó raíces, creció y floreció. Había comenzado una nueva época en la historia cultural del Japón.[35]

Parece probable que otros gobernantes asiáticos que adoptaron el Budismo lo hicieran por la misma razón que Shōtoku.

La idea de "armonía" en el Japón posterior a Shōtoku

Desde que la idea de "armonía" fue destacada por el Principe Shōtoku, se convirtió en una idea muy influyente en el Japón. En la vida diaria los japoneses dan gran valor a una actitud armoniosa.

Así como el concepto japonés de la persona difiere del occidental, de la misma manera sus implicaciones éticas son diferentes. En Occidente, el individualismo fue considerado como la base de la ética. Pero en Japón la eliminación de la confrontación de diferentes individuos fue considerada como el ideal ético. Probablemente esto se debió a la influencia budista, aunque tenemos también este pensamiento entre los no budistas. Ishida Baigan enseñó que: "El verdadero saber consiste en alcanzar una completa libertad de la Mente personal" y que: "Debes concebir la carencia del sentimiento del yo como una Ley".[36]

Sin embargo, no estuvieron del todo ausentes los pensadores que defendieron el significado del individuo. Por ejemplo, Ninomiya Sontoku valoraba al individuo de una manera inusual para su tiempo. Una vez, señalando una estatua de Buda, que lo representa cuando nació, diciendo: "Entre el cielo y la tierra, sólo Yo soy sagrado", Sontoku dijo a sus discípulos que Buda no usó estas palabras por falso orgullo, ni ellas deben ser aplicadas exclusivamente a él. La interpretación muestra que cada hombre, pensando en sí mismo, debe sentir que entre el cielo y la tierra no existe nadie más noble que él mismo, porque si él no existiese, no habría nada.[37]

Así como en Occidente, el respeto por la naturaleza humana estaba algunas veces inspirado por el pensamiento de que el hombre es un microcosmos de la naturaleza, el Venerable Jiun, el pionero de los estudios sánscritos en Japón, sostuvo que el respeto por la Ley Natural era

la esencia del Budismo. Respetar las Diez Virtudes era respetar esta Ley:

> "Aparezca o no un Buda, con prescindencia de esto, este mundo existe y los seres humanos existen. Estas diez Virtudes siempre estarán presentes entre ellos (es decir, mientras ellos existan)".

En los términos técnicos del neo-confucianismo, Ishida Baigan, el fundador de la escuela Shingaku, exaltó la "Buena Naturaleza", enseñando que "puede verse claramente que el cielo y la tierra y yo mismo somos sólo algo armonioso", que "el hombre, como un todo, es un pequeño Cielo y Tierra" y que "aquello que es llamado Naturaleza es la Sustancia Interior del Cielo, de la Tierra y del hombre".

Aun en el nivel de la vida diaria la armonía debe ser estimada. El Maestro Dogen enseñaba que los ingredientes de la comida debían ser armoniosos.[38]

Conclusiones

En todo el Asia del Este y del Sur que estuvo bajo la influencia del Budismo, la idea de armonía ha sido notablemente estimada, probablemente mucho más que en Occidente. Debido al hecho de que todavía no han sido realizados estudios sobre el tema en la medida de lo deseado, no podemos por el momento presentar una explicación sistemática del mismo. Pero debería prestarse especial atención al significado que tiene la armonía para la vida de la humanidad, que está encerrada dentro de los límites de este mundo. Esperamos que los estudios sobre este tema se incrementen en el futuro.

Traducción del inglés: Florencia Carmen Tola

Notas

Todas las citas de textos pālis proceden de las ediciones críticas de la *Pali Text Society*.

[1] Estos términos son mencionados por Monier-Williams en su *A Dictionary: English and Sanckrit* (Delhi, Motilal Banarsidas, 1976), p. 333.

[2] *Itivuttaka* 27.

[3] Attanaṃ upanaṃ katvā, cf. *Sacred Books of the East* X, Parte I, p. 36.

[4] Lucas, 6.31.

[5] *Dhammapada* 129-130.

[6] *Ibid.* 132.

[7] *Tao-te-ching*, Capítulo 63.

[8] *Analectas*, XII.2, XV.24.; *La doctrina de lo pequeño*, XIII.

[9] B. Russel, *History of Western Philosophy*, p. 320.

[10] Mateo, 24.45.

[11] *Dīgha-Nikāya* II, pp. 186-187.

[12] *Ibid*, II, 43, I, p. 62.

[13] *Majjhima-Nikāya* I, p. 129.

[14] *Dhammapada* 2-3.

[15] *Ibid.* 223. Cf. *Majjhima-Nikāya*, 21.

[16] *Theragāthā* 648.

[17] *Dhammapada* 227. *Cf. Fo-sho-hing-tsan-king*, 1713-1734.

[18] *Mateo*, 11.18-19.

[19] *Jātaka* 316 *et passim*.

[20] Cf. *Dhammapada* 43.

[21] *Vinaya, Mahāvagga* VIII, 26.

[22] *Dīgha-Nikāya* III, *Siṅgālovāda*, párrafo 14, p. 184.

[23] El término sánscrito *śūnyatā* fue traducido como "relatividad" o "contingencia" por Stcherbatsky en *Buddhist Nirvāṇa*. Aristóteles tomó también la noción de relatividad en un sentido generalizado. En su *Metafísica*, él trató la noción de *ad aliquid*, no como una categoría. Él no sostiene que lo relativo es irreal, sino que declara que es Ser (*Ens*) en el grado más bajo (*Ibid.*, p. 85). La cuestión de si el Ser es en sí relativo él la deja sin resolver (*Ibid.*, pp. 42-43). Pero aún el término "relatividad" induce a error. Yo he seguido la sugerencia del Profr. Philip P. Wiener de que este término debe ser traducido por "relacionalidad".

[24] *Taishō Tripiṭaka*, Vol. 38 p. 521b y *Taishō Tripiṭaka*, Vol. 84, p. 48c, p. 56a.

[25] "Kung-an", en chino. Literalmente significa: "documento oficial".

[26] D. T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, Kyoto, Eastern Buddhist Society, 1935, p. 115.

[27] *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, traducido por W. G. Aston, London, G. Allen and Unwin, 1896, Parte II, p. 65 (adaptado).

[28] El Primer Artículo de la Ley de Dieciseis Artículos, tal como aparece en la Crónica de Tibet, indirectamente propugnaba la concordia diciendo: "Todo aquel que pelee es castigado severamente". De la misma manera Ashoka puso énfasis en el espíritu de concordia (*samavāya*).

[29] Una traducción algo diferente dice: "La armonía debe ser valorizada y el evitar

una oposición caprichosa debe ser apreciado. Todos los hombres están influidos por sentimientos de clase, y existen pocos que son inteligentes. De ahí que haya algunos que desobedecen a sus señores y padres, o que tienen conflictos con las aldeas vecinas. Pero cuando los de abajo y los de arriba son armoniosos y amistosos, las cosas espontáneamente y por sí mismas se armonizan encaminándose a la verdad. Entonces ¡qué puede haber que no pueda ser realizado!" (Adaptado a partir del *Nihongi*, Parte II, p. 129).

[30] *Analectas* I.12: "Al practicar las reglas de la corrección, se produce una calma natural". Aquí "una calma natural" es la traducción de la palabra china *wa*. Confucio, *Analectas*, traducción de Legge, editada con notas por Ogaeri Yoshio (Tokyo: Bunki Shoten, 1950), p. 4.

[31] En las versiones chinas de las Escrituras budistas palabras tales como *wakei* ("armonía y respetos") o *wago* ("armonía y concordia") son usados frecuentemente.

[32] Cf. *Edicto en Columna* III, citado en D.R. Bhandarkar, *Asoka*, 3ª ed. (Calcutta: University of Calcutta, 1955), p. 302. Ver la nota siguiente.

[33] Ashoka igualmente afirmaba la necesidad de la auto-reflexión: "[Una persona] ve la buena acción solamente, [diciéndose a sí misma:] 'Esta buena acción ha sido hecha por mí'. Pero de ninguna manera ella ve [su] falta, [diciéndose a sí misma:] 'He cometido esta falta' o 'Esto, en verdad, es una maldad'. Sin embargo esto es muy difícil de determinar. Con todo, debería pensarse sin lugar a dudas de la siguiente manera: Estas [pasiones], tales como la violencia, la crueldad, la cólera, el engaño, la envidia, llevan ciertamente a la maldad, entonces que yo no me pierda por razón de ellas". *Edicto en Columna* III, traducción de D. R. Bhandarkar, *Asoka*, p. 302.

[34] Cf. la versión dada en el *Nihongi*, Parte II, p. 131.

[35] En el décimotercer año de la Emperatriz Suiko, en la medianoche del 22 de febrero (= 11 de abril, si se pasa del calendario lunar al solar), en el 622 d.C., el Príncipe Shōtoku murió, a la edad de cuarenta y nueve años. En el mismo mes fue enterrado en el Mausoleo Imperial del Monte Shinaga. (Este acontecimiento *grosso modo* coincide con la época de la *hijra* o Hégira, el vuelo de Mahoma de la Mecca a Medina). El Templo Eifukuji sobre el Monte Shinaga fue erigido al mismo tiempo que su entierro. Se dice que la Emperatriz Suiko misma ordenó que se construyera este templo para que se oficiaran en él ceremonias a perpetuidad.

[36] Seiri Mondo, *Dialogue on Human Nature and Natural Order*, traducción de Paolo Beonio-Brocchieri (Roma: Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, 1961), p. 27.

[37] Robert Connell Armstrong, *The Life and Work of Ninomiya Sontoku* (New York: Macmillan, 1912), p. 19.

[38] El *Tenzo Kyokun* del Maestro Dogen.

Budismo y humanismo*

Fernando Tola

Introducción

Los latinoamericanos podemos en estos días congratularnos por el incremento que el interés por los Estudios Budistas ha tenido en nuestros países en estos últimos años. En 1989 fue creada en Buenos Aires por Carmen Dragonetti y por mí la *Fundación Instituto de Estudios Budistas* FIEB, destinada a la docencia e investigación en el campo del Budismo. En 1990 asimismo se creó en México la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas* ALEB, cuyo Presidente es el Dr. Benjamín Preciado, Profesor e Investigador de *El Colegio de México*. ALEB realiza seminarios para el estudio de textos budistas, además de otras actividades relacionadas con el Budismo. En 1991 ALEB editó el primer número de la *Revista de Estudios Budistas* REB, que se publica en México y Buenos Aires, y de la cual somos directores Carmen Dragonetti y yo, y cuyo editor es el conocido poeta y escritor mexicano Sergio Mondragón. La publicación de la Revista ha sido posible gracias a la generosidad de *The International Institute for Buddhist Studies*

* El presente artículo es la versión española del "key-note address" leído por F. Tola en el *11 th Congress of The International Association of Buddhist Studies* celebrado en México del 24 al 28 de octubre de 1994.

de Tokio, cuyo Presidente es el Dr. Tsugunari Kubo y cuyo Director es el Dr. Akira Yuyama, y de la *Reiyukai de México*, cuyo representante es el Sr. Tomokazu Obara. Es ésta una adecuada ocasión para agradecerles a todos públicamente por su ayuda y colaboración. Con ocasión de este 11º Congreso de *The International Association of Buddhist Studies*, la *Revista de Estudios Budistas* ha publicado su octavo número. REB ha alcanzado un total de 1582 páginas y 12500 ejemplares, gran parte de los cuales son generosamente distribuidos en todo el mundo. También nos es grato recordar que el *Centro de Estudios de Asia y África* CEAA, de El Colegio de México, cuya Directora es la Profesora Flora Botton, organizó el año pasado dos seminarios sobre temas del Budismo, uno a cargo de la Dra. Carmen Dragonetti y de mí, y otro a cargo del Dr. Luis Óscar Gómez, de *The University of Michigan*, USA. Este último seminario, debido a diversas causas, fue dictado en la *Casa Tibet* de México, que dirige el Profesor Marco Antonio Karam, bajo los auspicios de dicha *Casa* y de la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas*. Y lo que nos complace sobremanera es que ahora en México se está realizando el 11º Congreso de la mencionada *International Association of Buddhist Studies*, prestigiosa institución que tanto ha realizado y realiza por la difusión y promoción de los Estudios Budistas, cuyo Presidente es el Profesor David Seyfort Ruegg. Es la primera vez que un congreso de esta *Asociación* se realiza en Latinoamérica y estamos seguros de que este hecho junto con el éxito del Congreso constituyen buenos augurios para el futuro de los Estudios Budistas en Latinoamérica.

En estas circunstancias, la pregunta que tenemos que hacernos los latinoamericanos es ¿para qué realizamos Estudios Budistas? ¿Cuál es para nosotros la finalidad de esos Estudios? Éstas son para nosotros preguntas muy importantes. Antes de contestar estas preguntas, haremos

unas reflexiones que pueden servir de contexto a las respuestas que podamos dar.

El hombre, un ser nacido para aprender

El hombre no es sólo un ser nacido para vivir en sociedad, como Aristóteles dice (*Politikōn*, A, p. 1253 a 3), es también un ser nacido para adquirir, transmitir y acumular conocimiento. Desde que apareció sobre la tierra, el hombre estuvo condenado a aprender y a enseñar. Tuvo que aprender a encender el fuego para cocinar sus alimentos, calentarse en el invierno, ahuyentar a los animales malignos; tuvo que aprender a construirse un refugio que lo protegiera de las inclemencias del tiempo y de las acechanzas de la selva y de la noche; tuvo que aprender a procurarse pieles que cubrieran su cuerpo, a fabricarse herramientas y armas para defenderse de los animales que le disputaban los espacios de la sobrevivencia y del poder. Tuvo que aprender a convivir con otros seres semejantes a él, a fijar los límites de lo que podía hacer y no hacer, a establecer jerarquías, respetos y obediencias. Después descubrió o inventó el mundo de los dioses, de los demonios, de todos los seres sobrenaturales que habitaban en su imaginación o en la inmensidad del espacio, en las alturas del cielo, en las profundidades del agua, en la espesura de los bosques. Y tuvo que aprender a manejarse con ellos, a tratarlos, a ganarse su buena voluntad o a aplacar sus iras. Éstas y otras muchas innumerables cosas tuvo que aprender para sobrevivir y para echar los fundamentos de la cultura, que sin saber y sin querer iba creando.

Y aún hoy, con nuestras culturas bien establecidas aunque maltrechas, no pasa un momento en que no tengamos que aprender algo, que las sin cesar cambiantes condiciones sociales, económicas y políticas del mundo, el

constante avance de las técnicas, y el incremento siempre mayor de las comunicaciones, imponen a nuestras mentes.

La transmisión del conocimiento

Y por oscuros instintos de sobrevivencia de la especie o por confusos sentimientos de afecto o por sensata valoración de los conocimientos cuya eficacia había experimentado, aprendió a transmitir los conocimientos que adquiría a compañeros, a hijos, a discípulos, que a su vez los transmitían a otros en una sucesión de maestros cuyo origen se pierde en el tiempo.

Y los conocimientos se acumulaban, por ininterrumpida transmisión de generación en generación, por obra de cualquiera, por obra también de expertos en el arte de mantener en su memoria lo que a ella le confiaban.

Fue primero una transmisión oral, de boca a oído, pero luego el hombre inventó la escritura. Y fue poniendo por escrito todo el conocimiento adquirido, transmitido y acumulado por su generación y las generaciones anteriores: códigos de conducta, tratados sobre los ritos con que se venera a los dioses o se marcan las etapas de la vida, textos sobre la forma de curar, de construir, de pelear, de hacer el amor, de educar, etc. Y se reunieron bibliotecas, en las que se atesoraba lo aprendido y se aseguraba su transmisión a las generaciones futuras.

Utilitarismo del conocimiento

Todo este conocimiento estaba originariamente marcado por el signo del utilitarismo. Eran conocimientos útiles, que para algo servían, fundamentalmente para la sobrevivencia, para la conservación de la vida en un mundo cruel y despia-

dado, al cual el hombre había llegado desnudo, desarmado e ignorante, para hacer esa vida más tolerable y satisfactoria, para enriquecerla con algún tipo de experiencias agradables.

Conocer por conocer

Pero, cuando las circunstancias se hicieron más benignas y el hombre se sintió menos apremiado por los requerimientos de la sobrevivencia, surgió en él la tendencia a adquirir, transmitir y acumular conocimiento sin finalidad ulterior, sin beneficios inmediatos: conocer por conocer.

La actividad de la mente, que quiere conocer por conocer puede aplicarse a variados objetivos: seres, cosas, hechos, actos, procesos con el fin de inventariarlos, establecer su naturaleza, descubrir sus causas, determinar las leyes que los rigen.

Esta actividad puede ser superficial o profunda, acotada o amplia, y puede dar mayor o menor importancia a uno u otro de los fines señalados.

El conocer por el conocer en Grecia

Es corriente oír decir que aquello que entendemos por "filosofía griega" es una disciplina intelectual que se caracteriza por buscar el saber puro, que tiene en sí misma su razón de ser, que se agota en la actividad que la constituye.

Se afirma también que por ser así una actividad puramente intelectual, a la cual nada extraño al intelecto se le agrega, la "filosofía griega" es una de las creaciones más eximias del hombre, digna sólo de la cultura griega, que en la Antigüedad sería la única depositaria de la razón.

Pero además, de la pureza que se atribuye a la actividad filosófica griega se saca un argumento en contra de la filosofía india. Se arguye que los sistemas filosóficos de la India no son ejercicios de la razón pura, que siempre tienen en mira algún resultado diferente de la mera actividad de la mente, y que, por no buscar el conocimiento por el conocimiento, la filosofía de la India no sólo es un producto inferior al griego, sino que incluso ni siquiera merece ser llamada filosofía.

La finalidad del conocimiento en la India

Desde luego, la mayor parte de las afirmaciones que anteceden son discutibles. Lo que sí podemos considerar como cierto es que la India adoptó en relación al conocimiento una actitud muy diferente: consideró básicamente que toda disciplina intelectual no constituye una búsqueda del saber por el saber y no tuvo el menor reparo en aceptar que toda actividad racional pretende alcanzar algún bien externo a esa actividad, ajeno a ella.

El testimonio del Nyāyadarśana o Ciencia de la Lógica

La posición india en el ámbito hindú está claramente expresada en el *Nyāyadarśana* (Ciencia de la Lógica) en relación al *sūtra* I, 1 de Gautama. Gautama afirma que del "conocimiento de la verdadera naturaleza" de las 16 categorías lógicas se produce la "obtención del supremo bien": *pramāṇaprameyasaṃśayaprayojanadṛṣṭāntasiddhāntāvayavatarkanirṇayavādajalpavitaṇḍāhetvābhāsacchalajātinigrahasthānānāṃ tattvajñānān niḥśreyasādhigamaḥ.*

De acuerdo con lo expresado por Vātsyāyana, Uddyo-

takara y Vācaspati Miśra en relación a este *sūtra* debemos entender que la expresión "conocimiento de la verdadera naturaleza" se refiere, en cada ciencia, a un objeto específico propio de esa ciencia. En la Ciencia de la Lógica, el objeto, cuya verdadera naturaleza es necesario conocer, está constituido por las 16 categorías lógicas, pero debe tenerse muy en cuenta que el *ātman* (principio espiritual individual) forma parte de una de esas categorías (*prameya*). Además, en la Ciencia de la Lógica, lo que se obtiene mediante el indicado conocimiento es el Supremo Bien, que no es otra cosa que la Liberación de las reencarnaciones.

El comentario de Vātsyāyana relativo a este tema es el siguiente: *tad idaṃ tattvajñānaṃ niḥśreyasādhigamārthaṃ yathāvidyaṃ veditavyam. Iha tvadhyātmavidyāyām ātmādijñānaṃ tattvajñānam. Niḥśreyasādhigamo 'pavargaprāptiḥ.*

El *vārttika* de Uddyotakara *ad locum* es muy explícito y claro: *sarvāsu vidyāsu tattvajñānam asti niḥśreyasādhigamaśceti. Trayyāṃ tāvat kiṃ tattvajñānaṃ kaśca niḥśreyasādhigama iti? Tattvajñānaṃ tāvad agnihotrādisādhanānāṃ svāgatādiparijñānam anupahatādiparijñānaṃ ca. Niḥśreyasādhigamo 'pi svargaprāptiḥ, tathā hyatra svargaḥ phalaṃ śrūyata iti. Atha vārtāyām kiṃ tattvajñānaṃ kaśca niḥśreyasādhigama iti? Bhūmyādiparijñānaṃ tattvajñānam, bhūmiḥ kaṇṭakādyanupahatetyetat tattvajñānam. Kṛṣyādyadhigamaś ca niḥśreyasam iti, tatphalatvāt. Daṇḍanītyāṃ kiṃ tattvajñānaṃ kaśca niḥśreyasādhigama iti? sāmadānadaṇḍabhedānām yathākālaṃ yathādeśaṃ yathāśakti viniyogas tattvajñānam, niḥśreyasaṃ pṛthivījaya iti*: "En todas las Ciencias hay 'conocimiento de la verdadera naturaleza' y 'obtención del supremo bien'. ¿Qué es 'conocimiento de la verdadera naturaleza' y 'obtención del supremo bien' en la Ciencia de los Vedas? 'Conocimiento de la verdadera naturaleza' es el conocimiento de los implementos apropiados y adecuados para el (rito) Agnihotra etc. 'Obtención del supremo bien' es la obtención del Cielo, pues en los Vedas se dice que

el Cielo es el resultado (de los ritos). En la Ciencia de la Agricultura, ¿qué es 'conocimiento de la verdadera naturaleza' y 'obtención del supremo bien'? 'Conocimiento de la verdadera naturaleza' es el conocimiento de la tierra –que no está afectada por espinas etc., tal es el conocimiento de la verdadera naturaleza (de la tierra). Y 'obtención del supremo bien' es la obtención de la cosecha. En la Ciencia de la Política, ¿qué es 'conocimiento de la verdadera naturaleza' y 'obtención del supremo bien'? La utilización de la conciliación, de los regalos, del castigo, de crear disensiones, según el momento, el lugar y la capacidad (de hacerlo), es el 'conocimiento de la verdadera naturaleza' y 'obtención del supremo bien' es la conquista de la tierra".

Este texto deja bien en claro que, para los pensadores hindúes, el conocimiento no se agota en sí mismo, tiene una finalidad superior que lo trasciende.

El conocimiento en el Budismo

Pasemos al terreno budista. Señalamos en primer lugar que desde sus inicios el Budismo tuvo una alta valoración del conocimiento, que designó con los términos *jñāna, prajñā*. El acto que inició la carrera de Gotama como Buda fue un acto de conocimiento: la Iluminación (*bodhi*), la manifestación más excelsa del Conocimiento, de la Inteligencia, de la Conciencia, en que la realidad se presenta en su absoluta totalidad ante la mente de aquel que con inauditos esfuerzos logró capacitarse para esa experiencia suprema. El hecho de que la palabra *Buddha* (Buda), "el que despertó a la verdad", "el iluminado", "el que conoció", sea utilizada desde ese momento con respecto a Gotama para expresar la perfección y la superioridad que lo elevan por sobre todos los seres, es indicativo del lugar preeminente que el conocimiento ocupa en la escala budista de valores. La *avidyā*, jus-

tamente lo contrario del conocimiento, es considerada por el Budismo, como la raíz de todos los males, que debe ser destruida, al igual y más aún que las perniciosas tendencias y proclividades, conscientes o inconscientes, a hacer el mal y a trasgredir las normas de la Ética. A tal punto el Budismo Mahāyāna valorizó el conocimiento constituido por la Iluminación, que en los *sūtras* mahāyānistas lo que Buda les profetiza a sus *Bodhisattvas*, como logro supremo de sus esfuerzos, prácticas y méritos, es que llegarán a ser *Buddhas*, es decir, que serán poseedores de aquel conocimiento que ubica al que lo posee en el plano trascendente de los seres superiores, teniéndose por tal razón la impresión de que el Mahāyāna más que una religión del *Nirvāṇa*, es una religión de la *Bodhi* (Iluminación), del conocimiento en su forma más intensa y pura. Además, el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, de la verdad de la realidad, que constituye la Perfección del Conocimiento (*prajñāpāramitā*) y que está centrado en la idea de la Vaciedad, es decir de la Insustancialidad Universal, es una condición indispensable, un requisito ineludible para aquel que ingresa en el camino salvífico que enseña el Budismo. Y sin este conocimiento no es posible realizar, en su plenitud y entera eficacia, la Disciplina Moral, centrada en el desapego y en el sentimiento de la compasión universal –Disciplina Moral que constituye, junto con el conocimiento, la otra condición indispensable, el otro requisito ineludible para el éxito del esfuerzo budista.

Por eso, desde sus primeras épocas los budistas como Comunidad se esforzaron por llegar al conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. Fue una búsqueda afanosa y constante a partir de las intuiciones geniales de Shākyamuni, que quedó plasmada en audaces y grandiosos sistemas filosóficos. Las escuelas se sucedieron, indagando cada una por sí misma, matizando, afinando los resultados alcanzados por sus predecesores. Se abrieron sin cesar nue-

vos ámbitos para la reflexión, se recorrieron caminos desconocidos en la investigación. Todas las sectas y escuelas, en que el Budismo se dividió como efecto de su intensa vida espiritual e intelectual, participaron en esa búsqueda y contribuyeron a la promoción, profundización y diversificación del conocimiento.

El pensamiento budista como reflexión filosófica

El pensamiento budista fue en gran parte una reflexión de neto corte filosófico, llevada a cabo mediante el análisis racional. Las circunstancias históricas obligaban a los pensadores budistas a ubicarse en un terreno exclusivamente lógico. Los pensadores budistas, en efecto, se enfrentaron durante muchos siglos a los pensadores hindúes, que sostenían tesis consagradas, por una larga tradición, como al margen de toda duda y controversia. Los budistas no podían hacer valer, en defensa de las tesis revolucionarias que aducían –insustancialidad de todo, inexistencia de Dios (*īśvara*), inexistencia del alma (*ātman*)– textos que expresaban la palabra de Buda, la cual para los hindúes no poseía autoridad alguna. Se veían así obligados a recurrir a argumentos de razón y a constituir sólidos fundamentos racionales para las doctrinas que propugnaban.

La función preeminente, que en el Budismo tuvo la reflexión racional filosófica, no impidió que conjuntamente con ésta se valorara y practicara la meditación yóguica (*dhyāna*), no sólo como práctica que serena la mente, liberándola de emociones y pasiones e incrementando así su eficacia funcional, sino como otro camino o método del conocimiento, que, colaborando con el estudio de los textos y la reflexión filosófica sobre las doctrinas que estos enseñan, permite llegar a una captación más cabal, de naturaleza intuitiva, de la verdad.

La finalidad del conocimiento en el Budismo

A pesar de la alta valoración que le concede, el Budismo tiene frente al conocimiento la misma actitud que la del Hinduismo. El conocimiento no tiene en sí mismo su propio fin, sirve para obtener algo no sólo externo a él y diferente de él, sino algo superior a él. El budista se esfuerza por alcanzar el grado máximo del conocimiento, la Iluminación, para convertirse en un *Buddha*, en un "iluminado" dotado de eximias cualidades y atributos, que tendrá su Mundo de Buda, *Buddhakṣetra*, concebido como un magnífico paraíso, donde guiará a millones de seres hacia la Iluminación, durante millones de periodos cósmicos, realizando en esa forma una obra de compasión, para finalmente ingresar, cuando él lo decida, en el *Parinirvāṇa* supremo y sin retorno, que, cercano o lejano, ha sido siempre la última meta del camino budista. El conocimiento es un simple medio, un mero *sādhana*, al igual que la Disciplina Moral.

De entre las dos indicadas actitudes frente al conocimiento, ¿cuál elegiremos los latinoamericanos en relación al estudio del Budismo? ¿Estudiaremos el Budismo únicamente con el afán de conocer por conocer o realizaremos ese estudio con una finalidad que esté más allá de la simple acumulación de conocimiento? Y en este último caso, ¿cuál es esa finalidad? Creemos que en el estudio del Budismo ambas actitudes pueden estar presentes, armoniosamente entrelazadas.

El Budismo como campo para el conocer por el conocer

El Budismo ofrece un amplio campo para el ejercicio del conocer por el conocer. Se extendió por vastas regiones

del Asia: India, Sri Lanka, Sudeste Asiático, Tibet, Asia Central, China, Mongolia, Corea, Japón, que en muchos momentos estuvieron al frente de la civilización humana. Subsistió en esas regiones durante siglos. Ejerció su influencia sobre la historia y la cultura de numerosos pueblos, formuló sistemas filosóficos, dio origen a manifestaciones de intensa vida religiosa, produjo obras literarias, inspiró escuelas de arte. Y lo que el Budismo produjo en los distintos campos en que incursionó se caracterizó, por lo general, por su riqueza, por su variedad, por su profundidad y por el interés que suscita. Utilizó múltiples idiomas para la transmisión de sus doctrinas. Son innumerables los filósofos, artistas, escritores, hombres santos que lo representaron. El Budismo ofrece así un rico tesoro de hechos por inventariar, analizar, conectar entre sí, explicar, de idiomas por describir e interpretar, de textos por editar y traducir. Nunca el Budismo dejará de proporcionar al historiador, filólogo, antropólogo, arqueólogo y demás cultores del conocimiento, interesante y valiosa materia para sus investigaciones, curiosidades, inquietudes.

Lo que ya se ha hecho bajo la inspiración del conocer por el conocer, es enorme. Japoneses, indios, europeos, americanos, chinos, etc., han hecho una labor admirable de erudición, capaz de competir en cantidad y calidad con aquella realizada en el campo de los Estudios Clásicos Greco-latinos. Han acumulado y estudiado una masa inmensa de datos, han descifrado idiomas, han establecido textos confiables y rigurosos de las obras budistas. Queda aún mucho por hacer. Los latinoamericanos podemos asociarnos, aunque sea en forma modesta, a esa tarea.

El Budismo como fuerza espiritual

Pero el Budismo es también una poderosa fuerza espiri-

tual, que ha ejercido y ejerce una irresistible atracción. Inculca en el individuo actitudes positivas; formula como explicación de la realidad en que existimos, principios profundos, que sorprenden por su adecuación a la experiencia que el hombre tiene de esa realidad, y por su sentido de modernidad; exalta nobles principios éticos.

Función humanística del Budismo

Creemos que, conjuntamente con la acumulación de conocimiento relativo al Budismo, los latinoamericanos debemos esforzarnos, con sumo empeño, por poner ese conocimiento al servicio de un objetivo humanístico: el enriquecimiento, refinamiento y perfeccionamiento de la persona humana, para bien y felicidad de la misma persona y, a través de ella, para bien y felicidad de la sociedad a que ella pertenece.

No queremos decir con lo anterior que el Budismo no haya sido utilizado ya en el Japón, en Europa, en Estados Unidos, con fines humanísticos. Pero para los latinoamericanos hacerlo es una necesidad de suma urgencia. La cultura del hombre latinoamericano está en plena etapa de formación. Se están integrando en ella elementos provenientes de Europa, de Estados Unidos de Norteamérica, de Japón, de la India y, venciendo inexplicables resistencias, elementos de las culturas indígenas, tan cruelmente sofocadas. El Budismo puede contribuir a esa síntesis aportando también elementos positivos. Queremos, como aspiración lejana, difícil de realizar, que la cultura latinoamericana se distinga por su riqueza, variedad y alto nivel, por el sentimiento de justicia y solidaridad, por su sentido de tolerancia y compasión. El Budismo puede colaborar en esta obra, hacer a ella un aporte valioso de elementos nuevos y de elementos que incrementan la eficacia de elementos provenientes de otras fuentes.

Cabe preguntar: ¿qué puede aportar el Budismo a la formación cultural del hombre y la mujer latinoamericanos? Daremos algunos ejemplos de los aportes que el Budismo nos puede hacer.

Actitudes

Digamos en primer lugar: ciertas actitudes que benefician al que las posee.

Adhimukti: apertura mental, receptividad. Entre las actitudes positivas que el Budismo inculca, una de las más interesantes es aquella expresada por la palabra sánscrita *adhimukti.*

Adhimukti es una palabra importante en los textos budistas. Su interpretación es objeto de discusión. Tsugunari Kubo (*The Fundamental Philosophy of the Lotus Sutra with respect to the Practices of the Bodhisattva*, Tokyo, Shunjūsha, 1987), acertadamente en nuestra opinión, la interpreta como "apertura mental", "receptividad". *Adhimukti* es la capacidad de la mente de mantenerse abierta ante un nuevo mensaje, de captarlo, de comprenderlo. Sin esa apertura, captación y comprensión, es imposible adherir a ningún mensaje que nos llega por primera vez, por benéfico y eximio que sea. Lo contrario de la *adhimukti* es la oclusión mental, que lleva al rechazo *a priori* de cualquier idea, tesis o doctrina que no se adecue a los esquemas que con anterioridad han tomado posesión de nuestra mente. La *adhimukti* es una cualidad altamente apreciada en el *Bodhisattva*, que ha avanzado ya en el camino que conduce a la Iluminación. Es la *adhimukti* la que le permite recibir las cada vez más profundas manifestaciones de la Verdad. La *adhimukti* es un requisito indispensable para el discípulo que se inicia en la Doctrina, que de tantas formas ha de chocarle por sus audaces novedades.

La *adhimukti* puede ser llevada del terreno intelectual al terreno de los sentimientos. Puede ser concebida entonces como la capacidad de reaccionar ante estímulos nuevos que afecten la sensibilidad, de vivir experiencias no vividas antes, en el terreno de las emociones, en el terreno de la creación artística.

La *adhimukti*, la capacidad de recibir y asimilar nuevas formas de pensar y sentir, constituye la base de un verdadero humanismo, que se esfuerza por desarrollar las posibilidades de la personalidad, enriqueciéndola, diversificándola, afinándola. La *adhimukti* es también la actitud que ineludiblemente debe poseer aquel que quiere conocer el Budismo para tomar de él elementos nuevos que contribuyan a su perfeccionamiento intelectual y emocional.

Racionalidad. Se podría decir que dos actitudes distinguen la concepción budista de la realidad: por un lado una tendencia a atenerse a los datos que nos proporciona la experiencia directa de esa realidad, y por otro lado la tendencia a la parquedad en las hipótesis que sustentan esa concepción. Por ejemplo, la teoría de la causalidad universal (: todo tiene causas) y la de la interdependencia universal (: todas las cosas son interdependientes) son teorías fundamentales del Budismo. Constituyen los aspectos más importantes de la doctrina del *pratītyasamutpāda*. Ambas teorías están constuidas sobre datos proporcionados por una percepción directa de lo que ocurre en nuestra realidad inmediata. De la misma manera, la teoría de los *dharmas* viene a ser un inventario, volcado en sistema, de todo aquello que existe en la realidad y que es captado por nuestros sentidos y nuestra mente. Las dos indicadas tendencias caracterizan también la doctrina de las tres marcas de todo lo existente: transitoriedad, sufrimiento, insustancialidad. Todas estas teorías tienen así una base empírica, lo cual elimina la intromisión de elementos provenientes del mito, de la magia o de creencias preexistentes, transmitidas por la

tradición y de inspiración religiosa. Y son las dos actitudes, atenerse a los hechos constatables y la parquedad en la infraestructura hipotética, las que le dan a la concepción budista de la realidad el matiz de racionalidad.

Los Brāhmaṇas y las Upanishads. La racionalidad del Budismo sustentada en las dos actitudes indicadas se torna más evidente si la comparamos con los sistemas religioso-filosóficos que inmediatamente lo precedieron o le fueron contemporáneos.

Pensemos en los *Brāhmaṇas*. Encontramos en ellos una irrestricta tendencia a personificar, a animar, a hacer actuar como seres rudimentariamente vivos y oscuramente conscientes a todas las cosas imaginables, ya sea que existan concretamente, ya sea que se trate de meras entidades abstractas: plantas, himnos, versos, utensilios litúrgicos, divisiones del tiempo, regiones del espacio, procesos psicológicos. Al lado de estas personificaciones se hacen presentes los dioses heredados del pasado. Luego, a este abigarrado elenco de heterogéneo origen se le hace intervenir en mil hechos diversos, dramas o comedias, en que los personajes se acoplan entre sí, huyen, se destruyen, se transforman, se identifican. Todo ese mundo de seres y de eventos está al margen de la realidad, de sus leyes, de sus posibilidades; sólo obedecen a la voluntad de los autores de los *Brāhmaṇas*, guiada por una loca fantasía o por una lógica que se nos escapa o por una lógica aplicada a la fantasía que nos desconcierta. Y son estas personificaciones y los hechos en que ellas intervienen los que explican el origen y quehacer del mundo, de los dioses, de los hombres, y, actuando como mitos, le fijan las normas y las leyes a la conducta de los seres.

Pasemos a las *Upanishads*. Aquí nos encontramos con la postulación de dos principios últimos cuyo conocimiento no deriva de la experiencia ordinaria, pues de entrada se nos dice que no pueden ser conocidos ni por los sentidos ni

por la razón y que están más allá de la palabra: Brahman y Ātman. Además, nos encontramos en las *Upanishads* con una proliferación de caprichosas afirmaciones acerca de *Brahman* y *Ātman*, referidas a sus relaciones con otras entidades (como por ejemplo los alientos vitales), a los procesos en que participan, a su identificación con otros seres y cosas. Estas afirmaciones nos recuerdan, debido a sus contradicciones e incoherencias, aquellas de los *Brāhmaṇas* por su contenido y por su inspiración. No es posible estructurarlas en un sistema simple, armonioso y coherente. Pero lo que más recelo inspira, es el origen de ambas nociones. *Brahman* designó originariamente a la fórmula ritual mágico-religiosa; *Ātman* designó al aliento vital, es decir la respiración. La fórmula ritual y el aliento vital son datos que la realidad nos proporciona. Pero los brahmanes, autores de los *Brāhmaṇas* y de las *Upanishads*, especularon sobre la fórmula y el aliento, les fueron atribuyendo cualidades y atributos cada vez más excelsos y en un *in crescendo* asombroso terminaron por convertir la fórmula ritual en lo Absoluto y la respiración en el Principio Espiritual Individual. Se puede aceptar la existencia de la fórmula litúrgica y del aire que ingresa a nuestros pulmones y sale de ellos; más difícil es aceptar la existencia de aquellos principios supremos en que ambas cosas se convirtieron mediante la metamorfosis de la especulación sacerdotal: el Absoluto y el Espíritu Individual. Y lo que se dice de esos dos principios constituye la concepción de la realidad de los textos upanishádicos.

La tolerancia. Es otra actitud budista. El tolerante permite a otros tener otras ideas diferentes de las suyas y además creer que esas ideas son las mejores y las verdaderas. La intolerancia recorta la libertad individual al someterlo a uno a una idea que le impone una forma determinada de pensar, de sentir y de actuar. La intolerancia va casi siempre acompañada de agresividad. Agresivi-

dad oral, manifestada en las palabras rudas dirigidas contra los que no piensan como uno; agresividad mental, encerrada en los sentimientos de malevolencia, ira, desprecio, desvalorización contra los que tienen ideas diversas a las de uno; agresividad en los actos violentos destinados a impedir la expresión de ideas diferentes, a lograr por cualquier medio que dejen de existir y aún a destruir a quien las sustenta. Buda decía que las lágrimas derramadas por los hombres durante sus reencarnaciones superaba el agua de varios océanos; podríamos decir en forma similar que también supera al agua de muchos océanos la sangre derramada por actos inspirados en la intolerancia: guerras de religión, conversiones forzosas, persecusiones ideológicas.

Buda recomendaba a sus discípulos actuar con moderación: "*Uno debe conocer lo que es la aprobación, uno debe conocer lo que es la desaprobación; conociendo lo que es la aprobación y conociendo lo que es la desaprobación, uno no debe ni aprobar ni desaprobar – uno debe simplemente enseñar el Dharma*" (ussādanañ ca jaññā apasādanañ ca jaññā, ussādanañ ca ñatvā apasādanañ ca ñatvā n'ev'ussādeyya na apasādeyya dhammam eva deseyyati) (*Majjhima Nikāya* III, *Araṇavibhaṅgasutta*, p. 233, PTS).

Una idea similar inspira a Ashoka en el Edicto XII sobre roca. Expresa ahí que la raíz para el progreso esencial de las sectas es el control del lenguaje: uno no debe exaltar a la propia secta y criticar a las otras; si debe por alguna razón hacerlo, debe ser en forma moderada. Más aún, se debe incluso honrar a las otras sectas en una manera u otra.

El Budismo tenía que ser necesariamente tolerante. Su posición esencial adversa a la violencia le impedía adoptar una actitud de intolerancia, acompañada, como dijimos, casi siempre por un espíritu de agresividad.

Contribuyó a la tolerancia budista la conciencia de que la verdad tiene múltiples aspectos o facetas y que por lo general el hombre sólo percibe uno de esos aspectos,

se aferra a él y, por defenderlo como único existente, adopta actitudes violentas. El *thera* Suhemanta declara en *Theragāthā* 106 que todo tiene múltiples características y marcas, que el necio (*dummedha*) sólo ve una de ellas y el sabio (*paṇḍita*) todas. Y el *Udāna* VI, 4, que narra la conocida historia de los ciegos y el elefante, es una crítica de los que ven sólo una parte de la realidad y violentamente sostienen que es la única.

Corroboró esa actitud relativista la doctrina de las dos verdades: la relativa y la absoluta. Puesto que el hombre normalmente sólo puede llegar a la verdad relativa, que no corresponde a la real naturaleza de las cosas, que es incompleta, provisoria y superable, es insensato adherir a ella como si fuera la verdad absoluta.

Principios

La causalidad universal. En el campo de los principios, el principio más importante que el Budismo puede aportar a una formación humanística es la idea del Surgimiento Condicionado o Surgimiento en Dependencia: *paṭiccasamuppāda / pratītyasamutpāda* (en pāli y en sánscrito respectivamente).

La teoría del Surgimiento Condicionado ha sido siempre una teoría fundamental del Budismo. Buda la considera su *Dhamma* (Doctrina) por excelencia. Dice de ella que es el *ariyo ñāyo*: el Noble Método Budista (*Saṃyutta Nikāya* V, *Paṭhamabhayaverūpasantasutta*, pp. 388-389 PTS). Muchos textos expresan que Buda descubrió la teoría del *pratītyasamutpāda* en la guardia media de la noche en que alcanzó la Iluminación –el momento más significativo de la vida de Buda. Buda califica a esa teoría de "profunda" (*gambhīra*). Y numerosos textos budistas hacen del Surgimiento Condicionado el tema de sus exposiciones.

De acuerdo con esta teoría, todo lo que existe está bajo el dominio de la ley de la causalidad, condensada en la bien conocida fórmula: *asmin sati idaṃ bhavati*: dado esto, se produce aquello. Nada ocurre en el ámbito de la existencia al azar, casualmente. Todo sin excepción es el producto de la conjunción de una multiplicidad de causas y condiciones determinantes. Nada surge a la existencia, permanece en ella o sale de ella sin la intervención de múltiples factores causales. La universidad de la ley de la causalidad está expresada en numerosos textos. Además, una de las tres características universales (*tilakkhana / trilakṣaṇa*) de lo existente es la insustancialidad (*sabbam anattā, Saṃyutta Nikāya* IV, *Aniccādisuttanavaka*, p. 28), y todo es insustancial precisamente porque todo es surgido en dependencia (*paṭiccasamuppanna / pratītyasamutpanna*).

La interdependencia universal. La estricta causalidad, que gobierna la realidad empírica en su totalidad, tiene, como corolario, la interdependencia de todo lo que existe, ya que toda cosa es producida, como efecto, por la conjunción de una multiplicidad de otras cosas, que actúan como causas; y consecuentemente cada una de las cosas que actúan como causas es a su vez producida, como efecto, por la conjunción de una multiplicidad de otras cosas, que también actúan como causas; y así en un proceso hacia atrás sin comienzo. Un proceso similar tiene lugar en relación a los efectos. Cada cosa que es producida como efecto, actuando a su vez como causa, en conjunción con una multiplicidad de otras cosas, que también actúan como causas, produce otras cosas; y así en un proceso hacia adelante sin fin.

El resultado de esta interdependencia de causas y efectos, que compenetra la entera realidad, es una "red" que relaciona entre sí todas las cosas existentes –momentáneas, evanescentes, interconectadas por relaciones causales, actuando todas al mismo tiempo como causas y como efectos.

La interdependencia universal es otra gran ley de la existencia.

La interdependencia universal y la actualidad

Siempre se ha sabido que el hombre tiene innumerables dependencias. Cada generación depende de las generaciones precedentes, hereda sus posesiones, se beneficia con su trabajo, sus descubrimientos, sus luchas y sus sufrimientos, su experiencia. A su vez cada hombre ha dependido de sus padres para llegar a la vida y sobrevivir, ha dependido de sus maestros para desarrollarse, depende de otros hombres para vivir. Y todos dependemos del aire, del sol para el trabajo, de la noche para el descanso. Pero, ahora, con la superpoblación, con el desarrollo de la industria, del comercio, de la técnica, con los efectos desastrosos que todos esos factores sabemos que pueden producir, se ha tomado conciencia de que todo está relacionado entre sí, es mutuamente dependiente, y de que, por lo tanto, lo que afecte a una parte de ese todo puede afectar no sólo a otras partes, sino al mismo todo, y no sólo a lo existente en el momento en que el hecho se produce, sino incluso a lo que está por existir.

Ética

Pero la conciencia del *paṭiccasamuppāda / pratītyasamutpāda*, de la interdependencia universal, no basta. Se puede saber que una acción realizada por uno en interés propio produce daños a otros y no preocuparse por ello, por sentirse uno al margen de esas consecuencias dañinas, por pensar que el daño que se producirá en el futuro nada tiene que hacer con uno, por no importarle a uno el daño que a

otros se les produzca. No basta la conciencia de la interdependencia universal de seres y cosas; es necesario que junto con esa conciencia se dé en uno la voluntad de no hacer daño (*ahiṃsā*) a otros seres contemporáneos y futuros. La conciencia de la interdependencia universal, sólo cuando va acompañada de esa voluntad de no dañar, puede evitar la realización de acciones que, aunque beneficien a unos, pueden perjudicar a otros en el presente o en el futuro. Las formas de perjudicar a otros varía con el curso del tiempo. En nuestros días el número de maneras de hacer daño a los demás seres, contemporáneos y/o futuros, se ha incrementado notablemente, y la magnitud del daño que se puede hacer ha crecido en la misma proporción.

Pero la norma pasiva de no hacer daño a otros no está sólo en el Budismo; se le asocia la norma activa de desear el bien de los otros, de hacerles el bien.

Estas dos normas, no hacer daño y hacer el bien, son normas esenciales del Budismo, que caracterizan la Ética budista. Podemos designar a ambas con un solo nombre: solidaridad. Ambas normas configuran una Ética de la solidaridad basada en última instancia en la conciencia de la universal interdependencia de todo –seres, humanos, animales, plantas, la naturaleza no consciente, las cosas.

Las actitudes de apertura mental, racionalidad y tolerancia, la conciencia de la causalidad e interdependencia universales y la solidaridad pueden constituir algunos de los aportes del Budismo a la formación del hombre y de la mujer latinoamericanos.

Complementaridad del conocer por el conocer y de la función humanística

Veamos en algunos ejemplos de qué modo en el estudio del Budismo ambas actitudes, la de conocer por conocer y la

de la aspiración a una formación humanística, pueden de hecho conjugarse.

1. Tomemos el caso del arte budista. Cuando estudiamos una pieza de arte budista, debemos, desde luego, describirla técnicamente señalando el material del cual ha sido hecha, sus medidas, lugar donde fue realizada, dónde fue encontrada, la escuela a la que pertenece, su estilo, las influencias que revela, la concepción doctrinaria budista a la que debe su inspiración.

Pero también podemos promover, educar y cultivar en nosotros la sensibilidad para captar el mensaje estético que esa obra budista transmite, y gozar con ella, de la misma manera como podemos captar el mensaje estético de una obra griega o medieval o moderna y gozar con esa obra. La ampliación de las posibilidades del goce estético constituirá un enriquecimiento de la personalidad, un caso de *adhimukti*.

2. El caso de los textos y de su contenido es similar, aunque más complejo. Los textos budistas nos darán la ocasión de (a) un estudio lingüístico y (b) un estudio filológico de los mismos.

(a) Enfocándolos lingüísticamente, debemos estudiar el idioma en que cada texto está escrito, determinar sus rasgos, fijar sus relaciones con el idioma de otros textos, rastrear su historia a través del tiempo, señalar sus transformaciones, su evolución. Debemos también ocuparnos de fijar el valor lo más exacto posible de las palabras de que dispone, en especial de sus términos técnicos, sus matices, sus conexiones fonéticas, morfológicas y semánticas con otros términos. Es un estudio que puede resultar apasionante. El interés suscitado por el idioma en sí puede ser tan intenso que incluso uno puede olvidarse de lo que el texto nos expresa. Tal es el caso del gran *scholar* británico K.R. Norman, autor de una impresionante colección de rigurosos artículos sobre el idioma pāli, en que está compuesta la enseñanza que du-

rante más de 20 siglos ha constituido la inspiración espiritual de millones de seres. El Profesor Norman con encomiable franqueza nos dice: "*Yo no soy un scholar del Budismo, y debo confesar que no tengo gran interés en el tema, y conozco poco o nada acerca de él*" ("Pāli Philology and the Study of Buddhism", en *The Buddhist Forum*, Vol. I, London, University of London, 1990, p. 38).

(b) El enfoque filológico del texto es igualmente imprescindible. Los textos budistas, nos han llegado mediante una transmisión de muchos siglos en diversos idiomas. No podemos ignorar la historia de esa transmisión, la forma como se efectuó la preservación de los textos, sus variadas recensiones, los criterios a que debemos someternos ante divergencias en esas recensiones. Debemos establecer ediciones confiables, producto de una labor crítica, ediciones que nos proporcionen el texto que analizamos en la forma que se piensa es la más cercana a la época en que fue compuesto, y nos suministren los elementos para establecer las alteraciones, cambios, modificaciones que experimentó en el curso de los siglos.

3. Provistos de las bases lingüísticas y filológicas ineludiblemente necesarias, podemos abordar la tarea de establecer de una manera científica lo que el texto dice: hacer la descripción de las ideas, tesis, normas que transmite, inventariar su contenido, determinar las relaciones de este contenido con el de otros textos, descubrir las fuentes de las ideas que sostiene, los factores que a éstas les dieron origen, su ubicación en la evolución del pensamiento en que se insertan, sus transformaciones, su sobrevivencia.

El estudio del idioma que se limita exclusivamente al conocimiento del idioma, la labor filológica encerrada en sí misma, y el mero análisis del contenido doctrinario del texto ponen ante nosotros multitud de hechos y datos, satisfacen el ansia de conocer por conocer, constituyen el

ideal del *bahuśrutīya* de la India, del *polymathés* griego, del erudito moderno.

Las tres indicadas tareas en relación a los textos son actividades altamente valiosas, en cuanto incrementan el conocimiento en sí y son imprescindibles para un estudio serio y científico del Budismo.

Pero, pensamos que, junto con ellas, complementándolas, puede el estudio del Budismo aspirar a llenar otra función más: la función humanística, que en el caso de nosotros los latinoamericanos no sólo es conveniente, sino incluso indispensable.

Creemos que el trato con los textos budistas y el estudio de las doctrinas que contienen pueden suscitar en nosotros una tendencia hacia las explicaciones racionales caracterizadas por la voluntad de atenerse a los hechos y por la parquedad en las hipótesis explicativas. Esta actitud nos ayudará a no adherir a construcciones teóricas no sustentadas en hechos, a ser conscientes de las creencias y dogmas que cada cultura subrepticiamente impone a sus miembros en todos los terrenos del quehacer humano, a ser muy cautos respecto de esas creencias y dogmas, a no convalidarlas con el apelativo de "misterios" a los que no llegan ni nuestros sentidos ni nuestra razón, y que precisamente por eso son dignos de crédito y respeto. Nos ayudará a erradicar de nosotros aquella *cupido obscura credendi*, aquel "deseo de creer en las cosas oscuras", que hace 20 siglos el más grande historiador latino, Tácito (*Historiae* I, XXII), consideraba ínsito en la naturaleza humana.

Un sentimiento de tolerancia será otro de los beneficios derivados del estudio de los textos budistas: dejar que los otros crean, piensen, sientan libremente, no obligarlos a creer, pensar y sentir como nosotros lo hacemos. La tolerancia nos liberará de la agresividad, que puede manifestarse desde el desprecio y la humillación hasta la violen-

cia y la destrucción. Además contrarrestará una proclividad muy común en aquellos que nos dedicamos al estudio de las culturas orientales. Con el sentimiento de nuestra superioridad cristiano-occidental, con la creencia de que somos "hijos de la razón" y de que estamos signados por la moderación, juzgamos despectivamente y repudiamos severamente, como irracionales e inmoderadas muchas creencias y doctrinas de esas culturas. La intolerancia y la agresividad derivada de ella nos impiden percibir que en nuestra propia cultura existe un cúmulo de creencias y doctrinas tan irracionales, tan inmoderadas como aquellas de otras culturas, que son objeto de nuestro indignado rechazo. Nuestras propias irracionalidades las hemos absorbido con nuestra educación y no las percibimos, ocultas como están por los velos de nuestros prejuicios y de nuestro orgullo; las ajenas aparecen ante nosotros en todo su repudiable esplendor. Un ejemplo de la anterior limitación nos lo ofrece el gran budólogo belga, Louis de la Vallée Poussin, muy vinculado con el Catolicismo belga. En una conferencia sustentada en Cambridge en 1916 se expresó de la siguiente manera en relación al pensamiento y pensadores de la India: "*El historiador no trata con nociones latinas creadas por pensadores sobrios y de clara visión, sino con "philosophumena" indios inventados por ascetas a quienes describiremos como hombres agotados por una severa dieta y frecuentemente idiotizados por la práctica del éxtasis. Los indios no hacen una clara distinción entre hechos e ideas, entre ideas y palabras; nunca han reconocido claramente el principio de contradicción*" (*The Way to Nirvāṇa*, Cambridge, 1917, p. 111). De la Vallée Poussin no recordaba, cuando escribía estas líneas, que la filosofía occidental, desde Grecia hasta nuestros días, también ostenta una gran riqueza de "philosophumena" oscuros, abstrusos, incoherentes e irracionales, que los místicos occidentales también sufrieron muchos de ellos de desnutrición ascética y tuvieron serias dolencias nerviosas, que

los hicieron calificar clínicamente como enfermos de histeria y que muchos confundían ilusiones o alucinaciones con la realidad. Y de la Vallée Poussin no podía, con un trazado de pluma, despojar a los indios, entre ellos los grandes lógicos hindúes y budistas, del uso de la razón, convirtiendo a ésta en patrimonio exclusivo de Occidente. La tolerancia traerá consigo una actitud más científica ya que no permitirá que nuestros sentimientos y emociones se mezclen con nuestros juicios críticos, influyan en ellos, los hagan sospechosos de parcialidad. Y la tolerancia también nos permitirá descubrir en las doctrinas de otras culturas, junto con los elementos irracionales e inmoderados que en ellas puedan darse, otros elementos positivos, valiosos, interesantes, dignos de respeto y admiración intelectuales.

Finalmente, procuraremos hacer nuestra la idea de la causalidad universal: todo es efecto de causas y todo es causa de efectos, y todo está interconectado, es interdependiente; y, conjuntamente, procuraremos inspirar nuestra conducta en un sentimiento de solidaridad o de compasión (*kāruṇā*) universal, que nos impulse a no hacer daño, a hacer el bien a otros. En Latinoamérica (como por lo demás en el resto del mundo) hay mucha pobreza, miseria, ignorancia, angustia. Un sentimiento de solidaridad debería inducirnos a percibirlas, a no ignorarlas y a tratar, de acuerdo con nuestras fuerzas, de aliviar esos factores negativos, de hacerlos desaparecer. No es sólo una obligación religiosa o moral; es una obligación cultural. El concepto de cultura varía con el tiempo y la evolución social. Se van integrando en ella nuevos requisitos, que la tornan más rica y compleja. La percepción de la interdependencia universal entre todos los seres y cosas, el sentimiento de solidaridad, el rechazo de la violencia y de la crueldad, la voluntad de ayudar son elementos que están pasando a formar parte de la noción de cultura, bajo la influencia de un mayor refinamiento de los sentimientos y del pensamiento y también

debido a la intuición de los peligros que corre la especie humana justamente por no tomar en cuenta esas nuevas exigencias de lo que es la cultura.

A suscitar, promover o corroborar esos sentimientos y actitudes puede colaborar eficazmente el estudio del Budismo, que tuvo como núcleo de su enseñanza la vivencia del dolor humano y como aspiración la felicidad de todos los hombres:

sabbe sattā bhavantu sukhitattā
"que todos los seres sean felices".

Los "mercaderes de mar" y su función en el Budismo Primitivo*

Sylvain Lévi

Los puertos de mar son como las ventanas y las puertas de un país. Por las ventanas se ven, desde el interior, las perspectivas más lejanas del paisaje; se conoce, aun cuando uno no participe en ella, la vida de afuera con sus actividades, sus placeres y sus penas; por ellas también el aire se renueva, la atmósfera, siempre un poco encerrada, de la habitación es renovada y refrescada por las brisas del exterior. Por las puertas se sale de la casa, para ocuparse o pasear afuera, para ir a escuchar lo que se dice, para mezclarse con la vida de una comunidad más amplia que la familia; por las puertas también entran los visitantes de afuera, los portadores de noticias, los clientes, los mercaderes, todos los agentes que, a título y grado diverso, garantizan la continuidad del intercambio. Los puertos de mar, en la vida del país, cumplen el mismo papel; es por ellos que las mercaderías del país se difunden afuera, y las

* La presente nota es la traducción al español de la conferencia que pronunció S. Lévi en el Japón en el año 1929 y que fue publicada en *Bulletin de l'Association des Amis de l'Orient*, Num. 3, 1929, pp. 19-39, y luego incluida en *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, P. Hartmann, 1937, pp. 133-144. Sobre S. Lévi ver la nota de A. Bareau en REB 3. Los subtítulos y las notas han sido agregados por F.T. y C.D.

mercaderías de afuera entran al país, llevando y trayendo con ellas hábitos, gustos, necesidades, incluso sentimientos e ideas; pues las mercaderías no son una materia sin alma; son solidarias con la civilización que las produce, son creadas por el país para satisfacer las exigencias o los placeres de la vida tal como el país la concibe y se propone realizarla, para darle la forma de felicidad que él considera como suya propia, es decir, como la mejor. La mercadería, cualquiera que sea, lleva con ella una filosofía práctica y una doctrina de la vida; el mercader de mar, traficante y marino a la vez, que va a llevar a lo lejos las mercaderías de su país y que va a buscar allí las mercaderías extranjeras, es pues, a su manera, una especie de misionero, que a la vez que trabaja para su interés personal y legítimo, sirve a una causa ideal; gracias a él se elabora la civilización humana que, al mismo tiempo que respeta los rasgos propios de las civilizaciones nacionales (cuya variedad misma es para ella una garantía de riqueza y una reserva siempre abierta de útiles préstamos) libera y pone a plena luz los caracteres generales que les son comunes a todas ellas, por encima de las fronteras y de los océanos, y que acerca a los pueblos en las tareas de colaboración y en un ideal de unión cada vez mayor. Una sociedad, fundada en principios de exclusivismo nacional, o como se dice hoy, de xenofobia, se inclinará entonces, a considerar como individuos sospechosos y peligrosos a todos aquellos que participen en el comercio del mar: marinos y mercaderes; por el contrario, una religión animada por el espíritu de propaganda universal, los tratará con fervor y buscará su colaboración.

Actitud del Brahmanismo frente al mar y a la gente de mar

Este contraste se manifiesta en la India más claramente que en cualquier otro lado. Se sabe que dos grandes religiones, o más exactamente dos sistemas de civilización, se disputaron la India durante mucho tiempo: el Brahmanismo y el Budismo. El Brahmanismo es un cuerpo de doctrinas y de instituciones que pretende limitar rigurosamente su dominio a un espacio definido, entre el Himalaya al norte, el mar al sur, el curso del Indus al oeste, el curso del Brahmaputra al este; fuera de este espacio el resto del mundo es una tierra impura, habitada por bárbaros, excomulgados para siempre. Para pertenecer a la sociedad brahmánica, es necesario entrar en ella por derecho de nacimiento, provenir de una familia que ocupe en ella un lugar reconocido en el marco de una casta definida; pero para mantenerse, no basta con haber nacido en ella, es necesario también observar, con un rigor meticuloso, las obligaciones que pesan sobre el grupo social al que uno pertenece; no se debe comer más que con los de su casta, no se debe tomar por esposa más que a una mujer de su casta; un puñado de arroz, algunas gotas de agua aceptadas de manos de una casta inferior, conllevan la pérdida de la casta, y, perder su casta, no significa decaer un cierto número de grados en la sociedad brahmánica, significa salir de ella; no se es más que un "outcast", un ser impuro que la sociedad brahmánica ya no conoce. Cruzar el mar es renunciar de antemano a las obligaciones de pureza, es destinarse a entrar en contacto con los bárbaros, a integrarse a su vida. La reprobación que pesa, desde tiempo inmemorial sobre los viajes marítimos es todavía tan fuerte como siempre; el "agua negra" (kālāpāni), como se llama hoy al mar, evoca para un hindú un conjunto de sanciones verdaderamente espantosas. Un sabio brahmán de Bengala,

invitado oficialmente, hace algunos años, a un congreso de ultramar, en un país de Asia, no ha podido asistir debido a la oposición hostil de los miembros de su casta, que lo amenazaban de castigarlo con la exclusión a su regreso. El ministro de un reino severamente ortodoxo, que debía visitar recientemente Europa por razones de Estado, sólo pudo hacer el viaje fletando un barco particular, llevando con él a su personal de servidores y especialmente de cocineros, y también su provisión de arroz para lo que durara la estadía; con todo, a su regreso debió, antes de ser admitido en su propio país, pasar por una serie de expiaciones costosas. Al comienzo de la Gran Guerra, cuando los Aliados necesitaron la ayuda de los soldados Gurkhas en el frente occidental, la cuestión del "agua negra" se planteó de una manera particularmente grave: los Gurkhas son originarios de Nepal; en Nepal, el Brahmanismo es más poderoso que en la India; allí encuentra frente a sí a su antiguo rival, el Budismo, al que ha echado de la India entera pero al que todavía no ha podido expulsar de este último refugio. El Budismo es la religión de los antiguos amos del país, los Nevares, el Brahmanismo es la religión de los conquistadores, los Gurkhas, que ocupan el país desde hace un siglo y medio. Los Gurkhas son indiscutiblemente los mejores soldados de la región por su valentía, su disciplina, su resistencia. Inglaterra formó con ellos regimientos de mercenarios que constituyeron su más sólido apoyo en la India. Pero la idea de atravesar el "agua negra" asustó a estos valientes; tuvieron miedo de encontrar, a su regreso, la casa cerrada, la familia cerrada, la casta cerrada, el país cerrado. Fue necesario convocar a los casuistas más sabios y más respetados del país; ellos consintieron en prometer indulgencias especiales en favor de los soldados que hubieran hecho lealmente lo mejor posible para observar en ultramar las obligaciones regulares. Esto era para calmar los escrúpulos.

Actividad marítima de la India. Testimonio del Budismo

Con semejantes disposiciones es fácil imaginar de antemano que la literatura de los brahmanes no reserva mucho lugar a las cosas y a la gente de mar. De hecho, un lector aplicado puede recorrer las epopeyas, los dramas, las novelas clásicas de la India, sin sospechar por un sólo instante que la India es un gran país marítimo, que posee una inmensa extensión de costas, que estas costas tienen numerosos refugios para la navegación, que muchos de estos refugios han visto florecer prósperos puertos. Y sin embargo, sabemos por testimonios de autores extranjeros que han escrito sobre la India y particularmente por testimonios de escritores griegos y latinos, que en la costa occidental, desde la desembocadura del Indus hasta el cabo Comorín, se ubicaban mercados importantes, frecuentados por barcos del golfo Pérsico, del mar Rojo; que la India, en tiempos de la era cristiana, tenía sus Bombay, sus Karachi que exportaban los productos indios a toda la extensión del océano Índico y que recibían a cambio los productos del mundo greco-romano y del África negra. Sabemos, por los monumentos y las inscripciones descubiertos a lo largo de la península Indochina y del Archipiélago Indio, que colonos indios habían llevado su lengua literaria y su civilización a los países que hoy llamamos Birmania, Siam (Tailandia), Malasia, Camboya, Annam, Sumatra, Java y hasta la costa oriental de Borneo. Toda esta actividad marítima acerca de la cual el Brahmanismo ha voluntariamente guardado silencio, se transporta claramente en la historia y la literatura del Budismo.

Historia de los "mercaderes de mar" Trapusha y Bhallika, primeros devotos laicos de Buda[1]

No es una simple coincidencia que los primeros "upāsaka", los primeros laicos que fueron admitidos en el privilegio de venerar a Buda, sean dos mercaderes y, casi con certeza, "dos mercaderes de mar", Trapusha y Bhallika. La historia es bien conocida, me limitaré a recordarla someramente. El Maestro acaba de alcanzar la Iluminación bajo el árbol de la Bodhi, en Gayā; pasa varias semanas en un recogimiento de serenidad, sin contacto con seres humanos; sólo seres divinos se han atrevido a acercarse a él. "Ahora bien, en aquella época, dos mercaderes, Trapusha y Bhallika, iban con quinientas carretas del país de Ūtkala hacia el Madhyadesha en medio de la India. Una divinidad, emparentada con ellos por vínculos de sangre, detuvo sus carretas e indujo a los dos hombres a ofrecer alimento al Bhagavant. Ellos tomaron crema, bollos de miel, fueron a donde se encontraba el Bhagavant y le dijeron: 'Concédenos la gracia, oh Bhagavant, de aceptar este alimento'. El Bhagavant no tenía escudilla desde que la suya había desaparecido milagrosamente el día en que, justo antes de la Bodhi (Iluminación), había aceptado leche de Sujātā. 'En realidad, se dijo, los Tathāgatas no reciben directamente de mano a mano; ¿de qué me valdré para recibir este don?' En cuanto conocieron su pensamiento, los Cuatro Grandes Reyes de los cuatro puntos cardinales le presentaron respetuosamente escudillas hechas de zafiro. El Bhagavant las rechazó. El Bhagavant consintió en aceptar el don de una escudilla de piedra, y en recibir en esta escudilla el alimento que le ofrecían los dos mercaderes; lo comió y se mostró satisfecho. Los dos mercaderes, que eran hermanos, tomaron refugio en Buda y en la Doctrina; se volvieron upāsakas (fieles laicos) de dos refugios (el

tercer refugio, la Comunidad, no existía todavía). Y dijeron: 'Danos, oh Venerable, con qué practicar un culto'. Con su mano derecha, el Bhagavant se tocó la cabeza y les dio unos cabellos como reliquia. Cuando volvieron a su ciudad, depositaron esta reliquia en el interior de un chaitya que ellos habían construido".

Todavía hoy, después de miles de años, la iglesia universal del Budismo venera estas preciosas reliquias en la capital de Birmania, en Rangún; la pagoda de Choei-Dagon, elegante y suntuosa, remplazó al chaitya primitivo construido por los dos mercaderes, Trapusha y Bhallika. Tradiciones divergentes reivindicaban, es cierto, para otras localidades, el honor de poseer este tesoro sagrado. En la época de Hiuan-tsang, dos pueblos situados al norte de Bactria, en el actual Afganistán, pretendían ser respectivamente la cuna de Trapusha y de Bhallika y se exhibía un stūpa que contenía supuestamente la reliquia, pero el mayor número de testimonios, vinculando a los dos mercaderes al país de Utkala, parecen dar razón a la tradición birmana. El país de Utkala se llama hoy Orissa; bordea el golfo de Bengala al sur de las bocas del Ganges; tiene puertos que realizan un comercio importante con la costa opuesta que es Birmania. Incluso el nombre de Trapusha parece dar pruebas a favor de la tradición del Choei-Dagon. La palabra *trapush*, en sánscrito, designa el estaño; el estaño es todavía hoy uno de los artículos principales que el comercio indio va a buscar a la península malasia; en tiempos antiguos, pequeñas barcas de cabotaje lo llevaban de caleta en caleta hasta las bocas del Irauaddy, desde donde los veleros partían hacia la costa india de Orissa. "Trapusha" sería "el hombre del estaño", el mercader de estaño. Vemos así a Buda, aun antes de ordenar monjes y de instituir la Iglesia, en su primer contacto con los hombres, después de la Iluminación, dar a mercaderes, y probablemente a mercaderes de mar, el privilegio de inaugurar el culto budista y especialmente el culto de las reliquias.

Historia de otro "mercader de mar", Pūrṇa[2], venerable discípulo de Buda

Es también dentro de la corporación de los mercaderes de mar que Buda recluta a uno de sus más gloriosos discípulos: el Venerable Pūrṇa de Supāraka. Supāraka era, en los primeros siglos del Budismo, el puerto más famoso y más próspero de la India: estaba situado en el interior de una ensenada, a unos cincuenta kilómetros al norte de la ciudad de Bombay; de ahí irradiaban –como irradian actualmente las líneas del ferrocarril desde Bombay– rutas de caravanas que escalaban al este las laderas abruptas de los Ghāts para alcanzar el valle del río Godāvarī y la meseta del Dekkhan, al norte, las terrazas alargadas de la meseta central, para llegar por Ujjayinī, a los afluentes del Ganges y al valle del río. Hoy, el nombre de Supāraka sobrevive apenas modificado, en el nombre de una oscura sección de la línea ferroviaria Bombay-Baroda; es Nalla Sopara, "el viejo Sopara"; ya los griegos habían oído y anotado el nombre de la misma manera: Sopara. Visité el lugar el año pasado; nada subsiste del antiguo esplendor, los campesinos de la aldea no saben nada del pasado; sólo encontré arrozales entonces inundados, sobre el vasto emplazamiento que cubrían en otra época depósitos, templos, palacios, monasterios. Los escasos restos exhumados del suelo dan cuenta, sin embargo, de cuánto podría hallarse en excavaciones sistemáticas. Allí es donde vivía el mercader de mar Pūrṇa en tiempos de Buda. El Vinaya de los Mūla-Sarvāstivādin, a propósito de su conversión y su ordenación, refiere detalladamente su biografía, divertida e instructiva como una novela costumbrista. Me gustaría poder repetirla aquí entera; el tiempo me obliga a resumir aquello que no toca directamente a mi tema.

"Pūrṇa es el hijo de un gran mercader de Supāraka. Su padre, casado con varias mujeres de buena familia, había tenido tres hijos; pero, envejecido y enfermo, se ve dejado de lado, casi abandonado; para cuidarlo sólo queda una joven esclava fiel y sacrificada. Ella consigue curarlo, y como precio por sus servicios le pide a su amo que la haga madre. Un hijo nace de su unión; es Pūrṇa. Desde la infancia, Pūrṇa manifiesta aptitudes sorprendentes para el comercio. Ve a sus hermanos mayores embarcarse en el gran océano para ir a traficar a lo lejos; ruega a su padre que lo deje partir con ellos. 'No eres más que un niño', responde el padre, 'hijo mío, quédate aquí; ocúpate de los asuntos del negocio'. Tan bien se ocupa que, cuando sus hermanos vuelven orgullosos por las ganancias que han realizado, Pūrṇa descubre haber ganado tanto como ellos sin haber abandonado el negocio. Los hermanos están celosos de él; cuando su padre muere, se apresuran en echar a Pūrṇa. Éste no tarda en rehacer su fortuna con operaciones ingeniosas; enriquecido, promovido a jefe de su corporación, quiere salir del país, ver cosas nuevas, extender sus negocios a ultramar. Hizo entonces proclamar, al son de las campanas en la ciudad de Supāraka: '¡Escuchad, mercaderes de Supāraka! Pūrṇa, el jefe de los mercaderes va a embarcarse al gran Océano. Que aquel de vosotros que quiera embarcarse con Pūrṇa, bajo la garantía de una exención completa de aranceles aduaneros, de impuestos de entrada, y del precio del pasaje para la mercadería, prepare lo que destina a este viaje al gran Océano'. Al oír esta noticia, quinientos negociantes reunieron las mercaderías que destinaban a este viaje. Entonces Pūrṇa, jefe de los mercaderes, después de haber pedido para su empresa las bendiciones y el favor del cielo, se embarcó en el gran Océano seguido de quinientos negociantes. Luego volvió, con su navío sano y salvo, y emprendió sus viajes hasta seis veces más. Y así corrió la

voz por todas partes: '¡He aquí a Pūrṇa que se embarcó seis veces en el gran Océano y que cada vez volvió con su navío sano y salvo!'.

Unos mercaderes de Shrāvastī que habían reunido un cargamento, vinieron un día a Supāraka. Cuando hubieron descansado de la fatiga del viaje, se dirigieron al lugar donde se encontraba Pūrṇa, el jefe de los mercaderes, y una vez allí, le dijeron: 'Jefe de los mercaderes, embarquémonos en el gran Océano'. Pūrṇa les dijo: '¿Habéis visto alguna vez, señores, o habéis oído alguna vez de un hombre que, después de haber vuelto seis veces del gran Océano, trayendo su navío sano y salvo, se haya embarcado por séptima vez?'. 'Es por ti, oh Pūrṇa, agregaron ellos, que vinimos de un país lejano. Si no te embarcas, eres el único responsable'. Pūrṇa hizo entonces esta reflexión: 'No necesito para mí ninguna riqueza; me embarcaré, sin embargo, en beneficio de aquella gente'. Partió entonces con ellos hacia el gran Océano.

Ahora bien, estos mercaderes, que habían venido de Shrāvastī, habían escuchado a menudo a Buda cuando residía en Shrāvastī, en el parque del príncipe Jeta (el Jetavana) que el mercader Anāthapiṇḍika había comprado para ofrecer al Maestro. Por la noche y al alba, recitaban textos sagrados, sūtras y gāthās, en prosa y en verso. Pūrṇa, que los escuchaba, les dijo: 'Señores, ¿cuáles son esas poesías que cantáis?'. 'No son poesías, jefe de los mercaderes, son las propias palabras de Buda'. Pūrṇa, que hasta entonces no había nunca oído pronunciar el nombre de Buda, se estremeció de emoción, y preguntó con todo respeto: 'Señores, ¿quién es aquél a quien vosotros llamáis Buda?'. Los mercaderes respondieron: 'El shramaṇa Gautama, proveniente de la familia de los Shākya, quien después de haberse cortado el pelo y la barba, después de haberse vestido con el manto de color amarillo, abandonó su casa lleno de una perfecta fe, para entrar en la vida religiosa, y quien llegó al es-

tado supremo de Buda perfectamente realizado, ése es, oh jefe de los mercaderes, aquél al que se llama Buda'. '¿En qué lugar, Señores, se encuentra él ahora?'. 'En Shrāvastī, oh jefe de los mercaderes, en el bosque del Príncipe Jeta, en el parque de Anāthapiṇḍika'.

Con estas palabras grabadas en su corazón, Pūrṇa navegó por el gran Océano y regresó trayendo su barco sano y salvo. Su hermano mayor pensó entonces: 'Pūrṇa está cansado de viajar por el gran Océano: es necesario que se case'. Y entonces le dijo: 'Dime, hermano, ¿la hija de qué hombre rico o de qué jefe de mercaderes pediré para tí?'. 'No deseo los placeres de los sentidos', replicó Pūrṇa, 'sino que, si me das tu autorización, abrazaré la vida religiosa'. El hermano mayor, al ver que su resolución era inquebrantable, consintió. Pūrṇa le dijo entonces: 'Hermano mío, el gran Océano tiene muchas miserias y pocas satisfacciones; muchos hombres se embarcan en él, pero pocos regresan. No te embarques nunca, bajo ningún pretexto'.

Luego de haberle dado este consejo, tomó un servidor y partió para Shrāvastī. Cuando llegó allí, se detuvo en el jardín y envió a su mensajero hacia Anāthapiṇḍika, el dueño de casa. Presentándose ante el dueño de casa, el mensajero le dijo: 'Pūrṇa, el jefe de los mercaderes, está en el jardín y desea ver al dueño de casa'. Anāthapiṇḍika pensó: 'Probablemente, cansado de sus expediciones marítimas, ahora hace viajes por tierra'. Luego, preguntó al mensajero: '¿Cuán considerable es la carga que ha traído?'. '¿Mercaderías? Vino sólo conmigo que soy su servidor'. Anāthapiṇḍika pensó: 'No estaría bien de mi parte que no recibiera en mi casa, con los honores de la hospitalidad, a un hombre de esta importancia'. Así, con gran pompa, hicieron pasar a Pūrṇa, lo perfumaron, le dieron un baño, le ofrecieron una comida. Mientras platicaban entre ellos, Anāthapiṇḍika preguntó: 'Jefe de los mercaderes, ¿cuál es

el objeto de tu viaje?'. 'Repentinamente quise, oh señor de la casa, abrazar la vida religiosa bajo la disciplina de la bien renombrada Doctrina; deseo la investidura y el rango de Religioso'. Entonces Anāthapiṇḍika, el dueño de casa, enderezando la parte superior de su cuerpo, extendiendo el brazo derecho, pronunció estas palabras con un tono de alegría: '¡Ah! ¡Buda! ¡Ah! ¡La Doctrina! ¡Ah! ¡La Comunidad! ¡Cuán difundida está vuestra celebridad, como para que un hombre de esta importancia, abandonando la numerosa multitud de sus amigos y de su gente, así como sus ricos negocios, desee abrazar la vida religiosa bajo la disciplina de la bien renombrada Doctrina y pida la investidura y el rango de Religioso!'. Luego, Anāthapiṇḍika, el dueño de casa, llevando con él a Pūrṇa, se dirigió al lugar donde se encontraba el Bhagavant".

El cuadro no es solamente pintoresco y conmovedor, es de una notable justeza psicológica; aun lo repentino de la conversión de Pūrṇa no tiene nada de extraordinario o milagroso. Entre los hombres de mar, como en el océano, surgen de pronto inmensas olas que barren la superficie con una violencia irresistible; se ve todavía a menudo a oficiales de marina que renuncian repentinamente a su profesión para entrar en las órdenes religiosas. Parece que el aislamiento prolongado y el espectáculo frecuente de elementos desencadenados con una potencia sobrenatural, llevan el alma a una suerte de recogimiento humilde que se traduce en una crisis de exaltación religiosa.

Diálogo entre Buda y Pūrṇa

El retrato no estaría completo si no transcribiera el sublime diálogo que se entabla entre Pūrṇa y Buda: "¿En dónde quieres vivir ahora? ¿Dónde quieres establecer tu morada?". "Maestro, deseo vivir, deseo fijar mi morada

en el país del Shroṇāparānta". "Son violentos, Pūrṇa, los hombres del Shroṇāparānta; son vehementes, crueles, iracundos, furiosos, insolentes. Cuando los hombres del Shroṇāparānta, Pūrṇa, te enfrenten con palabras malvadas, groseras e insolentes, cuando se encolericen contra ti y te insulten, ¿que pensarás de ello?". "Si los hombres del Shroṇāparānta, Maestro, me enfrentan con palabras malvadas, groseras e insolentes, si se encolerizan contra mí, y si me insultan, he aquí lo que pensaré: Los Shroṇāparānta son por cierto hombres buenos, son hombres suaves, ellos que se encolerizan contra mí, que me dirigen palabras malvadas, groseras e insolentes, pero que no me golpean ni con las manos ni con piedras".

"Son violentos, Pūrṇa, los hombres del Shroṇāparānta; son vehementes, crueles, iracundos, furiosos, insolentes. Si los hombres del Shroṇāparānta te golpean con la mano o con piedras, ¿qué pensarás?". "Si los hombres del Shroṇāparānta me golpean con las manos o con piedras, he aquí lo que pensaré de ello: Los Shroṇāparānta son por cierto hombres buenos, son hombres suaves, ellos que me golpean con la mano o con piedras pero que no me golpean con el palo o con la espada". "Son violentos, Pūrṇa, los hombres del Shroṇāparānta; son vehementes, crueles, iracundos, furiosos, insolentes. Si los hombres del Shroṇāparānta te golpean con el palo o con la espada, ¿qué pensarás de ello?". "Si los hombres del Shroṇāparānta me golpean con el palo o la espada, he aquí lo que pensaré de ello: Los Shroṇāparānta son hombres buenos, son hombres suaves, ellos que me golpean con el palo o con la espada, pero que no me quitan por completo la vida". "Son violentos, Pūrṇa, los hombres del Shroṇāparānta; son vehementes, crueles, iracundos, furiosos, insolentes. Si los hombres del Shroṇāparānta te quitan la vida, ¿qué pensarás de ello?". "Si los hombres del Shroṇāparānta me quitan por completo la vida, he aquí lo que pensaré de ello: Hay

discípulos del Maestro que a causa de este cuerpo lleno de podredumbre, están atormentados, cubiertos de confusión, despreciados, golpeados con la espada, que toman veneno, que sufren el suplicio de la soga, que son arrojados en los precipicios. Los Shroṇāparānta son por cierto hombres buenos, son hombres suaves, ellos que me liberan con tan poco dolor de este cuerpo lleno de podredumbre". "Bien, bien, Pūrṇa, tú puedes, con la perfección de la paciencia con la que estás dotado, sí, puedes vivir, fijar tu morada en el país de los Shroṇāparānta. Ve Pūrṇa, liberado, libera; llegado a la otra orilla, haz llegar a ella a los otros; consolado, consuela; cuando hayas llegado al Nirvāṇa completo, haz que otros lleguen a él".

El milagro del Venerable Pūrṇa

Dueño de los poderes sobrenaturales que confiere la perfección espiritual, Pūrṇa va a manifestarlos en primer lugar en el Océano; el mercader de mar será naturalmente un "santo del mar". Su hermano mayor, a pesar de la advertencia de Pūrṇa, se había embarcado con un grupo de mercaderes para ir a buscar madera de sándalo rojo, la madera de sándalo más preciosa que sólo se ha de ir a buscar lejos, muy lejos, al Este de Java, en la región de Timor. El genio al que pertenece el bosque de sándalo provoca una terrible tormenta; el barco parece que va a hundirse. Los otros mercaderes, al ver a su jefe inquieto, le preguntan: "Jefe de los mercaderes, estamos en medio de un temible peligro. ¿Por qué permaneces así sumido en el desaliento?". "Señores, mi hermano me había advertido diciéndome: 'El gran Océano tiene pocos placeres y muchas miserias; muchas personas, enceguecidas por la codicia, se embarcan, pero pocas vuelven. Ten cuidado y no te embarques, bajo ningún pretexto en el gran Océano'. Sin tener en cuenta sus palabras me dije:

Debo embarcarme, y me embarqué, en efecto; ¿qué puedo entonces hacer ahora?". "¿Quién es tu hermano? preguntaron los mercaderes". "Pūrṇa, respondió el jefe". "Señores, exclamaron los mercaderes, es el mismo Pūrṇa, el Venerable que posee la grandeza y la virtud; imploremos de una vez su auxilio". Y acto seguido todos, al unísono, hicieron juntos esta plegaria: "Homenaje (Namo) a Pūrṇa el Venerable. Homenaje, homenaje (Namo, namo) a Pūrṇa el Venerable". Al mismo tiempo, Pūrṇa comenzó a pensar, y por la fuerza de su meditación, desapareció del país de los Shroṇāparānta y apareció en medio del gran Océano, sentado con las piernas cruzadas en el borde del navío. Inmediatamente, la negra tormenta se calmó. Entonces los mercaderes, al recobrar la vida que estaba a punto de abandonarlos, después de haber dirigido con fe sus pensamientos al Venerable Pūrṇa, llenaron su navío con madera de sándalo y emprendieron nuevamente su viaje. Volvieron por fin a la ciudad de Supāraka. Allí, el Venerable Pūrṇa dijo a su hermano: "Todo esto debe ser para Aquél en cuyo nombre tu barco ha vuelto intacto; reparte pues las joyas entre los mercaderes; yo, con el sándalo haré construir, para uso del Maestro, un palacio adornado con guirnaldas de maderas de sándalo". El hermano mayor repartió, en consecuencia, las joyas entre los mercaderes; luego el venerable Pūrṇa se puso a construir un monasterio con la madera de sándalo.

Así, es un puerto cercano a Bombay, Supārka, el que tiene el honor de haber sido el primer puerto de mar que dio al Budismo un "santo del mar", salido de la corporación de los mercaderes de mar, y que poseyó un monasterio budista. Cuántos otros han seguido el glorioso ejemplo de Pūrṇa y fueron de puerto en puerto a propagar la fe budista y a construir monasterios, no tengo que recordarlo aquí, en esta tierra del Japón, que marcó la última etapa de la larga ruta de mar recorrida por los apóstoles de Buda, en esta costa encantadora que muestra

al viajero maravillado tantas piadosas construcciones a menudo suntuosas, siempre pintorescas por su aspecto y por su lugar, asociadas a un tesoro de leyendas y de recuerdos edificantes. Sin ninguna duda, no eran almas vulgares las que se necesitaban para afrontar tantos peligros sin otro apoyo más que la fe. Buda, en su diálogo con Pūrṇa, no había tenido necesidad de señalarle los peligros del mar; Pūrṇa los conocía por experiencia; para ponerlo a prueba, le bastaba con mostrarle los peligros que venían de los hombres.

Las maravillas del mar según Buda

Pero en otras ocasiones, Buda se complace en insistir sobre las extrañezas del mar: "Hay, oh monjes, en el gran Océano ocho cosas extraordinarias cuyo espectáculo colma de alegría a los Demonios (Asura). ¿Cuáles son? El gran Océano tiene una suave pendiente, se inclina muy suavemente, desciende muy suavemente, no se precipita de golpe; he aquí la primera maravilla. Y además, el gran Océano no va más allá del límite fijado a las mareas; es la segunda maravilla. Y además, el gran Océano no guarda en él cadáver alguno; si ocurre que hay un cadáver en el gran Océano, él lo lleva de vuelta con toda rapidez a la costa y lo pone en un lugar seco; es la tercera maravilla. Y además, todos los ríos que hay en el mundo, en cuanto llegan al mar, pierden su nombre propio y sólo cuentan como agua de mar; es la cuarta maravilla. Y además, a pesar de todas las aguas que fluyen en el mundo y que descienden al mar, de toda el agua de lluvia que se precipita desde el cielo, no se ve nunca que el Océano esté por ello más o menos lleno; es la quinta maravilla. Y además, el gran Océano tiene en todas partes el mismo sabor, un sabor salado; es la sexta maravilla. Y también el gran Océano tiene muchas joyas, cantidades

de joyas; se encuentran en él perlas, piedras, nácar, coral, plata, oro, etc...; es la séptima maravilla. Y además también, el gran Océano es la morada de criaturas inmensas, de las ballenas, de los devoradores de ballenas, de los Asuras, de los Nāgas, de los Gandharvas; existen, en el gran Océano, criaturas que tienen una legua de largo, cuatro leguas de largo, cinco leguas de largo; es la octava maravilla".[3]

Los peligros del mar según Buda

Si Buda daba semejante imagen del océano, podemos imaginar lo que los marinos y mercaderes contaban de él. Así es que Buda condena entre los temas a los cuales un monje no debe prestar atención, las "historias de marinos"[4] (*samudrākhyāyikā*). Y sin embargo Buda no desdeñó, en más de una oportunidad, tomarles prestadas algunas historias para sacar de allí alguna enseñanza edificante. Estaba, entre otras, aquella de la terrible Isla de las Diablesas[5] (*Rākshasīdvīpā*) que había costado la vida a tantos desgraciados. Allí, si hemos de creer el relato de Buda, cuando ocurren naufragios, las Diablesas se arreglan, traen bebida y comida, acompañadas de grupos de sirvientes, con niños en brazos, van al encuentro de los mercaderes; para hacerles creer que están entre humanos, crean por acto de magia campos labrados, establos, hombres, rebaños, perros; les dan a los mercaderes sopa para beber, arroz para comer, golosinas. Los mercaderes no sospechan nada, aceptan, toman todo. Una vez que han comido y se han deleitado con la comida, para descansar, se ponen a conversar: "Pobres desdichados, ¿de dónde venís? ¿adónde váis? ¿qué es lo que os trae aquí?". "Nuestro barco se rompió; eso es lo que nos trae aquí". "¡Qué suerte! Nuestros maridos se embarcaron al mar hace ya tres años; deben estar muertos; vosotros también sois justamente mercaderes, nosotras

seremos vuestras humildes servidoras'. Ellas los hechizan con los halagos propios de la malicia femenina, los llevan a la ciudad de las Diablesas, los cargan de cadenas mágicas, los arrojan a la prisión y cuando llega la noche, los matan durante su sueño y les devoran su carne. Esto ocurre a los que naufragan.

Si el barco navega bien hay otro peligro: en el medio del océano hay un abismo donde el mar se precipita sin cesar, lo llaman la Boca de la Yegua[6]. En el fondo, arde una llama infernal; el vapor silba en la vorágine mientras que el oleaje ruge en cascada. Para distraerse de semejantes terrores, tratan de pasarla bien a bordo, en esos pequeños navíos donde la vida cotidiana es tan dura; la diversión puede pagarse cara; prueba de esto es la historia contada por Buda. Se habían embarcado en Bharukaccha, otro gran puerto de la India, que sólo conservó del pasado su nombre apenas alterado, Broach, en la desembocadura del río Narmadā, un poco al norte de Supāraka. "Iban a navegar hacia la Tierra del Oro, cuando un hombre se presentó: 'Soy músico, les dijo; cuando haya terminado mi servicio a bordo, tocaré música para vosotros; llevadme con vosotros'. 'Bueno', dijeron ellos; lo dejaron embarcarse y se internaron mar adentro. El barco andaba bien; llamaron al hombre: 'Tócanos algo de música'.

'Con mucho gusto, pero os advierto: si toco música, los peces bailarán y vuestro barco se hundirá'. 'No eres más que un vulgar músico, los peces estarán tranquilos. Toca'. 'No me acuséis después', les dijo; tomó su lira (*vīnā*) y se puso a tocar sin desafinar en la música ni en el canto. Los peces enloquecieron por la música, se pusieron a bailar. Y fue entonces cuando una enorme ballena, al saltar, cayó sobre el navío, que se quebró".[7]

El relato de la muerte del monje Tch'ang-min

Si Buda contaba semejantes historias, debemos tener una gran admiración por el coraje de estos mercaderes que, como Trapusha, como Pūrṇa, se atrevían a confiarse al mar, o de esos misioneros anónimos o de esos piadosos peregrinos que se embarcaban con ellos teniendo como única recompensa su salvación y la salvación de otros. Y si la muerte los sorprendía en el camino, a menudo sabían mirarla con serenidad. Querría recordar aquí a manera de homenaje a esas víctimas del mar, el relato de la muerte del monje Tch'ang-min, tal como lo refiere otro peregrino chino, Yi-tsing.[8] Tch'ang-min quería ir a la India. "Pues bien, el barco mercante al que subió llevaba una pesada carga; no estaba lejos del lugar donde había soltado las amarras cuando de pronto se levantaron enormes olas, y en menos de medio día el barco se fue a pique. En el momento en que se hundía los mercaderes se precipitaron al bote salvavidas. Sin embargo, el capitán del barco, que era creyente, gritó con una voz fuerte: 'Maestro, suba, pues, usted al bote'. Tch'ang-min respondió: 'Haga subir a otras personas; yo no voy'. Entonces, juntando las palmas de sus manos hacia el poniente invocó a Amita Buda; mientras salmodiaba su plegaria, el barco se hundió y él desapareció".

Todos estos hombres, mercaderes, peregrinos, misioneros, merecen el homenaje de nuestro respeto, han sido los obreros de una gran obra. Es gracias a ellos que los continentes y las islas se acercaron, gracias a ellos se preparó esta unidad, esta unión cada vez más estrecha del mundo que ha permitido hoy a un visitante venido de los mares de occidente, evocar los recuerdos de la India antigua en un suelo que saluda al Sol Saliente.

Traducción del francés: Vera Waksman

Notas

[1] La historia de Trapusha y Bhallika es narrada en los siguientes textos: 1. *Mahāvastu*, texto sánscrito: ed. Senart, reimpresión: Paris, 1977, III, pp. 302-312; traducción inglesa: *The Mahāvastu*, por J.J. Jones, London, Luzac and Co., 1956, III, pp. 290-298. 2. *Lalitavistara*, Capítulo 24 (Trapuṣabhallikaparivarta), texto sánscrito: ed. S. Lefmann, Halle, 1902-1908; traducción francesa: *Le Lalitavistara*, por P.E. Foucaux, reimpresión: Paris, 1988. 3. *Mahāvagga* I, 4, texto pāli, ed. Pali Text Society; traducción inglesa en *Vinaya Texts*, por T.W. Rhys Davids y H. Oldenberg, Delhi, Motilal Banarsidass (Sacred Books of the East), 1968. 4. *Nidānakathā* (Introducción a los *Jātakas*), texto pāli en *The Jātaka*, ed. V. Fausboll, London, Pali Text Society, 1962, I, pp. 80-81; traducción inglesa en *The Story of Gotama Buddha*, por N.A. Jayawickrama, Oxford, Pali Text Society, 1990, pp. 107-108.

[2] La historia de Pūrṇa referida por Lévi está narrada en el *Divyāvadāna*, texto sánscrito, ed. Cowell y Neil, reimpresión: Cambridge, 1970, Capítulo 2; traducción francesa: E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien*, Paris, 1876, pp. 209-245.

[3] El pasaje citado (abreviado por Lévi) corresponde al *Udāna* V. 5, texto pāli, ed. P. Steinthal, London, Pali Text Society, 1948, pp. 53-56; traducción española: *Udāna, La Palabra de Buda*, por C. Dragonetti, Barcelona, Barral Editores, 1972, pp. 157-159.

[4] El *Dīgha Nikāya* (texto pāli, ed. T.W. Rhys Davids y J. Estlin Carpentier, London, Luzac and Co., 1949, I, p. 66, párrafo 52; traducción española: *Dīgha Nikāya, Diálogos Mayores de Buda*, por C. Dragonetti, Caracas, Monte Avila, 1977, p. 178), enumera los temas frívolos de conversación que deben evitar los monjes. Entre éstos aparecen las *samuddākkhāyikā* en pāli, equivalente a *samudrākhyāyikā* en sánscrito. Este término ha sido entendido de diversa manera: "historias de marinos" (S. Lévi); "historias acerca del origen del mar, cosmogonía" (*The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*); "historias acerca de desastres en el mar" (traducción del *Mahāvagga*, citada en la nota 1, p. 188 = V, 6, 3); "charlas acerca del mar" (C. Dragonetti); "conversaciones acerca de accidentes en el mar" (E. Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris, reimpresión: 1973, p. 468).

[5] La historia de la *Rākshasīdvīpā* (Isla de las Diablesas como traduce S. Lévi) está narrada en dos pasajes del *Mahāvastu* (ver referencias bibliográficas completas en la nota 1): 1. "Los Quinientos Mercaderes", texto sánscrito, ed. Senart, III, pp. 67-90, traducción inglesa de Jones, III, pp. 70-93; 2. "El Jātaka Dharmalabdha", texto sánscrito, ed. Senart, pp. 286-300, traducción inglesa de Jones, III, pp. 274-287. Las *rākshasīs* son seres no-humanos, de naturaleza "demoníaca". El *Jātaka* 198 (*Valāhassa-Jātaka*) narra una historia similar pero referida a las *yakkhinīs*, mujeres de los *yakkhas*. Los *yakkhas* y las *yakkhinīs* son seres igualmente no-humanos, a veces malignos, a veces benignos. Es obvia la similitud de estas historias con aquellas de las sirenas. El texto pāli del *Jātaka* 196 está en la edición de Fausboll (ver nota 1) II, pp. 127-130; traducción inglesa en *The Jātaka*, por E.B. Cowell (editor general), London, Luzac and Co., 1969, II, pp. 89-91.

La historia de la Isla de las Diablesas fue muy difundida en la literatura budista. Ver J.W. de Jong, "The Magic Wall of the Fortress of the Ogresses: Apropos of *āśīyati* (*Mahāvastu* III, 86.3)", en J.W. de Jong, *Buddhist Studies*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1979, pp. 293-296 y E. Chavannes, *Cinq Cent Contes et Apologues, extraits du Tripiṭaka Chinois et Traduits en Français*, Paris, A. Maisonneuve, 1962 (reimpresión), Volumen I, pp. 125 y 225 e Indice bajo *"Rākṣasī"*.

[6] "La Boca de la Yegua" corresponde al sánscrito *Vadavāmukha*, que es el nombre de un fuego en el fondo del océano, con forma de boca de yegua, que vomita llamas y

consume las aguas del océano. El origen de este fuego está narrado en el *Mahābhārata, Ādiparvan*, Capítulos 169-171 de la edición crítica de Poona. Eventualmente la palabra *Vaḍavāmukha* puede designar el lugar en el océano, donde ese fuego se encuentra, considerado como la entrada al mundo inferior. Otros nombres relacionados con esta leyenda son *Aurva, Vaḍavānala, Vaḍavāgni, Hayaśiras, Hayaśīrṣan*.

[7] Esta historia está narrada en el *Jātaka* 360, texto pāli en la edición de Fausboll (ver nota 1) III, pp. 187-190 (*Sussondijātaka*); traducción inglesa en *The Jātaka*, por Cowell (editor general, ver nota 5) III, pp. 123-125.

[8] La vida del monje Tch'ang-min (o Ch'ang-min) está narrada por I-ching (o Yi-tsing) en su *Kao seng chouan*, "Biografías de Monjes Eminentes" (cf. *Répertoire du Canon Bouddhique Sino-japonais* del *Hōbōgirin*, No. 2066). El texto chino de esta obra está en el Volumen 51 del *Taishō*, pp. 1-12. Existe una traducción inglesa de Latika Lahiri, *Chinese Monks in India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986. (Ver reseña de esta obra en REB 2, pp. 189-193, por María Alejandra Ferrara). La biografía de Tch'ang-min está en la p. 3 a, líneas 1-26 de la edición china y pp. 23-27 de la traducción inglesa.

Therī: Monja budista (literalmente: "Anciana")

Los poemas de las therīs*

Isaline B. Horner

De los setenta y tres poemas que conforman la colección conocida como las *Therīgāthās* o *Poemas de las Therīs*, se supone que setenta y uno fueron compuestos por mendicantes mujeres individuales y dos son atribuidos a dos grupos de seguidoras de la monja Paṭāchārā, todas ellas contemporáneas de Gotama. Caroline Rhys Davids[1] ha discutido las cuestiones relativas al hecho de en qué medida se puede razonablemente asociar a las poetisas a las

* El presente trabajo es la traducción al español de dos pasajes del Capítulo III, Parte I del libro *Women under Primitive Buddhism* de I.B. Horner, publicado en Londres y Nueva York en 1930 por la editorial Routledge en la serie *Broadway Oriental Library*. Agradecemos a la International Thomson Publishing Services y a su representante Srta. Sally Ann Sweet por habernos concedido, en nombre de Routledge, el permiso para la traducción y publicación de los mencionados pasajes en REB. Incluimos esta traducción en este número de la Revista como parte de nuestro homenaje a la memoria de la Srta. Horner, a quien tanto le deben los Estudios Budistas. Los subtítulos son de REB. Sobre el Canon Pāli del cual forman parte las colecciones de poemas llamadas *Therīgāthā* y *Theragāthā* ver el artículo de S. Lévi en REB 3.

El texto pāli de la obra *Therīgāthā* (Poemas de las *therīs*) fue editado por H. Oldenberg y R. Pischel en la *Pali Text Society* (PTS) en 1883, segunda edición 1966. Una traducción inglesa por C.A.F. Rhys Davids fue publicada por la misma Sociedad en 1909, reimpresiones en 1932, 1948 y 1964, bajo el título *Psalms of the Early Buddhists, The sisters, The Brethern*.

que son atribuidos los versos con personajes históricos, y también al hecho de en qué medida los poemas pueden ser considerados más bien como la expresión –en forma poética– de doctrinas que constituían parte del material utilizado en común por algunas mendicantes mujeres en su enseñanza y en su prédica. La conclusión a la que llega Caroline Rhys Davids es que, aunque no se puede decir que la mayoría de los versos han sido escritos por las mujeres cuyos nombres llevan, con todo una nota claramente individual resuena en cada poema.

Ya sea que los versos se originaran en algo parecido a la generación espontánea, abriéndose paso en forma irresistible desde el agradecimiento y la intensa alegría de cada mujer cuando la verdad gloriosa de que su mente estaba liberada (*cittaṃ vimucci me*) respladecía repentinamente ante ella, ya sea que ellos fueran reunidos por compiladores a partir de materiales poéticos en uso, la completa colección de poemas se presenta como una innegable justificación –si es que alguien cuestionase el hecho– del permiso para entrar en la Orden monacal budista otorgado a las mujeres. Ellos presentan una evidencia viviente de un firme propósito inspirador de un esfuerzo valeroso, de una fineza de ejecución en la tarea deseada, y de una síntesis y emergencia de personalidad, que habrían quedado todos ellos por completo ocultos o fragmentarios si el medio de expresarse que significaba estar dentro de la Orden les hubiera sido negado. De todas las tragedias de no-realización, la no-realización de la personalidad no es la menos triste, marcada como está por el fracaso de adaptación al medio ambiente y el fracaso en adaptar el medio ambiente a uno mismo. Si Gotama, el médico de las mentes,[2] hubiera impedido a las mujeres entrar en la Orden, el mundo habría estado torturado y envenenado con la presencia de muchas mujeres insatisfechas y descontentas, que habrían tenido que ir por la vida resignadas a su infortunio o perturba-

das por sentimientos contra él, con toda la aflicción que la adopción de cualquiera de estos dos caminos conlleva. Ellas habrían estado sometidas año tras año a las molestias y al tedio de la rutina diaria, o al peso de aplastantes preocupaciones, o a la vacuidad de los placeres de los sentidos; ellas habrían sido arrastradas por las circunstancias sin ningún centro de referencia particular. Pero, como lo testimonian los poemas, apenas se les dio la oportunidad, ellas fueron tan capaces como los hombres de desprenderse de los condicionamientos de la carne, de despojarse de la sensualidad y el deseo (*taṇhā*), de marchar por el eximio camino y de ganar los frutos de la perfección espiritual propios de la condición de Arhant. Ellas fueron capaces de poner de manifiesto los poderes que poseían en su interior para logros en campos en que otras funciones diferentes de la función reproductiva estaban en juego. Pero, por muy amplio que pudiera ser para las mujeres el ámbito de la vida intelectual dentro de la Orden, con todo tuvieron también la oportunidad de realizar su instinto maternal en el cuidado y guarda de las devotas laicas y de otras mujeres mendicantes. La inspiración de la "mente-de-madre" no fue eliminada. Los poemas, que atesoran los resultados de su aventura espiritual, representan una valiosa adición a las variedades de la experiencia religiosa; casi todos ellos enriquecen la historia del pensamiento humano testimoniando la voluntad vital triunfante en hombres y mujeres de superar las circunstancias y las dificultades.

Somā y la igualdad de los sexos

La expresión, *Homo Sapiens*, incluye también a las mujeres; por lo menos una de las mendicantes, Somā, la autora generalmente reconocida de uno de los poemas, estaba convencida de la inherente igual capacidad de los sexos

para alcanzar la condición de Arhant, la meta nominal de todo aquel que abrazara la vida religiosa. Ella estaba tan convencida de esto que su poema expresa no exaltación individual ante su propio logro, como hacen los otros, sino un desafío propuesto para la causa de todo su sexo. Ella asume un punto de vista más amplio que el de las otras mendicantes, en tanto que su propósito no es la comprensión del Dhamma para ella y por ella, sino para todas las mujeres. Su modo particular de expresión no es el individualismo, atomístico y egoísta, sino la co-operación altruística, propia de una visión que trasciende al yo con la misma fuerza con que trasciende al sexo. Como poema el poema de Somā es algo único en cuanto rechaza admitir la relevancia del sexo cuando la condición de Arhant es la meta. Existen dos versiones de este poema; la más hermosa se encuentra en el *Saṃyutta Nikāya*:[3]

"¿Qué importa ser mujer
cuando la mente está tensa
y firmemente establecida,
cuando el conocimiento avanza sin cesar,
cuando mediante la intuición
se comprende la Doctrina?

A aquel ser que se pregunta:
'¿Soy yo una mujer,
o soy yo un hombre,
o qué otra cosa soy?' -
a un ser tal
Māra puede atreverse a hablarle".

En las *Therīgāthās* el poema aparece de la manera siguiente:

"¿Qué importa ser mujer
cuando la mente está tensa
y firmemente establecida,
cuando el conocimiento avanza sin cesar,
cuando mediante la intuición
se comprende la Doctrina?

Por completo es destruida
el ansia de placer
y la espesa oscuridad de la ignorancia
es dispersada.
¡Sabe esto, oh Maligno!
¡Tú, oh Destructor,
has sido vencido!"[4]

¡Qué llamado a la igualdad de las mujeres contiene la versión del *Saṃyutta* y qué confianza en su realidad se manifiesta en ella! Las mujeres como los hombres pueden explorar y hacer descubrimientos en los más remotos pero sin embargo cercanos, en los menos usados pero sin embargo maleables, procesos de sus propias mentes. No existe nada en su naturaleza que les impida el querer y el obtener. Que una mujer pudiese ser presentada haciendo tal afirmación es una prueba de que la antigua concepción de la vida del Hinduismo, en la cual las mujeres eran consideradas solamente como productoras de hijos y como objetos útiles, si no estaba sufriendo una decadencia, por lo menos estaba ya sujeta en parte a cuestionamiento. No es antinatural que este reclamo emanara de una mujer, porque las mujeres estaban siempre en una posición inferior. Por muy pequeño que pudiera aparecer externamente el efecto producido por ellas sobre la religión, internamente ellas tenían una gran influencia, pues ellas la moldeaban al estar *dentro de* ella, activamente interesadas, y en realidad matizando las opiniones sostenidas por los hombres.

Razones para ingresar como monjas en la Orden

Las razones que inducían a estas mujeres a ingresar en la vida religiosa eran tan variadas como pueden ser tales clases de razones en general, y tan dependientes del carácter y de las circunstancias como tales motivos suelen ser siempre. El impulso principal que las guió a muchas de ellas para llegar a la decisión de unirse a la Orden fue la esperanza de Libertad, ya sea en su más usual sentido "fenoménico" de escapar de las preocupaciones, cuidados, responsabilidades, tentaciones y penas propios del mundo, así como del aburrimiento y del hastío de los placeres sensuales; ya sea en un sentido más amplio y más "trascendente" de liberación del ciclo de existencias. Si ellas podían romper las Cinco Ataduras del placer sensual, la malevolencia, la ilusión de un alma, la impureza de los ritos y el ritual, y las dudas, ellas podrían –ellas pensaban– no estar más atadas al temible círculo, corriente siempre de un nacimiento a otro.[5] El ingreso en la Orden no dependía de ninguna manera del estatus social, y por el siglo VI antes de Cristo la importancia que se daba a la noción de Liberación se había filtrado a través de todas las capas de la sociedad y no era el monopolio, como la filosofía de Platón, de una clase acomodada, sino que era algo que podía ser comprendido, buscado y poseído por poderosos y humildes de la misma manera.

Actitud de Buda frente al ingreso en la vida monacal

Gotama no se ocupó de influir en los hombres y mujeres individuales para que ingresaran en la Orden. De ahí que una sugerencia directa de él no es nunca la razón para que ellos ingresen. Con su enseñanza y su prédica él jamás

hizo sentir a los que lo escuchaban que era imposible para ellos obtener el auto-dominio, la calma, la salvación, o la paz,[6] aun llevando una vida de hogar; con todo, él no minimizó las dificultades de ésta comparada con las facilidades obtenidas al adoptar la vida sin hogar, en la cual por lo menos sería mucho más fácil mantener aquellos logros. Leyendo entre líneas pasajes como éstos suenan como expresiones de inspiración monacal: "Esta vida de hogar es penosa, es el lugar de la impureza; una vida ascética es una vida al aire libre...[7] Una vida dentro de estrechos límites es todo lo que el hogar puede dar, mientras que la Vida mendicante está en lo Abierto...[8] Llena de obstáculos es la vida de hogar, un camino manchado por la pasión: libre como el aire es la vida de aquel que ha renunciado a todas las cosas mundanas...[9] ¡Reducidora es la vida de hogar, un camino polvoriento! ¡Abierto y ancho es el camino del renunciamiento! No es fácil mientras se lleva una vida de hogar practicar la vida superior, plena y en su integridad, supremamente pura, pura como una madreperla bien pulida".[10] Pero se atribuye a Gotama un punto de vista imparcial en otro pasaje del *Majjhima*, en que se le hace decir que ambas, la vida activa (propia del hombre de hogar) y la vida sin actividad (propia del monje) pueden ser un éxito o un fracaso.[11] Él nunca incitó a la gente a dejar a sus madres, padres y parientes para seguirlo ingresando en la vida sin hogar con miras a encontrar el nirvāṇa. Él fue inocente, aunque acusado, de ser un deliberado destructor de hogares; porque él compartía la convicción, enraizada en el Oriente, de que toda la gente se encuentra en diferentes niveles de evolución espiritual, creándose sus propios destinos de acuerdo con una ley inmutable de causa y efecto; y que un camino que tuviera en cuenta las necesidades de algunos, sería inoportuno e inútil para otros. No solamente "las composiciones de las almas son infinitamente diversas unas de otras", como

San Gregorio dijo, sino que él también sostuvo que sus experiencias en los números incontables de sus existencias anteriores han sido infinitamente diversas. El ardoroso empeño que Gotama puso en mostrar a los hombres y mujeres el eximio Camino puede haber sido atemperado, por un lado, por el conocimiento de que incluso si ellos podían alcanzar la condición de Arhant mientras se encontraban todavía en el mundo[12] (como quedó demostrado en el caso de Sujātā,[13] y posiblemente de Khemā,[14] para nombrar sólo a dos mujeres) ellos no podrían retenerla permaneciendo ahí, en el mundo; y, por otro lado, por la convicción de que los destinos de todos no estaban suficientemente maduros como para llevar una vida de esforzado autoperfeccionamiento. Él también tomó en cuenta consideraciones de naturaleza mundana concernientes a la felicidad doméstica. En aquellos lejanos días fue la esperanza de Liberación, o más mundanas razones, o ambas a la vez, las que llevaron a las mujeres de todos los niveles de vida y de diversas castas y diferentes condiciones a buscar la admisión en la Orden, y en muchos casos ganando un gran tesoro como resultado de su disciplina.

Procedencia social de las monjas

A continuación mostraremos en forma gráfica de qué castas se dice que provenían las autoras de las *Therīgāthās* (los números romanos indican los poemas de la colección).

Novicias reales y nobles:	23.	I., IV., V.-X., XIII., XIV., XV., XVI., XVIII., XIX., XX., XXV., XXXV., XL., XLI., LII., LV., LXIII., LXXIII.

Novicias de familias de grandes mercaderes:[15]	13.	III., XII., XXIII., XXVIII., XXX., XXXIII., XXXIV., XLVI., XLVII., LIII., LIV., LXIV., LXXII.
Novicias de familias brahmánicas eminentes:	7.	II., XXIV., XXXI., XXXII., XXXVI., LXVII., LXXI.
Novicias de familias brahmánicas menos importantes:	9.	XXXVII., XLII., XLIII., XLIV., XLVI., LIX., LX., LXI., LXIX.
Novicias de familias brahmánicas pobres:	2.	XI., XLIX.
Novicias de otras castas:	4.	XXI., LXV., LXVIII., LXX.
Novicias de castas no consignadas:[16]	11.	XVII., XXVII., XXIX., XXXVIII., XLV., XLVIII., L., LI., LVII., LVIII., LXII.
Cortesanas:	4.	XXII., XXVI., XXXIX., LXVI.

Monjas de procedencia real

De las veintitrés novicias reales tres fueron particularmente

famosas en la Orden: éstas fueron Mahāpajāpatī,[17] la fundadora de la Orden de Monjas mendicantes según la tradición, la cual por esto muy naturalmente fue considerada como la principal entre aquellas mujeres mendicantes que fueron de gran posición y experiencia (*rattaññu*);[18] Kisā-Gotamī,[19] otra mujer de la familia de Gotama, que adquirió prominencia entre aquellas que usaban vestimentas toscas (*lūkhacīvaradhara*),[20] ya que ella era aparentemente inusualmente ascética; y Khemā,[21] que había sido la consorte del rey Bimbisāra, y que una vez dentro de la Orden se distinguió por su gran intuición (*mahāpaññā*)[22] y por fijar un modelo de conducta, un honor que compartió con Uppalavaṇṇā. "La devota laica creyente, oh monjes, cuando desee aconsejar a su única hija, amada y querida, ha de aconsejarla así...: 'Si tú, querida, partes del hogar para llevar una vida sin hogar, procura llegar a ser como la mendicante Khemā y la mendicante Uppalavaṇṇā'. Éstas, oh mendicantes, son el modelo, éstas son la medida de mis discípulas mujeres mendicantes: Khemā y Uppalavaṇṇā".[23]

Y además, en el *Aṅguttara Nikāya*, Gotama es presentado diciendo: "La mendicante leal desea de este modo: 'Ojalá que yo sea como Kehmā y Uppalavaṇṇā'. De mis discípulas (mujeres ordenadas) Kehmā y Uppalavaṇṇā eran como una balanza (y una medida para igualar y medir las virtudes de mis otras discípulas)".[24] Nada se dice de por qué estas dos mujeres llegaron a ser consideradas como un criterio de evaluación. Sólo queda el hecho de que fue así. ¿Fue porque sus poderes especiales, en una la sabiduría, en otra la voluntad, podían ser dirigidos hacia cualquier fin y no estaban especializados en una dirección particular? Ellas no fueron famosas por los poderes de Visión Excelsa, conocimiento del Dhamma, ni por el poder de recordar sus existencias anteriores. La idea fundamental implicada en considerarlas como la norma con la cual medir a los otros puede haber sido que sus poderes, aunque no necesariamente en

la cúspide de alto perfeccionamiento a que ellas los habían llevado, podían ser directamente aplicados en la vida diaria. Por ejemplo, de Khemā se decía[25] que "un rumor de buena fama se ha difundido acerca de que ella es sabia, perfecta, hábil, muy erudita, de brillante conversación (*citta-kathī*), de agradable y rápido ingenio".

Monjas de la casta de los comerciantes

Es una coincidencia algo curiosa que de las trece mujeres que provenían de familias de grandes mercaderes, una, Dhammadinnā,[26] llegara a ser quizá la más grande predicadora de todas ellas: ella fue considerada primera entre las mendicantes que podían predicar (*dhammakathikā*).[27] Perteneciente a esta casta eran también Sukkā,[28] que era asimismo renombrada en este arte, y Paṭāchārā,[29] que llegó a ser versada en el Vinaya,[30] y que era venerada por muchas mujeres a las que ella había mostrado el Camino como una salvadora de no menor poder de persuasión que Gotama mismo. ¿El contacto con la vida de ciudad y su incesante corriente de gente las había entrenado a ellas para usar las oportunidades de apreciar y apelar a las diferencias de perspectiva y conocimiento en sus oyentes, permitiéndoles con esto provocar las reacciones que ellas esperaban? La experiencia de las formas de vida de la humanidad debió haber sido valiosa en los primeros días de la empresa misionera budista. En parte debido a que las mujeres nunca habían estado apartadas en su vida como laicas, sino que se habían mezclado libremente en la sociedad, ellas fueron capaces en la propagación de la Doctrina de desempeñar una función sostenida y útil. Bhaddā Kuṇḍalakesā,[31] la ex-jaina, y Uppalavaṇṇā,[32] así llamada porque tenía una piel igual al color del corazón[33] de un loto azul oscuro, también desarrollaron sus poderes especiales al máximo; una llegando a ser

famosa por su rapidez en alcanzar el conocimiento supremo (*khippābhiññā*),[34] y la otra por tener en grado eminente el don de *Iddhi* (*iddhimantā*).[35] Sujātā alcanzó la condición de Arhant mientras era aún una devota laica; ella fue probablemente la única o, a lo más, una de las dos entre las consideradas autoras de los poemas, que alcanzó esta meta.[36]

Monjas de casta brahmánica

Un gran número de las mujeres mendicantes autoras de los poemas pertenecieron a familias brahmánicas, como se podía esperar si se tiene en cuenta que la tolerancia y la asimilación de nuevas ideas eran, como aún lo son, marcas características del Hinduismo, de la misma manera que el interés religioso es, y siempre lo ha sido, característico de toda la cultura de la India. La ausencia de dogma y la estrictez en el Hinduismo les permitieron a sus miembros adoptar otras ideas religiosas, y así no es de sorprender que la casta sacerdotal proporcionara un gran número de adherentes a la nueva enseñanza. Y una vez convertidos a la Doctrina del Maestro, muchas de las viejas supersticiones sacerdotales y ritos desaparecían naturalmente, porque ella estaba libre de tales acrecencias, de todas esas equivocadas ayudas para llevar una vida correcta.

De las novicias provenientes de familias brahmánicas, las más eminentes fueron Bhaddā de los Kāpilas,[37] que se hizo famosa por su recuerdo de existencias anteriores (*pubbenivāsam anussarantīnā*),[38] y que es descrita como erudita, elocuente, sabia y famosa por su discursos religiosos;[39] Nanduttarā,[40] que era una renombrada predicadora y que se destacaba en el debate, convertida del Jainismo al Budismo por Mahā-moggallāna; Sakulā,[41] a la que se le asignaba el lugar más alto en el poder de la Visión Suprema o, como a menudo también era llamado, del Ojo Divino (*dibbaca-*

kkhukā);[42] y Sundarī[43] que parece haber convertido a muchos, incluyendo a "toda su familia, comenzando con su madre y sus servidoras". Ella y Uttamā[44] son las únicas mujeres mendicantes que se presentan a sí mismas en alguna clase de relación personal con Gotama –una diciendo: "Y tuya, tu hija soy yo, salida de tu boca",[45] y la otra: "Hija de Buda soy yo, nacida de su boca, su palabra bendita".

Monjas de casta desconocida

De las novicias provenientes de familias cuya casta no es consignada, Soṇā[46] era ubicada primera por su capacidad de esfuerzo (*āraddhaviriyā*).[47] Había otras dos mujeres, cada una de las cuales era la primera de su clase. A ninguna de las dos se le atribuye un poema. Ellas eran Bhaddā Kacchānā,[48] primera entre aquellos que habían alcanzado los grandes poderes (*mahābhiññappattā*),[49] es decir el saber supranormal; y Sigālamātā,[50] superior entre aquellas que se emanciparon mediante la fe (*saddhāvimuttā*).[51]

Cortesanas que ingresaron en la Orden

Cuatro mujeres se convirtieron renunciando a una vida de moralidad laxa para llevar una vida sin hogar, no existiendo ningún impedimento para la admisión de mujeres de vida relajada.[52] Pero de éstas, sólo una, llamada Vimalā,[53] la hija de una cortesana y ella misma cortesana, fue influida en su decisión de ingresar en la Orden como monja por las circunstancias inmediatamente precedentes de su vida. Ella fue llevada al arrepentimiento por Mahā-Moggallāna. Se dice que ella habría usado el tema de la futilidad y la impureza del cuerpo para impedirse a sí misma seguir su habitual profesión, a tal punto que ella primero se

convirtió en una discípula laica y después ingresó en la Orden.

Desafortunadamente ni los poemas ni el Vinaya dan ninguna información acerca de los procesos psicológicos que Aḍḍhakāsī,[54] la hija de un comerciante (*seṭṭhi*) de Kāsī (Benares), experimentó, y no existe ninguna clave del razonamiento que ella siguió y que tuvo como resultado para ella cambiar su vida como cortesana por la de una mendicante. Quizás esto esté suficientemente justificado por el deterioro de su belleza a medida que la vejez se le iba acercando insensiblemente. Al igual que muchas de sus contemporáneas ella parece haber anhelado terminar con el ciclo de las existencias –hecho que ellas consideraban posible– más que comprometerse en ellas una y otra vez. Estas razones probablemente pesaron para ella más que el arrepentimiento por su "desorden moral".[55]

Es más difícil seguir la historia mental de la madre de Abhaya,[56] una cortesana del Rey Bimbisāra, y de Ambapālī,[57] la famosa cortesana designada como tal por muchos príncipes a la vez, después de haber luchado entre ellos para poseerla, con el fin de terminar con sus disputas. De la madre de Abhaya nada se sabe al respecto, con excepción de que ella fue convertida por su hijo, quien le hizo pensar en la impureza del cuerpo. Ambapālī también fue inducida por la prédica de su hijo para esforzarse con miras al conocimiento, y estudió Impermanencia tal como era ilustrada por su propio cuerpo envejeciendo.

Los poemas de estas cuatro mujeres muestran que la chispa que ilumina la visión de las cosas superiores estaba a su alcance. Sólo se necesitaba su esfuerzo y determinación y elección, su voluntad por encenderla, para que consumiera con su fuego lo que había sido.

Irrelevancia de los antecedentes personales para el ingreso en la Orden

Mujeres como éstas ponen de manifiesto la irrelevancia, en lo que a la Orden concierne, de la clase de vida que la novicia había llevado hasta el momento de su solicitud de ordenación como *pabbajjā*, monja mendicante; y también la poderosa y sutil influencia del modo de pensar budista. La Orden de Mujeres Mendicantes proporcionaba una alternativa accesible y honorable a todas aquellas mujeres que querían abandonar la línea de acción que ellas habían seguido hasta ese momento. En un sentido más amplio la Orden era un apoyo y un refugio contra cualquier posible recaída en las condiciones de su anterior modo de vida, porque, una vez admitidos, se esperaba que esos miembros se conformarían a la estricta norma moral. Con el tiempo las posibilidades de recaer iban gradualmente disminuyendo, y los límites del perdón de cualquier transgresión se hacían cada vez más estrechos.

Traducción del inglés: Carmen Dragonetti

Notas

Todas las citas de los textos pālis se hacen por las ediciones y traducciones de la *Pali Text Society*, PTS.

[1] *Therīgāthā*, Introducción a su traducción, p. XVII ss.

[2] Cf. *Theragāthā*, estrofa 1111, "Gran Médico", y estrofa 830, "Cirujano y Médico por sobre el cual no existe ninguno".

[3] *Saṃyutta Nikāya* I, p. 129.

[4] *Therīgāthā* 61 y 62.

[5] *Therīgāthā* 56.

[6] Cf. *Dialogues* III, 54.

[7] *Sutta-Nipāta*, estrofa 406.

[8] *Majjhima Nikāya* I, p. 240.

[9] *Tevijja Sutta* del *Dīgha Nikāya* I. p. 250, y *Dialogues* I, p.78.

[10] *Puggala-Paññatti*, p.57 (traducción, p. 78).

[11] *Majjhima Nikāya* II, p. 197.

[12] Comentario al *Kathā-Vatthu* IV, 1, y cf. *Dhammapada*, estrofa 142.

[13] *Therīgāthā* 83.

[14] *Ibidem* 52.

[15] Ésta es considerada por Winternitz como la mejor traducción del término *seṭṭhi*.

[16] Están incluidos aquí los grupos de las treinta y de las quinientas seguidoras de Paṭāchārā. En *Vinaya* II, p. 239 (traducción, p. 334), se dice que hay cuatro castas (*vaṇṇa*): *khattiya, brāhmaṇa, vessa,* y *sudda*.

[17] *Therīgāthā* 55.

[18] *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25.

[19] *Therīgāthā* 63; Comentario al *Dhammapada*, estrofa 395.

[20] *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25.

[21] *Therīgāthā* 52.

[22] *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25.

[23] *Saṃyutta Nikāya* II, p. 236; *Aṅguttara Nikāya* I, p. 88.

[24] *Aṅguttara Nikāya* II, 164. Traducción Gooneratne.

[25] *Saṃyutta Nikāya* IV, p. 374 (traducción, p. 266).

[26] *Therīgāthā* 12.

[27] Cf. *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25.

[28] *Therīgāthā* 34.

[29] *Ibidem* 47.

[30] Cf. *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25, y cf. Bode, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1893.

[31] *Therīgāthā* 46.

[32] *Ibidem*, 64, y cf. Bode, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1893.

[33] *Psalms of the Sisters*, trad. C.A.F. Rhys Davids, London, 1909, p. 111, notas 2 y 3.

[34] Cf. *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25.

[35] Intenso poder de la voluntad o "Poder místico de transformación"; cf. *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25.

[36] Si hubo otra, ésa fue Khemā. Comentario de *Therīgāthā* al 52.

[37] *Therīgāthā* 37, y cf. Bode, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1893.

[38] Cf. *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25.

[39] *Vinaya* IV, p. 290, p. 292.

[40] *Therīgāthā* 42.

[41] *Ibidem* 44.

[42] Cf. *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25. Estos poderes se encuentran incluidos entre las etapas últimas de *paññā* (el conocimiento intuitivo) o *vijjā* (la sabiduría).

[43] *Therīgāthā* 69.

[44] *Therīgāthā* 31.

[45] *Orasā mukhato jātā*, en el original. En esta expresión *orasā*, literalmente significa "que pertenece al pecho o al corazón de uno". Poema 336.

[46] *Therīgāthā* 45.

[47] Cf. *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25.

[48] Posiblemente la esposa de Gotama. Ver E.J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History, London*, 1927, pp. 49, 59, 60, 110.

[49] Cf. *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25.

[50] Variante: Siṅgāla. Un poema es atribuido a Siṅgala-Pitar (Padre de Siṅgāla), *Theragāthā* 18; Siṅgāla, un mercader de Benares es mencionado en *Jātaka* 542.

[51] Cf. *Aṅguttara Nikāya* I, p. 25.

[52] Cf. Eckenstein, *Woman under Monasticism*, p. 193.

[53] *Therīgāthā* 39.

[54] *Therīgāthā* 22.

[55] Expresión de Cuthbert Butler.

[56] *Therīgāthā* 26.

[57] *Ibidem* 66.

Abstracts

Raimon Panikkar, *La fascinación del Buddhismo*: The article starts analyzing the implicit meaning of the departure of the Buddha from His father's palace and of His behaviour in the following years. The Buddha has to overcome three temptations: the temptation to use power and the means at His disposal in order to change the world: the temptation of the extremes, that of sensuality and that of ascetism; and the temptation to become a "leader" that guides obedient people: He wants that others live through the same experiences He has lived through, reaching by themselves the goal He has reached by Himself. After overcoming these three temptations, Buddha transmits His message to the men and women that follow him: the Four Noble Truths. People gathers around Him, because He fills people with enthusiasm, He fascinates, but He remains beyond *will*, He does not want to confine men inside the limits of imposed Truths, He does not want to found a Church, to establish a monastic Order; He wants that people live and unfold themselves. After His death, His followers discover that many things have happened thanks to Buddha's preaching: a severe criticism of Brahmanic culture and the birth of a huge Community. To take refuge in the Buddha, the article affirms, does not mean to abjure Christianism or Hinduism; it means only that one makes his own the essence, the spirit that animates Buddhism: the *karuṇā*, the Great Compassion for all beings, helping them to conquer Liberation from suffering.

Richard F. Gombrich, *Cómo comenzó el Mahāyāna:* The

hypothesis put forward in this article is that the rise of the Mahāyāna is due to the use of writing. The article begins calling the attention to how unusual a feat was the faithful preservation by the early Buddhists of their huge collection of texts for a large period of time. In doing so, the Buddhists had before them the example of brahmins in relation to Vedic literature. The article indicates some of the mnemonic devices employed by Buddhists for the preservation of their texts and that this preservation was possible thanks to the Saṅgha and its organization. No piece of writing has been recovered in India earlier than Aśoka's inscriptions. The article points out the scant evidences concerning writing found in the oldest Buddhist texts. The article refers to the "cult of the book" that appears in the *Lotus Sūtra*, seeing in it a sense of wonder at the invention of writing. Coming back to the initial hypothesis, the article concludes that the use of writing allowed the Mahāyāna sūtras to be written down and thus to be preserved, marking the initial point of that movement.

Hajime Nakamura, *El significado de "armonía" en el pensamiento budista*: The article points out the great importance of the concept of "harmony" in Buddhist thought. It begins indicating that harmony is the basis for social solidarity, and quotes several Buddhist texts that extoll the feelings of compassion, forbearance, friendliness, love, will to do good to others etc., that are instrumental for producing harmonious and friendly relations among men. Then the article studies the presence of harmony and concord in Prince Shōtoku's Constitution, and ends referring to the influence that since then harmony has had in Japan.

Fernando Tola, *Budismo y humanismo*: The article starts remarking that Buddhist Studies are increasing in Latin

American countries and that consequently Latin American have to ask themselves which is for them the aim of Buddhist Studies. These studies can be carried on either with the purpose only of accumulating knowledge about Buddhism or with the purpose of using the teachings of Buddhism (which in itself constitutes a powerful spiritual force) in order to promote the perfection of the Latin American society. The contributions that Buddhism can do to Latin American culture are some attitudes like open-mindedness, rationality and tolerance, some principles like universal causality and universal interdependence, and some moral norms like not to harm others and on the contrary to do them good. The article ends giving some cases of how both purposes can be combined, in the study of Buddhist art and in the study of Buddhist texts.

Sylvain Lévi, *Los "mercaderes de mar" y su función en el Budismo Primitivo*: After some remarks about the importance of international commerce for the spreading of culture and about the position of Brahmanism in relation to travels abroad by sea, the article refers to the Buddhist merchants and missionaries who are mentioned in Buddhist texts. The article deals with Trapusha, Bhallika and Pūrṇa, and also with the marvels of the ocean as described by the Buddha, the Island of the Rakshasīs and other extraordinary traditions related to the ocean. The article ends with a reference to the monk Tch'ang-min, whose biography is trasmitted by I-tsing and who died when the ship in which he was travelling sunk.

Isaline B. Horner, *Los poemas de las therīs*: After some remarks about the historicity of the authoresses of the poems contained in the *Therīgāthā* and the importance that had for women's destiny the permission given to them by Gotama for entering the Order, Miss Horner analyses a

poem by Somā which proclaims the equal capacity of the sexes to gain *arahanship*. Then she examines the reasons that the women, that entered the Order, had for doing so, and how Gotama did not set out to influence individual men and women to abandon household life. A table is appended showing the different castes from which the authoresses of the poems are said to have come. The remaining pages are dedicated to study the most important *therīs* whose poems appear in the collection. The last mentioned *therīs* are four women that renounce a life of lax morality, what shows that among Buddhists there was no ban upon the admission into the Order of women of loose life.

Milindapañho (fragmento): Las preguntas de Milinda

Diálogo entre el rey griego Menandro y el sabio budista Nāgasena sobre la esencia del hombre

Introducción

Los reinos griegos de la India

El vasto imperio de Darío abarcaba, en el noreste, Bactrania propiamente dicha, constituida por las llanuras al norte y al sur del río Oxus, y Sogdiana, al norte de Bactrania, con Samarcanda como capital. Más allá de Sogdiana estaba Transoxania, habitada por tribus escitas. Bactrania y Sogdiana constituían una satrapía, la satrapía de Bactrania.

Cuando Alejandro Magno conquistó el imperio persa (año 326 a.C.), Bactrania y Sogdiana pasaron a formar parte de su imperio. Después de la muerte de Alejandro (323 a.C.), cuando su imperio fue dividido entre sus generales (321 a.C.), la parte oriental del mismo, con Babilonia como capital, le tocó a Seleuco I Nikator que fundó la dinastía seleucida. Bactrania y Sogdiana integraron el dominio de Seleuco. Seleuco reinó de 312 a 281 a.C. A Seleuco I le sucedió Antioco I Soter que reinó del 280 al 261 a.C.

Bajo el reinado de Antioco II Theos, nieto de Seleuco I,

que reinó de 261 a 247/246 a.C., el sátrapa de Bactrania, Diodoto I, se independizó del poder seleucida alrededor del 250 a.C., convirtiéndose en rey y reinando de *circa* 250 a 235 a.C. A Diodoto I le sucede su hijo Diodoto II alrededor del 235 a.C. Diodoto II es derrocado alrededor del 225 a.C. por Eutidemo.

Antioco III el Grande, que reinó de 223 a 187 a.C., inició una larga guerra contra Eutidemo, para restablecer el poder seleucida sobre la satrapía de Bactrania. La guerra terminó alrededor del 206 a.C. por un tratado que reconoció la independencia de la satrapía de Bactrania y la soberanía de Eutidemo, que muere *circa* 190 a.C.

Demetrio, hijo y sucesor de Eutidemo, conquistó, entre 187 y 182 a.C. una parte considerable de la India, que incluía el Penjab y el Sind, anexando estas regiones al reino de Bactrania. Pero, alrededor de 175 a.C., Eucratides, tal vez gobernador del norte del reino de Bactrania, se subleva contra Demetrio y se independiza, reinando de *circa* 175 a 156 a.C. El dominio de Demetrio queda reducido a los territorios que había conquistado en la India y a algunas zonas aledañas. Demetrio lleva el título de "rey de los indios". Demetrio muere en 167 a.C. combatiendo contra Eucratides.

A la muerte de Demetrio (167 a.C.) y Eucratides (159/158 a.C.), las regiones dominadas por ambos se sumen en la confusión, debido a su fragmentación en pequeños principados, gobernados por descendientes de Demetrio o de Eucratides, y a la invasión de tribus nómadas (Yüe-chi, escitas, etc.) venidas del norte.

Menandro

Entre todos los príncipes y reyezuelos griegos, que reinaron en el noroeste de la India y zonas cercanas, el más impor-

tante fue Menandro, Menander en griego, Milinda en pāli, Menemdra en las monedas, Minadra en las inscripciones. Menandro había servido lealmente como general a Demetrio. Varios años después de la muerte de Demetrio, logra establecer, alrededor del año 163 a.C., su autoridad sobre gran parte del territorio poseído por Demetrio en la India y zonas aledañas. Incluso habría extendido sus dominios hacia la cuenca del Ganges, llegando hasta Pāṭaliputra, capital de la dinastía Maurya, fundada por el abuelo de Ashoka. Se puede aceptar que durante algún tiempo su dominio se extendió desde las llanuras del Ganges hasta las costas occidentales de la India y tenía como capital la ciudad de Sāgala, la actual Sialkot, entre los ríos Chenāb y Rāvi (afluentes del río Indio). Si Menandro no se convirtió al Budismo, como lo aseguran algunas fuentes, se puede aceptar que tuvo preferencias y simpatías por el Budismo. Menandro probablemente murió entre los años 150 y 145 a.C. Se le celebraron magníficos funerales y, según narra Plutarco en *Reipublicae gerendae praecepta* en *Moralia*, Vol. V, p. 119 (edición Loeb) (siguiendo sin lugar a duda alguna fuente budista), las ciudades de su reino se disputaron sus cenizas, las que fueron finalmente distribuidas entre ellas como había sucedido con las de Buda.

Menandro tuvo fama de un gran conquistador y de un gobernante justo. Pero es sobre todo conocido por ser uno de los protagonistas principales de la célebre obra budista: *Milindapañho* (Las preguntas de Menandro).

Milindapañho

La composición del *Milindapañho*, tal como lo tenemos ahora, debe haber sido realizada entre la mitad del siglo II a.C., época en que vivió y reinó Menandro, y el siglo V d.C., ya que el gran comentador Buddhaghosa, que vivió en

la primera mitad del siglo V, conoce la obra en su integridad (libros I-VII), cita de ella, y la considera una autoridad doctrinaria.

El *Milindapañho* es una obra de recopilación formada con materiales de diversa época y procedencia. Se puede pensar que la obra original estaba formada por la mayor parte del libro I y por los libros II y III y que los libros IV-VII son de época más tardía y que fueron agregados posteriormente. Esta opinión se basa en los hechos siguientes: la traducción china sólo abarca los libros I-III; el último capítulo del libro III constituye una adecuada conclusión de la obra; el libro IV se abre con una nueva introducción y en los libros IV-VII se encuentran tradiciones divergentes de aquellas del Canon, alusiones a leyendas que sólo aparecen en los comentarios tardíos de obras canónicas, una rudimentaria concepción del *karman*, la expresión de una excesiva fe en los milagros y una exagerada exaltación del culto a Buda, todo lo cual no se hace presente en los tres primeros libros.

La obra se inicia con una descripción de la ciudad de Sāgala, residencia del rey Menandro, y con la narración del encuentro del rey con el sabio budista Nāgasena. Luego, en forma de preguntas sobre dificultades teóricas presentadas por el rey y contestadas o resueltas por Nāgasena, se trata, en forma clara e inteligente, los principales temas de la Doctrina Budista.

El *Milindapañho* es una de las obras, escritas en idioma pāli, más importantes de la literatura no-canónica del Budismo. Constituye una útil y lúcida introducción al Budismo. Su valor literario es notable. Proporciona amplia información sobre las relaciones entre indios y griegos en los años que siguen a la conquista de la India por Alejandro.

Nāgasena

La información que tenemos sobre Nāgasena, el interlocutor de Milinda, nos la da el mismo *Milindapañho*; en ella se mezclan elementos que podrían ser considerados históricos y elementos sobrenaturales, creados por la fantasía religiosa. Los elementos que podrían ser considerados históricos son los siguientes: Nāgasena era hijo de un brahmán, llamado Soṇuttara; nació en la aldea de Kajaṅgala en el Himalaya; era muy versado en los Vedas; se incorporó a la Orden Budista bajo la dirección del monje Rohaṇa; fue a la ermita Vattaniya-senāsana, ahí estudió con el monje Assaguta; después viajó a Pāṭaliputta, donde estudió con el monje Dhammarakkhita; finalmente se estableció en el monasterio Saṅkheyya-pariveṇa en Sāgala. Fue en Sāgala donde se encontró con Menandro y donde tuvo lugar el diálogo entre Nāgasena y el rey griego.

Otros protagonistas

Otros personajes intervienen en el *Milindapañho*. Señalemos, en primer lugar, la guardia de 500 *yonakas* o griegos que acompaña a Menandro y los ministros que lo asesoran. El texto, p. 29 de la edición Trenckner, nos indica los nombres de estos ministros: Devamantiya = Demetrios, Anantakāya = Antioco, Maṅkura = Pacoros, Sabbadinna = Sabbadotos. Al lado de los griegos asistieron al diálogo un grupo de 80,000 (!) monjes budistas.

Historicidad de la obra

Es difícil determinar la historicidad del diálogo de Me-

nandro con Nāgasena. En la literatura de la India existen otros diálogos entre reyes y sabios que habrían podido servir de modelo para *imaginar* un diálogo entre Menandro, rey griego, y Nāgasena, sabio budista. Tenemos así el diálogo entre Janaka, rey de Videha, y el sabio Yājñavalkya en la *Brihadāraṇyaka Upanishad* (4,1.1 y siguientes) y el diálogo entre el rey Ajātasattu y Buda en el *Sāmaññaphalasutta* del *Dīgha Nikāya* (I, 2). En la literatura griega existen también referencias a este tipo de diálogos. Podemos mencionar el diálogo entre Alejandro y los gimnosofistas referido en la *Historia de Alejandro* (cf. *Leben und Taten Alexanders von Makedonen*, ed. H. van Thiel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, capítulo 3,6 y *Anhag* II (Papiro de Berlín 13044), Plutarco, *Vida de Alejandro*, capítulo 64). Y la tradición acerca de este diálogo entre Alejandro y los gimnosofistas podía haber sido conocida entre los griegos de Bactrania y la India. El *Milindapañho* podría ser así una simple ficción literaria. Es una posibilidad que debe tenerse en cuenta.

Por otro lado, se puede también pensar que el *Milindapañho* refleja un hecho que tuvo realmente lugar: una conversación entre Menandro, deseoso de enterarse de las doctrinas de una religión importante del país donde reinaba, y un Maestro budista, tal vez de nombre Nāgasena, encargado de satisfacer su interés. Este hecho central pudo haber sido enriquecido con detalles inventados, tomados de la realidad contemporánea; y el diálogo original pudo también haber sido ampliado, multiplicando las preguntas hechas por el rey. Ésta es otra posibilidad que también debe tomarse en cuenta.

Nosotros nos inclinaríamos por esta segunda alternativa –o sea la de una historicidad relativa del *Milindapañho*.

Doctrinas expuestas en el pasaje seleccionado

El texto, cuya traducción presentamos a continuación, contiene algunas de las teorías básicas del Budismo, mantenidas a lo largo de toda su historia. Nos referiremos a ellas brevemente.

Todo ser o cosa es un *mero conglomerado* de partes. No existe ningún ser o cosa al margen de esas partes, como algo diferente de ellas. El nombre, que recibe ese ser ("Nāgasena") o esa cosa ("carro"), son simples *denominaciones convencionales,* a las cuales nada real les corresponde. Otros textos de época ulterior llevarían esta premisas a sus últimas consecuencias y, analizando las partes en subpartes y así sucesivamente, mediante este método analítico-abolitivo, llegarían a la afirmación de la Vaciedad Universal.[1]

Por detrás de los componentes psico-físicos (ver nota 7), que constituyen al hombre, no existe para el Budismo ningún Yo (individuo, alma, *ātman*, espíritu) sustancial y permanente. El hombre se reduce a esos componentes (ver nota 1). La palabra "hombre", de acuerdo con lo expresado, no es sino una designación convencional para ese conglomerado de elementos.

El presente texto

La traducción del fragmento del *Milindapañho*, perteneciente al Libro II, que ahora presentamos, está realizada a partir del texto pāli editado por V. Trenckner (ver Bibliografía). Hemos elegido este fragmento, porque contiene el desarrollo de la célebre comparación del carro, que se encuentra yà en el Canon Pāli (ver la estrofa citada al final del texto), para ilustrar qué es la esencia del hombre de acuerdo con el Budismo.

Traducción del texto pāli

Las preguntas de Milinda

(*Vagga* II, *Lakkhaṇapañho*, pp. 25-28, ed. V. Trenckner)

Entonces el rey Milinda fue a donde se encontraba el Venerable Nāgasena y, una vez ahí, saludó amistosamente al Venerable Nāgasena y, dirigiéndole palabras amables y corteses, se sentó a un lado. Y el Venerable Nāgasena también lo saludó a su vez amistosamente, con lo cual alegró el corazón del rey Milinda.

Y el rey Milinda al Venerable Nāgasena le dijo esto: "¿Cómo es conocido el Señor? ¿Cuál es tu nombre, oh Señor?"

"Oh gran rey, yo soy conocido como 'Nāgasena'. Mis compañeros de vida religiosa, oh gran rey, me llaman 'Nāgasena'. Los padres pueden llamar a sus hijos 'Nāgasena' o 'Sūrasena' o 'Vīrasena' o 'Sīhasena', pero, oh gran rey, todo esto –'Nāgasena' y los otros nombres– es sólo una palabra, una designación, una convención, un término, un mero nombre, porque *no existe ningún individuo sustancial y permanente* por detrás del nombre".[2]

Entonces el rey Milinda dijo así: "¡Oídme vosotros los quinientos señores griegos y vosotros los ochenta mil monjes budistas! Este Nāgasena dice así: '*No existe ningún individuo sustancial y permanente*'. ¿Es posible admitir esto?" Entonces el rey Milinda al Venerable Nāgasena le dijo esto: "Señor Nāgasena, si no existe ningún individuo sustancial y permanente, entonces ¿quién os da a vosotros el manto, la escudilla, el lecho y el asiento y las medicinas para el enfermo?[3] ¿Quién las usa? ¿Quién observa la Disciplina moral? ¿Quién practica la meditación? ¿Quién

hace realidad el Camino,[4] el Fruto[5] y el Nirvāṇa? ¿Quién destruye la vida? ¿Quién toma lo que no le es dado? ¿Quién lleva una vida desordenada de placeres? ¿Quién realiza estas cinco acciones de inmediata retribución?[6] Si es como dices, entonces no existe el bien, no existe el mal; no existe el que hace las acciones buenas y malas o el que las hace hacer ni existe el fruto, la maduración de las acciones bien hechas y mal hechas.[7] Si el que os mata a vosotros, oh Señor Nāgasena, no comete asesinato, entonces tampoco, oh Señor Nāgasena, existen para vosotros los Maestros ni existen los preceptores ni existe la ordenación. Cuando tú dices 'Oh gran rey, mis compañeros de vida religiosa me llaman 'Nāgasena', ¿qué es ese Nāgasena?' ¿Señor, tus cabellos son Nāgasena?"

"No, oh gran rey".

"¿Tus pelos son Nāgasena?"

"No, oh gran rey".

"¿Tus uñas, tus dientes, tu piel, tu carne, tus músculos, tus huesos, la médula de tus huesos, tus riñones, tu corazón, tu hígado, tu pleura, tu vaso, tus pulmones, tu intestino delgado, tu intestino grueso, tu estómago, tus excrementos, tu bilis, tu flema, tu pus, tu sangre, tu sudor, tu grasa, tus lágrimas, tu sebo, tu saliva, tus mucosidades, tu fluido sinovial, tu orina, el cerebro en tu cabeza son Nāgasena?"

"No, oh gran rey".

"¿Señor, tu forma material es Nāgasena?"

"No, oh gran rey".

"¿La sensación es Nāgasena?"

"No, oh gran rey".

"¿La percepción es Nāgasena?"

"No, oh gran rey".

"¿Las voliciones son Nāgasena?"

"No, oh gran rey".

"¿La conciencia es Nāgasena?"

"No, oh gran rey".

"¿Señor, la forma material, la sensación, la percepción, las voliciones, la conciencia en su conjunto son Nāgasena?"[8]

"No, oh gran rey".

"¿Señor, existe algo además de la forma material, la sensación, la percepción, las voliciones y la conciencia que sea Nāgasena?"

"No, oh gran rey".[9]

"Entonces yo, Señor, preguntando una y otra vez no logro ver a Nāgasena. Nāgasena resulta ser, Señor, sólo una palabra. ¿De qué Nāgasena hablas? Tú, señor, estás diciendo una mentira, una falsedad. No existe Nāgasena".

Entonces, el Venerable Nāgasena al rey Milinda le dijo esto: "Oh gran rey, tú eres un joven y refinado príncipe, refinado en extremo. Si tú, oh gran rey, fueras a pie, al mediodía, sobre la tierra ardiendo, sobre la arena caliente, pisando ásperos pedruzcos, piedras y arena, tus pies te dolerían, tu cuerpo se cansaría, tu ánimo se abatiría, tu sensación corporal sería dolorosa. ¿Tú has venido a pie o en carruaje?"

"Señor, yo no he venido a pie, yo he venido en carro".

"Si tú, oh gran rey, has venido en carro, dime qué es el carro. ¿La lanza del carro es el carro?"

"No, Señor".

"¿El eje del carro es el carro?"

"No, Señor".

"¿Las ruedas del carro son el carro?"

"No, Señor".

"¿La caja del carro es el carro?"

"No, Señor".

"¿El asta del carro es el carro?"

"No, Señor".

"¿El yugo del carro es el carro?"

"No, Señor".

"¿Las riendas del carro son el carro?"

"No, Señor".

"¿El aguijón del carro es el carro?"

"No, Señor".

"¿Oh gran rey, la lanza, el eje, las ruedas, la caja, el asta, el yugo, las riendas, el aguijón son el carro?"

"No, Señor".

"Oh gran rey, existe algo además de la lanza, el eje, las ruedas, la caja, el asta, el yugo, las riendas y el aguijón que sea el carro?"

"No, Señor".

"Entonces yo, oh gran rey, preguntando una y otra vez no logro ver al carro. El carro resulta ser, oh gran rey, sólo una palabra. ¿De qué carro hablas? Tú, oh gran rey, estás diciendo una mentira, una falsedad. El carro no existe. Y tú eres, oh gran rey, el rey principal de todo Jambudīpa.[10] ¿Por temor de qué tú estás diciendo una mentira? ¡Oídme vosotros, los quinientos señores griegos, y vosotros los ochenta mil monjes budistas! Este rey Milinda dice así: 'Yo he venido en carro'. Y, al decirle yo 'si tú, oh gran rey, has venido en carro, dime qué es el carro', él no puede decirlo. ¿Es posible admitir esto?"

Cuando él dijo esto, los quinientos griegos, dando su aprobación al Venerable Nāgasena, le dijeron esto al rey Milinda: "Oh gran rey, si tú puedes, habla ahora".

Entonces el rey Milinda al Venerable Nāgasena le dijo esto: "Señor Nāgasena, yo no digo mentiras. A causa de la lanza del carro, a causa del eje del carro, a causa de las ruedas del carro, a causa de la caja del carro, a causa del asta del carro, [etc.], se da la palabra, la designación, la convención, el término, el mero nombre de 'carro' ".

"Oh gran rey, tú conoces bien lo que es un carro. De la misma manera, oh gran rey, también en relación a mí a causa de mis cabellos, a causa de mis pelos, a causa de mis uñas, a causa de mis dientes, a causa de mi piel, a causa de mi carne, a causa de mis músculos, a causa de mis huesos, a

causa de la médula de mis huesos, a causa de mis riñones, a causa de mi corazón, a causa de mi hígado, a causa de mi pleura, a causa de mi vaso, a causa de mis pulmones, a causa de mi intestino delgado, a causa de mi intestino grueso, a causa de mi estómago, a causa de mis excrementos, a causa de mi bilis, a causa de mi flema, a causa de mi pus, a causa de mi sangre, a causa de mi sudor, a causa de mi grasa, a causa de mis lágrimas, a causa de mi sebo, a causa de mi saliva, a causa de mis mucosidades, a causa de mi líquido sinovial, a causa de mi orina, a causa del cerebro de mi cabeza, y a causa de mi forma material, a causa de la sensación, a causa de la percepción, a causa de las voliciones y a causa de la conciencia, se da la palabra, la designación, la convención, el término, el mero nombre de "Nāgasena". Pero desde el punto de vista de la verdad no existe ningún individuo sustancial y permanente por detrás del nombre.

"Oh gran rey, la monja Vajirā dijo esto frente al Bhagavant:

'Así como se emplea la palabra 'carro',
cuando sus partes han sido reunidas,
del mismo modo se emplea,
cuando se reúnen sus componentes,
la designación convencional 'individuo' ' ".[11]

"¡Admirable, oh Nāgasena! ¡Maravilloso, oh Nāgasena! ¡Has dado a mis preguntas espléndidas respuestas! Si Buda estuviera aquí, te daría su aprobación. ¡Bien! ¡Bien!, Nāgasena, has dado a mis preguntas espléndidas respuestas".

Traducción, introducción y notas: F.T. y C.D.

Notas

[1] Cf. C. Dragonetti, "La Escuela de Nāgārjuna. Una filosofía india de la contingencia universal", en *Pensamiento*, Madrid, Nº 165, 1986, pp. 47-62.

[2] Es decir: no existe un alma, un principio espiritual en el individuo. El hombre es una serie o corriente o sucesión de conciencias encadenadas entre sí en relación causal que viene desde una eternidad sin comienzo; estas conciencias son instantáneas en el sentido de que no bien surgen, desaparecen. Cf. F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina de los dharmas en el Budismo", en *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires, Kier, 1978, p. 98 y p. 100, nota 19, y F. Tola, "Tres concepciones del hombre en la filosofía de la India", en *Pensamiento*, Madrid, Nº 165 (1986), pp. 29-46.

[3] Implementos propios del monje que éste recibe como limosna.

[4] El método salvífico budista.

[5] Los resultados benéficos del Camino.

[6] Acciones condenadas por la moral budista.

[7] Si no existe un yo sustancial y permanente no se da la posibilidad de la *retribución* de los actos (*karman*) mediante las reencarnaciones (*saṃsāra*) ni tampoco la posibilidad de la *moral*, dos concepciones fundamentales del Budismo.

[8] La forma material (*rūpa*), las sensaciones (*vedanā*), las percepciones (*saññā*), las voliciones (*saṅkhāra*) y las conciencias (*viññāṇa*) constituyen los cinco componentes (*khanda*) del hombre.

[9] Para el Budismo no existe nada fuera de los componentes materiales (forma material) y de los componentes psíquicos (sensaciones, percepciones, voliciones, conciencia = estados de conciencia).

[10] India.

[11] Estrofa del *Saṃyutta Nikāya* I, p. 134, (*Vajirā sutta*) que constituye el fundamento canónico de la doctrina expuesta por Nāgasena.

Bibliografía

Ediciones

The Milindapañho, the Pali text, edited by V. Trenckner, London, PTS, 1962 y 1986 (reimpresión de la edición de 1880).

Milindapañho, Pali text, edited by R.V. Vadekar, Bombay, University of Bombay, 1940.

Comentario

Milinda-Ṭīkā, edición de P.S. Jaini, London, PTS. 1961, incluida en la edición del *Milindapañho* de 1986.

Traducciones modernas

Finot, L., *Les questions de Milinda*, Paris, Editions Bossard, 1923. (Los tres primeros libros).

Horner, I.B., *Milinda's Questions*, London, PTS, 1963.

Bhikkhu Nyāṇatiloka, *Die Fragen des Milinda*, Breslau y Leipzig, 1913-19.

Rhys Davids, T.W., *The Questions of King Milinda*, Oxford, The Sacred Books of the East, 1890-1894. Reimpresión: New York, Dover Publications, 1963.

Schrader, F.O., *Die Fragen des Königs Menandros*, Berlin, Paul Raatz, 1907. (Los tres primeros libros).

Traducción china antigua

En el *Canon Budista Chino* existe una traducción de los libros I - III del *Milindapañho* (Taishō, Vol. XXXII, Nº 1670) realizada entre los años 317 - 420 d.C.

Estudios

de la Vallée Pousin, L., *L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi*, Paris, E. de Boccard Editeur, 1930.

Garbe, R., "Der Milindapañha", en *Beiträge zur indische Kulturgeschichte*, Berlin, Verlag von Gebrüder Paetel, 1903, pp. 95-140.

Jouguet, P., *L'Imperialisme Macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Editions Albin Michel, 1961.

Lamotte, É., *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain, Institut Orientaliste, 1958.

Majumdar, R.C. (ed.), *The Age of Imperial Unity*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1960.

Malalasekera, G.P., *Dictionary of Pāli Proper Names*, London, PTS, 1960.

Norman, K.R., *Pāli Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983, pp. 110-113.

Rapson, E.J. (ed.), *The Cambridge History of India*, Vol. I, Delhi, S. Chand and Co., 1962 (Edición India).

Rawlinson, H.G., *Bactria, From the earliest Times to the Extinction of Bactrio-Greek Rule in the Penjab*, Delhi, Bharatiya Publishing House, 1978 (reimpresión india del ensayo publicado en 1908/1909).

Smith, V.A., *The early history of India*, Oxford, University Press, 1962.

Smith, V.A., *The Oxford history of India*, Oxford, University Press, 1920.

Tarn, W.W., *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, University Press, 1966. El *Excursus*, pp. 414-436, trata del *Milindapañho*.

Tola, F. y Dragonetti, C., "India and Greece from Alexander to Augustus", en *Graeco-Indica*, U.P. Arora ed., New Delhi, Ramanand Vidya Bhawan, 1991, pp. 119-149.

Winternitz, M., *History of Indian Literature*, Vol. II, New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1972, pp. 174-183.

Isaline Blew Horner

Notas breves

Isaline Blew Horner

(30.III.1896 - 25.IV.1981)

Biografía

Isaline Blew Horner nació en 1896 en Walthamstow, Essex (Inglaterra). A la edad de 12 años encontrándose en Kent, en la casa de unos familiares, tuvo la oportunidad de conocer a T.W. Rhys Davids y a su esposa Caroline, los fundadores de la *Pali Text Society* (PTS), que tanto hicieron por dar a conocer el Budismo. En 1914 la señorita Horner inició sus estudios superiores en el "college" de Newnham (Cambridge), en el cual fue nombrada bibliotecaria auxiliar, cargo que ejerció de 1920 a 1921. En 1921 la señorita Horner realizó su primer viaje a Ceilán, en donde tuvo su primer contacto directo con el Budismo. Después de Ceilán visitó India y Birmania, regresando a Inglaterra en 1923 a través de Kenia y África del Sur. De 1923 a 1936 la señorita Horner actuó como bibliotecaria principal en Newnham y durante ese mismo período, en 1928, recibió una beca de la *Fundación Sarah Smithson* para llevar a cabo estudios sobre el idioma pāli, en 1930 publicó su primer libro *Women under Primitive Buddhism, Laywomen and Almswomen*, London, Routledge and Kegan Paul (reimpreso por Motilal Banarsidass, Delhi, 1975) y en 1931 Lord Chalmers, de la Universidad de Cambridge y autor de la traducción al inglés del *Sutta Nipāta*, editado en la *Harvard Oriental Series*,

en 1932, bajo el título *Buddha's Teachings*, le regaló su espléndida colección de textos en pāli.

Además del viaje, ya mencionado, de 1921 a Ceilán, la India y Birmania, la señorita Horner viajó nuevamente a esos lugares repetidas veces: 1929, 1938, 1948, 1950, 1954, 1963. Realizó también varios viajes a Europa, en especial a Grecia, por la cual sentía gran atracción.

La señorita Horner y la Pali Text Society

En 1942, a la muerte de Caroline Rhys Davids, fundadora de la *Pali Text Society*, la señorita Horner fue designada Secretaria Honoraria de la misma, desempeñándose como tal hasta 1959, en que fue nombrada Presidenta de la Sociedad. La señorita Horner mantuvo la presidencia hasta su muerte ocurrida el 25 de abril de 1981.

Durante su presidencia, la señorita Horner, con la energía que ponía siempre en el desempeño de sus labores y su reconocida generosidad, dio un enorme impulso a la *Pali Text Society*. "Mientras que alentaba a los estudiosos a llenar los vacíos que existían en la lista de publicaciones de la Sociedad, preparando ediciones o traducciones de trabajos que habían sido dejados de lado o que sólo habían sido recientemente descubiertos, urgió al mismo tiempo al Consejo a adoptar una política de reimprimir cada publicación que lo mereciera o de reemplazarla por una nueva edición o traducción cuando la calidad de aquélla no fuese satisfactoria. Trabajos que habían aparecido fragmentados en épocas de escasez económica fueron publicados en un nuevo formato como volúmenes únicos. Índices y listas de pasajes paralelos fueron agregados en aquellos libros en los que faltaban...Miles de erratas eran discretamente corregidas cuando se hacían las reimpresiones, de manera tal que el nivel ordinario de las primeras publicaciones era perma-

nentemente elevado para colocarlas en los niveles de erudición que se había llegado a exigir, en lugar de los pioneros logros de los primeros estudios pāli. Muchas ediciones no satisfactorias fueron reemplazadas", K.R. Norman, "La Pali Text Society: 1881-1981, en REB 3, pp. 162-163.

La obra de la señorita Horner

Las absorbentes labores que le imponía la *Pali Text Society*, no le impidieron a la señorita Horner desarrollar en el campo de los Estudios Budistas una notable actividad. Como dice K.R. Norman, en su citado artículo, p. 167: "La contribución de la señorita Horner a los estudios pālis y budistas fue inmensa, y no puede ser medida por una mera enumeración de sus publicaciones, sino que debe también incluir una consideración del valor de la ayuda y el aliento que siempre quiso dar a los demás, particularmente a los investigadores jóvenes que trabajaban en ese campo de estudios".

El apoyo que la señorita Horner prestó a los Estudios Budistas se extendió hasta después de su muerte. Donó por testamento su valiosa colección de textos pālis y libros sobre el Budismo a la Facultad de Estudios Orientales de la Universidad de Cambridge, incluyendo la biblioteca que Lord Chambers le había a su vez donado a ella.

Una prueba de la permanente disposición de la señorita Horner a ayudar a quienes recurrían a ella la tenemos en el caso de Raúl A. Ruy en Argentina. Desde joven hasta su fallecimiento (ocurrido unos pocos años atrás) Ruy se interesó por las culturas orientales y paulatinamente logró reunir una excelente biblioteca orientalista. Ruy decidió publicar una traducción al español de la versión inglesa realizada por T.W. Rhys Davids en 1881 del texto budista incluido en el *Dīgha Nikāya* denominado

Mahāparinibbānasūtta (Sutta o Sūtra de la Gran Extinción), con la idea de introducir en esa versión algunos cambios, destinados a actualizarla. Ruy se refiere en la introducción de su obra (Buenos Aires, Hachette, 1953, reimpresa 1975) a la gran ayuda que recibió, para la realización de su trabajo, de la señorita Horner, que le proporcionó valiosa información, puso libros a su disposición e incluso revisó la versión inglesa de Rhys Davids, cotejándola con el texto pāli y corrigiéndola con el fin de que Ruy dispusiera de una versión inglesa más correcta.

La señorita Horner y el Budismo

La señorita Horner sintió gran interés, admiración y respeto por el Budismo. Lo demuestran toda su vida dedicada a los Estudios Budistas y a la promoción de esos Estudios y del conocimiento del Budismo, sus ediciones y traducciones de textos pāli, sus viajes a Ceilán, la labor que realizó en la *Pali Text Society*. Hizo una fuerte donación para la adquisición del *London Buddhist Vihāra*, sede de actividades religiosas budistas.

William Peiris, en su bien informado libro *the Western Contribution to Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1973, p. 56, narra una interesante conversación que tuvo con la señorita Horner:

" '¿Cómo se interesó Ud. en el Budismo?' –fue una de las preguntas que le hice.

Ella contestó: 'Me interesé por el Budismo Pāli porque yo tenía una abuela muy inteligente, que tenía a su vez un primo igualmente inteligente, que era amigo del Profesor Rhys Davids y de Miss Foley, que después fue la esposa del profesor; se comprometieron en el jardín de aquel primo. Probablemente yo oí a mi abuela y a su primo discutir sobre Budismo, y a la edad de 12 años le pregunté al Profesor

Rhys Davids y a la señora Rhys Davids algunas preguntas sobre Budismo. Como explicación alternativa puede Ud. pensar que alguna vez yo nací en un país budista'.

Cuando le pregunté si ella era o no budista, la señorita Horner contestó: 'Yo acepto la mayoría de las enseñanzas budistas pero hay [incorporadas en él] algunas cosas que son anteriores al Budismo y que son difíciles de aceptar –otras son más fáciles de aceptar, aunque no son aceptadas por el Venerable Buddhaghosa, el gran comentador' ".

Reconocimientos honoríficos

La generosidad y los merecimientos académicos de la señorita Horner recibieron justo reconocimiento. Señalemos particularmente entre ellos los siguientes:

Gracias a la señorita Horner la biblioteca *Yates Thompson* de su "college" de Newnham fue dotada de un anexo o extensión que resultó sumamente beneficioso. Como agradecimiento un busto en bronce de la señorita Horner adorna el salón principal de dicho anexo o extensión, que además lleva su nombre.

En 1964, la Universidad de Ceilán designó a la señorita Horner Doctora *honoris causa* por su infatigable labor en el ámbito de los Estudios Budistas y su apoyo a los mismos. Como la señorita Horner no podía viajar a Ceilán para recibir dicho grado, éste le fue conferido en Londres, en nombre del Rector de la Universidad de Ceilán, por el gran erudito ceilandés, Dr. G.P. Malalasekera, Embajador en esa época de Ceilán en Inglaterra.

Fue motivo de gran alegría para todos los amigos de la señorita Horner y para todos los estudiosos que conocían su labor que en 1980 le fuera otorgado el honor de la *Order of the British Empire* (Orden del Imperio Británico).

Publicaciones de la señorita Horner

Mencionaremos las principales publicaciones de la señorita Horner. *Ediciones de textos pāli: Papañcasūdani* (Comentario del *Majjhima Nikāya*), Vol. III, 1933, Vol. IV, 1937, Vol. V, 1938, PTS. *Buddhavaṃsa Commentary*, 1946, PTS. *Traducciones del pāli al inglés: The Book of Discipline* (traducción del *Vinaya Piṭaka*), 5 volúmenes, 1938-1966, PTS; *Middle Length Sayings* (traducción del *Majjhima Nikāya*), 3 volúmenes, 1954-1959, PTS; *Milinda's Questions* (traducción del *Milindapañha*), 2 volúmenes, 1963-1964, PTS; *Minor Anthologies*, Vol. III, *Buddhavaṃsa: Chronicle of Buddhas* and *Cariyāpiṭaka: Basket of Conduct*, 1975, PTS; *ibidem*, Vol. IV, *Vimānavatthu*: Stories of Mansions, 1974, PTS; *Clarifier of Sweet Meaning* (traducción del *Buddhavaṃsa Commentary* antes mencionado), 1978, PTS; *Anthology of Early Buddhist Poetry*, Colombo, 1963; *Ten Jātaka Stories* (con el texto pāli), London, 1957.

Estudios. Además de su libro sobre la posición de la mujer en el Budismo Primitivo ya indicado, escribió: *The Early Theory of Man Perfected*, London, 1934 y numerosos artículos y reseñas en diversas revistas internacionales especializadas.

Un recuerdo personal

Permítaseme terminar esta breve nota de homenaje con un recuerdo personal.

Ha sido para mí algo estimulante y honroso haber tenido amistad "epistolar" con la señorita Horner. Le envié ejemplares de mis traducciones del *Dhammapada* (Lima 1964, Buenos Aires 1967) y del *Udāna* (Barcelona 1971 1a. ed., Caracas 1971 y 1972 2a. y 3a. ed.). Como homenaje a la gran

obra que ella había realizado, le dediqué mi traducción del *Dīgha Nikāya (Diálogos Mayores de Buda*, Caracas, Monte Avila, 1977). Tuve la gran satisfacción de recibir cartas de ella dándome elogiosa apreciación de mis traducciones y valorizando los equivalentes españoles que había elegido para ciertos términos técnicos pālis. Cuando la señorita Horner falleció, la señora Sara Webb, traductora al inglés de las obras de E. Lamotte y albacea de la señorita Horner, me envió un pequeño prendedor, que la señorita Horner había dejado como legado para mí en su testamento. Lo conservo cuidadosamente como un recuerdo valioso de aquella gran persona que fue la señorita Horner, excepcional conocedora del Budismo, excelente editora e inteligente traductora de textos pālis, y persona buena, delicada y generosa.

Carmen Dragonetti
Directora de REB

Museum für indische Kunst

El *Museo de Arte de la India* de Berlín es uno de los museos patrocinados por la Fundación Cultural Prusiana de Museos Estatales. Este Museo fue fundado en 1963. Sus colecciones comprenden: 1. Objetos arqueológicos de la India (Mohenjo-daro, Harappa, Nilgiris, Mathura); 2. Esculturas budistas, hindúes y jainas en piedra y bronce, objetos en madera, terracotas, provenientes de toda la India y también de Gandhara; 3. Artesanías; 4. Miniaturas; 5. Esculturas, bajo-relieves, *thangkas* y objetos rituales de Nepal y Tibet; 6. Colección de piezas artísticas del Sudeste asiático, y 7. Colección de piezas artísticas de Asia Central que contiene pinturas y esculturas de los templos en grutas de la zona norte del Camino de la Seda.

Las piezas en posesión del Museo superan las 10,000, de las cuales unas 600 son exhibidas en forma permanente. Se realizan exhibiciones especiales regularmente.

En el año 1976 el Museo editó un excelente catálogo de las piezas que exhibe. Fue reeditado en 1986 notablemente incrementado: *Museum für indische Kunst, Katalog 1986*, Berlin, 1986. El catálogo da minuciosa información sobre cada una de las piezas en exhibición y además contiene unas cien reproducciones fotográficas.

Entre estas piezas que posee el Museo existe un buen número de piezas representativas del arte budista. Señala-

mos a continuación las principales de ellas (los números remiten al mencionado *Katalog*): Ajñāta-kaundinya, discípulo de Buda, Kyzil (Asia Central), 600-650 d.C. (Nº 450); Bodhisattva, Chotscho (Asia Central) siglos IX-X d.C. (Nº 500); Buda y Vajrapāni, deidad protectora, Gandhara (Pakistán), comienzo del siglo II d.C. (Nº 33); Concepción de Buda, Gandhara (Pakistán), siglo III d.C. (Nº 36); Buda predicando en una ciudad, Gandhara (Pakistán), siglo III d.C. (Nº 39); Buda de pie, Gandhara (Pakistán), siglo II d.C. (Nº 41); estela de culto con Buda en el centro, Nalanda (India), siglo X d.C. (Nº 103); diosa Tārā, Bihar (India), siglos IX-X d.C. (Nº 114); Buda Amitābha, Ladakh, siglos XI-XII d.C. (Nº 116); Buda coronado, Nepal, siglos XVI-XVII d.C. (Nº 270); Torso de Buda, Tailandia, fin del siglo XIV (Nº 329); el dhyāni-Buda Ratnasambhava (?), Pakistán, siglos VIII-IX d.C. (Nº 73); Buda Ratnasambhava y su manifestación femenina, Java, siglo XII d.C. (Nº 353); Buda impartiendo la enseñanza, Tailandia, alrededor del 800 d.C. (Nº 376); Cabeza de Buda, Tumschuk (Asia Central), siglos V-VI d.C. (Nº 465).

El Museo está ubicado en: Takustrasse 40, D-1000 Berlin 33 (Dahlem), Alemania. La directora del Museo es la Profesora Dra. Marianne Yaldiz.

F.T. y C.D.

Noticias

I. B. Horner Memorial Lecture

El primero de octubre de 1993 tuvo lugar en el School *of Oriental and African Studies* de la Universidad de Londres, la 5ta. conferencia recordatoria de la Srta. Horner, a cuya memoria hemos rendido homenaje en este número de REB. La conferencia corrió a cargo del Profesor Oskar von Hinüber que disertó sobre el tema de los monjes budistas y sus bibliotecas en la antigua Tailandia del norte y sobre los comienzos de la tradición manuscrita en lengua pāli. El acto fue auspiciado por la *Pali Text Society*.

Undécimo Congreso de The International Association of Buddhist Studies (IABS)

Del 24 al 28 de octubre de 1994 tuvo lugar en México el XI$^{mo.}$ Congreso de la *Asociación Internacional de Estudios Budistas*, la prestigiosa asociación internacional dedicada a la promoción de los Estudios Budistas, que edita una revista especializada de reconocida jerarquía. (Ver REB 6, pp. 168-169). Es la primera vez que la indicada Asociación se reúne en un país de América Latina. El *Centro de Estudios de Asia y África* CEAA de *El Colegio de México y la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas* ALEB tuvieron a su cargo la organización de este importante evento académico internacional. La ceremonia de inauguración fue presidida por el Profesor Dr. David Seyfort Ruegg, Presidente de IABS, conocido especialista en Budismo Tibetano, ex Profesor en la Universidad de Hamburgo y actual Profesor en la Universidad de Londres.

Asistieron al Congreso más de 100 especialistas en Budis-

mo, provenientes de todas partes del mundo, contándose entre ellos algunos monjes budistas de Japón, China, Tibet. El Congreso despertó también mucho interés entre estudiosos mexicanos, así como en un público menos especializado, interesado en profundizar su conocimiento del Budismo.

Se presentaron 61 ponencias a lo largo de las 21 sesiones organizadas durante los cinco días del Congreso. Las ponencias ofrecieron un amplio panorama de los resultados de las investigaciones que se están llevando a cabo en el mundo entero sobre las diversas ramas de los Estudios Budistas. Ellas revelaron el alto grado de seriedad y de rigor científico que inspiran dichos estudios, basados en el conocimiento de los idiomas utilizados por el Budismo y con pleno acatamiento de las normas filológicas. Además de las ponencias fueron presentadas en el Congreso cinco comunicaciones en sesiones plenarias (key-note address) a cargo de: Dr. José Cabezón, "*Directions in Buddhist Studies in the United States*"; Dr. Luis Gómez, "*Paradigms Models and Ideals for the Field of Buddhist Studies*"; Dr. Ananda Guruge, "*The Re-evaluation of Buddhist Literary Evidence for the Reconstruction of Indian and Sri Lanka History*"; Dr. Fernando Tola, "*Buddhism and Humanism*", y Lama Doboom Tulku, "*Transmission of Knowledge and Wisdom through Buddhist Studies with Special Reference to Translation Work*". Los profesores que tuvieron a cargo dichas comunicaciones son especialistas internacionales reconocidos por sus publicaciones e investigaciones. Todas estas comunicaciones trataron fundamentalmente aspectos metodológicos y perspectivas futuras de los Estudios Budistas.

Como complemento al programa académico y gracias al apoyo de diversas instituciones, se ofreció a los participantes algunas actividades adicionales. La *Dirección de Asuntos Culturales* de la *Secretaría de Relaciones Exteriores*, ofreció el cóctel de bienvenida; el *Consejo Nacional para la Cultura y las Artes* y la señora Amalia Hernández, Directora del *Ballet Folklórico de la Ciudad de México*, invitaron a los asistentes al Congreso a una función en el Palacio de Bellas Artes, del indicado Ballet; *El Colegio de México* organizó una visita

al sitio arqueológico de Teotihuacán y ofreció un cóctel a la clausura del congreso. Este tipo de actividades les dio a los participantes la oportunidad de conocer y apreciar el folklore y la cultura mexicana dentro de un ambiente de agradable convivencia.

Profra. Flora Botton, Directora del *Centro de Estudios de Asia y África* (CEAA). *El Colegio de México.*

Actividades de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas durante el año 1994

La *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas* ALEB continuó con sus actividades durante el año 1994. Por varios motivos este año fue muy fructífero en cuanto a la organización de eventos académicos.

En el mes de abril ALEB invitó al doctor Luis O. Gómez, prestigioso especialista en Estudios Budistas de la *Universidad de Michigan*, a impartir un curso intensivo sobre la meditación budista. Esta actividad se realizó con el apoyo del *Centro de Estudios de Asia y África* de *El Colegio de México* y la *Casa Tibet* de México, lugar donde se dictó ese curso. Las conferencias del doctor Gómez tuvieron una magnífica acogida por parte del numeroso público.

La Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas extendió una cordial invitación al profesor Gómez para que regrese pronto a impartir otro curso.

El evento más importante del año para la Asociación fue sin duda la realización del 11mo Congreso de la *International Association of Buddhist Studies* (IABS), que tuvo lugar en la ciudad de México del 24 al 28 de octubre. En este Congreso participaron cerca de 100 especialistas provenientes de Asia, Europa y América. El evento fue de una alta calidad académica y dejó muy satisfechos tanto a los participantes como a los organizadores. Asistieron al Congreso David Seyfort Ruegg, Presidente de la indicada Asociación IABS;

Alexander McDonald, Secretario de la misma; el doctor Tsugunari Kubo, Presidente de *Reiyukai*; los doctores Fernando Tola y Carmen Dragonetti, Directores de la *Revista de Estudios Budistas* y muchos otros académicos de renombre internacional como Johannes Bronkhorst, José Cabezón, Siglinde Dietz, Hubert Durt, Luis Gómez, Rita Gupta, Ananda Gurugé, que ocupa el cargo de Embajador de Sri Lanka en USA, Jamie Hubbard, Kenneth Inada, Matthew Kapstein, Ensho Kobayashi, Donald Lopez, Editor de la Revista de IABS, Cristina Anna Scherrer-Schaub, Jonathan Silk, Tom J.F. Tillemans, Doboom Tulku, Peter Verhagen, Charles Willemen y muchos otros especialistas de renombre internacional.

De entre los asistentes latinoamericanos, leyeron conferencias magistrales (key-note address) el doctor Fernando Tola sobre Budismo y Humanismo, el doctor Luis O. Gómez sobre Modelos paradigmáticos e ideales en el campo de los Estudios Budistas y el doctor José Cabezón sobre Tendencias de los Estudios Budistas en USA; y presentaron ponencias el doctor Benjamín Preciado, Presidente de ALEB, sobre Budismo Tántrico, la doctora Carmen Dragonetti, Presidenta de FIEB sobre los Nombres de Bhikṣus y Bodhisattvas y el doctor Sergio Melitón Carrasco sobre Monasterios budistas y brahmánicos en Orissa en el comienzo del Período Gupta.

La alta calidad de los trabajos presentados por los participantes, además de la variedad de temas tratados dan fe de la riqueza de los estudios budistas en el mundo y del interés que despiertan en la sociedad.

La organización del Congreso fue apoyada por *El Colegio de México*, la *Reiyukai*, el *Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología* (CONACYT), la *Dirección de Asuntos Culturales* de la *Secretaría de Relaciones Exteriores* y la *Casa Tibet*.

Los delegados asistieron a una presentación del Ballet Folklórico de la Ciudad de México y a una excursión a las pirámides de Teotihuacán.

El Congreso tuvo un gran éxito y es una muestra de la labor que viene realizando la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas con miras a la promoción de los Estudios Budistas en el mundo de habla hispana.

Por otra parte, el Semina-

rio de Estudios Budistas de la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas* continuó sus trabajos en el *Centro de Estudios de Asia y África* de *El Colegio de México* con la lectura comentada del *Sūtra del Diamante.*

Benjamín Preciado

Actividades de FIEB en 1994

La *Fundación Instituto de Estudios Budistas*, FIEB, de Buenos Aires, Argentina, ha realizado durante el año 1994 actividades docentes y de investigación en el campo de su especialidad. Se dictaron cursos anuales de posgrado, de idioma Sánscrito en tres niveles, de Budismo y de Hinduismo. Los investigadores, Fernando Tola, Carmen Dragonetti y Rosalía Vofchuk, llevaron a cabo en este mismo período diversos trabajos de investigación, participando asimismo en el *11th Congress of The International Association of Buddhist Studies* IABS, que organizado y auspiciado por *El Colegio de México* y la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas*, tuvo lugar en la ciudad de México, en octubre de 1994. Ver en este mismo número de REB el informe de la Directora del *Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México*, Profesora Flora Botton, sobre las actividades del Congreso. Fernando Tola fue uno de los "key-note speakers" con su ponencia sobre *Budismo y Humanismo*, Rosalía Vofchuk presentó una ponencia sobre *Budismo y Occidente: Una versión medieval de la vida de Buda* y Carmen Dragonetti, una sobre *Los nombres de Bhikshus y Bodhisattvas en el Sūtra del Loto*. El trabajo de investigación: Tratado sobre la Refutación del todo (*Avayavinirākaraṇa*) de Paṇḍit Ashoka, realizado por Fernando Tola y Carmen Dragonetti, fue publicado por The International Institute for Buddhist Studies (IIBS) de Tokio, en 1994. Durante el primer semestre FIEB organizó una *Charla-Debate* que estuvo a cargo del Profesor invitado Dr. John Timothy

Wixted, de la *Arizona State University*, USA, sobre "Poesía China", iniciada con unas palabras sobre "Poesía de la India" por Fernando Tola y "Poesía Budista" por Carmen Dragonetti. El 24 de noviembre FIEB y la *Academia Nacional de Ciencias* (CNC) de Argentina llevaron a cabo una conferencia conjunta de los doctores Hugo Biagini (CNC, CONICET) y Fernando Tola (FIEB, IIBS) sobre el tema "El impacto de la Cultura de la India en Europa (F. Tola) y en América (H. Biagini)", siendo uno de los temas incluidos en ella, el Budismo. Los miembros del Consejo de Administración de FIEB presentaron comunicaciones en las reuniones mensuales de la institución: A. Grassi, "Lectura y Comentario del Capítulo III del *Sūtra del Loto*"; M. Grassi, "La naturaleza de Buda"; V. García Olano, "La teoría de la Vaciedad en Āryadeva"; B. Capra, "Economía budista"; O. Bañay, "Algunos aspectos del Budismo en *Diario de Viaje de un Filósofo* de Keyserling"; S. Chamas y Z. Bronfman, "Vegetarianismo y Budismo"; R. Vofchuk, "Renacimiento del Budismo en el mundo moderno"; E. Peicovich, "La poesía en el Japón moderno"; G. Capra, "La enseñanza de Buda y el mundo actual". En el mes de diciembre, en ocasión de la última sesión del Consejo, Fernando Tola presentó un detallado informe de las investigaciones que se llevaron a cabo en FIEB y sobre el avance del *Index Verborum* del *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra*, que están realizando Mabel Grassi, Fernando Tola y Carmen Dragonetti. Finalmente, el 27 de diciembre FIEB organizó la *Presentación* de los libros de Fernando Tola y Carmen Dragonetti: *Nagārjuna's Refutation of Logic. Vaidalyaprakaraṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass; *On Voidness*, Delhi, Motilal Banarsidass; y *The Avayavinirākaraṇa of Paṇḍita Aśoka*, Tokyo, IIBS, los tres publicados en 1994. En esta *Presentación* el Dr. Augusto Pérez Lindo (Universidad de Buenos Aires) destacó la labor realizada por ambos autores en el campo de los Estudios Budistas y de la Indología en general, y Fernando Tola informó sobre el contenido de los tres libros presentados y los aportes a la ciencia de los Estudios Budistas que ellos significan. El primero representa la primera edición

crítica del texto tibetano de una importante obra atribuida a Nāgārjuna, el último, la primera edición crítica del texto sánscrito de Ashoka acompañada de una traducción al inglés, que constituye la primera traducción que se realiza de dicho texto; y el segundo presenta los resultados últimos de las investigaciones que ambos autores vienen realizando desde hace muchos años sobre la teoría central de la escuela Mādhyamika: la *shūnyatā*, vaciedad.

Presentación del libro *Ten no ongaku. La vida de Kimi Kotani*

El día 24 de octubre de 1994 en el *Museo de la Estampa* de México, se llevó a cabo la presentación del libro: *Ten no ongaku. La vida de Kimi Kotani*, México-Tokio, Reiyukai, 1994. El acto estuvo muy concurrido y asistieron a él el Dr. Tsugunari Kubo, Presidente de *Reiyukai*, y su señora esposa, especialmente invitados desde el Japón. El acto se inició con una breve alocución del señor Sergio Mondragón, escritor y editor de REB, que reproducimos a continuación. Luego hicieron uso de la palabra la señorita Patricia Vega, periodista especializada en temas culturales, y el señor Rodrigo Martínez Baracs, historiador, quienes leyeron brillantes trabajos sobre la personalidad de Kimi Kotani y el significado del libro. La dirección de REB lamenta no poder reproducir, por razones de espacio, las exposiciones de la señorita Vega y del señor Martínez Baracs y poder hacerlo sólo con la del señor Mondragón.

Palabras del señor Sergio Mondragón

"Tuve el privilegio de formar parte del equipo de traducción al español del libro de la señora Kotani, y de encargarme del cuidado de la edición final. Este proceso me permitió apren-

der mucho de su pensamiento, sentirme muy cerca de ella y admirar profundamente la figura extraordinaria de esta mujer visionaria y genial que con su esfuerzo sin tregua –un esfuerzo que se extendió desde su niñez hasta el día de su muerte– y con una pasión sin medida por comprender y practicar las enseñanzas de Shākyamuni Buda, realizó la proeza de crear –de la mano de su maestro Kakutarō Kubo– un método contemporáneo de práctica del Budismo para los laicos, el más reciente fruto del milenario Budismo Mahāyāna.

"Haber creado dicho método significa, entre otras cosas, haber realizado una lectura iluminadoramente moderna de las enseñanzas de Buda, según se encuentran expresadas en el *Sūtra del Loto*, y haber diseñado con ellas un instrumento para orientarse en su propia vida, un instrumento que puede ayudar a los seres humanos a vivir, a encontrarse con ellos mismos y con los demás, a experimentar la higiene espiritual de una vida inteligente y libre.

"La creación de esta asociación de personas que practican un Budismo laico –*Reiyukai*– significó también haber desarrollado en ella misma todas sus potencialidades humanas, estimulada e inspirada en la figura legendaria del *Bodhisattva*, que sólo concibe su propia salvación en la medida en que se compromete a ayudar a los otros a que se salven también.

"El desarrollo de sus potencialidades estuvo apoyado en lo que aprendió en el *Sūtra del Loto* y en el ejemplo de su maestro Kakutarō Kubo, pero también y sobre todo en su propia concepción personal de lo que es la práctica budista, en la creación de un estilo propio de vivir las enseñanzas, que ella supo combinar con la tradición japonesa del culto a los antepasados, todo ello apoyado en lo que sea quizás la enseñanza central del Budismo: el principio del Surgimiento en Dependencia.

"Ubicado en el tapiz de la red interdependiente con el cosmos que es la existencia, el ser humano encuentra su identidad en conexión con esa línea de vida vertical en el tiempo, que viene de sus antepasados, y de la cual él o ella son la continuación y expresión en este mismo momento; asimismo, en

el espacio físico en que se desenvuelve, realiza la práctica del *Bodhisattva* dando un paso hacia los otros que le rodean, con una acción positiva y una actitud constructiva hacia la sociedad, hacia la construcción de un mundo de paz. Ésa es la enseñanza que dejó al mundo Kimi Kotani. A tal empresa consagró su vida.

"El libro que presentamos esta noche es la epopeya espiritual que fue su existencia. Para hablar de este libro luminoso, se han reunido hoy con nosotros, dos de sus lectores atentos y generosos, Patricia Vega y Rodrigo Martínez, y dos personas que conocieron a Kimi Kotani, y que han venido de Japón expresamente a presentar este libro, el Doctor Tsugunari Kubo y su esposa, la señora Katsuko Kubo. Les damos las gracias".

Reseñas

Peter Hopkirk, *Foreign Devils on the Silk Road*, London, John Murray, 1980 (Reimpreso 1982, 1984, 1985).

Libro espléndido, brillantemente escrito, interesante, rico en información. En el capítulo primero describe el apogeo y la decadencia del *Camino de la Seda*. Empezó a ser utilizado un siglo antes de Cristo y unió a las dos grandes superpotencias de los inicios de nuestra era: el Imperio Chino de los Han (206 a.C. - 220 d.C.) y el Imperio Romano. Alcanzó su apogeo en la época gloriosa de la dinastía T'ang (618-907 d.C.). Su decadencia se inició con el colapso de esta dinastía, las victorias de los árabes en Occidente, la conquista del Turkestán Chino por el Islam y la desaparición de los oasis que jalonaban el *Camino*, debido a cambios en el sistema hídrico de la región. Era recorrido por caravanas que transportaban valiosos cargamentos de sedas, oro, marfil, animales exóticos y plantas raras desde la China hasta el Mediterráneo y desde el Mediterráneo hasta la China. Por ella también transitaban monjes budistas llevando el mensaje de Buda y cristianos nestorianos y maniqueos que escapaban de las persecuciones religiosas y buscaban refugio en el Oriente. El capítulo segundo trata de las ciudades que surgieron en los oasis que bordeaban el desierto de Gobi y el desierto de Taklamakan (en las actuales provincias Sinkiang y Kansu en China Occidental). Según la tradición su número llegaba a 300. Constituían centros culturales, religiosos, comerciales, estratégicos de primera importancia: Turfán, Kucha, Tumchuq, Yarkand, Kashgar y muchas otras (ver en REB 6, p. 144, un mapa de la región). En toda esa zona floreció en forma poderosa el Budismo, construyendo monasterios, creando obras de arte, reuniendo bibliotecas. En los capítulos siguientes el libro se ocupa de los exploradores, eruditos, arqueólogos, buscadores de tesoros que desde fines del

siglo pasado hasta alrededor del año 1930 (en que China puso trabas), se internaron en las peligrosas regiones de los desiertos de Gobi y de Taklamakan en busca de manuscritos, pinturas y esculturas, tesoros conservados bajo las secas arenas del desierto que invadió los oasis y sepultó las ciudades. El libro nos informa de las aventuras y peripecias, de los hallazgos y logros de Sven Hedin, Sir Aurel Stein, Albert von Le Coq, Paul Pelliot, el misterioso Conde Otani, Langdom Warner y muchos otros, que según las opuestas opiniones *saquearon o salvaron* los tesoros budistas del Turquestán Chino, llevándolos a los museos y bibliotecas de Europa, EUA y el Japón y descubriendo un mundo hasta entonces olvidado o ignorado, que constituyó un punto culminante de la grandiosa historia del Budismo. 22 ilustraciones, 2 excelentes mapas, una rica bibliografía y un índice realzan el valor del libro.

F.T. y C.D.

•

King Aśoka and Buddhism, Historical and Literary Studies, edited by Anuradha Seneviratna, Kandy (Sri Lanka), Buddhist Publication Society, 1994, páginas XI y 163 con dos mapas.

Ashoka, el emperador budista de la India (268-239 a.C.), ha sido, sin lugar a dudas, uno de los más grandes gobernantes que ha tenido la humanidad. El poder absoluto que ejerció sobre un territorio inmenso, durante casi 30 años, el impresionante *corpus* de inscripciones que nos legó, que constituye una fuente de rica información histórica, linguística y sociológica y que estaba destinado no a exaltar violentos actos de guerra y de conquista, sino a inculcar a sus súbditos sentimientos de armonía y pacífica convivencia, el decidido apoyo que brindó al Budismo, lo que permitió a éste afianzarse como una de las religiones más importantes de la tierra, la política de paz interna

y externa que llevó a cabo –todo esto son razones suficientes para conceder a Ashoka un lugar preeminente entre las grandes figuras de la historia. Sobre Ashoka puede verse en REB 3, pp. 97-118 el artículo "Un gran emperador budista, Ashoka" de Fernando Tola y Carmen Dragonetti.

Algunos estudiosos han sostenido que la adhesión de Ashoka al Budismo y a los valores budistas no fue una adhesión sincera y leal, sino una mera maniobra política, y que utilizó al Budismo y las ideas de paz, armonía, tolerancia y libertad religiosa propugnadas por el Budismo sólo como medios para conseguir sus fines políticos. Otros han sostenido que la conducta pacifista de Ashoka y la protección que otorgó al Orden Monástico budista fueron las causas no sólo de la decadencia del poderoso Imperio Maurya, fundado por el abuelo de Ashoka, Chandragupta, sino de su ulterior destrucción por Pushyamitra medio siglo después. Estas ideas deben ser descartadas pues son únicamente elucubraciones, dictadas al parecer por prejuicios religiosos, carentes de todo fundamento.

El libro que reseñamos contiene 7 estudios que debían ser leídos en un seminario organizado por la *Buddhist Publication Society* en 1987. El seminario no pudo realizarse por razones de fuerza mayor, pero felizmente los estudios fueron editados ahora por el Profesor Anirudha Seneviratna. Las contribuciones se deben a prestigiosos especialistas sobre el tema, lo que es garantía de su excelencia. Examinaremos rápidamente su contenido.

El Profesor Richard Gombrich, *Boden Professor* de Sánscrito de la *Oxford University*, en su trabajo: "Aśoka –The Great Upāsaka" [Upāsaka = devoto laico], desarrolla la idea de que las inscripciones de Ashoka, grabadas en rocas y pilares, esparcidas en todo el ámbito de su vasto imperio, nos presentan una personalidad y un concepto de gobierno *únicos* no sólo en la historia de la India sino en la historia universal. La Profesora Romila Thapar, Profesora del *Centre for Historical Studies* de la Jawaharlal Nehru University de New Delhi, presentó un artículo "Aśoka and Buddhism in the Aśokan Edicts", en que analiza la información que nos dan las inscripciones sobre la relación perso-

nal de Ashoka con el Budismo y la repercusión de la misma en su actividad pública. Ananda W.P. Guruge, autor de numerosas obras de carácter histórico y actual embajador de Sri Lanka en los Estados Unidos de América, contribuyó con dos estudios al seminario: "Emperor Aśoka and Buddhism: Unresolved Discrepancies between Buddhist Tradition and Aśokan Inscriptions" y "Emperor Aśoka's Place in History: A Review of Prevalent Opinions". Las conclusiones del primer artículo son que Ashoka adhirió al Budismo como su religión personal y tuvo un conocimiento profundo de sus doctrinas; que Ashoka fue un inteligente propagandista del Budismo y que la difusión del Budismo dentro y fuera de la India fue en gran medida obra de Ashoka. En el segundo de sus artículos Guruge sostiene que las crónicas ceylandesas y la tradición Theravāda proporcionan una información fidedigna de la función y logros de Ashoka en relación a la difusión del Budismo; que el impacto de la política propugnada por Ashoka de la *conquista pacífica mediante el Dharma* [Doctrina Budista], sobre la India de su época, no puede ser evaluada ya que las fuentes nada dicen al respecto; y que debe desecharse la tesis de que Ashoka fue el responsable de la ruina del Imperio Maurya, punto éste al cual ya nos referimos. El Profesor N.A. Jayawikramana, Profesor y Director del Departamento de Pāli de la Universidad de Peradeniya y Profesor y Director del Departamento de Pāli y Estudios Budistas de la Universidad de Kelaniya, en su trabajo "Aśoka Edicts and the Third Buddhist Council", analiza las inscripciones de Ashoka como testimonios positivos de la historicidad del Concilio de Pataliputra. El editor de la compilación y Profesor de Cultura Ceylandesa en la Universidad de Peradeniya, Anuradha Seneviratna, en su artículo "Asoka and the Emergence of a Sinhala Buddhist State in Sri Lanka", se ocupa de la actividad de Ashoka en relación a la vida religiosa en Sri Lanka y su contribución a la formación de la conciencia nacional ceylandesa, inspirada en el Budismo, en dicha isla. Finalmente, John S. Strong, Profesor de Religión en Bates College (USA) presentó al Semi-

nario un trabajo "Images of Aśoka: Some Indian and Sri Lankan Legends and their Development", en el cual estudia la evolución de la imagen de Ashoka en las fuentes de que se dispone (inscripciones, crónicas pālis, etc.).

Se trata de un libro rico en información e ideas.

La dirección de la *Buddhist Publication Society* es: P.O. Box 61, Sangharaja Mawatha 54, Kandy, Sri Lanka.

F.T. y C.D.

•

An Introduction to Buddhism, de Jikido Takasaki. Traducción de Rolf W. Giebel. Tokyo, The Tōhō Gakkai, 1987, 376 pp.

Este libro es la traducción inglesa de *Bukkyō nyūmon* ("Introducción al Budismo") del Profesor Jikido Takasaki, publicada en 1983 por Tokyo Daigaku Shuppankai.

El Profesor Takasaki es un eminente investigador japonés especializado en Budismo. Es autor de un número importante de publicaciones en japonés. Los especialistas occidentales conocen su excelente obra: *A Study on the Ratnagotra-vibhāga*, publicada por el Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (ISMEO), en Roma, en 1956. Esta es una cuidadosa traducción del Ratnagotravibhāga del sánscrito al inglés, con una introducción con abundante información y muy útiles notas. El Profesor Takasaki fue además el eficiente Secretario General del 31st International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa (CISHAAN) llevado a cabo en Tokyo-Kyoto en 1983.

Esta introducción al Budismo de Takasaki intenta, como se dice en el Prefacio a la edición inglesa, "*presentar... un panorama en términos concretos de las características del Budismo tal como se estableció en la India*"; es un libro "*dirigido al público en general*". De todos modos, por su naturaleza y cualidades, este libro merece también el interés de los especialistas en Budismo y será seguramente útil a ellos.

El libro presenta, de una manera sistemática, el "*cuerpo*

de la doctrina budista en la forma que ella asumió una vez que quedó firmemente establecida algunos cientos de años después de la muerte del Buda histórico", y dentro de este marco se propone "*considerar al Budismo en todas sus ramificaciones*". Así, el autor no trata acerca del Budismo tal como es presentado en las enseñanzas originales de Shākyamuni, su fundador, o tal como se manifiesta en el proceso de su evolución, o tal como aparece en cualquiera de sus diferentes ramas; más bien él toma al Budismo en una etapa avanzada de su evolución, lo estudia tal como aparece en esa etapa y no se limita a ninguna de sus ramificaciones. El lector, gracias a este procedimiento, adquiere una idea clara de la riqueza y complejidad del Budismo que no podría ciertamente ser dada mediante un análisis del Budismo en la primera etapa de su desarrollo o en el proceso de su evolución o en sólo una de sus manifestaciones.

Siguiendo el indicado criterio, el Profesor Takasaki adopta, como marco de referencia para su exposición del cuerpo de la doctrina budista, las Tres Joyas del Budismo: Buddha (Buda), Dharma (la Doctrina), Saṅgha (la Comunidad). Gracias a su magistral conocimiento del Budismo, su exposición impresiona por ser tan clara y completa. En muchos puntos entra en detalles y referencias interesantes y muchas veces de no fácil acceso.

El Capítulo I está dedicado a la *Vida de Shākyamuni* y el Capítulo II a *La Verdadera Naturaleza de Buda*. Los Capítulos III-VIII tratan de la Doctrina budista, dando información sobre sus principales temas, bajo los siguientes títulos: *La Concepción Budista de la Verdad; Los Elementos Constituyentes de la Existencia; Transmigración, Karman e Impurezas mentales; El Camino hacia la Iluminación; La Mente: El Agente de la Práctica.* El Capítulo IX se ocupa de *Los Preceptos y la Organización de la Comunidad.* El último capítulo, el Capítulo X, tiene como tema central *La Historia del Budismo* no sólo en India sino también fuera de India. Este capítulo será especialmente útil para el especialista en Budismo Indio, ya que le permite alcanzar fácilmente un conocimiento claro del desarrollo del Budismo en China, Japón, etc.

El libro finaliza con dos excelentes índices, uno General

(pp. 325-351) y otro de Caracteres que aparecen en el libro (pp. 352-374), dando las pronunciaciones chinas, japonesas y eventualmente koreanas, de los mismos.

La traducción del japonés al inglés fue hecha por Rolf W. Giebel, quien estudió varios años bajo la dirección del Profesor Takasaki en la Universidad de Tokyo, especializándose en el campo del Budismo Mahāyāna indio, y es autor de otras traducciones similares. Es una traducción clara y de fácil lectura.

En resumen: una contribución de primera clase a la bibliografía budista, que habrá de fomentar una más amplia difusión del conocimiento del Budismo, fundada en una sólida erudición.

F.T. y C.D.

Colaboradores

Raimon Panikkar. (Barcelona, 1918). Estudió en España, Alemania, Italia, la India y Estados Unidos. Se doctoró en Filosofía y en Ciencias (especialidad Química) en la Universidad de Madrid en los años 1946 y 1958 respectivamente, y en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma en 1961. Fue ordenado sacerdote católico en 1946. Ha sido investigador en las universidades de Mysore y Varanasi y profesor en las universidades de Madrid, Roma, Harvard y California (Santa Barbara). Actualmente es Profesor Emérito de la Universidad de California en Santa Barbara. Ha tenido activa participación en la vida cultural de Europa, EUA y la India. Principal campo de interés: Filosofía de las Religiones, Metafísica, Religión Comparada e Indología. Ha escrito en diversos idiomas europeos un impresionante número de artículos sobre temas de su especialidad y 30 libros, entre los cuales señalamos los siguientes: *Los dioses y el Señor*, Buenos Aires, Columba, 1967; *El silencio del Dios, "Un mensaje del Buddha al mundo actual. Contribución al estudio del ateísmo religioso"*, Madrid, Guadiana, 1970. [Está a punto de aparecer una edición muy modificada de esta obra]; *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Paris, Cerf. 1970; *Misterio y revelación, "Hinduismo y cristianismo: encuentro de dos culturas"*, Madrid, Marova, 1971; *Le culte et l'homme séculier, "Essai sur la nature liturgique de l'homme"*, Paris, Seuil, 1976; *The Vedic Experience. Mantramañjarī*, Berkeley, University of California Press, & London, DLT, 1977; *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, Paulist, 1979; *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, Obelisco, 1989; *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban, 1990; *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, München, Kösel, 1991; *Das Schweigen Got-*

tes. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, München, Kösel, 1992; *Elogio de la sencillez*, Estella, Verbo Divino, 1993.

Richard F. Gombrich. 17 de julio de 1937. *Boden Professor* de Sánscrito en la Universidad de Oxford y *Professorial Fellow* del Balliol College desde 1976. Especialidad: Historia del Budismo. Es autor y/o editor de numerosas publicaciones sobre temas del Budismo, entre las cuales señalamos: *Libros*: Bechert, H. and Gombrich, R. eds., *The world of Buddhism: Buddhist monks and nuns in society and culture*, London, Thames & Hudson, 1984 (reimpreso en 1991); *Theravâda Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London, Routledge and Kegan Paul, 1988; Gombrich, R. and Obeyesekere G., *Buddhism transformed: Religious change in Sri Lanka*, Princeton NJ, University Press, 1988 (reimpreso en 1990); Gombrich R. ed., *Indian ritual and its exegesis*, Delhi, Oxford University Press, 1988; *Buddhist Precept and Practice*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991. *Artículos*: "The Buddha's Book of Genesis?", en *Indo-Iranian Journal*, vol. 35: 159-78, 1992; "Why six former Buddhas?", en *The Journal of Oriental Research*, Madras, 326-330, 1992; "Dating the Buddha: A Red Herring Revealed", en *The Dating of the Historical Buddha* Part 2, H. Bechert, ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 237-259, 1992; "Buddhist prediction: How open is the future?", en *Predicting the Future*, L. Howe, A. Wain, eds., Cambridge, University Press, 144-68, 1993; "Understanding Early Buddhist Terminology in its Context", en *"A Korean Translation of Pali Tripitaka Vol. II"*, Seoul, 74-101, 1993.

Hajime Nakamura. Matsue (Japón), 1912. Obtuvo la Licenciatura (M.A.) y el Doctorado en Letras (D.Litt.) en la Universidad de Tokio en 1936 y 1943. Es Doctor *Honoris causa* de universidades de la India, Vietnam, Sri Lanka. Es

Director del *Toho Kenkyu Kai (The Eastern Institute)* del cual fue fundador. Ha sido Profesor de Budismo en la Universidad de Tokio, ha ocupado cargos académicos importantes, como el Decanato de la Facultad de Letras de la Universidad de Tokio, y ha recibido distinciones, como la *Orden Cultural* otorgada por el Emperador del Japón en 1977 y la *Orden Dakhina-bahu* otorgada por el Rey de Nepal en 1978. Ha sido profesor visitante en las Universidades de Stanford, de Hawaii, de Florida, de Harvard, de New York (USA) etc. Su especialidad es Budismo y Religiones comparadas. Principales publicaciones (en idiomas occidentales): *Ways of Thinking of Eastern Peoples, India, China, Tibet, Japan*, Honolulu, 1964 y 1968; *Parallel Developments - A comparative History of Ideas*, New York, 1975; *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Osaka, 1980 y Delhi, 1987; *A History of Early Vedanta Philosophy*, Delhi, 1982; *Ansätze Modernen Denkens in den Religionen Japans*, Leiden, 1982. Es también autor de numerosos artículos sobre temas de su especialidad publicados en revistas internacionales. Además ha escrito un gran número de libros y de artículos en japonés. La dirección de *The Eastern Institute* es: Soto-Kanda 2-17-2, Chiyoda-ku, Tokyo 101, Japan.

Fernando Tola. (20 de octubre, 1915). Doctor en Literatura; Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú); Vice-Presidente de la Fundación Instituto de Estudios Budistas FIEB, Argentina; especialista en Indología y Filosofía Budista. Libros: *Himnos del Rig Veda*, Buenos Aires, 1968; *Himnos del Atharva Veda*, Buenos Aires, 1968; *Gīta Govinda*, Buenos Aires, 1971; *Amaru, Cien Poemas de Amor*, Barcelona, 1971; *Doctrinas Secretas de la India, Upanishads*, Barcelona, 1973; *Dāmodara Gupta, Los Consejos de la Celestina*, Barcelona, 1973, *Las mil enseñanzas del maestro Shaṅkara*, México, 1988. Y en colaboración con Carmen Dragonetti, los libros indicados *supra*.

Sylvain Lévi. Ver REB 3, pp. 155-159.

Carmen Dragonetti. (28 de abril, 1937). Doctora en Filosofía; Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina; Presidenta del Instituto de Estudios Budistas FIEB, Argentina; especialista en Filosofía Budista. Libros: *Dhammapada. El Camino del Dharma*, Lima, 1964, Buenos Aires, 1967; *Udāna, La Palabra de Buda*, Barcelona, 1971, 1972; *Dīgha Nikāya, Diálogos Mayores de Buda*, Caracas/Buenos Aires, 1977; *Siete Sūtras del Dīgha Nikāya*, El Colegio de México, México, 1984; *El Sūtra de la Serpiente*, México, 1994. En colaboración con Fernando Tola: *Los Yogasūtras de Patañjali*, Barcelona, 1973, traducción inglesa: Delhi, 1987, 1991; *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires, 1978; *El Budismo Mahāyāna, Estudios y Textos*, Buenos Aires, 1980; *Filosofía y Literatura de la India*, Buenos Aires, 1983; *El Idealismo Budista, la Doctrina de sólo-la-mente*, México, 1989; *Nihilismo Budista, La Doctrina de la Vaciedad*, México, 1990; *Nāgārjuna's Refutation of Logic, the Vaidalyaprakaraṇa*, Delhi, 1994; *On Voidness*, Delhi, 1994; *Paṇḍita Aśoka's Avayavinirākaraṇa*, Tokyo, 1994. Ambos son también autores de numerosos artículos en revistas especializadas.

Acotaciones a las ilustraciones

Portada. *Cabeza de Buda*. Tumschuq (Turkestán Chino, aproximadamente a 240 km. al este de Kashgar). Siglos V / VI d.C. Altura: 13,2 cm., Museum für Indische Kunst, Berlin (III, 7656).

Cabeza de Buda, en madera pintada y recubierta de hoja de oro. El cabello está dispuesto en pequeñas espirales recubiertas con una ligera capa de color azul. De la frente ha desaparecido la *ūrṇā* (mechón de pelo entre las cejas), signo de los grandes hombres. El rostro muestra, al igual que el peinado, influencia del arte clásico indio. A pesar del deterioro que ha sufrido la oreja izquierda, el rostro impresiona por su belleza, serenidad y nobleza. Además de la belleza de la obra, es interesante su procedencia, que marca la extensión del Budismo a remotas regiones de gran desarrollo cultural y económico en otro tiempo.

Página 5 Bodhisattva Chandraprabha (en japonés Gakkō Bosatsu). Japón. Periodo Tokugawa (1603-1868). Arcilla. Templo Todai-ji. Nara (Japón). Altura 2 m. 13 cm.

La estatua representa al Bodhisattva "Resplandor de la Luna" (Chandraprabha, Gakkō). Esta estatua, junto con otra del Bodhisattva Sūryaprabha (en japonés Nikkō), están ubicadas a ambos lados de una imagen de gran tamaño del Bodhisattva Avalokiteshvara (en japonés Kannon). El Bodhisattva Chandraprabha aparece realizando la *añjali-mudrā* o *namaskāra-mudrā*, gesto simbólico de saludo y veneración. El rostro del Bodhisattva tiene una expresión de suave serenidad.

Página 6 *Mawarenyo*. Japón. Madera. Altura: *circa* 1m 50 cm. Templo Sanjūsangendō, Kyōto.

La estatua, considerada Tesoro Nacional, representa a una mujer devota, con las manos juntas, en actitud de homenaje (*namaskāra-mudrā*).

Criterios para las colaboraciones

De modo general, las colaboraciones, en el caso de artículos, no deben exceder las 30 páginas, incluyendo las notas –las cuales se colocarán al final del manuscrito. Las reseñas de libros no excederán las 6 páginas. Las notas breves tendrán una extensión máxima de 3 páginas. Los manuscritos deberán estar mecanografiados, a doble espacio, en hojas tamaño carta y por una sola cara. Las palabras extranjeras y las citas se subrayarán, no así los nombres propios. Las palabras extranjeras (en pāli, sánscrito, chino, japonés, tibetano, etcétera) serán dadas en transcripción románica, evitándose en lo posible el uso de signos diacríticos.

Las colaboraciones enviadas que no estén en español, serán traducidas por la *Revista de Estudios Budistas*.

Los artículos se publicarán con un resumen en inglés (*abstract*) cuya extensión no debe superar la media página. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

Los colaboradores enviarán un breve *curriculum vitae* y su dirección, para ser incluida en la revista.

Los colaboradores recibirán, sin cargo, un ejemplar de la revista y 20 separatas de sus artículos.

Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

Directorio

Benjamín Preciado, *Presidente*
Guillermo Quartucci, *Secretario Académico*
Angélica Aragón, *Secretaria de Relaciones Públicas*
Sergio Mondragón, *Tesorero*
Flora Botton Beja, Manuel Gollás, Marco Antonio Karam y Josu Landa, *Vocales*

Apartado Postal # 19-332, C.P. 03901, México, D.F.
Teléfono 530 · 01 · 36

Fines de la Revista de Estudios Budistas

La finalidad de la *Revista de Estudios Budistas* es difundir el conocimiento del Budismo y de sus ideas y valores, como una contribución a la paz y la armonía del mundo; estimular el estudio del Budismo en todos sus aspectos y promover sentimientos de solidaridad entre nuestros países.

La *Revista de Estudios Budistas* está dirigida a estudiantes, profesores, investigadores, escritores, artistas, intelectuales y al público en general, que quieran enterarse de lo que es el Budismo, de su historia, de sus grandes figuras representativas, de los aportes que hizo a la humanidad, de los valores que propicia. La *Revista de Estudios Budistas* pretende que los artículos y otros materiales que publique sean de 'alta divulgación' y aporten a sus lectores nuevos conocimientos caracterizados por la seriedad, la sólida fundamentación, la fácil lectura, y que no exijan conocimientos especializados previos para su comprensión.

La *Revista de Estudios Budistas* acepta colaboraciones académicas relativas al Budismo en todas las disciplinas como filosofía, historia, literatura, religión, sociología, arte, estética, antropología, arqueología, psicología, etcétera, así como traducciones de obras budistas a partir de los textos originales. La *Revista de Estudios Budistas* podrá publicar en traducción española artículos valiosos publicados anteriormente en otros idiomas y que posean las características indicadas.

El número 7 de la *Revista de Estudios Budistas* se terminó de imprimir en el mes de abril de 1994 en los talleres de Grupo Editorial EÓN, Avenida México Coyoacán 421, México, D.F., Tels. 604-12-04 y 688-91-12. El tiro es de 1 500 ejemplares.