

Zen

Campbell, Joseph

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Campbell, J. (1992). Zen. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 37(147), 160-173. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1992.147.51561>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Una civilización es íntegra y sana en la medida en que se fundamenta en la «religión invisible» o «subyacente», la *religio perennis*; es decir, que lo es en la medida en que sus expresiones o formas dejan translucir lo Informal y tiende hacia el Origen, comunicando de este modo el recuerdo de un Paraíso perdido, pero también, y con mayor razón, el presentimiento de una Beatitud intemporal. Pues el Origen está en nosotros mismos y delante de nosotros a la vez; el tiempo no es más que un movimiento en espiral alrededor de un Centro inmutable.

Schuon; Frithof, *Sobre los mundos antiguos*,
España, Ed. Taurus, 157 pp.

ZEN*

Joseph Campbell

En la India se utilizan dos graciosas figuras para caracterizar los dos principales tipos de actitud religiosa.

Uno es el “camino del gatito”; el otro, “el camino del mono”. Cuando un gatito chillaba “miau”, su madre viene, lo levanta por la nuca y se lo lleva a un sitio seguro; para quien haya alguna vez viajado en la India, habrá podido observar que, cuando una manada de monos baja de un árbol y huyendo cruza el camino, los bebés que vienen montados en el lomo de sus madres, se sostienen por sí mismos. En concordancia, y referido a las dos actitudes: la primera es aquella que reza, “¡Oh Señor, oh señor, ven y sálvame!” y la segunda, la de aquel que, sin esa clase de rezos o lamentos, se pone a trabajar en él mismo. En Japón las mismas dos actitudes se conocen como *tariki*, “fuerza exterior”, o “poder que proviene del exterior”, y *jiriki*, “fuerza propia”, “esfuerzo o poder que proviene del interior”. En el budismo de ese país, estas aproximaciones al logro de la iluminación, radicalmente contrastantes, están representadas, en concordancia, en dos tipos de vida y pensamiento religioso aparentemente contrarios.

El primero más popular de estos dos es aquél de las sectas y Yodo y Shinshu, donde un Buda trascendente y completamente místico, conocido en sánscrito como Amitabha, “Ilimitado Esplendor” —también, Amitayus, “Vida Eterna”— y en japonés como Amidea, es invocado para conferir la liberación de la cadena de reencarnaciones —tal como a Jesucristo, en el culto cristiano, se le pide que otorgue la redención. *Jiriki*, por su parte, el camino de auto-ayuda, logro propio, energía interior, que no ruega ni espera ayuda de deidad alguna, ni aun de Buda, sino que trabaja con su propio esfuerzo lo que debe alcanzarse, está representado en Japón, preminentemente por Zen.

Existe una fábula, relatada en la India, acerca del dios Vishnu, soporte del universo, que un día, repentinamente, llamó a Garuda, su vehículo aéreo, la solar ave de plumas doradas; cuando su esposa, la diosa Lakshmi, preguntó el porqué, él respondió que acababa de darse cuenta que uno de los devotos de su culto estaba en peligro. Sin embargo, apenas acababa de partir cuando ya estaba de regreso, descendiendo de su vehículo y cuando la diosa de nuevo preguntó el porqué, él le contestó que había encontrado a su devoto cuidando de sí mismo.

* Traducción del inglés, Julio Amador Bech.

Ahora, el camino del *jirikiri*, tal como se representa en la secta budista mahayánica conocida en Japón como Zen, es una forma de religión (si uno así la puede llamar) sin dependencia alguna en Dios o en dioses, sin idea alguna de una deidad última e, incluso, sin necesidad alguna de Buda —de hecho, sin referencias sobrenaturales de ningún tipo. Ha sido descrito de la siguiente manera:

una transmisión especial fuera de las escrituras;
no dependiente de palabra o letra;
un señalamiento directo al corazón del hombre;
ver al interior de la naturaleza de uno mismo;
y por ello, la obtención de la budidad.

La palabra *zen* en sí misma, es una mala pronunciación japonesa de la palabra china *ch'an* que, a su vez, es una mala pronunciación china de la palabra sánscrita *dhyana*, que significa "contemplación, meditación". ¿Contemplación, de qué?

Por un momento, permítasenos imaginarnos a nosotros mismos en la sala de conferencias donde originalmente presenté el material para este capítulo. Arriba vemos muchas luces, cada bombilla eléctrica está separada de las otras y, podemos, en concordancia, pensar en ellas como entidades separadas unas de otras. Consideradas de esa manera, resultan demasiados datos empíricos y, el universo todo, visto de esa manera, es nombrado en japonés *ji hokkai*, "el universo de las cosas".

Mas ahora, permítasenos ir más allá. Cada una de esas bombillas eléctricas separadas es un vehículo de luz, y la luz no es muchas luces sino una.

La luz única, por así decirlo, está siendo mostrada a través de todas esas bombillas y podemos pensar, entonces, ya sea en las muchas bombillas o en la luz única. Más aun, si esta o aquella bombilla se apagaran, sería repuesta con otra y así deberíamos tener de nuevo la misma luz. La luz, que es una, se muestra sin embargo, por medio de muchas bombillas.

Análogamente, desde el entarimado del conferenciante yo estaría viendo frente a mí a toda la gente de mi audiencia y, de la misma manera en la que cada bombilla es vista arriba en el techo como un vehículo de luz, cada uno de nosotros, aquí abajo, es un vehículo de conciencia.

Mas lo importante de una bombilla es la calidad de su luz. De igual manera, lo importante acerca de cada uno de nosotros es la cualidad de nuestra conciencia. A pesar de que cada uno pueda tender a identificarse con su cuerpo individual y sus fragilidades, es posible considerar el cuerpo de uno como mero vehículo de conciencia, y concebir, entonces, a la conciencia como la conciencia única, aquí manifiesta a través de todos nosotros.

Estos no son sino dos caminos de interpretar el mismo conjunto de sucesos presentes. Ninguno de los dos caminos es más verdadero que el otro. Simplemente se trata de dos caminos diferentes de interpretar y experimentar: el primero en términos de la multiplicidad de las cosas aisladas, el segundo en términos de la cosa-una que se manifiesta a través de esta multiplicidad. En el japonés al primero se le conoce como *ji hokkai* y el segundo es *ri hokkai*, el universo absoluto.

Ahora bien, la conciencia del *ji hokkai* no puede evitar ser discriminativa y, experimentándose a uno mismo en esa forma, uno está limitado, como la luz de una bombilla, en el presente frágil cuerpo de vidrio; mientras que en la conciencia del *ri hokkai* no existe tal delimitación. La meta principal de todas las enseñanzas de la mística oriental, consecuentemente, puede ser descrita como aquella que nos permite

trasladar nuestro foco de atención de la autoidentificación, por decirlo así, de esta bombilla eléctrica, hacia su luz; de esta persona mortal a la conciencia de la cual nuestros cuerpos no son sino vehículos. Eso es, de hecho, el sentido cabal del famoso dicho hindú, *Chhandogya Upanishad, tat tuam asi*, “Tu eres Eso”, “Tu mismo eres ese fundamento universal e indiferenciado de todo ser, de toda conciencia, toda gloria”.

No, sin embargo, el “tú” con el que uno normalmente se identifica: el “tú” que, por así decirlo, ha recibido un nombre, y ha sido computarizado para el pago de impuestos. Ese no es el “tú” que es Eso, sino la condición que te hace ser una bombilla aislada.

No obstante, no es sencillo trasladar el acento del sentir el propio ser desde el cuerpo hasta su conciencia, y de esta conciencia, entonces, a la conciencia única.

Cuando estuve en la India me encontré con el santo sabio Shri Atmananda Guru de Trivanda; la cuestión que me dio a considerar fue esta: *¿Dónde estas tú entre dos pensamientos?* En el *Kena Upanishad* se nos dice: “Ahí donde el ojo no va, el habla no va, ni la mente... otro se es, que no lo conocido. Y más aún por encima de lo conocido”. Pues, retornando de entre dos pensamientos, uno encontrará que todas las palabras —que, por supuesto, sólo pueden tener referencias de pensamientos y cosas, nombres y formas— únicamente extravían.

Como citando, de nuevo, a los *Upanishad*; se nos dice: “No sabemos, no entendemos, como se debería enseñar”.

De hecho, como yo quisiera pensarlo, todo mundo debería haber descubierto en el curso de su vida que es realmente imposible comunicar por medio del habla experiencia alguna, cualquiera que esta sea, a menos de que se trate de alguien que ha tenido él mismo, una experiencia equivalente.

Intente explicar, por ejemplo, lo que se siente al bajar esquiando por la pendiente de una montaña, a una persona que jamás haya visto la nieve. Más aún, los pensamientos y las definiciones pueden anular la experiencia misma antes de que esta siquiera surja: como, por ejemplo, preguntar, “¿Será amor esto que estoy sintiendo?” “¿Es esto lícito?” “¿Es conveniente?” En última instancia, por supuesto, tales preguntas pueden haber sido formuladas, pero el hecho es que —¡caray!— en el momento que surgen, la espontaneidad desaparece.

Al definir la vida la atamos al pasado, deja de fluir hacia adelante, hacia el futuro. Predeciblemente, cualquier que esté tejiendo su vida a la urdimbre de los contextos de intención, valor y clarificación de significado, al final descubrirá que ha perdido el sentido de vivir la vida.

La primera meta de principio para Zen, consecuentemente, es el romper la red de nuestros conceptos —debido a lo cual ha sido denominado por algunos una filosofía de “no-mente”. Un cierto número de escuelas occidentales de terapia psicológica sostienen que lo que más necesitamos todos y lo que estamos buscando es un sentido para nuestras vidas. Para algunos, esto puede ayudar; pero a lo más, al que ayuda es al intelecto y, cuando el intelecto se dispone a trabajar sobre la vida, con sus nombres y categorías, reconocimientos de relación y definiciones de significado, lo que es verdaderamente interior se ha perdido ya. Por el contrario, Zen se sostiene en la experiencia de comprender que la vida y el sentido de la vida preceden a su significado; a la idea de dejar que la vida venga sin ponerle nombre. Esto te dará un empujón de regreso al lugar que verdaderamente ocupas —ahí donde realmente estás y no donde se ha dicho que estás.

Entre las favoritas, hay una historia, frecuentemente relatada por los maestros Zen acerca del Buda, cuando predicaba: se dice que en una ocasión sostuvo una flor de loto en la mano, siendo este gesto simple todo su sermón. Un solo miembro de su audiencia,

captó el mensaje, un monje llamado Kashyapa, quien es considerado hoy en día como el fundador de la secta Zen. El Buda habiéndose dado cuenta de esto le hizo una seña de reconocimiento, luego predicó un sermón verbal para el resto: un sermón para aquellos que todavía requerían del significado, para aquellos todavía atrapados en la red de las ideas; sin embargo, apuntando más allá, como para escapar de la red y, apuntando hacia el camino que algunos de ellos, sino hoy, tal vez mañana, pudieran encontrar.

De acuerdo con esta leyenda, el Buda mismo sólo había logrado romper la red después de años de búsqueda y austeridad, cuando finalmente había arribado al árbol (así llamado) de la iluminación, en el punto medio del universo —el centro de lo más profundo de su propio silencio que T.S. Elliot en su poema *Burnt Norton* ha llamado “el punto quieto del mundo que gira”. En palabras del poeta:

Sólo puedo decir, *ahí* hemos estado: pero no puedo decir dónde.

Y no puedo decir, por cuanto tiempo, porque eso sería darle un lugar en el tiempo.

Ahí, en ese árbol, el dios cuyo nombre es Deseo y Muerte, por cuyo poder el mundo se mantiene en movimiento se acercó al Bendito para sustraerlo de su quietud; asumiendo su carácter propio de incitador del deseo, atractivo a la vista, dispuso frente al Bendito sus tres hijas, excesivamente bellas, Anhelos, Realización y Dolor —de corazón—; de manera que si el que se hallaba sentado de manera inamovible hubiese pensado “Yo”, seguramente hubiera pensado también “ellas” y hubiera sido perturbado. No obstante, como había perdido todo sentido del *ji hokkai*, de las cosas aisladas unas de otras, permaneció inmóvil, y la primera tentación fracasó.

Inmediatamente, el Señor del Deseo se transformó en el Rey de la Muerte y lanzó contra el Bendito toda la fuerza de su temible ejército. Pero de nuevo no se produjo un “Yo” o un “Ellos”, ahí donde el Bendito se sentaba inmóvil, y la segunda tentación también fracasó.

Finalmente, asumiendo la forma del Señor del Dharma, del Deber, el Antagonista cuestionó el derecho del Bendito a estar sentado inmóvil en ese punto quieto del mundo que gira, cuando las obligaciones propias de su casta lo requerían, como príncipe, para gobernar a los hombres desde su palacio. Frente a lo cual, el príncipe, en respuesta, simplemente cambió la posición de su mano derecha, permitiendo que sus dedos cayeran por encima de su rodilla, asumiendo la llamada “postura-de-tocarla-tierra”; al hacerlo se invoca a la diosa Tierra misma, que es la Madre Naturaleza, anterior a toda sociedad y cuyos reclamos son también precedentes a cualesquiera solicitudes, ella habló y con el sonido del trueno hizo saber que el que se hallaba ahí sentado, a través de innumerables vidas, se había entregado de tal manera al mundo que ya no había nadie ahí.

El elefante sobre el cual el Señor del Deseo, de la Muerte y del Deber montaba se inclinó, reverenciando al Bendito y, el ejército, así como el dios, desaparecieron. A partir de entonces aquél que se hallaba bajo el árbol, alcanzó esa misma noche el conocimiento todo; conocimiento del cual me encuentro hoy aquí, hablando de él, en esencia, como no-ser, idéntico con el *ri hokkai*, trascendiendo todos los nombres y formas, ahí donde (como, de nuevo, leemos en el *Kena Upanishad*) “las palabras no alcanzan”.

Y cuando había roto y trascendido la red de las cosas aisladas, dentro de la cual el sentir y el pensar están atrapados, el Buda había sido golpeado de tal manera por la luz

pura y clara que sacude la mente, que permaneció siete días sentado exactamente en la misma posición en la que se encontraba, en el más absoluto arrobamiento; luego, se levantó y permaneció parado, a siete pasos del lugar dónde había estado sentado, contemplándolo durante siete días. De nuevo durante siete días caminó una y otra vez del lugar dónde había permanecido parado al sitio donde se había sentado; después de lo cual se sentó durante siete días bajo un segundo árbol, considerando la irrelevancia de lo que había experimentado para la red del mundo al cual estaba retornando. Durante siete días más, bajo un nuevo árbol, meditó en la dulzura de la liberación; después de trasladó a un cuarto árbol, donde una tormenta de prodigiosa fuerza se levantó, batiéndose sobre y alrededor de él, durante siete días. La serpiente del mundo, ascendiendo de su apostadero bajo el Arbol Cósmico, mansamente se enrolló en el Bendito, extendiendo su cabeza de cobra sobre la de él, protegiéndolo como un escudo. La tempestad cesó; la serpiente cósmica se retiró; durante siete días, en completo reposo, bajo un quinto árbol, el Buda, entre sus consideraciones pensó: “Esto no puede ser enseñado”. Porque, ciertamente la iluminación no puede ser comunicada.

Sin embargo, tan pronto como el Buda había concebido ese pensamiento, los dioses del más alto cielo —Brahma, Indra y sus ángeles— descendieron sobre el Bendito para rogarle que, por el bien de la humanidad, de los dioses y de todos los seres, que enseñara. Y él, así lo consintió. De ahí en adelante el Buda se dedicó a enseñar en este mundo durante cuarenta y nueve años. Pero no enseñó y no podían enseñar la iluminación. El budismo es sólo un camino. Se le llama un vehículo (*yana*) a la playa que se encuentra más allá, transportándonos de ésta ribera del *ji hokkai* (la experiencia de las cosas en sus aislamiento, de las múltiples bombillas, de las luces separadas) hacia aquella, más allá, del *ri hokkai*, más allá de los conceptos y de la red del pensamiento, ahí donde el conocimiento de un silencio, más allá de todos los silencios, se toma real en el estallido de una experiencia.

¿Y entonces, cómo es que el Buda enseñó? Se lanzó al mundo encarnando al médico que diagnostica una enfermedad, para poder prescribir una cura a su paciente. Primero se preguntó, ¿cuáles son los síntomas de la enfermedad del mundo? Su respuesta fue, “¡Sufrimiento!” La Primer Noble Verdad: “Toda la vida es sufrimiento”.

¿Hemos escuchado? ¿Hemos entendido? “Toda la vida es sufrimiento”. La palabra importante aquí es “toda”, que no puede traducirse como vida “moderna”, o (como recientemente escuché) “la vida bajo el capitalismo”, en el entendido de que si el orden social cambiara, la gente podría ser feliz. Revolución *no* es lo que Buda enseñó. Su primer Noble Verdad fue que *la vida* —toda la vida— es sufrimiento. Y su cura, consecuentemente, debería poder ser capaz de producir alivio, sin importar las circunstancias sociales, económicas o geográficas del inválido.

En concordancia, la segunda pregunta fue, “¿puede una cura total ser lograda?” Y su respuesta fue, “sí” La Segunda Noble Verdad: “Existe el alivio para el sufrimiento”.

Lo que no podía haber significado abandono de la vida (renuncia a la vida, suicidio o cualquier otra cosa por el estilo), porque eso difícilmente hubiera significado un retorno a la salud del paciente. Se enseña equivocadamente al budismo cuando se le interpreta como renuncia a la vida. La cuestión planteada por Buda no era la renuncia a la vida, sino el alivio del sufrimiento.

Entonces, ¿cuál sería la naturaleza de ese estado de salud del que no sólo había tenido la visión, sino él mismo había alcanzando? Eso lo aprendemos de su Tercera Noble Verdad: “La liberación del sufrimiento es Nirvana”.

El significado literal de este sustantivo del sánscrito es “apagado de un soplido” y, su referencia en el sentido que Buda le daba a punta a una extinción del egoísmo.

Con eso, se extinguiría también el deseo del ego hacia su goce, su miedo a la muerte y el sentido del deber impuesto por la sociedad. Porque el liberado se mueve desde su interior y no a partir de una autoridad externa: esta motivación desde el interior no surge de un sentido del deber sino de la compasión hacia todos los seres que sufren. Ni la muerte ni el haber renunciado al mundo, sino en el pleno conocimiento y experiencia del *ri hokkai*; el iluminado se movía en el *ji hokkai*, cuando como Gautama, después de su iluminación, enseñó hasta la alta edad de los ochenta y dos años.

¿Qué fue lo que enseñó? Lo que enseñó fue el *Camino* a la liberación del sufrimiento, el Octuple Sendero, como llamó a su doctrina de, Propósitos Correctos, Aspiraciones Correctas, Palabras Correctas, Conducta Correcta, Subsistencia y Esfuerzo, Meditación Correcta, Correcto Arrobo.

Pero si usted se pregunta, para saberlo, que quería decir el Buda exactamente con el término “correcto” (en sánscrito *samyak*, “apropiado, total, completo, correcto, propio, verdadero”) uno podrá enterarse de las variadas respuestas que las autoridades dan, que las diversas interpretaciones de las enseñanzas de Buda defendidas por las variadas escuelas de sus seguidores no siempre coinciden.

Los más tempranos discípulos de Gautama lo imitaron de manera literal en su forma de vida, abandonando el mundo secular y convirtiéndose en monjes, internándose en el bosque o reclusándose en monasterios para involucrarse en prácticas ascéticas. Su camino fue la vía del *jiriki*, “esfuerzo propio”, abandonando el mundo y, por medio de un gran esfuerzo espiritual, desterrar, por su propio bien, el deseo, el miedo a la muerte y la carencia, todo sentido de obligación social y, sobre todo, cualquier pensamiento acerca del “Yo” y del “Mío”. El Buda mismo, en apariencia, había representado esa vía negativa; la vida monástica ha continuado siendo, hasta el día de hoy, una fuerza dominante a lo largo del mundo budista.

Sin embargo, unos quinientos años después de la vida y muerte del Buda (cuyas fechas han sido fijadas hoy, generalmente así ca. 563-483 a.c.)—por así decirlo, justamente al tiempo aproximado del inicio de la Era Cristiana en occidente—apareció en los centros del norte de la India un nuevo rumbo en la interpretación de la doctrina. Los protagonistas de esta perspectiva posterior, eran algunos seguidores tardíos del Maestro que habían alcanzado, ellos mismos la iluminación y podían apreciar las implicaciones de la doctrina que habían sido pasadas por alto por los discípulos tempranos. Uno no está obligado a abandonar el mundo para convertirse en monje o monja, habían encontrado, para su propio triunfo, el don de la iluminación. Uno podía permanecer en la vida, en la realización impersonal de tareas seculares y alcanzar, no menos seguramente, la meta.

Con esta trascendental realización, se desplazó al centro del pensamiento y la imaginería budistas un nuevo ideal y figura de realización: no el monje de cabeza rasurada en seguro retiro de las faenas y tumultos de la sociedad, sino una figura real, vestido a la manera de la realeza, con una corona enjorada y llevando en la mano un loto, símbolo del mundo en sí mismo. Consagrándose él mismo al mundo de nuestra vida en general, a esta figura se le conoce como Bodhisattva. El es alguien, por así decirlo, cuyo “ser” (*sattva*) es la “iluminación” (*bodhi*), pues, como la palabra *buddha* quiere decir “despierto”, así *bodhi* es “despertar”, “acto de despertar” El más conocido, más ampliamente celebrado, gran ser despierto de este orden es el bello santo de muchas maravillosas leyendas, conocido en sánscrito como Avalokiteshvara.

Generalmente se entiende que el nombre significa "El Señor que contempla al mundo (con misericordia)". La figura aparece siempre en el arte indio, siempre bajo una forma masculina; en el lejano oriente, sin embargo, como la diosa china de la misericordia, Kuan Yin (la Kwan-non japonesa); pues, un ser tal, trasciende los límites del sexo, y el personaje femenino, con toda seguridad es más elocuente de la misericordia que el masculino.

La leyenda de este Bodhisattva cuenta que cuando estaba a punto de lograr la completa liberación de esta vorágine de reencarnaciones que es nuestro mundo, escuchó a las rocas, los árboles y a la creación completa lamentándose; cuando se preguntó acerca del significado de ese sonido, se le dijo que su mera presencia aquí había infundido a todo un sentido de la inmanencia del embeleso nirvánico y, cuando el abandonase el mundo, se perdería. En su compasión sin límites, libre de todo egoísmo, renunció a la liberación por la que había realizado un gran esfuerzo a lo largo de innumerables vidas para que, al continuar en este mundo pudiera servir en todo tiempo como maestro y auxilio para todos los seres. Entre los mercaderes aparece como un mercader, entre los príncipes como un príncipe; aún entre los insectos como un insecto. Encarna en todos nosotros cuando departimos unos con otros, instruyendo o ayudando misericordiosamente.

Existe una encantadora leyenda china acerca del infinito poder de salvación de éste, auténticamente maravilloso Bodhisattva, relatada por gente sumamente sencilla que habita en una remota aldea, río arriba en un afluente del Río Amarillo. Jamás habían oído hablar de religión, solamente estaban interesados en el tiro con arco y los caballos veloces. No obstante, una mañana temprano en la calle de la aldea, apareció una muchacha sorprendentemente bella portando una canasta revestida con frescas hojas verdes de sauce, repleta con peces de doradas escamas, provenientes del arroyo. Sus mercaderías, que en voz alta ofrecía, se vendieron de inmediato, al terminarse estas, desapareció. A la mañana siguiente regresó, y así lo hizo por varios días. Por supuesto, los hombres jóvenes de la aldea que la habían notado ya, y empezado a espiarla, la detuvieron una mañana para suplicarle matrimonio.

"Oh, honorables caballeros", ella respondió, "ciertamente, deseo casarme, pero soy solamente una mujer: no me puedo casar con todos ustedes. Pero si cualquiera de ustedes puede recitar de memoria el sutra de la Compasiva Kuan Yin, él será quien yo escoja".

Ellos jamás habían oído hablar de tal cosa, pero aquella noche se pusieron a trabajar; a la mañana siguiente cuando la joven mujer apareció, había treinta caballeros presentando su reclamo. "Oh, honorables caballeros, soy una sola mujer", respondió de nuevo. "Pero, si cualquiera de ustedes puede explicar el Sutra, él será con quien yo me case". A la mañana siguiente había diez de ellos. "Si cualquiera de ustedes, en tres días, puede *comprender y dar vida* al significado del Sutra", ella prometió, "el será con toda seguridad, con quien yo me case". Cuando ella arribó, la tercera mañana después de eso, había sólo uno de ellos esperando de pie para darle la bienvenida. Su nombre era Mero. Y cuando lo vio, la bellísima joven sonrió.

"Percibo", ella dijo, "que en realidad haz comprendido cabalmente el significado del bendito Sutra de la Compasiva Kuan Yin, de todo corazón te acepto como mi esposo. Al atardecer encontrarás mi casa, ahí donde el río da vuelta, mis padres estarán ahí para recibirte..

Tal y como se le había indicado Mero busco esa tarde y en la curva del río, entre las rocas de la ribera descubrió una casa pequeña. A la entrada, un hombre y una mujer de edad le llamaban con señas y cuando se acercó, anunciándose por su nombre,

“Hemos estado esperándote desde hace mucho tiempo”, el viejo le respondió, mientras que la mujer lo condujo a la habitación de su hija.

Ella lo dejó ahí, más la habitación estaba vacía. Desde la ventana abierta pudo ver un trecho de arena que iba hasta el río, y en la arena, las huellas de las pisadas de una mujer, las que siguió hasta hallar en la orilla una sandalia dorada. Miró alrededor en la luz crepuscular que se retiraba y vio que entre las rocas ya no había casa alguna. Había sólo un racimo de carrizos secos junto al río, crujiendo con la brisa del atardecer. Repentinamente el sabía: la pescadora había sido, nada menos que la Bodhisattva en persona. Entonces comprendió por completo cuán grande es la benevolencia de la ilimitadamente compasiva Kuan Yin.

Aquella es una fábula acerca del camino de la “ayuda exterior”, *tarikí*, la vía del gato —que no es, sin embargo, el camino de Zen.

He mencionado ya la leyenda del Buda levantando una flor de loto, mientras un sólo miembro de su audiencia captaba el significado. ¡Supongamos ahora que yo levantara un loto y preguntara a ustedes su significado! ¡O mejor supongamos no un loto —pues, asociados al loto existen muchísimas referencias alegóricas bien conocidas: supongan que levanto la flor amarilla del ranúnculo y les pregunto acerca de su significado! O una vara, con la pregunta: “¿cuál es el significado de una vara?” ¡O de nuevo aún: supongan que me inquiren acerca del significado del budismo o del Buda y yo levantara una vara!

Al Buda se le conoce como el que “Así ha llegado”, Tathagata. El no posee más significado que una flor, que un árbol; no más que el Universo; no más que ustedes o yo. Siempre que cualquier cosa es experimentada de esa manera, simple, en y por y como ella misma, sin referencia a concepto alguno, relevancia o relaciones prácticas, un momento tal de pura contemplación estética, arroja al observador por un instante sobre su propia existencia sin significado alguno; por que él, también, simplemente es —“así ha llegado”— un vehículo de conciencia, como una chispa disparada por el fuego.

Cuando en el primer siglo después de Cristo el budismo fue llevado de la India a China una bienvenida le fue tributada a los monjes, se establecieron monasterios y la formidable labor de traducir las escrituras indias fue asumida. Sin tomar en cuenta la verdadera gran dificultad que existe en transformar el sánscrito en chino, el trabajo siguió adelante a las mil maravillas y había continuado haciéndose durante unos buenos quinientos años cuando llegó a China, proveniente de la India, alrededor del año 520 d.C., un viejo santo y sabio budista, curiosamente austero, conocido como Bodhidharma, quien inmediatamente se dirigió al palacio real. De acuerdo a la leyenda de esta visita, el Emperador le preguntó a este huésped ligeramente malicioso, cuánto mérito había obtenido a través de la construcción de monasterios, el apoyo a los monjes y monjas, el patrocinio de traductores, etc. y Bodhidharma contestó, “Ninguno”.

“¿Por qué es eso?” inquirió el Emperador. “Esos son hechos inferiores”, se hizo venir la respuesta. “Sus objetos son meras sombras. El único trabajo de verdadero mérito es la Sabiduría, pura, perfecta y misteriosa, la cual no puede ser obtenida a través de actos materiales”.

“¿Entonces, “preguntó el Emperador”, cual es la Noble Verdad en su sentido más elevado?”

“Está vacía”, respondió Bodhidharma. “No hay nada noble en ella”.

Su Majestad estaba comenzando a disgustarse. “¿Y, quien es este monje que está frente a mí?”

A lo cual la respuesta del monje fue, “Yo no sé” y abandonó la corte.

Bodhidharma se retiró a un monasterio y se estableció ahí, de cara a un muro, donde, como se nos ha dicho, permaneció en el más absoluto de los silencios por nueve años —para enfatizar su punto de que el budismo correcto no está en función de las obras piadosas, la traducción de textos, o la realización de rituales y cosas por el estilo. Así, vino a él, mientras se hallaba ahí sentado, un erudito confuciano, de nombre Hui K’o, quien respetuosamente se dirigió a él. “¡Maestro!” Pero el Maestro, mirando siempre fijamente su muro, no mostró signo alguno de haber siquiera escuchado. Hui K’o permaneció de pie —por días. La nieve cayó, y Bodhidharma, permaneció en perfecto silencio, tal como estaba. De manera que, finalmente, para indicar la seriedad de su propósito, el visitante desenvainó su espada y cortándose el brazo izquierdo, se lo presentó al maestro, ante lo cual el monje volteó.

“Busco ser instruido”, dijo Hui K’o, “en la doctrina del Buda”.

“Eso no puede ocurrir por medio de otro”, llegó la respuesta.

“Entonces le ruego que pacifique mi alma”.

“Muéstremela, y haré lo que me pide”.

“La he buscado por años”, dijo Hui K’o, “pero cuando la busco no la encuentro”.

“¡Ahí tiene! Está en paz. Déjala en paz”, dijo el monje, regresando su rostro hacia la pared. De ésta manera Hui K’o despertó abruptamente a su propia trascendencia de todo el conocimiento diurno y sus preocupaciones, se convirtió en el primer maestro Ch’an de toda China.

Dentro de este linaje de grandes hombres, del Ch’an chino, el siguiente maestro crucial fue Hui-neng (638-713 d.C.) se nos cuenta que era un leñador iletrado. Su madre era una viuda, a quien mantenía entregando leña a domicilio. Un día se encontraba parado frente a la puerta de una casa, esperando una orden, cuando escuchó a alguien que en el interior entonando los versos de una escritura mahayánica llamada “El cortador de diamantes”, *Vajrachchedika*. “Despierta la mente”, es lo que escuchó “sin fijarla en sitio alguno”. Iluminado de inmediato, fue subyugado.

Deseando mejorar su entendimiento, Hui-neng se hizo al camino, rumbo a un monasterio, el Monasterio de la Ciruela Amarilla, donde el viejo abad, Hung-yen, el más destacado maestro Ch’an del periodo, habiendo juzgado la capacidad del joven iletrado, lo asignó a la cocina. Ocho meses más tarde, dándose cuenta que era tiempo de nombrar un sucesor, Hung-yen anunció que aquél de sus monjes que pudiera sintetizar de la mejor manera, en una sola estrofa, la esencia de las enseñanzas budistas se le daría el hábito del abad y su tazón para mendigar, símbolos del más alto ministerio. Había cerca de quinientos monjes con los cuales competir y, entre ellos, uno extraordinariamente dotado, quien todos esperaban que ganaría: su nombre era Shen-hsiu. Ciertamente, fueron sus cuatro líneas las seleccionadas y formalmente inscritas sobre la pared junto a la puerta del refectorio:

El cuerpo es el árbol Bodhi,
La mente, un luminoso espejo.
Ten cuidado de mantenerlos siempre limpios,
Sino, el polvo sobre ellos se posará.

Siendo aquí la idea que la esencia del camino budista es la diligente purificación.

El iletrado pinche, sin embargo, habiéndose enterado de la competencia, le pidió a un amigo, aquella noche, que le leyera el poema inscrito ahí, sobre la pared; habiendo escuchado, le rogó que escribiese al lado el siguiente verso:

El cuerpo no es árbol Bodhi alguno,
La mente espejo brillante alguno,
Pues, de raíz, nada existe,
¿Sobre qué podría el polvo posarse?

A la mañana siguiente, el abad, habiendo escuchado la excitada charla de sus monjes, bajó, se paró por un momento frente al poema anónimo, tomó su sandalia y enojado lo borró. Pero había adivinado correctamente al autor y, mandando llamar aquella noche al pinche, le presentó el hábito y el tazón. “He aquí, hijo mío”, le dijo: “aquí están las insignias de este ministerio. ¡Ahora, vete! ¡Huye! ¡Desaparece!”

La doctrina de Shen-hsiu se convirtió en el credo de la Escuela Ch’an de China septentrional, basada en la idea de la “enseñanza gradual” (*chien-chiao*) y en el cultivar el aprendizaje. Hui-neng, por su parte, se convirtió en el fundador de la Escuela del Sur de “enseñanza abrupta” (*tun-chiao*), basada en la comprensión de que el conocimiento de Buda se alcanza intuitivamente, por una repentina percepción de la naturaleza interior de las cosas. Para eso, no obstante, las disciplinas de un monasterio no son sólo innecesarias sino incluso, posiblemente un obstáculo; una doctrina tal, como el viejo abad lo pudo reconocer, desacreditaría y finalmente minaría por completo, todo el sistema monástico. De ahí su advertencia para que desapareciera.

“¡Mira dentro de tí!” Se dice que Hui-neng enseñaba. “El secreto está dentro de tí”.

¿Pero, de qué otra manera sino es a través del estudio de la doctrina que uno puede adquirir conocimiento alguno acerca de ese secreto?

En los monasterios Zen del Japón el método referido es la meditación, guiada e inspirada por una curiosa sucesión de temas de meditación, intencionalmente absurdos, conocidos como *koan*. * En su mayor parte han sido extraídos de los dichos de los antiguos maestros chinos, por ejemplo: “¡Muéstreme la cara que tenías antes que tu padre y tu madre nacieran!” o “¿Cuál es el sonido de una sola mano aplaudiendo?” Tales acertijos no pueden ser razonados. Primero fijan el pensamiento y después lo desbaratan. En los monasterios, a los candidatos a la iluminación, sus maestros les ordenan ponerse a meditar y en estos enigmas y regresar con respuestas. Una y otra vez fracasan y se les manda de nuevo a ir más allá en la meditación —hasta que en un momento, de repente, el intelecto se libera y una adecuada réplica mordaz se abre camino espontáneamente. Se ha dicho —me cuentan— que el último y esencial *koan* es el universo mismo y que cuando éste ha sido contestado, los demás caen por sí mismos. “Un *koan*”, ha declarado D. T. Suzuki, “no es una proposición lógica sino la expresión de un estado mental determinado”. Es ese estado mental de la visión interior trans-racional el que deben provocar las secuencias cuidadosamente programadas para desestructurar la mente. El hecho de que funcionan y que por siglos han funcionado, es la respuesta a cualquier pregunta que el crítico capcioso pueda formular acerca de su valía.

De esta manera, permítaseme ofrecer ahora una parábola occidental moderna de la “sabiduría budista acerca de la orilla que se encuentra del otro lado, más allá” —aquella ribera más allá de la razón, de donde “las palabras retornan no habiendo acertado”— de la cual supe por primera vez hace unos raros treinta años, de los labios de mi muy grande y buen amigo Heinrich Zimmer. Como hemos dicho, el budismo es un vehículo o ferry a la otra orilla. Así, permítasenos imaginarnos a nosotros

* En particular es una de las dos grandes escuelas del Zen, la *Rinzai* la que utiliza preferentemente este método. (Nota del traductor).

mismos estando de pie sobre *ésta orilla*; digamos, la Isla de Manhattan. Estamos hasta la coronilla de ella, hartos. Miramos detenidamente hacia el oeste, sobre el Río Hudson y ahí, ¡hela ahí! vemos Jersey. Hemos escuchado muchas cosas acerca de Jersey, el Estado Jardín, ¡que cambio sería, con toda seguridad, en vez de los sucios pavimentos de Nueva York! Todavía no existen puentes: uno tiene que cruzar por ferry. Así, hemos comenzado por sentarnos en los muelles, mirando detenidamente, con anhelo, hacia Jersey, meditando en él, ignorantes de su verdadera naturaleza, pensando, no obstante, con creciente celo en él. Entonces, un día notamos un barco zarpando de la ribera de Jersey. Viene hacia nosotros, a través de las aguas, entra al puerto y ancla aquí, a nuestros pies. Está el nombre del ferry abordo y grita, “¿Alguien que vaya a Jersey?” “¡Eh, aquí!” gritamos. Y el marino nos ofrece la mano, para ayudarnos a subir abordo.

“¿Está usted completamente seguro?” nos pregunta mientras nos trepamos a su embarcación, y nos advierte “No hay boleto de regreso a Manhattan. Cuando se zarpa de esta playa se está dejando Nueva York para siempre: a todos tus amigos, tu carrera, tu familia, tu nombre, prestigio, absolutamente todo. ¿De verás estás completamente seguro?”

Tal vez estamos un poco intimidados, pero inclinamos la cabeza afirmativamente y declaramos que estamos seguros, completamente seguros: estamos hasta el gorro de la ciudad de la diversión.

Queridos amigos, ese es el camino a convertirse en monje o monja; el camino del budismo monástico; el camino de los primeros seguidores del Buda y, el día de hoy, de los budistas de Ceylán, Birmania y Tailandia. Nos hallamos aquí, entrando a lo que se conoce como “pequeño vehículo”, *Hinayana*, llamado así porque solamente aquellos dispuestos a renunciar al mundo para convertirse en monjes o monjas pueden viajar en esta nave a la otra playa. Los miembros laicos de la comunidad, renuentes todavía a dar el paso fervoroso, tendrán que esperar (¡eso es todo!) para una reencarnación posterior, cuando hayan aprendido un poco más acerca de las vanas presunciones de sus lujos. Este ferry es pequeño, sus asientos son duros y el nombre inscritos en su costado es *Theravanda*, “la doctrina de los antiguos santos”.

Embarcamos, el hombre del ferry nos entrega un remo y la embarcación se mueve fuera del muelle. ¡Ah, del barco! ¡Ha! Vamos en camino, pero en un viaje algo más largo de lo que pensábamos. De hecho, puede durar varias vidas. Sin embargo, desde ahora lo estamos disfrutando y desde ahora nos sentimos superiores. Somos los santos, los viajeros, la gente de la travesía, ni de aquí ni de allá. En realidad, no sabemos, por supuesto, más acerca del Estado Jardín que los tontos —como los llamamos ahora— que se quedaron atrás en la playa, en el nido de ratas de Nueva York; más, vamos en la dirección correcta y nuestras normas de vida son totalmente diferentes de aquellas de la gente allá en casa. En términos del ascenso por la escalera del Kundalini, nos encontramos en el quinto *chakra*, Bishuddha, “purificación”, el centro de la disciplinas ascéticas. En un principio, lo encontramos sumamente interesante y absorbente. Pero entonces, gradualmente, sorprendentemente, comienza a volverse frustrante —incluso desesperanzador. Puesto que la meta de todo ello es deshacerse por completo de la conciencia del ego, entre más nos esforzamos, más estamos edificando el ego, sin poder pensar en otra cosa que en nosotros mismos: “¿Cómo lo estoy haciendo?” “¿He logrado algún progreso el día de hoy?” “¿Esta hora?” “¿Este mes?” “¿Este año?” “¿Esta década?” Hay algunos que llegan a estar tan apegados a este autoexamen que lo último que en realidad quieren lograr es el desembarco. Sin embargo, en algún azaroso momento de olvido de sí mismos, el milagro puede realmente tener lugar y nuestro barco, en el espíritu de los antiguos santos, llegar a tierra en la playa de Jersey,

el Estado Jardín, Nirvana. Finalmente pisamos tierra. Hemos dejado el barco con todo y sus reglas de lo que se debe y lo que no se debe hacer.

Pero ahora permítasenos comprender dónde nos hallamos. Hemos arribado al *ri hokkai*, la playa del conocimiento de la unidad, de la no-dualidad, de la no-separatividad y, volteando para ver como se podría divisar la costa de Manhattan desde este punto de vista ...¡Oh asombró! No existe una otra orilla. No hay río alguno que los separe, ningún ferry, ningún marino, ni budismo, ni Buda. La antigua noción, anterior al ser iluminado que sostenía que entre la esclavitud y la libertad, entre la vida de sufrimiento y el embelesamiento del Nirvana debe reconocerse una distinción y un viaje de una orilla a otra debe ser realizado, resulta ser ilusorio, equivocado. Este mundo que tu y yo estamos experimentando a través del tiempo, en el dolor, en el plano de conciencia del *ji hokkai*, es, en el plano del *ri hokkai*, la bienaventuranza del nirvana; y todo lo que se requiere es que alteremos el enfoque de nuestra manera de ver y de sentir.

¿Pero no es eso lo que el Buda enseñó y prometió hace unos veinticinco siglos? ¡Extingamos el egoísmo, con sus deseos y sus miedos y el Nirvana será inmediatamente nuestro! Nos encontramos ya, ahí, si tan sólo lo supiéramos. Toda esta vasta tierra es el ferry, ahora mismo flotando, en el muelle, dentro del espacio infinito, y todo mundo se halla en él, tal como es, ahora mismo en casa. Ese es el hecho que puede golpearnos, subrepticamente, a manera de iluminación repentina”. De ahí el nombre *Mahayana* —“gran ferry”, “gran vehículo” del budismo mejor conocido como del Tibet, China medieval, Korea y Japón.

Así, lo que hemos descubierto es que el mundo de las cosas aisladas, el *ji hokkai* no es diferente del *ri hokkai*. No existe entre los dos división alguna. El término mahayánico, japonés, para este estadio de realización es *ji-ri-mu-ge*, “las cosas y la unidad: indivisas”. No obstante movernos en el mundo de la multiplicidad, nos damos cuenta también de qué, “Este es el Uno”. Estamos experimentando como una realidad la unidad de todo —y no, simplemente, a todos nosotros los seres humanos, sino también las bombillas eléctricas, arriba en el techo, y los muros de la vieja y grande sala de conferencias y la ciudad allá afuera, Manhattan, y ¡por supuesto” los jardines del Jersey también. Igualmente incluimos, el pasado —nuestros numerosos pasados dispares— y el futuro, que ya está aquí, como el roble en la bellota. Caminar de aquí para allá en el conocimiento y la experiencia de todo esto es vivir como un sueño maravilloso.

Esto no es todo, finalmente, pues existe aún un grado más de realización posible de ser descubierto, fundamentalmente, aquella denominada en japonés, *ji-ji-mu-ge*: “cosa y cosa: indivisas”: ninguna separación entre las cosas.

La analogía sugerida es el de una red de joyas: el universo como una gran red tendida, con una joya en cada intersección y, no sólo cada joya reflejado a las demás, sino ella misma reflejada en todas. Una imagen alternativa es la de una guirnalda de flores. Dentro de una guirnalda, ninguna flor resulta el “origen” de ninguna otra, juntas sin embargo, hacen entre todas la guirnalda. Normalmente se piensa en causa y efecto. Le doy un empujoncito a este libro y se mueve. Se movió puesto que yo lo empujé. La causa precedió al efecto. Sin embargo, ¿cuál es la causa del crecimiento de una bellota? ¡El roble que está por venir! Lo que ha de suceder en el futuro es la causa de lo que ocurre ahora. Además, un gran número de cosas, a nuestro alrededor, por todas partes, están suscitando lo que ahora ocurre. Todo, todo el tiempo está siendo la causa de todo lo demás.

La doctrina budista que reconoce este hecho es llamada la Doctrina del Surgimiento

Común. Implica que nada ni nadie puede ser culpado por cosa alguna, de todo lo que ocurre, porque todo es causa de todo, todo es un surgimiento en común. Fundamentalmente esa es una de las razones por la cual, aún poco después de la Segunda Guerra Mundial, en Japón no encontré resentimiento alguno entre la gente que conocí. Los enemigos tienen un surgimiento común: son las dos partes de la cosa única. Un líder y sus seguidores son partes de la cosa única. Tu y tus enemigos, tú y tus amigos: todos partes de la cosa única, una guimalda: “cosa y cosa: indivisas”.

Esto, seguramente, es sublime. Más aún, esta idea es la inspiración que habita mucho del arte budista del Extremo Oriente. Cuando miramos, por ejemplo, una pintura japonesa de una cigüeña, no se trata simplemente, de lo que usted o yo pudiéramos percibir como una cigüeña, sino el universo, un reflejo del *ri hokkai*, la conciencia-Una de Buda de todas las cosas. Más aún, cualquier cosa puede mirarse e, inmediatamente, experimentarse de esta manera.

Un monje se acercó a Ch'i-an de Yen-kuan. “¿Quién es el Buda Variochana?” le preguntó. “¿Serías tan amable de traerme ese cántaro? el maestro respondió.

El monje le llevó el cántaro al Maestro, quien le dijo que lo regresara al lugar donde lo había encontrado. Así lo hizo el monje y de nuevo le preguntó al Maestro acerca de Vairochana.

Ch'i-an respondió, “Hace mucho que se fue”.

Finalmente, esto es lo que se entiende por el término budista mahayánico *zen* <Ch'an<*dhyana*= “contemplación”. Es una forma de contemplación que puede ser disfrutada, de igual modo mientras se camina, se trabaja y en cualquier forma, mientras nos movemos por el mundo; de la misma manera que mientras se está sentado en posición de loto al estilo de un Bodhidharma. Es una manera de participar, de vivir alegremente en este mundo secular, tanto *dentro* del mundo como *fuera* de él, siendo nuestra disciplina, la labor para ganarnos la vida; el cuidado de nuestra familia; nuestro trato con la gente que conocemos; nuestros sufrimientos y nuestras alegrías. En su obra, *The cocktail Party (El coctel)*, T.S. Eliot, aplicó esta idea — valiéndose de buen número de citas encubiertas de textos budistas— al contexto de un círculo social moderno. En el Japón medieval este era el budismo de los Samurai. Su influencia se puede seguir sintiendo hasta el día de hoy en las artes marciales japonesas: lucha, esgrima, tiro con arco y las demás. Igualmente en el arte de la jardinería, del arreglo floral, de la cocina, aún en la envoltura de un paquete sigue vigente. Su camino es “la vía del mono”, *jiriki*, “fuerza propia”, ejercitada en relación, no solamente a lo que en esta parte del mundo se llama lo religioso, sino, aún más deliberada y diligentemente a cada dominio de la vida. Que, de hecho, es lo que verdaderamente cuenta para la casi increíble belleza de la civilización japonesa. Pobreza extrema, sufrimiento, crueldad e injusticia, todas las cosas concomitantes a la existencia en este valle de lágrimas están presentes en su cabal medida — como en todas partes, al igual que siempre lo estarán en este mundo sin fin. Pero existe también la forma de escapar al sufrimiento. La salida del sufrimiento es el Nirvana. El Nirvana es este mundo en sí mismo cuando se lo experimenta sin deseo ni miedo, tal como es y nada más: *ji-ji-mu-ge*. ¡Aquí está!

Para concluir, entonces, existe una fábula popular en la India que a Ramakrishna le gustaba relatar, para ilustrar la dificultad de tener en mente los dos planos concientes, simultáneamente: lo múltiple y lo trascendental. Se trata de un aspirante joven cuyo guru le había permitido llevarse a casa la conciencia de que él mismo era en esencia idéntico a la fuerza que sostiene al universo y que, en el pensamiento teológico concebimos como “Dios”. El joven, profundamente conmovido, exaltado por la noción de ser uno con el Señor y Ser del Universo, se alejó, totalmente absorto;

y cuando, en ese estado había pasado a lo largo de toda la aldea y fuera de ella al camino que iba más allá de ella, se dio cuenta que se dirigía hacia él un gran elefante con *howdah** sobre su lomo y con el *mahout*, el jinete, montado — como se acostumbra — sobre la parte alta del cuello, por encima de la cabeza. El joven candidato a la santidad, meditando en la proposición “Yo soy Dios; todas las cosas son Dios”, al percibir al poderoso elefante encaminándose hacia él, incluyó el corolario que resultaba evidente, “El elefante también es Dios”. El animal, con sus campanas sonando al majestuoso ritmo de su imponente avance, continuaba acercándose, y el *mahout*, sobre su cabeza, comenzó a gritar, ¡“Abran paso!” “¡Hazte a un lado, tu, idiota!” “¡Abran paso!” El joven en su raptó místico, continuaba pensando, “Yo soy Dios; ese elefante es Dios” al escuchar los gritos del *mahout*, añadió, “¿Podría Dios temerle a Dios?” “¿Debería Dios hacerse a un lado del camino de Dios?” El fenómeno seguía acercándosele con paso firme, con todo y el conductor gritándole, el joven continuaba en su meditación sin distraerse, manteniendo su posición dentro del camino y su introspección trascendental, hasta que el momento de la verdad llegó y el elefante simplemente enrolló su inmensa trompa alrededor del lunático y lo arrojó a un lado, fuera del camino. Sacudido físicamente, desconcertado espiritualmente, el muchacho aterrizó en un promontorio, no del todo magullado pero, por completo descompuesto; al levantarse, sin siquiera acomodarse las ropas, desordenadamente regresó con su gurú, exigiendo una explicación. “Tu me dijistes”, le reclamó, después de haber relatado lo sucedido, “tu me dijiste que yo era Dios”. “Sí” repuso el guru, “tu eres Dios”. “Tu me dijiste que todas las cosas son Dios”. “Sí” dijo el guru, “todas las cosas son Dios”. “¿Entonces ese elefante era Dios?” “Así es. Ese elefante era Dios. ¿Por qué no escuchaste la voz de Dios, gritando por encima de la cabeza del elefante, para que te hicieras a un lado?”

TRADICION DE LA CULTURA MESOAMERICANA**

Alfonso López Austin

P. En el transcurso de la historia, el ser humano aparece como un fenómeno fascinante. No sólo trata de adaptarse en la tierra sino que, por medio de su imaginación e ingenio, crea sus propios mundos, ajustándolos a sus necesidades y posibilidades.

¿Cómo es la visión del mundo, de la cultura mesoamericana?

R. En el mundo mesoamericano no hay una visión única. Hay una tradición, que es cosa distinta.

Una tradición significa que hay elementos más o menos permanentes que forman un núcleo, que cambia muy lentamente a través de la historia. A partir de esta parte central hay una serie de concepciones que se modifican con más rapidez.

La cultura mesoamericana arranca de épocas premesoamericanas en forma firme. Esto quiere decir que aunque llamemos “mesoamericana” a la vida de los hombres que

* Castillo que se pone sobre los elefantes o los camellos. (Nota del traductor).

** Entrevista realizada por Teresa Cupryn.