

LA LEGITIMIDAD RELIGIOSA DEL PODER EN EL BUDDHISMO:
MODELOS CANÓNICOS, PROYECCIONES HISTÓRICAS
THE RELIGIOUS LEGITIMATION OF POWER IN BUDDHIST SOURCES:
CANONICAL MODELS AND HISTORICAL IMPLEMENTATIONS

MIGUEL ÁLVAREZ ORTEGA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN

Este trabajo propone un acercamiento general al problema de la legitimación del poder en las tradiciones budhistas, centrándose en las fuentes canónicas pali. Se presenta una introducción metodológica que se ocupa de prejuicios académicos occidentales tendentes a caracterizar el Buddhismo como apolítico y arreligioso. Las referencias canónicas se sistematizan críticamente en cuatro modelos y un anti-modelo y su relevancia histórica se estudia en relación con la figura de Asoka así como una serie de invocaciones históricas halladas por toda Asia. La conclusión final defendida apunta a la potencialidad implícita de las referencias canónicas en la esfera política.

ABSTRACT

This paper attempts to provide a general approach to the problem of the legitimization of power in Buddhist traditions focusing on Pali canonical sources. A methodological introductory section addresses common Western scholarly prejudices regarding the alleged apolitical and a-religious character of Buddhist tradition. Canonical references are then systematised in four models and a counter-model and critically discussed. Their historical relevance is analysed concerning the figure of Asoka and throughout a series of Asian examples. The implicit potentiality of canonical references in the political context is defended as a final conclusion.

PALABRAS CLAVE	KEY WORDS
Legitimidad política, Canon Pali, Asoka, dhammaraja, Metteya	Legitimation of power, Pali Canon, Asoka, dhammaraja, Metteya.
Fecha de recepción: 21/05/2014	Fecha de aceptación: 10/10/2014

1. INTRODUCCIÓN

La aparición en 1978 de la primera edición de *Orientalism*¹, del comparatista literario Edward Said, supuso no sólo una seria llamada de atención sobre el papel desempeñado por los académicos en las imágenes políticamente interesadas del mundo árabe-islámico, sino el comienzo de un profundo cuestionamiento de las formas de recepción de las culturales tras-urálicas en Occidente.

Uno de los escenarios de influencia probablemente más insospechados para el autor ha sido el de los estudios budhistas, especialmente en la escena universitaria norteamericana. Todo el edificio de erudición que va desde los inicios de los sanscritistas en el siglo XVIII hasta las estancias de investigación en monasterios tibetanos en los años setenta pasó a ser incluido en el paradigma de los estudios post-coloniales y, por tanto, objeto de severas críticas y cuestionamientos. Si en un extremo, la historiografía textual y la búsqueda de una suerte de orígenes o versión primaria o auténtica del Buddhismo pasan a ser consideradas como estrategias de colonización, expresión de una voluntad metropolitana de fijar el modelo en un pasado controlable mediante la erudición filológica; del otro, el interés contemporáneo en indagar las potenciales contribuciones filosófico-espirituales o terapéuticas de las tradiciones budhistas resulta en una descontextualización mercantilizada o politizada por unos y por otros. En resumen, frente al Oriente budhista, escenario proyectivo de idealizaciones románticas y demonizaciones partidarias, la academia posee un deber epistemológico de revisión desde el prisma del anacronismo, el etnocentrismo y la apropiación².

Saludable como todo auto-cuestionamiento crítico, esta línea comienza a ser ella misma objeto de las debidas matizaciones y templanzas³, lo que habilita un marco de opciones metodológicas serias más amplio y rico, que posibilita tanto la revalorización del texto, como la contextualización histórico-social y el trabajo con categorías y nociones transculturales. En estas coordenadas, la aproximación al estudio de la divinización del poder en las tradiciones antiguas por la que se apuesta en este trabajo pretende partir de la posibilidad de identificar en la escrituras budhistas una suerte de sistemas de soluciones a la pregunta sobre el poder en la sociedad, una especie de "modelos". Estas respuestas o ideas pueden ser posteriormente contrasta-

1. SAID, E.: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Londres, 1978.

2. Ejemplo paradigmático son las obras colectivas: LÓPEZ, D. S. (ed.): *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995; LÓPEZ, D. S. (ed.): *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago, 2005.

3. Sobre todo en la academia inglesa, representada por línea Gombrich-Wynne. Vid., a modo de ejemplo, GOMBRICH, R.: *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres, 1988; WYNNE, A.: *The Origin of Buddhist Meditation*, Nueva York, 2007.

das con el devenir histórico real de las sociedades budhistas, en orden a detectar su predicamento social. Con respecto a esta simbiosis texto-sociedad, la idea central que se tratará de defender es la insoslayable relevancia de la textualidad canónica como fuente actualizable de acción legítima en el seno de la tradición.

Se espera que este ejercicio intelectual no quede lejos en exceso de la filología humanista, verdadero acercamiento horizontal y universalista con el que Said propone acercarse al Oriente⁴.

2. DOS INCONVENIENTES LUGARES COMUNES: IRRELIGIOSIDAD Y APOLITICIDAD

A modo de cuestión de previo pronunciamiento, por utilizar la metáfora jurídico-procesal, tal vez sea útil detenerse en la consideración de dos problemas que han aparecido de manera recurrente en la literatura. Para poder tratar el tema que nos ocupa, habría que comenzar por poder asumir la simple idea de hallarnos ante un sistema de creencias religioso con un claro interés en significarse sociopolíticamente. Pero, ¿es el Buddhismo una religión? ¿Se interesa por las cuestiones del poder en la sociedad?

a. *El Buddhismo como espiritualidad racionalista*. Desde el punto de vista de la mirada occidental, el Buddhismo ha tendido a ser concebido como un sistema de creencias que ha desafiado las definiciones y clasificaciones tradicionales de lo que se entiende por “religión”⁵. En tal acercamiento ha primado su caracterización como un sistema no teísta, en el que principios como la causalidad o la vacuidad parecen poder explicar el mundo sin referencias trascendentes.

Esta representación “a-religiosa” es un antiguo lugar común ligado a la propia historia de la recepción académica occidental del Buddhismo, principalmente mediante el estudio de textos. Uno de los pioneros de los estudios budhistas en Europa, el sanscritista francés Eugène Burnouf, se expresaba en estos términos:

“I speak here in particular of the Buddhism that appears to me to be the most ancient, the human Buddhism, if I dare call it that, which consists almost entirely in very simple

4. SAID, E.: *op. cit.*, xvii y ss.

5. La cuestión fue tratada por Durkheim a principios del siglo XX: DURKHEIM, E.: *The Elementary Forms of the Religious Life*, Nueva York, 1965 (1º ed. 1912), esp. 37-57. Para un acercamiento contemporáneo, vid.: SOUTHWOLD, M.: «Buddhism and the Definition of Religion», *Man*, New Series, vol. 13, nº 3, sep. 1978, 362-379; PYYLÄINEN, I.: «Buddhism, Religion, and the Concept of “God”», *Numen*, vol. 50, nº 2, 2003, 147-171; HERBRECHSTMEIER, W.: «Buddhism and the definition of religion: One more time», *Journal for the Scientific Study of Religion*, nº 32, 1993, 1-18.

rules of morality, and where it is enough to believe that the Buddha was a man who reached a degree of intelligence and of virtue that each must take as the exemplar for his life”⁶.

De forma análoga, el británico Rhys Davids, fundador de la *Pali Text Society* (1881) y responsable de las principales traducciones y ediciones del Canon Pali que se usan hoy día, se refería al Buddhismo como filosofía y al camino budhista, como perfección moral y de sabiduría del individuo; al punto que los elementos mágico-trascendentes o místicos hallados en los textos que estudiaba los juzgaba de apócrifas adiciones ulteriores⁷.

Por otra parte, las propias voces nativas del Buddhismo de esta época de recepción occidental hicieron sus esfuerzos respectivos por presentar su sistema como una filosofía moderna, totalmente compatible con la el paradigma positivista de las ciencias empíricas, cuando no antecedente remoto o precursor de las mismas. El singalés Anagarika Dharmapala, en la Asamblea de Religiones del mundo, presentaba el Buddhismo como la religión de los tiempos modernos, superior al cristianismo. En una conferencia en 1925 proclamaba:

“The Buddha taught to the civilized Aryans of India 25 centuries ago a scientific religion containing the highest individualistic altruistic ethics, a philosophy of life built on psychological mysticism and a cosmogony which is in harmony with geology, astronomy, radioactivity and relativity”⁸.

Este tipo de representación no es privativa del contexto del Buddhismo Theravada en la Sri Lanka colonizada por los británicos. Taixu en China o Suzuki en Japón alimentaron esta noción científicista del Buddhismo, especialmente en sus relaciones con los occidentales. Esta suerte de “tradición”, por así decirlo, llega hasta nuestros días, teniendo como su mayor defensor y exponente a S.S. el XIV Dalai Lama⁹.

En orden a deshacer esta especie de espejismo que configura una imagen a-religiosa, a-mágica, a-trascendente del Buddhismo, basta una breve referencia a conocidos elementos comunes o específicos de diferentes tradiciones budhistas: una

6. BURNOUF, E.: *Introduction to the History of Indian Buddhism*, trad. de K. Buttertrille y D. López, Chicago, 2010, 328.

7. HALLISEY, C.: «Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism», S. D. López (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995, 31-62 (34 ss., 44 ss.); RHYS DAVIDS, T. W. (ed. y trad.): *Buddhist Suttas*, Oxford, 2001 (1881), 207 ss.

8. Según se cita en LOPEZ D. S.: *The Scientific Buddha: A Guide for the Perplexed*, Chicago - Londres, 2008, 15.

9. *Ibidem*, 20-36. Un buen ejemplo de consorcio científicista puede encontrarse en el *Mind and Life Institute*, foro interdisciplinar en el que participan académicos y monjes budhistas, patrocinado por el Dalai Lama. Vid. su web: <http://www.mindandlife.org/>.

cosmovisión que comprende seis mundos (hombres, dioses, semi-dioses, animales, demonios, fantasmas hambrientos) por los que se transita mediante la reencarnación; la atribución de poderes sobrenaturales al Buddha; la creencia en que la tierra es plana y que el Monte Meru es el centro del Universo; la existencia de rituales, estructura monástica y culto establecido, etc. ¿A qué tipo de causas o intereses obedece esta representación no religiosa del Buddhismo? Una forma expeditiva de acercarse a las claves explicativas de este escenario se puede hallar acudiendo a la influyente obra de Donald S. López y David McMahan, de acuerdo con los cuales existirían dos elementos principales en lo que se ha venido a denominar “Buddhismo Modernista”: la búsqueda occidental de una religiosidad alternativa en un momento de crisis espiritual por el paradigma positivista y el desgaste y descrédito del cristianismo; y el deseo de legitimación y reivindicación cultural asiáticas en el momento de la colonización, presentando una defensa propia frente a la Metrópolis, su Ciencia y su Religión¹⁰.

Resulta conveniente señalar en este punto, que no se pretende prejuzgar aquí la compatibilidad o validez que puedan presentar determinadas piezas de las tradiciones budhistas en su recepción por parte del pensamiento o la ciencia contemporáneos (piénsese en ejemplos como el refrendo neuro-científico de los beneficios de la meditación)¹¹; sino tan solo asentar la idea de que el Buddhismo es, entre otras muchas cosas, una religión, en cuyo seno podrán luego identificarse heterogéneos elementos, como en cualquier sistema complejo de creencias¹². Tampoco conviene soslayar la densidad de matices con las que la crítica y caracterización del Buddhismo modernista (o lo que se podría denominar tesis López-McMahan) deben ser tomadas: una idea que no debe perderse de vista es que, con independencia de lo complejo del debate sobre “Buddhismo originario, auténtico, etc.”, la aparición de elementos mágico-trascendentes y rituales se agudiza en progresión geométrica con el surgimiento histórico de sucesivas escuelas y tradiciones- el Buddhismo tántrico (el último en aparecer) es, de lejos, el más esotérico y trascendental¹³.

b. *El Buddhismo como sistema apolítico o desinteresado por el poder*. El otro lugar común que es preciso superar se refiere a la percepción del Buddhismo como siste-

10. Vid. las introducciones a LÓPEZ, D. S. (ed.): *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995; LÓPEZ, D. S. (ed.): *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago, 2005 y LOPEZ D. S.: *The Scientific Buddha: A Guide for the Perplexed*, Chicago - Londres, 2008; así como, in extenso, MCMAHAN, D. L.: *The Making of Buddhist Modernism*, Nueva York, 2008.

11. Vid., por ejemplo, GOLEMAN, D.: *The Meditative Mind: The Varieties of Meditative Experience*, Nueva York, 1996.

12. Sobre la utilización externa de elementos racionales universalizables procedentes de tradiciones religiosas, vid. mi trabajo: ALVAREZ ORTEGA, M.: «El uso de argumentos religiosos en el espacio público», *Derechos y libertades*, vol. 25, 2011, 201-233.

13. Vid. DAVIS, R. M.: *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, Nueva York, 2002.

ma de creencias de negación del mundo, abstraído, despreocupado por la realidad político-social. El filósofo español Ortega y Gasset se hacía eco de esta representación en su *Meditación sobre la Técnica*, refiriéndose al Boddhisattva, el santo-héroe del Buddhismo Mahayana, en estos términos:

“Ser bodhisattva es, por lo pronto, creer que existir en este mundo de meras apariencias, es precisamente no existir de verdad. La verdadera existencia consiste para él en no ser individuo, trozo particular del universo, sino fundirse en el Todo y desaparecer en él. El bodhisattva, pues, aspira a no vivir o a vivir lo menos posible. Reducirá su alimento al mínimo; ¡mal para la técnica de la alimentación! Procurará la inmovilidad máxima, para recogerse en la meditación, único vehículo que permite al hombre llegar al éxtasis, es decir, a ponerse en vida fuera de este mundo. No es verosímil que invente el automóvil este hombre que no quiere moverse. En cambio, suscitará todas esas técnicas ajenas a nosotros europeos como son las de los faquires y yogas, técnicas del éxtasis, técnicas que no producen reformas en la naturaleza material, sino en el cuerpo y la psique del hombre. (...) Ser bodhisattva es (...) ser, en consecuencia, la negación viviente de la naturaleza”¹⁴.

Esta aproximación no es privativa de acercamientos amateurs bienintencionados¹⁵. También podemos encontrar referencias parecidas en autores de gran peso en la historia de las religiones, como el sociólogo Max Weber, quien define al Buddhismo como religión “a-política y antipolítica”, “que niega el mundo”, y recomienda la inacción¹⁶. Análogamente, en la *Enciclopedia Hastings de Religión y Ética*, se habla de la ausencia de una visión jurídico-política en el Buddhismo¹⁷.

Con respecto a este prejuicio-escollo, puede concederse que la soteriología budhista se centra en la praxis individual y que el gran grueso de su literatura y su filosofía se preocupan de cuestiones de índole epistemológica, religiosa, etc., pero sostener que no existe una visión o preocupación sociopolítica es incierto. Diver-

14. ORTEGA y GASSET, J.: «Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica», publicada en 1939, *Obras Completas. Tomo V (1932-1940)*, Madrid, 2006, 579.

15. “Buddhism has often been characterized as an entirely other-worldly religion with a Gnostic distaste for the worldly order. Furthermore, the intensely individualistic flavour of the Buddha’s spiritual message has led some to suppose that its attitude towards the political order should be lukewarm, to say the least. Such views are well-attested in the scholarly community, as well as among Buddhists themselves”. HARRIS, I.: «Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots», I. Harris (ed.), *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999, 1-25 (1).

16. WEBER, M.: *Economy and Society. An Outline of Interpretive*, ed. de Guenther Roth y Claus Wittich, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1978, 504, 546.

17. Cit. en KALUPAHANA, D J.: *The Buddha and the Conception of Law*, Dewihala, 2008, ix. Sobre la visión normativa del Buddhismo primitivo, vid. mi trabajo: ALVAREZ ORTEGA, M.: «Gihi, Sangha, Raja: Role-based Normativity in Early Buddhism», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 2, 2013, 423-446.

cosmovisión que comprende seis mundos (hombres, dioses, semi-dioses, animales, demonios, fantasmas hambrientos) por los que se transita mediante la reencarnación; la atribución de poderes sobrenaturales al Buddha; la creencia en que la tierra es plana y que el Monte Meru es el centro del Universo; la existencia de rituales, estructura monástica y culto establecido, etc. ¿A qué tipo de causas o intereses obedece esta representación no religiosa del Buddhismo? Una forma expeditiva de acercarse a las claves explicativas de este escenario se puede hallar acudiendo a la influyente obra de Donald S. López y David McMahan, de acuerdo con los cuales existirían dos elementos principales en lo que se ha venido a denominar "Buddhismo Modernista": la búsqueda occidental de una religiosidad alternativa en un momento de crisis espiritual por el paradigma positivista y el desgaste y descrédito del cristianismo; y el deseo de legitimación y reivindicación cultural asiáticas en el momento de la colonización, presentando una defensa propia frente a la Metrópolis, su Ciencia y su Religión¹⁰.

Resulta conveniente señalar en este punto, que no se pretende prejuzgar aquí la compatibilidad o validez que puedan presentar determinadas piezas de las tradiciones budhistas en su recepción por parte del pensamiento o la ciencia contemporáneos (piénsese en ejemplos como el refrendo neuro-científico de los beneficios de la meditación)¹¹; sino tan solo asentar la idea de que el Buddhismo es, entre otras muchas cosas, una religión, en cuyo seno podrán luego identificarse heterogéneos elementos, como en cualquier sistema complejo de creencias¹². Tampoco conviene soslayar la densidad de matices con las que la crítica y caracterización del Buddhismo modernista (o lo que se podría denominar tesis López-McMahan) deben ser tomadas: una idea que no debe perderse de vista es que, con independencia de lo complejo del debate sobre "Buddhismo originario, auténtico, etc.", la aparición de elementos mágico-trascendentes y rituales se agudiza en progresión geométrica con el surgimiento histórico de sucesivas escuelas y tradiciones- el Buddhismo tántrico (el último en aparecer) es, de lejos, el más esotérico y trascendental¹³.

b. *El Buddhismo como sistema apolítico o desinteresado por el poder.* El otro lugar común que es preciso superar se refiere a la percepción del Buddhismo como siste-

10. Vid. las introducciones a LÓPEZ, D. S. (ed.): *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995; LÓPEZ, D. S. (ed.): *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago, 2005 y LOPEZ D. S.: *The Scientific Buddha: A Guide for the Perplexed*, Chicago - Londres, 2008; así como, in extenso, MCMAHAN, D. L.: *The Making of Buddhist Modernism*, Nueva York, 2008.

11. Vid., por ejemplo, GOLEMAN, D.: *The Meditative Mind: The Varieties of Meditative Experience*, Nueva York, 1996.

12. Sobre la utilización externa de elementos racionales universalizables procedentes de tradiciones religiosas, vid. mi trabajo: ALVAREZ ORTEGA, M.: «El uso de argumentos religiosos en el espacio público», *Derechos y libertades*, vol. 25, 2011, 201-233.

13. Vid. DAVIS, R. M.: *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, Nueva York, 2002.

ma de creencias de negación del mundo, abstraído, despreocupado por la realidad político-social. El filósofo español Ortega y Gasset se hacía eco de esta representación en su *Meditación sobre la Técnica*, refiriéndose al Boddhisattva, el santo-héroe del Buddhismo Mahayana, en estos términos:

“Ser bodhisattva es, por lo pronto, creer que existir en este mundo de meras apariencias, es precisamente no existir de verdad. La verdadera existencia consiste para él en no ser individuo, trozo particular del universo, sino fundirse en el Todo y desaparecer en él. El bodhisattva, pues, aspira a no vivir o a vivir lo menos posible. Reducirá su alimento al mínimo; ¡mal para la técnica de la alimentación! Procurará la inmovilidad máxima, para recogerse en la meditación, único vehículo que permite al hombre llegar al éxtasis, es decir, a ponerse en vida fuera de este mundo. No es verosímil que invente el automóvil este hombre que no quiere moverse. En cambio, suscitará todas esas técnicas ajenas a nosotros europeos como son las de los faquires y yogas, técnicas del éxtasis, técnicas que no producen reformas en la naturaleza material, sino en el cuerpo y la psique del hombre. (...) Ser bodhisattva es (...) ser, en consecuencia, la negación viviente de la naturaleza”¹⁴.

Esta aproximación no es privativa de acercamientos amateurs bienintencionados¹⁵. También podemos encontrar referencias parecidas en autores de gran peso en la historia de las religiones, como el sociólogo Max Weber, quien define al Buddhismo como religión “a-política y antipolítica”, “que niega el mundo”, y recomienda la inacción¹⁶. Análogamente, en la *Enciclopedia Hastings de Religión y Ética*, se habla de la ausencia de una visión jurídico-política en el Buddhismo¹⁷.

Con respecto a este prejuicio-escollo, puede concederse que la soteriología budhista se centra en la praxis individual y que el gran grueso de su literatura y su filosofía se preocupan de cuestiones de índole epistemológica, religiosa, etc., pero sostener que no existe una visión o preocupación sociopolítica es incierto. Diver-

14. ORTEGA y GASSET, J.: «Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica», publicada en 1939, *Obras Completas. Tomo V (1932-1940)*, Madrid, 2006, 579.

15. “Buddhism has often been characterized as an entirely other-worldly religion with a Gnostic distaste for the worldly order. Furthermore, the intensely individualistic flavour of the Buddha’s spiritual message has led some to suppose that its attitude towards the political order should be lukewarm, to say the least. Such views are well-attested in the scholarly community, as well as among Buddhists themselves”. HARRIS, I.: «Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots», I. Harris (ed.), *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999, 1-25 (1).

16. WEBER, M.: *Economy and Society. An Outline of Interpretive*, ed. de Guenther Roth y Claus Wittich, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1978, 504, 546.

17. Cit. en KALUPAHANA, D J.: *The Buddha and the Conception of Law*, Dewihala, 2008, ix. Sobre la visión normativa del Buddhismo primitivo, vid. mi trabajo: ALVAREZ ORTEGA, M.: «Gihi, Sangha, Raja: Role-based Normativity in Early Buddhism», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 2, 2013, 423-446.

sos textos canónicos y no canónicos de las diferentes tradiciones abordan problemas como: las armoniosas relaciones sociales y los deberes comunitarios; la ética social; la regulación de la vida monástica (en la que existe una clara estructura de poder) y lo que es más interesante: el poder político¹⁸. El Buddhismo, por tanto, no presenta en esencia un comportamiento diverso a otras tradiciones religiosas de extensión y predicamento socio-histórico notables.

3. RESPUESTAS TEXTUALES CANÓNICAS AL PROBLEMA DE LA LEGITIMIDAD DEL PODER: 4 MODELOS Y UN ANTI-MODELO

La extensión histórico-geográfica de las tradiciones budhistas las han hecho merecedoras de la estimación de conformar la primera religión mundial o global de la historia. Una de las características que han habilitado este fenómeno ha sido la capacidad de producción y renovación de textos sancionados como canónicos. La noción de canon en el Buddhismo posee, eso sí, un fuerte componente plural asociado a determinadas tradiciones o escuelas. Desde Sri Lanka hasta el Japón, la literatura canónica budhista se presenta como la más prolífica del mundo y si en ocasiones es posible defender cierta unidad rastreando y cotejando un mismo texto en diversas traducciones (Pali, Sánscrito, Tibetano, Chino...), en otras muchas no queda más remedio que admitir un decidido particularismo de fuentes. Sea como fuere, a pesar de esta diversidad, existe cierta tendencia en las distintas tradiciones a tomar el Canon Pali, el más antiguo conservado y el oficial hoy para las escuelas Theravada (prevalentes en el Sudeste asiático y Sri Lanka), como una suerte de respetable denominador común, especialmente en lo que a su colección de *suttas* (discursos) se refiere¹⁹. El estudio de la legitimación del poder en este marco textual tiene, pues, la ventaja de cubrir potencialmente el mayor espectro posible; aunque como toda

18. A modo meramente indicativo y sumario: sobre ética budhista vid. KEOWN, D.: *The Nature of Buddhist Ethics*, Nueva York, 1999 y HARVEY, P.: *An Introduction to Buddhist ethics*, Cambridge, 2000; sobre regulación monástica, vid. WIJAYARATNA, M.: *Buddhist monastic life: according to the texts of the Theravada tradition*, Cambridge, 1990 y VON HINÜBER, O.: «Buddhist Law According to the Theravada-Vinaya. A Survey of Theory and Practice», *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, nº 18, 7-45; sobre la esfera política, vid. TAMBIAH, S. J.: *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge, 1976 y la obra colectiva HARRIS, I. (ed.): *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999; sobre Buddhismo y activismo social, vid. QUEEN, C. S. y KING, S. B.: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany, 1996.

19. El Canon Pali contiene una pretensión de reproducción de discursos del Buddha (conocidos como *suttas* o *sutras*), junto con las reglas de disciplina monástica (el *Vinaya*) y otras consideraciones y desarrollos filosóficos (*Abhidharma*). Al igual que los fundadores de otras tradiciones espirituales, el Buddha nunca fijó sus enseñanzas de forma escrita. El Canon, transmitido oralmente durante siglos, sería puesto por escrito por vez primera en el siglo I AC en el 4º Concilio Budhista, celebrado en Sri

opción metodológica, comporta igualmente la desventaja de que su trascendencia práctica pueda ser menor en tradiciones Mahayana y Vajrayana, así como de obviar fenómenos de legitimación particulares. Sea como fuere, el estudio del problema de la legitimación del poder en el Canon Pali representa un ejercicio útil en cuanto a que permite identificar las principales posiciones, problemas y figuras asociadas a la política en el pensamiento budhista. Ello no es óbice para que se presenten fuentes diversas o posteriores en apoyo y desarrollo de los elementos estudiados.

La caracterización concreta de este cuadro ha de comenzar por la admisión, ya insinuada supra, de que el problema socio-político no fue la inquietud principal del Buddha. Siddharta Gautama, él mismo perteneciente a una familia de dirigentes, trató de no implicarse en y pronunciarse sobre los asuntos políticos de su época. No en vano, prohibió a los monjes opinar de política²⁰. Pareció, en cambio, limitarse principalmente a tratar de promover la integridad ética del gobernante antes que de apostar de manera expresa y sistemática por determinado modelo político. A este respecto Frank Reynolds desarrolló la teoría de las dos ruedas del Dharma²¹, representada en la sentencia del rey Ajatasattu, quien le dice al Buddha: «tuya es la autoridad sobre el espíritu (*dhammacakka*) y la mía es sobre el poder (*anacakka*)»²². Aún así, las fuentes canónicas palis no son en absoluto ajenas a la cuestión del gobierno social. Su tratamiento, más que articularse sobre una aproximación sistemática y coherente, pasa por un conjunto de referencias en relación ya tensional, ya solapante, que tratarán de presentarse aquí como modelos.

a. *El antimodelo: el desgraciado oficio de reinar*. No es infrecuente encontrar pasajes en los que se hable de los monarcas en términos denigrantes o conmisericordiosos. Los reyes son tildados de torturadores o, como haría Agustín de Hipona siglos más tarde, de ladrones²³. Lo interesante aquí no es la representación sociológica más o menos fiel que se pueda llevar a cabo de los gobernantes de la época como crueles tiranos, sino el problema que supone en sí el ejercicio del poder político. Para la fi-

Lanka unos tres siglos tras la muerte del Buddha. Para una discusión crítica, cfr. COLLINS, S.: «On the Very Idea of the Pali Canon», *Journal of the Pali Text Society*, vol. 15, 1990, 89-126.

20. LEWIS, T.: «Buddhism: The Politics of Compassionate Rule», J. Neusner (ed.), *God's Rule: The Politics of World Religions*, Washington, DC 2003, 23 ss.

21. REYNOLDS, F.: «The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism», G. Obeyesekere, F. Reynolds y B. Smith (eds.), *The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, Chambersburg, PA, 1972.

22. Tomado del *Samanta Pasadika*, comentario del *Vinaya* realizado en el siglo V por Buddhaghosha, citado en CHAKRAVARTI, U.: «The King in Early Buddhism», *The Social Dimensions of Early Buddhism*, Nueva Delhi, 1996, 174.

23. *Ibidem*, 159-162.

lososofía budhista, las funciones propias del monarca harían extremadamente difícil la realización de principios básicos como la idea de evitación del sufrimiento y la no violencia (*ahimsa*). El oficio del gobernante aportaría intrínsecamente horribles consecuencias kármicas, lo que justifica el irónico título de un trabajo de Michael Zimmermann: “Only a fool becomes a King”²⁴. El gobierno es tarea de insensatos. O, en todo caso, de mártires- aquél que para evitar un sufrimiento mayor decide emplear la violencia y asumir para así trágicas consecuencias de la ley de la causa y el efecto (en la vida presente o las futuras) actuaría como una suerte de versión boddhisáttvica del hombre que mató a Liberty Valance²⁵.

En efecto, tal y como se verá, la coerción –elemento esencial del aparato jurídico-político- aparece como un problema recurrente y no felizmente resuelto en las fuentes budhistas. Aunque no siempre se acude a una visión tan negativa y paradójica del poder.

b) *El modelo del rey contractualista*. Sorprendentemente, si buscásemos una construcción justificativa explícita del poder en la sociedad, ésta tomaría una forma fundamentalmente racional, aunque de representación mítico-metafórica. Tal aproximación se halla en uno de los textos más interesantes del Canon Pali, el *Aggañña Sutta* (“Discurso sobre los orígenes”)²⁶, donde se ofrece una descripción del origen mítico del mundo y la humanidad que incluye una respuesta satírica a la justificación brahmánica del poder y las castas²⁷.

En la primera parte del *sutta*, dos brahmins se quejan de haber sido insultados por deshonrar a su casta y origen divinos al unirse a la comunidad monástica budhista (la sangha). El Buddha señala entonces que todos los hombres nacen de una mujer y que la valía personal depende del respeto al Dharma, no de la pertenencia a una casta.

En la segunda parte, el origen de los seres humanos se explica como una degradación sucesiva de formas luminosas asexuadas que van adquiriendo cuerpos cada vez más burdos y diferenciados con el surgimiento de la percepción, el apego y las varias formas de sufrimiento. La aparición del arroz determinó la aparición de propiedades asignadas, cuya violación justifica la necesidad de instauración de un poder

garantista, idea, si se piensa, de bastantes resonancias lockeanas; de hecho, muchas teorías atribuyen la difusión del Buddhismo a su gran predicamento entre los mercados. Así, puede leerse:

“Then those beings gathered together, lamenting, “Alas, bad practices have appeared among beings, for certainly where taking what is not given becomes known, chastising, lying, and punishment will also become known. Suppose we were to agree on one being: he could accuse whoever deserved to be accused for us, he could reprimand whoever deserved to be reprimanded, he could banish whoever deserved to be banished, while we would hand over a share of rice to him”.

“Then those beings approached the most handsome, best-looking, most graceful and most commanding being among them and said to him, “Come, good being, accuse whoever deserves to be accused, reprimand whoever deserves to be reprimanded, banish whoever deserves to be banished, while we will hand over a share of rice to you”²⁸.

Surgen entonces las castas como un instrumento para organizar las tareas sociales y no se establecen distinciones en cuanto a la vinculación personal con relación al Dharma o la capacidad de alcanzar el Nirvana, la iluminación.

El texto es lo suficientemente llamativo como para evitar por completo la tentación de tratar de establecer paralelismos con el contractualismo europeo, provocando el entusiasmo de algunos²⁹ y las alarmas de anacronismo de otros³⁰. Menos polémica es la idea de centrar su horizonte teleológico en establecer una crítica y oposición a la legitimación brahmánica poder de justificación divina, basado en las castas, el ritualismo y el uso de la fuerza³¹.

c) *El modelo del dharmaraja*. Otra forma de acercarse al tema del poder político trata de eliminar las tensiones entre el ejercicio del gobierno y las exigencias del Buddhismo mediante la descripción de un monarca éticamente ideal. Es el rey justo que sigue los dictados del Dharma, el *dhammiko dharmaraja*. Aunque suele presen-

28. *Ibidem*, 125.

29. Por ejemplo, SHARMA, R. S.: *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi, 1996 [4ªed.], 49 ss; ROGERS MACY, J.: «Dependent co-arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics», *The Journal of Religious Ethics*, vol. 7, nº 1, 48, 38-52; HUXLEY, A.: «The Buddha and the Social Contract», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, nº 4, 1996, 407-420.

30. Entre los denunciadores de escasa relevancia histórica y anacronismo, vid.: COLLINS, S.: «Discourse on What is Primary (*Aggañña Sutta*)», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 21, nº 4, 1993, 301-393 (387); COLLINS, S.: «The Lion's Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley's “The Buddha and the Social Contract”», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, 1996, 421-446; HARRIS, I.: *op. cit.*, 3.

31. HALKIAS, G. T.: *The Enlightened Sovereign. Buddhism and Kingship in India and Tibet*, S. M. Emmanuel (ed.), A Companion to Buddhist Philosophy, Oxford, 2013, 491-511 (492).

24. ZIMMERMANN, M.: «Only a Fool Becomes a King: Buddhist Stances on Punishment», M. Zimmermann (ed.), *Buddhism and Violence*, Lumbini (Nepal), 2006.

25. *Ibidem*, 220-221.

26. Vigésimo séptimo *sutta* de la colección *Digha Nikaya*.

27. Suele entenderse que el texto ofrece una visión alternativa de la creación del universo opuesta a los mitos contenidos en el *Himno de Purusa* de los *Rig Veda*, encaminado a justificar la sociedad brahmánica de castas. Cfr. GETHIN, R. (ed.): «The Origin of Things (*Aggañña-sutta*)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 116-128 (116-117).

tarse como un atributo del siguiente modelo, el monarca universal, puede entenderse que el *dharmaraja* es en sí mismo una figura independiente, aunque a veces sea difícil determinar sus características peculiares frente a otras figuras. En general, el seguimiento del Dharma impone una serie de deberes y precauciones para el gobernante, entre las que interesa destacar el de proporcionar las precondiciones del orden social. En un conocido *sutta* se recoge:

"[180] 'So the king arranged for the giving out of different things at the edge of the lotus ponds: food for those who needed food, drink for those who needed drink, clothing for those who needed clothing, transport for those who needed transport, beds for those who needed beds, wives for those who needed wives, money and gold'"³².

Este planteamiento se relaciona con las previsibles consecuencias de la desatención de este deber de procura asistencial, lo cual se expresa mediante una típica formulación del surgimiento co-dependiente:

"14. In this way, monks, money not being given to the poor, poverty flourished; because poverty flourished, theft flourished; because theft flourished, weaponry flourished; because weaponry flourished, murder flourished; because murder flourished, these beings' vitality decreased, as did their beauty; because their vitality and beauty decreased, those who lived for eighty thousand years had children who lived for (only) forty thousand (...)"³³.

Es más fácil hallar acercamientos específicos a este modélico gobernante en los *jatakas*, historias sobre vidas pasadas del Buddha. Así, las cualidades del *dharmaraja*, entre las que se encuentran la liberalidad y la no violencia, se enumeran en el *Maha-Handsa Jataka*³⁴. En ocasiones, este tipo de relatos se detiene en describir cómo la presencia del rey justo no sólo conduce a la correcta actuación de los súbditos, haciendo la violencia innecesaria, sino que provoca que todo el reino eclosiona en prosperidad y que los frutos crezcan jugosos y dulces en los árboles³⁵, mostrando

32. GETHIN, R. (ed.): «King Mahāsudassana (Mahāsudassana-sutta)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 98-115 (105).

33. COLLINS, S.: «APPENDIX 3: The discourse (containing) a lion's roar on the Wheel-turning king (Cakkavatti-sihanada- Sutta)», *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge, 1998, 602-615 (608).

34. Las diez virtudes reales serían: generosidad (*dana*), moralidad (*silā*), liberalidad (*pariccaga*), honestidad (*ajjava*), templanza (*maddava*), auto-contención (*tapas*), ausencia de ira (*akkodha*), no-violencia (*avihimsa*), paciencia (*khanti*) y tolerancia (*avirodhana*). Vid. ZIMMERMANN, M.: *op. cit.*, 224.

35. Vid., por ejemplo, el *Rajovada Jataka*. Una edición en línea de la traducción de W. H. D. Rouse puede hallarse en [sacred-texts.com](http://www.sacred-texts.com): "Rajovada Jataka", *The Jataka*, vol. II, tr. by W. H. D. Rouse, [1895],

los matices ontológicos del Dharma. Este tipo de cualidades ideales parecen servir al propósito, de acuerdo con Zimmerman, de tratar de eludir el problema de una potencialmente necesaria coerción y sus eventuales consecuencias kármicas³⁶ y se ven contestadas por otras descripciones del rey modélico, en las que el pragmatismo prevalece y permite usos variados de la fuerza por parte del gobernante, incluyendo la pena capital³⁷. Se evita, sea como fuere, la presentación de una justificación sistemática y directa y las solas razones para esta concesión al realismo serían la labor benéfica del rey al facilitar que el criminal cumpla con su propio karma³⁸ y la exigencia de un estado mental no pasional al aplicar este tipo de medidas³⁹. Este tema adquiere notable importancia y complejidad cuando se trata del cometido real violento por excelencia: el arte de la guerra. Al parecer, el Buddha eludió realizar referencias directas a este asunto en sus consejos reales y se centró más bien en el bienestar espiritual de los monarcas. Probablemente proceda trabajar con la asunción de que un gobernante "bueno" evitaría aventuras de ética cuestionable. De cualquier modo, al ser preguntado por la futura reencarnación de un héroe de guerra, Siddharta sentenció que el infierno es el único lugar apropiado para un guerrero asesino⁴⁰.

d) *El modelo del cakkavattin*. El grado épico aumenta notablemente con las referencias al "rey que hace girar la rueda" (se entiende, del Dharma), el *cakkavattin*.

<http://www.sacred-texts.com/bud/j2/j2004.htm>. "In 'The Book of the Fours' the Buddha explains to his listeners: But, monks, when rajahs (kings) are righteous, the ministers of rajahs also are righteous. When ministers are righteous, brahmins and householders are righteous. This being so, moon and sun go right in their courses. This being so, constellations and stars do likewise; days and nights, months and fortnights, seasons and years go on their courses regularly; winds blow regularly and in due season. Thus the devas (gods) are not annoyed and the sky-deva bestows sufficient rain. Rains falling seasonably, the crops ripen in due season. Monks, when crops ripen in due season, men who live on those crops are long-lived, wellfavoured, strong and free from sickness. (AN. II.85)". Cit. en HELKIAS, G. T.: *op. cit.*, 496.

36. COLLINS, S.: «The Lion's Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley's "The Buddha and the Social Contract"», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, 1996, 442; M. ZIMMERMANN, M.: *op. cit.*, 217.

37. Gokhale sostiene que: "The king must punish the wicked and is allowed to use various kinds of punishments to deter the potential offenders. In this punitive task the king is given absolute powers to the extent of banishing culprits from his kingdom or even execution of convicted criminals", citando fuentes como Samyutta Nikaya (I), Majjhima Nikaya (I) and Milinda Panha". GOKHALE, B. G.: «The Early Buddhist View of the State», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89, nº 4, 1969, 735.

38. RHYS DAVIDS, T. W. (ed.): *The Questions of King Milinda*, The Sacred Books of the East, vol. XXXV, Oxford, 1890, 254-257.

39. Por ejemplo: *Maha-Paduma Jataka*, *Somanassa Jataka* y *Sumangala Jataka*, accesible online en *The Jataka*, vol. I-VI, coordinado por E. B. Cowell, [1895], <http://www.sacred-texts.com/bud/j1/index.htm>.

40. MAITHRIMURTHI, M.: «The Buddha's Attitude Towards Social Concerns as Depicted in the Pali Canon», *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 10, 2003, 130, 134.

Se trata de una figura en la que confluyen diversos estratos asiáticos muy anteriores al Buddhismo, apareciendo igualmente en textos indios no budhistas como los Upanisad e incluso en el manual político de Kautilya, el *Arthashastra*⁴¹. La figura es principalmente descrita en el *Cavatti-Sihanada sutta* y en el *Mahasudassana sutta* (discurso del rey Mahassudasana), ambos ya aludidos con relación al modelo anterior. En efecto, el *cakkavattin* puede entenderse que es un rey justo, un rey que sigue el Dharma y, por tanto, un *dhammaraja*⁴²:

“But what is this noble turning of a Wheel-turning king? ‘Well then, my dear: depend on what is right (Dhamma), honor and respect it, praise it, revere and venerate it, have Dhamma as your flag, Dhamma as your banner, govern by Dhamma, and arrange right-ful (dhammiha) shelter, protection and defense for your family, for the army, for your noble warrior client(-king)s, for Brahmin householders, for town-dwellers and countryfolk, for ascetics and Brahmin(-renouncer)s, for animals and birds. Let no wrongdoing take place in your territory!’⁴³”

Pero tanto su caracterización como su misión van más allá.

“He had more than a thousand sons, who were valiant, of heroic (physical) form, crushing enemy armies. He conquered this earth, surrounded by the ocean, and lived from it, without violence, without a sword, according to what is right (dhammena)”⁴⁴.

El *cakkavattin* es un *Mahapurusa* (gran hombre) que nace con los correspondientes 32 signos “divinos”, al igual que el Buddha. De esta forma, el destino de un hombre nacido con tales dones superiores puede ser bien el de la plena iluminación o el del gobierno universal. A este respecto, Helkias ha señalado que el Buddha y el *cakkavattin* son una especie de dos caras de la misma moneda y diversos autores han llamado la atención sobre el significado histórico-político derivado de esta simbología real compartida⁴⁵. Su caracterización en los *suttas* viene asociada a una serie de signos o propiedades definitorias. En el *Maha Sudassana Sutta* se describen las siete gemas que simbolizan los atributos del rey, como la financiación económica o el po-

41. STRONG, J. S.: *The Legend of King Asoka: A Study and Translation of the Asokavadāna*, Delhi, 1989, 48.

42. “It is thus apparent that all cakravatras, no matter what their type, were dhammarajas. As such they ruled with justice and impartiality”. *Ibidem*, 56.

43. COLLINS, S.: «APPENDIX 3: The discourse (containing) a lion’s roar on the Wheel-turning king (Cakkavatti-sihanada- Sutta)», *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge, 1998, 602-615 (604).

44. *Ibidem*, 603.

45. HELKIAS, G. T.: *op. cit.*, 498 y literatura allí citada.

derío militar⁴⁶. La relevancia del número siete puede también constatarse en uno de los discursos más influyentes, el *Mahaparinibbana Sutta*, en el que el Buddha resume la mayor parte de sus enseñanzas y describe las siete condiciones que conducen a la prosperidad de una nación. De acuerdo con esta fuente, los *vajjis* hallarán prosperidad siempre que: celebren frecuentes reuniones, asistan a ellas pacíficamente, respeten sus antiguas constituciones, respeten y escuchen a sus ancianos, se abstengan de raptar mujeres y doncellas, honren sus altares y protejan y guarden a los *arahats*⁴⁷.

El rey que hace girar la rueda del Dharma es el conquistador del mundo, el monarca universal que opera siguiendo los cinco preceptos de la ética budhista y sin necesidad de recurrir a la violencia. La tensión es evidente, en la medida en que es difícil contar con un ejército de 1000 hijos heroicos que destrozan a sus enemigos, pero sin hacer uso de la espada. Si algunos autores han visto aquí otro ejemplo de las paradojas e ideales budhistas con respecto a la coerción⁴⁸, otros han asumido una suerte de parodia irónica sobre prácticas bélicas y justificaciones de la época⁴⁹.

e) *El modelo de Metteyya (Maitreya)*. Si el *cakkavatti* supone una suerte de alternativa o contrapartida política al Buddha, una especie de figura en oposición horizontal, acentuar la ratio de esta senda justificativa lleva al mejor modelo imaginable, aquel en el que el gobierno es directamente asumido por un ser realizado. Esta idea viene representada por la compleja figura de *Metteyya* (en Pali), mucho más conocida por su versión en Sánscrito: Maitreya. Se trata de un personaje poliédrico y ambiguo cuya aparición se irá haciendo más prolífica en los ulteriores desarrollos de las tradiciones budhistas tanto en textos considerados canónicos como al margen del canon. Su estudio de manera transversal y sistemática entre las diversas tradiciones ha sido una tarea hercúlea y académicamente eludida hasta la aparición en 1988 de la obra colectiva *Maitreya: the Future Buddha*, dirigida por los profesores Alan Spon-

46. Aquí la explicación de Chakravarti de las siete gemas o tesoros: *cakkaratana* (wheel treasure): solar disc, symbolic non material treasure related to dominion; *hatthiratana* (elephant treasure) and *assaratana* (horse treasure): physical control over dominion; *maniratana* (precious gem treasure): symbol of financial basis of kingship; *itthiratana* (woman treasure): the perfect Queen, symbolizing family, succession and fertility; *gahapatiratana*: representing the people, especially the *gahapati* (base of the system of production); *parinayakarata* (councilor treasure): general (military), symbolizing military strength. CHAKRAVARTI, U.: «The King in Early Buddhism», *The Social Dimensions of Early Buddhism*, Nueva Delhi, 1996, 152-158.

47. GETHIN, R. (ed.): «The Buddha’s Final Nibbana (Mahāparinibbāna-sutta)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 37-98 (39 ss.)

48. ZIMMERMANN, M.: *op. cit.*, 217.

49. TAMBIAH, S.: *op. cit.*, 46.

berg y Helen Hardacre, que sigue siendo a día de hoy el trabajo de referencia más importante⁵⁰.

Los orígenes de la figura son bastante polémicos. El profesor Jaini señala su presencia tanto en el primer Buddhismo como en el jainismo, así como la posibilidad de influencias recíprocas con Persia -piénsese que las similitudes fonéticas entre Maitreya y Mihtra son notables⁵¹. En cualquier caso, en muchas versiones, Maitreya se representa como un Boddhisattva que aguarda en diversos mundos celestiales según la versión (por ejemplo, en el cielo de Tushita, donde la tradición sitúa a Sakyamuni justo antes de nacer como el hombre que sería el Buddha) a reencarnarse en un futuro tras la decadencia y renacimiento del Dharma. En aquel momento gobernará sobre la tierra como un Buddha y reinará la prosperidad y la justicia.

En la única referencia con la que se cuenta en el Canon Pali, el advenimiento de Maitreya se produce justo después de la aparición de un *cakkavattin*:

“When people live for eighty thousand years, a Blessed One called Metteyya will arise in the world, an Arahant, a Perfectly enlightened Buddha, endowed with (perfect) wisdom and conduct, a Happy One, one who Will understand the world, an unsurpassed trainer of those who are to be tamed, a teacher of gods and men, a Buddha, a Blessed One, just as now I have arisen in the world, an Arahant, a Perfectly enlightened Buddha, endowed with (perfect) wisdom and conduct, a Happy One, one who understands the world, an unsurpassed trainer of those who are to be tamed, a teacher of gods and men, a Buddha, a Blessed One. He will understand, realize experientially and proclaim (the true nature of) the world with its gods, its Maras, Brahmas, its ascetics and Brahmins, this world of beings born as gods and men, just as now I understand” (...) ⁵².

Este carácter solitario de la referencia le ha hecho merecedora del calificativo de apócrifa para algunos autores, como R. Gombrich⁵³; mientras que Rhys Davids defiende una mera imitación de la leyenda del Buddha⁵⁴. No debe obviarse, por otra parte, que el fragmento está desprovisto de pretensiones o connotaciones políticas.

50. SPONBERG, A. y HARDACRE, H. (eds.): *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988.

51. JAINI, P. S.: «Stages in the Bodhisattva Career of the Tathagata Maitreya», A. Sponberg y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 54-90 (54).

52. COLLINS, S.: «APPENDIX 3: The discourse (containing) a lion's roar on the Wheel-turning king (Cakkavatti-sihanada- Sutta)», *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge, 1998, 602-615 (612).

53. GOMBRICH, R.: *Theravada Buddhism: a social history from Benares to Colombo*, Londres, 1988,

62. Véase la respuesta de COLLINS, S.: «The Lion's Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley's "The Buddha and the Social Contract"», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, 1996, 427.

54. RHYS DAVIDS, T. W.: «Anagata Varsha», J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1, 414, cit. en KITAGAWA, J. M.: «The Career of Maitreya with Special Reference to Japan», *History of Religions*, vol. 21, nº 2, 1981, 107-125 (109).

Sea como fuere, la figura de Maitreya demostrará una importancia histórica decisiva, tanto desde el punto de vista textual como político-sociológico, tal y como se verá a continuación⁵⁵.

4. PROYECCIONES HISTÓRICO-POLÍTICAS: LEGITIMACIONES BUDDHISTAS DEL PODER

La siguiente cuestión a considerar es el impacto social que el bagaje canónico comentado consiguió realmente producir en el devenir histórico de los países con importante presencia budhista. A este respecto, pueden traerse a colación las reflexiones del jurista Andrew Huxley, quien señala que resulta más sencillo y plausible encontrar implementaciones jurídico-políticas que se puedan calificar de específicamente budhistas en aquellos territorios que no contaban con una fuerte tradición y literatura sobre regulación social. Así, principalmente en el Sudeste Asiático y en los Himalayas, donde los textos y praxis budhistas llegaron como parte del “pack” civilizatorio indio, sin contar con excesiva competencia local, constituirían los suelos más propicios (aunque no exclusivos) para encontrar ejemplos de legitimación del poder de base budhista. En cambio, la tarea resultaría algo más compleja en escenarios que sí contaban con fuertes tradiciones jurídico-políticas a la llegada del Buddhismo, como es el caso de la China confuciana o de la India brahmánica⁵⁶. En esta última sede, no obstante, se encuentra el que acabaría por consagrarse como auténtico modelo histórico del monarca budhista, el emperador Asoka Maurya.

Hijo del emperador Bindusara, Asoka (304- 232 AC) reinó el Indostán desde aproximadamente el 269 AC hasta su fallecimiento. Al parecer en su biografía personal dejó importante huella la guerra de Kalinga (262 AC), de cuyas matanzas y atrocidades se arrepentiría posteriormente, lo que le llevaría a convertirse al Buddhismo. A partir del 260 AC comienza a promulgar una serie de edictos con fuerte influencia del *ethos* budhista⁵⁷ y se compromete activamente en la promoción del Dharma, toma como valores la tolerancia religiosa, la paz y la procura de las condiciones materiales de la vida. Si observamos los modelos analizados, Asoka comenzaría como el rey cruel y odioso (anti-modelo) que se transforma en un rey pacífico gracias a las

55. Para un resumen de las fuentes Theravada y Mahayana sobre Maitreya, vid. JAINI, P. S.: *op. cit.*, 54-55.

56. HUXLEY, D.: «How Buddhist is Theravāda Buddhist Law?», T. Skorupski (ed.), *The Buddhist Forum Volume I. Seminar Papers 1987-1988*, 2012, Londres, 41-85 (42); LEE, O.: *Legal and moral systems in Asian customary law: the legacy of the Buddhist social ethic and Buddhist law*, San Francisco, 1978, 154.

57. Para una edición en inglés, vid. NIKAM, N. A y MCKEON, R. (eds. y trads.): *The Edicts of Asoka*, Chicago, 1959; para una versión en castellano, vid. RODRIGUEZ ADRADOS, F. (ed. y trad.): *Edictos de la Ley Sagrada*, Madrid, 2002.

enseñanzas del Buddha⁵⁸. Se ha apuntado a este respecto que este tipo de conversiones encajarían en la figura del *cakkavatti*⁵⁹. Paul Masson-Oursel señala directamente a Asoka como el rey de reyes, inspirado por la moral, el rey universal, el *cakkavatti*⁶⁰ y Tambiah indica cierto componente federal en su meta-reinado⁶¹. Otros, en cambio, señalan el excesivo carácter ideal del modelo como para tomar al emperador Maurya como ejemplo real⁶².

Muchos autores señalan que su principal modelo sería el *dhammikko dharmaraja*, lo que explicaría la impregnación ético-budhista de sus edictos⁶³. Cuestión compleja de resolver, a este respecto, sería la determinación exacta y precisa de las direcciones de influencia entre los textos canónicos y los edictos. Téngase presente que los textos budhistas fueron objeto de transmisión oral durante siglos y de progresiva fijación mediante concilios. El tercer concilio, en concreto, cuenta con varias "versiones", una de las cuales, según la tradición Theravada, habría sido patrocinada por el propio Asoka en el 247 AC⁶⁴. La redacción de lo que hoy se considera como Canon Pali no se produciría hasta el 29 AC, unos tres siglos tras la muerte del Buddha. No resulta, por tanto, extraño, que diversos fragmentos de muchos edictos presenten gran intertextualidad con los *suttas* del canon, mostrándose en todos ellos una clara voluntad de oponerse a las brahmánicas leyes de Manu⁶⁵.

Parece poco discutible que la tradición ha "consagrado" a Asoka como emperador budhista, de tal forma que los perfiles y matices religiosos de su figura se han ido acentuado con el tiempo⁶⁶. El emperador Maurya será protagonista de numerosas historias y leyendas en diversas tradiciones budhistas, entre las que destaca el *Asokavadana*, que data del siglo II. En su monografía dedicada a este texto, el profesor Strong señala que Asoka no respondería tanto al modelo del *cakkavatti* hallado en el Canon Pali como a una versión más terrestre, imperfecta y modesta

58. Incluso se me ha mencionado una posibles influencia del *Arthashastra* de Kautilya en los comienzos de su reinado. STRONG, J. S.: *op. cit.*, 43.

59. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*, 56.

60. MASSON-OURSSEL, P.: *Ancient India and Indian Civilization*, Londres, 1934, 38-39.

61. De hecho, defiende que, interpretada en estos términos, la figura del *cakkavatti* sería mucho más real y menos mítica. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*, 70-71.

62. Por ejemplo, SPIRO, M.: «Review of World Conqueror and World Renouncer», *Journal of Asian Studies*, nº 36, 1977, 789-791.

63. Vid. por todos GOKHALE, B. G.: *Asoka Maurya*, Nueva York, 1996, 90 ss.

64. Strong señala la motivación de vincular la prestigiosa figura de Asoka con Sri Lanka y su tradición Theravada, argumentando que existen textos importantes en los que la supuesta participación en el concilio no aparece. STRONG, J. S.: *op. cit.*, 24.

65. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*, 58 ss.

66. Existen historias sobre su figura en Sánscrito, Pali, Chino, Tibetano, Japonés, Birmano y Singalés, entre otras lenguas asiáticas. STRONG, J. S.: *op. cit.*, 16.

del mismo, que acaba por identificar con el *ayascakravartin* ("el monarca que hace girar la rueda de hierro"), cuarto subtipo de *cakkavatti* en la tipología generada por Vasubandhu en el siglo IV⁶⁷.

Aunque resulta constatado que el emperador Asoka sufrió megalomanía y fanatismo al final de su reinado, nunca se refirió a sí mismo como *bodhisattva*, al menos en sus inscripciones. Lo que sí aceptó es el apelativo de "Su muy graciosa y sagrada majestad". Y existen monumentos en los que es representado como el monarca universal que hace girar la rueda del Dharma. Aún así, la naturaleza religioso-trascendente de su legitimación política en vida parece cuanto menos dudosa⁶⁸.

Ello no ha sido óbice para que tanto en países Theravada (Sri Lanka, Tailandia, Laos y Birmania) como Mahayana (China, Corea, Japón) exista una tradición de representación de Asoka como modelo de gobernante, así como de invocación expresa por parte de emperadores de tomarlo como ejemplo⁶⁹. Igualmente ha podido constatar el desarrollo de un culto específico por parte de comunidades monásticas, sobre todo singalesas; cultos revividos (o reinventados) en el contexto de la independencia colonial de la India frente al Imperio Británico⁷⁰. La figura de Asoka acabaría por desempeñar un curioso papel en el escenario del Buddhismo Modernista, a modo de reafirmación nacional frente al invasor, siete siglos después de que el Buddhismo fuera prácticamente aniquilado de suelo indio.

La utilización de elementos religiosos budhistas a modo de legitimación política activa será mucho más habitual, como se ha señalado, en el Sudeste asiático y hallará su máxima expresión a partir de los siglos VIII-IX. Desde la isla de Sri Lanka, bastión de la ortodoxia Theravada, se pueden rastrear referencias tan tempranas como las crónicas del rey Duttha-Gamani (S. I AC), en las que el monarca es presentado como hermano de Metteyya⁷¹; referencias que llegan hasta la lejana China, donde la emperatriz china We Zetian llegaría a autoproclamarse directamente como Maitreya en el siglo VII⁷². Este tipo de maniobras no fueron siempre exitosas. El señor feudal coreano Gung Ye (S. X) sufriría el reproche de los monjes y una atroz muerte a mano de sus sirvientes tras haber ordenado que se le venerara como Maitreya⁷³. Pero en

67. *Ibidem*, 50-51.

68. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*, 63, 73.

69. STRONG, J. S.: *op. cit.*, 39. Vid. la prolífica bibliografía allí citada.

70. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*

71. JAINI, P. S.: *op. cit.*, 72, 76.

72. SEN, T.: *Buddhism, Diplomacy and Trade. The realignment of sino-indian relations*, Hawái, 2003, 97.

73. ASSOCIATION OF KOREAN HISTORY TEACHERS: *Korea through the Ages: Volume One: Ancient*, 2005, 112. In extenso, vid. LANCASTER, L.: «Maitreya in Korea», A. Sponberg, y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 135-154.

otros casos, la jugada triunfaría y alcanzaría un alto grado de proyección histórica. En el Reino de Angkor se celebró en el 802 AD la ceremonia de consagración como *cakkavattin* del rey Jayavarman II y a partir de entonces se estabilizó el *devaraja* como una de las religiones oficiales⁷⁴. En el Reino de Siam se inicia a partir del siglo X la tradición de considerar al rey como un bodhisattva. El monarca muchas veces se presentaría a sí mismo como Maitreya y se vuelve habitual la utilización de reliquias del Buddha como símbolo del Estado⁷⁵. En textos de intelectuales thai contemporáneos pueden leerse diatribas contra la arraigada creencia popular de que el monarca es el *dhammaraja*⁷⁶. El líder independentista birmano U Nu, primer ministro tras la descolonización en 1948, sería popularmente apoyado y admirado como un futuro Buddha. En su proyecto de Buddhismo socialista se aludía expresamente a la era emancipadora de Maitreya⁷⁷.

Este último ejemplo de legitimación reporta gran interés en la medida en que pone sobre la mesa la potencialidad de las figuras canónicas no sólo como refrendo conservador del poder establecido, sino como inspiración de cambio, cuando no directamente como lema revolucionario. Para Kitagawa, las imbricaciones entre la figura de Maitreya y el *cakkavatti* – y por extensión, con la monarquía en general – explicaría la tardía utilización de Maitreya como símbolo de cambio político y justicia social⁷⁸. Maitreya gozaría de gran popularidad en China antes de ser sustituido por Amitabha – numerosos movimientos y revueltas se llevaron a cabo mediante la identificación del líder (monje o laico) como Maitreya o utilizando su inminente advenimiento como signo propiciatorio para un cambio social⁷⁹. Escenarios parecidos pueden encontrarse prácticamente en toda el Asia en descolonización, como es el caso de Camboya, Corea o Vietnam⁸⁰. En Japón, en cambio, Maitreya quedaría subsumido en el aparato legitimador del Estado nacional y, por tanto, despojado de cualquier tipo de potencialidad mesiánico-rupturista⁸¹.

74. BRIGGS, L. P.: *The Ancient Khmer Empire*, Filadelfia, 1951, 89 ss.

75. TAMBIAH, S. J.: *op. cit.*, 73-101.

76. Vid. HONGLADAROM, S.: «Buddhism and Human Rights in the Thoughts of Sulak Sivaraksa and Phra Dhammapidok (Prayudh Prayutto)», D. Keown *et alii* (eds.), *Buddhism and Human Rights*, Richmond, 1998, 97-109 (100-101).

77. SARKISYANZ, E.: *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, La Haya, 1965, 45.

78. KITAGAWA, J. M.: *op. cit.*, 112.

79. *Ibidem*, 113 ss. OVERMYER, M. L.: «Messenger, Savior, and Revolutionary: Maitreya in Chinese Popular Religious Literature of the Sixteenth and seventeenth Centuries», A. Sponberg y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 54-90.

80. Vid. la obra colectiva HARRIS, I. (ed.): *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999.

81. KITAGAWA, J. M.: *op. cit.*, 124-125.

Breve excursus tal vez esperado. A pesar de la pauta metodológica aquí seguida, centrada en modelos de legitimidad generados en fuentes canónicas primitivas, tal vez pueda resultar apropiado incluir una muy breve referencia al icono político budhista más conocido hoy día, S. S. el Dalai Lama. La comprensión del complejo proceso que lleva desde un movimiento religioso anti-ritualista, atea y contestatario hacia lo que a veces se refiere como la última teocracia medieval, excede con creces los propósitos y extensión de este trabajo. A los efectos de nuestro tema de interés, baste señalar que la última rama del Buddhismo en desarrollarse, el Buddhismo Vajrayāna o del Camino del Diamante, responde a la preponderancia del movimiento tántrico en todo el orbe indio a partir de los siglos V-VI. Centrado mucho más en la devoción y en la utilización de elementos considerados impuros como medio hábil para la iluminación (lo que implicó un notable aumento del ritualismo), el Buddhismo Vajrayāna supone una gran profundización en la imbricación simbólica y político-social entre la figura del maestro espiritual y la del monarca. Tan es así, que los grandes lamas vienen aún acompañados de todo el ceremonial, tratamiento (y en muchos casos poder) de los señores/reyes medievales; y tan es así que en el Tíbet prechino todo el espacio público es ocupado por la religión Budhista, lo que supone una contradicción con la ya vista teoría de las dos ruedas del Dharma (temporal y religiosa), contenida en los *suttas*.

Unida a esta idiosincrasia propia del tantrismo, la legitimidad histórica concreta de los Dalai Lamas parte de las relaciones políticas y de patronazgo con los monarcas mongoles, que data del S. XIII. La secta reformista fundada por Tsong-Ka-Pa, que acabaría siendo conocida como los Gelupkas, a partir del S. XVII asumiría la dirección política y religiosa, respetando al resto de sectas del Tíbet. A partir de entonces el poder temporal quedó residenciado en el conocido como Dalai Lama, en tanto que emanación del bodhisattva de la compasión, Avalokitesvara, culturalmente asociado al origen mítico del pueblo Tibetano; el Panchen Lama, por su parte, asumiría el poder religioso⁸².

5. CONCLUSIONES

En estas páginas se ha tratado de presentar la aproximación de los textos budhistas canónicos primitivos al problema del poder político mediante la identificación de cuatro modelos y un antimodelo. Partiendo de la consideración del poder como actividad perversa y maldita por definición a una progresiva revalorización como instrumento de evitación del sufrimiento y protección de la religión, los textos budd-

82. Un buen resumen puede hallarse en: VAN DER KUIJP, L. W. J.: «The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas», M. Brauen (ed.), *The Dalai Lamas: A Visual History*, Chicago, 2005.

histas comentados muestran una variedad de aproximaciones al problema, en cuyo seno pueden detectarse como elementos constantes la problematización de la coerción y la legitimidad basada en la sumisión a la Ley Natural, al Dharma. El carácter religioso-trascendente de la legitimación se percibe con mayor claridad en la figura político-mesiánica de Maitreya, el Buddha del futuro. Su desarrollo progresivo en etapas post-primitivas del Buddhismo va de la mano de la utilización, en general, de la referencia religiosa como modo de legitimación histórico real del poder. Tan sólo en etapas muy tardías, estas referencias han actuado como contrapeso crítico al poder establecido y no como soporte conservador del régimen de turno.

Una de las ausencias más notables del recorrido histórico efectuado es la elisión socio-política del *Aggañña sutta*, que planteaba una suerte de legitimidad paccionada del poder para una sociedad igualitaria. En el contexto contemporáneo, no obstante, el pensamiento y las tradiciones budhistas están haciendo grandes esfuerzos por participar de la cultura de los derechos humanos y la democracia. Y lo hacen tratando de buscar su propia voz en el seno de sus propias fuentes. Tanto en el mundo académico⁸³ como en el religioso⁸⁴ se acude precisamente a este *sutta* olvidado, muestra insoslayable de la significación, relevancia y potencialidad que posee todo entramado textual sancionado por la tradición; por más que éste parezca dormido durante siglos.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ ORTEGA, M.: «El uso de argumentos religiosos en el espacio público», *Derechos y libertades*, vol. 25, 2011, 201-233.
- ÁLVAREZ ORTEGA, M.: «Gihi, Sangha, Raja: Role-based Normativity in Early Buddhism», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 2, 2013, 423-446.
- ASSOCIATION OF KOREAN HISTORY TEACHERS: *Korea through the Ages: Volume One: Ancient*, 2005.
- BRIGGS, L. P.: *The Ancient Khmer Empire*, Filadelfia, 1951.
- BURNOUF, E., *Introduction to the History of Indian Buddhism*, trad. de K. Buttertrille y D. López, Chicago, 2010.
- CHAKRAVARTI, U.: «The King in Early Buddhism», *The Social Dimensions of Early Buddhism*, Nueva Delhi, 1996.

83. PERERA, L. P. N.: *Buddhism and Human Rights. A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, Colombo, 1991, 86-88.

84. Es el caso de los discursos del líder religioso tailandés Sulak Sivaraksa. Vid., por ejemplo, SIVARAKSA, S.: «Gentle or Harsh? The Practice of Right Speech in Engaged Buddhism», http://www.sulak-sivaraksa.org/en/index.php?option=com_content&task=view&id=93&Itemid=104.

- COLLINS, S.: «Discourse on What is Primary (*Aggañña Sutta*)», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 21, nº 4, 1993, 301-393.
- COLLINS, S.: «On the Very Idea of the Pali Canon», *Journal of the Pali Text Society*, vol. 15, 1990, 89-126.
- COLLINS, S.: «The Lion's Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley's "The Buddha and the Social Contract"», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, 1996, 421-446.
- COLLINS, S.: «APPENDIX 3: The discourse (containing) a lion's roar on the Wheel-turning king (*Cakkavatti-sihanada- Sutta*)», *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge, 1998, 602-615.
- DAVIS, R. M.: *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, Nueva York, 2002.
- DURKHEIM, E.: *The Elementary Forms of the Religious Life*, Nueva York, 1965 [1º ed. 1912].
- GETHIN, R. (ed.): «The Buddha's Final Nibbana (*Mahāparinibbāna-sutta*)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 37-98.
- GETHIN, R. (ed.): «King Mahāsudassana (*Mahāsudassana-sutta*)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 98-115.
- GETHIN, R. (ed.): «The Origin of Things (*Aggañña-sutta*)», *Sayings of the Buddha. New Translations by Rupert Gethin from the Pali Nikayas*, Oxford, 2008, 116-128.
- GOKHALE, B. G.: «The Early Buddhist View of the State», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89, nº 4, 1969.
- GOKHALE, B. G.: *Asoka Maurya*, Nueva York, 1996.
- GOLEMAN, D.: *The Meditative Mind: The Varieties of Meditative Experience*, Nueva York, 1996.
- GOMBRICH, R.: *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres, 1988;
- HALKIAS, G.T.: *The Enlightened Sovereign. Buddhism and Kingship in India and Tibet*, S. M. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, Oxford, 2013, 491-511.
- HALLISEY, C.: «Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism en curators», S. D. López (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995, 31-62.
- HARRIS, I. (ed.), *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999.
- HARRIS, I.: «Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots», I. Harris (ed.), *Buddhism and Politics in twentieth-century Asia*, Londres - Nueva York, 1999, 1-25.
- HARVEY, P.: *An Introduction to Buddhist ethics*, Cambridge, 2000.
- HERBRECHSTMEIER, W.: «Buddhism and the definition of religion: One more time», *Journal for the Scientific Study of Religion*, nº 32, 1993, 1-18.
- HONGLADAROM, S.: «Buddhism and Human Rights in the Thoughts of Sulak Sivaraksa and Phra Dhammapidok (*Prayudh Prayutto*)», D. Keown et alii (eds.) *Buddhism and Human Rights*, Richmond, 1998, 97-109.
- HUXLEY, A.: «The Buddha and the Social Contract», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, nº 4, 1996, 407-420.
- HUXLEY, D.: «How Buddhist is Theravāda Buddhist Law?», T. Skorupski (ed.), *The Buddhist Forum Volume I. Seminar Papers 1987-1988*, Londres, 2012, 41-85.

- JAINI, P. S.: «Stages in the Bodhisattva Career of the Tathagata Maitreya», A. Sponberg y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 54-90.
- KALUPAHANA, D. J.: *The Buddha and the Conception of Law*, Dewihala, 2008.
- KEOWN, D.: *The Nature of Buddhist Ethics*, Nueva York, 1999.
- KITAGAWA, J. M.: «The Career of Maitreya with Special Reference to Japan», *History of Religions*, vol. 21, nº 2, 1981, 107-125.
- LANCASTER, L.: «Maitreya in Korea», A. Sponberg y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 135-154.
- LEE, O.: *Legal and moral systems in Asian customary law: the legacy of the Buddhist social ethic and Buddhist law*, San Francisco, 1978.
- LEWIS, T.: «Buddhism: The Politics of Compassionate Rule», J. Neusner (ed.), *God's Rule: The Politics of World Religions*, Washington, DC, 2003.
- LÓPEZ, D. S. (ed.): *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, 1995.
- LÓPEZ, D. S. (ed.): *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago, 2005.
- LOPEZ D. S.: *The Scientific Buddha: A Guide for the Perplexed*, Chicago-Londres, 2008.
- MAITHRIMURTHI, M.: «The Buddha's Attitude Towards Social Concerns as Depicted in the Pali Canon», *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 10, 2003.
- MASSON-OURSSEL, P.: *Ancient India and Indian Civilization*, Londres, 1934.
- MCMAHAN, D. L.: *The Making of Buddhist Modernism*, Nueva York, 2008.
- NIKAM, N. A y MCKEON, R. (eds. y trads.): *The Edicts of Asoka*, Chicago, 1959.
- ORTEGA y GASSET, J.: «Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica», publicada en 1939, *Obras Completas. Tomo V (1932-1940)*, Madrid, 2006.
- OVERMYER, M. L.: «Messenger, Savior, and Revolutionary: Maitreya in Chinese Popular Religious Literature of the Sixteenth and seventeenth Centuries», A. Sponberg y H. Hardacre (eds.), *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988, 54-90.
- PERERA, L. P. N.: *Buddhism and Human Rights. A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, Colombo, 1991, 86-88.
- PYYSIÄINEN, I.: «Buddhism, Religion, and the Concept of "God"», *Numen*, vol. 50, nº 2, 2003, 147-171.
- QUEEN, C. S. y KING, S. B.: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany, 1996.
- REYNOLDS, F.: «The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism», G. Obeyesekere, F. Reynolds, y B. Smith (eds.), *The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, Chambersburg, PA, 1972.
- RHYS DAVIDS, T. W. (ed. y trad.): *Buddhist Suttas*, Oxford, 2001 (1881).
- RHYS DAVIDS, T. W. (ed.): *The Questions of King Milinda*, The Sacred Books of the East, vol. XXXV, Oxford, 1890, 254-257.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F. (ed. y trad.): *Edictos de la Ley Sagrada*, Madrid, 2002.
- ROGERS MACY, J.: «Dependent co-arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics», *The Journal of Religious Ethics*, vol. 7, nº 1, 38-52.
- SAID, E.: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Londres, 1978.
- SARKISYANZ, E.: *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, La Haya, 1965.
- SEN, T.: *Buddhism, Diplomacy and Trade. The realignment of sino-indian relations*, Hawái, 2003.

- SHARMA, R. S.: *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi, 1996 [4ª ed.].
- SIVARAKSA, S.: «Gentle or Harsh? The Practice of Right Speech in Engaged Buddhism», http://www.sulakivaraksa.org/en/index.php?option=com_content&task=view&id=93&Itemid=104.
- SOUTHWOLD, M.: «Buddhism and the Definition of Religion», *Man*, New Series, vol. 13, nº 3, sep. 1978, 362-379.
- SPIRO, M.: «Review of World Conqueror and World Renouncer», *Journal of Asian Studies*, nº 36, 1977, 789-791.
- SPONBERG, A. y HARDACRE, H. (eds.): *Maitreya: the Future Buddha*, Nueva York, 1988.
- STRONG, J. S.: *The Legend of King Asoka: A Study and Translation of the Asokāvadāna*, Delhi, 1989.
- TAMBIAH, S. J.: *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge, 1976.
- VAN DER KUIJP, L. W. J.: «The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas», M. Brauen (ed.), *The Dalai Lamas: A Visual History*, Chicago, 2005.
- VON HINÜBER, O.: «Buddhist Law According to the Theravada-Vinaya. A Survey of Theory and Practice», *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, nº 18, 7-45.
- WEBER, M.: *Economy and Society. An Outline of Interpretive*, ed. de Guenther Roth y Claus Wittich, Berkeley - Los Angeles - Londres, 1978.
- WIJAYARATNA, M.: *Buddhist monastic life: according to the texts of the Theravada tradition*, Cambridge, 1990.
- WYNNE, A.: *The Origin of Buddhist Meditation*, Nueva York, 2007.
- ZIMMERMANN, M.: «Only a Fool Becomes a King: Buddhist Stances on Punishment», M. Zimmermann (ed.), *Buddhism and Violence*, Lumbini, 2006.