

ha pretendido distanciarse en todo del hinduismo, y de la India cuando el budismo se ha desarrollado fuera del subcontinente-. Parece incuestionable que el Buddha quiso romper con la ortodoxia brahmánica -y pues, con el sistema de castas y el ritual del sacrificio-. Pero sería un grave error confundir la ortodoxia brahmánica con los linajes upanishádicos. En primer lugar, no todos los maestros upanishádicos eran "brâhmanas"; algunos provenían de otras castas -y en particular del orden de los "kshatriyas"-. En segundo lugar, la misma tradición upanishádica, profundamente mística, se separó de una ortodoxia brahmánica que se iba tornando cada vez más rígida con el paso del tiempo. Después de la época rigvédica, se dibujan claramente dos líneas en la cultura india: la de los Aranyakas -los libros de los bosques- que culminará con los "gurukulas" upanishádicos, y la de los Brâhmanas, que será desarrollada por los Dharma-Sûtras y las Leyes de Manu, constituyendo la ortodoxia brahmánica.

El espíritu místico de los Upanishads queda muy lejos de la normativa de los Dharma-Sûtras o de las Leyes de Manu. Es indudable que el Buddha se distanció conscientemente de cualquier forma de ortodoxia brahmánica -además, él era un "kshatriya", un guerrero-. Pero hay quizás más afinidades entre el mensaje del Buddha y la filosofía upanishádica de lo que la escolástica budista ha querido reconocer. Repetimos una vez más: la ruptura del Buddha cabe entenderla con relación a la religión estereotipada del orden brahmánico; pero no necesariamente con relación a una tradición tan diferente, y profundamente mística, como la upanishádica. Estas afinidades sutiles se deslizarían aún en algunos textos pâlis, a pesar de una voluntad deliberada por parte de los monjes budistas en separarse del hinduismo.

Quizás valdría la pena hacer en el futuro nuevas lecturas del Canon Pâli para observar aquellas fórmulas que, utilizando los términos "âtman" ("attâ") y "brahman", no se diferencian tanto de las fórmulas upanishádicas. Incluso en el Vinaya Pitaka el Buddha urge a sus interlocutores a ir en pos del "âtman" ("attâ"). En este texto corto y bello considerado como la quintaesencia del budismo, el Dhammapada, se habla de un "âtman" ("attâ") profundo al cual se tiene acceso por introspección. En lugar de forzar ideológicamente la disociación completa con relación a cualquier tradición hindú, ¿no resultaría más provechoso -incluso fascinante- poner en paralelo esta "palabra del Buddha" con la palabra de los maestros upanishádicos?

El Buddha fue seguramente un verdadero maestro y un místico de primer orden. Y era indio, como los grandes místicos upanishádicos. La línea de demarcación no está quizás entre el Buddha y los Upanishads, sino más bien entre el Buddha y los Upanishads por un lado y la ortodoxia brahmánica por otro lado. El Buddha no puede sino entenderse con los maestros upanishádicos, porque todos ellos son místicos -y todos ellos son místicos indios-. En cambio, entre la mística de un Buddha o de un maestro upanishádico y una ortodoxia religiosa como la brahmánica hay una distancia considerable. Y esta distancia es, ante todo, un salto cualitativo en la consciencia humana: de la consciencia dualista, separatista y fragmentada de un orden social opresivo a la consciencia no-dual, imbuída de amor y compasión, de un ser bañado en la luz de la comprensión.

El uso de "âtman" y "brahman" en el Canon Pâli

Veamos con un poco más de detalle el uso de los términos "âtman" ("attâ) y "brahman" en el Canon Pâli.⁷³

La escolástica budista -en particular "theravâda"- pretende que la noción de Absoluto en el budismo es completamente diferente de la noción de Absoluto en el hinduismo. En el hinduismo vedântico, el Absoluto se entiende como sí-mismo o ipseidad. Brahman es Atman, reza la filosofía vedântica, lo cual significa que el Absoluto y la ipseidad son una sola cosa. La escolástica budista presenta un concepto de Absoluto completamente distinto: el Absoluto es el Nirvâna -o Nibbâna-, y éste está desprovisto de toda ipseidad. El Nibbâna es descrito en el budismo "theravâda" como "an-attâ" -desprovisto de sí-mismo-. El Vinaya 5, 86 incidiría en esta dirección apuntando que

"la experiencia del Nibbâna procede del discernimiento de su falta de ipseidad."⁷⁴

Podemos estar de acuerdo con la escolástica budista en un punto: el yo fenoménico no puede tener nada que ver con el Absoluto. Si el término pâli "attâ" se refiere a una realidad condicionada, a los agregados que constituyen la realidad fenoménica, a una reunión de elementos sensoriales y mentales, entonces está claro que el Nibbâna es algo completamente distinto, y puede negarse la eternidad de este "attâ" así como su relación con la realidad incondicionada.

Pero, ¿es éste el único significado que tiene el término "attâ" en los textos pâlis? Podemos responder negativamente; el término "attâ" parece adoptar otro significado diferente en el Canon Pâli, por mucho que le pese a cierta escolástica budista que se ha obstinado en ignorarlo. Miss Horner cuestionó ya los dogmas de la escolástica "theravâda" en un artículo de 1970, poniendo en duda que "attâ" signifique en todas partes en el Canon Pâli una realidad fenoménica que debe ser negada con relación a la dimensión transfenoménica. En este artículo, la autora escribe:

"Es cada vez más corriente pensar y decir que el budismo enseña la ausencia de un sí-mismo: "an-attâ". Es cierto que en esta doctrina es donde converge y donde tiene su culminación el pensamiento escolástico budista, que se conoce como Abhidhamma. Pero el budismo original, el budismo del Vinaya-Pitaka y del Sutta-Pitaka, no es exactamente esto lo que enseña, sino más bien que una serie de cosas definidas no son el sí-mismo (lo cual es muy diferente de

⁷³Cf E. Aguilar, "El buddhisme i els seus textos", Institut d'Humanitats, Barcelona, 1995.

(La traducción de las citas pâlis que vendrán a continuación son del autor).

⁷⁴Véase también Udâna 8.2, Samyutta-Nikaya, IV, 133, Anguttara-Nikaya, III, 442 y IV, 353, y Visuddhimagga, II, 513.

negarlo).⁷⁵

Miss Horner apoya sus afirmaciones atrevidas en una serie de pasajes del Canon Pâli que no parecen plantear dudas. En estos fragmentos pâlis, lejos de decirse que no hay un sí-mismo, lo que se dice es que no debe verse un sí-mismo allí donde está ausente. Según el Anguttara-Nikaya, II, 52:

"ver el sí mismo en aquello que no es el sí mismo, esto es lo que es erróneo".

Miss Horner subraya que esta puntualización constituye una afirmación bastante fuerte ante las pretensiones de la escolástica "theravâda". Según la autora, en el budismo "original" se reconocería tanto el "attâ" como el "an-attâ", tanto el sí-mismo como la ausencia de sí-mismo. Debemos pues concluir, a pesar de lo que diga la escolástica budista, que el término "attâ" parece tener dos sentidos diferentes en el Canon Pâli: por un lado, un sentido relativo e ilusorio; por otro lado, un sentido incondicionado coincidente con aquello que es absolutamente real. Hay una serie de pasajes en el Canon Pâli donde "attâ", lejos de representar lo condicionado, representa claramente lo incondicionado. Miss Horner se refiere a ello cuando escribe:

"Todo lo que pretendo hacer es someter bajo consideración varios pasajes, demasiado a menudo pasados por alto, que mencionan aquello que es lógicamente lo contrario de la doctrina del "an-attâ" o no-ipseidad."

Miss Horner no ha sido la única ni la primera en cuestionar la doctrina escolástica del "an-attâ". Estudiosos clásicos del budismo como Poussin, Müller, Beck, Mrs Rhys Davids y Schuon apuntaron hace tiempo en la misma dirección. Recientemente, E. Aguilar ha sugerido también que el Buddha hizo referencia al "âtman" como sí-mismo incondicionado, por mucho que la ortodoxia budista y toda una tradición académica tras ella se obstinen en ignorar una serie de fuentes.

En palabras de F. Schuon:

"Hay que insistir aquí en la diferencia entre "nirvâna" y "parinirvâna": sólo la muerte permite -a aquéllos que en vida han realizado la extinción- una reintegración total en la extinción suprema, que no es algo distinto al sí-mismo vedántico."⁷⁶

Todo esto nos invita a una reflexión sobre la condición humana. No se trata de juzgar la escolástica budista, menos aún de denunciarla. Al contrario, se le puede agradecer, por ejemplo, el haber mantenido vivo un sistema educativo valioso hasta nuestra época, ofreciendo valores pedagógicos muy interesantes ante el

⁷⁵Miss Horner, "The Middle Way. Journal of the Buddhist Society", XLV, nº 2, agosto de 1970.

⁷⁶F. Schuon, "Tesoros del budismo", p 121.

monolitismo del modelo educativo moderno. Abordaremos más adelante estas cuestiones, pero avanzamos ya que el budismo monástico ha dado vida a una pedagogía propia que constituye a principios del siglo XXI un auténtico tesoro ante los problemas agudos y la crisis de que padece el sistema escolar moderno, especialmente en Occidente. Lo que pretendemos más bien es mostrar la complejidad de la condición humana, así como los límites de la consciencia en el estado presente de la humanidad. Si debiéramos cualificar la escolástica "theravâda", la cualificaríamos como profundamente humana. Es decir, esta escolástica no ha hecho sino pensar con total honestidad dentro de los límites habituales de la consciencia. En esta condición limitada, la consciencia que J. Krishnamurti llamaba "fragmentada" es perfectamente capaz de construir todo un pensamiento escolástico refinado ignorando partes de su mismo Canon que están diciendo algo distinto.

¿Y qué dijo el Buddha en su momento? La escolástica "theravâda" niega el sí-mismo como Absoluto, sólo reconoce una ipseidad fenoménica e ilusoria que no tiene nada que ver con lo incondicionado. En esta construcción intelectual, la escolástica "theravâda" hace todos los posibles por distinguirse del Vedanta y de la filosofía hindú en general, pretendiendo que todo ello no es fruto del pensamiento monacal sino que constituye la palabra misma del Buddha. ¿Pero qué hacemos entonces con todos aquellos fragmentos del Canon Pâli, ya citados y que citaremos a continuación, que parecen estar hablando de un sí-mismo como Absoluto en unos términos no tan alejados de los de la filosofía vedántica? Y repetimos una vez más, todo ello está en un Canon Pâli que implica ya un alejamiento considerable con relación a la vida del Bienaventurado. Así pues, ¿cuál fue el mensaje de Sâkyamuni?

Veamos otros pasajes particularmente significativos de las escrituras pâlis.

En el Dîgha-Nikaya, II, 120, el Buddha dice:

"Este sí-mismo lo he convertido en mi refugio."

Este pasaje es especialmente impactante, pues, según se dice, fue pronunciado por el Buddha en el lecho de muerte; además, hace referencia a la idea de refugio tan importante para la religión budista. Recordemos que según la tradición, el fiel budista toma un triple refugio en el Buddha, el Dharma -la Ley Sagrada- y el Sangha -la Comunidad-. Pues bien, el mismo Buddha dice tomar refugio en el sí-mismo. ¿Es el Buddha en este punto muy diferente de cualquier gran maestro upanishádico o vedántico? Aparte de los famosos Upanishads y de los maestros clásicos del Vedanta, puede venir a nuestra memoria el recuerdo aún reciente de un místico tan grande como entrañable, Ramana Maharshi.

En el capítulo XII del Dhammapada, podemos leer unos versos no muy alejados del pasaje citado del Dîgha-Nikaya:

"El sí-mismo es el señor de sí-mismo; ¿quien sino podría ser su propio señor?"

En el Dîgha-Nikaya, II, 29, el Buddha es descrito con las dos fórmulas siguientes: "gatâtto" y "thitâtto", que significan respectivamente "aquel que ha ido al sí-mismo" y "aquel que está

firmente establecido en el sí-mismo". Hay algunas expresiones en el Canon Páli todavía más atrevidas. Por ejemplo, el Majjhima-Nikaya, I, 386, se refiere al Buddha con los términos "uttama-puggalo", es decir, la persona suprema.

En los populares relatos de los Jâtakas hallamos la expresión "el sí-mismo del Nibbâna". Parece evidente que los Jâtakas equiparan Nibbâna e ipseidad. Nos encontramos, pues, con un Absoluto como sí-mismo, muy parecido al Absoluto vedántico, que poco tiene que ver con el Nibbâna como no-ipseidad que presenta la escolástica "theravâda".

De entre todos los pasajes canónicos que se podrían citar, hay uno que es especialmente relevante pues no sólo introduce la idea de "âtman" ("attâ") sino también la de "brahman", con lo cual parece que estemos en el corazón mismo de la filosofía vedántica. En una serie de textos pâlis, se dice que el Buddha y los "arahants" son aquéllos que "viven con su "âtman" convertido en "brahman".

Así por ejemplo, el Majjhima-Nikaya, I, 341, describe el Buddha con los siguientes términos:

"él, de "âtman" ("attâ") eterno, vive con el sí-mismo convertido en "brahman".

("so nichatto brahmabhûtena attanâ viharati").

Miss Horner concluye sobre este pasaje fascinante:

"Si el "âtman" de este texto tiene relación con un "brahman" que es idéntico al "dharma" y al propio Buddha, es que este "âtman" se refiere a una dimensión absoluta, siendo como es "satta", es decir, aquello real, aquello verdadero."

Recordemos las palabras de M. Percheron citadas al principio de este capítulo: el Buddha nunca hizo referencia a Brahman ni tomó en consideración el Atman. Es evidente que este autor -como tantos otros- no conoce los pasajes del Canon Páli que acabamos de citar. Puede parecer sorprendente que en un libro sobre budismo publicado por una editorial respetable se afirme categóricamente que el Buddha nunca utilizó unos conceptos que aparecen en las escrituras budistas. El problema es que las escrituras budistas son tan poco conocidas entre los mismos budistas o entre numerosos "expertos" sobre budismo como los Vedas entre los hindúes o entre los indólogos. Tanto las escrituras budistas como las hindúes constituyen un cuerpo doctrinal gigantesco. Pero sobretodo, la mayoría de personas se contentan con los tópicos de una visión convencional que puede estar perfectamente asentada en la cultura dominante, pero que no deja de ser una simplificación de algo mucho más rico y complejo. Los clichés más habituales sobre el budismo, expresados no sólo por "expertos" occidentales sino también por muchos budistas, pueden ser cuestionados con las citas que acabamos de reproducir. Pero la inercia de la tradición y de la cultura establecida no debe ser subestimada. Pueden aparecer elementos que cuestionen la visión convencional expuesta en la mayoría de discursos; aún y así, no se consigue fácilmente cambiar las cosas.

La afirmación de M. Percheron no se corresponde con ciertas partes del Canon Páli, donde hallamos pasajes que parecen desmentir lo que él tan categóricamente asevera. Pero este discurso del "experto" occidental sí se corresponde con unos clichés sobre el budismo y sobre la supuesta palabra del Buddha que tienen una fuerza nada desdeñable en nuestro mundo -tanto en Occidente como en los

países budistas-. En estas líneas, hemos intentado poner en cuarentena los tópicos, y mostrar una cara oculta de las escrituras budistas que existe sin duda, pero que ha sido olvidada por los sistemas de creencias que se han hecho hegemónicos y que aún se perpetúan tanto en Oriente como en Occidente. ¿No es ésta una de las funciones esenciales de la filosofía -cuestionar la opinión dominante y sugerir nuevas vías por amor al conocimiento-?

Resumiendo, el término "attâ" en el Canon Pâli, además de referirse en algunas ocasiones a aquello que es condicionado, también puede referirse a aquello que es incondicionado, como el término "âtman" del hinduismo. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre la "palabra" del Buddha y la filosofía vedántica? ¿No será que la escolástica "theravâda" ha forzado el alejamiento con relación al hinduismo y al Vedanta, cuando podemos pensar que el Buddha rompió ciertamente con el brahmanismo ortodoxo pero no necesariamente con la tradición vedántica?

Retomemos la palabra de Miss Horner:

"Del mismo modo que la idea de "brahman" en el Canon Pâli ha sido pasada por alto, lo mismo ha ocurrido con la idea de "âtman" ("attâ"). Ambas tenían el máximo significado en los Upanishads. Ambas tienen un significado, aunque no lo hayamos delimitado, en el Canon Pâli. Soy, empero, consciente que cualquiera que se atreva a presentar estas nociones (en el mundo budista) corre el riesgo de ser acusado, incluso en el caso de no sugerir que signifiquen lo mismo que el "brahman" y el "âtman" de los Upanishads".

Pues bien, ya es hora de que nos atrevamos a cuestionar la escolástica budista, especialmente si nos hemos atrevido a cuestionar las propias escolásticas de Occidente. Ya hemos sugerido que el budismo ha conllevado espléndidas realizaciones, como la educación en el seno del Sangha. Pero el interés que merezcan muchos aspectos del budismo y el respeto que merezcan las personas, no nos impide cuestionar las construcciones metafísicas de la escolástica "theravâda", especialmente cuando éstas parecen ignorar ciertos pasajes del Canon Pâli que apuntan en otra dirección. Con todo nuestro respeto hacia los autores de esta escolástica como personas, tenemos derecho a sugerir que la palabra del Buddha fue ciertamente diferente del brahmanismo ortodoxo, mas quizás no tan diferente de la filosofía upanishádica o vedántica.

Ello no implica ninguna desvalorización de la figura del Buddha, pues, de entrada, la filosofía upanishádica o vedántica sería para nosotros una de las cumbres del espíritu humano. Además, sugerimos todas estas cosas desde la convicción de que el Buddha fue sin duda un ser excepcional, uno de los más grandes Maestros de la historia de la humanidad. Pero no queremos confundir la figura del Buddha con la tradición escolástica posterior. Esta última ha tenido siempre la obsesión de separarse del hinduismo. El Buddha no tuvo necesariamente la misma obsesión. De hecho, si el Buddha fue, como nos inclinamos a reconocer, un ser "iluminado", no tenía ningún tipo de obsesión en su mente, sino más bien una consciencia abierta y límpida por encima de los condicionamientos habituales de la consciencia. Su grandeza consistió justamente en no juzgar estos límites, sino en ayudar a superarlos a través de su amor y compasión infinitos.

Los rastros de Dios en el Canon Pâli

Hemos visto que la "palabra del Buddha" en las escrituras pâlis prescinde menos de las nociones de "âtman" y "brahman" de lo que se ha supuesto habitualmente, lo cual significa que el Nirvâna puede ser equiparado a un Absoluto no tan diferente de la noción hindú o vedântica de Absoluto. Ahora veremos que este Absoluto budista es más divino de lo que han pretendido las doctrinas convencionales, con lo cual el budismo podría no ser tan ateo como se piensa.

Se ha hablado hartas veces del supuesto ateísmo del budismo. La idea de una religión sin Dios ha sido contrapuesta en Occidente al monarca cósmico que un cierto monoteísmo ha creado, y ha resultado cada vez más atractiva para algunos como reacción ante el cristianismo eclesiástico y su monopolio de la idea de Dios. Pero todo ello es más delicado de lo que se deja entrever en demasiados discursos. De entrada, quizás la expresión "no-teísmo" sería más adecuada para definir el budismo que "ateísmo" -teniendo en cuenta las connotaciones que este último término conlleva-. El término "teísmo" implica no sólo la existencia de Dios sino más concretamente el reconocimiento de la dimensión personal de lo Divino así como de su unicidad. En este sentido, el budismo convencional ha sido normalmente no-teísta -es decir, ha prescindido de la dimensión personal y consciente de la realidad última, negando desde este punto de vista la idea de Dios-. Pero volviendo a cuestiones de fondo ya apuntadas, ¿fue también el Buddha no-teísta?

¿Por otro lado, qué tipo de budismo ha sido no-teísta? El budismo de la escolástica monacal, en particular "theravâda", puede responder sin duda al concepto de no-teísmo. Mas el budismo popular ha divinizado claramente la figura del Bienaventurado en todas partes. ¿Y el budismo de los textos pâlis citados más arriba y tan fácilmente olvidados también ha sido no-teísta? Veámoslo con un poco más de detalle.

Quisiéramos abrir estas reflexiones sobre el budismo y Dios con las siguientes palabras d'E. Aguilar que compartimos plenamente:

"Si aquello que el budismo quiere decir, cuando habla de "an-attâ", es que en el estado supremo no hay sentido egoico, "ahamkara", identificación con el yo-idea, estoy totalmente de acuerdo. Ahora bien, si aquello que el budismo quiere decir, cuando habla de "an-âtta", es que en el estado supremo no hay consciencia de ser ni consciencia de poder, que para mí son los dos constituyentes básicos de la personalidad en sentido profundo, entonces no estoy en absoluto de acuerdo. Pues entonces la consecución del estado supremo equivaldría a la consecución de un estado de perfecta inconsciencia y de perfecta incapacidad, y esto no puede ser el "summum bonum" de ninguna vía espiritual, porque para todo esto, mejor sería morir y alcanzar por la vía directa la inercia y la inconsciencia del reino mineral."¹⁷

Pero es más que discutible que el Buddha planteara la inconsciencia del reino mineral como ideal espiritual. De entrada,

¹⁷E. Aguilar, "El buddhisme i els seus textos", Institut d'Humanitats, Barcelona, 1995.

hemos visto más arriba con detalle que la idea de "âtman" ("attâ") como ipseidad absoluta y no meramente ilusoria está presente en algunos pasajes del Canon Pâli. Es más, hemos visto que en algunos textos el Buddha llega supuestamente a decir que el "âtman" convertido en "brahman" constituye el verdadero refugio. Podemos, pues, hallar en algunas partes de las escrituras budistas una visión del Nirvâna como sí-mismo absoluto que no difiere mucho de la visión hindú y en particular vedántica.

¿Entonces, esta noción de Absoluto del Canon Pâli puede ser no-teísta como lo ha sido la escolástica monacal? Pensamos que no. La ipseidad absoluta o suprema implica consciencia de ser, y pues los atributos de la personalidad en el sentido más profundo. Es justamente por ello que la escolástica budista niega el carácter absoluto de la ipseidad, porque ello le permite negar sin problema la dimensión personal en el Absoluto. Si identificamos el sí-mismo como Absoluto, resulta más problemático obviar la cuestión de la personalidad en el estado supremo.

Por si ello fuera poco, podemos añadir que en algunos pasajes las escrituras pâlis equiparan el Nibbâna con el estado de "paramam sukkham" -gozo supremo-. Este punto es en extremo importante, pues muchos místicos de todas las denominaciones religiosas -budistas, hindúes, sufís, cristianos, etc- han descrito el estado supremo como un estado de gozo desbordante, indescriptible, total. Las escrituras budistas también equiparan el estado supremo -o Nibbâna- con el gozo. En palabras de F. Schuon, la "beatitud increada" es el contenido positivo del Nirvâna.⁷⁸

Vale la pena subrayar que una piedra no puede conocer el gozo; éste es indisoluble de la personalidad y de la consciencia. Un estado de inconsciencia de ser no puede conllevar el gozo. Así pues, el reconocimiento del gozo como elemento esencial del estado supremo nos está planteando en las mismas escrituras budistas una dimensión personal y consciente del Absoluto o Nirvâna. La afirmación del gozo es incompatible con un ideal de inconsciencia de ser. Entonces, las escrituras budistas no pueden ser tan ateístas como sugieren demasiado a menudo los tópicos convencionales sobre el budismo y como han pretendido las tradiciones escolásticas monacales.

En tercer lugar, las escrituras pâlis aseguran en algunos textos que tan sólo el estado de dominio u omnipotencia es feliz. Por ejemplo, en Udâna 2, 9 se nos dice que:

"toda falta de independencia es dolorosa, todo tipo de dominio u omnipotencia es bienaventurado".

("sabbam paravasam dukkham, sabbam issariyam sukkham").

Una vez más, las escrituras budistas no pueden predicar la inconsciencia de ser como ideal de realización excluyendo todo sentido personal si al propio tiempo hacen aseveraciones como ésta. El dominio u omnipotencia bienaventurados requieren la consciencia de ser y de poder constituyentes de la personalidad.

En cuarto lugar, y utilizando un lenguaje caro a R. Panikkar,

⁷⁸Cf F. Schuon, "Tesoros del budismo", p 85-86.

un equivalente homeomórfico de la noción de gracia tiene quizás más peso en las escrituras budistas de lo que se ha venido normalmente a reconocer. Parece como si, en materia de salvación, el budismo pensara que ésta es el resultado del esfuerzo personal, sin que haga falta ningún tipo de gracia o ayuda sobrenatural. En un artículo titulado "Is there a Theravâda Buddhist Idea of Grace?", Mahinda Paliawadana identifica una idea de gracia dentro del budismo "theravâda". Ello tiene una gran importancia, pues la idea de gracia también es incompatible con un estado supremo de perfecta inconsciencia. Si el Nirvâna es la falta total de consciencia de ser y de personalidad que presentan los tópicos convencionales y las tradiciones escolásticas, ¿entonces de donde procede y qué sentido tiene la gracia?

Según Paliawadana, incluso el budismo "theravâda" presenta la sabiduría supramundana como algo que se halla más allá del esfuerzo humano. El esfuerzo personal es tan sólo el punto de partida para la realización de la verdad religiosa suprema. La más alta realización tan sólo puede tener lugar cuando el esfuerzo cesa. La suprema verdad a ser realizada no es un producto de los esfuerzos individuales. El cambio redentor en una persona no tiene lugar en última instancia por el ejercicio de la voluntad, sino por su cese, y éste es un factor indispensable para el contacto con la realidad suprema.⁷⁹

En conclusión, los tópicos convencionales sobre el budismo deben ser adecuadamente matizados. Puede que la "palabra" del Buddha esté menos alejada del hinduismo -y en particular de los Upanishads y del Vedanta- de lo que se ha pretendido. En el Canon Pâli, podemos encontrar una noción de Absoluto que no es tan diferente de la noción vedántica de Absoluto. Además, la "palabra" del Buddha puede ser menos ateísta de lo que se ha supuesto. Hallamos suficientes elementos en el Canon Pâli que apuntan hacia una dimensión personal y un estado consciente en el seno del Absoluto. La consciencia de ser y la personalidad no estarían tan ausentes de la noción de Nibbâna como preconiza cierta escolástica "theravâda" -y tras ella, todos los clichés occidentales sobre el budismo-.

El problema de fondo radica en la construcción de un sistema escolástico incuestionado a partir de la supuesta palabra del Buddha, y ello en clara contraposición al hinduismo y al Vedanta. Se ha desarrollado a lo largo de los siglos una escolástica monacal que ha querido separarse con toda consciencia de la filosofía hindú. Ello ha llevado a exacerbar los contenidos ateístas o no-teístas de la doctrina. Mas todo esto no es necesariamente lo que enseñó el Buddha. Podemos todavía rastrear en el mismo Canon Pâli muchos elementos que nos sugieren una "palabra" del Buddha diferente de la escolástica "theravâda" tradicional -así como de los tópicos contruidos en Occidente a partir de este sistema-.

El Buddha y J. Krishnamurti

⁷⁹Cf Mahinda Paliawadana, "Is there a Theravâda Buddhist Idea of Grace?" (en Dawe y Carman, bajo la dirección de, "Christian Faith in a Religiously Plural World", Orbis Books, New York, 1978).

Quizás sea acertado decir que el budismo escolástico de los monasterios ha sido no-teísta. Mas no debemos olvidar que incluso en el sur de Asia, el budismo popular de la fe y la devoción ha sido profundamente teísta -por mucho que le pese a cierta ortodoxia budista-. Ello no ha llevado a la idea de un Dios creador; pero sí ha conllevado la veneración de la dimensión personal de lo Divino - sea bajo la forma de deidades de origen hindú u otro, sea a través de la divinización del propio Buddha-. Los parámetros de la escolástica monacal no funcionan fuera de los muros de los monasterios. Los monjes de Rangún pueden aprender y repetir refinadas teorías no-teístas. Mas en la cercana Pagoda de la Isla, los estudiantes se prosternan ante la estatua de una diosa de origen hindú elevando sus ruegos y plegarias. En estas condiciones, no es de extrañar que el Buddha haya sido claramente divinizado.

En palabras de A. Migot:

"El budismo ha reinado y reina todavía sobre cientos de millones de seres. La imagen de su fundador domina los altares de todas las pagodas de Extremo Oriente. (...) Habiendo vivido como hombre, se ha convertido en un dios en el espíritu de la mayoría de sus discípulos. Este paso del plano humano al plano divino ha conllevado la divinización de sus actos y la transposición en el ámbito del mito y de lo sobrenatural de sus mínimas acciones."⁸⁰

El místico indio Yogananda insistió a menudo que lo Divino presenta tanto una dimensión personal como impersonal; los seres humanos pueden fijarse en una u otra dimensión, mas Dios lo es Todo.

"A mucha gente no le agrada la idea de un Dios personal. (...) Este es, sin embargo, un error filosófico, pues Dios es todo: El es tanto personal como impersonal."⁸¹

Desde este punto de vista, es obvio que la escolástica budista de los monasterios se ha centrado en la dimensión impersonal. Pero como subrayaría Yogananda, ello no niega que la dimensión personal sea tan real como la impersonal. Y es innegable, aunque demasiado a menudo no se tenga en cuenta, que el budismo popular, profundamente devocional, ha recuperado una dimensión personal de lo Divino que la ortodoxia monástica había expulsado de su construcción dhármica.

Repetimos, ciertas cosas no presentan ambigüedad alguna: los estudiantes en la Pagoda de la Isla se prosternan y oran ante una diosa hindú; ¿el mismo Buddha no será, pues, divinizado por una "bhakti" popular que está tan viva en Birmania como en la India? ¿Debemos olvidar o despreciar este budismo devocional, que es, por cierto, el de la masa de la población?

Ello no impide reconocer el no-teísmo de la ortodoxia monástica. ¿Pero cuál fue la actitud del Buddha? Podemos saber lo que dicen las escrituras budistas; pero no podemos saber lo que dijo el Buddha

⁸⁰A. Migot, "Le Bouddha", p 66-67.

⁸¹Paramahansa Yogananda, "Cómo conversar con Dios", Self-Realization Fellowship, Los Angeles, 2000, p 18-19.

exactamente. Para hacernos una idea de lo que enseñó el Buddha puede resultar útil recurrir a la figura contemporánea de J. Krishnamurti. Se ha comparado a veces al insigne sabio indio del siglo XX con el Bienaventurado, subrayando un cierto carácter budista de las enseñanzas de Krishnamurti. El célebre escritor A. Huxley comentó en una ocasión que escuchar a Krishnamurti era como oír la palabra del propio Buddha. Quizás sea atrevido por nuestra parte, pero quisiéramos sugerir que en la ignorancia en la que nos hallamos, puede resultar útil evocar la figura de Krishnamurti para hacernos más fácilmente una idea de cómo pudo ser el Buddha.

Retomando los términos del místico Yogananda, Krishnamurti pareció poner el acento en la dimensión impersonal de lo Divino, y de manera por cierto muy socrática, invitó a sus interlocutores a explorar por sí mismos y a conocerse a sí mismos. ¿Pero debemos concluir que Krishnamurti negó la idea de Dios o la dimensión personal de lo Divino? En los Diarios del sabio o en las biografías de M. Lutyens descubrimos un Krishnamurti profundamente místico, un tanto diferente del Krishnamurti más socrático de las charlas públicas. En cualquier caso, está claro que Krishnamurti no quiso alimentar los sistemas de creencias sobre Dios; pensaba que ya había suficientes en la humanidad de su época. Por ello abordó con suma cautela la dimensión personal de lo Divino, y puede parecer que pusiera más el acento en una visión impersonal. Pero nada permite concluir que Krishnamurti negara la dimensión personal de Dios, y decir simplemente que fue un ateo sería, desde nuestro punto de vista, un disparate. El Buddha fue quizás una figura bastante parecida a Krishnamurti -en un cierto sentido, pues el contexto socio-histórico de ambos era bien distinto-.

El deseo: ¿supresión o transformación?

Proponemos ahora efectuar una lectura paralela de los textos budistas -el Dhammapada en particular- y de los discursos de Krishnamurti. Ello nos permitirá reflexionar sobre la figura del Buddha y sobre su mensaje original, y quizás nos ayude a comprender mejor la historia del budismo como ejemplificación de la condición humana.

Tomemos el Dhammapada como punto de partida -este texto relativamente corto, compuesto por 423 estrofas divididas en 26 capítulos, que ha sido a menudo considerado como uno de los textos más bellos del budismo y la quintaesencia del Dharma-.

En el Dhammapada se enuncian las Cuatro Nobles Verdades y se dibuja el Noble Octuple Camino.⁸² A lo largo del texto nos encontramos con un tema de fondo que se va repitiendo: el deseo ata al mundo fenoménico y al dolor, provocando un ciclo sin fin de renacimiento y de sufrimiento en este mundo.

"A través de tantos nacimientos, he vagabundado por el Samsâra (mundo fenoménico), buscando sin encontrar al constructor de esta

⁸²Cf capítulo XIV, versículos 190 y 191, y capítulo XX, versículo 273.

casa. Lleno de sufrimiento es el nacimiento repetido."⁸³

"Haced una isla de vosotros mismos, esforzados duramente, adquirid sabiduría, purgados de las impurezas y de las pasiones, y no volveréis al nacimiento y al declive."⁸⁴

La esencia del Dharma budista consiste en romper esta cadena incesante de nacimientos y alcanzar la liberación del sufrimiento y de la ilusión. Con este objetivo, el Dhammapada insiste en el control de los sentidos, del cuerpo, de las emociones y del pensamiento, así como en la renuncia al placer sensual y a los objetos de este mundo. Hay que romper todas las ataduras y apegos que encadenan al mundo fenoménico. La liberación de estos vínculos es el camino hacia el Nirvâna.

"Por el esfuerzo, el entusiasmo, la disciplina y el control, que el sabio haga para sí mismo una isla que ningún oleaje pueda sumergir."⁸⁵

"El corazón es difícil de contenerse, rápido, revolotea allí donde lo desea. Su control es bueno, un corazón controlado contribuye a la dicha."⁸⁶

"Los sabios se controlan a sí mismos".⁸⁷

"El hombre excelente abandona el apego por todas las cosas (...)"⁸⁸

"(...) para aquél que se ha liberado completamente de todas las cosas, para aquél que ha destruido todas las ataduras, la fiebre de la pasión no existe ya."⁸⁹

"Aunque conquistara mil veces mil hombres en el campo de

⁸³Capítulo XI, versículo 153.

(Versión del Centre d'études dharmiques de Gretz.)
(Idem para las citas siguientes).

⁸⁴Capítulo XVIII, versículo 238.

⁸⁵Capítulo II, versículo 25.

⁸⁶Capítulo III, versículo 35.

⁸⁷Capítulo VI, versículo 80.

⁸⁸Capítulo VI, versículo 83.

⁸⁹Capítulo VII, versículo 90.

batalla, realmente, el más noble vencedor es el que se conquista a sí mismo."⁹⁰

"Felices vivimos nosotros que no tenemos apegos mundanos, estamos llenados de dicha extrema, como los Devas (Dioses) radiantes."⁹¹

Las estrofas citadas tocan sin duda un punto crucial del camino espiritual. Tanto los libros sagrados como los maestros de todas las tradiciones religiosas han subrayado la necesidad del desapego como un paso fundamental en la transformación de la consciencia. El problema estriba en que el mensaje original de los grandes maestros espirituales ha sido deformado por la consciencia media de la humanidad porque no ha sido en el fondo comprendido. Si estamos apegados a cosas o a personas no somos libres; somos dependientes de estas cosas o personas. El deseo, si implica apego, es una fuente de alienación. Pero ello no significa en modo alguno que la relación, auténtica y libre, con cosas o personas, no sea posible. No hay vida ni humanidad sin relación; la relación es inherente a la vida. El apego no es la única forma posible de relación; de hecho, la acaba destruyendo. La verdadera relación es en libertad.

Pero las tradiciones religiosas -todas-, mal interpretando y deformando la palabra de los grandes maestros espirituales, han confundido el desapego con la represión, la libertad con la renuncia, la espiritualidad con el ascetismo. Todas las tradiciones religiosas -incluido el budismo- han tendido a excederse por el lado del ascetismo, entendiendo el desapego como renuncia. No se trata de reprimir nada en nosotros. Se trata de comprender y de aceptar lo que somos; sólo así podemos trascenderlo. No se trata de renunciar al deseo; se trata de elevarlo. No se trata de abjurar de la materia; se trata de transmutarla. Si el Buddha habló de un camino medio, hizo referencia a esto seguramente. El camino medio del Buddha no sería sino el camino medio de los grandes maestros espirituales de la humanidad: ni desenfreno ni ascetismo forzado, ni apego ni renuncia. Pero el budismo, porque ha sido tan humano como las restantes tradiciones religiosas, porque ha sido transmitido y perpetuado por hombres como los otros y no por Buddhas, se ha salido justamente del camino medio y ha caído en uno de los dos extremos, el del ascetismo y la renuncia.

En el capítulo XXIV, el Dhammapada propone la renuncia total, sin ningún deseo. El versículo 344 habla de un estado "vacío de deseo". Desde nuestro punto de vista, no es el Buddha quien dijo esto sino unos monjes budistas siglos después de su muerte. En palabras de Krishnamurti, el deseo es el principio del amor. Puedes ir al templo, puedes llevar la más respetable vida de familia, puedes actuar de acuerdo con la moralidad social, pero tu corazón es árido, estúpido, está vacío, si no has comprendido el deseo. Según Krishnamurti:

"Así pues, un hombre que quiera comprender el deseo, (...)

⁹⁰Capítulo VIII, versículo 103.

⁹¹Capítulo XV, versículo 200.

deberá observarlo; deberá volverse sensible, deberá ser consciente de él. No puedes volverte consciente del deseo si lo condenas o lo comparas. Tienes que cuidar el deseo, porque te dará una enorme comprensión. Y desde esta comprensión surge la sensibilidad."⁹²

El Buddha fue seguramente consciente del deseo; seguramente, lo comprendió y fue un hombre de una extraordinaria sensibilidad. Pero la escolástica budista, escudándose tras una supuesta palabra del Buddha, ha condenado el deseo. El matiz es de una importancia crucial. Por ello hemos sugerido más arriba que la figura contemporánea de Krishnamurti puede ayudarnos a intuir cómo pudo ser el Buddha. En cambio, el budismo como tradición religiosa ha sido en esencia idéntico a las restantes tradiciones religiosas: un sistema de creencias organizado a partir de la deformación inconsciente de la palabra del maestro. En este sentido el budismo no deja de ser tan humano como las restantes religiones.

El versículo 285 -capítulo XX- del Dhammapada nos urge a cortar con nuestros afectos. Los versículos 212, 213 y 215 -capítulo XVI- nos recomiendan estar completamente libres de deseo sensual, de afecto o de amor. He aquí una ejemplificación de esta visión de renuncia total que lleva a la represión, y finalmente a la insensibilidad. La humanidad necesita un tremendo cambio en la consciencia, y hace falta y es urgente zarandear todos los viejos sistemas de creencias -incluidos los budistas-. Como dice Krishnamurti:

"No estamos diciendo que debáis estar sin deseo, o que debáis suprimir el deseo, como todos vuestros libros religiosos dicen, o como todos vuestros gurus dicen."

"Si suprimís el deseo, entonces os estáis destruyendo a vosotros mismos, os estáis paralizando vosotros mismos, os estáis volviendo insensibles, grises, estúpidos -como toda la gente religiosa ha hecho; a ellos es denegada la belleza, la sensibilidad, porque han suprimido. En cambio, si empezáis a comprender la sutileza del deseo en su totalidad, la naturaleza del deseo, entonces nunca suprimiréis el deseo, no suprimiréis nunca nada."⁹³

"El deseo es energía, y debe ser comprendido; no puede ser meramente suprimido, u obligado a conformarse. Cualquier esfuerzo en coaccionar o disciplinar el deseo engendra conflicto, y éste conlleva insensibilidad."⁹⁴

El Dhammapada ha seguido la vía de supresión del deseo -como todas las religiones organizadas-. El Buddha, en cambio, comprendió seguramente la sutileza del deseo en su totalidad. Unas palabras de Krishnamurti resumen no sólo su mensaje sino el de otros grandes

⁹²Krishnamurti, "The Mirror of Relationship: Love, Sex and Chastity", Krishnamurti Foundation of America, Ojai, 1992, p 36.

⁹³Krishnamurti, op cit, p 38.

⁹⁴Krishnamurti, op cit, p 29.

maestros espirituales de la humanidad: debemos comprender y no suprimir. Todas las religiones organizadas de la historia humana - incluido el budismo- han suprimido. Si la historia humana presenta tanta insensibilidad y alienación, es porque la consciencia media -en todas partes- no ha comprendido todavía que la transformación no es supresión. La supresión tan sólo produce represión, y la represión es indisociable de la insensibilidad. En cambio, si queremos transformar debemos primero aceptar y comprender.

En palabras de Krishnamurti:

"Ahora, veamos en primer lugar qué es lo que le sucede a una mente que está siempre controlándose a sí misma, suprimiendo, sublimando el deseo. Una mente así, estando ocupada con ella misma, se vuelve insensible. Aunque hable de sensibilidad, de bondad, aunque diga que tenemos que ser hermanos, que tenemos que crear un mundo maravilloso, y todo el resto de estupideces de que habla la gente que ha suprimido el deseo. Una mente así es insensible porque no comprende lo que ha suprimido."⁹⁵

El silencio del Buddha

Ha llegado el momento de concluir este capítulo especialmente delicado que nos ha llevado a abordar el problema del Absoluto y a cuestionar los dogmas clásicos de la escolástica budista. No quisiéramos terminar estas páginas sin señalar que el mismo Buddha parece ser consciente en las escrituras de que su mensaje no sería muchas veces comprendido y de que sería deformado con el paso del tiempo. De ahí un silencio ante las cosas más fundamentales, una actitud que no deja de recordarnos el silencio que también Krishnamurti parece guardar con relación a ciertas cuestiones. Está claro que el Buddha, antes de morir y entrar en el Parinirvâna, no quiso decir qué es lo que acontece a un ser iluminado tras la muerte. Krishnamurti tampoco quiso alimentar sistemas de creencias sobre lo que sucede tras la muerte. En cambio, sus biografías acreditadas y sus textos autobiográficos dejan entrever un místico excepcional.

El silencio no es negación -dogmática-. El silencio es un respeto profundo, y una prudencia ante los límites de la consciencia humana imperantes en nuestro mundo. No pensamos que el Buddha negara nunca la idea de Dios ni la idea del alma. Igual que tampoco lo hizo Krishnamurti. Ya hemos apuntado más arriba que un sabio o un místico no niegan nada -dogmáticamente-; más bien afirman -afirman la belleza, el gozo, la pureza, de una visión del mundo que surge tras la fragmentación y el dualismo que limitan la consciencia humana habitualmente-.

Existe una afirmación mística -la experiencia de la realidad como luz, por ejemplo; es decir, la experiencia de la luz como realidad fundamental-. También existe lo que a menudo se ha venido a llamar "teología negativa", que es algo que se mueve dentro del ámbito de la mística. Pero tendríamos que andarnos con cuidado con relación a la noción de teología negativa. La negación de la teología

⁹⁵Krishnamurti, op cit, p 33.

negativa no es una negación dogmática; en el fondo, tiene que ver con el silencio del sabio. La teología negativa no niega dogmáticamente desde el nivel conceptual o mental de la consciencia; más bien expresa, como el silencio del sabio, la prudencia ante aquello que es en última instancia inefable. El camino del conocimiento se convierte en senda negativa, pues ante lo inefable tan sólo cabe el silencio. La teología negativa apunta hacia la realidad trascendente, aunque recuerde que la mente humana siempre topará con límites infranqueables al intentar abordar la realidad última. Esta realidad última jamás podrá ser captada por el segundo ojo del conocimiento -la razón o el pensamiento-. Esto es lo que nos advierte la teología negativa. El Absoluto se abre tan sólo al tercer ojo; éste es el reino de la mística.

No debemos confundir entonces la teología negativa, que se relaciona con la mística, con algo muy diferente que es prisionero del segundo ojo del conocimiento, incapaz de trascenderlo. Estamos hablando de los sistemas de creencias negativos, de los dogmas -conceptuales- negativos. En la historia del budismo se han dado tanto una refinada teología negativa como férreos sistemas de creencias negativos. Ha existido una sólida escolástica budista que ha construido todo un sistema de creencias negativo: negación -dogmática- de toda esencia, sí-mismo, alma, Dios o Absoluto. También ha existido una teología negativa budista que, como muchos pasajes de la Biblia o como muchos místicos cristianos, ha utilizado expresiones negativas, símbolos y parábolas, para poner de manifiesto los límites del pensamiento ante algo que es en última instancia inefable.

Ni el Buddha ni Krishnamurti quisieron alimentar los sistemas de creencias contruidos por los seres humanos para dar una respuesta segura y satisfactoria a las cuestiones últimas. De ahí el silencio ante las cosas en principio más importantes. El Buddha no quiso dar una respuesta clara a los grandes problemas metafísicos, pues sabía que la mayoría de seres humanos, en el estado actual de la consciencia, tenderían a convertir cualquier respuesta en un férreo sistema de creencias. En lugar de ayudarles, ello les hundiría todavía más en sus propios límites. Los discípulos preguntaron a menudo al Bienaventurado si hay o no un sí-mismo, un Absoluto, qué es lo que le sucede a un ser iluminado tras la muerte, etc. El Buddha solía responder con el silencio, convencido de que la respuesta a estas preguntas en nada ayudaría a sus interlocutores a avanzar por el camino de la liberación.

En palabras de H. Dumoulin:

"En la literatura budista, el Buddha es frecuentemente comparado a un médico: su silencio es considerado pragmático al mismo tiempo que pedagógico. El Buddha se niega a fomentar elucubraciones de la inteligencia que, por sabias y profundas que sean, puedan oscurecer su papel salvífico. (...)

Pero hay otro aspecto más profundo en el silencio del Buddha: es el silencio con que se afronta el misterio de lo insondable, de lo inefable. (...)

el silencio no es mero instrumento pedagógico, sino una flecha disparada en busca del insondable misterio. (...)

El silencio del Buddha ha sido interpretado como un gesto agnóstico o como indicio de que el estado de Nirvâna es una aniquilación total. No parece, sin embargo, que la incertidumbre

sellara los labios del Buddha sino más bien un profundo sentido del misterio inefable."⁹⁶

Los seguidores del Buddha han convertido el silencio en negación, y han erigido un nuevo sistema de creencias -esta vez negativo-. Otros sistemas de creencias afirman positivamente la existencia del alma y de Dios, de un sí-mismo o de un Absoluto. En todos los casos, el discurso es meramente mental o conceptual -y muchas veces también emotivo-, y nada se ha experimentado en el interior en términos de vivencia profunda y auténtica. Por ello, se puede llegar hasta el extremo de matar en nombre de Dios -¿cuántas religiones lo han hecho?-. Ante estos sistemas de creencias, los budistas, que son igual de humanos que los demás, han levantado un sistema de creencias contrapuesto o negativo: no existe ni alma, ni Dios, ni sí-mismo, ni Absoluto.

Los seres humanos que podemos considerar como místicos nos han hablado de la luz, del gozo, de la belleza, del amor, incluso de Dios, no desde el nivel mental de la consciencia o desde las emociones, sino desde la experiencia o la vivencia más profundas, desde aquella dimensión de la consciencia que todas las tradiciones espirituales coinciden en llamar el tercer ojo. Pero los místicos han constituido hasta ahora una minoría de la humanidad. La mayoría, cerrada todavía a este tercer ojo del conocimiento, ha hablado desde el estrato mental o conceptual de la consciencia y desde las emociones, y en esta dimensión, la construcción de sistemas de creencias y los conflictos han parecido ser hasta ahora inevitables.

Cuando decimos que el Buddha no negó la idea de Absoluto, de Dios o del alma, no nos basamos únicamente en una intuición personal -que de por sí merecería respeto-, sino que fundamentamos nuestra hipótesis en las mismísimas escrituras budistas -en el Canon Pâli en particular, el Canon del budismo más antiguo del mundo-. En el Canon Pâli podemos hallar aseveraciones supuestamente atribuidas al Buddha que parecen negar toda idea del alma, de Dios o del Absoluto. Mas hemos mostrado más arriba con detalle que en el mismo Canon hay otros pasajes que parecen hablar de un Absoluto en unos términos no muy alejados de las nociones vedánticas. Es más, algunos elementos parecen sugerir un Absoluto no exento de una dimensión perfectamente consciente y personal. ¿Se trata de contradicciones internas en el mismo Canon Pâli? Quizás debamos simplemente recordar que este Canon, al igual que los Vedas o los Upanishads, no fue compuesto por una sola persona en un solo momento, sino por diferentes linajes de maestro a discípulo a lo largo de los siglos. El Buddha no dejó nada por escrito. Su supuesta palabra es más bien un cuerpo ingente construido durante varios siglos por un número elevado de personas a través de la relación maestro/ discípulo y de la transmisión oral.

Por ello, al margen de la doctrina negativa -inexistencia del sí-mismo-, se deslizaron en las escrituras comentarios del Bienaventurado de un signo distinto. Si el Buddha fue un hombre iluminado, no pudo ser muy diferente de los "rishis" védicos o de los "gurus" upanishádicos. Además, su contexto cultural incorporaba las aportaciones de éstos últimos, con lo cual podía estar familiarizado con su lenguaje y su manera de expresarse. Si el Buddha fue un hombre iluminado, tuvo que vivir -insistimos, vivir, no pensar meramente-

⁹⁶H. Dumoulin, "Para entender el budismo", p 178-180.

esta dimensión no-dual de la realidad que R. Panikkar ha llamado "cosmoteándrica", y que han experimentado de un modo u otro todos aquéllos que han transcendido los límites habituales de la consciencia. Por ende, el Buddha, a diferencia de un místico sufí o cristiano, no podía expresar esta realidad no-dual de un modo muy diferente a los maestros upanishádicos, pues pertenecía a su mismo entorno socio-histórico.

Son varios los autores que no se han sentido satisfechos con las doctrinas negativas de cierta escolástica. Conocemos ya las aportaciones de Miss Horner, Mahinda Paliawadana y E. Aguilar. El jesuita alemán H. Dumoulin, que acabamos de citar, y el eminente estudioso budista Nakamura Hajime, también apuntan hacia la superación de la consabida doctrina del no-yo o la no-esencia. Según estos últimos autores, el Nirvâna abre las puertas a la transcendencia. Apelaciones como "puerto de refugio", "isla flotante", "lugar de felicidad", etc, serían bastante sugerentes. Estos autores son los primeros en reconocer que el Buddha rechazó el dar respuesta acerca de la realidad última que está más allá de los conceptos y las palabras. Pero al propio tiempo, están convencidos de que el Buddha no tenía la menor duda acerca del Absoluto. El Bienaventurado habría dicho que hay un no-engendrado, no-creado, no-hecho.⁹⁷

Hemos aportado más arriba suficientes elementos de análisis textual. Pero quisiéramos ahora invitar al lector a algunas reflexiones.

En primer lugar, ¿es sostenible la idea de renacimiento sin la idea de "alma"? Lo de menos es la palabra; lo importante es la noción de algo que permanece tras la desaparición física. Tenemos todo el derecho del mundo a ser agnóstico y a dudar de la existencia del alma y de la reencarnación. Lo que nos parece más difícil, y el budismo convencional se debate sin éxito en esta dificultad, es sostener primero la realidad del ciclo de renacimientos y luego negar toda noción de "alma". Los malabarismos intelectuales y las construcciones bizantinas que la escolástica budista debe inventarse para combinar la primera afirmación con la segunda negación no nos convencen. Podemos respetar la escolástica budista; pero podemos no estar de acuerdo con ella, o simplemente decir que no nos convence. Nos parece plausible la hipótesis de la reencarnación junto con la existencia del "alma". Nos parece coherente la posición que duda tanto de la existencia del alma como de la reencarnación. Pero nos parece difícilmente sostenible la afirmación de los renacimientos con la negación del alma.

Además, esta incoherencia de fondo en la escolástica budista se explica fácilmente desde un punto de vista histórico: responde a una obsesión que aparece ya con el budismo "theravâda" por separarse del hinduismo. Esto es lo que está en juego, y éste es el punto más débil de la escolástica budista. La incoherencia de fondo entre la ronda de renacimientos y la negación del alma responde en buena parte a una voluntad deliberada por diferenciarse del hinduismo y constituirse

⁹⁷Cf H. Dumoulin, "Para entender el budismo", p 176-181.

como sistema filosófico-religioso independiente. En cambio, el Buddha no dejó nunca de ser un maestro espiritual perfectamente indio. En numerosos pasajes del Dhammapada, el lenguaje utilizado es perfectamente hindú. El Buddha rompió sin duda con la ortodoxia brahmánica -al igual que Mahāvīra-. Pero no dejó de ser indio, no dejó de ser un hombre excepcional fruto de su lugar y de su tiempo.

Quisiéramos sugerir una segunda reflexión, no ya sobre el alma sino sobre Dios. La ortodoxia budista niega dogmáticamente la idea de Dios. Mas, al propio tiempo, habla profusamente de dioses. Y ello no sólo en el budismo "mahâyâna" sino incluso en el "theravâda". Por descontado, el budismo "mahâyâna" y el tántrico reconocen un rico y complejo panteón de dioses y "bodhisattvas". Mas un texto central del Canon Pâli como el Dhammapada hace reiteradas referencias a los dioses -"devas"-, y cita incluso algunos nombres particulares -nombres hindúes, por supuesto-. ¿Puede pretenderse que existen dioses pero que no existe Dios? Un verdadero agnóstico dudará de la existencia de Dios, pero no creerá en innumerables dioses. Tenemos aquí una segunda incoherencia en el seno de la escolástica budista, que responde a la misma lógica histórica que la anterior: la obsesión por separarse del hinduismo. Igual que debe negarse el "âtman" del hinduismo, debe también negarse su "brahman" o su "Ishvara".

Los místicos de las religiones aparentemente "politeístas" se han distanciado de una manera u otra del panteón de dioses de los cultos populares. Una cosa son los dioses de Homero; otra cosa es la filosofía mística de Platón. Una cosa son los dioses populares del hinduismo; otra cosa es la mística de Shankara, Ramana Maharshi o Yogananda. Detrás de la mutiplicidad de dioses de los panteones populares, los grandes místicos siempre han sentido la Unicidad de Dios. La escolástica budista niega aquello con lo que justamente se han quedado los grandes místicos, y en cambio sí recoge el nivel popular que los místicos han transcendido. Un mundo de dioses sin Dios es tan poco coherente y creíble como un mundo de reencarnación sin alma. El agnóstico será coherente consigo mismo al dudar de la reencarnación, del alma, de Dios y de los dioses. Pero la escolástica budista es doblemente incoherente porque tiene la obsesión de negar el "âtman" y el "Ishvara" del hinduismo. Pero como tampoco es exactamente una doctrina atea o agnóstica, no puede dejar de afirmar la existencia de los dioses y del renacimiento.

Mientras tanto, los pueblos budistas no pueden renunciar ni a los dioses particulares ni a la idea de lo Divino en general. No sólo divinizan claramente la figura del Buddha, desarrollando cultos devocionales -"bhakti"- paralelos a los hindúes, sino que continúan adorando a dioses y diosas de origen hindú y continúan creyendo en los espíritus de la Naturaleza. En cualquier casa de Birmania, puede verse la estatuilla de un "nat" debajo de la figura de mayor tamaño del Buddha. Y en la Pagoda de la Isla, cerca de Rangún, los estudiantes dirigen sus oraciones a una diosa de origen hindú.

Mientras tanto, grandes místicos indios de nuestra época como Ramakrishna o Yogananda continúan hablando de un Dios que no sólo han pensado sino que han vivido interiormente. Ante el testimonio de estos místicos, ¿qué debe hacer la escolástica budista? Al menos respetarlo, pensamos nosotros.

Y grandes maestros espirituales de la humanidad como Krishnamurti o el Buddha, sin negar nada, mantienen un silencio de respeto profundo hacia aquello que está más allá de las palabras.

La esperanza del diálogo

De cara al futuro, la humanidad debe escoger entre la guerra de religiones o el diálogo interreligioso. Pero éste último tan sólo es posible entre seres humanos, no entre sistemas de creencias. Los sistemas de creencias están cerrados en sí mismos, y no coincidirán nunca, con lo cual no podrán sino hacerse la guerra o a lo sumo tolerarse. Pero la tolerancia no es diálogo. En cambio, las personas humanas, desde el respeto mutuo y el amor, sí pueden escucharse y dialogar.

Tal como ha advertido el filósofo R. Panikkar, hace falta un desarme cultural -de todas las culturas, y de entrada, de la cultura dominante en el mundo, que no es precisamente la budista sino la occidental moderna-.

La historia de las religiones es como un naufragio del Espíritu en el mundo sublunar. El naufragio ha ido dejando restos por aquí y por allá. Mas ningún fragmento resume la totalidad y la unicidad originales. Las diferentes religiones son como ventanas abiertas a una misma realidad que es una e indecible en el lenguaje humano de que disponemos. No podemos definir ni Dios, ni Brahman, ni Nirvâna. Cada religión ha captado algo de una realidad inabarcable para la mente humana, y al mismo tiempo, cada religión ha distorsionado con sus límites humanos el mensaje original de seres excepcionales como fueron los grandes profetas o maestros espirituales. Cada una de las religiones contiene algo de verdad. Al propio tiempo, ninguna puede ser toda la verdad, aunque en todas partes la consciencia humana fragmentada haya tendido a absolutizar sus propios límites en lugar de mantener un respetuoso silencio ante lo verdaderamente absoluto.

Los grandes místicos han subrayado la Unicidad de lo Divino más allá de los politeísmos de los panteones populares. En este punto, la insistencia típicamente islámica en la Unicidad de Dios no parece desencaminada. Mas el budismo convencional, desde su propia ventana, ha captado otras dimensiones de la realidad; por ejemplo, la dimensión personal de la religión, con la insistencia en el trabajo interior y la responsabilidad de cada uno para consigo mismo. El hinduismo es quizás la religión que haya abierto más ventanas, aunque no deje de ser tan humana como las otras. Con su multifacética naturaleza, el hinduismo se ha subdividido en innumerables sistemas filosóficos y sectas religiosas que han abarcado un espectro prácticamente inigualable de diversidad doctrinal y vivencial.

El budismo, pues, ha enriquecido la experiencia humana con su propia visión, y ha presentado sin lugar a dudas características sobresalientes, como su mensaje de paz y compasión, su valoración del trabajo personal, o la relación maestro/ discípulo en el seno de la educación monástica -algo que estudiaremos con detalle más adelante-. Pero el budismo también ha presentado sus límites humanos, y no ha dejado de construir un sistema de creencias junto a otros sistemas de creencias de la humanidad con los que no coincide obviamente.

Nuestra limitada aportación se ha hecho con el más grande respeto hacia el budismo y en particular hacia los budistas. Mas este respeto no nos ha impedido cuestionar la escolástica budista como sistema de creencias, desde la intuición profunda de que el futuro de la humanidad depende del diálogo entre los seres humanos, y no de la confrontación entre los sistemas de creencias. Los místicos han

acostumbrado a decir que la esencia última del hombre es el amor. El diálogo tan sólo puede surgir desde el respeto mutuo y desde el amor.

Es este diálogo el que hemos tenido oportunidad de vivir en algunos monasterios budistas. Y ello es el tesoro más precioso que nos pueda dar el budismo. Respetamos la escolástica budista, aunque la cuestionemos desde un punto de vista filosófico que lleva a analizar críticamente, como mostró Platón, cualquier opinión establecida. Pero la calidez humana y el diálogo que hemos podido vivir en varios monasterios, más allá de lo que diga la escolástica y más allá de lo que nosotros podamos cuestionar filosóficamente, constituye el bien máspreciado y una fuente de esperanza.

Cuando el abad nos ha dicho: -Este monasterio es tu casa-, se ha dado aquella comunicación entre seres humanos que es lo más valioso que podamos buscar.

El futuro de la humanidad está en las personas humanas, no en los sistemas o en las organizaciones -de ningún tipo-. Y lo que nos hace realmente, profundamente humanos, es el diálogo con nuestro semejante, indisociable de un amor que es respeto, escucha atenta y unidad.

h. El arte budista:

búsqueda de transcendencia y epifanía

En las páginas anteriores hemos cuestionado la escolástica de la no-esencia -"an-attâ"-, y hemos visto que algunos pasajes del Canon Pâli parecen sugerir una noción de sí-mismo como Absoluto que no deja de presentar una clara dimensión personal y consciente. También hemos visto que el budismo "mahâyâna" contiene una formulación de lo Divino que no se reduce a la simple vacuidad, y que ésta puede constituir en algunos filósofos una vía de teología negativa. Por otro lado, hemos insistido que el budismo popular ha sido siempre profundamente devocional, rindiendo culto a numerosas deidades y divinizando claramente la figura del Buddha.

Quisiéramos mostrar ahora que el arte constituye un medio poderoso para vehicular esta "presencia divina" en un budismo supuestamente ateísta. Para ello debemos hacer referencia a las dos formas emblemáticas del arte budista: la estupa y la figura del Buddha.

La estupa es la construcción por antonomasia de la arquitectura budista. Constituye el centro de los templos y de los monasterios, y viene a ser uno de los símbolos principales del budismo.

La estupa budista es la evolución de un antiquísimo monumento funerario: el túmulo real. Originalmente, las primeras estupas eran monumentos funerarios levantados en torno a reliquias del Buddha histórico o de santos budistas. Pero la estupa pasó también a ser símbolo de diversos episodios de la vida del Bienaventurado. Por ello, no todas las estupas contienen necesariamente reliquias; algunas pueden ser meramente conmemorativas. A veces, en lugar de reliquias las estupas guardan en su interior textos u obras de arte. En todos los casos, la estupa es un símbolo del estado de Iluminación y del propio Buddha.

Las primeras estupas budistas datan de la época del emperador Ashoka (siglo III AC). El prototipo indio tiene una forma redonda y compacta, aunque en evoluciones posteriores la estupa adquiriera una forma más acampanada o incluso cilíndrica -en el caso de las estupas más esbeltas y verticales-. El prototipo de estupa india está representado por las muestras de Sâñchî; sobre una base circular se levanta un hemisferio rematado por un pináculo. Este tipo de estupa se difundió entre los siglos III AC y I DC. Una segunda fase de desarrollo tuvo lugar en Gandhâra a partir del siglo I de nuestra era. En el estilo de Gandhâra, el hemisferio se alarga hacia arriba reduciendo su diámetro de base. En el Sudeste Asiático, el hemisferio sufre también un alargamiento vertical y asume a menudo una forma acampanada, culminando en una punta esbelta. Algunas estupas tienen una base redonda y baja; otras se erigen sobre un zócalo cuadrado dividido en niveles. Algunas están recubiertas de oro; otras muestran el color natural de la piedra.

En cualquier caso, la estupa es un símbolo poderoso que no nos deja indiferentes. Ante una estupa grandiosa como la Shwedagon de

Rangún, se despierta un hondo sentimiento de transcendencia. La escolástica budista puede perfilar refinadas teorías sobre la no-esencia -"an-attâ"- o la vacuidad -"shûnyatâ"-. La estupa budista no sugiere exactamente esto, sino un fuerte sentido de transcendencia con su masa de piedra elevándose de la tierra al cielo. Las estupas monumentales como la Shwedagon producen esta sensación de elevación tan característica de las catedrales góticas. En este sentido, no hay mucha diferencia entre la catedral de Colonia -pongamos por caso- y la estupa Shwedagon. Ambas construcciones crean un sentimiento de transcendencia a través de la verticalidad que se eleva de la tierra al cielo.

Hay invariantes humanas que se expresan por medio de la diversidad de formas culturales. La búsqueda de transcendencia es una de estas invariantes humanas. Lo que cambia es la forma de expresión -una estupa budista o una catedral cristiana por ejemplo-. Mas lo importante es darse cuenta de que el mundo budista no está vacío de transcendencia. Las escrituras no son el único testimonio del mundo budista. Demasiado a menudo se olvida el arte -como fuente de conocimiento-. Y el arte budista, a través de la estupa, expresa de manera impresionante esta búsqueda de transcendencia que es característica de la humanidad y que parece ser universal.

En el arte budista más antiguo, el Buddha aparecía todavía en forma simbólica: un loto florido, un árbol rodeado de una valla, una rueda, una escudilla, etc. Las primeras imágenes del Bienaventurado surgen de las escuelas de Gandhâra y Mathura.

Gandhâra ocupaba el extremo noroeste de la India antigua; hoy en día esta región se halla entre los estados de Pakistán y Afganistán. A principios del siglo II de nuestra era, aparecen en Gandhâra las primeras figuraciones del Iluminado. Desde un punto de vista budista, esta representación figurativa estaría influida por las doctrinas "mahâyânas". Desde un punto de vista estético, la representación iconográfica del Buddha de Gandhâra seguiría las pautas del arte griego, presente en el noroeste de la India desde la expedición de Alejandro el Magno. El arte greco-budista de Gandhâra, profundamente marcado por la tradición helenística, conoció su apogeo entre los años 130 y 450. Este arte indio helenizado se caracteriza por una representación altamente idealizada de la figura humana, relegándose la perfección anatómica en favor de una fuerte espiritualización.

La ciudad de Mathura estaba situada sobre la orilla derecha del río Yamunâ, en el actual Uttar Pradesh, en el norte de la India. Mathura es el lugar natal de Krishna y una de las siete ciudades sagradas del hinduismo. Entre los años 150 y 250 DC, se convirtió en un importante centro cultural budista. Hacia la misma época que en Gandhâra, aparecen en Mathura imágenes del Buddha que rompen con la antigua tradición de representación simbólica que venía ya de la tradición védica. Se ha dicho a menudo que la figuración del Buddha de Gandhâra es más helénica, mientras que la de Mathura es más india. A pesar de ello, la escuela de Mathura recibió una clara influencia de Gandhâra, y pues de la tradición greco-india.

H. Dumoulin subraya que la imagen del Buddha no representa la persona histórica, Gautama, sino su estado de transformación en Buddha. Por ello, la imagen del Buddha no pasa de ser, en última

instancia, un símbolo. Mientras que los griegos, al representar a sus dioses, intentaban llevar a la perfección un ideal antropomórfico, la representación del Buddha es una creación puramente conceptual. Más fácil de entender que otros símbolos, la imagen del Buddha se convierte en un mensaje que apunta a una realidad insondable. Con la figuración del Buddha, el símbolo adquiere forma personal. Pero esta forma personal no está trabajada en su detalle anatómico como en la escultura griega, sino que está claramente estilizada. La forma personal no deja de ser, ante todo, un símbolo -un símbolo de una realidad inefable-.⁹⁸

R. Panikkar cree identificar en la imagen del Buddha la presencia del silencio tan característico del Maestro:

"Las estatuas del Buddha, que, como es sabido, solamente aparecieron cuando el espíritu helénico fecundó la mente de los pueblos indios (...), son apacibles, sonríen, ven sin mirar, y le dejan a uno congelada la pregunta. Parece como si disolvieran en la nada la cuestión angustiada del hombre que les dirige la mirada. No le dan ninguna contestación, le ayudan solamente a entrever que la pregunta carece de sentido; no solamente que está mal planteada, sino que realmente no ha lugar. (...) No es solamente que el Buddha calle, sino que acalla cualquier ansia y perplejidad, haciendo descubrir su nihilidad. Cuando uno se acerca con respeto a Gautama, el Buddha, parece como si ya no existiera la cuestión que nos había impelido a dirigirnos a él."⁹⁹

Nos parecen sin duda sugerentes las reflexiones de Dumoulin o de Panikkar sobre la imagen del Buddha. Ahora bien, hay algo más, a nuestro entender, que nos lleva por última vez a superar la visión "ateísta" convencional. La clave está en la sonrisa del Buddha -y ésta es también la clave de los rostros de Leonardo da Vinci-. Esta sonrisa puede ser en cierto sentido inefable; mas también está expresando algo que podemos captar con fuerza y que nos conmueve hondamente: un sentimiento profundo de gozo sereno, de quietud y de dicha.

Si el lector me lo permite, contaré brevemente una anécdota que sucedió en la India hace pocos años. Estaba entonces realizando tareas docentes en una escuela del sur de la India fundada por Krishnamurti: Rishi Valley (el Valle de los Sabios), al pie de los montes Horsley, en Andhra Pradesh. Una tarde calurosa, mientras íbamos hacia el campo de cricket, uno de los alumnos, vestido de blanco inmaculado, me dijo de improviso: -"Cuando nos has mostrado los cuadros de Leonardo esta mañana en clase, lo he visto muy claro: la sonrisa en los cuadros de Leonardo es la misma que en las estatuas del Buddha."

A lo largo de mi experiencia docente en Europa, nunca me he encontrado con un alumno -ni joven ni adulto- que haya percibido tan naturalmente este paralelismo impactante entre los rostros de Leonardo y los rostros del Buddha. Quizás no sea casual que un joven

⁹⁸Cf H. Dumoulin, "Para entender el budismo", p 206-213.

⁹⁹R. Panikkar, "El silencio del Buddha", p 255.

indio entienda mucho más fácilmente el paralelismo. En Occidente se tiende a ver a Leonardo como a un genio; en la India como a un sabio -amén de gran artista-. La idea de genio y la de sabio son muy distintas. El Buddha dio un mensaje de sabiduría -como Leonardo da Vinci-; mas no era un genio -éste es un concepto típicamente occidental y típicamente moderno-. Es una lástima que los occidentales no se den cuenta muchas veces de que en los cuadros de Leonardo hay toda una visión de sabiduría, toda una visión mística. En cambio, los indios se dan cuenta de ello más fácilmente.

Los rostros en los cuadros de Leonardo o en las imágenes del Buddha sonríen apenas, con una sonrisa contenida, casi imperceptible, que parece guardar un gran misterio, y que parece hablar quedamente de un gran gozo, de una dicha indecible. Hay una serena quietud en estos rostros, una honda paz que no nos atrevemos a romper. También hay este gozo profundo que, según tantos místicos, tanto de Oriente como de Occidente, constituye la experiencia espiritual más pura y transparente. La realidad de la que surge este gozo está más allá de las palabras y de los conceptos; de ahí que los rostros de Leonardo y del Buddha sonrían y al propio tiempo parezcan guardar silencio. Hay algo que no puede ser dicho por la palabra. Pero la sonrisa conoce este Misterio que no puede ser pronunciado. Esta es la mayor expresión de lo sagrado. Lo verdaderamente sagrado abre la puerta al silencio. Mas el silencio de la palabra es llenado por la sonrisa. La sonrisa sabe decir sin palabras, y nos habla de este gozo supremo que constituye la vivencia más sagrada.

Entendemos por epifanía la manifestación de lo Divino en nuestro mundo y en nuestra dimensión humana. En la tradición católica, la Epifanía es la manifestación de Jesucristo ante los Reyes Magos que vinieron a adorarle. El término -"epiphania" en latín- es de origen griego -"epiphaneia"-, y significa originalmente "aparición". En un sentido genérico, más allá de la doctrina católica, podemos entender la epifanía como la "aparición" de lo Divino -o si preferimos, de lo Sagrado-; es decir, la manifestación en esta dimensión mundana y en el seno de nuestra finitud humana de algo que nos trasciende, de una realidad que es Misterio indecible y que es Gozo supremo. Podemos llamar esta realidad "divina"; si tenemos reticencias ante esta palabra, podemos simplemente llamarla "sagrada". Lo de menos son las palabras. Lo que nos parece importante es que los rostros del Buddha están expresando mucho más que silencio. Como los rostros de Leonardo da Vinci, esbozan una sonrisa que es dicha profunda, y esta dicha es "epifanía", "aparición", manifestación de algo tan sagrado que no se puede decir con palabras, pero sí se puede vivir interiormente. Y la más sublime expresión de esta vivencia interior de lo que es realmente sagrado es la sonrisa.

"Dialogues avec l'Ange", de G. Mallasz,¹⁰⁰ es uno de los testimonios espirituales más impresionantes de nuestra época. En este libro bellísimo podemos leer:

"¿Sabes qué es el "misterio"?

Una sonrisa surge del fondo del alma.

¹⁰⁰La versión española lleva por título "La Respuesta del Angel".

Es un misterio.

(...)

Cualquier animal sabe llorar, gemir.

Sonreír, sólo lo sabe el hombre. Es la clave.

(...)

La sonrisa es imagen de la Salvación. Símbolo.

(...)

La sonrisa es puente por encima del antiguo abismo.

Entre el animal y lo que está más allá del animal,
un abismo profundo.

La sonrisa es el puente.

(...)

La sonrisa eleva por encima de todo.

¡Es tan sencillo! Pero nadie lo conoce."¹⁰¹

Podríamos entender este "nadie" como "casi nadie". Leonardo da Vinci lo conocía. El Buddha también.

Las tradiciones artísticas budistas, desde Gandhâra y Mathura, han sabido captar este misterio y plasmarlo en la piedra. Por ello, podemos considerar que las imágenes del Buddha, nacidas del contacto entre la India y Grecia, constituyen una de las máximas realizaciones del budismo. Muchas culturas de la humanidad en los dos últimos milenios se han obsesionado con la palabra -el budismo también-. El Canon Pâli tiene miles de páginas. Estas sublimes esculturas del Buddha dicen tanto sobre el mensaje del Maestro como los textos del Canon Pâli. No siempre se ha reconocido el arte en su máxima dignidad -es decir, como fuente de conocimiento-. Nos atrevemos a sugerir que el arte budista es una fuente de conocimiento para el budismo tan importante como las escrituras. Por esta razón, hemos querido poner un punto final a nuestro trabajo sobre el budismo con un apartado sobre el arte budista. Después de haber presentado las escrituras budistas y de haber discutido algunos textos, nos parecía conveniente concluir con unas breves reflexiones sobre las estupas y las imágenes del Buddha. Como dice el viejo proverbio, una imagen vale más que mil palabras.

La tradición budista ha producido un volumen ingente de textos supuestamente atribuidos al Buddha, lo cual no deja de plantear problemas desde un punto de vista histórico. Es prácticamente imposible saber qué es lo que dijo exactamente el Bienaventurado, y poco podemos sacar en claro de este bosque doctrinal y especulativo que ha ido creciendo con el tiempo y que constituye el cuerpo de escrituras budistas. La escolástica budista se ha perdido a menudo en discusiones bizantinas, y ha recreado toda una metafísica cuando el Buddha intentó justamente evitar la construcción de un sistema metafísico. En este cuerpo doctrinal ingente, no dejan de manifestarse contradicciones. Por un lado, hay textos que parecen instituir la célebre doctrina de la no-esencia -"an-attâ"- o de la vacuidad -"shûnyatâ"-; por otro lado, hay textos demasiado a menudo pasados por alto en los que el Buddha parece referirse al "âtman" e incluso a la identidad entre el "âtman" y "brahman". Podemos cuestionar los tópicos más habituales y los sistemas de creencias

¹⁰¹G. Mallasz, "Dialogues avec l'Ange", Aubier, Paris, 1998, p 171, y 211-214.

establecidos -¿no es ésta, según Platón, una labor esencial de la filosofía?-. Mas todo lo que podamos decir sobre el mensaje del Maestro son conjeturas.

En cambio, en una estatua del Buddha no hay contradicciones entre textos, ni construcciones metafísicas, ni conjeturas. El mensaje de la piedra es mucho más simple -y profundamente conmovedor-. El Buddha de piedra se queda en silencio y sonríe, lleno de dicha. El artista budista ha sabido captar el misterio de lo sagrado. La estatua del Buddha acalla tanto los conceptos teístas como los no-teístas. Ante la estatua del Buddha ya no tiene sentido discutir sobre la no-esencia o la vacuidad. El Buddha nos ve sin mirar, y sonríe. Su sonrisa conoce el misterio de la realidad. Su gozo sereno sabe lo que es verdaderamente sagrado. El Buddha sonríe, y permanece en silencio. Como los rostros en los cuadros de Leonardo da Vinci.

II.

EL BUDISMO Y LA EDUCACION

a. La pedagogía del Buddha¹⁰²

Según cuenta la tradición, los primeros seguidores laicos del Buddha fueron dos hermanos caravaneros que éste encontró en su camino después de alcanzar la Iluminación. Los dos hermanos, Trapusha y Bhallika, ofrecieron alimentos al Buddha y luego tomaron refugio en el Dharma.

Posteriormente, el Buddha se dirigió al Parque de las Gacelas en las afueras de Benarés -actual Sarnath- a fin de reencontrarse con los cinco antiguos compañeros que habían estado con él durante la época de ascetismo antes de la Iluminación. El "feliz grupo de los cinco" se convirtió en la primera hornada de discípulos religiosos del Iluminado. Ajñâta Kaundinya -o Kondañña- fue el primero en

¹⁰²Sobre la palabra del Buddha, véase las antologías de L. Silburn, "Aux sources du bouddhisme", D. Goddard, "A Buddhist Bible", Coomaraswamy y Horner, "The Living Thoughts of Gotama the Buddha", y A. Bareau, "Buda. Vida y pensamiento"; véase también P. Carus, "The Gospel of Buddha", Nyanatiloka Mahathera y Solé-Leris, "La paraula del Buda", A. Bancroft, "La palabra del Buda", y J. Kornfield, "Enseñanzas escogidas de Buda".

Por lo tocante a la tradición "theravâda", véase W. Rahula, "L'enseignement du Bouddha", y M. Wijayaratna, "Sermons du Bouddha", "Les entretiens du Bouddha", "Le Bouddha et ses disciples", y "Le moine bouddhiste selon les textes du Theravâda".

Véase igualmente: Hare y Woodward, "The Book of Gradual Sayings (Anguttara Nikâya)"; T.W. y C.A.F. Rhys Davids, "Dialogues of the Buddha (Dîgha Nikâya)", D. de Palma, "El camino de la Iluminación. Nueve Suttas del Dîgha Nikaya"; R. Chalmers, "Further Dialogues of the Buddha (Majjhima Nikâya)", D. de Palma, "Diálogos con Buddha. 12 Suttas del Majjhima Nikaya", Solé-Leris y Vélez de Cea, "Majjhima Nikaya. Los sermones medios del Buddha"; Rhys Davids y Woodward, "The Book of Kindred Sayings (Samyutta Nikâya)", J.M. Alvarez, "Buda. Suttas del Samyutta Nikaya"; y los Textos del "Vinaya" en la edición de L.B. Horner, y Rhys Davids y Oldenberg.

En cuanto al Dhammapada en particular, véase las ediciones del Centre d'Etudes Dharmiques de Gretz, C. Kunhan Raja, J. Mascaró y J. Torres i Godori, y C. Dragonetti.

Por lo tocante a la tradición "mahâyâna", véase Tola y Dragonetti, "El Budismo Mahâyâna. Estudios y textos".

Véase igualmente: E. Conze, "Buddhist Wisdom. The Diamond Sutra and the Heart Sutra", B. Watson, "The Essential Lotus. Selections from the Lotus Sutra", Dokusho Villalba, "El Sutra de la Gran Compasión", y Tola y Dragonetti, "El Sutra de los Infinitos Significados".

Véase además: Nagarjuna, "Traité du Milieu" y "Conseils au Roi", y Lu K'uan Yü (Charles Luk), "Ch'an and Zen Teaching", 3 vols.

comprender el alcance de las enseñanzas. Los cinco se convertirían en poco tiempo en "arhants" -santos-. A partir de allí existía ya una Comunidad -Sangha- unida por la Doctrina -Dharma-.

Los cinco miembros del "feliz grupo" ya eran monjes errantes cuando conocieron a Gautama antes del Despertar. El primer laico que se convirtió adoptando la vía religiosa fue Yashas -o Yasa-, hijo de un tesorero de Benarés decepcionado por los placeres mundanos. Poco después, los padres del joven se convirtieron en adeptos laicos. En poco tiempo la comunidad contaba con unos 60 monjes además de los laicos.

Es importante subrayar el hecho de que Yashas y sus padres pertenecieran a la casta de los "vaishyas" -mercaderes-. No eran, pues, "brâhmanas" -sacerdotes-, como tampoco lo era el mismo Buddha -su familia pertenecía a un clan de "kshatryas" o guerreros-. Desde sus inicios, el Dharma se abre a personas de todas las castas, de los dos sexos y de todas las edades, tanto religiosas como laicas. El Dharma se ofrece al conjunto de la humanidad, sin discriminación alguna. Esta apertura del budismo contrasta con las limitaciones de casta y la rigidez del brahmanismo ortodoxo.

Después de Yashas, un "shûdra" llamado Upâli y barbero de profesión tomó refugio en el Buddha, en el Dharma y en el Sangha. El hecho de que los "shûdras" constituyan el cuarto orden de castas, considerado como "inferior" por la ortodoxia brahmánica, reafirma la voluntad del Buddha de romper con el sistema de castas y abrir el Sangha a todas las gentes.

Las conversiones continuaron produciéndose a un ritmo acelerado. Después del Sermón sobre el Fuego, pronunciado cerca de Gayâ, en la colina de Gayâsîrsha, se multiplicaron aún más. Por aquel entonces, se unieron al Sangha tres de los futuros discípulos más eminentes: Shâripûtra -o Sariputta-, Maudgalyâyana -o Moggallana-, y Pippali -también conocido como Mahâ-Kâshyapa-.

Posteriormente se añadiría un primo del Buddha, Ananda, que sería recordado por la posteridad como el discípulo predilecto. También cabe mencionarse la conversión del propio hijo del Buddha, Râhula, con ocho años de edad, lo cual le valdría el honor de ser el primer novicio de la historia budista y jefe y patrón de todos los novicios.

Los Sûtras -o Suttas- son unos textos canónicos especialmente útiles para estudiar la pedagogía del Buddha en su relación con los discípulos u otros interlocutores. Según pretende la tradición, estas escrituras contienen la palabra misma del Bienaventurado. Más exactamente, contendrían los diálogos, sermones y predicaciones de Sâkyamuni.

En el Canon Pâli, estos discursos constituyen la segunda cesta del Tipitaka: el Sutta-Pitaka, compuesto en un período dilatado y difícil de determinar, entre el siglo I AC y los inicios de la era cristiana.

Cada Sutta consiste en un texto en prosa introducido por las palabras "Así he oído". Estas palabras se ponen en boca de Ananda, el discípulo amado, el que estuviera más cerca del Bienaventurado. Según la tradición, el venerable Ananda habría retenido de memoria los discursos y diálogos del Buddha y los habría recitado en el

primer concilio de Rājagriha, que tuvo lugar poco después de la muerte del Maestro. Después de estas palabras introductorias, se indican el lugar, la época del año y las circunstancias que motivaron el discurso. Sigue entonces la enseñanza del Buddha, a menudo en forma de diálogo, algo especialmente interesante pues nos permite adivinar la pedagogía del Maestro. El estilo literario de los Suttas es sencillo, con un lenguaje corriente y muy didáctico. Abundan, como en las enseñanzas de Jesús, las parábolas y las alegorías. A veces se introducen también algunos cantos -"gāthās"- . Al mismo tiempo, no debemos olvidar que:

"Los libros del Canon Pāli están compuestos por frases destinadas a ser aprendidas de memoria y su estilo queda subordinado a esta necesidad primaria. Las ideas principales de los Suttas están expresadas por lo general en oraciones breves repetidas con ligeras variaciones (...) Es importante recordar que las repeticiones procuraron en un primer momento una valiosa protección contra el peligro de corrupción del texto y suministraban una ayuda significativa para los repetidores orales de las obras."¹⁰³

Así pues, los Suttas del Canon Pāli, tal como están formulados, no pueden ser obra directa del propio Buddha, ni tampoco de sus discípulos inmediatos, sino de escuelas monásticas posteriores. Ciertamente, los Suttas están basados en tradiciones anteriores a su fecha de composición; pero es difícil discriminar entre el mensaje original del Buddha y los agregados sucesivos. Lo que es indudable es que los Suttas están arreglados de tal modo que puedan aprenderse y transmitirse fácilmente. No pueden ser, pues, la palabra directa del Buddha, sino más bien composiciones posteriores basadas en todo caso en su recuerdo distante a través de una tradición ininterrumpida.

Al margen de los Suttas pālis, el budismo "mahāyāna" cuenta con su propia colección de Sūtras. Originalmente escritos en sánscrito, se han conservado en gran parte en versiones tibetanas o chinas. Su período de redacción fue largo: de principios de la era cristiana hasta el siglo VI DC. Los Sūtras "mahāyānas" adoptan una forma muy similar a los "hīnayānas". También se abren con la célebre fórmula "Así he oído" y los datos sobre el lugar, el tiempo y las circunstancias del discurso. Luego sigue la palabra del Maestro.

En todos estos textos, el estilo del Buddha es indudablemente didáctico. Sākyamuni fue sin duda un hombre iluminado, pero también un maestro excepcional, con una pedagogía excelsa que no deja de recordarnos al Sócrates de los diálogos platónicos en muchos aspectos. En la figura del Bienaventurado, la sabiduría y la compasión, indisociables una de otra, son también inseparables de la pedagogía.

La finalidad del Buddha es siempre la misma: no dar las cosas hechas de antemano, no favorecer las simples creencias o la fe ciega, sino ayudar a los demás a comprender por sí mismos, a experimentar por sí mismos, a fin de despertar. En un cierto sentido, el Buddha consideraría que ni él ni nadie puede salvar a los demás; tan sólo

¹⁰³D. de Palma, "El Camino de la Iluminación. Nueve Suttas del Dīgha Nikāya", p III-XIII.

uno puede salvarse a sí mismo. Quizás el Maestro pueda ofrecer en algún momento su mano compasiva. Mas en seguida la retira para que la persona camine por sus propios pies. Los discursos del Buddha no son unas muletas para una humanidad coja; son más bien un estímulo poderoso para que la humanidad camine con sus propias fuerzas y alcance la plenitud. El Buddha fomentaba la confianza en uno mismo, e instaba a los demás a comprobar las cosas por sí mismos y a experimentar por su propia cuenta, en lugar de aceptar pasivamente ningún tipo de enseñanzas -ni siquiera las suyas-.

Desde este punto de vista, era el primero en dar ejemplo. No pedía a los demás que le creyeran simplemente; les pedía más bien que examinaran por sí mismos sus palabras. Sólo en alguna ocasión excepcional el Buddha recorrió a su autoridad, antes de pronunciar el primer sermón de Benarés por ejemplo, y no para forzar a los demás a estar de acuerdo con él sino para conseguir que le escucharan. La ecuanimidad del Bienaventurado llegaba hasta el extremo de aconsejar a sus discípulos que no reaccionaran emotivamente al oír comentarios hablando bien o mal de él, sino que observaran por sí mismos si lo dicho era verdad o no para ellos.

El Buddha rechazaba, pues, la sumisión a una autoridad exterior o la creencia en una autoridad tradicional. Por esta razón, el movimiento que se creó a su alrededor constituyó una heterodoxia en la India de aquella época, cuestionando la autoridad indiscutible de los Vedas, y más aún la autoridad socio-religiosa de la casta de los "brahmânas".

Veamos algunos ejemplos. En el Kâlâma-Sutta (Anguttara-Nikâya, I, 187/ 191), el Buddha nos pide que no nos dejemos llevar por la tradición religiosa, ni por la autoridad de los textos sagrados, ni por lo que hayamos oído decir, ni por la simple lógica de los argumentos, ni por la especulación sobre las opiniones más diversas, ni por el pensamiento de que "este religioso es nuestro maestro espiritual".¹⁰⁴

El Cankî-Sutta (Majjhima-Nikâya, II, 164/ 177)¹⁰⁵ repite la misma exhortación en otros términos: verificado por vosotros mismos. Según el Cankî-Sutta, antes de vincularnos a un maestro espiritual deberíamos examinar en profundidad su conducta. Tan sólo después de esto, podemos tomar la decisión de aceptar a una persona como maestro. Ello tampoco significa que a partir de este momento tengamos que someternos incondicionalmente al maestro y aceptar ciegamente todas sus opiniones. Es menester verificar por sí mismo las enseñanzas recibidas.

En otro sermón, el Bienaventurado se dirige a los monjes con las siguientes palabras:

"Monjes, el monje con espíritu crítico, desconocedor del alcance de la mente de otro, debería examinar al Tathâgata para averiguar si

¹⁰⁴Ver también Bhaddiya-Sutta (Anguttara-Nikâya, IV, 190-194, versión de M. Wijayaratna, "Les entretiens du Bouddha", p 41-49).

¹⁰⁵(Versión de M. Wijayaratna, "Le Bouddha et ses disciples", p 33-45).

está o no completamente iluminado."¹⁰⁶

A diferencia de otros "maestros", el Buddha no anula el espíritu crítico, ni en sus discípulos ni en sus interlocutores en general. El Buddha jamás exige la aceptación incondicional de lo que él diga. Se debe analizar críticamente el discurso y el comportamiento del maestro -de cualquier maestro-. El Buddha es el primero en dar ejemplo, y pide este espíritu crítico a sus discípulos con relación a su propia persona.

Si leemos con atención los Sûtras budistas, descubrimos paso a paso el arte de un pedagogo excepcional. En primer lugar, el Buddha se adapta hábilmente a la persona que tiene como interlocutor, teniendo en cuenta su condición social y personal y su estado de ánimo en aquel momento. Es por ello que no se puede absolutizar la palabra del Maestro en estos diálogos; hay que ser en todo momento conscientes de que el Buddha no habla siempre de la misma manera pues no se dirige siempre a las mismas personas. Tras su muerte, la escolástica puede estereotipar una supuesta "palabra" del Buddha. Mas en vida, éste dio unas enseñanzas concretas y no abstractas, adaptadas al lugar, al tiempo y a las circunstancias, teniendo en cuenta a la persona que tenía enfrente. El mensaje original del Buddha fue el reino de la palabra viva. La escolástica budista posterior -como toda escolástica- ha implicado la reificación de la palabra.

Muchos textos budistas son dialogales. En ellos, el Buddha dialoga con diferentes interlocutores, contestando a sus preguntas, respondiendo a sus preocupaciones, o incluso a sus pensamientos no verbalizados. El Buddha nunca impone su punto de vista desde una actitud de superioridad intelectual o espiritual. Dialogando con las personas, las invita a compartir su propia visión. No le importa que se discrepe de sus ideas, aunque sí censura las interpretaciones erróneas de sus propias palabras. Es interesante observar como reacciona el Maestro ante las preguntas que se le formulan. A veces, responde directamente, sin más. A veces, en cambio, analiza primero la pregunta antes de responder, con la finalidad de aclarar algunas cuestiones relativas a la propia pregunta. Otras veces, responde a la pregunta mediante otra pregunta, a fin de poner de manifiesto algunas presuposiciones no explicitadas. Incluso llega a no contestar y a proseguir el diálogo por otras vías.

Por los Sûtras podemos concluir que el Buddha rechazaba la fe ciega en cualquier creencia o enseñanza -incluida la suya-. Pero ello no le impedía reconocer el valor de "saddhâ", que algunos autores traducen como "confianza fiel". "Saddhâ" viene a ser como una fe de base, como una confianza inicial en las enseñanzas, que permite profundizar en ellas, o simplemente acceder a ellas, para poder entonces comprobar y experimentar por sí mismo. Sin esta confianza inicial o "saddhâ", podría producirse un rechazo de entrada que tampoco es lo que busca el Maestro. Primero hay que escuchar con un mínimo de apertura de espíritu, y entonces se puede practicar, considerar y experimentar por sí mismo.

¹⁰⁶Sermón sobre el espíritu crítico, nº 47, Majjhima-Nikâya (versión de Solé-Leris y Vélez de Cea, "Majjhima-Nikâya. Los Sermones Medios del Buddha", p 290-293).

Veamos ahora algunos ejemplos de la pedagogía del Buddha a partir de los Suttas del Canon Pâli.

En el Assallâyana-Sutta (Majjhima-Nikâya, II, 147/ 157), un grupo de "brâhmanas" pide a un joven miembro de su casta, Assallâyana, que vaya a ver al Buddha para defender ante él la doctrina de las castas. El célebre Gotama sostiene que cualquier ser humano puede ser puro, con independencia de su origen social; esta postura resulta inaceptable para los sacerdotes, pues ellos pretenden ser la más alta casta, la única casta pura. A pesar de las reticencias iniciales, el joven Assallâyana acepta ir a discutir con Gotama. Desde el inicio de la narración, vemos que Assallâyana tiene dudas sobre la doctrina de los "brâhmanas". No obstante, el joven guarda sus dudas y expone el punto de vista brahmánico al Bienaventurado reiteradas veces.¹⁰⁷

No es difícil darse cuenta de que el texto del Sutta está arreglado de tal manera que la postura brahmánica se quede sin argumentos y la victoria dialéctica del Maestro sea total. Aún y así, el texto es interesante pues nos muestra el método pedagógico utilizado por el Buddha. Cada vez que Assallâyana plantea la doctrina brahmánica, el Maestro presenta unos hechos o una reflexión que cuestionan la doctrina y ponen de manifiesto su falta de fundamento. El Buddha no ataca directamente y menos aún con vehemencia la ideología de las castas, sino que invita repetidas veces a su interlocutor a reflexionar y a darse cuenta por sí mismo de la insubstantialidad de dicha ideología. El Buddha respeta en todo momento a su interlocutor como persona, y no lo fuerza nunca intelectualmente. Más bien, le plantea de manera sucesiva varios puntos que le llevan casi naturalmente a darse cuenta por sí mismo de las cosas. El Buddha cuestiona radicalmente el sistema de castas, pero dialoga con el joven de tal manera que él mismo se dé cuenta de la falacia del sistema. Aquí radica el interés del Sutta; y aquí radica el genio pedagógico del Buddha. No se trata de atacar frontalmente la opinión de un adversario. Se trata de invitar a un interlocutor a reflexionar por sí mismo y a darse cuenta por sí mismo de las cosas.

Por descontado, esta pedagogía tan sólo funciona si el interlocutor está abierto mentalmente y es capaz de cambiar de parecer. Assallâyana tiene dudas desde el principio sobre la doctrina brahmánica, lo cual facilita sin duda la tarea del Maestro. Si el interlocutor se parapeta tras sus sistemas de creencias y sus prejuicios, si es incapaz de tomar consciencia de sus propios condicionamientos, la pedagogía del Buddha rebota contra un muro de cemento. Este es el límite de la acción del Buddha. Mas no se trata de su propio límite, sino del límite de la consciencia humana. Justamente porque el Buddha respeta a sus prójimos y reconoce su libertad, no puede forzar nada sino tan sólo invitar. Si el otro rechaza la invitación y se cierra en un "búnker" de ideas preestablecidas, la pedagogía del Buddha no puede hacer gran cosa.

¹⁰⁷Véase la versión del Sutta de M. Wijayaratna, "Le Bouddha et ses disciples", p 121-131.

En el Uttiya-Sutta (Anguttara-Nikâya, V, 193-195), el Buddha esquiva las preguntas metafísicas que se le plantean. Uttiya es un "paribbâjaka". Los "paribbâjakas" eran religiosos errantes, generalmente jóvenes y de origen brahmánico. Su erudición era considerable, y estaban interesados por las doctrinas de otras religiones. Eran incansables en sus investigaciones metafísicas. Un tema favorito de especulación y discusión era saber si el universo es eterno o no, si es infinito o finito. Según las escrituras budistas, un cierto número de "paribbâjakas" fueron a ver al Bienaventurado para discutir con él sobre estas cuestiones últimas. En el Uttiya-Sutta, se nos presenta a un "paribbâjaka" llamado Uttiya, quien pregunta al Maestro:

- "Desde vuestro punto de vista, honorable Gotama, ¿es el universo eterno? ¿Pensáis que esta opinión sola sea verdad, que el resto no sea sino absurdidad?"

El Buddha responde al joven:

- "No, Uttiya, yo no he dicho que el universo sea eterno, que esto solo sea verdad y que el resto no sea sino absurdidad."

Seguidamente, el joven interroga de nuevo al Maestro:

- "Desde vuestro punto de vista, honorable Gotama, ¿es el universo no eterno? ¿Pensáis que esta opinión sola sea verdad, que el resto no sea sino absurdidad?"

El Buddha contesta:

- "No, Uttiya, yo no he dicho que el universo sea no eterno, que esto solo sea verdad y que el resto no sea sino absurdidad."

Podemos comprobar que ante las preguntas metafísicas del "paribbâjaka", el Buddha se niega a dar respuestas claras; es decir, se niega a dar una doctrina, un credo, que pudiera ser aceptado bajo el principio de autoridad y que pudiera convertirse en un sistema de creencias. El Maestro no responde ni que sí ni que no; no concluye ni que el universo sea eterno ni que sea no eterno. Ante las preguntas metafísicas del joven Uttiya, el Buddha responde con el silencio. No podemos saber si el universo es eterno o no. Y aunque alguien pudiera saberlo, los que le escucharían convertirían su conocimiento en un sistema de creencias. Esto es justamente lo que quiere evitar el Buddha. Y esto es lo que intenta hacer comprender a su joven interlocutor. A primera vista, el Buddha no dice nada. En realidad, está diciendo mucho. Está mostrando a su interlocutor que sus preguntas no tienen respuesta, o más bien, que la respuesta que se les diera se convertiría en un dogma y en un credo. El Buddha enseña que la verdad está más allá de cualquier dogma, credo, sistema de creencias o principio de autoridad.

Después de quedarse perplejo ante la actitud del Maestro, el joven pregunta finalmente:

- "Entonces, si no habéis dicho nada de todo esto, honorable Gotama, decidme lo que habéis dicho."

El Maestro responde:

- "Con la mayor comprensión, Uttiya, enseño la doctrina a los auditores, y esta doctrina tiene por objetivo la pureza, la supresión de la pena y de la desesperanza, el final del sufrimiento y de la depresión, la obtención de la más alta sabiduría y la realización del Nibbāna."¹⁰⁸

Uttiya no parece haber captado todavía el mensaje del Bienaventurado, y plantea una última pregunta metafísica sobre el alcance de la salvación. Ante esta última pregunta, el Maestro permanece callado. Así se termina el diálogo entre el Buddha y el joven "paribbājaka".

Al Buddha no le interesan las preguntas metafísicas que no tienen respuesta o que conducen tan sólo a la construcción de sistemas de creencias. Al Buddha le interesa el sufrimiento en la condición humana y la manera de poner un punto final a este sufrimiento que es sin duda universal. Al Buddha le interesan las personas humanas, no los credos o los dogmas. Todo esto es lo que intenta hacer comprender al joven Uttiya. Mas el Sutta se termina de tal forma que no podemos estar seguros si el joven ha entendido el mensaje del Maestro. Muchos Suttas se clausuran con palabras de entusiasmo por parte del interlocutor, quien se muestra totalmente convencido por las enseñanzas del Buddha. En el Uttiya-Sutta, nos queda la duda sobre la reacción final del interlocutor.

Decíamos más arriba que el Buddha no puede forzar, sino tan sólo sugerir. El joven Uttiya va soltando sus preguntas metafísicas una tras otra. En cada ocasión, el Buddha no le dice ni que sí ni que no. Cuando el joven insta al Maestro a decir algo más concreto, éste responde que su preocupación es el sufrimiento en la condición humana a fin de erradicarlo. Tenemos la impresión de que el joven todavía no ha entendido en profundidad el mensaje del Maestro, pues le formula una última pregunta metafísica. Esta vez, el Buddha permanece en silencio. Este silencio del Buddha implica sin duda un gran respeto hacia su interlocutor. El Buddha respeta al joven que parece no haber comprendido, pero ya no tiene nada más que añadir. No le dice al joven que no ha comprendido; calla simplemente. No pierde el tiempo insistiendo más de lo necesario, y menos aún forzando. El Buddha calla, y deja que su interlocutor siga su camino. El ha cumplido su cometido. El Maestro ha dado sus enseñanzas, con gentileza y cuidado. La humanidad es libre de seguir las o no; algunos las comprenderán, otros no. El Maestro no puede hacer más. El amor y la sabiduría implican el respeto y la libertad.

En los dos ejemplos anteriores, la pedagogía del Buddha se fundamenta en el diálogo. Ello no significa que el Buddha no utilizara también un discurso más directo, exponiendo claramente y de manera razonada un punto de especial importancia.

En el Sermón a Râhula en Ambalatthikâ, el Maestro se dirige a su hijo, Râhula, cuando éste hace poco que ha sido ordenado novicio

¹⁰⁸Uttiya-Sutta (Anguttara-Nikâya, V, 193-195), versión de M. Wijayaratna, "Les entretiens du Bouddha", p 65-69.

y cuenta unos ocho años de edad. Después de un diálogo entre padre e hijo sobre la mentira, en el que el Buddha se sirve de un recipiente de agua para ilustrar su propósito, viene un largo discurso en el que el Maestro expone al joven novicio los principios de la ética. Aunque al Bienaventurado le guste el diálogo, no duda en utilizar un método menos dialogal y más expositivo cuando lo considera conveniente. En el Sermón de Ambalatthikâ, el Buddha da una "lección" sobre ética a su hijo. Râhula escucha atentamente sin interrumpir, y goza y se complace con las palabras de su padre.¹⁰⁹

La ética expuesta por el Buddha es aparentemente sencilla. La acción realizada a través del cuerpo, la palabra o el pensamiento que conduce al mal propio o al mal ajeno debe ser evitada. La acción realizada a través del cuerpo, la palabra o el pensamiento que no conduce al mal propio o al mal ajeno, sino que es beneficiosa y genera felicidad, sí que puede ser realizada. La sencillez de esta pauta moral no se debe únicamente al hecho de que el Buddha se esté dirigiendo a un novicio de ocho años; si el auditor fuera un monje adulto, quizás el Maestro no se hubiera expresado de manera muy diferente. Ciertamente el Buddha tiene siempre en cuenta la condición de su interlocutor y las circunstancias. Mas la esencia de su mensaje es de una gran claridad y sencillez.

Nos interesa destacar especialmente que la ética expuesta por el Buddha evita todo "moralismo", y en su aplicación concreta, puede poner en entredicho muchos prejuicios justificados en términos morales. Si una acción no hace daño a nadie, diría el Buddha, no vale alegar ningún argumento metafísico, teológico o moral para censurarla. Pensemos en todos los discursos moralistas sobre la sexualidad del Occidente cristiano o burgués. La ética del Buddha no sólo da una pauta de actuación clara para las personas; también cuestiona muchos sistemas de creencias y muchas instituciones sociales -no sólo en la India sino también en Occidente, no sólo en su época sino también en la nuestra-.

Esta ética tiene tanta más fuerza cuanto que es expresada con toda sencillez para que la comprenda un novicio de ocho años. El Buddha sabe ciertamente dialogar; mas también sabe exponer. Su pedagogía puede utilizar una diversidad de métodos. En todos los casos, es un maestro de la palabra que sabe como educar a los hombres.

¹⁰⁹Véase el Sermón a Râhula en Ambalatthikâ, nº 61, Majjima-Nikâya (versión de Solé-Leris y Vélez de Cea, "Majjhima-Nikâya. Los Sermones Medios del Buddha", p 87-90).

b. "Sangha" y "vihâra".

El mundo monástico y las instituciones educativas¹¹⁰

Según la tradición, Jetavana, cerca de Srâvastî, fue el primer monasterio de la historia budista. Después de regresar a su tierra natal, el Buddha pasó por Râjagriha, donde fue invitado por el mercader Anâthapindada -o Anâthapindika-, recientemente convertido, a visitar la ciudad real de Srâvastî. El Bienaventurado accedió a tal petición, con la condición de que los monjes y él mismo dispusieran de un recinto donde alojarse en las inmediaciones de la ciudad. El retiro fue debidamente acondicionado gracias a la generosidad del mercader, y se transformó en el primer monasterio budista: Jetavana -el Bosque del Príncipe Jeta-. Este sería uno de los Cuatro Lugares Inmutables del budismo -junto al emplazamiento del Despertar, en Bodh-Gayâ, el de la Puesta en movimiento de la Rueda del Dharma, cerca de Benarés, y el del Descenso del Cielo, en Sânkâsya-.

Es de suponer que pequeños monasterios -"vihâras"- se fueron multiplicando desde la vida misma del Iluminado. Los discípulos eran cada vez más numerosos y vivían en pequeñas comunidades. Durante la estación seca erraban por los caminos del subcontinente difundiendo el Dharma, tal como el Buddha se lo había expresamente pedido. Mas durante la época monzónica, los desplazamientos se hacían más difíciles, y ello propició la vida sedentaria en pequeños emplazamientos que fueron consolidándose con el paso del tiempo. Inicialmente, los "vihâras" deberían ser modestas cabañas o sencillas casas de madera, a la vez lo bastante cerca y lo bastante lejos de las ciudades: suficientemente lejos para que el trasiego de la ciudad no perjudicara la vida contemplativa y la meditación; suficientemente cerca para que generosos donadores pudieran interesarse por la comunidad monástica y ofrecerle medios de subsistencia.

El paso de los siglos transformaría las primeras cabañas de

¹¹⁰Cf Bechert y Gombrich, "The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture", H. Bechert, "Theravada Buddhist Sangha", J. Bunnag, "Buddhist Monk, Buddhist Layman. A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand", A. y S.P. Chaube, "Education in Ancient and Medieval India", S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", N. Dutt, "Early Monastic Buddhism", S. Dutt, "Buddhist Monks and Monasteries of India", M.A. Galino, "Historia de la educación. Edades antigua y media", Khantipalo Bhikkhu, "Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's Time Till Now", Keay, Karve, "A History of Education in India and Pakistan", F.E. Keay, "Indian Education. Ancient and Later Times", y "Ancient Education in India", Le Thanh Khoi, "Education et civilisations. Sociétés d'hier", y "L'éducation. Civilisations et sociétés", R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", S.M. Rakhe, "Education in Ancient India", P.L. Rawat, "History of Indian Education", S.C. Sarkar, "Educational Ideas and Institutions in Ancient India", y M. Wijayaratna, "Le moine bouddhiste selon les textes du Theravada".

cañas o casas de madera en magníficos recintos con grandes edificios, estupas, y nutridas comunidades de monjes y novicios bien atendidas por la vecindad laica.

Con la consolidación del monasterio, la comunidad budista evoluciona hacia un semi-sedentarismo. Los monjes continúan siendo nómadas durante la estación seca, pero durante la estación de las lluvias disponen de un techo seguro bajo el cual cobijarse y de unas mayores comodidades. El apacible retiro de la época monzónica, convertido en monasterio, tendrá repercusiones en la enunciación de la doctrina budista. El cambio en el estilo de vida se hará notar en el espíritu de la doctrina y en la manera de presentarla. La original predicación popular se tornará más y más escolástica bajo el peso del elemento monacal preponderante. Ello tampoco debe hacernos olvidar el celo misionero que llevó a muchos monjes a viajar por todo el continente asiático difundiendo el Dharma.

Habiendo repasado brevemente los orígenes del monasterio budista, dejemos ahora la perspectiva histórica y abordemos en términos sincrónicos el funcionamiento del "sangha".

La incorporación al "sangha" monástico se realiza en dos etapas. A partir de los 7 u 8 años, un muchacho puede adoptar la ordenación menor, la cual constituye una primera iniciación: "pabbajjā". Entonces, el muchacho se convierte en novicio: "sāmanera" (pāli)/ "shrāmanera" (sánscrito). Ello compromete con los diez preceptos fundamentales del código budista. El "samana" o "shramana" es el asceta o aquél que ha tomado los votos; el novicio es el pequeño "samana" -"sāmanera"-.

A partir de los 20 o 21 años, el adulto puede adoptar la ordenación superior: "upasāmpadā". Ello implica la admisión como monje: "bhikkhu" (pāli)/ "bhikshu" (sánscrito); los femeninos serían, respectivamente, "bhikkhunī" y "bhikshunī" para referirse a las monjas. Para ordenar a un nuevo monje hace falta un quórum de cinco monjes con una ordenación válida. Se considera que la autoridad para llevar a cabo la ordenación procede de una tradición ininterrumpida que se remonta hasta el propio Buddha. Con esta ordenación superior, el monje se compromete con más de 200 reglas de disciplina.

Una vez ordenados, tanto el monje como el novicio se rapan el pelo. También se visten con las túnicas monásticas, cuyos colores oscilan entre rojo, marrón y amarillo en el budismo del sur. Otra señal externa del monje o del novicio es el cuenco para pedir comida.

En todo el Sudeste Asiático, los noviciados cortos que duran de una a varias semanas son frecuentes. En Birmania, como veremos más adelante, se trata de un auténtico rito de paso para todos los muchachos cercanos a la pubertad. Algunos novicios deciden quedarse en el monasterio de manera permanente hasta convertirse en monjes. Aunque uno pueda incorporarse al monacato a cualquier edad durante la vida adulta, es habitual el hecho de haber entrado en la orden en la preadolescencia o adolescencia como novicio.

No se cree que el Buddha animara a los monjes a colgar los hábitos, y la ordenación superior se hace habitualmente con la idea de que sea de por vida. A pesar de ello, el estatuto de monje no ha sido nunca irrevocable. Como la educación recibida en el "sangha" es

normalmente de calidad, el monje que cuelga los hábitos y se reincorpora a la vida laica gozará de una buena formación y de una posición social elevada, siendo especialmente respetado en tanto que ex-monje.

En los países "theravâdas" del Sudeste Asiático, se ha incluso establecido un sistema de ordenación temporal, favoreciendo que la mayoría de hombres adultos se unan al "sangha" de manera limitada en algún momento de su vida. Hay quien realiza varias estancias de este tipo a lo largo de su vida. Se considera que la estancia temporal en el monasterio es especialmente adecuada antes del matrimonio. También es apreciada en la vejez, de cara a hacer méritos para el siguiente renacimiento. De todos modos, se puede realizar en cualquier momento de la vida adulta, y no es infrecuente el que se opte más de una vez por este monacato temporal.

La continuidad de la vida monástica se asegura obviamente mediante un núcleo de monjes permanentes, que llega a ser elevado en países como Birmania. Mas la ordenación temporal se ve como un mecanismo positivo que ayuda a estrechar las relaciones entre religiosos y laicos, y que permite a éstos últimos alcanzar un nivel más alto de conocimiento y experiencia religiosos.

Hemos visto que la primera ceremonia de admisión en la comunidad monástica se llama "pabbajjâ"; a través de ella, el candidato, mayor de 7 años y menor de 21, se hace novicio. La ceremonia por la que un adulto se convierte en monje es muy similar y recibe el nombre de "upasampadâ". La presencia de los novicios en el monasterio plantea obviamente la cuestión de la educación, pues se trata de preadolescentes o adolescentes en plena edad de formación. Mas el monje adulto que ingresa en la comunidad también pasa por un proceso de instrucción. El monasterio -"vihâra"- es al propio tiempo un lugar de retiro espiritual y de enseñanza.

La educación en el monasterio budista se asemeja en buena parte a la educación brahmánica. Cuando se constituyeron los primeros "vihâras", la India poseía una tradición brahmánica influyente, con un sistema educativo bien asentado: el "gurukula". Las comunidades budistas se inspiraron de la educación brahmánica, aunque desde un principio se distinguieran de ella en algunos aspectos. Con el paso de los siglos, el budismo adquiriría un peso creciente en la India, y la educación budista gozaría de un prestigio considerable. Los grandes centros educativos budistas llegarían a rivalizar con los más reputados centros educativos hindúes. Entonces, sería la educación budista la que pasaría a influir en la brahmánica.

A pesar de las similitudes, no dejan de darse diferencias entre la educación budista y la brahmánica. En primer lugar, el "sangha" budista rompe el orden de castas inherente a la sociedad india. En el "gurukula" brahmánico, el maestro es un miembro de la casta de los "brâhmanas" que enseña a muchachos de las tres castas superiores - "nacidas dos veces"-: "brâhmanas" -sacerdotes-, "kshatriyas" -guerreros- y "vaishyas" -mercaderes/ agricultores-. En el "vihâra" budista, tanto el maestro como el discípulo pueden pertenecer a cualquier casta. El origen social no cuenta; la educación en el "vihâra" está abierta a todos, con independencia de la condición social. Además de esta diferencia sociológica, se da obviamente una diferencia de contenidos entre la educación brahmánica y la budista. La primera se basa en los Vedas; la segunda se basa en el Dharma, y

pues en las Cuatro Nobles Verdades y en el Octuple Camino.

Tanto en la India como en el resto de Asia, la educación budista se confunde con la educación monástica. Es importante subrayar este punto, pues ello constituye sin duda la característica más notable del budismo en términos educativos. Veremos en las páginas siguientes como la educación monástica no se reduce a los novicios sino que también incorpora a jóvenes laicos; paralelamente, no se limita a los contenidos del Dharma sino que abarca materias de interés general. Pero siempre tenemos el monasterio como centro único de la educación y de la vida cultural.

En palabras del historiador indio, R.K. Mookerji:

"La historia del sistema budista de educación es prácticamente la de la Orden budista o Sangha. La educación y el estudio budistas se centraron en torno a los monasterios al igual que la cultura védica se centró en torno al sacrificio. El mundo budista no ofreció ninguna oportunidad educativa al margen o independientemente de sus monasterios. Toda la educación, tanto sagrada como laica, estaba en manos de los monjes. Estos tenían el monopolio de la enseñanza y el tiempo de impartirla. Eran los únicos guardianes y sostenedores de la cultura budista."¹¹¹

El budismo reconoció desde sus orígenes a los adeptos laicos, estableciendo unas pautas y unos preceptos específicos para ellos. Aún y así, podría decirse que el Buddha prefería el retiro de la vida mundana para el progreso espiritual. No es que el laico no pueda avanzar en el sendero espiritual; de hecho, se llega a decir que los laicos también pueden alcanzar el estado de santidad -"arhant"-. Pero la vida monacal ofrece claras ventajas de cara a la vida espiritual, y el progreso es más fácil y más rápido en este marco apacible que en medio de la agitación de la vida mundana. Por esta razón, el budismo otorga desde sus inicios una gran importancia al monasterio y al estatuto de monje -"bhikkhu"-. Desde temprana fecha, se expanden por toda la India comunidades de monjes constituidas en monasterios -"vihâras"-. Cuando el budismo traspasa las fronteras del subcontinente y se extiende por los países asiáticos, el monasterio y el estatuto de monje continúan teniendo un gran relieve y gozando de un especial prestigio social. Ello es perfectamente visible en la actualidad en países como Sri Lanka, Birmania o Tailandia.

Es menester subrayar este punto, pues de otro modo no podría entenderse el peso del noviciado en la cultura budista. Todavía hoy en día, algunos occidentales se sorprenden al ver a preadolescentes vestidos como monjes, con la túnica por encima del cuerpo. El mismo hijo del Buddha, Râhula, se convirtió en novicio con tan sólo ocho años -no por casualidad, ésta es la edad de consolidación del uso de razón; por ello, es la edad a partir de la cual puede tener lugar la iniciación en todas las culturas arcaicas y antiguas-. La conversión de Râhula marca, pues, la edad mínima para el noviciado budista, una edad que tiene mucho sentido antropológicamente y que viene a coincidir con la edad de la iniciación en todas las sociedades tradicionales. Pero lo más importante es subrayar el valor que el budismo otorga a la vida monacal, y consecuentemente al noviciado.

¹¹¹R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 394.

Si el Buddha admite a su propio hijo de ocho años dentro del Sangha es porque considera obviamente que ello es bueno para él - además de que el muchacho consienta y lo desee-. Nosotros enviamos a nuestros hijos a la escuela desde los tres años porque consideramos que es bueno para ellos -y ni siquiera se lo preguntamos-. Los budistas preguntan a los muchachos si quieren ser novicios cuando tienen uso de razón, y consideran que ello es bueno para ellos. Desde un punto de vista budista, el camino espiritual con vistas a la salvación es lo más importante de la vida. Si ello es así para un adulto, también lo es para un adolescente. Entonces, ¿por qué se negaría a un adolescente la posibilidad de ser novicio, igual que un adulto tiene la posibilidad de ser monje? El establecimiento del noviciado adolescente en el budismo nos muestra hasta qué punto esta religión valora la vida monacal. Si el estatuto de monje es el más elevado dentro de la sociedad, no resultará extraño que se acepte educar en este marco a los adolescentes que así lo deseen.

Así pues, el "vihâra" budista se constituye no sólo como comunidad de monjes sino también de novicios. El monasterio acoge tanto a adultos como a adolescentes. Debido a esta presencia de jóvenes en su seno, el monasterio budista reconstruye el "gurukula" brahmánico dentro de los parámetros del Dharma, sin distinciones de casta y con el Noble Octuple Camino como guía.

En cierto sentido, la importancia otorgada a la educación por el Sangha no deja de ser paradójica con relación al núcleo de la doctrina budista. El budismo se preocupa ciertamente de abolir la ignorancia, pero esto no tiene nada que ver en un principio con el cultivo del intelecto o la promoción de la enseñanza. La ignorancia que debe ser abolida según el budismo es la que afecta al sufrimiento y al deseo. La persecución del conocimiento intelectual no sólo no tiene porque conducir a la liberación, sino que incluso puede obstaculizarla. Aún y así, no cabe ninguna duda de que los monasterios budistas se convirtieron bastante pronto en importantes centros educativos y de conocimiento. Desde los orígenes, los monjes fueron conscientes de que había que educar dentro del marco del Dharma a los jóvenes novicios que acudían a la comunidad; en pocos siglos, los monasterios se erigieron como verdaderos centros culturales que llegaron a rivalizar con los más prestigiosos centros de enseñanza brahmánicos.

El budismo "mahâyâna", que se expandió por el subcontinente indio a partir del siglo I de nuestra era, reforzó sin duda una vocación educativa y cultural que venía ya de antes. Hemos visto en un capítulo anterior que el budismo "mahâyâna" substituye el primitivo ideal del "arhant" por el nuevo ideal del "bodhisattva". El "bodhisattva" es el que está en el camino del conocimiento perfecto, el que está determinado a ser un futuro Buddha. Antes de alcanzar el estadio más elevado hay que pasar por toda una serie de etapas. En estos pasos previos, el conocimiento intelectual y el estudio ocupan un espacio no desdeñable. La doctrina del "bodhisattva" favorecerá, pues, la búsqueda del conocimiento y la enseñanza como etapas previas a los más altos estadios de realización. Ello fortalecerá los monasterios budistas como centros educativos y como focos de cultura.

En su afán de conocimiento y en su vocación educativa, los

"vihâras" cultivaron el estudio no sólo de las doctrinas budistas sino de muchas otras materias de interés general. Los grandes monasterios se constituyeron como "universidades", rivalizando con las más reputadas "universidades" brahmánicas. De hecho, fueron sin duda los centros de enseñanza brahmánicos los que actuaron en todo momento como modelo y como estímulo para los monasterios budistas. La existencia de los centros brahmánicos sirvió de ejemplo y de incentivo para que los monjes budistas se aficionaran al estudio no sólo del Dharma sino del saber en general, convirtiendo los "vihâras" en verdaderos centros de enseñanza y de cultura, más allá de las necesidades de formación de los novicios y de los monjes en el Dharma.

Podemos hallar descripciones detalladas de la educación budista tal como se practicaba en la India antigua en los relatos de varios eruditos chinos que viajaron al sucontinente entre los siglos V y VII. Estos eruditos visitaron la India para estudiar sânskrito y pâli y para hacer copias de las escrituras budistas; por descontado, no hubieran realizado un viaje tan largo y no exento de peligros a menos que existieran en la India grandes centros de enseñanza budistas cuyo prestigio irradiara hasta China. Los viajes de los peregrinos chinos por la India son una prueba de que los monasterios budistas se habían convertido ya por aquel entonces en potentes focos de cultura cuya fama llegaba hasta países distantes.

Fa-Hien estuvo en la India entre los años 399 y 414. En sus crónicas, hace numerosas referencias a los "vihâras" o "sangharâmas". El estudioso chino pasó tres años en Pâtaliputra, aprendiendo sânskrito, leyendo las escrituras y haciendo copias de algunas de ellas. También visitó Tâmaliptî y otros lugares. En el Panjab, Fa-Hien encontró que el método de enseñanza preferido era el oral; en cambio, en las regiones orientales de la India se utilizaba mucho más la escritura. Dos siglos más tarde llegó al subcontinente Hiuan-Tsang; su estancia duró del 629 al 645. En aquella época, el budismo todavía florecía, aunque se había producido una revitalización del hinduismo y del brahmanismo. La forma predominante de budismo era el Mahâyâna; el Pequeño Vehículo o Hînayâna estaba en declive. Hiuan-Tsang habla de muchos monasterios, aunque también indique que algunos estaban abandonados o en ruinas. Había monasterios de grandes dimensiones, y a veces se concentraban varios monasterios en un mismo lugar. En Hiranyaparvata, a la orilla del Ganges, había diez monasterios juntos con varios miles de monjes en total. Hiuan-Tsang hace especial referencia a Nâlanda, el centro de enseñanza budista más famoso de la India. Poco tiempo después de que Hiuan-Tsang marchara, llegó al subcontinente otro erudito chino, Yi-Tsing, quien permaneció en el país entre los años 671 y 695. Yi-Tsing pasó diez años en Nâlanda, que continuaba siendo un floreciente centro de enseñanza y de cultura.¹¹²

Está claro que el "vihâra" era un lugar donde no sólo se estudiaban las doctrinas budistas sino también materias de interés general. Podríamos preguntarnos si este sistema educativo basado en

¹¹²Cf R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 492-556.

una noción de cultura general estaba reservado a los que habían entrado en la orden monástica -monjes y novicios- o también estaba abierto a laicos que se formaban en el monasterio. Parece incuestionable, por lo que nos cuenta el erudito chino Yi-Tsing, que el monasterio constituía una institución de enseñanza tanto para religiosos como para laicos. Un pasaje de las crónicas de Yi-Tsing es suficientemente explícito:

"Aquellos laicos que vienen a la residencia de un monje, y estudian principalmente las escrituras budistas con la intención de convertirse un día en monjes, son llamados "hijos" ("mānavas"). Aquellos que vienen a un monje y quieren aprender literatura profana únicamente, sin ninguna intención de renunciar a la vida mundana, son llamados "estudiantes" ("brahmachâris"). (...) En los monasterios de la India hay muchos "estudiantes" que son confiados a los monjes e instruidos por ellos en el conocimiento profano. Por un lado, los "estudiantes" sirven a los monjes como pajes; por otro lado, la instrucción llevará a aspiraciones piadosas. Es, pues, muy positivo para los monjes mantener a estos "estudiantes", visto que ambas partes salen beneficiadas de este trato."¹¹³

Según las crónicas de Yi-Tsing, los estudiantes laicos de los monasterios podían ejercer cualquier profesión al finalizar sus estudios con los monjes. A veces, se organizaban debates entre estudiantes en la corte del rey, de tal modo que los jóvenes pudieran desplegar sus talentos ante el soberano, esperando ser nombrados más tarde para algún cargo público.

Así pues, resulta claro que en los monasterios budistas de la India no sólo había monjes y novicios sino también estudiantes laicos que buscaban una buena formación. Esta práctica estuvo seguramente influenciada por los centros brahmánicos de enseñanza, los cuales educaban no sólo a jóvenes "brahmânas" en su futura función sacerdotal sino también a muchachos de las otras castas superiores "nacidas dos veces". De entrada, esta influencia se hace visible en el vocabulario; el término aplicado a los estudiantes laicos de los monasterios -"brahmachâris"- proviene de la tradición brahmánica.

También es interesante subrayar la larga vigencia de esta práctica. Lo que narra el erudito chino Yi-Tsing en el siglo VII coincide con lo que podía observarse en el Sudeste Asiático hasta los inicios de la colonización. Incluso en nuestra reciente estancia en Birmania, hallamos estudiantes laicos en prácticamente todos los monasterios visitados. El budismo "theravâda" mantiene, pues, la antigua tradición del budismo indio de acoger a jóvenes laicos junto a los novicios y los monjes. En todos los países budistas los monasterios parecen haber jugado un papel importante en la educación de los laicos, más allá de la instrucción de los novicios y de la formación continua de los monjes.

Tal como observa F.E. Keay:

"En tiempos más modernos se dice que en algunos países budistas casi todos los muchachos iban al monasterio y recibían al menos una

¹¹³I. Takakusu, "A Record of the Buddhist Religion (Travels of Yi-Tsing)" (F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 103-104).

educación elemental por parte de los monjes. Así, en Birmania, antes de que el país cayera bajo control británico, prácticamente la totalidad de la población masculina pasaba por los monasterios y recibía enseñanzas por parte de los monjes. Aquellos que no deseaban unirse a la orden religiosa permanecían en el monasterio hasta los doce años de edad, y recibían clases de lectura, escritura y aritmética, así como una cierta instrucción religiosa. No hay duda de que este sistema de educación popular en conexión con el monasterio budista es una antigua costumbre, y se ha postulado que la presencia de monasterios budistas en la India en tiempos antiguos implica una extensión de la educación popular durante la época en que éstos florecieron."¹¹⁴

No obstante, Keay cuestiona las presunciones de ciertos autores, y se pregunta hasta qué punto se dio realmente en la India antigua una extensión de la educación popular por parte de los monasterios budistas. Según Keay no hay claras evidencias de ello, con lo cual hay que ser prudentes si no queremos mitificar la educación budista antigua. Es indudable que a partir de cierto momento los monasterios empezaron a impartir una educación de tipo general; lo que está menos claro es cuando empezó exactamente este proceso, y qué extensión llegó a tener. Parece desprenderse de las crónicas del erudito chino Fa-Hien que en aquella época (siglo V) los monasterios ya estaban impartiendo enseñanzas de tipo general a jóvenes que no tenían la intención de integrarse en la orden religiosa y que no eran, pues, novicios. En tiempos de otro erudito chino, Yi-Tsing, es decir, en el siglo VII, esta costumbre estaba seguramente consolidada. Pero estamos hablando de diez siglos después de la muerte del Buddha, en una época avanzada ya de desarrollo del budismo en la India. No tenemos claras evidencias de que las cosas fueran así unos siglos antes, en los primeros tiempos del budismo.

Por otro lado, incluso sobre la época de Yi-Tsing lo único que podemos decir es que había estudiantes laicos en los monasterios y que recibían una educación de tipo general. Pero nada podemos concluir sobre la extensión de este fenómeno. Ignoramos, pues, si los muchachos que iban al monasterio para recibir una instrucción por parte de los monjes constituían una mayoría o bien una minoría de la población budista juvenil. Resultaría aventurado sacar la conclusión de que la población budista estaba mucho más alfabetizada que la hindú en términos de lectura y escritura, y de que el budismo indio consiguió establecer un sistema de educación popular generalizado -al menos para la población masculina-. Es innegable que los monasterios budistas educaban a jóvenes que no eran novicios en materias de cultura general. Pero hasta qué punto se extendió la educación laica en los monasterios no deja de ser una incógnita por falta de datos suficientes.

Ni siquiera los relatos de los viajeros chinos nos permiten concluir sobre esta cuestión. Más bien podrían hacernos dudar estos relatos de que se llegara a dar una educación universal. Lo que es indudable es que se dio algún tipo de educación laica en los monasterios; también parece probable que este sistema tendiera a extenderse progresivamente. Lo que no está claro es que llegara a extenderse tanto como para constituir un sistema universal de educación popular. En cualquier caso, al difundirse el budismo por

¹¹⁴F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 107.

el Sudeste Asiático, la costumbre de educar a los muchachos laicos junto a los novicios se consolidó. Por ello, los europeos que llegaron a Birmania o a Sri Lanka a principios de la era colonial se encontraron con una práctica bien establecida.

La función educativa del monasterio budista no ha sido, pues, despreciable. Junto a la educación de los novicios y la formación continua de los monjes, los monasterios budistas han realizado tareas propias de la escuela, poniendo en práctica una instrucción de tipo general para jóvenes laicos. Este monasterio-escuela de los tiempos antiguos o de los siglos anteriores a la colonización tenderá a perder su dimensión escolar y a reducirse cada vez más a un monasterio en el sentido estricto del término, pues el desarrollo de la escuela moderna en los países asiáticos a partir de la colonización le quitará la función escolar. En Birmania podemos ver actualmente a muchachos laicos en los monasterios; pero los monjes ya no instruyen a estos jóvenes, sino que los envían a la escuela vecina. El monasterio hace una función de albergue más que de escuela. Los chicos viven en el monasterio y realizan en él algunas tareas de tipo doméstico; pero los monjes se limitan a acogerles y ya no les instruyen. Para la instrucción los envían a la escuela del barrio. Los monjes se limitan a educar a los novicios en los preceptos del Dharma. La escuela ya existe en Birmania; los chicos del monasterio pueden acudir a ella. En cambio, cuando la escuela no existía o era incipiente, los monasterios budistas hicieron a la par de escuelas, acogiendo y educando a los jóvenes laicos junto a los novicios.

Cabe reconocer, pues, al monasterio budista la doble función educativa que ha realizado históricamente, para con los novicios y para con los jóvenes laicos -y ello sin demérito hacia su función estrictamente religiosa en términos de comunidad monástica y de preservación del Dharma-. Cuando la escuela ha hecho su aparición y el monasterio ha perdido entonces su función escolar, cabe todavía reconocerle la función de acogida de jóvenes generalmente de origen humilde.

Otra temática que no podemos dejar de abordar sería la de la educación femenina, sin duda más limitada que la masculina en el mundo budista tradicional. Es bien sabido que el monacato femenino existe desde la época del Buddha. La tía del Bienaventurado, Mahâprajâpatî, pidió ser admitida en el Sangha, y tras la intervención del discípulo predilecto, Ananda, el Maestro accedió a incorporar a mujeres en la Comunidad y a crear, pues, un monacato femenino junto al masculino. Aún y así, pocas monjas budistas pueden verse en Sri Lanka actualmente, e incluso en Birmania el número de monjas es muy inferior al de monjes. En el mundo budista, el monacato femenino ha sido siempre más limitado en número y menos influyente socialmente que el masculino. Pongamos unas cifras actuales para ilustrarlo. En Tailandia, el número de monjes y novicios asciende a unos 250 000, mientras que el número de monjas se reduce a unas 15 000.

Es difícil saber cuál fue la extensión de los conventos de monjas en la India antigua, y cuál pudo ser la proporción de monjas con relación a los monjes. Lo razonable es pensar que en la India antigua, al igual que en el Sudeste Asiático actualmente, se dieron

menos monasterios femeninos que masculinos. Tampoco es fácil saber hasta qué punto los conventos de monjas ayudaron al desarrollo de la educación femenina en la India antigua. Indudablemente, las monjas recibían instrucción dentro del marco del Dharma, pero no hay evidencia de que los monasterios femeninos se convirtieran en importantes centros de conocimiento rivalizando con las grandes universidades "hindúes", como sí sucedió en cambio con muchos monasterios masculinos. Tampoco hay evidencia de que los monasterios femeninos acogieran a alumnas laicas -como sí hicieran en cambio los masculinos-.

Con la escasa información de que disponemos, y teniendo en cuenta el contexto de aquella época, poco favorable a la educación de las mujeres, lo más razonable es concluir que el budismo no ayudó mucho a la difusión de la educación en la población femenina. Por descontado, no es que la situación fuera mejor en la sociedad hindú, sino quizás incluso peor, algo que se hace patente al leer textos brahmánicos como las Leyes de Manu. Como mínimo, el budismo desarrolló un monacato femenino, aunque fuera con limitaciones, y dentro de estos monasterios se podía dar un nivel de instrucción superior a lo que podía darse en otros lugares.

El historiador indio R.K. Mookerji reconoce que disponemos desgraciadamente de muy poca información en los libros sagrados sobre la formación concreta que las monjas recibían en los conventos. A pesar de ello, podemos aseverar que hubo monjas que por su nivel de estudios llegaron a ser reconocidas como maestras, tal como se desprende, por ejemplo, de un pasaje del Chullavagga (X, 8). R.K. Mookerji concluye:

"La orden de monjas abrió avenidas de cultura y de servicio social a las mujeres de la India budista. (...)

Los conventos budistas abrieron para las mujeres oportunidades de educación y de cultura así como diferentes esferas de servicio social."¹¹⁵

¹¹⁵R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 463 y 466.

c. Las "universidades" budistas

Los centros budistas de enseñanza más prestigiosos de la India fueron Kāñchīpura, Kāshmirā, Nālanda, Odantapurī -también conocido como Uddandapura- y Vikramashilā. Se trataba de grandes monasterios, dedicados al estudio de las doctrinas budistas y del saber en general, con monjes, novicios y estudiantes laicos; aunque hayan sido comparados a veces con las universidades medievales europeas, no deberíamos pasar por alto las diferencias existentes.

Cuando el budismo "mahāyāna" florecía en el subcontinente, el centro más famoso era quizás Nālanda. Dos de los viajeros chinos mencionados más arriba, Hiuan-Tsang y Yi-Tsing, conocieron esta célebre "universidad" budista. Su localización ha sido identificada con el moderno Baragaon, unos pocos kilómetros al norte de Rajgir, en el estado de Bihar. El filósofo Nāgārjuna manifestó ya su interés por esta institución educativa, aunque Nālanda no tomó la forma de una "universidad" monástica hasta el siglo V, cuando fue reconocida por los reyes de Māgadha. Nālanda estaba seguramente en la cúspide de su prosperidad cuando fue visitada por los eruditos chinos Hiuan-Tsang y Yi-Tsing en el siglo VII. A principios del siglo IX la "universidad" todavía tenía que estar en funcionamiento, pues tenemos referencias de ciertas relaciones académicas entre Vikramashilā, que no fue fundada hasta principios del siglo IX, y Nālanda. A partir de esta época, Nālanda empezó a declinar, mientras Odantapurī y Vikramashilā se desarrollaban como centros de enseñanza tántricos.

Según testimonios tibetanos, la "universidad" de Nālanda disponía de una magnífica biblioteca, compuesta por tres grandes edificios, llamados respectivamente Ratnasāgara, Ratnodadhi y Ratnarañjaka. En el primero se guardaban las escrituras "mahāyānas" conocidas como Prajñāpāramitā-Sūtras así como tratados tántricos. Ello significa que en los últimos tiempos, la "universidad" no sólo cultivaba el budismo "mahāyāna" sino también el tántrico. Según el erudito chino Hiuan-Tsang, el complejo monástico estaba constituido por seis monasterios diferentes, que han sido excavados y estudiados desde hace años. El conjunto arquitectónico tuvo que ser impresionante, con un arte refinado en su interior.

Un tema que ha dado lugar a cierta confusión es el de la edad de los estudiantes de Nālanda. Según algunas versiones, la oferta educativa en Nālanda se reducía a lo que nosotros llamaríamos "estudios superiores". Ello es, empero, más que discutible a la luz de algunos materiales disponibles que demuestran que en esta "universidad" había novicios -es decir, adolescentes-, con lo cual el monasterio sería, en términos modernos, tanto un centro de estudios superiores como secundarios. En cierto sentido, la ausencia de referencia a los novicios en algunos libros no puede sino sorprendernos, pues lo más razonable es que los hubiera teniendo en cuenta la tradición monástica budista; además, algunos estudiosos como F.E. Keay los mencionan claramente.¹¹⁶ La presencia de novicios -y no sólo de monjes- en Nālanda parece, pues, incuestionable. A. y

¹¹⁶Cf F.E. Keay, "Ancient Education in India".

S.P. Chaube concluyen sin ambages que Nâlanda era tanto un centro de estudios "superiores" como "secundarios".¹¹⁷

La mencionada reducción a los "estudios superiores" se explica quizás por la cuestión de los exámenes de entrada. Sabemos por los eruditos chinos que en Nâlanda existían severos exámenes de entrada, y que muchos candidatos suspendían la prueba de ingreso, con lo cual no resultaba fácil acceder a la célebre "universidad". Este hecho nos haría pensar obviamente en un centro de "estudios superiores", pues no se organizarían severos exámenes de entrada para jóvenes novicios. Pero el que existieran estos exámenes tan sólo prueba que se daban en Nâlanda "estudios superiores"; de ninguna manera niega que hubiera también novicios, ante los cuales dichos exámenes no se aplicaban evidentemente. La presencia de novicios en Nâlanda está atestiguada, y como decíamos más arriba, ello es lo más lógico conociendo la historia budista. A. y S.P. Chaube evitan las posibles confusiones estableciendo una distinción dentro de la "universidad" monástica entre su parte "secundaria" y su parte "superior". No es que no hubiera novicios en Nâlanda; los había, pero no recibían el mismo trato que los estudiantes avanzados. Los famosos y temidos exámenes de ingreso en Nâlanda eran para los segundos, no para los primeros.

Veamos ahora el testimonio de los eruditos chinos. Hiuan-Tsang describe Nâlanda en los siguientes términos, cuando la "universidad" estaba todavía en su apogeo:

"Los monjes, cuyo número se eleva a varios millares, son hombres de la más alta habilidad y talento. Su distinción es muy grande en la actualidad, y hay muchos centenares cuya fama se ha extendido rápidamente a regiones distantes. Su conducta es pura e impecable. Siguen con sinceridad los preceptos de la ley moral. Las normas de este monasterio son severas y todos los monjes están obligados a observarlas. Los países de la India las respetan y las siguen. El día no es suficientemente largo para formular y responder preguntas profundas. Desde la mañana hasta la noche se enzarzan en discusiones; los mayores y los jóvenes se ayudan mutuamente."¹¹⁸

Hiuan-Tsang añade que hace falta haber estudiado intensamente tanto los libros antiguos como los nuevos para ingresar en Nâlanda. El autor precisa que un porcentaje elevado de los que intentan entrar en el monasterio suspenden los exámenes de ingreso. También enumera una larga lista de maestros famosos que vivieron en Nâlanda, no sólo enseñando sino también componiendo tratados o comentarios.

Yi-Tsing se quedó diez años en Nâlanda. Cuenta que los ritos en el monasterio eran muy estrictos; el número de estudiantes era alto,

¹¹⁷Cf A. y S.P. Chaube, "Education in Ancient and Medieval India", p 141.

Véase también R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 563-565.

¹¹⁸A. Beal, "Buddhist Records of the Western World (Travels of Hiuan-Tsang)" (F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 96-97).

elevándose a varios millares -3000 más exactamente-.¹¹⁹ Según el relato de Yi-Tsing, el monasterio disponía de varios edificios con varios patios y centenares de apartamentos. Las tierras bajo su propiedad incluían más de 200 aldeas. Todo ello resultaba del legado de varios reyes a través de generaciones sucesivas. Yi-Tsing concluye que:

"La prosperidad de la religión continúa debiéndose tan sólo al hecho de que el Vinaya es seguido estrictamente."¹²⁰

Según el erudito chino Yi-Tsing, se daba una gran importancia al estudio de la gramática sánscrita en Nālanda. En éste y en otros monasterios, el estudio del sánscrito empezaba cuando el joven novicio tenía 7 años de edad y continuaba hasta que cumplía los 20 años. La ciencia gramatical -"shabdavidyā"- estaba compuesta por cinco obras principales:

- el Siddha -o Siddhirastu- era una obra para principiantes; los novicios lo aprendían al entrar en el monasterio, hacia los 7 años;
- el Sūtra de Pānini sería el fundamento de toda la ciencia gramatical; los novicios lo estudiaban entre los 8 y los 9 años;
- el libro de Dhātu -raíces verbales- constituía la siguiente etapa, entre los 9 y los 10 años;
- el libro de los tres Khilas trataba de las conjugaciones y de la formación de las palabras; los muchachos empezaban a trabajar este libro hacia los 10/ 11 años;
- el Vritti-Sūtra -o Kāshikāvritti- era un comentario sobre el Sūtra de Pānini; los muchachos lo abordaban hacia los 15 años, y su estudio duraba unos 5 años, hasta los 20..

En Nālanda, la gramática sánscrita era el fundamento de todos los demás estudios. Yi-Tsing cita las siguientes materias además de la gramática:

- composición en prosa y en verso;
- lógica -"hetuvidyā"-;
- metafísica -"abhidharmakosha"-;
- historias del Buddha en vidas anteriores -"Jātakamālā"-.

Las obras estudiadas por los monjes comprendían:

- los Sūtras -doctrina budista-;
- el Vinaya -disciplina monástica-;
- el Mahābhāshya o Gran Comentario de Patañjali al Sūtra de Pānini;
- el Bhartrihari-Shāstra -sobre principios de la vida humana-;
- el discurso Vākya o Vākyapadīya -sobre la inferencia y el argumento inductivo-;
- el Pei-na -un tratado filosófico-.

¹¹⁹De acuerdo con Hiuan Tsang, el número total de residentes en Nālanda era aún superior, pues alcanzaba los 10 000.

¹²⁰I. Takakusu, "A Record of the Buddhist Religion (Travels of Yi-Tsing)" (F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 97).

De las crónicas de Yi-Tsing se desprende que en Nâlanda y en otros monasterios budistas el ritmo de actividad intelectual era considerablemente intenso. El fundamento del currículum monástico parece haber sido el estudio de la gramática sânskrita, seguida por la lógica y luego por la metafísica y la filosofía. En Nâlanda también se estudiaba medicina, aunque esta disciplina no formara parte del currículum principal sino que constituyera una especialidad seguida por unos pocos. Yi-Tsing se refiere a un "shâstra" -tratado- de ciencia médica, y menciona diferentes tipos de tratamiento médico. Dos siglos antes, otro viajero chino, Fa-Hien, había constatado la existencia de dispensarios y hospitales en los monasterios budistas de Pâtaliputra. Sin lugar a dudas, la medicina fue especialmente cultivada por los budistas. En cambio, no hay evidencia de que el derecho, las matemáticas o la astronomía fueran estudiadas en Nâlanda u otros grandes monasterios budistas.

Las conexiones entre la educación budista y la brahmánica son numerosas; de entrada, muchos de los libros que cita Yi-Tsing también eran estudiados en los centros brahmánicos. El método de enseñanza, tanto en Nâlanda como en otros monasterios, era esencialmente oral; ello significa que los libros que hemos enumerado eran aprendidos de memoria por los novicios o los monjes. Yi-Tsing insiste en su cuaderno de viaje que los hombres-libro no son un mito, pues él los ha conocido personalmente en sus viajes por la India; en este país siempre ha habido una fuerte tradición de memorización, y ha sido habitual que muchos libros sagrados o tratados fueran aprendidos de memoria. Además de la memorización, Yi-Tsing también pone de relieve el papel otorgado a la discusión y al debate en los monasterios budistas, al menos entre los estudiantes más avanzados. La fama de un monje dependía en buena parte de su capacidad para derrotar dialécticamente a un oponente.

En cuanto a la organización de la docencia, en Nâlanda y otras "universidades" budistas se combinaban las clases magistrales y las tutorías; a pesar de la existencia de espacios colectivos de enseñanza, se daba una gran importancia a la relación personalizada entre maestro y discípulo, sobre la cual volveremos más adelante.

La armonía comunitaria que parece haberse dado en Nâlanda resulta aún más extraordinaria si tenemos en cuenta las diferencias de opinión existentes. Las creencias eran muy diversas, y los residentes procedían de una gran variedad de sectas y corrientes budistas. La comunidad monástica no era, pues, homogénea. La heterogeneidad se incrementaba incluso con la admisión de estudiantes que pertenecían a escuelas filosóficas o religiosas no budistas. La "universidad" de Nâlanda abrió sus puertas a todas las escuelas de pensamiento de la India de aquella época, y se convirtió en un fructífero vivero de ideas donde se encontraban y discutían creencias y opiniones dispares. Tanto era así que Nâlanda se hizo famosa por sus "escuelas de debate", apreciadas por toda la India y hasta en países distantes, y en las cuales querían formarse numerosos estudiantes nacionales y extranjeros. La "universidad" se convirtió en el punto de encuentro de una pluralidad de sectas y escuelas de pensamiento, pero los debates y controversias no afectaron a la paz del monasterio como centro espiritual y de cultura, ni perjudicaron a la armonía de su vida comunitaria.

De las divisiones intelectuales emergía una concordia en torno a un principio fundamental: la libertad de pensamiento y el respeto mutuo. Se ha dicho a veces que Nâlanda fue un experimento de educación en libertad. En ello, la "universidad" monástica permanecía

fiel al espíritu original del budismo y al mensaje esencial del Bienaventurado. Pero la libertad de pensamiento y el respeto mutuo debían asentarse en algo más profundo para dar solidez a la armonía y la concordia existentes: la riqueza de la vida comunitaria, y los lazos de amistad intensa que la fundamentan. En este punto, Nālanda permanecía fiel una vez más al espíritu del budismo y al mensaje del Maestro. Tal como veremos más adelante con mayor detalle, el Buddha insistió que la búsqueda espiritual no debe efectuarse en solitario, sino al amparo de relaciones de amistad y en el marco de la vida comunitaria.

Las aficiones humanísticas también parecen haberse estimulado en Nālanda. Según Yi-Tsing, la composición de poemas era una de las aficiones predilectas entre los residentes del monasterio. También se daba una gran importancia al canto, y el erudito chino se muestra deseoso de introducir esta práctica en los monasterios budistas de su país. Finalmente, no deja de ser curioso que el monacato budista favoreciera un cierto tipo de ejercicio físico. El "sangha" implicaba un alejamiento de la agitación mundana con el propósito de suprimir el deseo y el sufrimiento; mas no preconizaba el ascetismo o la mortificación que sí practicaban en cambio otras sectas hindúes. En el budismo, el cuidado del cuerpo y de la salud era considerado de gran importancia de cara al progreso espiritual. Quizás por ello las "universidades" budistas desarrollaron tanto el estudio de la medicina. Quizás también por ello se explique la afición de los monjes y los novicios por los largos paseos fuera del monasterio, especialmente por la tarde, cuando afloja la calor. El hábito de pasear se configuró como un rasgo característico de los monasterios budistas.

En conclusión, el erudito chino Yi-Tsing se llevó una impresión muy favorable del gran monasterio de Nālanda, donde residió varios años. Yi-Tsing cita varios nombres de grandes maestros que tuvo ocasión de conocer personalmente, y dice:

"Siempre he estado muy contento de haber tenido la oportunidad de adquirir conocimiento de ellos directamente; de otro modo, nunca hubiera poseído este conocimiento. También estoy muy contento de haber podido refrescar mi memoria de estudios pasados comparando viejas notas con otras nuevas."¹²¹

De la descripción anterior se deduce que Nālanda no era una "universidad" tal como se entendería hoy en día este término -es decir, un centro de enseñanza superior para jóvenes adultos básicamente-. Nālanda era un gran monasterio donde había jóvenes novicios y monjes mayores. Sería, pues, para nosotros, un centro secundario, universitario y de formación continua. En el monasterio budista no sólo se formaban los novicios sino también los monjes, y puede decirse que éste era un centro de formación continua para todos y para toda la vida, desde la pubertad hasta la vejez. Se habla a menudo de "universidades" budistas en los libros. Quizás habría que utilizar el término en un sentido más medieval que moderno. En cualquier caso, no habría que dejarse engañar por el etnocentrismo, siendo conscientes de que los monasterios budistas indios como

¹²¹I. Takakusu, op cit, p 184.

Nâlanda tenían su propia idiosincrasia como espacios educativos, no siendo fácilmente asimilables a ningún tipo de institución educativa europea.

A partir del siglo VIII, tomaron empuje dos nuevas "universidades" budistas: Odantapurî y Vikramashilâ; paralelamente, la hasta entonces célebre "universidad" de Nâlanda empezó a declinar. La mayoría de grandes centros educativos budistas desaparecerían con las invasiones musulmanas de los siglos XII y XIII.

El monasterio de Odantapurî -o Uddandapura- fue fundado por el rey Gopâla de Bengala a mediados del siglo VIII. Extendió su influencia hacia el oeste por Mâgadha y el Bihar meridional. Fue un importante centro de estudios tántricos.

La universidad monástica de Vikramashilâ fue fundada por el rey Dharmapâla a principios del siglo VIII. Estaba situada en el actual Bihar, sobre una colina a la derecha del río Ganges. Al igual que Odantapurî, se trataba de un feudo tántrico.

d. La educación budista en el sudeste asiático¹²²

Hemos hablado más arriba del monasterio-escuela característico de la tradición budista antes de la era colonial. Hemos advertido que es prácticamente imposible saber cuando se configuró históricamente esta institución, aunque podemos suponer que emergió paulatinamente a lo largo del desarrollo del budismo en la India antigua, y podemos aseverar que en tiempos de los célebres peregrinos chinos (siglos V a VII) ya estaba bien establecida la costumbre de acoger a estudiantes laicos en los monasterios. Lo que es dudoso es que en la India antigua los monasterios budistas llegaran a instituir un sistema de educación popular universal. En cualquier caso, la tradición de educar a jóvenes laicos por parte de los monjes se fue consolidando con la expansión del budismo por el Sudeste Asiático, de tal forma que en los inicios de la colonización el monasterio-escuela era una institución capital en las sociedades asiáticas. Veamos un par de ejemplos, centrados respectivamente en Sri Lanka y Birmania.

R.S. Hardy ha dejado un testimonio valioso de cómo funcionaba el monasterio-escuela en Sri Lanka en plena era colonial, a mediados del siglo XIX. En su libro titulado "Eastern Monachism", Hardy explica que en la mayoría de monasterios de la isla existía una pequeña escuela vinculada al "pansal", la residencia de los monjes budistas. La escuela del "pansal" no tenía unos horarios prefijados. Los chicos no asistían todos juntos a clase al mismo tiempo; cada uno acudía al "pansal" cuando podía o tenía un rato libre. La escuela no era mucho más que una pequeña cabaña abierta por los lados. Había siempre un espacio cubierto de arena en el cual los zagales dibujaban las letras del alfabeto cuando aprendían a leer y escribir. Según cuenta Hardy, los alumnos repetían la lección en voz alta tras escuchar las palabras del maestro. Generalmente, recitaban la lección con una entonación característica y una tonadilla, juntándose las voces de varios chicos como si cantaran en coro. Lo primero que se aprendía era el alfabeto, copiándose las letras en hojas de "tal"; luego venía la unión de vocales y consonantes. Entonces, el alumno empezaba a escribir las letras en la arena, sosteniendo en su mano izquierda un pedazo de madera para borrar lo que había escrito.

En Sri Lanka, y siempre según el testimonio de Hardy, el currículum completo en la escuela del "pansal" incorporaba unos 14 libros. Ello incluía reglas gramaticales, un léxico sánscrito, un

¹²²Además de las obras generales sobre el budismo citadas más arriba, véase W. Geiger, "The Mahavamsa, or the Great Chronicle of Ceylon", K.L. Hazra, "History of Theravada Buddhism in South-East Asia", K. Malalagoda, "Buddhism in Sinhalese Society", W. Rahula, "History of Buddhism in Ceylon", Ph. Rawson, "The Art of Southeast Asia", D. Seckel, "El arte de los pueblos. Arte budista", D.K. Sweater, "The Buddhist World of Southeast Asia", Y. Takeudi, "Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan and Early Chinese", N. Tarling, "The Cambridge History of Southeast Asia", y E. Zürcher, "Buddhism. Its Origin and Spread in Words, Maps and Pictures".

repertorio de nombres de lugares -pueblos y ciudades, países, templos, etc-, estrofas en honor del Buddha, proverbios sánscritos, etc.¹²³

F.E. Keay opina que la situación no era muy diferente en las escuelas monásticas de Birmania antes de que la colonización introdujera los conceptos occidentales de educación. En este país, cuando un chico alcanzaba los 7 u 8 años de edad empezaba a asistir como alumno a un monasterio. La comunidad budista acogía a muchachos de todos los orígenes, tanto ricos como humildes. Hacia los 12 años, todos los muchachos se hacían novicios temporalmente -algunos, menos numerosos, permanecerían en el noviciado hasta los 20 años para convertirse luego en monjes-. Pero incluso los chicos que preferían escoger una vida laica, que eran la mayoría, no dejaban de ser novicios durante un cierto tiempo. Esta antigua costumbre birmana se ha mantenido hasta nuestros días. Prácticamente la totalidad de la población masculina pasa todavía hoy en día por el monasterio para seguir temporalmente la vía religiosa; ello se realiza incluso varias veces a lo largo de la vida, siendo la primera de ellas la ordenación iniciática en los alrededores de la pubertad. Volviendo a la Birmania colonial, cabe destacar que los muchachos birmanos hallaban en el monasterio una escuela donde recibir una instrucción elemental. Algunos chicos vivían en el monasterio en régimen de internado. Otros vivían en casa de sus padres e iban al monasterio cada día.

La instrucción en la escuela monástica empezaba con el aprendizaje de las letras del alfabeto. El alumno repetía letra tras letra en voz alta siguiendo la pauta dictada por el maestro. El currículum estaba compuesto por diferentes libros, todos ellos de naturaleza religiosa. La instrucción incluía una serie de fórmulas y plegarias en pâli necesarias para el culto religioso budista. Los Jâtakas, los relatos sobre las vidas anteriores del Buddha, eran una pieza clave de la educación. En la pequeña escuela monástica había unos pocos alumnos, que recitaban juntos la lección enseñada por el maestro como siguiendo una cantinela. Según Keay, la enseñanza de aritmética era más bien pobre. Los muchachos que se hacían novicios permanecían en el monasterio indefinidamente, pero los demás, que eran la mayoría, acostumbraban a dejar la escuela hacia los 12 años, después del noviciado temporal. Teniendo en cuenta que habían empezado a ir al monasterio hacia los 8 años, la escolarización se había reducido en total a unos 4 o 5 años. En conclusión, la instrucción ofrecida por los monjes en los monasterios era relativamente corta y parcial; pero al menos se beneficiaba de ella buena parte de la población masculina del país, con el resultado de que Birmania contaba en el siglo XIX con uno de los índices más altos de alfabetización de todas las India británicas.¹²⁴

Lo que hemos descrito hasta ahora, tanto en el caso de Sri Lanka como en el de Birmania, afecta a la población juvenil masculina. En cuanto a las chicas, es fácil imaginar que la situación era más limitada. Según F.E. Keay, en Sri Lanka no existían apenas durante la era colonial escuelas monásticas femeninas, lo cual significa que

¹²³Cf F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 109-110.

¹²⁴Cf F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 111.

no existía la costumbre de enviar a las chicas a los monasterios de monjas para recibir una educación elemental. Tan sólo los chicos acudían a los monasterios de monjes. Quizás en Birmania la situación fuera un poco mejor, aunque no mucho, con lo cual el esfuerzo realizado por el Sangha para la educación de las chicas era más bien escaso. Ciertamente es que en Birmania había unas pocas escuelas monásticas femeninas, aunque menos numerosas que las masculinas; también habría que recordar la tradición birmana según la cual las monjas visitaban a las mujeres laicas en sus casas.¹²⁵

Estos monasterios-escuelas que acabamos de examinar eran corrientes en las sociedades del Sudeste Asiático en los inicios de la era colonial. Si hoy en día visitamos estos países, nos daremos cuenta de que la situación ha cambiado parcialmente. Los monasterios de monjes todavía acogen a muchachos laicos junto a los novicios, generalmente de origen humilde. Pero los monjes ya no educan a estos chicos, sino que los envían a la escuela del barrio; en todo caso, los monjes les proporcionan unos rudimentos de formación religiosa. El monasterio ha dejado de ser una escuela porque la escuela como tal se ha desarrollado en estos países desde la colonización. El monasterio-escuela deja de tener sentido cuando existe una escuela autónoma en la comunidad. Entonces, el monasterio cede su función escolar y se reduce a sus funciones más estrictamente religiosas, entre las cuales todavía cabe la educación de los novicios. A pesar de estas mutaciones, el monasterio continúa acogiendo a jóvenes laicos, pero se limita a darles cobijo y ofrecerles una comunidad en la que vivir -lo cual ya es mucho si queremos, y constituye una función social no desdeñable en una sociedad como la birmana-. En todos los monasterios birmanos que hemos visitado recientemente, hemos podido comprobar como los monjes continúan acogiendo a jóvenes laicos, aunque los envíen a la escuela vecina para su instrucción.

Pongamos un ejemplo. El monasterio Than Daw Mu está situado en el centro de Rangún, al lado de la pagoda Maha Wizaya y al pie de la espectacular pagoda Shwedagon, el lugar más sagrado de Birmania. Se trata de un monasterio pequeño, con una docena de monjes y novicios y unos diez estudiantes laicos. Todos ellos, tanto religiosos como laicos, vienen del estado Shan, una extensa región en el este de Birmania, en la frontera con Tailandia, Laos y China. El estado Shan es uno de los más pobres de Birmania, y en él las carencias son especialmente agudas en cuanto a infraestructuras educativas y servicios médicos. Justamente por ello, estos chicos han abandonado su región de origen y se han instalado en la capital, donde las oportunidades en materia educativa son mucho mayores. Los monjes los mantienen en el monasterio y los envían a una escuela pública vecina, siguiendo de cerca su escolarización y esperando que más tarde puedan ingresar en la universidad. La idea de los monjes es que una vez finalizada su formación en la capital hasta la licenciatura, estos chicos puedan volver a su región natal, el estado Shan, donde tanta falta hacen los titulados universitarios, sobre todo en medicina. Así pues, el pequeño monasterio Than Daw Mu no sólo ayuda a una decena de estudiantes laicos, sino que a través de ello intenta hacer algo por el futuro de su país, el estado Shan. Este es un ejemplo ilustrativo de la función educativa y social que los monasterios

¹²⁵Cf F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 112-113.

birmanos intentan realizar junto a sus funciones estrictamente religiosas.

A veces, lo que ocurre es que los monjes crean una escuela para jóvenes de origen humilde en el exterior del monasterio. Es habitual en Birmania que se de una especie de "campus" con varios monasterios y una o varias pequeñas escuelas para laicos. En estos casos, la educación de los laicos no tiene lugar en el recinto del monasterio como en el pasado, pero el monacato continúa realizando una función social en términos educativos, aunque sea de manera indirecta, creando en la vecindad una escuela.

Veamos ahora cómo funcionan estos monasterios birmanos contemporáneos en lo tocante a la formación de los novicios. Dado que el autor es un hombre que ha visitado monasterios de monjes, haremos referencia al monacato masculino. Pero debemos recordar que existe un monacato femenino en Birmania, aunque cuente con menos miembros que el masculino.

La organización de la jornada en el monasterio birmano puede presentar pequeñas diferencias según los lugares, mas a grandes trazos encontramos en todas partes unas pautas similares. Comparando, por ejemplo, los monasterios Mya Thein Tan (Rangún) y Wait Zaw Tar Yon (Mayangon), podríamos establecer los siguientes horarios para los novicios:

- 4h45: inicio de la jornada.
- 5h00: desayuno.
- 5h30: homenaje al Buddha y plegarias.
- 6h00-8h00: dos horas de estudio.
- 8h30: salida del monasterio para pedir arroz por el barrio.
- 9h30: regreso al monasterio de la ronda matinal; baño y tiempo libre.
- 11h00: almuerzo (en silencio); descanso.
- 13h00-16h00: tres horas de estudio.
- 16h00: segundo baño y tiempo libre.
- 18h30: homenaje al Buddha y plegarias.
- 19h00-21h00: dos horas de estudio.
- 21h00-21h30: meditación.
- 21h30: final de la jornada.

Los novicios duermen, pues, siete horas. Tienen un día libre por semana. Durante los 6 días restantes, siguen los horarios que acabamos de describir. Podemos notar que dentro de estos horarios se dejan dos espacios de tiempo libre durante el día, uno por la mañana y otro por la tarde. Marzo es un mes de exámenes, justo al inicio del verano.¹²⁶ Después de los exámenes, los novicios disponen de dos meses de vacaciones.

Las horas de estudio se dividen en todos los monasterios entre

¹²⁶Recordemos que en Birmania el verano, es decir, la estación más seca y calurosa, corresponde a la primavera europea. Entre mayo y junio según los lugares, van apareciendo los monzones y se inicia la estación de las lluvias.

un tiempo de aprendizaje con un maestro, generalmente en grupo -más grande o más pequeño-, y un tiempo de repaso personal, sea colectiva o individualmente. La relación personalizada entre maestro y discípulo tan bien descrita en ciertos pasajes del Canon Pâli parece haberse diluido en los monasterios birmanos contemporáneos; la enseñanza se da en grupo, cuyo tamaño varía según los monasterios, y no hay una supervisión personalizada bien estructurada. Ciertamente es que si un novicio quiere meditar encontrará una guía en algún monje con experiencia. La relación personalizada entre un monje y un novicio puede continuar dándose, pero de manera menos estructurada que en el budismo de la India antigua, que es el que queda cristalizado en el Canon Pâli.

Los novicios son considerados unos muchachos especiales, diferentes en cierto sentido de los otros chicos de su edad; son los Hijos del Buddha. Ellos lo saben y así lo han querido. A pesar de ello, el budismo muestra una vez más su flexibilidad en este punto. Por muy especiales que sean, los novicios no dejan de ser muchachos, y los monjes son conscientes de ello; en el tiempo libre, les dejan jugar como a los otros chicos, y los monjes se preocupan en todo momento de que los novicios sean felices. Sino, saben que acabarán marchándose, porque uno puede dejar el monasterio siempre que lo desee, y si se van ya no habrá más monjes y se acabará perdiendo el monacato budista.

En la práctica, la relación entre los monjes y los novicios es de un gran afecto. El monasterio es como una hermandad, y el trato entre monje y novicio es como entre un hermano mayor y un hermano menor. Al propio tiempo, el abad es considerado como el padre y la madre de todos los monjes y novicios. La calidad humana es la base del "sangha" -quizás debiéramos decir la calidez-. Los monasterios budistas saben que sin ello una comunidad carece de una base sólida.

En Birmania se distinguen dos tipos de monasterio: el monasterio de enseñanza y el monasterio de meditación. Cuando un monje, y eventualmente un novicio un poco mayor, quieren profundizar en la meditación, asisten a un monasterio especializado. En los monasterios ordinarios, los esfuerzos se centran en las enseñanzas del Buddha, y apenas existe una meditación organizada, aunque haya siempre un momento de meditación para los que lo deseen. La meditación es sin duda fundamental para el budismo, pero no lo es tanto para la formación del novicio en el monasterio de enseñanza. Para el ahondamiento en la meditación existen monasterios específicos, y a ellos acuden los monjes ya adultos más que los novicios -aunque a éstos no les esté vedado acudir, especialmente a partir de los 12 o 14 años-.

En el monasterio ordinario, la formación del novicio se centra, pues, en las enseñanzas del Buddha, lo cual implica también el aprendizaje de la lengua pâli, escrita en caracteres birmanos. Ello significa que los novicios no reciben en el monasterio ningún otro tipo de formación, y que no cursan en consecuencia las asignaturas típicas de la escuela. Se considera que el objetivo en la vida del novicio, como en la del monje, es alcanzar la Iluminación; para este propósito de nada sirven las materias académicas de la escuela. Además, las enseñanzas del Buddha en el Canon Pâli son ingentes, y apenas hay tiempo en una vida para asimilarlas todas. Así pues, la educación monástica del novicio se basa exclusivamente en el Canon Pâli, y no precisa para nada de las materias escolares.

Esta pauta general permitiría dos tipos de excepciones para los

novicios más jóvenes. A veces, según hemos podido comprobar en varios lugares, algunos monasterios envían a los novicios más jóvenes a la escuela unas horas por semana para que aprendan las materias básicas; los novicios mayores se quedan siempre en el monasterio. También existen escuelas especiales para jóvenes novicios, donde se dan los contenidos fundamentales de la enseñanza básica. La educación de los novicios puede variar ligeramente según los lugares; pero aunque una formación básica de tipo general se pueda dar en algunos casos -fuera del monasterio-, lo más importante en todas partes es la formación monástica en el marco del Canon Páli. La clave de la educación de los novicios es la palabra del Buddha, no el currículum escolar.

En el budismo birmano se organizan las enseñanzas en 11 niveles. A partir del sexto nivel, un monje puede enseñar oficialmente el Canon Páli; el reconocimiento de esta formación por el gobierno del país tiene incluso una serie de efectos jurídicos. Pero antes del sexto nivel, y aunque ello no tenga efectos oficiales, alguien que tiene un grado superior siempre puede enseñar a otro que tenga un grado inferior. Por ejemplo, los monjes jóvenes que tienen el quinto nivel pueden enseñar a novicios que están en el primero o segundo grados. Es posible que alguien alcance el sexto nivel al final del noviciado, hacia los 18 o 20 años. Después del sexto grado, quedan todavía 5 niveles superiores; muy pocos alcanzan los grados más altos.

Lo más interesante de este sistema en términos pedagógicos es que la enseñanza se adapta a la persona y no al revés. Cada uno sigue libremente su propio ritmo, siempre bajo la guía de un maestro, y nadie es forzado a ir más deprisa de lo que puede asimilar o a llegar más alto de lo que puede alcanzar. El sistema pedagógico se adapta a la capacidad de la persona; no es la persona la que tiene que insertarse en un patrón preestablecido. Tampoco es la edad la que determina las cosas de manera rígida. Un novicio mayor y un monje de mediana edad pueden tener el mismo nivel. Lo que importa es la aptitud y la dedicación de la persona; a partir de ahí, cada uno sigue su propia pauta, eso sí, bajo la supervisión de alguien que sepa más. El que sabe más siempre puede enseñar al que sabe menos.

En los monasterios birmanos que hemos visitado, los maestros han insistido a menudo que el novicio y el monje guardan siempre plena libertad de pensamiento y de consciencia, porque la palabra del Buddha no se puede imponer. La no imposición sería uno de los puntos cardinales del mensaje del Buddha. Según el Bienaventurado, uno tiene que ver y experimentar las cosas por sí mismo; la fe ciega o la imposición desde el exterior no conducen a ningún sitio. El Buddha muestra un camino sencillo, que es, fundamentalmente, de amor y compasión, e invita a sus semejantes a buscar por sí mismos en libertad. Se dan ciertamente unas enseñanzas, mas cada uno debe verificarlas por sí mismo.

Unos cuantos monjes, aunque no todos, añaden que es importante no encerrarse en la propia religión y aproximarse con respeto a otras vías. El conocimiento de las demás religiones nos enriquece y nos abre, evitando los peligros de una visión limitada y cerrada. Hemos encontrado ciertamente a algunos monjes con un interés sincero por otras religiones -el cristianismo por ejemplo-. Pero este interés no sería en modo alguno general, y cabe reconocer que a los novicios no se les enseña nada de otros mensajes religiosos. Es el monje adulto el que, si así lo siente, despertará un interés personal por estas cuestiones. Incluso en este caso, el monje se topará con un problema

práctico, pues dispondrá de poco tiempo para leer y aprender sobre otras religiones. Las enseñanzas del Buddha son tan absorbentes y requieren tantas horas que a los monjes y a los novicios no les queda mucho tiempo para estudiar otras cosas.

Algunos monjes birmanos nos han expuesto una visión de la religión poco convencional. No pretendemos que ésta sea una concepción habitual en los monasterios "theravâdas", pero es indudable que algunos monjes piensan así. Desde este punto de vista, las religiones institucionalizadas -todas- serían para la gente sencilla que necesita que alguien les diga lo que deben creer. Pero una persona más avanzada espiritualmente ya no necesitaría estas pautas preestablecidas, y debería pensar libremente por sí misma. Este sería en el fondo el mensaje del Buddha, aunque muchos budistas no lo hayan comprendido y hayan hecho del budismo un sistema de creencias. Algunos monjes, empero, insisten que no podemos aceptar nada desde el exterior, ni siquiera las enseñanzas del Buddha, sino que debemos ver y comprobar por nosotros mismos; debemos estar atentos a lo que viene de nuestro interior. El Buddha habría pedido expresamente que no le creamos, sino que experimentemos por nuestra cuenta. El Maestro nos quiere libres.

Los monasterios budistas han caído a veces en la reificación de la religión, repitiendo y perpetuando una ortodoxia que se aprende de memoria y no se cuestiona. Pero también hay monjes que sí cuestionan las cosas e investigan por sí mismos, y que, en este sentido, son fieles al mensaje fundamental del Iluminado. A menudo se insiste en la libertad de pensamiento y de consciencia. Cada uno tendría su propio camino, y no habría un solo camino idéntico para todos. Pero al mismo tiempo, todos somos hermanos.

En todos los monasterios birmanos que hemos visitado hemos sido recibidos con gran amabilidad y cordialidad. Los monjes nos han dicho que el budismo constituye su marco de evolución, pero que respetan totalmente las otras religiones como vías igualmente válidas. De hecho, algunos monjes han precisado que la pertenencia a una religión determinada es una cuestión harto relativa, pues en buena parte depende del lugar en que uno ha nacido. Así pues, las diferencias entre las religiones son menos importantes que la hermandad entre todos los hombres. Todos somos hermanos.

La educación monástica del budismo "theravâda" tal como puede observarse en Birmania no deja de presentar algunos problemas. Los mencionaremos brevemente para no caer en una idealización de un Oriente mítico. Ello no nos impide subrayar el interés que presenta esta tradición monástica y lo mucho que podemos aprender de ella en Occidente.

En primer lugar, la relación personalizada entre maestro y discípulo, cuya formulación en el Canon Pâli veremos con detalle más adelante, parece haberse debilitado. Las clases en grupo predominan claramente en la formación del novicio. Por otro lado, nos duele tener que reconocer que el castigo corporal ha existido a veces en la historia budista. La relación entre monjes y novicios ha sido

normalmente afectuosa, pero ha habido excepciones.¹²⁷ Aunque se insista en la libertad de consciencia del novicio y del monje, el aprendizaje de memoria de las escrituras parece pesar en la vida de éstos. Ello lleva a la perpetuación de una ortodoxia reificada en la que la capacidad de recreación e innovación no está nada clara. La escasa presencia de la meditación en los monasterios de enseñanza refuerza esta tendencia.

El atractivo del budismo "theravâda" en un país como Birmania consiste precisamente en la preservación de una tradición oriental ante la extensión inexorable del paradigma moderno y la occidentalización que ello conlleva. Mas, como diría Krishnamurti, la tradición pertenece al pasado. Por mucho que respetemos las tradiciones budistas, y valoremos el papel de las tradiciones orientales ante el predominio del modelo moderno de origen occidental, no podemos dejar de pensar que el futuro no puede consistir ni en la pretensión de universalidad de la modernidad ni en la ortodoxia de las tradiciones. El futuro tiene que ser radicalmente nuevo. Mas un nuevo paradigma tan sólo podrá emerger del diálogo intercultural, fecundándose mutuamente las diferentes culturas y religiones en un espíritu creativo.

Justamente por ello las tradiciones orientales como la budista "theravâda" pueden resultar de un gran interés para Occidente. Desde el mundo industrial podemos aprender muchas cosas de estos monasterios birmanos que parecen en cierto sentido estar suspendidos en el tiempo. El budismo "theravâda" nos recuerda a través de la formación de los novicios que la educación no puede ignorar la dimensión espiritual o interior del ser humano. También nos recuerda la riqueza de la vida comunitaria cuando se sustenta en vínculos afectivos profundos. La educación monástica sorprende por el respeto mutuo entre maestro y alumno. En un mundo occidental donde se dan tantos problemas de falta de respeto e indisciplina, no puede sino interesarnos el indagar sobre el fundamento de este respeto mutuo en la educación budista. No cuesta mucho descubrir la dimensión humana y afectiva de la relación educativa en el monasterio. También deberíamos resaltar el alto sentido de responsabilidad del novicio budista. No sólo el maestro no tiene problemas con su grupo de alumnos, sino que incluso los novicios más jóvenes muestran un alto grado de auto-disciplina, que les lleva, por ejemplo, a repasar solos las enseñanzas sin necesidad de un control continuo por parte de los mayores.

Quizás Occidente también tenga mucho que aprender de la sencillez en el estilo de vida de estos monasterios y de la felicidad que es posible en esta sencillez. En un mundo enfermizamente materialista y consumista como el nuestro, donde la vida parece ya imposible sin un bazar de objetos de consumo y sin un equipamiento de medios técnicos cada vez más sofisticados, podemos aprender que la felicidad depende de uno mismo y no de las cosas, y que no hace falta mucho para ser feliz. En el monasterio budista lo que cuenta son todavía las cosas esenciales.

¹²⁷ Si nos atrevemos a poner esto por escrito es porque varios autores han dado testimonio de ello, al propio tiempo que nosotros podemos dar testimonio del afecto tan habitual entre monjes y novicios.

Pero como decíamos más arriba, el interés que merece el budismo "theravâda" no debería llevarnos a una idealización de los monasterios. Como en todas partes hay de todo. Existen monasterios muy buenos desde el punto de vista de las enseñanzas budistas y otros claramente más flojos. El nivel de estudios no es el mismo en todas partes. E incluso dentro de un mismo monasterio la dedicación no es la misma por parte de todo el mundo. Hay novicios y monjes con una profunda vocación espiritual y un afán real en estudiar las escrituras, mientras que para otros la vida monacal se convierte simplemente en un estilo de vida que ahorra los inconvenientes de la vida laica en el exterior. Hay novicios que entraron en el monasterio por vocación propia; otros se incorporaron al "sangha" tan sólo porque sus padres se lo pidieron. Tal como cabría esperar, la diversidad de situaciones que se dan es considerable.

Mas si la idealización del monacato budista es absurda, su reducción a algo caduco o a mero folklore no es seria; y la crítica negativa que se fija tan sólo en unos casos concretos poco edificantes no lleva a ningún sitio. El budismo "theravâda" constituye una tradición que viene sin duda del pasado, pero que es especialmente necesaria como contrapunto a la prepotencia y la hegemonía del paradigma moderno de origen occidental. A pesar de los límites que pueda presentar, también ofrece suficientes cosas interesantes como para que podamos aprender de él desde otras culturas y en particular desde Occidente.

e. Cuando todos los muchachos se tornan príncipes y novicios.

El universo iniciático en la cultura birmana

Birmania preserva todavía con especial brillo las tradiciones iniciáticas de las culturas asiáticas meridionales.¹²⁸ En este país de budismo "theravâda", se pueden distinguir dos caminos iniciáticos que son en el fondo un solo camino: una iniciación universal, para todos los muchachos, y una iniciación particular para aquellos muchachos -menos numerosos- que seguirán la vía monacal.

En términos generales, la cultura birmana valora altamente un tipo de iniciación que afecta a todos los muchachos del país; como los ritos de crecimiento similares en otras culturas, tanto indígenas como antiguas, esta iniciación tiene lugar en la preadolescencia o justo al inicio de la adolescencia, es decir, cuando el chico se acerca a la pubertad o justo al empezar ésta. La iniciación puberal universal, establecida para todos los mozos de la comunidad, se conoce con el nombre de "shinpyu" -o "shinbyu"-, y tiene lugar en el mes birmano de Tabaung -febrero/ marzo-. Constituye un evento capital tanto para la vida de un hombre como para la comunidad.

Muchos padres de nivel socio-económico humilde ahorran todo lo que pueden durante varios años a fin de ofrecer el mejor "shinpyu" a su hijo cuando éste se acerque a la pubertad. Para el muchacho, el "shinpyu" es vivido como un evento de primer orden en su vida, y muchos adultos lo recuerdan así cuando miran hacia el pasado y hacen un breve repaso de su vida. Para la comunidad, el "shinpyu" también es un fecha especial, integrándose en el calendario de las celebraciones con un lugar de honor. Toda la comunidad lo celebra por todo lo alto cuando unos chicos del barrio o de la localidad son iniciados; la música fragorosa y el bullicio animan la comunidad entera mientras dura la ceremonia, que puede alargarse un par de días fácilmente.

El "shinpyu" contiene dos partes claramente diferenciadas: una laica y otra religiosa, una festiva y otra sagrada, una alborotada y otra serena. A través de la iniciación laica, el muchacho se torna simbólicamente un príncipe. A través de la iniciación religiosa, el muchacho se hace temporalmente novicio.

Por lo tocante al príncipe, es menester recordar que en la tradición birmana los reyes eran proclamados por elección -la sucesión consanguínea no tenía en los tiempos antiguos la primacía que caracteriza a las monarquías europeas medievales o modernas-. Así pues, cualquier hombre podía ser rey. Por ello, todos los muchachos se tornan simbólicamente príncipes a través de la iniciación. Además de marcar la muerte simbólica del niño y el segundo nacimiento de un joven con un ser nuevo -el ser de hombre- y un papel más relevante en la comunidad, la iniciación puberal universal recuerda el principio igualitario de la monarquía tradicional: cualquier hombre puede ser rey.

¹²⁸Sobre la iniciación budista en Birmania, véase Maung Htin Aung, "Folk Elements in Burmese Buddhism".

Por lo tocante al novicio, es menester recordar que el budismo, al romper con el sistema de castas en la India, ofreció a cualquier muchacho -y no sólo a muchachos de casta alta- la posibilidad de seguir una formación espiritual y de estudiar los libros sagrados. En la iniciación puberal universal, el principio de igualdad laica se complementa con un principio de igualdad religiosa. Cualquier hombre puede ser rey; cualquier hombre puede ser monje también -lo cual quiere decir que cualquier hombre puede estudiar los libros sagrados y consagrarse a la vida espiritual; cualquier hombre puede alcanzar la Iluminación.

El budismo -y el jainismo quizás de modo más claro- también insinúan esta igualdad esencial con relación a la mujer; tanto el budismo como el jainismo abrieron las puertas a la vida monacal femenina junto a la masculina -mientras que el mundo brahmánico era exclusivamente masculino-.

La dimensión laica del "shinpyu" resulta especialmente atractiva desde un punto de vista visual. Los muchachos son elegantemente vestidos como príncipes, con esas vestimentas orientales tradicionales tan cautivadoras. Los donceles, ricamente engalanados y montados sobre caballos, hacen dudar si estamos a principios del siglo XXI o en otros tiempos. La comunidad lo celebra por todo lo alto, lo cual quiere decir que el arte culinario debe estar a la altura de las circunstancias, mientras la música incesante exalta la importancia de la jornada, contentando al propio tiempo a los genios o espíritus del mundo -los famosos "nats", tan venerados en Birmania como el mismísimo Príncipe Iluminado-.

Pero la algarabía debe ceder el paso al silencio; el esplendor de un mundo principesco cede el paso a una belleza más sobria y recogida. El muchacho se ve desposeído de sus hábitos elegantes y desnudado. Un monje le afeita los cabellos negros, y su cuerpo es cubierto con una túnica de color rojizo. Durante un período de tiempo variable, el chico hará vida de novicio en el monasterio, aprendiendo un estilo de vida sencillo, en comunidad, donde lo que cuenta son las cosas esenciales, descubriendo algunos destellos de una luz que asoma en el silencio, girando tan sólo las primeras páginas de una sabiduría milenaria que espera paciente en los libros sagrados.

No deja de resultar interesante el contraste entre las dos partes, laica y religiosa, del "shinpyu". El muchacho, en el momento simbólico de muerte de su infancia y de segundo nacimiento a su ser de hombre, es engalanado ricamente para ser desposeído, es vestido elegantemente para ser desnudado, es entronizado como príncipe para ser ordenado novicio. La fiesta, el esplendor y el alborozo se desvanecen pronto, como un aguacero monzónico bajo el sol de los trópicos, dejando paso, en el interior del monasterio, a aquella bendita sencillez, a la quietud y el recogimiento. La verdadera iniciación no consiste en ser realzado como un príncipe, con ricas vestimentas sobre un caballo, en medio de la música vibrante. La verdadera iniciación es la desposesión de las vestimentas de príncipe, cuando el muchacho se ve despojado y desnudado, sus cabellos afeitados, y su cuerpo desnudo cubierto tan sólo con un túnica sencilla. La iniciación es un camino del esplendor exterior a la quietud interior, del bullicio al silencio, del adorno a la desnudez, de la plenitud a la nada.

El "shinpyu" puede resultar atractivo estéticamente, interesante

antropológicamente; puede acabar siendo un elemento más del folklore popular, incluso un reclamo turístico. Pero hay algo en él que condensa simbólicamente, en un instante efímero, lo más profundo de la tradición budista y de las sabidurías orientales. Todo depende de lo que cada uno quiera ver, y sobretodo, de lo que cada uno quiera vivir. Cada muchacho birmano tendrá su propia experiencia.

Nos hemos centrado en la iniciación masculina, que es en la sociedad birmana la más completa y la que recibe mayor atención. Pero no debiéramos olvidar que también existen ciertas formas de iniciación femenina. La perforación de las orejas de las muchachas, por ejemplo, da pie a una ceremonia que es sin duda más sencilla que el "shinpyu" y que, aunque extendida en las ciudades, no está tan generalizada como el primero. Según Maung Htin Aung, profesor de la Universidad de Rangún, en los tiempos antiguos existieron ceremonias iniciáticas femeninas comparables a las masculinas, pero éstas se perdieron con el paso del tiempo, de tal modo que en la época moderna la iniciación femenina ha pasado a ser más limitada y discreta que la masculina.¹²⁹

Es interesante observar como un proceso histórico similar ocurrió en el subcontinente indio. En los últimos siglos, la iniciación por excelencia del hinduismo, el "upanayana", ha quedado como una ceremonia exclusivamente masculina. Pero podemos estar seguros de que en tiempos más antiguos habían existido iniciaciones femeninas junto a las masculinas. Ello es coherente con la constatación antropológica: en todos los pueblos indígenas o arcaicos de la humanidad se dan tanto iniciaciones masculinas como femeninas, por mucho que se otorgue especial importancia a la iniciación de los muchachos. La India o la Birmania más antiguas no eran diferentes de los pueblos arcaicos. En cambio, en ambos países asiáticos la iniciación femenina se ha ido perdiendo con el paso del tiempo, antes en la India que en Birmania. Perduran, sin embargo, en ambos países reminiscencias de las antiguas iniciaciones femeninas. Ello es especialmente visible en las culturas rurales o tribales de la India.

En las páginas anteriores, hemos descrito la ceremonia del "shinpyu" a grandes trazos. Veamos ahora algunos detalles de la misma especialmente interesantes desde un punto de vista antropológico.

Según Maung Htin Aung:

"Tal como sucede en todas las ceremonias y festivales birmanos, la ceremonia del "shinpyu" es exteriormente budista; pero también contiene elementos pre-budistas."¹³⁰

Estas palabras no provocarán ninguna reacción especial en un lector europeo, mas en Birmania causaron un cierto escándalo en su momento. El profesor Maung Htin Aung pronunció una serie de

¹²⁹Cf Maung Htin Aung, "Folk Elements in Burmese Buddhism".

¹³⁰Maung Htin Aung, "Folk Elements in Burmese Buddhism", p 116.

conferencias en la Burma Research Society entre los años 1952 y 1958 sobre la ceremonia de iniciación birmana y los cultos religiosos ancestrales del país. Lo que causó impacto por aquel entonces en Rangún fue el defender que los orígenes del "shinpyu" no eran budistas sino muy anteriores al advenimiento del budismo "theravâda" en Birmania. Hoy podemos estar totalmente de acuerdo con el Dr Maung Htin Aung, pues su investigación antropológica no parece presentar dudas. Pero sus resultados eran difíciles de aceptar para una mentalidad budista ortodoxa en los años 50 -no estamos seguros de que la situación haya cambiado mucho hoy en día-.

Aparte de que la investigación del Dr Maung Htin Aung sea impecable, es de sentido común suponer que en la Birmania pre-budista existían ceremonias iniciáticas como en todas las culturas antiguas de la humanidad, y que esta ancestral cultura iniciática sobrevivió durante los dos últimos milenios adaptada a la nueva religión budista. Por mucho que les duela, pues, a ciertos fieles budistas, es indudable que muchos elementos del "shinpyu" son claramente pre-budistas, y atestiguan una antiquísima tradición iniciática que se pierde en la noche de los tiempos.

Hay un elemento en el "shinpyu" que resulta fascinante desde un punto de vista antropológico. En un cierto momento de la ceremonia, los hombres jóvenes de la comunidad intentan raptar al muchacho y sacarlo de la casa paterna para llevárselo con ellos. Este "rapto" del chico por los jóvenes varones tiene evidentemente un valor simbólico en la sociedad birmana budista. Pero lo que es interesante desde un punto de vista antropológico es que el "rapto" de un muchacho en los aledaños de la pubertad por hombres jóvenes se da en numerosas culturas arcaicas y antiguas de la humanidad. Es más, sabemos que en muchas culturas del pasado el rapto no era en absoluto simbólico sino totalmente real. Los helenistas conocen perfectamente los raptos de muchachos en las sociedades griegas más antiguas; al propio tiempo, los raptos de muchachos han sido estudiados en diferentes pueblos indígenas de la humanidad. De hecho, el rapto de muchachos en la edad de la pubertad por hombres jóvenes parece ser uno de los fenómenos más antiguos de la cultura humana.

En todos los casos, los chicos raptados eran iniciados por sus raptadores, y a través de este rapto iniciático accedían a un estatuto nuevo; la iniciación marcaba la muerte simbólica del niño y el nacimiento de un joven dotado con un ser nuevo, el ser de hombre. Paralelamente, se abría la dimensión sagrada de la realidad para el joven iniciado. La iniciación era tanto antropológica como espiritual.

Es indudable, pues, que el rapto simbólico del chico por los varones de la comunidad en el "shinpyu" birmano nada tiene que ver con el budismo. Este es un elemento claramente pre-budista que, relacionado con numerosas culturas antiguas de la humanidad, tiene un contenido iniciático particularmente potente. Recordemos que la iniciación implica siempre un apartamiento de la casa paterna, sin el cual no se puede producir la muerte simbólica del niño y el segundo nacimiento del joven a su ser de hombre. Además, en este apartamiento deben jugar un papel crucial jóvenes varones de la comunidad diferentes del padre. Todo ello está sin duda presente en el rapto iniciático ancestral. En el "shinpyu" birmano, el contenido más profundamente iniciático se ha diluido en parte; por ello el rapto es meramente simbólico, y se convierte en un elemento más dentro de una larga ceremonia que se ha tornado fundamentalmente

budista.

No deja de ser curioso observar como en el "shinpyu" birmano los monjes toman el relevo de los jóvenes varones de la comunidad. Estos últimos tienen tan sólo un papel simbólico y fugaz. En cambio, los monjes budistas tienen un papel muy real en la iniciación del muchacho birmano. El apartamiento de la casa paterna se realiza a través de la estancia en el monasterio del chico convertido en novicio. La iniciación real no la llevan ya a cabo los jóvenes varones sino los monjes. El rapto iniciático se torna puramente simbólico en el "shinpyu". Mas el "shinpyu" continúa vehiculando un cierto contenido iniciático, ahora bien, no a través de cualquier varón sino específicamente a través de los monjes.

Junto al "shinpyu" externamente budista, otras formas de iniciación pre-budista han sobrevivido en la sociedad birmana hasta bien entrado el siglo XX. El profesor Maung Htin Aung que acabamos de citar más arriba puede dar testimonio de ello. Cuando era un muchacho, fue "raptado" por una especie de chamán e iniciado en uno de esos cultos ancestrales pre-budistas que todavía se mantienen en la Birmania rural. Además del "shinpyu" clásico, perfectamente adaptado al marco budista, han pervivido hasta la Birmania del siglo XX otras formas de iniciación más arcaicas que se asemejan a las formas ancestrales de iniciación de la humanidad.

Evidentemente, estas iniciaciones más arcaicas se han ido perdiendo en los últimos años, al propio tiempo que han desaparecido tradiciones orales que el profesor Maung Htin Aung todavía pudo rescatar del olvido hace varias décadas. Incluso el "shinpyu" ha perdido a lo largo del siglo XX buena parte de su carga iniciática. Sin llegar a ser un equivalente de la primera comunión europea, que ya no tiene nada de iniciática, el "shinpyu" corre el riesgo de convertirse en un evento festivo o de tipo folklórico. El hecho de que el muchacho haga una estancia mínimamente larga en el monasterio con los monjes le da todavía un contenido real y un valor iniciático que no tienen equivalente en Occidente.

Veamos a continuación otros elementos pre-budistas en el "shinpyu". Antes de la ceremonia propiamente dicha, el muchacho debe permanecer siete días encerrado en la casa paterna. Luego sale a pasear por el pueblo o el barrio vestido de príncipe, montado en un caballo -en la Birmania actual el coche substituye a veces a los animales-. El "rapto" del chico acontece justamente al regresar a la casa paterna después de la procesión por las calles. Pero como decíamos, antes de que empiece todo el ceremonial el muchacho debe permanecer encerrado en casa varios días. Se cree que los espíritus malignos estarán celosos del muchacho por la gloriosa iniciación que le espera. Por ello, hay que evitar que puedan provocar cualquier accidente que impida la ceremonia. Naturalmente, todo esto no tiene nada que ver con las enseñanzas del Buddha, sino más bien con las ancestrales creencias en espíritus y genios de todo tipo, tanto benignos como malignos. Estamos una vez más ante tradiciones perfectamente vivas de la religión pre-budista.

Cuando hemos descrito el "shinpyu" a grandes rasgos, hemos señalado que el muchacho iniciado es vestido como un príncipe antes de ser ordenado novicio. Muchos fieles budistas quieren ver en esta parte de la ceremonia una recreación de la vida del Buddha quien, como sabemos, nació como príncipe y vivió como tal hasta los 29 años; entonces, dejó el palacio, se despojó de sus hábitos reales y se

convirtió en un asceta errante. Cada muchacho birmano repetiría la historia del príncipe Siddhārtha a través del "shinpyu", paseándose primero por las calles con las vestimentas de príncipe, y renunciando a ellas posteriormente para ponerse el hábito monacal. Pero el profesor Maung Htin Aung no se siente del todo satisfecho con una interpretación budista tan ortodoxa, y cree identificar elementos pre-budistas en esta parte de la ceremonia.

De entrada, la etimología del término "shinpyu" es ambigua. "Shin" significa "monje", pero también puede significar "señor" o "rey". La expresión "shinpyu" significa "hacer un monje", pero también puede significar "hacer un rey". En segundo lugar, habría que recordar el funcionamiento de la sociedad birmana tradicional. Aunque el rey y sus ministros estuvieran en la cúspide de la estructura social, cualquier varón podía llegar a ser rey, pues la monarquía birmana se basaba en un principio de elección y no de sangre. El rey era aclamado por elección, y sus ministros no constituían una nobleza hereditaria, sino un estamento meritocrático al cual incluso el más humilde campesino podía en principio acceder. Las leyendas birmanas abundan con historias de muchachos pobres que se convierten en reyes. Según el profesor Maung Htin Aung, esto es lo que simboliza el "shinpyu" al vestir a los chicos como príncipes. La ceremonia del "shinpyu" está recordando el principio igualitario de la monarquía birmana, y está, pues, manifestando que cualquier muchacho del país es un príncipe porque cualquier hombre del país se puede convertir en rey. El "shinpyu" es un rito iniciático. Como tal, marca la muerte simbólica del niño y el nacimiento de un joven dotado con un ser nuevo, el ser de hombre. En la tradición birmana, cualquier hombre puede ser elegido rey. Es por ello que el "shinpyu" debe tratar a todos los muchachos iniciados como príncipes.

Esta explicación parece más que razonable, aunque no tenga porque descartar completamente la interpretación budista. Podemos continuar viendo en el "shinpyu" una recreación de la vida del príncipe Siddhārtha. Mas difícilmente podemos negar que haya un elemento pre-budista y laico en la ceremonia, y que éste entronque con el principio igualitario de la monarquía birmana.

Mientras el muchacho vestido de príncipe se pasea por las calles del pueblo o del barrio, los hombres jóvenes de la comunidad que le acompañan gritan repetidas veces: ¡"Shwe"! Esta es una palabra birmana derivada del sánscrito "Shri" -Señor-. Desde los tiempos más antiguos, el término "Shwe" era utilizado en la coronación de los reyes birmanos, y los astrólogos veían en él un elemento mágico y de buenos auspicios. El término ha salido luego de los confines del palacio real y se ha extendido por la sociedad birmana, utilizándose también en la ceremonia de iniciación de los muchachos. El "shinpyu" marca la conversión del niño en hombre -como todo rito iniciático puberal-. Puesto que cualquier muchacho puede ser el futuro rey, es bueno que todos los muchachos iniciados sean saludados como se saluda al nuevo rey. Los muchachos iniciados pasan a ser hombres, y todos ellos son reyes en potencia. Así pues, todos ellos deben ser aclamados en su iniciación con la palabra mágica "Shwe". El "shinpyu" pone una vez más de manifiesto el carácter igualitario de la monarquía birmana en una atmósfera mágica que poco tiene que ver con el budismo.

La naturaleza pre-budista de esta parte del "shinpyu" se hace todavía más visible cuando el muchacho vestido de príncipe es mostrado ante los "nats" en una de las puertas del pueblo o del barrio. Ya hemos dicho que los "nats" son unos espíritus o genios

cuya creencia está profundamente enraizada en Birmania y es muy anterior al advenimiento del budismo. No deja de ser significativo que el joven "príncipe" sea llevado durante la procesión no ante la presencia del Buddha sino ante la presencia del "nat". Estamos de lleno en la religión pre-budista de Birmania, una religión animista que se pierde como la iniciación arcaica en la noche de los tiempos.

Hemos dicho que la palabra "Shwe" significa "Señor". El mismo vocablo puede significar "húmedo". A lo largo de la ceremonia del "shinpyu", "shwe" es utilizado en ambos sentidos. En un cierto momento, se trata de una aclamación paralela a la que era reservada a los reyes. En otro momento, la palabra hace referencia al elemento líquido y su uso se transmuta en un ritual de fertilidad. Esta es otra dimensión del "shinpyu" que no debiéramos olvidar. La ceremonia tiene lugar en el mes birmano de Tabaung -febrero/ marzo-, en plena época seca, a la espera de las primeras lluvias monzónicas que empezarán a llegar en mayo o junio. Durante la procesión del joven "príncipe", se grita la palabra mágica "shwe" invocando la venida de las lluvias. El "shinpyu" entronca, pues, con los ancestrales rituales de fertilidad de la tierra. Todo ello parece indicar que el "shinpyu" antiguo era una ceremonia iniciática que formaba parte de un conjunto más amplio de fiestas agrarias.

f. "Sâmanera"¹³¹: el novicio budista entre las dos iniciaciones

("pabbajjâ" y "upasampada")

Hemos dicho que con ocasión del "shinpyu" birmano, la estancia del muchacho iniciado en el monasterio presenta una duración variable; en algunos casos, puede convertirse en una permanencia indefinida. Algunos muchachos deciden quedarse en el monasterio como novicios para después ser monjes.

En el monasterio de acogida, los monjes pueden aceptar en el seno de su comunidad a un novicio si se dan dos condiciones: en primer lugar, la voluntad del zagal con una edad suficiente -a partir de los 7/ 8 años-; en segundo lugar, la confirmación de sus padres.

La decisión de hacerse novicio de manera indefinida puede producirse con ocasión del "shinpyu"; entonces, la iniciación puberal universal no retorna al muchacho a la vida mundana, sino que lo retiene en el mundo monástico, en el universo espiritual. Entonces, la iniciación puberal universal se convierte en una iniciación religiosa particular.

Pero hace falta subrayar que un muchacho puede hacerse novicio de manera permanente en un momento posterior, una vez finalizado el "shinpyu" y después de haber retornado al mundo laico y a su comunidad. El "shinpyu" puede ser al mismo tiempo la iniciación puberal universal y una iniciación religiosa particular por la que el chico pasa a ser novicio en el sentido estricto del término -de manera permanente-. Pero si el "shinpyu", como ocurre tantas veces, se reduce tan sólo a su dimensión puberal universal, siempre queda la posibilidad de que un muchacho se incorpore posteriormente a la vida monástica como novicio.

Las puertas del monasterio están siempre abiertas, tanto para entrar como para salir. Un hombre adulto también se puede incorporar a la vida monástica a cualquier edad y en cualquier momento. Y tanto el hombre adulto como el muchacho adolescente pueden dejar la vida monástica con plena libertad en cualquier momento que lo decidan. Tal como decíamos, las puertas del monasterio están siempre abiertas.

En Occidente, mucha gente quizás no entendería fácilmente porqué un muchacho en un país como Birmania decide hacerse novicio en lugar de ir a la escuela y vivir con sus padres. Esta incompreensión se da obviamente desde un desconocimiento de las mentalidades orientales y de la realidad social de estos países. Tan sólo conociendo desde dentro estas culturas podemos intentar comprender la manera de actuar y de pensar de sus gentes. Estamos ante una cosmovisión completamente diferente a la nuestra -a pesar de la colonización y de una relativa modernización-; estamos ante personas que actúan y piensan en muchos sentidos de manera diferente a nosotros. Repasaremos a continuación algunos factores que nos ayuden a entender porqué la vida de novicio puede resultar atractiva para algunos zagales de Birmania o del Sudeste Asiático.

En primer lugar, la formación y la vida monásticas gozan de un

¹³¹"Sâmanera" en pâli o "shrâmanera" en sânskrito.

gran prestigio social en estos países. En un monasterio, puede recibirse una formación de calidad que es altamente valorada por la sociedad. Si un día un monje decide salir del monasterio y reintegrarse a la vida laica, se incorporará a ésta con una buena formación y el prestigio y el respeto sociales por el hecho de haber estado en el monasterio. Por otro lado, el principio de gratuidad de la formación monacal tiene poco que ver con la realidad exterior de una sociedad donde se debe pagar por todo -y especialmente por una educación de calidad-. Además, la competitividad creciente que se da en el exterior, sobretodo en las ciudades, no se aplica obviamente dentro del monasterio. La vida monástica es sin duda sobria y sencilla; pero asegura a cada uno de sus miembros todo aquello que es esencial y necesario para vivir. El hecho de tener la vida resuelta en términos materiales no deja de resultar atractivo -y no únicamente para personas de origen social humilde-.

En cualquier caso, la vocación más auténticamente espiritual también existe entre otras razones más prosaicas. No debiéramos idealizar ingenuamente el monacato budista, pensando que todo es pura vocación espiritual. Pero tampoco debemos caer en extremos opuestos, y reducirlo todo a meras consideraciones sociológicas y pues prosaicas. La condición humana es compleja -siempre, en todas partes-. En esta complejidad y junto a otras consideraciones, la vocación más profundamente espiritual también existe en Oriente -y con una fuerza considerable todavía-.

Las razones por las cuales los chicos deciden hacerse novicios son, pues, diversas. En el monasterio Than Daw Mu (Rangún), los monjes reconocen que en muchos casos -aunque no todos- son los padres quienes piden a su hijo que se haga novicio. Pero también hay que saber que muchos de estos novicios se hacen monjes al cumplir los 20 años, lo cual significa que el noviciado no ha sido vivido como algo impuesto. No podemos entender el funcionamiento del noviciado budista con los parámetros de una sociedad europea. Hay que conocer el contexto de una cultura budista como la birmana, y examinar las cosas desde este ángulo. Muchos padres europeos no entenderían como tantos padres birmanos "renuncian" a sus hijos enviándoles al monasterio. De entrada, quizás la posesividad paterna típica de nuestra cultura no se dé en los países orientales. Y sobretodo, hay que tener en cuenta que para los padres birmanos el que un hijo se haga novicio es un honor -tanto para ellos como para él-, pues el chico se convierte en Hijo del Buddha. Este es el mayor bien que muchos padres birmanos pueden querer para sus hijos. Tampoco hay que olvidar que no todos los novicios están en el monasterio porque sus padres se lo pidieron. Hay vocaciones auténticas, y un número nada desdeñable de novicios lo son porque ellos así lo quisieron. El budismo tiene una presencia capital en la sociedad birmana, y no debiera sorprendernos que haya adolescentes con una vocación espiritual. En varios monasterios hemos hablado con novicios que escogieron esta vía por sí mismos y no por influencia de sus padres; estos adolescentes querían estudiar a fondo la palabra del Buddha y transmitirla a los demás para que no se pierda.

Ciertamente, hay familias humildes para quienes el hecho de que un hijo se haga novicio arregla las cosas desde un punto de vista material. Mas no podemos reducirlo todo a esto, pues también hay novicios que provienen de familias acomodadas o de clase media. En la mayoría de casos, sea cual sea la razón por la cual se inició el noviciado, los novicios se interesan realmente por las enseñanzas budistas una vez ya están viviendo en el monasterio. Prueba de ello,

y de que el noviciado funciona desde este punto de vista, es que muchos novicios se hacen monjes al cumplir los 20 años, cuando tienen plena libertad para volver a la vida laica -de hecho las puertas del monasterio están siempre abiertas-. Muchos novicios ya tienen intención de hacerse monjes a los 14 años; y no es infrecuente ver a novicios de 14 años que se interesan espontáneamente por la meditación y que empiezan a practicar en sus ratos libres bajo la guía de un monje.

En el monasterio Mya Thein Tan (Rangún), los monjes nos explicaron que aproximadamente la mitad de los novicios llegaron al monasterio porque sus padres se lo pidieron. Algunos eran hijos de familias muy pobres que apenas podían mantenerlos. Al enviar a su hijo al monasterio, estas familias se aseguraban una buena manutención y una buena educación para sus vástagos, sabiendo que los monjes los cuidarían afectuosamente. Otros novicios eran hijos de campesinos que, aún pudiendo sustentar a su hijo, no querían que éste tuviera una vida tan dura como ellos habían tenido. Pero los monjes nos aseguraron que la otra mitad de los novicios lo eran por vocación propia, habiendo escogido ellos mismos el ser novicios a los 11 o 13 años.

Hablando con los novicios directamente -a menudo a través de un intérprete- no es difícil adivinar los dos tipos de situación, pues la mayoría explican lisa y llanamente las razones por las cuales llegaron al monasterio. Si fue por influencia de sus padres lo reconocen sin problema; si fue por vocación propia también lo dicen tan tranquilamente. Incluso los que se incorporaron al monasterio por sugerencia de sus padres despiertan con el tiempo un interés real por las enseñanzas budistas, y la mayoría acaban haciéndose monjes más tarde. Tanto los que llegaron por influencia de los padres como los que llegaron por vocación propia son felices en el monasterio -y los monjes procuran que así sea-. De otro modo, el "sangha" no tendría un fundamento sólido y no perduraría con el paso del tiempo -especialmente en nuestra época-.

Dejemos ahora el caso particular de Birmania, y repasemos de modo genérico el funcionamiento del "sangha" budista en términos de iniciación.

La ceremonia de admisión de un muchacho en el monasterio budista recibe el nombre de "pabbajjâ". Tras el rito iniciático, el muchacho se convierte en novicio: "sâmanera" (pâli) o "shrâmanera" (sânskrito). Nadie puede recibir la ordenación menor o "pabbajjâ" antes de los 7 u 8 años de edad. Históricamente, ésta sería la edad que tenía el hijo del Buddha, Râhula, cuando entró en la comunidad monástica para seguir a su padre. Antropológicamente, ésta sería la edad mínima para los ritos iniciáticos puberales en todas las culturas arcaicas y antiguas de la humanidad. Para recibir la ordenación menor o "pabbajjâ" hace falta tanto la autorización de los padres como el consentimiento del muchacho.

A partir de los 20 o 21 años, la plena incorporación a la comunidad monástica se hace a través de la ordenación superior o "upasampadâ"; entonces, el adulto se convierte en monje: "bhikkhu" (pâli) o "bhikshu" (sânskrito).

La ceremonia de "pabbajjâ" es muy sencilla según las reglas del

Canon Pâli. El muchacho, mayor de 8 años y menor de 20, que busca ser admitido en la Orden monástica budista, debe escoger un monasterio particular y dentro de éste debe escoger a un monje como mentor - volveremos sobre este último punto en el capítulo siguiente-. El joven es investido como novicio y recibe la túnica monástica. Basta con que pronuncie tres veces el triple juramento o juramento de los Tres Refugios:

"Tomo refugio en el Buddha.
Tomo refugio en el Dhamma.
Tomo refugio en el Sangha."

Seguidamente, el novicio se compromete con los diez preceptos fundamentales del Sangha:

- no quitar la vida;
- no robar;
- no realizar actos impuros;
- no mentir;
- no tomar bebidas intoxicantes;
- no comer fuera de los horarios establecidos;
- no bailar ni cantar;
- no utilizar objetos superfluos o lujosos;
- no usar sofás o grandes asientos;
- no recibir oro ni plata.¹³²

El Vinaya-Pitaka describe en los siguientes términos la ceremonia de admisión, que es similar para el novicio y el monje:

"Dejad que aquel que desee recibir la ordenación se corte primero el cabello y la barba; que se ponga la vestimenta amarilla, ajuste la vestimenta superior de tal modo que cubra un hombro, salude con la cabeza hacia los pies de los monjes; y se siente sobre los talones; entonces, que levante las dos manos juntas, y decidle que repita: "Tomo refugio en el Buddha, tomo refugio en el Dhamma, tomo refugio en el Sangha".¹³³

En la ordenación superior o "upasampadâ" se dan unas características específicas. La principal diferencia con relación a la ordenación menor radica en la intervención del conjunto de la comunidad monástica.

Tanto en la ordenación menor como en la superior las condiciones de admisión al Sangha son muy sencillas. En cuanto a los novicios, es necesaria la autorización de los padres. En este sentido, el legislador budista demuestra ser prudente, respetando la integridad de la familia y la autoridad paterna. Este criterio fue introducido por el mismo Buddha tras el ingreso de su hijo Râhula.

Sea cual sea su edad, todos los candidatos tienen que estar libres de ciertas enfermedades, especialmente de tipo contagioso. Se

¹³²Cf Vinaya-Pitaka, Mahâvagga, I, 36.

¹³³Vinaya-Pitaka, Mahâvagga, I, 38 (versión de Oldenberg, "Sacred Books of the East").

dan algunas normas adicionales para la ordenación superior. Quien haya sido condenado por un delito no puede ingresar en la Orden; con ello el legislador budista intenta evitar que el Sangha se convierta en un refugio de convictos. La normativa también prohíbe la incorporación de soldados o de personas que tengan deudas. En ambos casos, el Sangha intenta no entrar en conflicto con el orden social, reconociendo los intereses del Estado y del comercio.¹³⁴

Con todas estas medidas, relativamente sencillas, la Orden budista hace prueba de precaución y sentido común, buscando forjarse un respeto social sin dejar de ser una congregación de renunciantes abierta a todos los que busquen un ideal religioso y un camino de salvación. El principio de apertura de la Orden se conjuga con una cierta prudencia para que ésta no se corrompa y preserve su integridad. En particular, el Sangha no permite que las personas escapen a sus obligaciones familiares, estatales o sociales ingresando en el monacato.

Cabe puntualizar que a través de la ordenación, tanto menor como superior, el monje o el novicio entran a formar parte de la Orden monástica budista -en general- y no de un monasterio en particular. Los residentes del "vihâra" pueden cambiar con el tiempo, y los religiosos pueden pasar de un monasterio a otro; la pertenencia al Sangha, a la Comunidad budista, permanece inalterada. Las ceremonias de "pabbajjâ" y "upasampadâ" implican una incorporación al Sangha budista más que al monasterio en el que se ha realizado la iniciación. Después de haberse convertido en miembro del Sangha, el religioso puede residir en uno u otro monasterio, siendo siempre posible el traslado.

El novicio -"sâmanera"- es objeto de una regulación detallada en el Vinaya-Pitaka. Las escrituras establecen claramente que los novicios deben ser educados por los monjes. Abordaremos más adelante la relación maestro/ discípulo a través de la cual se estructura dicha educación. Como contraprestación a la educación recibida, el novicio debe realizar una serie de pequeños servicios para su preceptor. También debe realizar algunas faenas de limpieza del monasterio.

Más interesante quizás es la normativa según la cual el discípulo guarda una responsabilidad moral para con su maestro -algo que en un principio podría sorprendernos, pues lo que esperaríamos sería más bien lo contrario-. Según el Vinaya-Pitaka, el discípulo debe velar por la fe de su maestro. Si las dudas o la indecisión asaltan la mente del maestro, el discípulo debe intentar reforzar su fe de nuevo; si el maestro se ve tentado por "falsas doctrinas", el discípulo debe intentar conducirlo de nuevo por el camino del Dharma. Esta responsabilidad moral del acólito con relación a su mentor se afianza en caso de quebrantamiento de la disciplina monástica por el preceptor. Si éste comete una falta grave, su protegido debe asegurarse de que la comunidad le haga volver al código de disciplina y le rehabilite tras la penitencia oportuna. El discípulo también debe intentar mitigar el "castigo" que la comunidad imponga a su

¹³⁴Cf Vinaya-Pitaka, Mahâvagga, I, 39-71.

Toda esta normativa resulta interesante por varias razones. En primer lugar, podemos comprobar que la comunidad monástica budista intenta reforzar por todos los medios su unidad y su disciplina interna, así como la fe y la coherencia del Dharma. Por descontado, el preceptor enseña a su alumno dentro del marco de la disciplina monástica y de la doctrina budista. Pero el Vinaya-Pitaka también exige al novicio un papel activo, velando por la fe del maestro y su observancia del código de disciplina. El educando no es, pues, un mero receptor de enseñanzas, sino que detenta un papel activo en una función de cohesión de la comunidad y de la doctrina. Ello está, ciertamente, al servicio de la imposición de una disciplina -la disciplina monástica-; o si preferimos, está al servicio del mantenimiento de una ortodoxia -la doctrina budista tal como aparece configurada en el Canon Pâli-. Mas no deja de ser a nuestro entender positivo el hecho de que el novicio sea considerado como un sujeto en términos activos, y no como un mero objeto pasivo de enseñanzas.

Finalmente, este tipo de normativa que hemos examinado tiende a robustecer el vínculo entre el maestro y el discípulo. El estatuto de novicio implica la elección de un preceptor y la estrecha relación con éste durante los años de aprendizaje. La educación monástica se fundamenta en la relación maestro/ discípulo. Tal es la importancia de esta cuestión que nos parece oportuno dedicarle un capítulo específico seguidamente. Subrayaremos por ahora que el Vinaya-Pitaka utiliza todos los medios a su alcance para afianzar esta pedagogía personalizada. El maestro tiene sin duda unas obligaciones para con su discípulo; pero el segundo también tiene unas obligaciones para con el primero. No sólo el acólito debe prestar una serie de servicios a su preceptor, sino que debe incluso velar por su fe y su observancia de la disciplina. La normativa regula los deberes mutuos entre ambos, con la intención de fortalecer los lazos que los unen.

¹³⁵Cf Vinaya-Pitaka, Mahâvagga, I, 25.

g. El "upajjhāya" y el "kalyana-mitto".

La relación maestro/ discípulo en el budismo

Tras la ordenación menor o "pabbajjā", el novicio -"sāmanera"- debe escoger a un monje -"bhikkhu"- como preceptor; esta figura, conocida como "upajjhāya", se convertirá en el centro de la educación monástica tradicional según el Canon Pāli. A veces el preceptor también es llamado "āchāriya"; éste es un término de origen sánscrito que procede directamente de la tradición educativa hindú. El novicio, en tanto que alumno del preceptor, recibe el nombre de "saddhivihārika".

Según el Vinaya-Pitaka, el Buddha habría declarado:

"Oh monjes, prescribo que los jóvenes monjes escojan a un "upajjhāya" -preceptor-. Oh monjes, el "upajjhāya" debería considerar al "saddhivihārika" -discípulo- como un hijo; el "saddhivihārika" tendría que considerar al "upajjhāya" como un padre. Entonces, ambos, unidos por la reverencia y la confianza mutuas y la comunidad de vida, progresarán, avanzarán y alcanzarán un alto estadio en esta doctrina y disciplina."¹³⁶

En el monasterio pueden darse espacios colectivos de enseñanza. Mas según la tradición budista cristalizada en el Vinaya-Pitaka, el núcleo de la educación monástica debe estar constituido por la relación entre maestro y discípulo. Se establece, pues, la relación pedagógica personalizada como fundamento de la educación.

En este sentido, el budismo indio sigue los pasos de la tradición hindú. En la cultura hindú, el "gurukula" es, literalmente, la comunidad del maestro, es decir, la comunidad constituida por el maestro y sus discípulos. El budismo mantiene la relación maestro/ discípulo característica del hinduismo, aunque adapte esta fórmula educativa al marco del monasterio y del Dharma.

Tal como subraya el historiador indio R.K. Mookerji:

"La orden monástica budista empezó como una unión del maestro y de sus discípulos siguiendo el model brahmánico."¹³⁷

De hecho, en todas las sociedades tradicionales encontramos la relación maestro/ discípulo como fundamento de la educación. El hinduismo y el budismo no serían casos excepcionales sino más bien paradigmáticos. Es la sociedad moderna la que ha destruido completamente la relación maestro/ discípulo al instituir la escuela-fábrica típica del mundo industrial. Incluso en el budismo "theravāda" contemporáneo la relación maestro/ discípulo parece

¹³⁶Vinaya-Pitaka, Mahāvagga, I, 25 (versión de Oldenberg, "Sacred Books of the East").

¹³⁷R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 395.

haberse desdibujado; el caso de Birmania sería ejemplificativo.

Volvamos por ahora a la tradición budista antigua. El Vinaya-Pitaka describe la elección del preceptor por el novicio en los siguientes términos:

"Dejad que el que vaya a escoger a un "upajjhāya" ajuste su vestimenta superior de tal modo que cubra un hombro, salude los pies del "upajjhāya" escogido, se siente sobre los talones, levante las dos manos juntas, y diga: "Venerable señor, sea mi preceptor".¹³⁸

Esta fórmula debía ser repetida tres veces, y si el monje al cual se había dirigido el novicio expresaba su consentimiento con palabras o con un gesto, entonces el rito quedaba completado y la relación maestro/ discípulo establecida.

Lo más importante para nosotros no son estas formas rituales, características de una sociedad antigua como la India budista de principios de la era cristiana. Debemos describir estas formas para conocer con detalle la vida budista tradicional. Pero lo más importante es subrayar el valor pedagógico de la relación maestro/ discípulo, más allá de los ritos y formalismos con que se pueda revestir en una sociedad tradicional. Al igual que el hinduismo, el budismo se dio cuenta del potencial de esta relación personalizada para la educación, y esto es lo que puede resultar valioso para el mundo moderno.

El célebre poeta bengalí, R. Tagore, criticó con gran acierto la escuela-fábrica de la sociedad industrial, inventada en Europa y exportada a la India por la colonización. En su lugar de origen, Occidente, este modelo educativo parece estar en una crisis profunda. Cuando la policía llega a entrar en el recinto de algunos institutos, o una buena parte del profesorado se halla en situación de depresión, debemos empezar a preguntarnos seriamente qué ha pasado. Aquí es donde aparece el reto del diálogo intercultural; podemos aprender de otras culturas -si nos las tomamos en serio-. Concretamente, podemos plantearnos qué es lo que hemos perdido al dismantelar la relación maestro/ discípulo tan importante en las sociedades tradicionales. Quizás entonces nos demos cuenta de que aquí hay algo que aprender. Más allá de las formas rituales que nos pueden parecer caducas, hay algo en términos pedagógicos que sí resulta interesante.

El budismo indio establece unas pautas estrictas para la conducta del discípulo hacia su maestro. Es comprensible que hoy en día nos parezcan superadas ciertas reglas que tenían en cambio su sentido en una sociedad antigua como la India budista. Hay que situar este tipo de normativa en su contexto histórico y geográfico. Por otro lado, debemos tener presente la influencia que la educación brahmánica ejerció sobre la budista. El mundo brahmánico formalizó a lo largo de los siglos una profunda veneración del maestro que ha llegado hasta nuestros días en la India contemporánea. El budismo recogió éste entre otros elementos de la cultura brahmánica, aunque

¹³⁸Vinaya-Pitaka, Mahāvagga, I, 25 (versión de Oldenberg, "Sacred Books of the East").

lo adaptara a su propia idiosincrasia.

Hechas estas advertencias, no deberían sorprendernos las siguientes reglas del Vinaya-Pitaka con relación al discípulo:

"Dejad que se levante temprano; y habiéndose descalzado y ajustado su vestimenta superior de tal modo que cubra un hombro, que ofrezca a su maestro el cepillo de dientes, y agua para lavarse la boca. Entonces que prepare un asiento para su maestro. Si hay arroz con leche, que lave la vasija, y ofrezca arroz con leche a su maestro. Cuando éste lo haya terminado, que ofrezca agua a su maestro, coja la vasija, la ponga boca abajo, la lave correctamente sin estropearla al fregarla, y la guarde. Cuando el maestro se haya levantado, que aparte el asiento. Si el lugar está sucio, que lo barra."¹³⁹

Tras el desayuno, el discípulo debía ayudar al maestro a vestirse y prepararse para salir a la calle a pedir comida. Si el maestro lo deseaba, el discípulo debía acompañarle durante la ronda. Al volver al monasterio, los pequeños servicios por parte del discípulo continuaban. El novicio se bañaba al mismo tiempo que su preceptor, aunque tuviera que estar preparado en todo momento para ayudar a su mentor. Si el maestro enfermaba, el discípulo debía cuidar de él apropiadamente. Etc. Unos cuantos ejemplos bastan para hacernos una idea de como funcionaba la relación entre maestro y discípulo en términos de servicio del segundo hacia el primero.¹⁴⁰

Mas no deberíamos precipitarnos concluyendo que el novicio era un "criado" del preceptor. En primer lugar, el preceptor debía enseñar al novicio; a un criado no se le educa en cambio. En segundo lugar, si bien el discípulo mostraba su respeto al maestro ofreciéndole una serie de pequeños servicios, el maestro cuidaba del discípulo como si fuera un hijo o un hermano menor. La relación entre ambos era de un gran afecto. S.P. y A. Chaube subrayan:

"La relación entre el maestro y el discípulo en el monasterio se basaba en los principios de amor e igualdad."¹⁴¹

Este fundamento humano y afectivo en la relación educativa no era exclusivo del budismo sino más bien un patrimonio común de toda la India. En las pequeñas comunidades educativas hindúes, los "gurukulas", la situación no era muy diferente a los monasterios budistas. Tal como ha puesto de relieve la maestra espiritual contemporánea, Vimala Thakar, el amor y la igualdad entre maestro y discípulo constituían la característica más sobresaliente de la educación upanishádica. Los monjes budistas no hicieron sino seguir el camino abierto por los maestros de los Upanishads.

¹³⁹Vinaya-Pitaka, Mahāvagga, I, 25 (versión de Oldenberg, "Sacred Books of the East").

¹⁴⁰Cf Vinaya-Pitaka, Mahāvagga, I, 25.
Cf también I, 32.

¹⁴¹S.P. y A. Chaube, "Education in Ancient and Medieval India", p 89.

Acabamos de ver las reglas concernientes al discípulo; veamos ahora las reglas concernientes al maestro. El Vinaya-Pitaka resume la responsabilidad del mentor en los siguientes términos:

"Oh monjes, el maestro debería observar una conducta estricta para con su discípulo. Oh monjes, dejad que el maestro ofrezca ayuda y seguimiento espiritual al discípulo, enseñándole, haciéndole preguntas, exhortándole, instruyéndole."¹⁴²

El mentor debía asegurarse de que su protegido tuviera la vestimenta adecuada y los objetos sencillos de que dispone un monje según el código budista. El mentor debía ocuparse en general del bienestar material de su protegido, y debía atenderle si caía enfermo. El mentor debía actuar como si fuera un padre o un hermano mayor, comprobando que el novicio se aseaba, lavaba su ropa y cuidaba de sus cosas. Al mismo tiempo, el maestro debía ocuparse del bienestar espiritual del discípulo, y debía enseñarle y educarle.¹⁴³

Sobre la educación budista tradicional, S.K. Das puntualiza:

"El método de enseñanza parece haber sido predominantemente oral. El Buddha no puso sus enseñanzas por escrito, y fueron transmitidas por vía oral siguiendo la antigua costumbre. Esto resulta bastante claro de las lecciones de los Diálogos del Buddha y del Milindā-Pañha."¹⁴⁴

El diálogo entre maestro y discípulo a través de un juego de preguntas y respuestas ha sido sin duda la clave de la pedagogía budista. Es preciso subrayar este punto, pues de otro modo podríamos quedarnos tan sólo con la imagen de los hombres-libro que menciona el erudito chino Yi-Tsing en sus crónicas de viaje. Ciertamente, en la educación budista el proceso de memorización de los libros sagrados ha tenido un papel destacable. Ello ha permitido la transmisión por vía oral de las escrituras durante siglos. Pero la educación budista de ningún modo se ha reducido a la simple memorización. Ha habido una constante preocupación por el cultivo del intelecto y del pensamiento, y el método dialogal ha sido especialmente cultivado para despertar la inteligencia del alumno y permitirle acceder a una comprensión por sí mismo de las cosas.

Podríamos resumir la pedagogía budista distinguiendo cuatro fases en el proceso de aprendizaje:

- el estudio de memoria de los textos;
- la reflexión personal sobre lo que se ha estudiado;
- el diálogo con el maestro;

¹⁴²Vinaya-Pitaka, Mahāvagga, I, 26, (versión de Oldenberg, "Sacred Books of the East").

¹⁴³Cf Vinaya-Pitaka, Mahāvagga, I, 26.
Cf también Milindā-Pañha, IV, 1, 8.

¹⁴⁴S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 175.

- la meditación.

Según el Vinaya-Pitaka, el maestro no podía desentenderse fácilmente de su discípulo tampoco. Este tenía que cometer una falta especialmente grave para que su mentor pudiera rechazarle.¹⁴⁵ Mientras no se produjera uno de estos casos extremos, el preceptor estaba fuertemente ligado en su responsabilidad hacia el novicio.

R.K. Mookerji concluye:

"La idea de la responsabilidad individual del maestro ante la formación y la conducta de su discípulo era especialmente realzada."¹⁴⁶

No cualquiera podía tomar esta responsabilidad tampoco. Para ser preceptor, hacía falta haber sido monje durante al menos diez años. El monasterio se aseguraba de que los maestros eran competentes y estaban suficientemente formados. El cuidado de las generaciones más jóvenes era tomado muy en serio por la comunidad, y ésta velaba por la educación de los novicios escogiendo a los más aptos entre sus miembros de cara a la labor docente.

Las reglas del Vinaya-Pitaka sobre los deberes mutuos entre maestro y discípulo vienen confirmadas por las crónicas de los viajeros chinos. Yi-Tsing, por ejemplo, visitó la India entre los años 671 y 695. Lo que él vio y describió en su cuaderno de viaje corresponde bastante bien a lo que estipula el Vinaya-Pitaka, lo cual significa que la normativa del Canon Pâli sobre la educación monástica era efectivamente aplicada en la vida cotidiana de las comunidades budistas.

"Lo que sigue es la manera como un alumno sirve a su maestro en la India. (...) Primero el maestro invita a su alumno a sentarse cómodamente. Seleccionando algunas partes del Tripitaka, le da una lección adecuada a las circunstancias, y no deja sin explicar ningún hecho ni ninguna teoría. Examina la conducta moral de su alumno, y le advierte sobre las faltas y las transgresiones; siempre que descubre una falta en su alumno, le hace buscar un remedio y le hace arrepentirse. El alumno frota el cuerpo de su maestro, dobla sus vestimentas, o a veces barre su estancia y el patio. Entonces, habiendo comprobado si hay insectos en el agua, se la da a su maestro. Así, cualquier cosa que haya que hacer el alumno la hace en atención a su maestro. Esta es la manera como se muestra respeto al preceptor. Por otro lado, si el alumno cae enfermo, el maestro cuida personalmente de él, le proporciona todos los medicamentos necesarios, y se ocupa de él como si fuera su propio hijo."¹⁴⁷

¹⁴⁵Cf Vinaya-Pitaka, Mahâvagga, I, 27.

¹⁴⁶R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 395.

¹⁴⁷I. Takakusu, "A Record of the Buddhist Religion. (Travels of Yi-Tsing)" (F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 93).

En lengua pâli hay otro término especialmente sugerente para aproximarnos a la concepción de la vida del budismo: "kalyâna-mitto". "Mitto" quiere decir amigo; "kalyâna", emparentado con el griego "kalos", significa, como su equivalente griego, bello y bueno al mismo tiempo. El "kalyâna-mitto" es, literalmente, el amigo bello y bueno.

En el Kalyânamitta-Sutta (Samyutta-Nikâya, V, 2-3)¹⁴⁸, el Buddha subraya que la vida espiritual -"brahmacariyâ"- es inseparable de la profunda amistad -"kalyâna-mittatâ"- . Según el Bienaventurado, no es una parte sino el conjunto de la vida espiritual que depende de la auténtica amistad. El discípulo que tiene un buen amigo, cultiva y desarrolla el Noble Octuple Camino. El Buddha llega a pronunciar las siguientes palabras llenas de fuerza: es gracias a la profunda amistad, que los hombres destinados al nacimiento se liberarán del nacimiento; que los hombres destinados a la vejez se liberarán de la vejez; que los hombres destinados a la muerte se liberarán de la muerte.

En este Sutta del Samyutta-Nikâya, el Maestro parece situar el afecto, el amor, el cariño, en el corazón mismo del camino de liberación y del sendero espiritual. El amor es el fundamento de la espiritualidad. En este Sutta, el Buddha no preconiza una vida en solitario sino que valora altamente la relación humana, y ello no sólo para los laicos sino también para los religiosos; consecuentemente, pide a sus discípulos que sigan el sendero espiritual no en solitario sino al amparo de relaciones humanas auténticas de profunda amistad. El afecto se convierte en el fundamento de la vida monástica y del conjunto de la vida espiritual.

En términos intergeneracionales, el "kalyâna-mitto" viene a ser el maestro querido por su discípulo, en una tradición de amor pedagógico que puede fácilmente recordarnos la "paideia" socrática o el "gurukula" indio. La relación entre maestro y discípulo en el mundo budista ha sido indisociable del amor pedagógico -como en Grecia o en la India, o en tantas otras culturas antiguas-.

¹⁴⁸(Versión de M. Wijayaratna, "Le Bouddha et ses disciples", p 159-160).

Conclusión

Cuando Gautama el Buddha vivió e impartió sus enseñanzas, muchas de las ideas que tomarían cuerpo en los grandes sistemas filosóficos de la India ya eran objeto de discusión. Las nociones de "karma" y "samsâra" estaban bien establecidas en la cultura del subcontinente. El budismo tomaría prestados ambos conceptos de la vasta y rica filosofía india. También haría suya la gran pregunta formulada por tantos sabios, ascetas y filósofos buscadores de la verdad, a saber, cómo liberarse de la rueda incesante de renacimientos y abrazar la salvación. El budismo dio una respuesta a esta pregunta acuciante. Desde los inicios, conservó, pues, su personalidad y ofreció una notable originalidad, aunque tampoco pueda negarse que echaba sus raíces en el pensamiento filosófico indio. En los siglos posteriores, especialmente a partir de la expansión del Dharma por el continente asiático, los budistas tenderán a erigirse como religión o sistema filosófico independientes. A pesar de que la entidad propia del budismo sea innegable, tampoco deberían olvidarse sus raíces indias.

El budismo se distancia del brahmanismo ortodoxo de la India en varios puntos. Ello no significa que el budismo ataque frontalmente la religión brahmánica, sino más bien que la oposición está implícita en su propio sistema. El budismo deja de reconocer la autoridad indiscutible de los Vedas así como la interpretación de éstos por la casta de los sacerdotes -"brâhmanas"-. También cuestiona en el funcionamiento práctico de su propia comunidad el sistema de castas.

Después de expandirse por todo el continente asiático, el budismo acabó desapareciendo del suelo indio a principios del segundo milenio de nuestra era. Muchas de sus ideas fueron asimiladas por la religión madre de la India, de la cual en parte procedía. Es como si el budismo fuera un brazo de río que se separa del curso principal de la religión india para diluirse de nuevo en sus aguas al cabo de 1500 años. Hay que reconocer, empero, que durante estos 15 siglos el budismo tuvo una considerable importancia en la India, y que la conservaría en muchos países asiáticos hasta la actualidad.

Durante sus 15 siglos de existencia en la India, el budismo desarrolló un sistema educativo propio, el cual, aunque rivalizando con el sistema educativo brahmánico prevaleciente, no dejaba de presentar notables afinidades con éste y deberle muchas cosas. Con matices y variaciones nacionales, la educación del "sangha" indio se consolidaría en los países budistas de Asia.

Al igual que la formación brahmánica, la pedagogía budista se fundamenta en la iniciación; en ambos casos, es ésta la que abre las puertas a la educación. En la pre-adolescencia, más concretamente a partir de los 8 años de edad, el muchacho puede pasar por un rito iniciático que, como todos los ritos de la pubertad en las culturas arcaicas y antiguas, viene a marcar simbólicamente la muerte del niño y el segundo nacimiento de un joven dotado con todo el ser de hombre y con nuevos derechos y deberes en la comunidad. Un niño, es decir, un ser humano por debajo de los 7 años, no puede formar parte del "sangha" -entendiendo éste en sentido estricto, como comunidad de monjes-. En cambio, un muchacho, a partir de los 8 años, sí puede incorporarse al "sangha" a través de la iniciación con el estatuto de novicio. Este estatuto durará hasta los 20 años, hasta la plena

adulter, cuando el novicio se convierte en monje.

La educación budista tradicional no sólo nos recuerda la importancia de la iniciación, completamente olvidada por la cultura moderna. También nos recuerda la importancia de la relación maestro/discípulo, la cual ha sido tan descuidada como la iniciación por la sociedad moderna. En el "sangha" budista, no cabe la escuela-fábrica que con tanto acierto criticó el poeta R. Tagore. Aunque se estructuren espacios colectivos de enseñanza, la tradición budista descansa en buena medida en la relación personalizada entre maestro y discípulo. En este aspecto, no se diferencia mucho de la educación brahmánica.

En tercer lugar, la educación budista no consiste en una mera transmisión de conocimientos -que es lo que constituye el núcleo de la educación moderna-. La educación budista es una educación espiritual. No se trata de acumular conocimientos instrumentales que proceden del exterior y que el individuo asimila pasivamente; se trata de obtener un conocimiento de sí mismo con vistas a la salvación. En esta dimensión espiritual, la educación budista se mantiene cercana a la educación brahmánica, aunque el objetivo del Nirvâna y el Noble Octuple Camino confieran su especificidad a la visión budista.

Hemos puesto de relieve las tres características principales de la educación budista tradicional: la iniciación, la relación maestro/discípulo y la vocación espiritual. Todo ello sería común con la educación brahmánica. Ahora bien, en la educación budista el sistema de castas deja de tener sentido: el educador ya no es un "brâhmana" sino un monje que puede provenir de cualquier casta; el educando no tiene porque ser un muchacho de las tres castas superiores -"nacidas dos veces"- sino que puede ser igualmente de cualquier origen. Además, la educación budista no se centra en los Vedas sino en el Dharma, y pues en el Noble Octuple Camino. A pesar de las diferencias existentes, la educación budista y la brahmánica presentan unos rasgos comunes, especialmente en lo tocante al fundamento de la educación. No en vano, ambas son educaciones tradicionales.

En cambio, las tres características mencionadas alejan considerablemente la educación del "sangha" de la escuela-fábrica del mundo industrial. Justamente por ello, la tradición budista puede resultar de interés para nosotros: porque es diferente, y podemos aprender de esta diferencia a través de un verdadero diálogo intercultural.

La educación budista ha desaparecido de su lugar de origen, la India, pero está perfectamente viva en otros países asiáticos, especialmente en el sudeste del continente. Podemos ver esta continuidad como un residuo de sociedad tradicional que ha sobrevivido a la colonización y posterior modernización de Asia. Sin llegar a despreciar la educación budista, podemos verla como un elemento folklórico que resulta atractivo pero del cual, en cualquier caso, no tenemos nada que aprender. Tanto la primera como la segunda postura constituirían una perpetuación del imperialismo cultural que ha caracterizado a Occidente.

Ante esto, podemos plantearnos que las culturas budistas todavía existentes, con sus formas específicas de educación, son culturas en pie de igualdad con la cultura moderna de origen occidental. Y podemos plantearnos un diálogo fructífero con estas culturas budistas y sus tradiciones educativas, sabiendo que el diálogo nos lleva a aprender algo de nuestro interlocutor, y que este aprendizaje nos

puede ayudar a resolver nuestros propios problemas. El diálogo implica una fecundación mutua. Este es un reto pendiente para el siglo XXI.

Apéndice I.

Cronología histórica.

- Circa 556 AC:¹⁴⁹

nacimiento del príncipe Siddhārtha en el Terai nepalés.

- 520 AC:

Gautama alcanza la Iluminación, pasando a ser el Buddha;
primer sermón de Benarés.

- 476 AC:

el Buddha abandona este mundo y entra en el Parinirvâna.

- 475/ 473 AC:

primer concilio budista de Rājagriha.

- Circa 363 AC:

segundo concilio budista de Vaisālī;

escisión del budismo primitivo en dos sectas: los Mahāsāṅghikas
y los Sthaviras;
a partir de los Sthaviras, se desarrollarán los Sarvāstivādines
y los Theras -budismo Theravāda-.

- 272-232 AC:

reinado de Ashoka, emperador maurya impulsor del budismo;

se afianza la división entre los Sarvāstivādines y los Theras.

- 253 AC:

tercer concilio budista de Pāṭaliputra;
punto de partida para la extensión del budismo por Asia.

- A partir del 253 AC:

Mahinda, hijo o hermano de Ashoka, lleva el budismo a Sri Lanka.

- Del siglo I AC hasta los primeros siglos de la era cristiana:

redacción del Canon Pāli -Tipitaka- del budismo Theravāda.

- A partir del siglo I:

¹⁴⁹Otras fechas barajadas serían 480/ 430 AC.

desarrollo del budismo Mahâyâna en el norte de la India como reacción al anterior Hînayâna;
composición de los primeros Sûtras "mahâyânas";
evangelización de Birmania e Indochina occidental;
introducción del budismo en China desde Asia Central.

- Siglo II:

formación de la escuela filosófica "mahâyâna" del Madhyamika, encabezada por Nâgârjuna.

Siglos III a VI:

evangelización de Vietnam,
primero desde la India por las rutas marítimas,
y posteriormente desde China.

- A partir del siglo IV/ V:

influencia india -tanto hindú como budista- en Malasia e Indonesia;

introducción del budismo en Corea;

nuevas traducciones chinas de textos budistas.

- 399-414:

viaje del peregrino chino Fa-Hien a la India.

- Siglo V:

formación de la escuela filosófica "mahâyâna" del Yogâcâra, encabezada por Asanga;

invasiones del norte de la India por los hunos.

- Circa 450:

Buddhagosa escribe la Vía de la Pureza.

- A partir de los siglos V/ VI:

desarrollo del budismo tántrico -Tantrayâna- o del Diamante -Vajrâyâna- en la India.

- Siglo VI:

introducción del budismo Ch'an (Zen) en China por Bodhidharma;
penetración del budismo en Japón desde Corea.

- Siglo VII:

reinado de Harsha, protector del budismo, en el norte y centro de la India;

persecución del budismo en Camboya por los reyes hindúes, poniendo fin a la anterior convivencia entre budismo e hinduismo;

penetración del budismo en el Tíbet.

- 629-645:

viaje del peregrino chino Hiuan-Tsang a la India.

- 671-695:

viaje del peregrino chino Yi-Tsing a la India.

- Siglo VIII:

llegada del maestro tántrico Padmasambhava al Tíbet.

- A partir de los siglos VIII/ IX:

gradual declive del budismo en la India.

- 838-842:

persecución del budismo en el Tíbet.

- 842-845:

persecución del budismo en China.

Siglos IX a XV:

reino khmer en Camboya;
nueva convivencia en el país de budismo e hinduismo;
erección de los templos de Angkor.

- Siglo XI:

el rey birmano Anawrata unifica el país, favoreciendo el budismo Theravâda.

- 1040-1123:

vida del santo tibetano Milarepa.

- Siglos XI-XII:

florecimiento de la cultura budista de Bagan -Pagan- en Birmania;

renacimiento del budismo en el Tíbet;

declive del budismo en China ante el neoconfucianismo.

- Siglo XII:

revitalización del budismo en Sri Lanka tras un período de decadencia.

- Siglos XII-XIII:

invasiones musulmanas en el norte de la India;
desaparición del budismo del subcontinente;

introducción del budismo Ch'an (Zen) en Japón desde China.

- Principios del siglo XIII:

creación del Zen Sôtô en Japón por Dôgen.

- Siglos XIII a XV:

campañas militares thais en Camboya;
destrucción del reino khmer de Angkor;
extensión del budismo Theravâda en Camboya.

- Siglo XIV:

finalización del Canon budista tibetano.

- Siglos XIV/ XV:

regresión del budismo en Malasia e Indonesia,
sustituido por el Islam.

- 1333-1573:

eclosión del Zen Rinzai en las artes y las letras del Japón.

- 1641:

el quinto Dalai Lama es nombrado por los mongoles gobernante
del Tíbet.

- Principios del siglo XVIII:

nuevas invasiones mongoles del Tíbet.

- Finales del siglo XIX y principios del XX:

"descubrimiento" del budismo por estudiosos europeos en
países tan distantes como Sri Lanka o el Tíbet.

- 1868-1945:

era Meiji en Japón;
modernización y militarización del país;
el budismo cede ante un neosintoísmo crecientemente
nacionalista.

- 1876-1933:

gobierno del XIII Dalai Lama;
los británicos ponen fin al protectorado chino sobre el Tíbet;
el Tíbet se convierte en un estado plenamente independiente.

- 1949-72:

establecimiento de la República Popular de China por Mao (1949)
y Revolución Cultural (1966/ 72);
persecución del budismo y de la religión en general.

- A partir de 1950:

invasión y ocupación del Tíbet por el ejército chino;
el XIV Dalai Lama tiene finalmente que huir y refugiarse en la
India;
éxodo de refugiados tibetanos a la India.

- 1975-79:

genocidio camboyano perpetrado por los "khmers rojos";
práctica desaparición del monacato budista.

- A partir de 1975:

gobierno "comunista" en Laos;
hostilidad gubernamental hacia el budismo;

la política gubernamental se modera en los años 80.

- A partir de 1976:

reunificación de Vietnam tras la guerra (1964/ 75);
el gobierno "comunista" hostiga la religión en general y el
budismo en particular;

la política gubernamental se suaviza en los años 90.

- A partir de 1977:

reajuste de la política china;
actitud relativamente más abierta hacia el budismo
y las demás religiones;

el gobierno chino suaviza la política de ocupación en el Tíbet,
aunque se mantenga básicamente la situación de ocupación.

-1979-1989:

invasión y ocupación de Camboya por Vietnam,
poniendo fin al régimen de los "khmers rojos".

Apéndice II.

Bibliografía

Fuentes primarias

Fuentes generales

- "Aux sources du bouddhisme", edición dirigida por L. Silburn, Fayard, Paris, 1997
- "A Buddhist Bible", edición de D. Goddard, Beacon Press, Boston, 1994
- "Enseñanzas escogidas de Buda", edición de J. Kornfield, Dharma, Novelda (Alicante), 2000
- "La palabra del Buda", edición de A. Bancroft, Oniro, Barcelona, 2001
- "The Gospel of Buddha", edición de P. Carus, Samata Books, Chennai/Madrás, 1997

Puede hallarse la traducción al inglés de numerosos textos budistas pâlis y sânskritos en las colecciones siguientes:

- "Harvard Oriental Series" (Harvard University Press)
- "Oriental Translations Fund" (Royal Asiatic Society, London)
- "Sacred Books of the Buddhists" (Luzac, London)
- "Sacred Books of the East" (Clarendon, Oxford)
- "Trübner Oriental Series" (Trübner, London)

Budismo "theravâda"

El Canon Pâli está traducido al inglés en varios volúmenes por la Pâli Text Society.

A continuación, detallamos la publicación de algunas partes del mismo especialmente significativas por éste y otros editores.

- "L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens", edición de W. Rahula, Seuil, Paris, 1961
- "La paraula del Buda", edición de Nyanatiloka Mahathera y Solé-Leris, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984
- "Sermons du Bouddha", edición de M. Wijayaratna, Cerf, Paris, 1988
- "Les entretiens du Bouddha", edición de M. Wijayaratna, Seuil, Paris, 2001
- "Le Bouddha et ses disciples", edición de M. Wijayaratna, Cerf, Paris, 1990
- "Le moine bouddhiste selon les textes du Theravâda", edición de M.

Wijayaratna, Cerf, Paris, 1983

- "The Living Thoughts of Gotama the Buddha", edición de Coomaraswamy y Horner, Dover, New York, 2000

- "Buda. Vida y pensamiento", edición de A. Bareau, Edaf, Madrid, 1995

- "Further Dialogues of the Buddha (Majjhima Nikâya)", edición de R. Chalmers, "Sacred Books of the Buddhists", vols V y VI

- "Majjhima Nikâya. Los Sermones Medios del Buddha", edición de Solé-Leris y Vélez de Cea, Kairós, Barcelona, 1999

- "Diálogos con Buddha. 12 Suttas del Majjhima Nikâya", edición de D. de Palma, Miraguano, Madrid, 1998

- "Dialogues of the Buddha (Dîgha Nikâya)", edición de T.W. y C.A.F. Rhys Davids, "Sacred Books of the Buddhists", vols II, III y IV

- "El camino de la Iluminación. Nueve Suttas del Dîgha Nikâya", edición de D. de Palma, Miraguano, Madrid, 2000

- "The Book of Kindred Sayings (Samyutta Nikâya)", edición de Rhys Davids y Woodward, "Pâli Text Society Translations", vols VII, X, XIII, XIV y XVI

- "Buda. Suttas del Samyutta Nikâya", edición de J.M. Alvarez, Península, Barcelona, 2000

- "The Book of Gradual Sayings (Anguttara Nikâya)", edición de Hare y Woodward, "Pâli Text Society Translations", vols XXII, XXIV, XXV, XXVI y XXVII

- "Dhammapada", Centre d'Etudes Dharmiques de Gretz, Albin Michel, Paris, 1993

- "Dhammapada", edición de C. Kunhan Raja, The Theosophical Publishing House, Adyar, Chennai/Madrás, 1984

- "El Dhammapada", edición de J. Mascaró y J. Torres i Godori, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001

- "Dhammapada", edición de C. Dragonetti, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000

- "Vinaya Texts", edición de Rhys Davids y Oldenberg, "Sacred Books of the East", vols XIII, XVII i XX

- "The Book of the Discipline (Vinaya Pitaka)", edición de L.B. Horner, "Sacred Books of the Buddhists", vols X, XI y XIII

- "The Questions of King Milinda", edición de N.K.G. Mendis, Buddhist Publication Society, Kandy (Sri Lanka), 1993

Budismo "mahâyâna"

- "El Budismo Mahâyâna. Estudios y textos", edición de Tola y Dragonetti, Kier, Buenos Aires, 1980

- "Buddhist Wisdom. The Diamond Sutra and the Heart Sutra", edición de E. Conze, Vintage, New York, 2001

- "The Essential Lotus. Selections from the Lotus Sutra", edición de B. Watson, Columbia University Press, 2002

- "Kannon Gyo. El sutra de la gran compasión", edición de Dokusho Villalba, Miraguano, Madrid, 1987

- "Wu Liang I Ching. El Sutra de los infinitos significados", edición de Tola y Dragonetti, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000

- NAGARJUNA, "Traité du milieu", Seuil, Paris, 1995

- NAGARJUNA, "Conseils au roi", Seuil, Paris, 2000

Budismo Ch'an/ Zen

- "Ch'an and Zen Teaching", 3 vols, edición de Lu K'uan Yü (Charles Luk), Rider, London, 1962

Fuentes secundarias

- AKIRA H., "History of Indian Buddhism. From Sakyamuni to Early Mahayana", University of Hawaii Press, 1990
- ARVON H., "Le bouddhisme", Presses Universitaires de France, Paris, 1991
- BAREAU A., "Buda. Vida y pensamiento", Edaf, Madrid, 1995
- BECHERT, GOMBRICH, bajo la dirección de, "The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture", Thames and Hudson, London, 1984
- BECHERT H., "Theravada Buddhist Sangha", "Journal of Asian Studies", nº 29, 1970
- BOISSELIER J., "La sagesse du Bouddha", Gallimard, Paris, 1995
- BROSSE J., "Los maestros Zen", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1999
- BUNNAG J., "Buddhist Monk, Buddhist Layman. A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand", Cambridge University Press, 1973
- BURCKHARDT T., "Principios y métodos del arte sagrado", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2000
- CONZE E., "El budismo. Su esencia y su desarrollo", Fondo de Cultura Económica, México, 1997
- CONZE E., "Buddhist Thought in India", Allen and Unwin, London, 1962
- CONZE E., "Buddhist Scriptures. A Bibliography", Garland, New York, 1982
- CONZE F., "Buddhist Meditation", Allen and Unwin, London, 1956
- COOMARASWAMY, HORNER, "The Living Thoughts of Gotama the Buddha", Dover, New York, 2000
- COOMARASWAMY A.K., "Hinduismo y budismo", Paidós, Barcelona, 1997
- COOMARASWAMY A.K., "Buddha y el evangelio del budismo", Paidós, Barcelona, 1994
- COOMARASWAMY A.K., "Vida y leyendas de Buddha", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2000
- CHAUBE A. y S.P., "Education in Ancient and Medieval India", Vikas Publishing House, New Delhi, 1999
- DALAI LAMA, "A Policy of Kindness. An Anthology of Writings by and about the Dalai Lama", Snow Lion, Ithaca (New York), 1990

- DALAI LAMA, "An Introduction to Buddhism", Tibet House, New Delhi, 1965
- DALAI LAMA, "Las leyes de la vida", Martínez Roca, Barcelona, 2000
- DARLING G.J., "An Evaluation of the Vedantic Critique of Buddhism", Motilal Banarsidass, Delhi, 1987
- DAS S.K., "The Educational System of the Ancient Hindus", Giam, Delhi, 1986
- DAVID-NEEL A., "El budismo del Buda", La Llave, Vitoria-Gasteiz, 2001
- DESJARDINS A., "Zen y Vedanta", J.J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1997
- DUMARCET L., "Buda y el budismo", De Vecchi, Barcelona, 2001
- DUMOULIN H., "Para entender el budismo", Mensajero, Bilbao, 1997
- DUMOULIN H., "A History of Zen Buddhism", Faber, London, 1959
- DUMOULIN H., "Zen Enlightenment", Weatherhill, New York, 1995
- DUTT N., "Aspects of Mahayana Buddhism and its Relations to Hinayana", Luzac, London, 1930
- DUTT N., "Early Monastic Buddhism", K.L. Mukhopadhyay, Kolkata (Calcutta), 1971
- DUTT S., "Buddhist Monks and Monasteries of India", Allen and Unwin, London, 1962
- ELIOT Ch., "Hinduism and Buddhism", 3 vols, Routledge, London, 1954
- FISHER R.E., "Buddhist Art and Architecture", Thames and Hudson, London, 1993
- FREDERIC L., "Buddhism", Flammarion, Paris, 1995
- FROMM, SUZUKI, "Budismo zen y psicoanálisis", Fondo de Cultura Económica, México, 1998
- GALINO M.A., "Historia de la educación. Edades antigua y media", Gredos, Madrid, 1973
- GEIGER W., "The Mahavamsa. Or the Great Chronicle of Ceylon", Pali Text Society, London, 1920
- GILES H.A., "The Travels of Fa-hsien (399-414). Or Record of the Buddhist Kingdoms", Cambridge University Press, 1923
- GOMBRICH R.F., "Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo", Routledge and Kegan Paul, London, 1988
- GRIMM G., "The Doctrine of the Buddha", Motilal Banarsidass, Delhi, 1982

- GUILLON E., "Les philosophies bouddhistes", Presses Universitaires de France, Paris, 1995
- HARVEY P., "El budismo", Cambridge University Press, 1998
- HAZRA K.L., "History of Theravada Buddhism in South-East Asia", Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1982
- IKEDA D., "Budismo. Primer milenio", Taurus, Madrid, 1988
- JOHNSON, ROBINSON, "The Buddhist Religion. An Historical Introduction", Wadsworth, Belmont (California), 1982
- JOHNSTON E.H., "Buddhacarita. Acts of the Buddha", Motilal Banarsidass, Delhi, 1995
- JOSHI L., "Studies in the Buddhistic Culture of India", Motilal Banarsidass, Delhi, 1977
- KALU RIMPOCHE, "The Dharma", State University of New York Press, 1986
- KALU RIMPOCHE, "The Foundations of Buddhist Meditation", Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala (India), 1974
- KALUPAHANA D.J., "A History of Buddhist Philosophy", Motilal Banarsidass, Delhi, 1992
- KAPLEAU Ph., "The Three Pilars of Zen", Beacon, Boston, 1967
- KATSUKI SEKIDA, "Za Zen", Kairós, Barcelona, 1995
- KEAY, KARVE, "A History of Education in India and Pakistan", Oxford University Press, 1973
- KEAY F.E., "Indian Education. Ancient and Later Times", Oxford University Press, 1942
- KEAY F.E., "Ancient Education in India", Cosmo, New Delhi, 1992
- KHANTIPALO BHIKKHU, "Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's Time Till Now", Buddhist Publication Society, Kandy (Sri Lanka), 1979
- KONTLER Ch., "Les voies de la sagesse: bouddhisme et religions d'Asie", Philippe Picquier, Arles, 1996
- LAMOTTE E., "History of Indian Buddhism", Peter Press, Lovaina, 1988
- LANDAW J., "El príncipe Sidarta", Dharma Alicante, Alicante, 1992
- LEDI SAYADAW, "The Manuals of Buddhism", Union Buddha Sasana Council, Yangon/Rangoon, 1965
- LE THANH KHOI, "L'éducation. Civilisations et sociétés", Publications de la Sorbonne, Paris, 1991
- LE THAN KHOI, "Education et civilisations. Sociétés d'hier",

Nathan, Paris, 1995

- LING T., "Dictionary of Buddhism", Scribner, New York, 1972
- LOPEZ D.S., bajo la dirección de, "Buddhism in Practice", Princeton University Press, 1995
- LU K'UAN YÜ (CHARLES LUK), "Ch'an and Zen Teaching", 3 vols, Rider, London, 1962
- MAHATHERA P.V., "Buddhist Meditation in Theory and Practice", Gunaseca, Colombo, 1962
- MALALAGODA K., "Buddhism in Sinhalese Society", University of California Press, 1976
- MALALASEKERA G.P., bajo la dirección de, "Encyclopaedia of Buddhism", Gobierno de Sri Lanka, Colombo, 1961
- MASEFIELD P., "Divine Revelation in Pali Buddhism", Allen and Unwin, London, 1986
- MAUNG HTIN AUNG, "Folk Elements in Burmese Buddhism", Oxford University Press, 1962
- MERLO V., "Sabiduría y compasión. Frutos de la meditación budhista", Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, 1997
- MERTON, SUZUKI, "El Zen y los pájaros del deseo", Kairós, Barcelona, 1994
- MERTON Th., "Zen, Tao et Nirvana", Fayard, Paris, 1970
- MIGOT A., "Le Bouddha", Complexe, Paris, 1990
- MOOKERJI R.K., "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- MORA F., "Padmasambhava y el budismo tibetano", Kairós, Barcelona, 1998
- MURTI T.R.V., "The Central Philosophy of Buddhism", Harper Collins, Delhi, 1998
- NANAMOLI BHIKKHU, "The Life of the Buddha as it Appears in the Pali Canon", Buddhist Publication Society, Kandy (Sri Lanka), 1972
- NARADA THERA, "The Buddha and his Teachings", Vajirarama, Colombo, 1964
- NYANAPONIKA THERA, "Abhidhamma Studies", Frewin, Colombo, 1949
- NYANAPONIKA THERA, "The Heart of Buddhist Meditation", Rider, London, 1962
- NYANATILOKA MAHATHERA, "Buddhist Dictionary", Frewin, Colombo, 1972
- NYANATILOKA MAHATHERA, "The World of the Buddha", Buddha Publishing

Committee, Colombo, 1952

- NYANATILOKA MAHATHERA, "The Significance of Dependent Origination in Theravada Buddhism", Buddhist Publication Society, Kandy (Ceylon), 1969
- OLDENBERG H., "The Doctrine of the Upanisads and the Early Buddhism", Motilal Banarsidass, Delhi, 1991
- OLDENBERG H., "Buddha. His Life, His Doctrine, His Order", Pilgrims Publishing, Varanasi (Benarés), 2000
- OSBORNE A., "Buddhism and Christianity in the Light of Hinduism", Ramanasramam, Tiruvannamalai (Tamil Nadu), 1996
- PANDE G.Ch., "Studies in the Origins of Buddhism", University of Allahabad, 1957
- PANIKKAR R., "El silencio del Buddha", Siruela, Madrid, 1996
- PERCHERON M., "Le Bouddha et le bouddhisme", Seuil, Paris, 1956
- PYE M., "The Buddha", Duckworth, London, 1979
- RAHULA W., "L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens", Seuil, Paris, 1961
- RAHULA W., "History of Buddhism in Ceylon", Gunasena, Colombo, 1966
- RAKHE S.M., "Education in Ancient India", Indian Books Centre, Delhi, 1992
- RAMANAN K.V., "Nagarjuna's Philosophy", Motilal Banarsidass, Delhi, 1975
- RAWAT P.L., "History of Indian Education", Ram Prasad, Agra, 1973
- RAWSON Ph., "The Art of Southeast Asia", Thames and Hudson, London, 1995
- REYNOLDS F., "Guide to the Buddhist Religion", G.K. Hall, Boston, 1981
- RHYS-DAVIDS T.W., "Buddhist India", Susil Gupta, Calcutta, 1959
- ROBINSON R.H., "Buddhist Religion. A Historical Introduction", Wadsworth, Belmont (California), 1982
- RUEGG D.S., "Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet", De Boccard, Paris, 1995
- SADDHATISSA H., "Introducción al budismo", Aguilar, Madrid, 1982
- SANGHARAKSHITA, "The Eternal Legacy. An Introduction to the Canonical Literature of Buddhism", Tharpa, London, 1985
- SARKAR S.C., "Educational Ideas and Institutions in Ancient India", Janaki Prakashan, Patna, 1979

- SCHUHMACHER, WOERNER, bajo la dirección de, "Diccionario de la sabiduría oriental", Paidós, Barcelona, 1993
- SCHUON F., "Tesoros del budismo", Paidós, Barcelona, 1998
- SCHUON F., "Imágenes del Espíritu: shinto, budismo, yoga", J.J. de Olafeta, Palma de Mallorca, 2001
- SECKEL D., "El arte de los pueblos. Arte budista", Praxis/ Seix Barral, Barcelona, 1962
- SHERAB CHÖDZIN KOHN, "The Awakened One. A Life of the Buddha", Shambhala, London, 1994
- SINNETT A.P., "Esoteric Buddhism", Indological Book House, Delhi, 1972
- SKILTON A., "A Concise History of Buddhism", Windhorse, Birmingham, 1997
- SNELGROVE D., "Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan Successors", Serindia, London, 1987
- SNELLING J., "El budismo", Edaf, Madrid, 1992
- SOGYAL RIMPOCHE, "El libro tibetano de la vida y de la muerte", Urano, Barcelona, 1994
- SUZUKI D.T., "Mysticism. Christian and Buddhist", Allen and Unwin, London, 1957
- SUZUKI D.T., "Outlines of Mahayana Buddhism", Schocken Books, New York, 1963
- SUZUKI D.T., "Vivir el Zen. Historia y práctica del budismo Zen", Kairós, Barcelona, 1995
- SUZUKI D.T., "Budismo Zen", Kairós, Barcelona
- SUZUKI D.T., "El Zen y la cultura japonesa", Paidós, Barcelona, 1996
- SWEATER D.K., "The Buddhist World of Southeast Asia", State University of New York Press, 1995
- TAISEN DESHIMARU, "Zen et arts martiaux", Albin Michel, Paris, 1983
- TAKEUDI Y., bajo la dirección de, "Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, and Early Chinese", Crossroad, New York, 1995
- TARLING N., bajo la dirección de, "The Cambridge History of Southeast Asia", 4 vols, Cambridge University Press, 1999
- THOMAS E.J., "The History of Buddhist Thought", Routledge and Kegan Paul, London, 1963
- VENKATA RAMANAN, "Nagarjuna's Philosophy", Bharatiya Vidya

Prakashan, Varanasi, 1971

- WARDER A.K., "Indian Buddhism", Motilal Banarsidass, Delhi, 1980
- WILLIAMS P., "Mahayana Buddhism. The Doctrinal Foundations", Routledge and Kegan Paul, London, 1989
- YUSHIN YOO, "Books on Buddhism: An Annotated Subject Guide", The Scarecrow Press, Metuchen (New Jersey), 1976
- ZÜRCHER E., "Buddhism. Its Origin and Spread in Words, Maps and Pictures", Brill, Leiden, 1959