

**Título del trabajo :** Mesetas y líneas de fuga: dialéctica de los nuevos movimientos budistas Vajrayāna

Prof.Federico Andino (USAL)

Contacto@federicoandino.com.ar

Budismo en Asia y América Contemporánea

### **Abstract**

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar un análisis sobre los movimientos dialécticos que los nuevos movimientos tántricos tienen en su adaptación a las sociedades americanas. El tantrismo tuvo una serie de adaptaciones al entorno desde su origen en la dinastía Phala; desde la adaptación al chamanismo en el Tíbet hasta el confucianismo de la escuela Mi Zhong en China o la síntesis Shintoísta de la escuela Shingon, el Vajrayāna se ha adaptado a las sociedades en las que ha arraigado. Pero su llegada a occidente en general y a las Américas en especial ha generado una crisis en sus bases tradicionales de Tíbet y Japón. Problemas de legitimación, discusiones curriculares y excesos han sido la marca con la cuál los referentes asiáticos han lidiado en constantemente. Por otro lado, la figura del Gurú, la religiosidad de los rituales y discrepancias entre las fuentes académicas occidentales y asiáticas han contribuido a resistencia por parte de occidente para aceptar al tantrismo como un vehículo budista en la misma categoría del Zen. Este trabajo busca analizar las causas de estas diferencias y

proponer un modelo de análisis para los movimientos emergentes dentro del Vajrayāna en occidente.

### **Introducción**

Este trabajo intenta generar una línea de análisis referida a los nuevos movimientos budistas pertenecientes al sistema esotérico del Māhāyāna o gran vehículo, llamado Vajrayāna (Skt: camino adamantino) dentro de las culturas occidentales. Nuestro interés no radica tanto en relatar la crónica de la llegada a occidente de estos movimientos, sino establecer lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari denominan mesetas y líneas de fuga<sup>1</sup> que establecen, a grandes rasgos, conjuntos o karmaplexos<sup>2</sup> de contenidos estandarizados e interrelacionados, en el primer caso y aquellas estrategias y líneas de discurso que escapan a estas mesetas, en el segundo caso.

Esta aproximación nos pareció mas fructífera que el simple listado de hechos cronológicos, dado que, como Coney<sup>3</sup> señala, en su disputa con Introvigne<sup>4</sup>, el relato del origen que cada Nuevo Movimiento Religioso (NMR, de aquí en mas) hace está condicionado, especialmente en vida de su fundador/a por las necesidades cambiantes de legitimación y presión externa. Hemos construido una línea de tiempo del grupo de foco elegido, pero es mas útil como marco de referencia sobre las líneas de fuga que como historicidad. Cuando

---

<sup>1</sup> Deleuze y Guattari, 2002

<sup>2</sup> Andino, 2009

<sup>3</sup> Coney, 1998

<sup>4</sup> Introvigne, 1997

fue posible, hemos consultado las diferentes ediciones de los textos, descubriendo diferencias significativas a la hora de legitimar la autoridad de la figura central, que son indicadoras de como la meseta es desbordada por la línea de fuga.

Dado que el Vajrayāna es la variante de budismo de mayor crecimiento en occidente, con un gran número de sincretizaciones y nuevos movimientos, no es posible contemplar todas sus variantes en el alcance de un artículo. Para esto, hemos elegido el NMR de mayor crecimiento, dentro del Vajrayāna: La Nueva Tradición Kadam (de ahora en mas, NTK) fundada por Geshe Kelsang Gyatso. No solo es el NMR Vajrayana de mayor crecimiento en occidente, especialmente en Europa y los Estados Unidos, sino que es especialmente interesante porque ha cortado todo tipo de lazos con su tradición matriz, generandose en una propuesta puramente occidental.

Sin embargo, este no es el único NMR en la historia budista que tiene las características que trataremos. Como punto de comparación útil, creemos que son interesantes los casos del NMR llamado Order of Buddhist Contemplatives, (de ahora en mas OBC) fundado por Peggy Kenneth en el Reino Unido, descrito magistralmente en el estudio de Kay <sup>5</sup>. De forma interesante, Kay señala que si bien comienza como un sistema Māhāyāna clásico (basado en el Soto Zen) la necesidad de adaptarse al ambiente occidental hace que incorpore una serie de características del Vajrayāna, como son las revelaciones numinosas,

el uso de mudras y mantras y conceptos esotéricos de anatomía.

De forma mas histórica, es interesante el caso de la emperatriz Wu<sup>6</sup> en la China del final del siglo VIII de la era común. De la misma forma que la NTK y la OBC, utiliza las mismas estrategias a fin de afianzar y legitimar el culto budista como centralizador del poder.

Nuestro artículo se divide en tres partes: en la primera, establecemos un marco teórico del Vajrayāna, sus puntos claves y sus prácticas. En la segunda parte, establecemos una meseta crono- y acronológica de la NTK. En la tercer parte, establecemos las líneas de fuga utilizadas.

Finalmente utilizamos para este artículo la guía teórica de Samuel<sup>7</sup> de división entre modos chamánicos de religiosidad y clericales; esto es totalmente con la formulación de producción deseante y sociedades nómades de Deleuze y nos permite clasificar las tendencias de cada línea de fuga de forma ágil.

---

<sup>5</sup> Kay, 2004

<sup>6</sup> Barrett, 2005

## **Parte 1 - El Vajrayāna**

No volveremos sobre el surgimiento del Vajrayāna como forma político social, que hemos tratado en artículos anteriores <sup>8</sup> sino que nos concentraremos simplemente en aquellas características del mismo que lo hacen diferir del Māhāyāna general.

### Las tres raíces de la práctica tántrica

Así como el budismo en general posee una triple gema (skt.triratna) compuesta por el Buda, el Dharma y la Sanga, la práctica Vajrayāna posee un equivalente, que es la base de toda práctica.

Siguiendo la exégesis tántrica de utilizar sistemas exotéricos, esotéricos y secretos, se toma al Gurú como el Buda secreto, al Yidam como el dharma secreto y a la dakini, daka o protector como la Sanga secreta. Esto es, en un contexto tántrico, uno debe conocer al Buda en el Gurú, a aproximarse al Dharma mediante el Yidam y acercarse a la Sanga iluminada de Dakinis y Dharmapalas.

Es interesante notar que algo tan básico como la triple gema tiene múltiples niveles esotéricos dentro del Vajrayāna. En el siguiente cuadro se puede encontrar las correspondencias normalmente asociadas con el refugio tántrico:

---

<sup>7</sup> Samuel 1995

<sup>8</sup> Andino, 2011

Nivel exotérico	Buda Dharma	Sanga	
Nivel esotérico	Guru Yidam	Dakini/Dharmapala	
Nivel secreto	Nadi Prana	Bindu	
Nivel absoluto	Dharmakaya	Sambhogakaya	Nirmanakaya
Tres Vajras o puertas	Mente	Habla	Cuerpo
Visualización y mantra	HUM azul	AH rojo	OM blanco

Es importante notar que el hecho de asociar un mantra y una visualización lleva a las tres joyas a un nivel de práctica mantrayánica. Siguiendo la famosa formulación de Ju Mipham: "la esencia del camino es percibir a cada ser como una deidad, a cada sonido como un mantra y a cada pensamiento como sabiduría pura" <sup>9</sup>.

Pasaremos entonces a analizar las formas de refugio esotéricas, el Gurú, el Yidam y las dakinis.

### El Gurú

El Gurú (tib.Lama) es la raíz más importante para el practicante tántrico. Sin la intervención del Gurú, no puede acceder al nivel esotérico de las enseñanzas, quedándose solo en el nivel exotérico. A diferencia del papel de preceptor que tiene el maestro dentro del Theravada o del Māhāyāna exotérico, el Gurú tántrico es quién

presenta las enseñanzas al discípulo; sin su participación voluntaria, es imposible acceder al método tántrico que permite iluminarse en esta misma vida.

Por lo tanto, a fin de que el discípulo reciba las bendiciones de su Gurú y pueda madurar los méritos conseguidos, se requiere del estudiante que visualice a su maestro como a un Buda. De hecho, se considera al Gurú más bondadoso que al mismo Buda; Sakyamuni, aunque fue la fuente de las enseñanzas, no se encuentra ahora entre nosotros para enseñarnos. Pero el Gurú sí y en su sabiduría permite al discípulo entrar al mandala de las deidades tántricas. Por lo tanto, para el discípulo debe ser más importante que el mismo Buda histórico.

Este tipo de relación claramente conlleva una gran responsabilidad y un gran potencial de abuso; pero se sostiene que el discípulo que quiera iniciarse en el camino tántrico debe seguir a su maestro más allá de lo que este parezca hacer. Hemos ya hablado de Milarepa y la dura enseñanza que sufrió a manos de Marpa. Sólo mediante su fe inamovible en Marpa, Milarepa pudo liberarse tras haber acumulado karma negativo.

Esto también se ve en el lado del Gurú; si bien el ideal sería tener un Gurú totalmente iluminado, la mayoría de los Gurúes tántricos no lo serán. Por lo tanto, si actúan de forma irresponsable con su discípulo lo harán caer en los infiernos budistas, rompiendo sus votos de Bodhisattvas e incurriendo en un karma negativo muy

---

<sup>9</sup> Gyatrul, 2005

poderoso. Dado que la misma palabra del Gurú es vista (idealmente) por el discípulo como una palabra de Buda, un comentario fuera de lugar o una broma puede tener un costo psicológico alto.

Para terminar de complejizar la situación, un Gurú es definido en el Vajrayāna Indio cómo aquel maestro que ha dado una iniciación a un discípulo dentro de un mandala tántrico. El ideal era que el discípulo practicaría ese mandala hasta iluminarse. Pero especialmente en el Tíbet se volvió práctica común tomar iniciaciones de varios Gurúes, a fin de recibir los beneficios, por ejemplo, de una deidad de larga vida cómo Tara blanca y una deidad de la riqueza cómo Dzambhala amarillo. Eso hizo que surgiese la figura del Gurú raíz: aquél gurú que nos ha dado la iniciación más alta y con quién tenemos una relación más cercana.

Si bien en muchos practicantes su Gurú raíz es claramente una persona, en otros no es tan fácil de determinar. Imaginemos un caso en el cuál una persona recibe una iniciación de un tantra avanzado (por ejemplo, Vajrayogini) de su Gurú raíz y luego recibe, de otro Gurú, una iniciación menor (por ejemplo, Dzambhala blanco). En un principio, su Gurú raíz debería ser quién le confirió la iniciación de Vajrayogini. Pero si el Gurú que confirió Dzambhala tiene un rango mayor en el linaje y ambos Gurúes dan una indicación que es contradictoria, la vida del practicante se complica. Dado que uno debe percibir a la palabra del Gurú como la de Buda...¿A cuál de los dos Budas debe hacerle caso?.

La literatura tibetana está llena de casos así <sup>10</sup> en los cuáles el practicante debe elegir; esto ha complicado en cierta forma los linajes, especialmente cuándo un linaje fue absorbido por otra escuela y se transformó en un elemento de presión política, que aún en el mundo actual tiene repercusiones.

En la parte práctica, el guruyoga es la práctica base principal del Vajrayāna. Mediante la práctica de una sadhana tántrica, se visualiza al Gurú como el cuerpo de emanación de un Buda o Bodhisattva (skt.nirmanakaya). Generalmente, en la visualización se establece que el Gurú es la esencia de todos los Budas y Bodhisattvas, más que uno en particular (dado que los Budas no tienen esencia mas allá del Dharmakaya) pero hay escuelas que asocian a un Gurú con un Buda en particular. Una vez que se recita el mantra del Gurú, se disuelve su mente dentro de la mente del practicante. Esto tiene el efecto de unificar los continuos mentales; dado que el Gurú es más accesible que un Buda, por su cercanía, funciona como mediador de la mente de iluminación. De esta manera el practicante acerca su continuo mental a la budeidad mediante un mediador chamánico con ella.

La iniciación en una deidad es dada por el Gurú por su práctica de deidades: dado que puede unificar directamente su mente con la deidad, en términos tántricos es la deidad. En el momento de la iniciación se produce, de nuevo, una unión clásica de mediación chamánica; el discípulo recibe la transmisión mental de la deidad

---

<sup>10</sup> Deshung, 2003

por el soporte del Gurú.

Generalmente, cada escuela utiliza como Gurú a su figura arquetípica; Padmasambhava para los Nyingmapas, Milarepa para los Kagyupas, Sakya Pandita para los Sakyapas, Tsongkhapa para los Gelugpas y Tapirihsta para los Bönpas. Dado que esto establece no sólo una conexión con las deidades sino con el linaje, el Gurú es la unidad identitaria mas fuerte dentro de las escuelas Vajrayānas del Tíbet.

### La deidad

Las deidades son formas (generalmente Sambhogakayas) de Budas y Bodhisattvas en los cuáles el practicante medita. No son seres externos, que deben ser cultuados (si bien esto es posible) sino formas que toma la mente de realidad para interactuar con aquellos que todavía se encuentran en el samsara. A diferencia de las deidades mundanas (skt.devas, tib.Lha) las deidades meditativas son formas de Budas y Bodhisattvas que se encuentran más allá del Samsara. Son representaciones gráficas de la naturaleza búdica innata del practicante.

Para un practicante budista Vajrayāna, todo fenómeno tiene esencia vacua. Su propio ser es vacuo, así como la forma de un Bodhisattva o un Buda, que al fin de cuentas, es parte de un karmaplexo

<sup>11</sup> Pero este karmaplexo sirve para alcanzar aquello que está más allá del karma, la completa y perfecta iluminación. A este fin, el practicante intentará identificarse visualmente, oralmente y mentalmente con la deidad. Es decir, intentará que su apariencia física visualizada sea el de la deidad, que su habla sea el mantra que la deidad emite y que su pensamiento sea el de la iluminación.

Es importante resaltar que es este uno de los puntos dónde el Vajrayāna, doctrinalmente, se separa del chamanismo. Un chamán que es poseído por un espíritu lo hace mediante mantras, visualización e imaginación. Es tratado por otros participantes del ritual de posesión como la deidad, dado que la deidad ha reemplazado al chamán en el cuerpo, es decir, el cuerpo físico del chamán es una base para la interacción con la deidad.

Funcionalmente, en el Vajrayāna sucede lo mismo; el adepto tántrico es tratado como la deidad misma, se le pide generalmente una acción similar y se procede ritualmente de forma equivalente. La diferencia radica en el entendimiento de lo que se produce; mientras que para el chamán su espíritu o alma existe y es reemplazada por el de la deidad, desde el punto de vista Vajrayāna ni la deidad ni el adepto tienen una esencia absoluta que puedan ser reemplazados; simplemente, los continuos mentales a los que convencionalmente se les da el nombre del adepto ahora son los continuos mentales de una deidad. Tal deidad utilizará mecanismos formados por karmaplexos

---

<sup>11</sup> Andino, 2009

para comunicarse, pero en última instancia, su naturaleza última es tan vacua como la de los otros participantes.

De cualquier forma, la posesión en el sentido chamánico no es necesariamente el resultado de practicar el yidamyoga. El practicante se sienta en su lugar de meditación y luego de hacer ofrendas a la deidad, se disuelve en la vacuidad. Emerge ya como la deidad y visualiza a su entorno como un mandala (el uso político y social de esta visualización se tratará en el próximo artículo) poblado por su familia de servidores (skt.kaula) compuesta de otras deidades o seres aún no liberados. Luego de una larga práctica meditativa, el practicante puede realizar acciones mágicas; es importante entender que la acción mágica funciona, en términos del Vajrayāna, porque el practicante es la deidad.

En las escuelas tántricas, el yidamyoga es la base de aprendizaje esotérico; el yidam mismo enseña, tanto de forma discursiva como esotérica, la realidad subyacente que es el dharma. En teoría, un solo yidam provee de todos los poderes y habilidades de un Buda al practicante devoto. En la práctica, es común que los practicantes tengan una práctica específica y otras que evoquen de forma más directa un aspecto que puedan necesitar: así, un practicante de Tara verde (asociada con la acción mágica) puede practicar cuándo sea necesario la sadhana de Sangye Menla (el buda de la medicina, relacionado con la capacidad de curar mágicamente). Sin embargo, el mismo Atisa comentó que la falta de especialización

de los tibetanos los distraía, dado que con una sola deidad, practicada el mismo tiempo que dedicaban a practicar varias daba mejor resultado <sup>12</sup>; por lo que el ideal del Vajrayāna tibetano es la dedicación a una sola deidad meditativa.

### Dakinis/Dakas y Dharmapalas

La Sanga esotérica no está compuesta por laicos o monjes; está compuesta por seres feéricos llamados Dakinis (tib.Khandroma), Dakas (tib.Khandro) y Dharmapalas (tib.chokyong). Estos seres pueden ser divididos en dos grandes grupos: el de las dakinis y dakas por un lado y el de los dharmapalas por otro.

#### Dakinis y Dakas

De los seres feéricos, los más complejos son el pueblo llamado Dakini (femenino) y Daka (masculino). Si bien existen prácticas asociadas a ambos géneros, en su gran mayoría se nombra al género femenino, por lo cual nosotros, en aras de la brevedad, haremos lo mismo, pero puede entenderse lo que se dice de las dakinis en relación a los dakas.

Estos seres se encuentran especialmente cerca de los cementerios y tienen formas altamente sexualizadas. Funcionan como consortes de grandes maestros y maestras tántricos, mostrándose como

---

<sup>12</sup> Ray, 2002

una forma salvaje y cercana de la iluminación. Pueden funcionar como maestros o maestras, cómo deidades meditativas (Vajrayogini, por ejemplo, es considerada la reina de las dakinis) especialmente en tantras que hagan uso de las energías sexuales y cómo poderosas protectoras del Dharma y sus practicantes.

Las dakinis están asociadas con la última etapa y la última raíz del sendero Vajrayāna; una vez que el discípulo, mediante el Gurú, conoció a la deidad meditativa, su práctica acerca a estos seres que solo aparecen frente a practicantes del camino esotérico. Las dakinis son las actividades de los practicantes avanzados, son su energía y al mismo tiempo, la fruta de su camino. Elusivas, se esconden de los ojos del común de la gente, residiendo en palacios enjoyados, dónde el deleite es el estado natural.

Generalmente, las dakinis toman forma de grandes yoginis, que se unen con el practicante para ayudar en la práctica tántrica de yab yum. Pueden guiar o enseñar cómo grandes maestros, pero también pueden destruir a los practicantes no sinceros. Son el último vistazo de la iluminación entendida en términos kármicos, antes de alcanzar el verdadero despertar.

Pero también hay dakinis mundanales; grandes yogis que pertenecen a otras tradiciones, o que han realizado una caída justo antes de iluminarse. Frente a este tipo de seres, el practicante tántrico debe invocar a sus protectores o, si ha alcanzado el nivel suficiente, puede atar y subyugarlas mágicamente a fin de que vuelvan

al camino de la iluminación.

### Dharmapalas

Los Dharmapalas representan la acción airada de los Budas y Bodhisattvas. Existen dos tipos de dharmapalas o protectores del dharma; aquellos que son una emanación de Budas o Bodhisattvas y aquellos que son seres mundanos de gran poder, a los cuáles un gran maestro subyugó y ató al dharma. En ambos casos su función es simple, pero devastadora: destruyen los obstáculos internos (cómo los pensamientos erróneos) y externos (cómo enemigos físicos) de los practicantes sinceros.

En el caso de los Dharmapalas iluminados, estos son formas que los Budas han adoptado a fin de defender a los devotos. Estos Dharmapalas son considerados los más poderosos, pero los más estrictos: un Dharmapala iluminado no sólo no tomará acción si no beneficia al dharma, sino que puede castigar al practicante que lo invoque para beneficio personal. Generalmente, estos Dharmapalas pueden ser tomados como deidades meditativas, dado que son indivisibles a los Budas y Bodhisattvas. Ejemplo de estos Dharmapalas son Yamantaka o Acala.

En el caso de los Dharmapalas mundanos, la situación es más compleja; según su nivel de iluminación y compromiso con el Dharma,

se comportarán mas como Dharmapalas iluminados o será necesario que el practicante tome la forma de una deidad, para que la deidad los obligue a tomar acciones, so pena de ser castigados. Dado que estos seres, si bien nominalmente atados al dharma, no han llegado a la iluminación, pueden ser convencidos para tomar acciones perjudiciales para otros seres mediante amenazas o pactos. Dado que se buscan entidades poderosas, la mayor parte de estos Dharmapalas son espíritus de las clases gyalpo o mambo. Interesantemente, muchos Dharmapalas mundanos son deidades chamánicas aceptadas dentro del Vajrayāna y las cuáles, tras un tiempo determinado, ascienden a la categoría de Dharmapala iluminado. Generalmente, cuentan con un oráculo que es poseído en el sentido chamánico, a diferencia de un yidam que se entiende no causa una posesión. Un clásico ejemplo de este tipo de Dharmapala es Pehar, anteriormente un dios de la guerra mongol.

### **Conclusión**

El Vajrayāna presenta un caso interesante, si seguimos el análisis de Baumann <sup>13</sup> que sostiene que el budismo es valioso para los occidentales dado que es compatible con el discurso científico occidental. Un breve análisis de las características del Vajrayāna muestra que no hay nada menos similar al pensamiento democratizante

occidental; de hecho muchas características no nombradas en este breve resumen (infiernos, Tierras puras, santos que generan milagros, reliquias sagradas) recuerdan al catolicismo medieval. En esto se sostiene una de nuestras líneas argumentales: que el NTK es en realidad atractiva por su énfasis clerical hacia un pasado mas tradicional. Pero ya es momento que fijemos nuestro objeto de estudio: la NTK.

---

<sup>13</sup> Baumann, 1997

## **Parte 2 - cronología de la Nueva Tradición Kadam**

Este es un breve resumen de los años mas importantes de la Nueva Tradición Kadam; para un tratamiento cronológico mas detallado, aconsejamos referirse a Kay <sup>14</sup> y a Wilson <sup>15</sup>. Nuestro foco estará puesto en dar un marco de referencia para el análisis de la parte 3.

### Antecedentes históricos: la controversia de Dorje Shugden

El primer y mas importante de los antecedentes históricos en la historia de la NTK como NMR comenzó en el siglo XVII, en el reinado del V Dalai Lama, Lobsang Gyatso en el Tíbet. En ese momento, asolaba la comarca del Tíbet un gran número de hambrunas y enfermedades. Al investigar los Lamas del gobierno tibetano las causas de estas, llegaron a la conclusión que eran obra de un espíritu de la clase gyalpo ("Rey-Espíritu" o un espíritu mundano de gran poder) llamado Dorje Shugden. Este espíritu había sido en vida un monje que resultó asesinado; su gran poder meditativo había permitido que se mantuviera consciente en el espacio intermedio budista entre vidas (skt:Antarabhava, tib:Bardo) desde donde causaba calamidades.

Luego de varios intentos rituales, el V Dalai Lama llega a un

---

<sup>14</sup> Kay, op.cit

<sup>15</sup> Wilson, 1999

acuerdo para aceptar a este espíritu como un Dharmapala Mundano<sup>16</sup> al servicio de la causa del Budismo. Se establece un oráculo, como para el resto de los Dharmapalas mundanos y se asimila a Shugden dentro del cosmos de deidades asociadas a varias escuelas. Su culto como Dharmapala mundano florece especialmente en la escuela Sakya y en la Gelug.

La situación permanece estable hasta principios del siglo XX, cuando surge la figura de Pabongka Rimpoché, un gran orador y proselitista Gelug. Pabongka Rimpoché era, a diferencia del Dalai Lama del momento (el XIII) y del V Dalai Lama, una figura que Samuel clasifica como clerical: proponía una versión literalista y carismática del camino budista, con infiernos reales y eleva la devoción a la virtud principal. Pabongka consideraba el camino Gelug como el único puro del budismo tibetano; si bien el XIII Dalai Lama tenía una visión inclusivista del budismo tibetano, Pabongka consideraba esta visión como un peligro. Como Dreyfuss <sup>17</sup> cita, el énfasis de Pabongka estaba puesto en Shugden como protector violento de las doctrinas no Gelug, especialmente el Dzogchen de la escuela Nyingma.

---

<sup>16</sup> Ver Parte 1 - Dharmapalas

<sup>17</sup> Dreyfuss, 2003

Nebesky-Wojkowitz<sup>18</sup> muestra los atributos de esta deidad: un demonio que vivía en un palacio de piel humana, en una isla situada en un lago de sangre hirviendo. Este terrible protector cumplía una función doble; protegía la pureza de las enseñanzas Gelug de amenazas externas (entendidas por Pabongka como todas aquellas versiones del budismo que no eran puramente Gelug, con la filosofía Prasangika como foco) y al mismo tiempo, castigaba a todos aquellos Gelug que polucionaban las enseñanzas con una visión de inclusión.

Esta actitud le generó conflictos con el gobierno de Lhasa, por lo que Pabongka se retiró al este del Tíbet, a Amdo y Kham, donde consiguió miles de seguidores. Su estilo llano, carismático y colorido hizo que se ganara un gran apoyo popular; mientras que el requerimiento de fe y devoción absoluta a una figura central que protegía a sus fieles de la incertidumbre de la época resultaba muy atractivo para los pueblos más orientales del Tíbet, en la zona de conflicto con China en mitad del siglo XX.

Pabongka, en su exilio, generó un cambio importante en su discurso. Primero, elevó a Shugden por sobre Pehar (el Dharmapala mundano central para el gobierno Tibetano) como una forma de enaltecimiento, al decir que Pehar no había podido traer la paz tan ansiada por el pueblo. Frente a las críticas de los monasterios

---

<sup>18</sup> Nebesky-Wojkowitz, 2002

centrales por esta actitud, redobló la apuesta y declaró que Shugden no era un Dharmapala mundano. Era el mismo Mañjusri, quién en su momento había emanado a Tsongkhapa (S.XV) y que ahora simplemente se mostraba con forma de Dharmapala mundano. Pero en esencia era un Buda, lo cual cambiaba la relación de sus seguidores con la figura. Ya no era el espíritu de un Lama vengativo, sino el mismo Buda de la sabiduría, por lo cual se había convertido en objeto de refugio tántrico <sup>19</sup>. Este cambio no tuvo mucho apoyo del gobierno central tibetano, pero tuvo grandes consecuencias de mano de su discípulo principal, Trijang Rimpoché.

Trijang Rimpoché tenía otro perfil que el de Pabongka: donde Pabongka era directo y carismático, Trijang era refinado y estudioso. Mas circunspecto que su maestro, sus excelentes calificaciones hicieron que fuese uno de los tutores del XIV Dalai Lama, Tenzin Gyasto, el presente Dalai Lama. Y moderando el discurso exclusivista de Pabongka, transmitió al Dalai Lama y a un joven monje llamado Kelsang Gyatso la práctica de Shugden.

Tras el exilio del Tíbet, el XIV Dalai Lama continuó la política de inclusión de su predecesor, hasta el punto que se convirtió en un maestro de Dzogchen, la técnica Nyingma atacada por Pabongka. En

---

<sup>19</sup> Ver parte 1 - las tres joyas

esos años, por su propio relato<sup>20</sup> tuvo una serie de sueños y premoniciones que le sugerían que la propiciación de esta deidad no era conducente a su énfasis inclusivo de las tradiciones tibetanas. Pero no fue hasta 1973 que la situación tomó un cariz mas fuerte. En este año, Zemey Rimpoché publicó un libro llamado "El Libro Amarillo o el testamento oral del padre inteligente" en el cuál contaba anécdotas de Trijang Rimpoché donde los practicantes de Shugden que incurrían en prácticas no puras eran castigados.

El Dalai Lama empezó a pedirles a sus Lamas que mantuvieran la práctica de forma privada o si podían, que la descontinuase. En esto, se encontraba en conflicto con su propio maestro, Trijang Rimpoché, que ya había muerto. Pero consideraba que la unión del pueblo tibetano era mas importante, por lo que prosiguió en esa postura hasta que en 1996 formalmente prohibió la práctica de Shugden en los monasterios Tibetanos Gelug, lo cual como veremos, trajo grandes consecuencias en la NTK.

---

20

<http://dalailama.com/messages/dolgyal-shugden/speeches-by-his-ho>

La Fundación para la Preservación de la Tradición Māhāyāna y  
la NTK

Al mismo tiempo que el Dalai Lama tenía estas dudas, dos lamas Gelug, Lama Yeshe y Lama Zopa, residían en India y estaban encargados de formar a los occidentales que se acercaban a la Gelug. Lama Yeshe y Lama Zopa constituían el otro extremo de la postura de Pabongka: inclusivistas, amables y bromistas, especialmente Lama Yeshe, representaban la postura Chamánica de Samuel <sup>21</sup> por excelencia.

Tras pasar los 1960's en armar un currículum para occidentales, en 1975 Lama Yeshe, con apoyo de varios estudiantes occidentales en la parte económica y del Dalai Lama en la parte institucional, funda la Fundación para la Preservación de la Tradición Māhāyāna (FPTM de ahora en mas). Esta fundación tenía como objetivo generar un programa de estudio para occidentales que siguiera el programa Gelug pero estuviese adaptado a las necesidades de América y Europa. Contaba con un programa de estudios generales y un programa de formación de Geshes (el grado mas alto de la jerarquía monacal, equivalente a un máster o doctorado en filosofía) que permitiera a los discípulos occidentales formarse sin necesidad de pasar por una institución puramente tibetana.

Lama Yeshe funcionaba dentro de las capacidades chamánicas:

---

liness

<sup>21</sup> Samuel, op.cit

visionario mas que organizador, pensaba en la FPTM como una red de centros Gelug inclusivos de todas las tradiciones a lo largo del mundo. En 1976 funda en Cumbria, Inglaterra su primer centro importante: el Mañjusri Institute. En este convivían de forma ligeramente anárquica monjes y laicos, enseñándose varios tipos de meditación budista; desde Vipassana Theravada hasta Vajrayāna, junto con Yoga hindú y clases de filosofía occidental. Lama Yeshe no permanecía nunca demasiado tiempo en cada centro, viajando entre la red que cada día se acrecentaba y el centro cayó en lo que Snellgrove y Kay<sup>22</sup> Denominan "dependencia en el Lama": el fenómeno que sucede en los centros Vajrayānas con el foco en la cultura tibetana. Cuando el Lama fundador no está, el centro cae en un sincretismo, siendo los centros culturalmente tibetanos que han progresado solamente los que cuentan con una figura étnicamente tibetana presente. En este sentido, se da la misma situación con los centros étnicos de budismo en general. Si bien existen centros budistas de la comunidad china y japonesa desde el siglo XIX en Estados Unidos, solo aquellos que tienen una tendencia modernista (los fundados por Suzuki) han conseguido atraer el público norteamericano sin mostrar un sincretismo de prácticas.

En 1978 Lama Yeshe toma dos determinaciones importantes con relación al Mañjusri institute (de ahora en mas, MI): por un lado, trae al brazo editorial de la FPTM, Wisdom publications al instituto.

---

<sup>22</sup> Kay, op.cit.

Por otro, invita a Kelsang Gyatso (el alumno de Trijang Rimpoché que hemos mencionado antes, de ahora en mas GKG) ahora un Geshe, a impartir clases.

Geshe Kelsang Gyatso era una figura disímil a Lama Yeshe. Como su maestro, Trijang Rimpoché, tenía un perfil moderado en las discusiones. Erudito y clerical, representaba el académico monacal frente al chamán errante de Lama Yeshe. Por otro lado, si bien era superior a Lama Yeshe en la estructura monástica, tenía que adecuarse a este en cuanto a los lineamientos y discurso ofrecidos en el instituto.

Desde su llegada a Inglaterra, fue un escritor prolífico de textos: en sus primeros textos, como Meaningful to Behold, un comentario del Bodhicaryavatara de Santideva, incluía en las primeras ediciones plegarias para que los lamas de todas las tradiciones <sup>23</sup>. Pero al llegar y observar el sincretismo, su postura fue endureciéndose: en las ediciones posteriores del texto, estas plegarias van siendo disminuidas en longitud hasta que desaparecen.

Kelsang Gyatso reordenó en base al Currículo monacal los programas, estableciendo tres grandes programas: el introductorio, el general y el de maestros, equivalente al programa de Geshes. Estos cambios, sumados a la insatisfacción de los miembros mas activos del instituto, quiénes no veían con buenos ojos que la mayor parte de los fondos que el instituto recaudaba financiaran la red del FPTM,

hicieron que con Geshe Kelsang a la cabeza establecieran una ocupación administrativa del instituto y consiguieran mas autonomía.

Este no era el primer centro de la FPTM que tenía estos problemas: en esos mismos años, varios centros de Australia y Estados Unidos se independizaron de la fundación. Pero el grupo del Mañjusri Institute avanzo sobre la estructura de la FPTM y empezó a acercarse a otros centros en América y en Europa de la FPTM. Se les ofrecía el programa de estudios y una serie de prácticas estandarizadas, si respondían directamente a Geshe Kelsang Gyatso.

Esto generó una serie de divisiones entre los practicantes de todos los centros, incluido el Mañjusri Institute. La mayor parte, sin embargo, aceptó el liderazgo de GKG, con una visión mas clara y focalizada en los centros locales.

Un punto importante de inflexión fue la introducción de la práctica de Dorje Shugden dentro de los centros afiliados al MI. Esta práctica ya se encontraba denunciada por el Dalai Lama, con lo que se practicaba sin informarse a los centros de la controversia. Dado que en esa época era una controversia poco conocida, muchos practicantes no se enteraron hasta varios años después que esto los ponía en conflicto con la amada figura del Dalai Lama. A fin de mantener la práctica en secreto, se dejó de invitar a otros maestros que los certificados por GKG al MI y centros asociados. Este endurecimiento de la política de exclusión finalmente llevó a dos

---

<sup>23</sup> Gyatso, 1980

resultados: se eliminaron los textos que no fueran escritos por la gente asociada a GKG de las bibliotecas y GKG produjo una cantidad ingente de textos, que tomaron su lugar cuándo este no se encontraba presente. De esta forma, en los años 80's, los centros aliados al MI empezaron a focalizarse en el estudio de textos como forma de acercarse a la figura de GKG y este tomó paulatinamente un lugar cada vez mas central.

En estos textos se puede observar el resurgir de la tendencia literalista de Pabongka, con un mayor énfasis en los otros mundos, el karma y las vidas pasadas que en comentarios sobre los mismos textos de otros maestros tibetanos. De esta forma, paulatinamente, el grupo del MI y centros asociados fue generando una división cultural con los otros centros de la FPTM y el resto del budismo tibetano.

La FPTM, en un principio, no tuvo una respuesta frente a esta situación: el haber crecido sin una estructura clara de poder impidió que tomara acciones rápidas. Por otro lado, la naturaleza trashumante de sus maestros hacía difícil conocer el estado exacto de los centros. Finalmente, en 1984 falleció Lama Yeshe y Lama Zopa tuvo que tomar su lugar, resultando en un período de ajuste que favoreció el control de GKG.

En 1991, finalmente el grupo de estudiantes del MI que seguía a GKG consiguió el control legal del instituto de forma total. En ese año, el MI desapareció para dejar lugar al Mañjusri Center (desde

ahora, MC) lugar de una nueva tradición que fundó ese año GKG: la Nueva Tradición Kadam.

### La Nueva Tradición Kadam hasta hoy

La fundación de una nueva tradición supuso la ruptura, por lo menos a nivel discursivo, con la escuela Gelug. GKG se nombró la autoridad suprema de la misma y empezó a nombrar monjes, basándose en una ordenación que el mismo diseñó. Si bien las relaciones con los grupos de Lamas que seguían en secreto la práctica de Shugden no se rompió totalmente, oficialmente la NTK era el primer movimiento Vajrayāna masivo de occidente. Interesantemente, salvo GKG no cuentan con tibetanos en su estructura.

Los primeros años de la NTK estuvieron marcados por una institucionalización creciente y un endurecimiento de las posturas exclusivistas: aquellos que no aceptaban a GKG debían retirarse de su seno y solo se podía leer los textos escritos por este o sus discípulos occidentales. Una vez establecida una institucionalidad sólida, se comenzó una campaña de misionado activo y agresivo: el foco estaba puesto en la replicación de centros, siguiendo la estructura del MC.

El final de los años '90 y los 2000 fueron el foco de una campaña doble, por parte de la NTK: la preponderancia de Shugden como figura central, que tomaba el papel de deidad principal, mientras que se

reducían el número de prácticas de otras deidades y la denuncia a todos los budistas tibetanos de participar en una tradición impura. En este sentido, la estrategia de Pabongka Rimpoché volvió a cobrar vigencia: la NTK utiliza un discurso literalista con énfasis en la pureza de su tradición para reclutar adeptos.

En el año 2008 las manifestaciones llegaron a su punto máximo, con monjes occidentales de la NTK protestando en contra del Dalai Lama. A partir de ese año, las tensiones han vuelto a descender un poco, pero al día de hoy la NTK sigue siendo la tradición Vajrayāna en occidente de mayor crecimiento y mayor polarización.

#

En esta parte, analizaremos las mesetas y líneas de fuga de la NTK. Intentaremos responder el por qué ha crecido tanto, pese a ser tan conflictiva en el marco del Vajrayāna y las formas en que ha intentado adaptarse a las presiones cambiantes de su entorno.

### **Parte 3 - Mesetas y líneas de fuga**

#### Legitimación

Un problema importante, para cualquier NMR budista es el de legitimación. La primera legitimación del budismo estaba dada por Siddhartha Gautama: muchos Suttas del canon Pali recuentan la conversión de personas que se convencieron de simplemente contemplar su serenidad. Históricamente, los fundadores de cada una de las ramas del budismo tuvieron un componente meditativo importante: sea Bodhidharma en el Ch'an, Shinram en la Tierra Pura o el mismo Tsongkhapa, quién recibe visiones de Mañjusri en un retiro, un componente importante de la legitimación de un NMR budista ha descansado en la reputación como meditador y mediador chamánico de sus fundadores. El budismo institucional resuelve esto mediante un currículo enfocada en una presentación tradicional, con retiros de práctica prefijados que un practicante debe completar y una sucesión (histórica o no) de maestros que son certificados por sus predecesores.

Esto presenta, en primer análisis, un problema para la NTK: por un lado, aunque GKG fuera muy respetado dentro del ambiente monacal Gelug, no era un Yogi meditador famoso. Por otro lado, el nivel de exclusión que solicita el discurso tardío de la NTK es inaudito desde los tiempos de Nichiren: no solo se pide que se considere toda otra opción Vajrayāna como impura, sino que se impugna desde el Dalai Lama

hasta Sogyal Rimpoché, lo que implica que no solo se debe legitimar la identidad budista sino que también debe legitimarse el discurso de impureza, lo que a un occidental, acostumbrado a la imagen cordial del budismo en occidente, lo hace mas difícil. Pero por sobre todas las cosas, GKG fue siempre un partidario de la modalidad clerical, basada en la tradición, que desconfía de la revelación meditativa; postura que con los años se fue acentuando. Especialmente difícil se vuelve, entonces, desarrollar un discurso basado en la experiencia visionaria.

GKG encuentra su línea de fuga mediante la focalización en el mismo literalismo que le sirvió a Pabongka: describiendo al practicante como volcado a la práctica moral, llena de fe, el Bodhisattva tiene la primera misión de defender al Dharma (tácitamente, el Dharma está siempre en peligro) lo que implica que el Buda no es aquél quién medita mas profundamente, sino quién sirve a la verdad; esta persona se iluminará por sus buenas acciones, mientras que el resto caerá a los infiernos. Recordemos que los textos de GKG, a diferencia de la postura general del budismo Tibetano (y del Māhāyāna, desde Vasubhandu) tienden a enfocarse en los infiernos como destinos posibles de aquellos que no siguen el Dharma.

De esta forma, desplaza totalmente la tríada del óctuple noble sendero, compuesta de sabiduría, ética y meditación al eje de ética, con sabiduría subordinada a esta y la meditación subordinada a la sabiduría. Esto le permite ser considerado, en la literatura de la

NTK como un tercer Buda, siendo Sakyamuni el primero y Tsongkhapa el segundo, dado que ha sufrido por seguir las instrucciones de su maestro (prueba de su fe y devoción) hasta el punto que todo el resto del budismo está en su contra. El hecho de que no varíe de postura es, dentro de este discurso, una forma de legitimación constante. Los seguidores de la NTK que se encuentran con resistencias en otras escuelas pueden racionalizarlo como una resistencia en contra del verdadero trabajo del Dharma, lo que al mismo tiempo refuerza el lugar de GKG como Buda viviente y hace innecesario el mecanismo tradicional de legitimación. Si bien el relato oficial presenta la ruptura con la Gelug de forma casi inmediata, esta fue gradual, borrándose de los textos en sucesivas ediciones las referencias a otros maestros hasta focalizarse en GKG.

Énfasis en un curso de estudio estandarizado y el problema del idioma

Como en el caso de la legitimación general del movimiento, la NTK encontró resistencias (que de hecho, no han sido resueltas por la FPTM) sobre sus programas de estudios. El programa de Geshe de la FPTM tenía el problema que, cuándo fue desarrollado, no se tuvo en cuenta la resistencia que se encontraría en el seno de las instituciones tibetanas frente a la aparición de maestros individuales occidentales certificados en instituciones Americanas

o Europeas. Este problema ya se había dado con anterioridad tanto en el Theravada <sup>24</sup> como en el Zen <sup>25</sup>, generándose un movimiento occidental que buscaba una postura esencialista del budismo: poder acceder a su esencia mas allá del bagaje cultural.

En el caso del Theravada y el Zen, esto resulta un poco mas simple de tratar que en el caso del Vajrayāna, constituido por deidades, rituales y devoción al Guru. Desde que el Vajrayāna comenzó a surgir en occidente, la pregunta ¿qué es Vajrayāna y qué es un artefacto cultural tibetano? Ha sido tratada por diferentes autores, sin llegar a una conclusión clara. Por lo tanto, es vital para un NMR que plantea conocer el Dharma verdadero y esencial dar una respuesta clara y unívoca al mismo.

GKG en la NTK ensayó una respuesta doble: por un lado, estandarizó las prácticas a un solo sistema de estudios. Eliminó todo sistema filosófico que no fuese el Prasāngika Madhyamaka, sin mencionarlos en sus textos salvo para declararlos inferiores al Madhyamaka, lo cual generó una focalización y homogeneidad de pensamiento que reforzó sus planteos de legitimidad. Por otro lado y quizás mas importante, comprendió rápidamente que la barrera idiomática resultaba infranqueable: dada la dificultad del lenguaje tibetano, especialmente del tibetano clásico que es un ejemplo de diglosia, el conocimiento de los textos raíz y su mediación estaría

---

<sup>24</sup> Ver Ingram, 2008

<sup>25</sup> Ver Warner, 2003

en manos de tibetanos (con los que intentaba romper lazos, a fin de afianzarse) y del pequeño número de especialistas occidentales que lo comprendieran.

A este fin, tradujo absolutamente todos los textos al inglés, dejando solo los mantras en su idioma original (un sánscrito tibetanizado) e impuso que los servicios, generalmente cantados en Tibetano fonético en los grupos Vajrayāna, fuesen en inglés. Esto tuvo dos beneficios: por un lado, sirvió para establecer una distancia con el resto de los grupos Vajrayāna y por otro, ayudó a focalizar la atención en los textos que el mismo seleccionó para la traducción.

Esta cohesión ayudó grandemente a la práctica de los devotos de la NTK, permitiendo su crecimiento y formación como ninguna otra escuela Vajrayāna lo tuvo hasta ahora en occidente.

### Las tres joyas tántricas y el ritualismo

La mayor parte del currículo de la NTK es, en consonancia con la Gelug, de carácter Māhāyāna exotérico; esto es compatible tanto con la forma clerical de GKG como con la idea Gelug de que solo los discípulos avanzados accedan a las prácticas tántricas avanzadas. Pero, pese a ser la escuela con el menor énfasis tántrico del Tíbet, los estudiantes Gelug tienen acceso a un gran número de deidades, Guru Yogas y prácticas tántricas. Esto, para GKG, suponía varios

problemas: por un lado, intentaba establecer una escuela basada en su persona y si bien era reconocido como académico, su práctica tántrica estaba en cierto punto circunscrita a dos deidades, Cakrasambhara y Vajrayogini. Por otro lado, una multiplicidad de deidades requería una multiplicidad de textos, que a su vez requieren traducción y homogenización, si se intenta tener una escuela de las características de la NTK. Finalmente, GKG sigue la idea de Kay<sup>26</sup> de que la diversidad de elecciones genera cierta zozobra: todo fundamentalismo literalista es atractivo porque reduce la duda y la angustia de elegir en la persona que lo sigue. Por lo que tomó acciones para estandarizar las tres joyas tántricas de Guru, Istadevata y Dakini <sup>27</sup>.

Las **Dakinis** fueron las mas afectadas; siendo el símbolo tántrico de liminaridad por excelencia, siempre vienen acompañadas de una experiencia visionaria y de la crisis de los caminos instituidos. Por lo tanto, son siempre peligrosas para aquellos caminos demasiado estructurados; no es casual que Padmasambhava o Virupa, los Mahasiddhas chamánicos por excelencia, se vieran rodeados de Dakinis constantemente mientras que Tsongkhapa, como ejemplo de la NTK, las rechazo por considerar su práctica peligrosa para las virtudes de los monjes. En la NTK, si bien se mencionan en los manuales de práctica tántrica, no tienen ningún efecto en la práctica diaria de sus

---

<sup>26</sup> Kay, op.cit

<sup>27</sup> ver parte 1

devotos. Solo aparecen como líneas en los textos de Tsog u ofrendas tántricas.

Los **Istadevatas o Yidams** son legión, en el Vajrayāna. No solo existen cientos, sino que cada uno posee en general una forma particular, que proviene de la experiencia visionaria de un practicante yógico avanzado. A fin de evitar esta heterogeneidad, GKG estandarizó todas las prácticas a las de una sola deidad de Anuttarayoga: Vajrayogini.

Esta es una elección interesante, en varios sentidos. Vajrayogini es la consorte de Heruka Cakrasambhara y pertenece a la clasificación de tantras madres. Esto implica que para que una persona tenga la iniciación de Vajrayogini, tiene que recibir la de Cakrasambhara. Pero Vajrayogini se volvió popular (es probablemente la deidad de Anuttara mas popular) porque sus prácticas son las mas concisas, pudiéndose realizar en menos de media hora. Esto contrasta con los sistemas mas complejos de Anuttara, como el Kalacakra de la Gelug, con sus seis sesiones diarias o el Lamdré de la Sakya, con sus dos o mas horas de práctica. Aún el mismo Cakrasambhara, en su práctica solitaria, consume mas tiempo que Vajrayogini. Al elegirla como deidad, GKG estandarizó la práctica mas concisa que pudo encontrar para los practicantes occidentales, lo cual contribuye a su expansión. Dado que requiere de Cakrasambhara, pero a fin de no imponer el mayor tiempo que requiere esa práctica, da solamente una iniciación intermedia (del mandala corporal) que no consume tanto

tiempo y se subsume con la práctica de Vajrayogini. Todo el tiempo que un practicante tiene restante lo lleva a la práctica de su Guru Yoga.

El **Guru** es la figura central del Vajrayāna: dado que se considera una forma de la mente iluminada, hay tantos o mas gurus para hacer Guru Yoga que deidades. Idealmente, cada maestro fundador de cada tradición tiene su Guru Yoga, como Milarepa, Padmasambhava o Tsongkhapa mismo. Pero hay formas de Guru Yoga que utilizan Budas como Vajradhara o Vajrasattva. Esta pluralidad, de nuevo, atentaba contra la estandarización de la NTK, por lo que GKG las resume todas en el Guru Yoga de Tsongkhapa. Esto tiene dos grandes ventajas: permite a todos los practicantes disponer de un Guru Yoga corto y esencial y al mismo tiempo refuerza la relación con GKG (quién es considerado en la NTK como una emanación de Tsongkhapa) y de Dorje Shugden, dado que Shudgen, Tsongkhapa y GKG son considerados emanaciones de Mañjusri. Para terminar de reforzar esta relación, la sadhana (texto de practica) de Guru Yoga de la NTK directamente contiene la práctica de Shugden.

### La postura literalista y la modernidad

Kay <sup>28</sup> menciona una posibilidad que consideramos interesante: la postura de la NTK ofrece a sus devotos una respuesta a la

incertidumbre de la modernidad y de la globalización. Al presentarse como una forma literalista (con Karma que nos hace migrar de vida en vida, fantasmas hambrientos, deidades cercanas, una conspiración global para esconder la verdad del Dharma y protectores en lucha constante) la NTK ofrece un refugio a aquellos que sienten que el mundo moderno no los contempla. La dependencia de la NTK en rituales con invocaciones a los protectores en el idioma de los devotos, su énfasis en la literalidad de los textos y en la devoción total a su figura salvadora llevan a la figura de GKG a presentarse como un padre salvador que contiene amorosamente a sus hijos. No es casual, pensamos, que la figura elegida como deidad sea Vajrayogini, una figura femenina. De esta forma, GKG puede considerarse como el padre benevolente y al practicante como la madre, cuya unión da fruto al verdadero Dharma. Es interesante el caso de la OBC, dónde su fundadora, Kenneth, al tener una experiencia visionaria del "Señor de la Casa" se considera a sí misma como su consorte-madre, dando lugar a un misticismo orientado a cosmificar la lucha diaria del devoto. En el caso de la NTK, esto se ve reforzado por un solo Guru Yoga, que apunta a legitimar la figura del Guru terrenal (GKG, jugando el papel soteriológico del Buen Hijo) como el Salvador. Este es el opuesto de casi todas las corrientes Vajrayāna actuales, que intentan compatibilizar el budismo con la ciencia occidental y no tienen discursos mesiánicos, lo cual es una característica mas occidental

---

<sup>28</sup> Kay, op.cit

que budista.

### El texto como padre

Tanto Gombrich como Norman <sup>29</sup> plantean una hipótesis que con los descubrimientos recientes de Dunhuang toma mas fuerza: el Māhāyāna, como postura filosófica compleja y separada del primer Theravada, tomo su impulso de forma escrita. Esta postura podría responder a algunas preguntas de por qué el Vajrayāna surgió, como el Māhāyāna, en las clases educadas de la India medieval; mientras que el Theravada necesitaba una institución amplia, dado su carácter primariamente oral, el Māhāyāna primero y luego el Vajrayāna se filtraron mediante textos, que requerían de cierta formación para ser entendidos. Esto podría también responder los interrogantes sobre algunas figuras polémicas, como Vimalakṛti y el foco en la filosofía y la dialéctica del primer Māhāyāna.

GKG se encontró, en primer lugar, con una imposibilidad física: no podía estar en todos los centros que necesitaba, a fin de establecer su sistema. Como lo mencionamos en la parte 2, los centros del Vajrayāna están atados a la presencia de un Lama Tibetano, en su mayoría. Pero el énfasis en la traducción de GKG le permitió establecer una educación a distancia, basada en sus prolíficos textos. Los maestros residentes de cada centro, entonces, volcaron

su devoción al libro como la transmisión de la enseñanza. Este foco en el texto permitió que el Dharma de la NTK fuese mas portable, lo cual a su vez favoreció su política agresivamente expansionista.

### El monacato

El caso de los monjes en la NTK es quizás de los mas interesantes en el mundo de los NRM, dado que evidencia un intento de línea de fuga que no pudo escapar de su meseta. La escuela Gelug es la mas monacal del Tíbet, si bien es verdad que en los últimos tres siglos todas las escuelas, salvo la Sakya, han establecido un monacato que las lidera.

Cuando GKG funda la NTK se encuentra con dos problemas para establecer un monacato: en primer lugar, el Vinaya requería que cuatro monjes y un abad tomaran los votos. Al ser el único monje con la ordenación Mulasarvastivada disponible, GKG modificó el Vinaya monacal para permitirse ordenar monjes; de esta forma, los monjes de la NTK son solo reconocidos por la NTK, lo cual aumenta en mas la demarcación con el resto del budismo.

Pero el problema principal reside en la idea misma de Monje, en occidente. Al no existir una creencia extendida del mérito del Monje, en occidente se entiende al monacato como una forma de dedicarse a la meditación. Esta idea no es correcta, dado que no todos

---

<sup>29</sup> en Barret, op.cit

los monjes en un monasterio son especialistas: hay desde meditadores hasta administrativos y cocineros. Por otro lado, la prohibición de trabajar de los monjes, en occidente, es compleja de cumplir sin establecer un sistema de cuotas fijas y compulsorias. Finalmente, en el lugar dónde la NTK hizo foco (las Américas y Europa) existe una tendencia democratizadora y meritocrática: se tiende a buscar que la persona mas meritoria sea el líder, mas allá de si tiene una ordenación monacal o no. Esto lleva a que fuera del MC central de la NTK, la demografía de los centros de la NTK esté dividida entre maestros laicos y monjes, con igualdad de representación de género.

Pero esta democratización de la iluminación no se conlleva fácilmente con el discurso anti modernista y tradicional de la NTK; tampoco lo hace el problema de la castidad. Si bien en las sociedades tradicionales la castidad era una forma de impedir los nacimientos y por lo tanto, las distracciones para los monjes, en occidente ya no cuenta con el mismo valor. Por otro lado, los escándalos internos de la NTK en este respecto no contribuyen a una buena imagen monacal. El "discípulo de corazón" de GKG, Neil Elliott (quién hubiese debido suceder a GKG tras su muerte) tuvo que dejar los hábitos por tener relaciones sexuales con estudiantes. Este y otros casos hacen pensar que la ordenación dentro de la NTK es un tema que no se ha conseguido resolver y generará en el futuro mas discusiones.

### La situación con Dorje Shugden

La disputa por la práctica de Dorje Shugden es un caso donde la NTK ha sabido aprovechar al máximo sus armas. Cuando el Dalai Lama visitó Inglaterra, en el 2008, varios grupos protestaron frente a su lugar de residencia constantemente. Lo interesante de la protesta fue su formulación: en vez de plantearla en los términos tibetanos de la característica de un Dharmapala, lo cual hubiese sido poco efectivo al momento de comunicarlo al público en general, fue planteado como una situación de censura religiosa.

El hecho de plantear una persecución religiosa, tema sensible en occidente, polarizó las opiniones y permitió a la NTK desarmar la figura del Dalai Lama, quién es quizás el mas respetado de los líderes budistas. Aún la BBC <sup>30</sup> planteó el conflicto en esos términos, lo cual permitió un mayor apoyo de grandes segmentos de la población y un crecimiento renovado en el año 2009.

---

30

<http://www.bbc.co.uk/religion/religions/buddhism/subdivisions/ti>

## **Conclusión final**

Revisando la trayectoria de la NTK, podemos establecer algunas líneas básicas que los NMR budistas pueden establecer para su crecimiento:

- Un énfasis en el idioma local
- Una simplificación en el camino existente tradicional
- La formación de un grupo de maestros independiente de la institución asiática que les dio origen
- Un uso de símbolos occidentales para expresar contenidos budistas
- Una comunicación efectiva en términos occidentales de sus actividades y conflictos
- Una legitimación basada en las autoridades residentes
- El uso de nuevos medios, como los impresos y redes sociales a fin de virtualizar la figura legitimadora
- Una simplificación de los términos rituales y filosóficos
- Una postura alternativa a la imperante en las sociedades occidentales
- Una democratización en la jerarquía institucional
- Un relato que unifique la visión y la misión de la institución, aunque sea a histórico

Hemos elegido la NTK como ejemplo dado que es el caso mas extremo tanto de crecimiento como de énfasis en estas líneas de fuga en relación con el Vajrayāna asiático. Sin embargo, no es el único caso. La FPTM ha adoptado, en menor medida y sin romper con la escuela Gelug, estos mismos lineamientos, así como la OBC, el templo Zen de San Francisco y las organizaciones de Soto Zen de Brad Warner<sup>31</sup>, para nombrar algunos ejemplos.

Es de esperar que con el afianzamiento del Vajrayāna en occidente estas líneas de fuga se constituyan en mesetas propias; en ese momento, el Vajrayāna estará en occidente para quedarse.

---

<sup>31</sup> En cierta forma, el Sr. Warner es un ejemplo mas claro: enseña mediante internet y viajando, pero su foco de enseñanza son sus propios libros; sin embargo, no ha tenido un crecimiento comparable con la NTK ni ha tenido puntos de conflicto con la escuela Soto Zen de la cual proviene

### **Bibliografía**

- Andino, Federico - El karma en términos simples - Vikramasila - 2009
- Andino, Federico - El Surgimiento del Vajrayāna - Congreso de India y China - 2011
- Andino, Federico - El veneno en la cultura - Universidad del Salvador 2006
- Andino, Federico - La toxicidad cultural - Universidad del Salvador - 2009
- Bannerjee, Dr. Gauranganat - India as known to the ancient world Humphrey Milford, Oxford University Press, London - 1921
- Barret, Theodore - Stupa, Sutra and Sarira in China, c.656-706 CE - en Buddhism, Critical Concepts in Religious Studies, Vol VIII, Routledge 2005
- Baumann, Martin - Culture Contact and Valuation: Early german buddhist and the creation of a 'Buddhism in protestant Shape' - International Review for the History of Religions - 1997
- Beyer, Stephan - The cult of Tara: magic and religion in Tibet - California Press 1978
- Blacker, Carmen - The Catalpa bow: a study of shamanistic practices in Japan - Routledge - 1999
- Chattopadhyaya, Brajadual - Aspects of rural settlements and rural society in medieval India, K.P.Bagchi - 1990
- Coney, Jane - A response to Religious Liberty in Western Europe

by Massimo Introvigne"- ISKON Communications Journal - 1998

- Cornu, Phillip - Tibetan Astrology - Shambala Press - 2002
- Davidson, Ron - Indian Esoteric Buddhism - A social history of the Tantric movement - Columbia Press - 2003
- Davidson, Ron - Tibetan Renaissance - Tantric Buddhism in the Rebirth of the Tibetan Culture- Columbia Press - 2005
- Deleuze y Guattari - Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia - Ed.Pre-Textos - 2002
- Deshung, Rimpoché - The three levels of spiritual perception - Wisdom - 2003
- Dowman, Keith. Masters of Mahamudra: Songs and Histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas. Albany, NY: State University of New York Press - 1986
- Dreyfuss, George - The Shugden affair - The Dalai Lama office - 2003  
  
(<http://dalailama.com/messages/dolgyal-shugden/ganden-tripa/the-shugden-affair-i>)
- Eliade, Mircea - Shamanism - Princeton Press - 2004
- Elliot & Dawson - The History of India As told By Its Own Historians Vol, Oxford - 2003
  - Gyasto, Kelsang - Meaningful to Behold - Wisdom/Tharpa publications - 1980 et al
- Gyatrul, Rimpoché - The generation stage in Buddhist tantra - Snow Lion - 2005

- Gyatso, Tenzin & Hopkins Jeffrey - Kalacakra tantra: rite of initiation - Wisdom Publications - 2005
- Hill, John E. - Through the Jade Gate to Rome: A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty, 1st to 2nd Centuries CE. BookSurge, Charleston, South Carolina - 2009
- Hodge, Stephen (2003) - The Maha-Vairocana-Abhisambodhi Tantra: With Buddhaguhya's Commentary. Routledge - 2007
  - Ingram, Daniel - Mastering the core teachings of the Buddha - Aeon Books - 2008
- Introvigne, Massimo - The Future of Religion and the Future of New Religions - CESNUR  
([http://www.cesnur.org/2001/mi\\_june03.htm](http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm)) - 1997
- Kalweit, Holger - El mundo del Chamán - Libro Guía - 1992
- Kay, David - Tibetan and Zen Buddhism in Britain - Routledge - 2004
- Michaels, Axel - Hinduism: Past and Present. Princeton, New Jersey: Princeton University Press - 2004
- Müller & Ratsch - Shamanism and Tantra in the Himalayas - Inner Traditions - 2002
- Namdak, Tenzin - Bönpo Dzogchen teachings - Vajra Bookshop - 1997
- Nau Nihal Singh - The royal Gurjars. Anmol Publications PVT. LTD - 2003
  - Nebesky-Wojkowitz, René - Oracles and Demons of Tibet -

Paljor publications - 2002

- Ray, Reginald - Indestructible Truth - Shambala Press - 2002
- Ray, Reginald - Secrets of the Vajra world - Shambala Press - 2002
- Reynolds, John - Self Liberation - Shamballah - 2002
- Samuel, Geoffry - Civilized Shamans: Buddhism in tibetan Societies - Smithsonian - 1995
- Sharma, RS - Early medieval Indian society: a study in feudalisation. Orient Longman Private Limited. - 2001
- Singhal, D.P. - A History of the Indian People. Methuen, London - 1983
- Sumergi, Angela - Dreamworld of shamanism and Tibetan Buddhism - New York Press - 2008
- Tsetsen, Migmar - Treasures of the Sakya tradition - Shamballah - 2008
- von Schroeder, Ulrich - Empowered Masters: Tibetan Wall Paintings of Mahasiddhas at Gyantse. Chicago: Serindia Publications & Visual Dharma Publications Ltd. - 2006
- Wangyal, Tenzin - Healing with light and energy - Shambala press -2002
- Warner, Brad - Hardcore Zen - Wisdom publications - 2003
- White, David Gordon - The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India. University Of Chicago Press - 1998
- Wilson, Martin - Schisms, murder and hungry ghosts in Shangri-la

- Cross Currents - 1999

- Wong, Eva - The Shambala Guide to Taoism - Shambala Press - 1996

<<<<>>>>