

La figura de la mujer en la tradición del Budismo Tibetano

Venerable Lama TASHI LHAMO

INTRODUCCIÓN Y ANTECEDENTES SOCIALES EN INDIA

El budismo es mucho menos patriarcal que otras religiones tradicionales, en especial las teístas, por tener éstas un referente de modelo de Dios masculino. La realización espiritual en la tradición budista trasciende todo tipo de discriminación dualista y, por consiguiente, la polaridad femenino-masculino. Sin embargo, debido a que por razones sociales las mujeres en aquella época sufrían una clara situación de inferioridad respecto al hombre, el enfoque de esta vía espiritual lamentablemente también ha sido vivido desde un ángulo patriarcal y androcéntrico.

En la tradición budista a Buda se le considera un maestro espiritual perteneciente a una saga infinita de maestros que periódicamente van apareciendo y dan medios a la humanidad para liberarse de su sufrimiento. La palabra Buda, Sangye en tibetano, hace referencia a todo ser que actualiza su potencial espiritual sin obscuración ni limitación alguna. Así la budeidad no surge de unificarse con el Buda histórico, como si fuera un dios, sino más bien de actualizar el estado de iluminación en nosotros mismos. La iluminación es para esta tradición la auténtica realidad en la que están inmersos todos los seres, no sólo los humanos sino todos en su inconcebible variedad, pero al no reconocerla sufren una continua insatisfacción y falta de plenitud.

El Buda histórico se presentó a sí mismo como médico y a su enseñanza, el Dharma, como medicina. El origen del sufrimiento es, para esta tradición, la ignorancia fundamental que representa no reconocer el hecho de la iluminación en sí. Diferentes velos recubren este reconocimiento alejándonos del mismo. El camino espiritual sería el ir desvelándolos progresivamente hasta que finalmente se hiciese manifiesto el estado natural del ser, al que se compara poéticamente con la imagen de una luna llena libre de los velos de las nubes. Tal como se expresa en una cita de la tradición Zen (mahayana):

*Cuando Sekito le preguntó a su maestro Seigen sobre el sentido de esto:
— «¿Cuál es el secreto del budismo?»*

- *«Este secreto es imposible de obtener ni de comprender»*
- *«¿Puede usted explicármelo con otras palabras?»*
- *«El vasto cielo no es perturbado por el vuelo de las nubes blancas».*

En la tradición budista encontramos tres vehículos o yanas: Hinayana, Mahayana y Vajrayana. Cada uno de los tres representa diferentes modos de alcanzar dicha realización. Los tres proceden de Buda Sakyamuni, representan diferentes enfoques del camino espiritual, que sin contradecirse, van llevando a una mayor sutileza de comprensión sobre la naturaleza de la realidad y a una mayor habilidad en medios para realizarla.

LA MUJER VISTA BAJO LA PERSPECTIVA DEL BUDISMO HINAYANA

En el Hinayana, «El pequeño vehículo», el acento del camino se sitúa en la liberación personal. El Arhat, nombre que recibe el ser que alcanza el fruto de dicho enfoque, realiza la comprensión de la ausencia de entidad del individuo; es decir, es transcendida la creencia de que el individuo es una unidad, que es permanente y que es independiente. El «yo» no es más que una convención, una imputación hecha sobre algo que está en continuo cambio, que está formada de partes que a su vez lo están de otras, hasta llegar a un nivel muy sutil de partículas que resultarían indivisibles (como la escuela atomista de la antigua Grecia), que se agrupan dependiendo de causas y condiciones, dando nacimiento a todas las apariencias del universo. El entrenamiento refuerza la idea de la renuncia a Samsara, ciclo de renacimientos sin fin ni control que surge del aferro sobre la idea de un yo. El mundo con sus pasiones conflictivas es visto fuente de sufrimiento, se anhela la total pacificación, el Nirvana. El concepto de Nirvana aparece claramente diferenciado del de Samsara, y claramente opuesto. La realización de la vacuidad de todos los fenómenos no es comprendida, como tampoco el hecho de que toda la manifestación no es otra cosa que el juego espontáneo de la sabiduría primordial.

En este budismo primitivo las enseñanzas del Sutra son la base. El Sutra, «Hilo», se refiere al conjunto de discursos dado por Buda en el primer ciclo de enseñanzas, recopiladas siglos después por la comunidad de monjes. Hace hincapié en la liberación individual, que se alcanza a través de la meditación y la observación de las reglas de disciplina monástica. Estos textos fueron escritos y recopilados siglos después de la muerte de Buda por la comunidad de monjes que constituyen la Sangha, en ellos se percibe una clara inclinación misógina, sin duda marcada por los que recogieron lo que se supone que el Maestro había dicho siglos antes. La mujer es vista por el monje como una tentadora, una conexión con el mundo de las pasiones que intentaban controlar. Una de las técnicas que se utilizan como herramienta para superar el deseo sexual cuando el monje se ve asediado por él, es el meditar en el aspecto desagradable del cuerpo que inspira ese deseo. Para conseguirlo el monje imagina el cuerpo de la mujer sin piel, o como un conjunto de elementos desagradables tales como sangre, excrementos, etc. Sin duda es un remedio de urgencia bastante eficaz, pero que invita a generar una proyección negativa basada en la aversión para poder superar el aferro.

Todo esto unido, a la base del tejido social de la época y a la visión que entonces se tenía de la mujer, potenció un menosprecio por el aspecto femenino. Los antecedentes sociales que encontró el budismo en la India, su país de origen, ponen de manifiesto los grandes

obstáculos que la mujer tenía en poder seguir una vocación religiosa que fuese al margen de la familia. La mujer estaba social y religiosamente supeditada al hombre. La invasión aria, acaecida siglos antes, redujo a la población autóctona y a su culto religioso, que era de tipo matriarcal, al sometimiento y la marginación utilizando el sistemas de castas codificado en el Código de Manu. Este sistema de castas, que introdujeron los invasores, aseguraba una estructura social piramidal en la que la raza aria estaba en la cúspide del poder religioso y político.

Los brahmines, pues, estaban en la cúspide del poder. El código le quitaba a la mujer todos los derechos religiosos y de vida espiritual. Las personas pertenecientes a las castas bajas y las mujeres tenían, por ejemplo, prohibido la lectura de los textos sagrados según Manu. Una mujer no podía alcanzar el cielo por méritos propios sólo a través de sacrificarse en su servicio a la familia y a su esposo al que debía de venerar como si de un dios se tratase. La sociedad religiosa india era marcadamente ritualista, y los ritos eran hechos por los brahmanes únicamente. Cuando moría el padre de familia los ritos funerarios sólo podían ser hechos por el hijo varón, ya que sólo de ese modo era asegurada la inmortalidad de su alma. Siendo este punto crucial a nivel supersticioso, el hecho de quedar viuda sin hijos varones o bien de soltería, era causa de marginación social para la mujer. Así, nacer mujer en aquella época y lugar era causa de lamentación, por lo que se consideraba dicho nacimiento un nacimiento desgraciado y de inferior condición respecto al masculino.

Encontramos en este contexto, pues, que nacer mujer era causa de lamentación. Cuando el rey Pasenadi de Kosala supo que su esposa Mailika acababa de dar a luz a una niña fue en busca de Buda para que lo consolara, entonces el Maestro le dijo: «La descendencia femenina, oh rey, puede ser tan noble como la masculina». En la sociedades patriarcales el deseo de descendencia masculina era muy fuerte para la continuación entre otras cosas de la herencia paterno-filial.

En el budismo, la felicidad de las vidas futuras no depende de los ritos religiosos funerarios. En la antigua India, los ritos y sacrificios religiosos domésticos dependían también de la figura del esposo. En el budismo encontramos una doctrina de salvación universal en la que se presupone la igualdad de todos los seres vivos. La mujer no dependía ya del hombre para su salvación personal sino de su propio esfuerzo, puesto que la actividad religiosa budista ponía el énfasis en el camino de la meditación y la autodisciplina. El fuerte deseo de las mujeres en seguir el camino espiritual y la alternativa positiva que ofrecía el budismo, queda reflejada en la insistencia de la tía de Buda, Mahaprajapati. El budismo les ofrecía una alternativa a la servidumbre, pues aunque continuasen sujetas a los hombres, dejarían de ser esclavas de sus padres y maridos. La comunidad representaba también un refugio al abandono que sufrían las viudas y las solteras.

CÓMO FUE EL NACIMIENTO DE LA COMUNIDAD DE MONJAS

«La estación de las lluvias que Buda pasó en Jetavana, por invitación de Anathapindada, fue la cuarta tras su iluminación. Durante la quinta estación de las lluvias se quedó en Kutagara Hall en el Mahavan, cerca de Vaishali. No mucho después de esto, su padre, Shuddhodana, enfermó gravemente y el Tathagata se dirigió de inmediato a Kapilavastu. Cuando llegaron allí su padre yacía ya en su lecho de muerte. Durante los últimos días de vida

de su padre, el Bendito estaba normalmente al lado de su cama. Apaciguaba los dolores del rey y le hablaba mucho sobre el Dharma. El entendimiento entre ellos era tan tierno y directo que el rey, antes de su muerte, estuvo en condiciones de ganar la realización propia de un arhat.

Mientras tanto, la reina Mahaprajapati Gautami concibió el deseo de dedicarse a la vida espiritual. Su marido había muerto y tanto su hijo Nanda como Rahula, que era como un nieto para ella, habían entrado en la orden de Buda. También ella deseaba ser un miembro de la comunidad de la Sangha del Bendito. Pero en la orden no existían bhikshuni, es decir monjas. Mientras Buda aún seguía en Kapilavastu, se acercó a él, acompañada de quinientas mujeres, viudas o esposas de hombres que habían entrado en la Sangha. Se postró ante Buda, se volvió a un lado, se alzó y dijo:

—Señor, sería bueno que las mujeres entraran en la orden, bajo el Tathagata y siguieran la disciplina prescrita para la vida de santidad.

—Basta, Gautami —dijo el Buda—, no me pidas eso.

La reina repitió su petición una segunda y una tercera vez y recibió la misma respuesta. La reina no podía hacer nada más, así que se postró desilusionada e infeliz.

Después de que el Bendito se quedó en Kapilavastu durante el tiempo elegido por él, se puso en camino hacia Vaishali. Llegó después de varios días de viaje y fijó su residencia en Kutagara.

Entre tanto, Mahaprajapati pensó que si las mujeres demostraban valor y determinación el Buda no estaría en condiciones de rechazarlas. Así que decidió reunir las a todas ellas y siguieron a Buda a Vaishali. Las mujeres se habían cortado el pelo, vestían túnicas de color azafrán, tomaron sus escudillas para las limosnas y se pusieron en camino a pie. Muchas de ellas eran mujeres nobles, criadas en ambientes regalados, con manos y pies delicados. Cuando llegaron, Mahaprajapati, se dirigió a Kuntara Hall y se quedó esperando fuera, de pie, confiando en que se le ofrecería la oportunidad de ver al Bendito. Sus pies estaban desollados e hinchados y ella a punto de quedar exhausta.

Ananda la encontró y le preguntó cómo era que se encontraba allí con aquel pobre aspecto. Se sintió lleno de piedad y simpatía al verla. Le pidió que esperara y entró en la casa en la que estaba Buda y le dijo que Mahaprajapati estaba fuera y le explicó:

—Sería bueno que pudieran abandonar la vida del hogar y, una vez convertidas en peregrinas, ingresar en la orden.

Buda le respondió:

—Basta, Ananda. No me pidas que permita a las mujeres entrar en la orden.

Por dos veces más insistió Ananda pero no obtuvo mejor respuesta. Eso equivalía a una negativa y Ananda hubiera debido dejar de insistir y retirarse. Pero en vez de hacerlo así decidió preguntarle a Buda de otro modo. Y le dijo:

—Si las mujeres dejan sus hogares y pasan a ser peregrinas, ¿podrían llegar a alcanzar los cuatro grados de realización?

—Sí, podrían —replicó Buda.

—Si ese es el caso —continuó Ananda— dado que Mahaprajapati crió y educó al Tathagata como si fuera su propio hijo cuando murió su madre y fue su protectora en tantas cosas, y ahora ella ha llegado haciendo a pie todo el largo viaje hasta aquí, está fuera con los pies hinchados y sangrantes, ¿no puedes considerar que ingrese como miembro de la Sanga?

Frente a un ruego así expuesto, Buda cedió. Dijo que aceptaría a Mahaprajapati en la Sangha si acataba ocho condiciones especiales relacionadas con que las bhikshunis (monjas) tenían que someterse y depender de la autoridad de los bhikshus (monjes) en varias circunstancias. Cuando Ananda salió fuera y le dijo a Mahaprajapati las ocho condiciones, ésta aceptó. Así se convirtió en la primera bhikshuni.

Mahaprajapati aprovechó todas las oportunidades para recibir instrucción del Tathagata. Practicó la meditación de modo intensivo y en solitario y al cabo de no demasiado tiempo estuvo en condiciones de ser una arhat. Muchas de las otras mujeres que se ordenaron al mismo tiempo, alcanzaron varios estados de realización.

La ex-esposa del Tathagata, Yashiodara, también entró finalmente en la orden y llegó a ser una arhat. Estuvo especialmente dotada en poderes sobrenaturales y alcanzó a ser la primera entre las bhikshunis en esa manifestación despierta»¹.

Tal vez se podría uno preguntar hasta qué punto son realmente las palabras de Buda o son la interpretación hecha bajo el filtro de la misoginia de los monjes. Se hace extraño que un maestro tan preocupado por la liberación del individuo, que se enfrentó incluso a la casta sacerdotal y que se pronunciaba siempre como defensor de la igualdad más allá de castas, que promulgaba la liberación de todos los seres incluso del más minúsculo de los insectos, dejara fuera de dicho plan a la mitad del género humano, es decir, a las mujeres. Por parte de las mujeres era un hecho asumido dicha condición de inferioridad y no pensaban poder liberarse de dicha situación a no ser por la muerte, a través de una nueva reencarnación (como sucedía con las castas) o por la realización espiritual en el que fueran trascendidas las diferencias.

En la sociedad tibetana, siglos después, no mejoró mucho la visión de la mujer. En ocasiones, en los cánticos espirituales se puede encontrar su sentir, se aprecia la falta de autoestima, que sentían por su propio género sin poner en cuestión la convención social que las rodeaba. Como veremos más tarde, las que intentaban salir de dicho sistema para llevar una vida de yoguini errante lo tenían muy difícil, la sociedad se mostraba especialmente cruel con ellas.

Podemos ver en un cántico de una mujer extraño del compendio de «Los Cien Mil Cánticos» del yogui Milarepa:

*«Debido a mi karma negativo,
Ahora poseo este cuerpo inferior (de mujer)
Atravesando tantos obstáculos,
Nunca me había dado cuenta de mi identidad y la de Buda».*

En Tibet hay un dicho popular que dice con mucho cinismo: «Si quieres tener un maestro en tu casa, que tu hijo se haga monje. Si quieres tener una criada, que tu hija se haga monja».

Aun así, en la época de Buda las monjas gozaban de cierta emancipación en comparación con las laicas, por esta misma razón eran miradas con desconfianza por parte de los hombres. En los relatos vemos cómo las mujeres laicas, benefactoras y demás, eran tratadas de forma más positiva que las monjas, «por estar en el lugar que les correspondía».

1 Extracto del libro «La Senda de Buda», pp. 49-51.

LA MUJER VISTA BAJO PERSPECTIVA DEL ENFOQUE DEL BUDISMO MAHAYANA

Sin duda la sociedad sigue siendo la misma, pero la meditación mahayana al llevar una progresión más profunda sobre el sentido de la ausencia de entidad, podía permitir alcanzar una mayor fluidez al practicante en su forma de conducta. El ideal del practicante es el Bodhisattva, que realiza la igualdad esencial de Samsara y Nirvana, a través de la realización de que ambas son vacías de entidad a nivel último. El enfoque filosófico de este vehículo surge de las escuelas Cittamatra y Madhyamaka.

Para la escuela Cittamatra, la realidad última es la conciencia. El Samsara, no es más que un estado de confusión debido al desdoblamiento de perceptor-percibido, que surge en el seno mismo de la conciencia. Así de hecho el Nirvana sería realizar la ausencia de dualidad esencial de la misma. Según el mismo Buda:

*«El mundo es conducido por la conciencia.
Todo obedece a una sola cosa: la conciencia.
Una conciencia impura hace que los seres sean impuros;
Cuando se purifica la conciencia, los seres se purifican».*

La escuela Madhyamika profundiza en el acercamiento de los Cittamatra naciendo así dos subescuelas. La primera, llamada Madhyamaka Rang Tong, asegura que la naturaleza última de la conciencia es pura abertura, vacía de poseer esencia. La segunda, llamada Madhyamaka Shen Tong, afirma que la naturaleza última es claridad libre de esencia, claridad-vacuidad. La primera pone el énfasis en la cualidad de abertura de la misma, mientras que la segunda en su aspecto de lucidez. Ejemplo de la primera la encontramos en la tradición Zen y de la segunda en la tradición Vajrayana, que trataremos más tarde.

El Bodhisattva se apoya en una metodología espiritual que profundiza no sólo en la ausencia de entidad del individuo sino de todos los fenómenos del universo. A nivel relativo todo surge debido a la interacción de múltiples factores que coinciden. El observador y lo observado son interdependientes. Debido a la fuerza del entrenamiento espiritual, el Bodhisattva renuncia a su propia iluminación con el fin de poder seguir en el ciclo sin fin de renacimientos; el Samsara, con la única intención de poder trabajar para la liberación de todos los seres que sufren a quienes los considera con el mismo amor que pudiera tener a su propia madre. La madurez espiritual, que representa el nacimiento sincero de esta aspiración llamada Bodhicitta, logra la total purificación de su percepción, al liberar con esta entrega de amorosa compasión, los últimos velos de dualidad, la raíz misma de Samsara. La experiencia de Amor y Compasión y la ausencia de entidad última surgen, simultáneamente, alcanzando así el estado de iluminación completa de un buda y, con ella todas las capacidades de obrar por el beneficio de todos los seres de un modo espontáneo, sin discriminar entre acción, actuante y receptor de la acción.

La visión de la vida espiritual se amplió extraordinariamente, extendiéndose más allá del ámbito monacal hacia las circunstancias de la vida cotidiana. Todo ello, como es de suponer, trajo una visión diferente hacia la mujer.

La Sabiduría Trascendente, la Prajnaparamata, es aquella que realiza la comprensión de que todos los fenómenos son libres de entidad propia y, por tanto, su auténtica naturaleza está más

allá del nivel ordinario de comprensión conceptual, puesto que la mente conceptual tiene un funcionamiento dualista y sólo puede acceder al nivel relativo de comprensión de los fenómenos, la sabiduría trascendente es aquella que «va más allá» de dicha limitación. Las enseñanzas de la Prajnaparamata proceden del célebre «Sutra del Corazón» enseñado por Buda en la montaña llamada «Pico del Buitre» cerca de Bodgaya (India). El sabio Nagarjuna, profetizado por Buda, comentaría extensamente estas enseñanzas, poniendo los cimientos de la escuela Madhyamaka, potenciando así su propagación. Esta sabiduría será llamada, a nivel figurado, «Gran Madre», ya que es la Vacuidad, el seno que da a luz a la experiencia de la iluminación. La figura de Buda aparece ahora considerada de un modo arquetípico, como principio del despertar presente en todos los seres del universo, no quedando limitado a la figura histórica. Aparece la noción de Buda Primordial, el Dyani Buda.

Veamos en un extracto de un sutra mahayana cómo la figura femenina es tratada de modo diferente en esta tradición.

El «Vimalakirti Nirdeśa Sutra» también conocido como «El Sutra de la Liberación Inconcebible» aparece probablemente alrededor del siglo II, junto con otros textos del Mahayanasutra, y se inserta en dicha tradición. En el escrito se narra cómo Buda aconseja a sus discípulos cercanos, arhats, que vayan a visitar a Vimalakirti, a fin de preguntarle por su estado de salud. Vimalakirti es otro discípulo de Buda, que a diferencia de los arhats y sravakas es laico. Este representa el espíritu de realización más propio del Mahayana, y la intención de Buda es que se creen situaciones que permitan a los practicantes que van a visitarle una maduración más profunda de la vía. Lo que viene a continuación es un extracto del capítulo «Cómo considerar a los seres vivientes»:

Manjusri: «¿Cuál es la raíz de la percepción deformada?»

Vimalakirti: «La ausencia de soporte es la raíz de la percepción deformada»

Manjusri: «La ausencia de soporte no tiene raíz, oh Manjusri. Esta es la razón por la que todas las cosas carecen de soporte»

En la habitación de Vimalakirti se encontraba una diosa. Al oír esta exposición sobre el Dharma quedó asombrada, satisfecha, transportada y, adquiriendo forma corpórea, derramó una lluvia de flores celestiales sobre los Bodhisattvas y Sravakas allí reunidos. Cuando las flores caían sobre los Bodhisattvas resbalaban por su cuerpo y caían al suelo, mientras que las que caían sobre los Sravakas permanecían adheridas a sus cuerpos y no llegaban al suelo. Los Sravakas recurrieron a sus poderes sobrenaturales para sacudírselas, sin embargo ni aún así consiguieron quitárselas de encima.

La diosa le preguntó al venerable Sariputra: «Venerable Sariputra ¿por qué te esfuerzas en quitarte las flores de encima?»

Sariputra respondió: «Estas flores no convienen a un monje que quiere seguir la Regla. Por eso me esfuerzo en desprenderme de ellas.»

La diosa le señaló: «¡No digas eso, venerable Sariputra! Estas flores son perfectamente conformes a la Regla. Eres tú quien no comprendes la Regla. ¿Por qué? Porque estas flores carecen de entidad y están más allá de la conceptualización, pero tú las percibes con entidad real a través de tu conceptualización. Venerable Sariputra, aquellos que han abandonado el mundo para buscar el Dharma no conceptualizan su percepción ni consideran las cosas con entidad real. Sólo éstos practican conforme a la Regla.

Venerable Sariputra, mira, las flores no se adhieren a los cuerpos de estos Bodhisattva Mahasattva. ¿Por qué? Porque ellos están más allá de la conceptualización y de lo imaginario. Ahora mira a los Sravakas: las flores permanecen adheridas a sus cuerpos. ¿Por qué? Porque aún no han acabado con la conceptualización ni con lo imaginario.

Los hombres se vuelven temerosos y asustadizos a causa de la discriminación y de lo imaginario de sus mentes. Debido a este miedo permanecen a merced de la maldad. Aquellos que tienen miedo de la transmigración viven asustados por los colores y las formas, por los sonidos, por los olores, por los sabores y por las sensaciones táctiles. Pero aquellos que no temen las pasiones del samsara permanecen serenos ante los objetos de los sentidos.

Las flores se adhieren a los cuerpos de aquellos que aún no han abandonado la corriente de las pasiones; no se adhieren a los cuerpos de aquellos que ya la han abandonado. Esta es la razón por la que no se adhieren a los cuerpos de los Bodhisattvas y sí a los Sravakas».

Sariputra: «¿Por qué no transformas tu cuerpo de mujer?»

Diosa: «Hace doce años que vivo en esta casa y durante todo ese tiempo no he visto ninguna forma femenina. ¿Cómo podría transformarla?»

Venerable Sariputra, si un mago creara una mujer ilusoria ¿sería razonable que transformara el cuerpo ilusorio de esa mujer?»

Sariputra: «Ciertamente, no, porque se trata de una forma corpórea femenina irreal».

Diosa: «Todos los fenómenos son igualmente irreales, todos tienen la naturaleza de una ilusión ¿por qué me pides entonces que transforme mi cuerpo de mujer?».

La diosa desplegó entonces todos sus poderes sobrenaturales y, por arte de magia, transformó a Sariputra en una diosa completamente idéntica a ella y ella misma se transformó en un hombre completamente idéntico a Sariputra.

Después de lo cual la diosa, convertida en Sariputra, le dijo a Sariputra, convertido en diosa: «Venerable, ¿por qué no transformas tu cuerpo de mujer?».

Sariputra convertido en diosa, respondió: «No sé cómo he perdido mi forma de hombre ni cómo he adquirido esta forma de mujer».

La diosa convertida en Sariputra, le dijo: «Venerable, si tú fueras capaz de transformar tu forma femenina, todas las mujeres serían capaces de transformar su forma femenina». Sariputra no es una mujer, sin embargo aparece con forma femenina. De la misma manera, las mujeres, aunque aparezcan con forma femenina, en realidad, no son mujeres. Esta es la razón por la que el Buddha ha dicho: Los fenómenos no son ni masculinos ni femeninos».

Tras decir estas palabras, la diosa deshizo su hechizo y el venerable Sariputra volvió a tomar cuerpo de hombre. Entonces le dijo: «Venerable Sariputra, ¿dónde está tu cuerpo de mujer?»

Sariputra: «Mi forma femenina no ha sido creada ni ha sido destruida».

Diosa: «Excelente, oh Sariputra. Así los fenómenos, aún siendo, no son creados ni destruidos. Ni creación ni destrucción, tal es el Dharma de Buddha».

Como podemos observar, hay un gran cambio respecto a la liberación de prejuicios, pero, como todos sabemos, una cosa son las enseñanzas y otra la realización interna de las mismas. Cuando el budismo se extendió por todo el Tibet, sociedad patriarcal y feudal, esta ambigüedad se mantuvo ya que adoptaron el budismo sútrico y el tántrico.

EL BUDISMO EN EL TIBET. VISIÓN DE LA MUJER EN LAS TRADICIONES DEL VAJRAYANA Y DSOGCHEN

El budismo tibetano es una mezcla muy rica de varias tradiciones. Recordemos que al ser esta vía un camino eminentemente de conocimiento no barría con las tradiciones culturales que se encontraba. Muy al contrario el budismo siempre las utilizaba como ayudas suplementarias o medios hábiles. Pensemos, por ejemplo, cómo dio nacimiento en Japón a las artes marciales, como el tiro al arco, o la profundidad de sabiduría que dio al arte mismo. En Tibet nos encontraremos con una religión autóctona de tipo chamánico, llamada Bön, y con el cruce de influencias de las escuelas budistas de China y de la India.

Cuando el budismo fue escogido como religión oficial de Tibet, se hizo con la intención de modernizar el país, siguiendo la imagen que les venía de las potencias de India y China que eran budistas. Se organizó la lengua escrita, utilizando como modelo al sánscrito y se procedió a traducir todos los textos religiosos. Fue invitado el maestro del budismo tántrico Padmasambava, llamado también, Guru Rimpoche (Precioso Maestro), venerado por los tibetanos como si fuera un segundo Buda. Con el tiempo la monarquía desapareció dando paso a un sistema teocrático feudal, en manos de los monjes y monasterios.

Los orígenes de los tantras budistas probablemente procedan de los estratos pre-arios de la cultura hindú, cuyas tradiciones eran fuertemente matriarcales. Encontramos notables diferencias entre los tantras budistas y los hindús en relación a la manera en que se representa el aspecto femenino.

En la iconografía tántrica hindú la Gran Madre o Shakti es el principio activo y creativo, frecuentemente sentada o bailando sobre la figura masculina de Śiva que está estirado en posición horizontal representando el principio masculino estático. Esta polaridad también existe en los tantras budistas tibetanos, pero los atributos masculinos y femeninos fueron invertidos. El sistema tibetano asigna el profundo conocimiento (Prajna), y la vacuidad (Shunyata) a la polaridad femenina, y el aspecto de acción del método o medios hábiles (Upaya) a la masculina. Esta variante es debida a la influencia china y de la tradición bön autóctona. Así vemos que, el budismo vajrayana asimiló dos tipos de deidades principalmente femeninas, el aspecto dinámico creativo de la Śakti (dakinis o khandromas) y el principio de gran seno cósmico representado por la vacuidad, la Gran Madre, la Prajnaparamata (Yum Chenmo) conocimiento que trasciende todo tipo de dualidad.

EL VAJRAYANA Y EL DSOGCHEN

La tradición vajrayana es extraordinariamente rica en medios hábiles. Basada en el enfoque filosófico Shen Tong de la Clara Luz (Claridad-Vacuidad). El camino espiritual es expresado en este vehículo por el ejemplo de la purificación del oro. Las impurezas no son pertenecientes al metal en sí, sólo son minerales con las que se halla mezclado. Del mismo modo, la Clara Luz se halla presente en los seres desde el principio, cuando éstos se liberan de todos los velos que les obscurecen puede manifestarse la iluminación espontáneamente. Reconociendo todos los fenómenos, como siendo la manifestación de la Clara Luz, el yogui comprende que Samsara y Nirvana no están separadas en esencia. El yogui vajrayana basa su ascesis en la transmutación o alquimia interior, trabajando con las energías sutiles y jugando a identificarse con el arquetipo

de una deidad determinada. Este vehículo tiene a los anteriores como base, pero muestra una mayor habilidad en el camino. El practicante no rechaza el mundo fenoménico, pues lo considera manifestaciones sagradas de la mente despierta. El realizado vajrayana o Siddha alcanza la integración con dicha visión sagrada, abriéndose a la vivencia desnuda (no-conceptual) del juego simbólico de la realidad. De este modo, logra una sabiduría que se libera de toda proyección impura sobre el mundo que le rodea. Su forma de vivir es reflejo de todo esto, su comportamiento no estaba sujeto a la mentalidad social o religiosa convencional.

En el vajrayana el aspecto femenino toma un rol muy importante, pues además de representar el aspecto receptivo de la sabiduría de la vacuidad, es el principio catalizador que activa el reconocimiento de la sabiduría coemergente, que reconoce la simultaneidad de apariencias y la vacuidad, de la sabiduría y la confusión: el Mahamudra o Gran Símbolo.

Este principio femenino es llamado Dakini en sánscrito y Khandroma en tibetano. El término khandroma viene de «kha» que significa espacio en el sentido de apertura-vacuidad y «dro» que significa desplazarse. La presencia del principio activo en el practicante implica su capacidad de poder trabajar con su fluir energético liberándose del bloqueo de la separación de observador-observado, pudiendo entrar así plenamente en el juego puro de la realidad o mandala. En el caso de la practicante mujer se manifiesta el aspecto masculino Daka, que es el medio hábil que provoca que ella abandone sus resistencias al fluir energético.

El budismo tántrico impulsa al practicante a trascender su continuo hábito de recluirse en las dimensiones que hace el *ego*, en las continuas construcciones conceptuales con las que no cesa de codificar la realidad, le hace soltar incluso la cárcel dorada, que pudiera representar la espiritualidad en la religiosidad convencional, último reducto en el que intenta sobrevivir. Las deidades que se utilizan ayudan a este proceso, en especial las del tantra superior o Anutarayoga tantra. A través del contacto con la dakini se abren las facultades intuitivas y se consigue el discernimiento; de no ser así la práctica se desarrollaría puramente a un nivel intelectual. Las dakinis permiten la activación de un conocimiento directo libre de argumentos filosóficos, liberando la dependencia a la necesidad de comprender a través de los conceptos.

En todas las biografías de los mahasiddhas, grandes realizados, aparecen una y otra vez creando situaciones simbólicas que llevan a desembocar en una comprensión que trasciende el intelecto. En las biografías de las yoguinis sucede el proceso paralelo a través de la activación de los medios hábiles, es decir del daka.

Pasemos, a modo de ejemplo, a unos fragmentos de biografías en los que podemos ver la actividad de la dakini y la del daka.

Fragmento de la biografía del Mahasiddha Naropa:

Naropa era el mayor erudito de la universidad de Nalanda. Un día, mientras estaba leyendo un libro sobre lógica, apareció una sombra encima de la página y, al girar la cabeza se encontró con la presencia de una horrible y vieja bruja. Ésta le preguntó si había entendido las palabras y el significado de lo que estaba leyendo y, al responderle afirmativamente, se puso furiosa diciéndole que sólo había entendido las palabras, pero no el significado. Entonces le aconsejó que fuera a ver a su hermano, quien había comprendido el significado y, tras ello, desapareció en un arcoiris. A través del contacto con la dakini, decidió que debía buscar la verdadera realización fuera de la universidad. La dakini toma el aspecto de una bruja vieja y fea, porque Naropa negaba y reprimía en sí mismo el contacto con su propia sabiduría primordial.

Finalmente en las enseñanzas Dsogchen o Maha Ati. También el principio femenino tiene un rol de activador como en el budismo tántrico. La enseñanza Dsogchen parte del principio de que todos estamos fundamentalmente iluminados. No es una vía de maduración como la anterior, sino que se sitúa ya a nivel del resultado. De nuevo, no niega los aspectos de los anteriores vehículos, pero se sitúa, en tanto que método, a un nivel de sutileza aún mayor. Las pasiones son experimentadas «tal y como son», sin someterlas a ninguna transformación como en el tantra, puesto que se es capaz de reconocer su aspecto primordialmente puro; en cuanto son reconocidas se liberan en sí mismas al acto, como nieve que cae en el agua.

La tradición sitúa el origen de esta tradición en un país semi-mítico, que existía en tiempos remotos en el noroeste de la India, y la transmisión ha ido pasando, de generación en generación, hasta nuestros días. Debido a la sutileza de este camino no es un camino que se enseñe a nivel amplio, pues se considera que el practicante debe de haber madurado ya los niveles de entreno de los otros vehículos para poder captar el sentido de este último sin desfigurarlo y rompiendo la bendición que hay en él. Estas enseñanzas, provenientes del llamado «país de las dakinis», aparecen escritas en forma misteriosa en un lenguaje llamado de la dakini, o «lengua del crepúsculo». Estas enseñanzas son transmitidas, escondidas y protegidas por ellas. Sin una profunda conexión con el principio dakini estas enseñanzas no pueden ser comprendidas ni descifradas.

Padma Sambhava fue quien introdujo estas enseñanzas en el Tibet. Este maestro las recibió de Garab Dorje. Este último dijo que la mayoría de practicantes que alcanzarían el nivel final de éstas serían mujeres. Las enseñanzas Dsogchen trabajan directamente con la energía, y las mujeres tienen una gran facilidad para trabajar con la energía. Además los otros enfoques de trabajo ponían mucho énfasis en el estudio y la erudición (sutrana), y al estar las mujeres dejadas al margen de una correcta instrucción, la salida espiritual la solían encontrar en los caminos en los que las estructuras sociales no podían ejercer tanta presión. En las escuelas de orientación más monástica, basadas en una visión más sutrana, es donde resulta más difícil encontrar mujeres realizadas, a pesar de tener muchas monjas entre sus seguidores. La razón la podríamos encontrar en que carecían de buena instrucción espiritual y al poco tiempo que les quedaba para la práctica de la meditación. Dentro de la estructura monástica no era corriente encontrar a grandes meditadores. Normalmente los que vivían en los monasterios se ocupaban de conseguir fondos, realizar rituales para patronos ricos, hacer plegarias para la protección de la comunidad. Debido al hecho de que el Tibet era un país en que la religión estaba intrincadamente unida al estado, los monasterios eran a menudo focos de intrigas políticas, por lo que paralelamente a ellos florecía una gran tradición de ermitaños y de practicantes nómadas. Muchas mujeres, que querían seguir sinceramente el camino espiritual, decidieron dejar la vida monástica para llevar una vida errante de yoguini o de ermitaña. Madchig Labdrön fundadora del linaje de Chöd (s. XII) les incitaba a llevar un modo de vida fuera de los monasterios y hacerse yoguinis.

A pesar de que algunas mujeres se convirtieran en grandes realizadas, pocas fueron reconocidas maestras. Sin embargo, las que eran reconocidas como tales, eran poco reconocidas por parte de la jerarquía masculina. Seguramente esto era debido a que el poder político y el prestigio religioso iban unidos en dichas jerarquías y a que el budismo sūtrico forma la base de las comunidades monásticas tibetanas.

Los grandes lamas, Rimpoches, que actualmente están enseñando a nivel internacional se

ven continuamente confrontados a un asedio de preguntas sobre el sexismo existente en el modo de comportamiento de los practicantes. Pese a los sinceros esfuerzos del Dalai Lama para evitar la discriminación de la mujer las organizaciones budistas están normalmente dominadas por varones, y los lamas residentes se resisten a dejar de lado esos privilegios y el resultado es una resistencia pasiva en todos aquellos en que pesa más la inercia del aspecto cultural tibetano con detrimento de la espiritualidad. Así, las mujeres siguen encontrando un marco espiritual en el que se le envía un mensaje confuso: por un lado, se les margina en los puestos que pudieran representar prestigio y cierta capacidad de poder y, por otro, se les dice la importancia de la noción de lo femenino, que representa la esencia de la sabiduría y el principio de la dakini.

EN LA BIOGRAFÍA DE NANGSA OBUM ENCONTRAMOS EJEMPLOS DE DAKA

Nangsa Obum, desde su infancia, muestra su deseo de seguir el camino espiritual, pero su aspiración no fue respetada al ser un buen partido codiciado por el príncipe local, que quería hacerla su esposa a causa de belleza. En estas circunstancias aparece en forma de un apuesto mendigo con un mono. El hecho de que escogiera aparecer como un mendigo simboliza que la espiritualidad de Nangsa «mendigaba» ser atendida, y era apuesta no solamente para levantar la sospecha de su suegro, sino para mostrar la belleza del profundo anhelo que sentía por su individualidad. El mono simboliza algo que se captura y es adiestrado luego para imitar. Es capturado porque su aspecto resulta curioso; posteriormente, tras un doloroso entrenamiento, sus instintos naturales son controlados, convirtiéndose en diversión para los seres humanos libres.

Así, en los votos del practicante vajrayana se aconseja el respeto hacia la mujer por considerarla una manifestación de la energía de la dakini, y en consecuencia su desprecio impediría su desarrollo espiritual. De igual modo sucede en el caso de la practicante femenina.

BREVE REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA ESPAÑOLA SOBRE BUDISMO

- CONZE, E., *El budismo. Su esencia y desarrollo* (México 1978).
DUMOULIN, H., *Encuentro con el Budismo* (Barcelona 1982).
LOPEZ-GAY, J., *La mística del Budismo* (Madrid 1974).
MAILLARD, Ch., *La sabiduría como estética. China: confucionismo, taoísmo y budismo* (Madrid 1995).
PANIKKAR, R., *El silencio de Dios* (Madrid 1970).
TSULTRIM ALLIONE, *Mujeres de sabiduría* (Barcelona 1997²).
VARIOS, *El mundo de las Religiones* (Madrid 1985) 227-248. 443.
WAYMAN, A., *Budismo*, en: BLEEKER-WIDENGREN, *Historia Religionum* (Madrid 1973) II, 363-452.