

CEREMONIAS TIBETANAS: EL CULTO DE LOS GUARDIANES DE LA DOCTRINA*

RICARDO O. CANZIO.

Preliminares

El estudio de las ceremonias tibetanas en general es muy complejo y la formulación de una interpretación coherente del cuerpo de ritos que constituyen la rica liturgia lamaísta ha eludido al estudioso occidental por mucho tiempo. Esto no es una gran sorpresa si se considera no sólo la gran variedad de extrañas y a veces desconcertantes ceremonias encontradas, sino también los problemas que confrontan al investigador en este campo.

A fines del siglo pasado, pioneros como Schlaginweit¹ no tuvieron oportunidad de observar la cultura directamente y Waddell² fue el primero en obtener información de primera mano en la materia. Si bien estas descripciones parecen hoy día incompletas y a veces decididamente inadecuadas, es necesario no olvidar los obstáculos con los que debieron contender: carencia de textos, escasa oportunidad de atender ceremonias y, sobre todo, el secreto que tradicionalmente rodea las prácticas religiosas.

Ya entrado el siglo veinte Lessing³ nos presentó una descripción de algunos de los ritos empleados en la catedral tibetana en Pekín en el primer estudio moderno de valía. Más recientemente, Nebesky-Wojkowitz⁴ nos ha legado un magnífico estudio del panteón y Snellgrove⁵ y Beyer⁶ han contribuido a nuestro entendimiento de la liturgia.

* El trabajo de investigación en que se basa este artículo ha sido asistido por la British Academy y es aquí elogiosamente reconocido.

¹ Schlaginweit E., *Buddhism in Tibet*. London, 1863.

² Waddell L. A., *Tibetan Buddhism*. London, 1895.

³ Lessing F.D., *Yung-bo-kung* Stockholm, 1942.

⁴ Nebesky-Wojkowitz R., *Oracles and Demons of Tibet*. The Hague, 1956.

⁵ Snellgrove D.L., *Buddhist Himalaya*. Oxford, 1957.

⁶ Beyer S., *The Cult of Tara*. University of California Press, 1973.

Hoy día no es difícil conseguir textos litúrgicos y el acceso a los ritos es común, sin embargo; todavía subsisten grandes problemas. El lenguaje encontrado en los textos es arcaico, altamente simbólico y muchas veces obscuro. Además, en la mayoría de los casos es imposible entender el sentido de éstos sin la asistencia de un colaborador nativo capaz y ligado a la tradición oral, en razón de que la liturgia no es mera acción ritual vacía sino el sostén de un ejercicio psico-espiritual.

En este artículo intento rastrear los orígenes y delinear la evolución de ciertas prácticas litúrgicas encontradas en la religión lamaísta del Tíbet basándome en fuentes literarias autóctonas, en observación personal y en conversaciones y discusión con monjes tibetanos íntimamente conectados a la tradición.

En cuanto comenzamos a examinar los hechos de la historia de la liturgia nos enfrentamos con las siguientes antítesis: uniformidad *versus* variedad y austeridad *versus* riqueza ritual. Las cuestiones que demandan consideración aquí son la determinación del curso de la evolución de la liturgia y cómo se lleva a cabo. ¿Es la variedad de ritos que se encuentran actualmente el resultado del desarrollo progresivo de formas más elementales que adquirieron luego mayor complejidad? o ¿es el resultado de la múltiple introducción simultánea de variados ritos?

Y en lo que se refiere a la segunda cuestión: ¿Es la presente riqueza litúrgica una importación *in toto* de complejas ceremonias indias o una elaboración gradual de ritos más simples?

Las fuerzas actuantes en este proceso son varias y complejas y para arribar a una respuesta plausible es necesario analizar primero la manera en que fue introducido el budismo en el Tíbet y las fuentes literarias mismas de la liturgia.

Mi propuesta es la de que mientras que en muchas ceremonias y especialmente en el culto de ciertas deidades protectoras existe un estrato subyacente de origen claramente prebudista, la complejidad del fenómeno ritual, como puede ser observado en nuestros días, es el resultado de un proceso de aculturación de elementos budistas indios en la muy diferenciada civilización tibetana donde ha existido un núcleo originador alrededor del cual se ha realizado un subsecuente refinamiento y acumulación de nue-

vos elementos rituales que posteriormente fueron modificados debido a razones históricas o de aislamiento geográfico.

El núcleo originador de ciertas prácticas rituales estuvo basado en un principio en simples ritos resultado de la experiencia mística de individuos extraordinarios: los "héroes" (dpa'-bo) capaces de subyugar una deidad indómita (i.e. fuerzas desconocidas e incontrolables) y obligarla a defender la doctrina del Buda (i.e. remover los obstáculos que obstruyen en el sendero hacia la salvación y la total realización de las potencialidades humanas).

Un individuo del calibre de estos "héroes" se rodeará de un círculo de discípulos y establecerá una tradición ritual basada en la re-actuación de esa experiencia prístina confinada a cánones rigurosos que no permiten una gran desviación de la norma. Las fórmulas de invocación, ofrenda, etc., que constituyen el rito son transmitidas oralmente y eventualmente son escritas y preservadas para el uso de los monasterios. Digo monasterios porque en el lamaísmo, como una religión esencialmente monástica, el estudio, la meditación y la transmisión del conocimiento ocurren tradicionalmente dentro y a través de comunidades monásticas, a pesar de la existencia del asceta solitario.

Sucede a veces que a lo largo de la línea de transmisión aparecen individuos que ganan reputación y respeto por su santidad, austeridad y desarrollo espiritual. Estos individuos, si adquieren autoridad temporal pueden llegar a introducir nuevas prácticas, reformar la tradición o poner énfasis en el culto de ciertas deidades en detrimento de otras.

En otras ocasiones, durante el proceso de creación de una tradición, con el establecimiento de un nuevo centro monástico, la liturgia sufre modificaciones con la adición de nuevos textos o la introducción y adaptación de cultos regionales preexistentes.

Fuentes

Al analizar ceremonias tibetanas es posible encontrar estratos pertenecientes a diversas etapas del desarrollo del lamaísmo en Tibet. Esto se refleja claramente en los textos litúrgicos donde podemos encontrar traducciones del sánscrito, textos originales ti-

betanos, colecciones de mantras y aun textos en lenguas prákratas en escritura tibetana. Sin embargo, la parte central de la ceremonia se refiere siempre a esa experiencia nuclear a la que me he referido más arriba.

Mis fuentes literarias aquí son los textos dedicados al culto de Mahākāla en la Orden Sakyapa del budismo tibetano⁷ y un comentario por Kunga Sonam (siglo XVI) del Tratado de Música del gran erudito y santo Sakya Pandita (1182-1251). En este comentario encontramos referencias al origen de algunos cantos rituales en ciertos episodios de la biografía de Rinchén Zangpó (958-1055). Más abajo veremos su relevancia como portador e iniciador de tradiciones litúrgicas.

Por supuesto un estudio profundo necesitaría examinar documentos representativos de todas las tradiciones litúrgicas, sin embargo, para mantener este artículo dentro de proporciones manejables me he limitado al examen de las fuentes citadas.

En este momento es importante decir unas palabras acerca de la manera en que fue introducido el budismo en el Tíbet. Hoy en día tendemos a ver el Tíbet como una tierra donde una forma extraña de budismo subsiste (por lo menos hasta mediados de siglo) en una civilización aislada; pero alrededor del siglo VII cuando Tíbet era una importante potencia política en el Asia central el budismo no fue precisamente bienvenido a pesar de que los países vecinos eran ya fieles sostenes de la religión de Gautama.

⁷ Existen varios textos rituales y colecciones de cantos (*dbyangs-nyig*) usados en el culto de Mahākāla y su cortejo de divinidades acompañantes. En este estudio me he referido a dos textos reimpresos de bloques de madera recientemente en India y probablemente accesibles en bibliotecas europeas y norteamericanas. El primero es una compilación de textos rituales de varios autores y épocas, utilizados en el culto de Mahākāla con el ampuloso título que traducido diría: "Lecturas para las ofrendas, expiaciones y loas de los guardianes de la doctrina de la Orden Sakyapa, incluyendo las ceremonias graduales de visualización de Mahākāla y Vajrakīla titulado *La Nube de Ofrendas que complace a los Guardianes, Torbellino de Felicidad de la Auspiciosa Joya de los Deseos*" (*rje-btsum sa-skya-pa bka'-srung rnam la chod-gtor dang baskang-ba bstod-pa rgyas par bya-ba'i rim-pa bdag-skyed pbur-chung bcas nag 'gros bklag chog dam-can dgyes-pa'i mchod sprin 'dod dgu'i 'apag-bsam bkra-sbis nor-bu'i dga'-'khyil*). El segundo texto es una colección de cantos rituales editada por Sonam Wangpo (1559-1621) conocida como *El Gran Tambor de Brahmā*. Yo he trabajado con fotocopias de los textos usados en la comunidad Sakyapa de Dehradun, India.

El budismo había progresado mucho en difusión y desarrollo doctrinal desde su promulgación en el siglo V a.C. en el valle del Ganges y había penetrado a China a través de monjes viajeros y eruditos peregrinos. Su expansión en Corea y Japón se hizo vía China y directamente desde India, Ceilán, Indochina y las islas del sudeste asiático. Nepal, debido a su posición geográfica recibió muy temprano el impacto de la nueva religión y cuando Tíbet decidió adoptarlas, la doctrina Mahāyana y las prácticas tántricas ya estaban firmemente establecidas en la India del norte.

Al principio cautelosamente, pero luego con renovado celo, los tibetanos se embarcaron en la gigantesca tarea de adoptar la nueva religión, de traducir en casi su totalidad el cuerpo literario budista y de importar y adaptar una plétora de prácticas rituales.

Durante el período de absorción de estas nuevas ideas religiosas (desde el siglo VIII al XII) un ejército de peregrinos tibetanos visitó regularmente los grandes centros de conocimiento budista no sólo en lo que hoy es Bihar, sino también en Cachemira, un gran foco de enseñanzas espirituales en aquella época.

De esta manera la tradición de los traductores (*lo-tsa-va*) fue establecida. Estos individuos, mezcla de estudiosos y devotos entusiastas, trabajando en colaboración con maestros indios realizaron la inmensa tarea de llevar la doctrina de la iluminación al Tíbet.

Rinchén Zangpó, la gran figura de su siglo, fue uno de los traductores de mayor importancia en la propagación del budismo en Tíbet. Bajo el patrocinio del rey del Tíbet occidental tradujo y comisionó la traducción de innumerables sūtras, tantras y sus comentarios; fundó monasterios, instituyó tradiciones rituales e invitó, especialmente desde las regiones fronterizas de Cachemira, Kulu y Gilgit, maestros indios a enseñar la doctrina y artesanos a ornamentar los templos.

Las divinidades protectoras

Sin embargo la tarea de introducción del budismo no fue políticamente sencilla. La nueva religión encontró una oposición determinada en los sacerdotes del Bon (la antigua religión autócto-

na) y en los intereses creados de los señores feudales que los protegían. En este primer período entró en coexistencia con el régimen establecido aprovechando la oportunidad que brindaba la existencia de un terreno común entre algunos de los ritos budistas más mundanos (como la propiciación de deidades para obtener poder sobre los enemigos, prosperidad, etc.) y ciertas prácticas prebudistas de naturaleza similar.

Parte de esta herencia cultural y religiosa se tradujo a nivel popular en el culto de las feroces deidades protectoras de la religión. (La adoración de Mahākāla y su consorte Kālī eran cultos bien establecidos en India, además la idea de protectores espirituales tiene también paralelos en otras culturas*). Lo que es peculiar en Tíbet es la manera con que las divinidades locales fueron incorporadas al panteón budista y el gran énfasis puesto en su culto *a posteriori*. La clásica historia del semimítico personaje Padmasambhava ejemplifica este proceso. Se dice que este gran tántrico indio pasó mucho tiempo en Tíbet subyugando estas deidades hostiles locales con el poder de su magia, luego reinstalándolas de nuevo en el poder, muchas veces como parte del cortejo de divinidades mayores, con la condición de que protegieran de sus enemigos a la religión. Esto tuvo no sólo el efecto social de contribuir a la incorporación de esas deidades en la nueva religión, facilitando su difusión, sino que dio al culto de los protectores de la doctrina un nuevo impulso.

En general el término utilizado por los tibetanos para referirse a los protectores del dharma es *chos-skyong*, que traduce *dharma-pala* del sánscrito; otros apelativos usuales son (*bstan srung-ma*) "guardianes de la doctrina" y (*tam-can*) "atado por una promesa". Este último concepto es de gran interés pues se refiere principalmente a divinidades originalmente no budistas que posteriormente pasaron a formar parte del sistema.

El culto de los guardianes de la religión representa de manera altamente simbólica el juego de fuerzas que ocurre en el individuo

* Aunque la idea de protectores espirituales encuentre paralelos en otras culturas, la adoración de Mahākāla y su consorte Kālī eran cultos bastante consolidados en la India.

dedicado a la rigurosa tarea de obtener desarrollo espiritual.

Proteger la doctrina de sus adversarios es proteger al que la practica de los obstáculos que crean la falta de concentración y determinación, así como de la tentación mundana.

Durante los estadios preliminares de su práctica el discípulo recibe la iniciación en el culto de un protector particular, haciendo votos de obediencia a las reglas de disciplina monástica, la promesa del bodhisattva, etc.; a su vez la deidad es "atada por la promesa" de ayudar al iniciado. La significación psicológica de esto es que el iniciado trata de manera simbólica de hacer un pacto con las fuerzas actuantes dentro de sí mismo: si él se adhiere a las reglas de disciplina, los impedimentos a su meditación (y de allí su desarrollo espiritual) no aparecerán.

Ahora bien, consciente o inconscientemente el discípulo puede fallar en mantener su parte en el acuerdo y por esta razón el "pacto" debe ser renovado periódicamente. Esto se realiza en las ceremonias de expiación (*bskang-gso*) dedicadas a los guardianes de la religión, donde el iniciado debe enmendar su conducta y purgar sus acciones erradas.

Análisis de la liturgia

Es fácil ver que las ceremonias del budismo tibetano constituyen un material de gran interés no sólo para el antropólogo y el estudioso de las religiones sino también para el historiador y el psicólogo.

Al comenzar a examinar la liturgia es necesario considerar tres aspectos o niveles: los textos, las acciones rituales y el canto y a música. Naturalmente esta separación tiene por objeto facilitar nuestro análisis; en la práctica estos aspectos están íntimamente relacionados entre sí y la liturgia constituye un todo indivisible.

Al considerar los *textos* desde el punto de vista literario debemos tener en cuenta tres estratos: primero, tenemos textos en prosa constituidos mayormente por plegarias y mantras. Estos son implemente leídos rápidamente por la comunidad monástica en tono normal, cada individuo a su propio paso. Luego, tenemos textos poéticos en varios metros de versificación. Existe un elabo-

rado sistema de fórmulas de entonación en la ejecución de estos textos, reminiscente en concepto a la salmodia pero muy diferente por cierto, en estilo. Finalmente, tenemos que ciertos textos versificados son sometidos a un procedimiento de composición que consiste en el agregado de sílabas sin sentido y el uso de 'tipos melódicos'; esto es acompañado por tambores, platillos y otros instrumentos musicales.

Las *acciones rituales* están relacionadas con los textos, pero en algunos casos la acción misma es la razón de ser de una determinada parte de la ceremonia y en estos casos el texto es secundario y adjunto a la acción ritual. Por ejemplo, durante el proceso de purificación del *locus* de la ceremonia y los implementos rituales, el propiciante hace flamear un trozo de tela negra con el objeto de ahuyentar a los espíritus malignos que puedan rondar el lugar. Este tipo de acción parece ser de origen autóctono, pero en otros casos, por ejemplo, en el uso de gestos (*mudras*) simbolizando varias ofrendas o todo el universo, el origen indio del rito está claramente determinado.

Así, examinando textos, acciones rituales y referencias históricas es posible detectar la procedencia de los varios estratos de la liturgia y, de allí, establecer su desarrollo evolutivo y clarificar el sentido de estas ceremonias (admirables ejemplos de sincretismo) que no parecen conformarse a los modelos del budismo clásico.

Pasemos ahora a considerar brevemente la estructura de una ceremonia de expiación típica. En este caso es una dedicada a Mahākāla, el Gran Dios Negro en su manifestación como el protector de la Tienda⁸ de acuerdo con los ritos de la orden Sakya-pa del budismo tibetano. Un estudio detallado de esta ceremonia se ha hecho en otra parte) y aquí me limito a una concisa descripción de sus partes.

⁸ El protector de la Tienda (*gur gyi mgon-po*) es una de las innumerables manifestaciones de Mahākāla, la bien conocida deidad de origen indio, aquí adaptada para proteger las tiendas de campaña. Estas son una de las formas de habitación más comunes especialmente con los nómadas de las regiones del norte de Tibet.

⁹ Véase Canzio R.O., *Sakya Pandita's "Treatise on Music" and its relevance to present-day Tibetan liturgy*. Tesis doctoral, School of Oriental and African Studies. London, 1978.

La ceremonia está dividida en una parte preliminar, una parte central y la conclusión, es decir, existe una simetría evidente y esto es una característica de las ceremonias cuyo orden ritual ha sido organizado más recientemente. Tal simetría no existe en ritos más primitivos y es claramente una construcción *a posteriori* realizada de acuerdo a ciertas normas de composición de la liturgia.

La parte de los *preliminares* está constituida por la Bendición de los Implementos Rituales y la Purificación de las Ofrendas (*skang-gso byin-slab*) realizada mediante la recitación de mantras especiales. Aquí los diversos implementos y ofrendas usados, tales como la copa hecha de una calavera humana, incienso, carne, sangre, etc., son enumerados y purificados. El texto es en prosa y simplemente leído con el acompañamiento de caracoles de mar. Esta sección parece ser una adición posterior al orden original de la ceremonia, a pesar de que los mantras son dichos en sánscrito, lo que indicará su antigüedad.

La parte central de la ceremonia es introducida por un largo trozo de música instrumental de origen claramente autóctono. La leidad es invitada mentalmente a residir en el *mandāla* previamente preparado. Esto ocurre durante la Invocación (*spyen-'dren*). Luego, las varias sustancias apropiadas que constituyen las Ofrendas (*mbhod-pa*) son ofrecidas al protector y su cortejo.

En la Invocación encontramos textos cantados, de origen antiguo, y en las ofrendas abundante recitación frecuentemente interrumpida por acciones rituales. En estas dos secciones los textos parecen tener un carácter mixto; en parte traducidos del sánscrito en parte adiciones tardías; esto podrá dilucidarse sólo con un estudio comparativo de los originales sánscritos.

Luego, el protector es "encomendado a hacer su trabajo" (*ph-nlas 'chol-ba*), esto es, la tarea que se le ha encargado, tal como destruir a los enemigos de la religión, traer prosperidad, poder, etc. En esta sección encontramos trozos compuestos por el mencionado Sakya Pandita y por Knuga Níngpo quien fue su abuelo predecesor en la línea de los Sakya; es claro entonces que ésta es una sección cuya cronología puede ser determinada con exactitud.

Los pasos siguientes son la Confesión (*gshag-pa*) donde decla-

raudo sus acciones erradas el iniciado intenta evitar los efectos del karma, y la Propiciación (*bskang-ba*) donde a la deidad protectora se le ofrecerán alimentos y pasteles propiciatorios (*gtor-ma*) hechos de harina de cebada cocida (*tsam-pa*). Luego de esto el protector es exhortado a realizar su tarea de protección.

Arribamos entonces a las loas (*stod-pa*) parte fundamental de la ceremonia porque ellas son lo que mueve al protector. En este caso las loas están basadas en un texto original por el indio Vararuci y el elaborado canto es atribuido a Rinchén Zangpó. El origen de este trozo llamado el *Canto Feroz de la Tigresa* será descrito más abajo.

En la *conclusión* de la ceremonia encontramos *El Canto Adamantino* (*rdo-rje glu*) un canto de dicha y regocijo en prákrito (*apabhramsa*) seguido de los *Versos de Buena Fortuna* (*bkra-sbis*) y las *plegarias* finales (*smon-lam*).

A pesar de esta precipitada descripción es posible captar la diversidad de estratos encontrados en el análisis de una ceremonia. Sin embargo, el rito en su totalidad presenta, si no unidad estilística, una notable unidad orgánica perfectamente adaptada a su función religioso-psicológica.

Para ilustrar el punto central de mi proposición permítaseme finalmente presentar la traducción de ciertas anécdotas que aparecen en la biografía de Rinchén Zangpó.¹⁰ La verosimilitud histórica de estas anécdotas no es enteramente relevante; lo que interesa aquí es detectar la actitud del tibetano en aquellos primeros tiempos de introducción del budismo e iluminar los orígenes de las tradiciones litúrgicas.

El Gran Traductor Rinchén Zangpó había ido a la India bajo los auspicios del rey del Tíbet Occidental. Habiendo aprendido mucho del dharma, cuando estaba por regresar le dijo a su maestro Shaddha (sánscrito: *Śraddhakaravarnam*):

- Debe usted asignarme un guardián especial de la doctrina.
- Prepara un círculo de ofrendas en la capilla de Mahākāla, cerca de la

¹⁰ Existen varias recensiones de la biografía de Rinchén Zangpó; en este caso hemos tomado las historias aquí traducidas del comentario del Tratado de Música mencionado en las fuentes, donde aparecen citadas como relevantes a la historia de la liturgia.

puerta norte de Bodhgaya. Luego repite tres estrofas de los versos de loa que comienzan así: "*Hum sring-po'i gzugs kyi gdugpa can...*" Y espera hasta que aparezca un augurio. Cuando esto suceda te daré las instrucciones orales —contestó el maestro. Rinchén Zangpó hizo como le indicó pero ningún augurio apareció. Le comunicó esto a su maestro quien replicó: —Canta tus loas con dulzura.

Rinchén Zangpó obedeció y al alba del séptimo día se le apareció en sueños un hombre negro (parte del cortejo de Mahākāla) quien le dijo: —Ve al cementerio al sudoeste de Bodhgaya y canta tus loas imitando el 'terrible rugido'.

Rinchén Zangpó fue allí, preparó las ofrendas y comenzó a orar (no habiendo entendido completamente el sentido de su sueño). Al cabo de un rato tuvo una visión en la que aparecieron dos tigres cayendo sobre un cadáver. Entonces él comprendió que el sonido de los tigres devorando el cadáver era el 'terrible rugido'. Retornando a la capilla de Mahākāla cantó sus loas imitando con su voz el rugido de un tigre feroz devorando un cadáver. De esta manera es como la loa llamada *El Canto Feroz de la Tigresa* fue compuesta.

A la noche del tercer día Rinchén Zangpó vio una manifestación de Mahākāla, el que abarca todo el universo, en la forma de un enano con una daga de sacrificio en una mano y una calavera en la otra y con un *ganḍi* sostenido en sus brazos.¹¹

Miríadas de visiones contemplativas que le causaron gran dicha aparecieron en su campo de consciencia y así permaneció en profunda meditación hasta la mañana del tercer día. Cuando emergió de este estado, Mahākāla mismo se le apareció diciéndole:

— Escucha. Tú y yo iremos juntos al Tíbet a proteger la doctrina. Luego de esto Rinchén Zangpó habiendo contemplado el majestuoso movimiento de la deidad, compuso un canto con las loas escritas por Vararuci que luego vino a conocerse como *El Canto del Majestuoso Contoneo de Mahākāla*. Se dice que desde aquel momento el Gran Traductor tuvo una visión ininterrumpida del protector de la doctrina.¹²

En otra oportunidad el maestro le dijo: —Ahora haz lo mismo (que has hecho con Mahākāla) con respecto a Lhamo (sánscrito: Kālī). Rinchén Zangpó hizo así y en sueños una mujer negra se le apareció y le dijo: —Ve a la torrezuela del gran templo de Bodhgaya e invoca a la diosa

¹¹ Esta es la forma iconográfica clásica de *gur gyi mgon-po*, El Protector de la Tienda. El *ganḍi* (del sánscrito: ghanta+campana) es un implemento ritual sonoro de madera usado en los monasterios tibetanos para llamar a los monjes a la ceremonia quincenal de confesión y es un símbolo de la disciplina monástica.

¹² Los tibetanos afirman que un tántrico de gran habilidad es capaz de 'obtener' la deidad meditacional (*lha sgrub-pa*), a través del poder de la voz. Este poder se manifiesta de dos maneras; uno podrá ver la deidad cuando desee y también podrá asumir la identidad de la deidad misma y de allí su poder, como resultado final de sus prácticas tántricas.

imitando con tu voz el sonido del soplado del viento. Luego canta alternando este sonido con el sonido del vaivén de las ramas del árbol *pasbaru* que crece en el sendero ambulatorio que rodea Bodhgaya. Entonando así por un día entero las loas llamadas El Invencible (*mi-pham*), Rinchén Zangpó obtuvo una visión de la diosa Kālī.

Después de esto Shadda le dio las instrucciones orales prometidas y el Gran Traductor partió para su país. Se dice que en cuanto la imagen del protector arribó a la Tierra de las Nieves menguó el poder de los enemigos de la religión. Otra vez en la frontera Indo-Tibetana, Rinchén Zangpó viendo en el movimiento de las olas de un gran río la imagen de Lhamo hizo una ofrenda de candiles y cantó la invocación y loa a la diosa. Este canto es hoy llamado La Ofrenda de Lámparas de Aceite (*sil-mar-ma*). La aparición tenía un doble aspecto; feroz y sereno. Cuando el Gran Traductor fue a cruzar el río hacia Tibet los genios acuáticos (sánscrito: *nāga*) le robaron el libro de loas y lo tiraron al agua. Después de este acontecimiento, Lhamo no apareció por un tiempo en el templo dorado del monasterio de Tholing. Más tarde, cuando Rinchén Zangpó la estaba invocando, ella apareció y le dio sólo una estrofa de aquel libro de loas, diciéndole: —No tuve tiempo de venir hasta ahora porque las dulces loas de los *nāgas* me distrajeron. Luego, el Gran Traductor entonó repetidamente esa estrofa con una voz que era dulce como una flauta. Se dice que entonces Lhamo regresó pronto a Tholing.

El objeto de estas historias es ilustrativo y educativo: mostrarnos las vicisitudes en la carrera de un gran héroe espiritual. Al mismo tiempo, inadvertidamente, nos permiten atisbar en la mentalidad del místico y en la *weltanschauung* de la cultura a la que perteneció.

El sendero hacia la realización no es fácil ni directo y aun el proceso final de adquisición de poderes supranormales no es de ninguna manera claro. La visión directa de la deidad no es obtenida en primera instancia sino luego de sueños y visiones que deben ser primero interpretadas, asimiladas e internalizadas.

Para poder obtener la visión y comando sobre las fuerzas que ella representa se deben recorrer rutas no demarcadas, con sólo alusión y vagas sugerencias como guía. A cada paso, toda pequeña insinuación debe ser interpretada y la verdadera guía es el propio entendimiento y la intuición ganada con años de ardua dedicación a materias espirituales.

La visión de Mahākāla no le es dada a Rinchén Zangpó sin extenuante labor. La mera recitación de los versos que catalizarán la experiencia no es suficiente, es necesario adoptar la actitud co-

recta y llevar a cabo las acciones rituales apropiadas (en este caso entonar los versos imitando el rugido del tigre, etc.)

Pero aún esta acción ritual no está claramente definida. Interpretando sueños y escuchando las voces del inconsciente nuestro héroe paso a paso descubre nuevas profundidades en los insondables abismos del espíritu. Y es esto lo que lo hace héroe espiritual e iniciador de tradiciones rituales. Sus continuadores son institucionalizadores de los simples ritos establecidos por el fundador.

El objeto básico de la ceremonia tibetana aparece ahora más claramente. A través de un largo proceso de concentración, meditación y oración es posible tener acceso a la experiencia mística. Pero esta, no es un fin en sí misma sino que es adjunta al objetivo final (al menos en este tipo de ceremonia) de adquirir poder, de 'obtener' la deidad.

Así arribamos a la conclusión de que estas experiencias pueden ser consideradas como la culminación del proceso de obtener dominio sobre las fuerzas desconocidas del inconsciente simbólicamente exteriorizadas en la visión. Fuerzas que pueden ser poseídas sólo por un individuo que ha dedicado mucho tiempo y esfuerzo a la práctica psico-espiritual bajo la guía experta de un maestro calificado; por uno dotado de altas cualidades morales, capaz de estricta autodisciplina y de invocar el poder de la plegaria.

Sólo alguien así capacitado, podrá llevar a cabo con éxito el ideal del bodhisattva, concepto central de la religión de la iluminación, ideal que implica sacrificio y renunciación de los intereses individuales por el beneficio de todos los seres vivientes y que comprende la idea del hombre universalmente competente, capaz de alcanzar las cimas más altas dadas a la humanidad.

Conclusión

El análisis litúrgico y el rastreo histórico del culto de los guardianes de la doctrina que hemos realizado ilustran con claridad el origen del núcleo inicial de ceremonias de este tipo. Dado el modo de introducción del budismo en Tíbet es posible generalizar

(con precaución) nuestros hallazgos a otras variedades de ceremonias.

En general, los textos traducidos del sánscrito son hoy día entonados de una manera muy peculiar que no tiene paralelos en la antigua cultura india. Los tibetanos atribuyen muchos de estos cantos a personajes como Rinchén Zangpó.

Pero no debemos olvidar que los traductores fueron portadores más que iniciadores de una tradición, Rinchén Zangpó se incorporó a una larga línea de maestros indios y sus experiencias son parte de una tradición establecida. Sin embargo, este tipo de experiencia a pesar de su universalidad se manifiesta de una manera profundamente personal y es influenciada por los antecedentes culturales del traductor. Así, en el proceso posterior de elaboración y adaptación de estas experiencias, la "tibetanidad" de Rinchén Zangpó no tuvo otra alternativa que aparecer en primer plano, otorgando a la tradición posterior su carácter peculiar.

Luego ha existido un proceso de ampliación y posterior sistematización de estas prácticas, que habiéndose originado en simples ritos, crecieron con la adición de elementos locales.

Volviendo a la dicotomía enunciada al principio, es posible concluir que la presente variedad litúrgica es el resultado de múltiple introducción de ritos desde variadas fuentes en la India occidental y el Valle del Ganges. Nunca existió una uniformidad original porque las fuentes mismas estaban ya diferenciadas con la asimilación de deidades hindúes en el budismo.

La riqueza litúrgica actual es decididamente una elaboración de cierta simpleza o austeridad inicial en los rituales. Vemos que ciertamente existe una tendencia hacia una mayor complejidad, inducida por los varios factores individuales y culturales que hemos examinado.

A partir de la investigación de fuentes autóctonas, hemos indagado en el carácter de tendencias encontradas en las ceremonias tibetanas. Sin duda analizando con más detalle las variedades del rito en otros órdenes del lamaísmo será posible arribar a una formulación liturgiológica más estricta de la que hemos esbozado en el curso de esta exposición. Mientras tanto nuestras conclusiones parecen apuntar en la dirección correcta.