

El Cálido Aliento de la Dakini

El Principio Femenino en el Budismo Tibetano

Judith Simmer-Brown

Traducido por Montse Castellà Olivé y Mercedes Pérez-Albert



Título original: **Dakini's Warm Breath. The Feminine Principle in Tibetan Buddhism**
(Shambhala Publications, Inc.)

Título original en español: **El Cálido Aliento de la Dakini. El Principio Femenino en el Budismo Tibetano**

© 2001 by Judith Simmer-Brown

© 2002 de la edición española:

mtm editor.es

Barcelona (España)

E-mail: info@mtm-editor.es

Web: www.mtm-editor.es

Traducción: Montse Castellà Olivé y Mercedes Pérez-Albert

PRIMERA EDICIÓN: 2002

SEGUNDA EDICIÓN: 2007

Maquetación: **mtm editor.es**

Diseño cubierta: Estudi Jordi Mestres

ISBN 13 : 978-84-95590-23-7

ISBN: 84-95590-23-9

Depósito legal: B-FALTA-2007

Impreso en España por Publidisa

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de este libro puede reproducirse o tramitarse bajo ninguna forma o por ningún medio electrónico ni mecánico, fotoquímico, electroscópico, magnético, incluyendo el fotocopiado y la grabación, ni por ningún sistema de almacenamiento y recuperación de información, sin permiso expreso por escrito del editor.

ÍNDICE

Prefacio	7
Agradecimientos	21

INTRODUCCIÓN

ENCONTRAR A LA DAKINI	25
Oportunidades perdidas, interpretaciones distorsionadas	28
La dakini como símbolo en el budismo tibetano	33

CAPÍTULO UNO

GÉNERO, SUBJETIVIDAD Y EL PRINCIPIO FEMENINO	37
Interpretaciones junguianas de la dakini: “la fantasía de los opuestos”	37
Interpretaciones feministas de la dakini: problemas y esperanza	45
La complejidad de los símbolos religiosos: la subjetividad espiritual	55
El género en el Tíbet tradicional	65
Simbolismo y subjetividad: el principio femenino	73

CAPÍTULO DOS

LA DAKINI EN EL BUDISMO TIBETANO	77
El desarrollo de la dakini en India	79
El significado de “dakini” en el budismo tibetano	87
Clasificaciones generales de las dakinis	91
Los tres cuerpos de las dakinis iluminadas	105
Cuatro aspectos de la dakini: exterior-exterior, exterior, interior, y secreto	110
Conclusión	121

CAPÍTULO TRES

LA DAKINI SECRETA: LA GRAN MADRE	125
La Gran Madre Prajnaparamita	128

La transformación vajrayana: la Gran Reina Prajnaparamita ...	134
Evocar a la dakini secreta:	
la práctica de las instrucciones del gurú	140
La práctica de la meditación vajrayana:	
generación y consumación	143
La Madre como otorgadora del nacimiento:	
símbolos que nacen del espacio	145
Representaciones no iconográficas de la Madre	154
Representaciones iconográficas de la Gran Madre	158
¿De qué manera la Madre es femenina?	161

CAPÍTULO CUATRO

LA DAKINI INTERIOR: LA REINA VISIONARIA	167
El principio del mandala	168
El cementerio	172
La dakini en el cementerio	180
Coemergencia, calor y el cementerio	186
Vajrayoguini, la Madre coemergente	191
Otras formas de Vajrayoguini	199
¿Es Vajrayoguini una diosa?	202
El mandala del heruka y la dakini:	
Chakrasamvara y Vajrayoguini	211
El yab-yum y la subjetividad	216

CAPÍTULO CINCO

LA DAKINI EXTERIOR: EL CUERPO SUTIL DEL GOZO	221
Tantra y encarnación	222
El cuerpo sutil en el budismo tibetano	229
Las dakinis y el paisaje sagrado del cuerpo sutil	235
Femenino, masculino y el cuerpo sutil	239
La dakini como símbolo del yoga del cuerpo sutil	242
Conclusión	244

CAPÍTULO SEIS

LA DAKINI EXTERIOR-EXTERIOR: LA DAKINI EN FORMA HUMANA	245
Símbolo y realidad: dakinis humanas	250
Tipos de dakinis humanas	251

Signos físicos de la dakini	253
Gurús tántricos femeninos	259
La dakini como madre, hermana o doncella	264
La dakini encarnada como la práctica y la realización	268
Toda mujer es parte de la dakini	272
Prajna, upaya, mujeres y hombres	276
Deseo y sexualidad en el tantra budista	279
El yoga sexual y la dakini	285
Tipos de consortes	292
Milarepa y el karmamudra	301

CAPÍTULO SIETE

ENCUENTROS EN VIVO CON LA DAKINI	305
La dakini como mensajera e intermediaria	306
Determinar la identidad de la dakini	313
El momento propicio y la cualidad de los encuentros	315
La transmisión como bendición del cuerpo de la dakini	320
Actividades de la dakini: devorar y alimentar	328
Diferencias de género: encuentros de la yoguini con la dakini	335

CAPÍTULO OCHO

PROTECTORAS DE LAS ENSEÑANZAS TÁNTRICAS	343
Coincidencias auspiciosas y Uddiyana	345
Símbolos ocultos y revelados	349
La protectora Ekajati, dakini de sabiduría	356
En nombre de la tradición: fundadoras de nuevos linajes de enseñanza	359

CONCLUSIÓN

EL CÁLIDO ALIENTO DE LA DAKINI: QUINTAESENCIA DE UN SÍMBOLO TÁNTRICO	367
---	------------

BIBLIOGRAFÍA ESCOGIDA	373
------------------------------------	------------

DE LA TRADUCCIÓN AL CASTELLANO

Esta obra constituye el primer trabajo de Ri.mé, una red abierta de traductores/as de textos de budismo al castellano, cuyo deseo es favorecer la correcta traducción de la letra y el espíritu de las enseñanzas del budismo.

Ri.mé cuenta con una variedad de recursos humanos —traductores, correctores, y consultores (maestros de budismo reconocidos)— organizados en forma reticular que garanticen la máxima fiabilidad en las traducciones.

Ri.mé asume los posibles errores y carencias de esta traducción.

Pueda este trabajo ser de beneficio para todos los seres.

PREFACIO

Cuando tenía diecinueve años, me sentí por primera vez envuelta por el principio femenino, aunque de forma velada. Cuando llegué a la pista de aterrizaje de Delhi, directamente de Nebraska, y sentí el olor a humo, orina y excrementos, fruta podrida e incienso, supe que aquello era mi hogar. Desde ese momento, la suave ondulación de los brillantes saris, la forma curva de los cántaros de agua, el chili en las uñas de mis dedos, y el ritmo de la música de las calles, despertaban en mí algo que había olvidado hacía mucho tiempo. Al fijar mi mirada en las caras de los mendigos leprosos, los buhoneros persuasivos y los ricos bien aceitados, me invadió, de improviso, un sentido de ecuanimidad que no podía nombrar. De la única manera que podía expresarlo era decir que, de repente, sabía qué significaba ser una mujer. En viajes posteriores, las respuestas han sido similares, el ritmo más pausado de mi mente y una profunda relajación en los poros de mi cuerpo es una llamada que me conduce de las ambiciones de la vida diaria a una existencia más básica y fundamental, una llamada que me conduce a casa.

Descubrí el feminismo cuando me estaba graduando en religión sudasiática, a finales de los años sesenta. Durante muchos años, mi trayectoria feminista siguió una dirección paralela a la de mi aprendizaje académico y espiritual, encontrando pocas maneras de vincular, verdaderamente, estos aspectos. Al revisar de nuevo mis trabajos y escritos, puedo ver que lo que intentaba era encontrar mi lugar como mujer dentro del ámbito académico. En esa misma época, empecé a practicar meditación sentada budista, *zazen*, de la tradición japonesa soto. En mi primer trabajo como enseñante, era la primera y única mujer que contrataba mi departamento universitario. Cuando, inexplicablemente, me informaron de que debía abandonar mis funciones, los informes del departamento dieron como razón el hecho de que mi marido era administrador de la universidad y que yo “no necesitaba el dinero”. Me uní a un pleito de acción escolar contra la universidad y finalmente gané. Durante esa época de confusión, la meditación budista me proporcionó un sosegado centro desde el cual poder soportar todo ese torbellino.

Posteriormente, al renunciar a otro cargo académico de jornada completa para dedicarme por entero a las víctimas de violación, mi feminismo emergió completamente. Me sentí ardiendo en toda la rabia de todas las mujeres, rabia en contra de la violencia, la brutalidad y la objetivación de todas nosotras. Pero incluso cuando me enfurecía, seguía con la práctica sentada. Alternando la terapia de confrontación con violadores declarados, y largos períodos de meditación intensiva, aprendí que la rabia es insondable, infinita, el combustible para el sufrimiento del mundo que todo lo penetra. Empecé a sentir, directamente, la tristeza que se halla en el núcleo de la rabia, tristeza por todo el sufrimiento que las personas —mujeres y hombres, víctimas de violación y violadores— experimentan. Supe, entonces, que el feminismo veía una parte de la verdad, pero sólo una parte. Al experimentar mi propio sufrimiento, empecé a intuir su origen y a vislumbrar su fin.

En esa época empecé a impartir estudios budistas en la Universidad de Naropa, a finales de 1977. Varios años antes había conocido a mi maestro Ven. Chögyam Trungpa Rimpoché, y reconocí al instante que tenía mucho que aprender de él. Conocía perfectamente la rabia y conocía la tristeza, no obstante nunca se había descorazonado. Disfrutaba plenamente, de los demás y del mundo. Me inició en un viaje en que podía explorar la rabia, la tristeza, la pasión y la ambición sin jamás contradecir mi identidad como mujer y practicante. Ante la presencia de su humor y empatía, mis teorías feministas se desvanecieron y mis intereses devoradores se dirigieron hacia la práctica, el estudio y la enseñanza del budismo.

Ven. Chögyam Trungpa Rimpoché fue uno de los primeros lamas tibetanos que enseñó en Norteamérica. Nacido en la provincia oriental tibetana de Kham en 1940, fue reconocido como un maestro encarnado (*tülku*) de una de las principales escuelas kagyü, cuando tan sólo tenía trece meses.¹ Fue entronizado en el monasterio de Surmang, y siguió un riguroso aprendizaje de la filosofía y la meditación budista kagyü y ñingma hasta la invasión china de su país. Como muchos lamas de Kham, huyó de la persecución china durante el levantamiento tibetano en 1959, y guió a un gran número de monjes y devotos laicos hacia el lugar seguro de India. Allí ejerció como consejero espiritual de la Young Lamas

1. En la tradición tibetana existe la creencia de que, por medio de la compasión, los maestros iluminados son capaces de reencarnarse a través de sucesivas generaciones, llevando con ellos semillas de sus vidas anteriores, realizaciones y logros meditativos. Este legado puede ser actualizado mediante un aprendizaje riguroso e iniciaciones rituales, que requieren el temprano descubrimiento de tal niño o niña. Este descubrimiento se facilita por medio de predicciones efectuadas por la encarnación anterior y por visiones que experimentan los estudiantes devotos y contemporáneos. La autobiografía de Trungpa, *Nacido en Tibet*, fue una de las primeras sobre un lama tibetano, y se publicó en Inglaterra en 1966.

Home School (Escuela de Jóvenes Lamas) en Dalhousie, India, hasta 1963, fecha en la que Su Santidad el Dalai Lama le animó a estudiar en la Universidad de Oxford.

En 1969, después de un retiro de meditación en solitario, en la cueva de Padmasambhava en Taktsang, en el reino de Bután, Trungpa Rimpoché cambió radicalmente su enfoque de la enseñanza y la meditación. Al darse cuenta de que, a menos que se supriman sus adornos culturales, las enseñanzas budistas nunca llegarán a arraigar en Occidente, abandonó sus votos monásticos y se casó con una joven británica. También decidió enseñar en Norteamérica y fundó centros de meditación en Vermont y Colorado, a principios de los años setenta.

La Norteamérica a la que Trungpa Rimpoché había llegado estaba madura, con un gran fermento cultural y social. Las feministas estaban activas y llenas de vitalidad, pero algunas no encontraban en el activismo político la experiencia de integridad que estaban buscando. Muchas feministas, como yo misma, se inclinaron hacia la espiritualidad para completar su trayectoria, pero la mayoría buscaban una espiritualidad que no estuviera intrincada en las opresiones patriarcales de la religión institucional.² Desde esta perspectiva, mi elección fue peculiar. El budismo tibetano, en su manifestación norteamericana y asiática de aquella época, contaba con maestros masculinos, estructuras jerárquicas potentes, y no mostraba simpatía ni apertura hacia el feminismo. Yo llegaba de las guerras de género, de los pleitos y juicios por violación, pero incluso así, me sentí atraída por el tantra tibetano. Al conocer a Rimpoché, supe que no tendría que dejar nada de lado, y que nada se sancionaría ni negaría. Supe también, que la curación sólo sería posible si yo estaba dispuesta a arriesgarlo todo.

Por su parte, Rimpoché hablaba de forma inescrutable y entusiástica de lo que él llamaba “el principio femenino” en el budismo tibetano. Solía presentar este material de una manera totalmente peculiar para un lama tibetano; expresaba un conocimiento tradicional y fundamental del tantra en un lenguaje accesible a los ciudadanos de finales del siglo XX, influenciados por el feminismo. En sus enseñanzas públicas y privadas, se adentraba en el tema de lo que él llamaba la Madre, que “protege del desarrollo de los impulsos del ego”.³ Decía que, al no haber nacido, tampoco podía cesar,⁴ y sus explicaciones no llevaban a clarificar esto conceptualmente. Entendí que sólo podría acceder a estas enseñanzas, a

2. Para una colección de ensayos que describen este momento en la liberación feminista, ver Spretnak 1982.

3. Trungpa 1973a, 23.

4. *Ibíd.*, 24.

través de una práctica más profunda de meditación. Él me incitó, me incomodó y me entristeció de muchas maneras diferentes; nunca olvido la precisión y la calidez de su compasión. Me inició en la dakini, y sé que ella es inseparable de su propia mente.

Mientras que Trungpa Rimpoché, a nivel público, era mayoritariamente conocido como una persona no convencional en su forma de vida y enseñanzas, con sus estudiantes se mostraba meticuloso, generoso y preciso en la exposición del tantra tibetano. Exigía una práctica rigurosa como condición previa, y sólo entonces introducía los estadios de la práctica. Supervisaba atentamente la traducción de los textos de los rituales, y normalizaba el inglés, previa consulta a los más respetables maestros de sus linajes. Asimismo, supervisaba el progreso de sus numerosos estudiantes, tanto personalmente como a través de una red de sus alumnos, entrenados como instructores de meditación. También insistía en que las enseñanzas se reflejaran en nuestras vidas cotidianas, en nuestros hogares, familias y relaciones, y verificaba nuestra comprensión a cada paso.

Con agradecimiento, me entregué a este régimen, apreciándolo por sus exigencias de una comprensión directa y experimental y un compromiso, así como por su accesibilidad para los norteamericanos. Mi práctica fue evolucionando y también mi estudio, a medida que Rimpoché enseñaba gradualmente de manera más tradicional e invitaba a los más prestigiosos lamas kagyú y ñingma, de las comunidades tibetanas en el exilio de India y Nepal, a enseñar a sus estudiantes. También me alentó a continuar con mis estudios académicos de budismo. Desde el principio, me vi empujada a enseñar en la Universidad de Naropa y dentro de la comunidad budista, hecho que me obligó a integrar estudio y práctica de una manera pública y personal.

Presenté mi primer trabajo académico sobre la dakini en la primavera de 1987, época memorable porque esos meses coincidieron con el nacimiento de mi primer hijo y la enfermedad terminal y muerte de mi amado maestro. Durante los años posteriores a la muerte de Rimpoché, he tenido la oportunidad de estudiar con los mejores lamas realizados de los linajes kagyú y ñingma, quienes, generosamente, se hicieron cargo de la guía de los estudiantes "huérfanos" de su amigo Trungpa Rimpoché. Durante estos años, mientras continuaba con mi estudio y práctica, lentamente fui comprometiéndome más a ampliar el trabajo sobre la dakini pero, debido a las exigencias docentes y domésticas, parecía algo imposible. Finalmente, en la primavera de 1993, con dos niños pequeños en casa, la Universidad de Naropa me concedió un semestre sabático, y empecé mi trabajo en serio.

Impresionada por la enorme cantidad de retos y deprimida por mi incapacidad de afrontarlos, programé una entrevista con la joven y dinámica encarnación femenina Ven. Khandro Rimpoché, para hacerle una serie de preguntas que había preparado sobre la dakini. Rimpoché, mujer menuda y vivaz, de mirada penetrante y apariencia amable, habló un inglés fluido en frases entrecortadas y rápidas. A medida que progresaba la entrevista, me preguntaba detalladamente acerca de mi proyecto y su propósito e intención, y generosamente me instó a perseverar en el trabajo. Expresé mis dudas, pero Rimpoché manifestó cuan necesario sería un libro como éste, y señaló mis cualidades y responsabilidades particulares para escribirlo. Al ser una de las pocas mujeres *rimpochés* tibetanas, había experimentado sus propios desafíos para recibir una educación monástica completa y el respeto acorde con su encarnación. En su primer viaje a Norteamérica, se vio abrumada con preguntas acerca de las mujeres y lo femenino, en cada lugar donde enseñaba. En consecuencia, llegó a una profunda comprensión acerca del interés que los occidentales, tanto practicantes como no practicantes, comparten con relación al género en la práctica del budismo tibetano.

Al principio, lo que me impulsó a acercarme a Rimpoché fue la curiosidad. Después de todo, su nombre en sí significa “encarnación de la dakini”. Como después comprendí, si se contemplara sólo su género, la mayor parte de lo que puede ofrecer se perdería. Sus inusitados conocimientos, basados en una combinación de educación monástica tibetana con una formación de escuela convencional occidental, hicieron de ella un espléndido puente entre la perspectiva tradicional y la contemporánea. Además, posee un extraordinario talento para impartir de forma directa su comprensión aguda e inmediata de las enseñanzas budistas. A modo de consejo sabio y ocurrente aconsejó, “Si ser una mujer es una inspiración, utilízala. Si es un obstáculo, trata de que no te importune”. Tras su partida, me senté al ordenador y después de siete semanas ya tenía un esquema preliminar del libro. Durante los años posteriores, Khandro Rimpoché siguió alentando el proyecto, y me concedió generosamente entrevistas personales en repetidas ocasiones, nos comunicábamos por carta, y llevó a cabo una primera revisión del manuscrito entero. Decir que su inspiración es esencial sería subestimar la realidad.

En los años siguientes, se abrieron muchas puertas en apoyo a este libro. Entrevisté a varios lamas, con quienes había estudiado, que se mostraron generosos ofreciéndome su ayuda de innumerables maneras, contestando preguntas, guiando la estructura del trabajo, corrigiendo mis errores y confusiones, y alentándome. Jamás hubiera emprendido un proyecto como éste, de no ser por

la insistencia y aliento de esos lamas, y les debo mi gratitud por cualquier grado de comprensión de la dakini que pueda tener. Han sido sus sugerencias y asesoramiento directos los que han dado forma a la estructura, al diseño y a la concepción de este libro.

A mí, el encuentro con la dakini me ha servido de inspiración para un intenso viaje personal. Inicialmente, mi interés por ella nació de mi sensibilidad e inquietudes feministas de que las mujeres practicantes del budismo tibetano necesitamos “modelos de rol positivos” en nuestras trayectorias espirituales. Sin embargo, el viaje me llevó mucho más lejos de estos objetivos limitados. He ido tras sus huellas en mi práctica y estudio a lo largo de más de veinticinco años. Mi motivación para encontrar a la dakini ha ido cambiando gradualmente. Veo que, para entrar en sus dominios, requería estar dispuesta a deshacerme de todos estos puntos de referencia del ego y de la identidad. Al mismo tiempo, me exigía que no dejara nada, toda mi neurosis y confusión, toda la arrogancia y rabia, todos los conceptos de lo femenino y lo masculino para ofrecerlo ante su deslumbrante mirada penetrante. A pesar de que en vislumbres me muestre su rostro, se ha vuelto más evasiva, llevándome consigo en un viaje sin límites ni fronteras. Rezo para que continúe siendo mi pregunta incontestable, mi sílaba semilla, mi *koan* tibetano, para toda la vida.

La inspiración de este libro es mi encuentro con el símbolo de la dakini que, en el budismo tibetano, personifica el proceso espiritual de abandono de las expectativas y los conceptos, y revela el espacio ilimitado y la conciencia prístina. Pero, si bien su rostro femenino me lleva hacia mi interior, lo que he encontrado va mucho más allá de las cuestiones de género. Es un fenómeno religioso poderoso, un símbolo fértil del corazón de la sabiduría que cada practicante ha de realizar personalmente y que es respetado y venerado por toda la tradición tántrica tibetana. Sus manifestaciones y significado son profundos, experimentales e inescrutables para la estrategia racional. No obstante, aparece en todas partes en la literatura y práctica tántrica, generando misterio e intriga en todos los practicantes tántricos.

Metodología en la interpretación de las fuentes tántricas

El estudio de la dakini requiere una metodología que utiliza tanto la formación académica como el aprendizaje de las tradiciones de la práctica del budismo vajrayana. La combinación de estas dos orientaciones es necesaria, porque la erudición budista vajrayana requiere que los textos tántricos tradicionales sean interpretados a través de las instrucciones orales de un gurú cualificado. Tal

como a menudo se dice, los textos tántricos son escritos en el “lenguaje del crepúsculo” (*sandha-bhasa, gongpe-ke*), que como expone el *Tantra de Hevajra*, es un “lenguaje secreto, esa gran convención de las *yoguinis*, que los *svavakas* y otros no pueden descifrar”.⁵ Esto significa que los textos del tantra budista no pueden ser comprendidos sin el comentario oral por parte de maestros vajrayana autorizados.⁶ Por esta razón, si bien he consultado numerosos textos traducidos y fuentes académicas sobre el budismo vajrayana, también he aprovechado cualquier oportunidad para consultar a lamas tántricos de las tradiciones kagyü y ñingma en busca de asesoramiento, interpretación y comentario sobre las fuentes escritas.

Las escuelas kagyü y ñingma son dos de las cuatro escuelas principales de Tíbet, y a pesar de que sus antecedentes históricos y estilos sean diferentes, sus líneas de transmisión se han entrelazado y complementado durante siglos. La escuela ñingma (literalmente, la tradición de la “antigua” traducción) representa la forma de budismo introducida en Tíbet en el siglo VIII por Padmasambhava, con un fuerte énfasis en la práctica yóguica, la experiencia visionaria y la estructura institucional descentralizada. La kagyü es una de las principales escuelas sarma (literalmente, “nueva” traducción), que apareció entre los siglos XI y XII; destaca por unir una fuerte tradición yóguica y visionaria con la disciplina monástica y la jerarquía centralizada. Ambas escuelas sitúan la práctica de la meditación por encima del aprendizaje académico, y a pesar de que muchos apreciados lamas de estas tradiciones han llevado a cabo toda su formación en universidades monásticas, son considerados, por encima de todo, maestros de meditación.

El material esencial para este estudio examina representaciones de la dakini en textos seleccionados traducidos de estas dos escuelas tibetanas, además de textos tántricos indios considerados de valor en Tíbet. Los principales textos que se han consultado son tantras escogidos (*gyü*), hagiografías (*namthar*), y

5. *Tantra de Hevajra* II.iii.53, Snellgrove 1959, 99.

6. Si bien esto es algo que se expresa con firmeza en la erudición vajrayana, es destacable lo excepcional que es ejecutar realmente tal metodología. En el extenso volumen de reciente aparición sobre la literatura tibetana, Skorupski escribió sobre la opacidad del lenguaje tántrico: “Dado que [el lenguaje del crepúsculo] hace uso de la analogía, el doble sentido, y la riqueza de la simbología, a veces intrincada, resulta difícil establecer exactamente el significado y el sentido de palabras y de pasajes enteros. El uso deliberado del lenguaje intencional a menudo se justifica con motivo de preservar el carácter secreto de las enseñanzas tántricas. No obstante, es posible explicar su uso como un lenguaje místico peculiar cuya intención no es aportar una exposición literal y concreta, sino indicar o evocar estados psíquicos y espirituales particulares que han de ser alcanzados”. Inexplicablemente, no se hace ninguna mención a la importancia de las instrucciones orales por parte de un lama cualificado. Cabezón y Jackson 1996, 106.

cantos de realización (nyam-gur) del vajrayana. Estos textos provienen de los llamados tantras superiores,⁷ aquellas tradiciones tántricas que aceleran el camino a la iluminación utilizando medios extraordinarios para llegar al punto esencial. Los textos del “tantra madre” (magyü) son de especial importancia y enfatizan, especialmente, los diferentes modos de llevar la pasión al camino espiritual. En la tradición sarma, los tantras consultados han sido especialmente el Tantra de Chakrasamvara y tantras relacionados del grupo de samvara (el Tantra de Abhidanottara, el Tantra de Samvarodaya); el Tantra de Hevajra; y en menor grado el Tantra de Guhyasamaja.⁸ En la tradición ñingma, los tantras de Mahayoga y de Anuyoga están asociados a los medios hábiles y a la sabiduría respectivamente, en estrecho paralelismo con las tradiciones sarma. No se dispone de la traducción de estos textos tántricos ñingma, pero la escuela ñingma también considera canónicamente importantes a los tantras de Guhyasamaja y de Chakrasamvara.⁹ Las lenguas originales de estos textos incluyen el sánscrito budista, el Apabramsa, lenguas de Asia central y el tibetano, y me he atendido a la obra publicada y no publicada de numerosos traductores.

Asimismo, también he consultado las hagiografías de numerosos siddhas, o adeptos tántricos, tanto masculinos como femeninos. Del linaje kagyu, me he remitido a los namthars, especialmente, los de Tilopa, Naropa, Marpa, Milarepa, Gampopa, Machik Lapdrön, Niguma, Sukhasiddhi y los Karmapas.¹⁰ Del linaje

-
7. Esta descripción alude a la configuración de los tantras de “las clasificaciones de los nueve yanás” tanto ñingma como sarma, refiriéndose a los nueve vehículos de las enseñanzas budistas tibetanas. Cada uno de estos vehículos conforma un ciclo completo de las enseñanzas de Buda, clasificadas desde el nivel más elemental al más sofisticado. El practicante budista tibetano debe comprender algo de la esencia de los yanás inferiores antes de involucrarse en las prácticas de los más elevados. Los tres últimos, ligeramente diferentes según cada escuela, se llaman los “tantras superiores” y abarcan el Tantra del Yoga Anuttara (el tantra de la meditación insuperable) de la escuela sarma, y los tantras Mahayoga, Anuyoga y Ati-yoga (los tantras de la Gran Meditación, Meditación Avanzada y Más allá de la Meditación) de la escuela ñingma. Estos yanás enfatizan métodos de meditación potentes que revelan la iluminación intrínseca del practicante, acelerando su progreso hacia la realización.
 8. Todos estos son textos del Tantra del Yoga Anuttara; ver nota 7. Las fuentes para el *Tantra de Chakrasamvara* son Chögyam Trungpa y el Comité de Traducciones Nalanda 1986, 1989; 1976, 1979, 1985; y Dawa-Samdup 1919, 1987. Para el *Tantra de Samvarodaya*, Tsuda 1974. Para el *Tantra de Abhidhanottara*, una selección de Kalff 1979. Para el *Tantra de Hevajra*, Snellgrove 1959, vol. 1 y 2; Farrow y Menon 1992; Willemsen 1983. Para el *Tantra de Guhyasamaja*, un tantra padre importante en el yana del Yoga Anuttara, ver Gäng 1988; Wayman 1977.
 9. Dudjom 1991, vol. 1, 275-89; vol. 2, 78, nº 1105.
 10. Cf. Nalanda 1997; Situpa 1988; Thrangu 1993. Guenther 1963; Trangu 1997; Trungpa 1994. Trungpa y Nalanda 1980; Thrangu 1992, 1995. Chang 1977; Kunga y Cutillo 1978 y 1986; Lhalungpa 1977. Stewart 1995; Thrangu 1993; Douglas y White 1976; Thinley 1980.

ñingma, las hagiografías de Gurú Rimpoché, Yeshe Tsogyal y Mandarava¹¹ fueron las de mayor ayuda, así como las narraciones individuales de los grandes descubridores de tesoros (tertöns), tales como Jigme Lingpa y Pema Lingpa.¹² También he consultado las obras e historias clásicas de Butön, Taranatha, Gö-lotsawa Zon-nupel, y obras más contemporáneas de Dudjon Rimpoché y Tulku Thondup Rimpoché.¹³ Para un estudio específico sobre el género, también he recopilado relatos existentes de encuentros entre dakinis y grandes maestras de estos dos linajes.

Siempre que ha sido posible, me he atenido a las tradiciones comentariales de Tíbet, especialmente a los comentarios orales de los maestros de los linajes kagyu y ñingma. Con el deseo de presentar la tradición, preservando en lo posible sus propios términos, a menudo he antepuesto el comentario y la interpretación de los lamas de estos linajes a los comentarios de otras fuentes académicas. Por otro lado, el desarrollo de la tibetología ha ejercido una fuerte influencia en este libro, especialmente, el inteligente trabajo de eruditos innovadores que, al interpretar las fuentes tibetanas, utilizan disciplinas tales como la historia de las religiones, la literatura, los estudios del género, la antropología y la historia del arte.

Algunos de los comentarios surgieron en las entrevistas privadas, que se llevaron a cabo especialmente para este libro, con trece lamas kagyu y ñingma en el exilio. En cada caso, me dirigí al lama en cuestión llevando conmigo el esquema básico del proyecto del libro y un resumen del material que previamente había recibido de mi maestro raíz. Al principio, encontraba con frecuencia cierta reticencia, incluso recelo. La tradición de la dakini es una de las enseñanzas simbólicas esotéricas tibetanas más respetadas y protegidas. Muchos lamas tibetanos han generado cierta preocupación por las interpretaciones que han hallado entre observadores occidentales, especialmente, sobre temas tan vulnerables al minucioso examen feminista como la dakini y las concepciones relacionadas a la sexualidad. Estos lamas ven que sus concepciones más sagradas se interpretan a través del cristal de la crítica feminista de modo destructivo, y sienten que esto denigra al lama, las profundas prácticas y la eficacia en los ámbitos de enseñanza de Occidente. Me interrogaban detalladamente sobre mis intenciones y mi comprensión, y también querían saber lo que había aprendido de otros lamas sobre este tema.

11. T. Tulku 1983; Dowman 1984; Douglas y Bays 1978; Schmidt 1993; Chönam y Khandro 1998.

12. Goodman 1983; Gyatso 1998. Harding, pendiente de edición.

13. Obermiller 1964; Chimpa y Chattopadhyaya 1970; Roerich 1949; Dudjom 1991; Thondup 1966.

Prácticamente todos estos lamas estuvieron de acuerdo en que se grabara lo que hablaban conmigo, sabiendo que yo incluiría sus comentarios en este libro. En muchos casos, me dieron enseñanzas específicas para que las incluyera, así como sugerencias respecto a la estructura y el enfoque del libro. La mayoría me animó a completar este estudio, y varios me empujaron a seguir adelante. Sólo puedo especular acerca de las razones para esta generosidad. En primer lugar, era una estudiante de uno de los maestros tibetanos más respetados y prósperos de Occidente, alguien que había preparado el camino para que ellos mismos tuvieran la oportunidad de enseñar. En segundo lugar, llevo más de veinte años impartiendo estudios budistas en la única facultad y escuela universitaria budista acreditada del sistema educativo superior occidental, escuela que les merecía respeto a pesar de lo poco que podían saber acerca de su enfoque. En tercer lugar, la mayoría de ellos ya me conocían, al menos un poco, y sabían algo de mi práctica y compromiso en difundir una comprensión genuina de las enseñanzas tibetanas. Varios lamas me ofrecieron más información y apoyo del que yo pedía, sugiriendo que volviera al día siguiente para más enseñanzas y poder proseguir la conversación. Si bien ningún lama lo especificó explícitamente, era evidente que había ciertos temas en particular que no debían ser incluidos por respeto al carácter secreto de las enseñanzas, aunque, ante mi sorpresa, resultaron ser muy pocos los aspectos que podían considerarse demasiado secretos como para no ser incluidos.

Asimismo, también he contado con el laborioso trabajo altruista de traductores, muchos de ellos de la primera generación de budistas norteamericanos que han vivido durante muchos años con lamas, y que se esfuerzan en hacer accesibles las enseñanzas esenciales del budismo tibetano en inglés y otras lenguas occidentales. Algunos de estos traductores tienen credenciales y cargos académicos; muchos no, y desempeñan funciones en modos de subsistencia a menudo marginales que les permiten desarrollar sus actividades de traducción en centros de dharma de todo el mundo. Su contribución a una comprensión genuina del budismo tibetano es infinitamente valiosa. Mi nivel de sánscrito y tibetano es suficiente para apreciar la inmensa labor que han llevado a cabo para estandarizar los términos en estas lenguas.

También es importante, respecto a este estudio, el hecho de situar el símbolo de la dakini en su formulación característicamente vajrayana dentro del contexto del antiguo budismo indio. Los estudios que examinan el vajrayana, aislado de las fuentes indias, tienden a perder elementos de significado que son centrales para la comprensión tibetana del ritual y práctica vajrayana. Para que la interpretación del significado de un símbolo vajrayana sea efectiva, se han de

analizar e integrar estos fundamentos. Por esta razón, los diferentes aspectos y símbolos del tantra tibetano están situados en el contexto del antiguo budismo indio.

A fin de aportar antecedentes, he tratado de ubicar el significado de la dakini específicamente dentro de la tradición del tantra tibetano, diferenciándolo de la dakini y otras formas femeninas de “grandes diosas” o tradiciones tántricas de la India. Esto es importante debido al peligro de mezclar las tradiciones tántricas hinduistas y budistas cuando se interpretan símbolos, manifestaciones y significados. Dado que los tantras hinduistas y budistas de la India medieval utilizaban las mismas convenciones “crepusculares”, los eruditos dan por sentado, con frecuencia, que las dos tradiciones de interpretación son iguales. Esto es un riesgo común puesto que los comentarios sobre el tantra hindú son más accesibles a los no iniciados y, por tanto, las generalizaciones a partir de la literatura tántrica hindú se infiltran a veces en las interpretaciones de las fuentes tibetanas. Por esta razón, el Capítulo 2 identifica las similitudes y diferencias entre la dakini en las tradiciones tántricas hindú y budista.

La metodología de este libro también está profundamente influenciada por los estudios académicos de los símbolos de género de varias tradiciones religiosas. Sus reflexiones y métodos me han ayudado a definir mi propia comprensión de las pautas y significados en el tapiz de la tradición de la dakini. Estos trabajos reconocen que los símbolos de género poseen significados impredecibles, pero a menudo diferentes, para las mujeres y los hombres en las sociedades en que se practican las religiones. Los descubrimientos de las diferentes pautas de práctica y comprensión de los símbolos de género han acrecentado mi valoración de la dakini en nuevas direcciones, liberándome de las premisas excesivamente limitadas de las perspectivas y erudición feministas, que conducen con frecuencia a relacionar valores contemporáneos con la interpretación del material histórico. Este libro puede congeniar con ciertos intereses feministas, pero no sigue la metodología feminista.

Los símbolos de género poseen un contexto específico de interpretación en el ámbito tibetano tradicional, desprovisto de los aspectos de identidad personal de los hombres y mujeres como individuos. En su lugar, los símbolos de género se utilizan para animar y expresar el mundo dinámico de la dualidad, que se percibe como una dolorosa alienación de la verdad de las cosas tal como son. En el budismo vajrayana de Tíbet, la dualidad no ha de representar necesariamente una alienación dolorosa. Entendido correctamente, puede percibirse como una manifestación de sabiduría en la que todas las cualidades iluminadas están presentes, simbolizadas por el aspecto femenino y el masculino juntos, en unión extática.

Cuando el mundo convencional de la dualidad se percibe de esta manera, ya está liberado. En este contexto, todo estudio de lo femenino en el budismo tibetano debe incluir también lo masculino, el *heruka*, que es un símbolo de los medios hábiles y la compasión. El *heruka* se contrasta con la *dakini*, pero en la mayoría de los casos, el símbolo de su unión (*yab-yum*) se explora e interpreta en el contexto tradicional. El Capítulo 4 hace una revalorización crítica de la comprensión de las imágenes sexuales y su papel en la iconografía y práctica tántrica.

Este estudio interpreta los significados sutiles del simbolismo del género en la religión tibetana. Puede haber una fascinante interacción entre el género como símbolo en el budismo tibetano y el impacto que este símbolo puede ejercer en las vidas de los practicantes budistas occidentales, para quienes el género y la identidad están intrincadamente unidos. Sin duda, mis preguntas a los lamas a menudo reflejaban este interés, y sus respuestas probablemente reflejaban cierto grado de su asimilación de los puntos de vista occidentales del género. Por ejemplo, pregunté a varios lamas cómo, según ellos, debían manifestarse los seres humanos, hombres y mujeres, de acuerdo con los símbolos religiosos. Respondieron firme y decididamente, con una coherente descripción de lo que consideraban que eran los temperamentos masculino y femenino, insistiendo en que estos rasgos no eran inherentes y que no podían ser contemplados desde una perspectiva convencional. Discernir sobre ellos estaba considerado como parte de la “visión sagrada”, la práctica de percibir pureza en cada circunstancia, aspecto fundamental en el budismo vajrayana.

A lo largo de todo el libro, he perfilado cuidadosamente la estructura del principio femenino en su expresión tradicional, recurriendo a los textos, al ritual, a la meditación y a la iconografía junto con la instrucción oral de la que disponía. Y aún así, la estructura de los temas abarcados, mi interpretación de su significado, y el discernimiento global han surgido de mi perspectiva como mujer practicante occidental contemporánea. Esto es particularmente cierto con relación al tema de la subjetividad, que va tramándose a lo largo de toda la obra. Mis reflexiones acerca de la interacción entre los contextos tradicional y contemporáneo se formulan en la conclusión.

La metodología de esta obra es quizá extremadamente desordenada. Fuentes tradicionales, a veces de más de mil años de antigüedad, son interpretadas en un contexto cultural e históricamente diferente. En este caso, nos hallamos ante la desconcertante complicación de textos de una época tan temprana como la de la India del siglo VIII¹⁴ que llegaron a ejercer influencia en Tíbet alrededor del

14. Como en el caso del Tantra de Hevajra, según una de las teorías de Snellgrove 1959, 14.

siglo XII. Estos textos son comentados por lamas tibetanos del siglo XX que, debido a la diáspora tibetana han seguido su formación en *shedras*¹⁵ indias en manos de maestros refugiados, y se comunican, a veces a través de traductores en inglés, con los practicantes-eruditos norteamericanos. El elemento constante, propio del budismo tibetano, es que estas enseñanzas se transmiten personalmente de maestro a discípulo a través de una tradición oral de comunicación que, probablemente, ha ido cambiando en cuanto al contexto y al contenido a lo largo de siglos. Pero, para los tibetanos, el símbolo en sí de esta transmisión es el “cálido aliento de las dakinis [madre]” (*khandro khalung*). Es personal, fresco y vivo, nacido del conocimiento intuitivo inmediato, la comunicación directa entre maestro y discípulo.

El Capítulo 1 examina las interpretaciones de la dakini según las generaciones recientes de eruditos y traductores, y evalúa su grado de idoneidad. Se abordan, especialmente, las actitudes feministas predominantes y los paradigmas junguianos. Tras una valoración de estos métodos, se proponen metodologías más apropiadas, provenientes de disciplinas académicas de la historia de las religiones y los estudios de género. Este capítulo también explora la influencia de los símbolos religiosos en el desarrollo de la subjetividad personal, como preludeo a una comprensión de la dakini como símbolo de la subjetividad espiritual del practicante vajrayana.

El Capítulo 2 nos proporciona el contexto, el trasfondo histórico indio, y la visión general de la dakini en la tradición tibetana. Se hace una definición de la dakini y se la diferencia de sus parientes tántricas hindúes, se detallan también las diferentes clases de dakinis en el Tíbet tántrico. Por último, se propone un modelo cuádruple para comprender a la dakini en la amplia variedad de sus significados en el tantra tibetano.

El Capítulo 3 explora el nivel más sutil, la “dakini secreta”, la Gran Madre Prajnaparamita, la esencia de la mente-sabiduría del practicante. El Capítulo 4 describe a la “dakini interior” como la forma visionaria dinámica, invocada en la meditación de la deidad, que ilustra vívidamente el perfil de la mente-sabiduría. El Capítulo 5 investiga la “dakini externa”, la expresión energética de la mente-sabiduría cuando toma la forma de cuerpo sutil en el practicante del yoga tántrico. El Capítulo 6 examina la “dakini exterior-exterior”, la mujer como ser humano, viviente, que interactúa, y que enseña. El conocimiento intuitivo de la naturaleza de la dakini, desarrollado a través de la meditación vajrayana, impulsa al practicante a ir más allá de los oscurecimientos y adentrarse en la naturaleza pura iluminada; la

15. Universidades monásticas.

dakini es, pues, esencial para el logro último de la budeidad. Estos capítulos están inspirados a partir de biografías tántricas, cantos y prácticas, dando forma a lo femenino.

El Capítulo 7 interpreta la tradición hagiográfica de la dakini, en la que establece contacto directo con yoguis y yoguinis como mensajera, gurú y soporte de la práctica tántrica. En este apartado se identifica el estilo característico de la dakini, los momentos y los lugares en que aparece, las cualidades peculiares de sus enseñanzas a través de las bendiciones de su cuerpo, y las cualidades de los encuentros. En un apartado especial, se contrastan las características de los encuentros de la dakini con las yoguinis frente a las de los yoguis, y se hace una interpretación de su significado con relación a los practicantes masculinos y femeninos.

El Capítulo 8 describe a la dakini como protectora de las enseñanzas tántricas a través del poder del lenguaje indescifrable —la coincidencia auspiciosa del momento y lugar adecuado para las enseñanzas— y como comadrona de la transmisión de las enseñanzas. También es responsable de engendrar nuevos linajes de instrucción.

En la conclusión se reflexiona sobre las interpretaciones de historias de dakinis y su relevancia para una comprensión global de la dakini. El libro concluye con una exploración de su imagen central, el cálido aliento de las madres dakinis.

AGRADECIMIENTOS

Reflexionar sobre la cantidad de personas generosas que han contribuido y participado en la elaboración de este libro produce un sentimiento de humildad. Primero y ante todo, debo dar las gracias a mis maestros, especialmente a mi maestro raíz Chögyam Trungpa Rimpoché, quien falleció hoy hace trece años. Él era la encarnación del principio femenino y fue quien me introdujo en este aspecto de mí misma. Su hijo y sucesor, Sakyong Mipham Rimpoché, ha mostrado una gran bondad en otorgar su permiso para publicar este material, su apoyo, aliento y magníficas enseñanzas. Deseo agradecer a todos aquellos generosos lamas que han ofrecido su especial ayuda con relación a partes específicas del proyecto: Khenchen Thrangu Rimpoché, Khempo Tsultrim Gyamtso Rimpoché, a mi especial maestro Dsogchen Pönlop Rimpoché, y Ringu Tulku Rimpoché, del linaje kagyü; y Dzigar Kongtrül Rimpoché, Khandro Rimpoché, Chagdud Tulku Rimpoché, Tsoknyi Rimpoché, Sogyal Rimpoché, Namkhai Ñingpo Rimpoché y Ngakpa Dawa Chödak, del linaje ñingma. Es importante reconocer, no obstante, que yo me he encargado de la estructura y contenido de esta obra y por tanto, asumo la completa responsabilidad por todos y cada uno de los errores que haya podido cometer en la interpretación.

Estoy también muy agradecida por la ayuda de muchos amigos y colegas que han apoyado y alentado este proyecto. Reggie Ray me sugirió que fuera yo quien lo llevara a cabo, y aportó inapreciables sugerencias en los inicios del mismo. El estímulo personal de Martha Bonzi y su generoso apoyo financiero durante un semestre de trabajo fueron estratégicos para la realización de la primera fase. Nalanda Individual Assistance Trust proporcionó apoyo financiero para los aspectos técnicos. Deseo dar las gracias a la Universidad de Naropa, especialmente al presidente John W. Cobb, por el año sabático y las subvenciones facultativas para el desarrollo, que tan directamente han alimentado este libro. Judy Lief contribuyó en el primer ímpetu e inspiración para el libro, y comentó la primera versión con gran sagacidad. John Rockwel ha proporcionado su inestimable guía y apoyo moral, revisando por dos veces la totalidad del manuscrito y examinando

puntos sutiles. Clarke Warren y Jenny Bondurant aportaron sugerencias esclarecedoras a toda la versión. James Meadows y Bea Ferrigno suministraron ayuda editorial en los comienzos. Sarah Harding corrigió el tibetano y aportó sugerencias generales, y Anna Helm y Scott Vellenbach del Nalanda Translation Committee verificaron la fonética tibetana así como el listado sánscrito. L. S. Summer transcribió hábilmente horas de entrevistas grabadas, y Misha Neininger y Angelika Pottkamper ayudaron entusiásticamente en la lectura de extensas fuentes alemanas. Ark LeMal contribuyó con apoyo técnico y terapéutico cuando surgían problemas con el ordenador. Deseo dar las gracias a mis colegas de la facultad de Naropa: Cynthia Moku, por permitir el uso de sus exquisitos dibujos de dakinis en el libro; y Joshua Mulder, por permitirnos fotografiar su arte progresivamente: esculturas impresionantes de tamaño mayor que el natural, que está creando para la Gran Estupa del Darmakaya en el Rocky Mountain Shambhala Center, en el lago Red Feather, Colorado. Mi agradecimiento especial a Marvin Ross, que tan bellamente fotografió dichas esculturas.

Rita Gross ha sido la persona con quien he hablado de estos temas durante veinte años. Amy Lavine ofreció consejo perceptivo sobre metodología, el feminismo y los estudios sobre el género; su entusiasmo me mantuvo a flote en momentos de desánimo. Jules Levinson, Larry Mermelstein, Phil Stanley y Nathan Katz aportaron importantes consejos en momentos clave. Joan Halifax, Keith Dowman, Tsultrim Allione y Ngakpa Chögyam ofrecieron grata perspectiva, consejo y estímulo. Las sugerencias de Sangye Khandro perfeccionaron el título del libro. David Germano y José Cabezón ofrecieron traducciones y primacías para las historias de las dakinis. Deseo expresar mi aprecio a los estudiantes de la Universidad de Naropa, sobre los que se pusieron a prueba muchas de las primeras ideas de este libro. Ed Rutkowski y Philip Merran, de la Biblioteca de la Universidad de Naropa, me proporcionaron amablemente mis oscuras demandas de préstamo interbibliotecario durante la fase de investigación.

Muchos amigos de la sangha de Shambhala han sido de gran utilidad y apoyo mediante su vivo interés, sus sugerencias y su apoyo moral; sin ellos, este libro nunca hubiera visto la luz. Los estudiantes y la facultad de la Escuela Nguedön han dialogado conmigo sobre una gran parte de este material. Quiero dar las gracias a Conner Loomis y a *Women Who Run With Scissors* por su apoyo moral y sus observaciones. Otras importantes ayudas, directas o indirectas, han sido las de Cindy Shelton, Daniel Berlin, Denise Wuensch, Janet Solyentjes y Giovannina Jobson. No siento más que admiración y aprecio por mi editora de Shambhala, Kendra Crossen Burroughs, que realmente desempeñó los

papeles de comadróna, confidente y espejo con su experta guía editorial. Gracias también a Eden Steinberg, Emily Bower y Tracy Davis, por su meticuloso apoyo editorial.

Mi gran apoyo ha sido mi compañero, mejor amigo y marido Richard Brown, que ha creído firme y cálidamente en este proyecto y ha llevado a cabo su realización en innumerables formas cotidianas. Él y nuestros hijos, Alicia y Owen, me han proporcionado el verdadero incentivo para perseverar, y confío en que podré pasar más tiempo con ellos ahora que el libro ha concluido.

INTRODUCCIÓN

ENCONTRAR A LA DAKINI

Cuando el gran yogui Padmasambhava a quien los tibetanos llaman Gurú Rimpoché, “el precioso maestro”, emprende su viaje espiritual, viaja de un lugar a otro solicitando enseñanzas de yoguis y yoguinis. Guiado por visiones y sueños, su viaje le lleva a bosques solitarios poblados de fieras salvajes, a lagos envenenados con islas fortificadas, y a los cementerios. Dondequiera que vaya, hace milagros, recibe iniciaciones y madura sus propias habilidades para beneficiar a los demás.

Cuando oye hablar de la suprema reina de todas las dakinis, la yoguini sumamente realizada a quien se denomina Sabiduría Secreta,¹ viaja al cementerio del Bosquecillo de Sándalo y llega hasta las puertas de la morada de la reina: el Palacio de la Calaveras. Padmasambhava intenta hacer llegar una petición a la reina mediante su doncella Kumari, pero la joven le ignora, y continúa portando agua en grandes vasijas de bronce que penden de un pesado yugo que se apoya sobre sus hombros. Cuando insiste en su demanda, Kumari continúa con su trabajo silenciosamente. El gran yogui se impacienta y, mediante sus poderes yóguicos, clava mágicamente las pesadas vasijas al suelo. Por mucho que lo intenta, Kumari no puede levantarlas.

Quitándose de sus hombros el yugo y las cuerdas, se acerca hasta Padmasambhava exclamando: “Has desarrollado grandes poderes yóguicos. ¿Qué hay de los míos, gran señor?”. Y dicho esto, toma un centelleante cuchillo de cristal de la faja que rodea su cintura y abre el centro de su corazón, revelando el vívido y vasto espacio interior de su cuerpo. Su interior muestra a Gurú Rimpoché el mandala de deidades de los tantras interiores: cuarenta y dos deidades apacibles se manifestaban en su torso superior y su cabeza, y cincuenta y ocho deidades

1. Sus nombres aparecen en el *Pema Kethang* como Suryacandrasiddhi (Realizada Como el Sol y la Luna), Guhyajnana o Sangwa Yeshe (Sabiduría Secreta, que significa dakini), y Lekyi Wangmo (Poderosa Dama dakini del Karma). Douglas y Bays 1978, 219.

airadas moraban en su torso inferior.² Avergonzado por no haberse dado cuenta de con quién estaba tratando, Gurú Rimpoché se postra ante ella y renueva humildemente su petición de enseñanzas. Como respuesta, ella le ofrece su respeto y añade: “Yo no soy más que una doncella” y le acompaña hasta la reina Sabiduría Secreta.

Esta simple doncella es una mensajera de su género, la dakini en el budismo tibetano. Como puede apreciarse por su nombre, Kumari, “hermosa joven, la princesa de la coronilla”, puede ser modesta en su conducta, pero es regia e imperativa en su comprensión de la naturaleza de la realidad. Como muchas dakinis, enseña directamente, no a través de las palabras sino de las acciones. Específicamente, enseña con su cuerpo, abriendo con su cuchillo su corazón para revelar su sabiduría. No guarda nada para ella, compartiendo su naturaleza con el propio Gurú Rimpoché. Kumari demuestra que su cuerpo no es tal como aparece. Mientras que ella puede ser joven, grácil y bien parecida, el objeto del deseo, muestra que su cuerpo está vacío y es tan vasto como el espacio sin límite; en su corazón se revela la naturaleza última de la realidad. Y dentro de su apertura se hallan todos los fenómenos, todas las percepciones sensoriales, emociones, pensamientos y cogniciones, como un mandala de deidades dispuestas en el vívido esplendor de sus atuendos, ornamentos y joyas, con aspectos tanto apacibles como airados. Al mirar en el interior del centro de su corazón, el practicante está mirando en un espejo, viendo la mente y el mundo entero en una perspectiva dramáticamente distinta. No es posible experimentar dicha visión sin ser transformado.

En el budismo tibetano, Kumari representa la clase más significativa de figuras femeninas iluminadas: la dakini de sabiduría. En la literatura y la tradición yóguicas, ella y sus hermanas aparecen ante los practicantes, hombres y mujeres por igual, durante los rituales y durante el retiro para dar enseñanza, dirección y desafíos en la práctica de la meditación. Según la tradición tibetana, como mujer, ella tiene el poder extraordinario de transformar al practicante y de conferir poder. Su poder proviene de su linaje de realización, representando la naturaleza iluminada de la mente de los yoguis y las yoguinis. Su mente es la expresión de la esencia

2. Las cuarenta y dos deidades pacíficas son Samantabhadra y Samantabhadri, los cinco budas masculinos y femeninos, los ocho bodisatvas masculinos y femeninos, los seis *munis*, y los cuatro guardianes masculinos y femeninos. Los cincuenta y ocho herukas airados son: los cinco herukas y consortes, ocho yoguinis, ocho diosas *tramen*, cuatro guardianas, y los veintiocho *isvaris*. Dsogchen Pönlop Rimpoché, comentario sobre “Aspiración de Samantabhadra”, julio 1998, Boulder, Colorado. Estas son también las deidades que encontramos en el estado intermedio (*bardo*).



Dakini del séquito, doncella de la reina de las dakinis.

de la conciencia prístina, el estado despierto fundamental inherente pero no descubierto de todos los seres. Su cuerpo femenino vibra de vitalidad, singularmente portando y dando a luz a esa sabiduría prístina.

Aun así, al principio, Gurú Rimpoché, considerado como el segundo Buda y conocido por su infalible omnisciencia y medios hábiles sofisticados, no la reconoce. ¿Qué significa esto? La biografía del gran maestro es, en tibetano, una historia de liberación (*namthar*) que describe el viaje espiritual interior a la Iluminación. Los acontecimientos en esta biografía no son hechos reales en el sentido occidental. Trazan de manera mítica, simbólica y visionaria la transformación de la mente convencional en conciencia despierta. En la tradición budista mahayana, esta biografía y otras similares son apreciados anteproyectos para el viaje espiritual de todo practicante.

¿Por qué Gurú Rimpoché no reconoce a Kumari como una dakini realizada? En la tradición vajrayana, este evento es paradigmático. En muchas biografías sagradas, ni siquiera los maestros más realizados reconocen inmediatamente a la dakini, cuya cualidad ambigua y semiótica explica la riqueza y variedad de su tradición. Puede aparecer bajo una forma humilde u ordinaria, como una tendera, una esposa, una hermana o una bruja decrepita y enferma. Puede aparecer en visiones en momentos de transición, y su mensaje ser indescifrable. Si se revela, si se la reconoce, tiene una habilidad tremenda para indicar obstáculos, revelar nuevas dimensiones, o despertar el potencial espiritual. Es esencial que el practicante vajrayana no pierda la preciosa oportunidad de recibir su bendición. Pero cuando el tiempo no ha madurado todavía o cuando las circunstancias desfavorables están presentes, la dakini no puede ser vista, contactada o reconocida. Cuando ocurre esto, la potencia del momento se pierde, y la realización se malogra.

Oportunidades perdidas, interpretaciones distorsionadas

La tradición de la dakini ha generado un enorme interés en las últimas décadas, al tiempo que los eruditos e intérpretes occidentales se esfuerzan por comprender su significado. La especulación acerca de la dakini ha sido parte implícita del estudio sobre el budismo vajrayana desde su comienzo como disciplina académica occidental. No obstante, la falta de acuerdo sobre su significado y los intentos de interpretarla según diversas predisposiciones recuerdan el error de Gurú Rimpoché. En un importante ensayo que supervisa las interpretaciones occidentales sobre la dakini, Janice Willis concluyó que hay poco consenso con respecto a su significado y “poca precisión en los diversos intentos para

seguir delineando y caracterizando su naturaleza y función”; finalmente, ella “permanece elusiva al análisis académico o intelectual”.³ En su mayor parte, no ha sido reconocida.

No cabe duda de que se han hecho espléndidos estudios preliminares sobre la dakini, empezando por el de David Snellgrove, que trazó el desarrollo de la dakini desde sus orígenes “repugnantes y obscenos” hasta sus “aspectos más amables”, en las descripciones tibetanas como símbolos de la sabiduría trascendental.⁴ Herbert Guenther esclareció su significado en un contexto simbólico, asociándola directamente con las enseñanzas sobre vacuidad y las metas espirituales del budismo tántrico.⁵ Eruditos recientes como Martin Kalff, Adeleid Herrmann-Pfandt, Anne Klein y Janet Guiatso⁶ han seguido contribuyendo a una comprensión extensa de la dakini. Aun así, ciertas tendencias han inhibido la prosecución del desarrollo de una interpretación sobre la tradición de la dakini.

Dos paradigmas generalizados han prevalecido, a veces facilitando la comprensión, pero finalmente invalidando una explicación apropiada de la dakini en la tradición vajrayana del Tíbet. El primer modelo predominante es el del ánima en la psicología junguiana, un arquetipo de lo femenino estrechamente asociado al inconsciente, integrado en la psique del hombre. El segundo modelo, más reciente, deriva de fuentes feministas, que consideran a la dakini como la figura de una diosa que puede ser, por una parte, una creación de la fantasía patriarcal o, por otra, un remanente de cierto pasado prepatriarcal que defiende a las mujeres en escenarios androcéntricos. Estos dos paradigmas han oscurecido la comprensión

-
3. Willis 1987a, 57, 58. Willis escribió un importante ensayo en el que resumió diferentes interpretaciones de la dakini. Willis 1987a, 57-75. No es necesario repetir su excelente trabajo sobre el tema.
 4. Snellgrove 1957, 175. Es una versión mejorada sobre las anteriores interpretaciones, tales como la de L. Austine Waddell, quien describió a la dakini como una figura “demoníaca”, mejor entendida como una “bruja” o una “furia”. Martin Kalff ha llevado a cabo el trabajo posterior sobre el tema de la transformación de la dakini, examinando a las dakinis de la tradición Chakrasamvara. A través de una descripción de las dakinis de un ciclo tántrico, demostró, de modo preliminar, cómo la tradición budista era “capaz de integrar el aspecto femenino airado y moralmente ambiguo” de las formas salvajes prebudistas. Kalff 1978.
 5. Es probable que Guenther, en su obra inicial, ignorara las convenciones tibetanas de la forma abreviada de *khandro*, traduciéndola inexplicablemente por la forma masculina *daka*, a la que llamó “nulidad de trascendencia” o “el que anda por el cielo”. Ver particularmente su traducción de la vida de Naropa (1963). En un comentario del género dual sobre esto, escribió: “La explicación tibetana de la palabra es la de ‘cielo’, ‘espacio celestial’ es un término para ‘la nada’ e ‘ir’ significa ‘comprender’. Por tanto el Daka o la Dakini es una comprensión de la nada”. Guenther 1973, 103 n^o1. Citado en parte en Willis 1987a, 62.
 6. Kalff 1978, 1979; Herrmann-Pfandt 1990; Klein 1995; Gyatso 1998.

correcta de la dakini en su sentido tibetano. En el Capítulo 1, se examina y evalúa detalladamente la idoneidad de estos modelos.

La ambigüedad en la identidad de la dakini no se encuentra únicamente en fuentes académicas occidentales. Los tibetanos también consideran que la dakini es ambigua, y con frecuencia prefieren no conceptualizar, sistematizar o formular su significado. Sin embargo, al mismo tiempo, los lamas y rimpoché tibetanos que viajan y enseñan en Occidente están cada vez más preocupados por la apropiación de la dakini por parte de diversas comunidades occidentales. Están particularmente preocupados por la crítica feminista. En una cena con varios lamas tibetanos que tuvo lugar recientemente, hablamos de los progresos de mi libro. Un lama me dijo: "Dondequiera que vayamos, siempre nos preguntan acerca de las dakinis". Sí, respondí, los estudiantes occidentales están muy interesados en las dakinis y en las maestras Iluminadas. "No", me corrigió el lama. "No preguntan porque estén interesados. Preguntan para avergonzarnos. Quieren criticar nuestra tradición". Y el lama, junto con varios más, empezaron a describir su sentimiento de que tales preguntas eran ataques al budismo tibetano, y de que la crítica feminista mostraba un rechazo hacia la esencia misma de su tradición.

Evidentemente, esta atmósfera afectó a mi investigación. Algunos de mis entrevistados me cuestionaron seriamente acerca de mi intención y método, y finalmente expresaron su malestar con las entrevistas que les habían hecho otras personas que estaban escribiendo un libro, diciendo que "las enseñanzas se habían pervertido". Un lama me pidió que regresara al día siguiente para recoger más material, y comentó: "Si estás escribiendo un libro como éste, tienes que entenderlo bien". Este lama me pidió en diversas ocasiones que apagara la grabadora para poder hablar con franqueza de su preocupación por el futuro de la tradición tántrica tibetana.

¿Cómo puede ser escuchada esta preocupación? De la misma manera que el Tíbet ha capturado la imaginación utópica de la cultura norteamericana, el romance del Tíbet ha precipitado una profunda ambivalencia en los budistas norteamericanos y en otros, que está aflorando de diversos modos.⁷ Se cuestionan especialmente los temas relacionados con la autoridad espiritual y los potenciales "abusos de poder", tanto imaginados como reales. Dentro de las comunidades vajrayanas norteamericanas, pero especialmente fuera de ellas, las feministas formulan las críticas más vehementes sobre la autoridad espiritual

7. Donald López (1998) sugiere, inteligentemente, que el mito de Shangri-La, perpetuado por las fantasías euroamericanas, ha influenciado a su vez a la visión tibetana de su propia cultura.

del gurú tibetano. Al mismo tiempo, algunos se han apropiado de la dakini como símbolo, tanto del poder femenino como de la explotación patriarcal.⁸

Esta apropiación ha sido recibida por los lamas tibetanos con una mezcla de decepción y ultraje. Justo en el momento en que las enseñanzas esotéricas del vajrayana se han hecho más disponibles para los estudiantes occidentales, estas enseñanzas se han utilizado como armas contra los mismos maestros que las han presentado. Percibida tradicionalmente como el símbolo y el secreto más preciosos del viaje espiritual interior, la dakini ha sido remodelada en una cruzada ginocéntrica, como una víctima de la misoginia. La ironía del dilema resulta poco graciosa para los lamas tibetanos en el exilio, que hacen un esfuerzo concertado para salvaguardar y propagar sus preciosas tradiciones y linajes propios. Las guerras de género en el budismo norteamericano se perciben como una distorsión fundamental de las enseñanzas.⁹

Desde un punto de vista feminista, sus respuestas se podrían considerar como un atrincheramiento patriarcal que no merece la simpatía de los practicantes occidentales. Pero la tremenda complejidad de estos asuntos refleja, en parte, el triste estado de las relaciones de género en la cultura occidental. Los movimientos de liberación de los hombres y de las mujeres se han mantenido principalmente en una modalidad política o de oposición, que ha promovido insidiosamente la merma de poder del hombre y de la mujer. Aunque varias formas de feminismo han intentado tratar este punto, con frecuencia sus métodos han suscitado un punto de vista meramente político, incapaz de curar la totalidad de la herida.

Cuando los métodos políticos o de oposición se han aplicado a la religión, las comunidades religiosas se han convertido en el campo de batalla. Éste ha sido definitivamente el caso en estos recientes desarrollos del budismo norteamericano que amenazan la integridad de la transmisión de las enseñanzas budistas. Sin duda hay aspectos saludables e importantes en esta guerra: las dimensiones sociales y políticas de la religión patriarcal institucional necesitan escrutinio y ajuste, con el fin de responder a preocupaciones sobre la igualdad de géneros y los usos responsables del poder. Pero existe el inmenso peligro de que la guerra de géneros

8. Una excepción a esta crítica feminista puede hallarse en Gross (1998b), quien, con una comprensión feminista igualmente profunda, identifica la mentalidad victimizada en tales acusaciones de abuso. Su perspectiva es, no obstante, única entre las críticas feministas.

9. Como artículo atrevido y elocuente sobre estos temas, ver Dzongsar Khyentse 1997. El artículo concluye con un poema cuya estrofa final expresa el contenido. "Esta naturaleza de la mente está espontáneamente presente. / Esa espontaneidad, según me han dicho, es el aspecto de la dakini. / El reconocimiento de esto debería ayudarme / a no quedarme atrapado en el miedo de ser demandado".

oscurezca el punto central de un camino espiritual. Cualquier persona, feminista o no, que desee adentrarse en el vórtice del poder espiritual de una tradición contemplativa vital como el budismo tibetano, requiere una determinada desnudez. Su posición política, convicciones, identidad de género y emociones están expuestas a una perspectiva que trasciende todos estos aspectos de su identidad. Aun así, todos ellos son poderosos combustibles para el viaje espiritual. Si se está dispuesto a incluir en la práctica personal cualquier tendencia política, cualquier convicción, cualquier reacción emocional, permaneciendo resueltamente con todos los aspectos dolorosos, hay grandes posibilidades de transformación, tanto personal como circunstancial. Esto es lo único que puede remediar las guerras de género en el budismo norteamericano.

Este libro no pretende contribuir en modo alguno a las guerras de género, pues parece ser que no han captado en absoluto el sentido de las enseñanzas fundamentales del budismo tibetano en general, y de la tradición de la dakini en particular. Observando estas controversias, la rabia ha proporcionado la base para un enfoque completamente distinto de la tradición de la dakini, uno que no está basado en la política ni en la sociología ni en el feminismo, sino que mira el fenómeno de la dakini como un símbolo religioso central del budismo tibetano.

Al mismo tiempo, probablemente es beneficioso que la tradición de la dakini se haga más explícita en el budismo tibetano occidental. Las dakinis representan los dominios convencionalmente atribuidos a la mujer, como la encarnación, la sexualidad, la nutrición y el sustento, y la relación.¹⁰ Pero para las dakinis, estos dominios se transforman en reinos que no son meramente convencionales, sino mucho más profundos que los intereses de la existencia cotidiana. Cuando las dakinis toman una forma humana como maestras y yoguinis, tratan con muchos temas que pueden resultar obstáculos para las mujeres comunes, como la discriminación, la violación, la limitación social y el maltrato. Pero estas mujeres dakinis sirven de modelos de cómo transformar los obstáculos en Iluminación. En resumen, la tradición de la dakini proporciona un apoyo genuino a las mujeres practicantes, sean o no tibetanas, para que desarrollen confianza, perseverancia e inspiración en su práctica de meditación. Pero esta tradición también ayuda en los viajes espirituales de los hombres, mostrando el lugar de la sabiduría, en reinos que los hombres practicantes ignoran a menudo.

Existe otro punto que ha de ser tratado. Probablemente en un contexto tibetano tradicional, hasta hace poco, hubiera sido inapropiado escribir un libro sobre

10. Ortner 1996, 1-42; 173-80. El desarrollo de estos aspectos de la manifestación de la dakini es el tema de los siguientes capítulos.

la dakini. Una gran parte del presente material no podía hallarse en ningún texto tibetano. La tradición de la dakini se ha transmitido oralmente durante siglos, pasando de maestro a discípulo, en un escenario íntimo que no sería apropiado compartir públicamente. Esto no se debe a que en su contenido haya algo escandaloso, ofensivo o peligroso. Más bien, su carácter secreto se basa en el poder espiritual personal implícito en su comprensión. Cuando el practicante percibe directamente la naturaleza de la dakini, la práctica vajrayana tiene el potencial de ser íntima, penetrante y transformadora.

Puesto que esta tradición ha llegado a Occidente, y su supervivencia ahora depende totalmente del soporte occidental, es importante tratar las interpretaciones erróneas fundamentales. Si podemos sacar a la dakini de los reinos ingenuos y destructivos del comadreo y la política, el tremendo poder de la práctica vajrayana y su relevancia para las prácticas budistas occidentales podrán ser utilizados. Estas enseñanzas pueden tener el potencial de liberar las perspectivas mismas del género, que han obstruido en gran medida el progreso espiritual en la cultura occidental.

La dakini como símbolo en el budismo tibetano

Es evidente que las interpretaciones occidentales no han conseguido resolver las muchas manifestaciones contradictorias de la dakini. Los problemas de interpretación son obvios cuando examinamos el uso del término *dakini* en el budismo tibetano. En las biografías sagradas se la describe de una manera personificada, como un espíritu femenino imprevisible, semi-airado y danzarín, que aparece en visiones, sueños o en la vida cotidiana de los yoguis y las yoguinis. Su comportamiento varía en diversos contextos: puede ser juguetona y nodriza, o aguda y airada, especialmente cuando protege la integridad de la transmisión tántrica. También guarda los detalles más privados de la práctica, para que sólo aquellas personas con la más pura motivación puedan penetrar en su esencia. Se dice que sin la bendición de la dakini, el fruto de la práctica vajrayana resulta inaccesible.

Es importante tener en cuenta que la palabra *dakini* se usa asimismo en sentidos no personificados, especialmente en la meditación y en la literatura ritual. En la formulación clásica dentro del vehículo insuperable de la práctica (*Annuttara-yogayana*),¹¹ se la describe en cuatro niveles de significado. En el nivel secreto, se la percibe como la manifestación de los aspectos fundamentales de los fenómenos y de

11. *Dakini-guhya-jvala-tantra*. Para más detalles, ver Capítulo 1.

la mente y, por lo tanto, su poder está íntimamente asociado con las realizaciones más profundas de la meditación vajrayana. En éste, su aspecto más esencial, se la llama la naturaleza de la sabiduría sin forma de la mente misma. En un nivel interior ritual es una deidad de meditación, visualizada como la personificación de las cualidades de la budeidad. En un nivel exterior del cuerpo sutil, es la red energética de la mente encarnada en los canales sutiles y el aliento vital del yoga tántrico. También se habla de ella como una mujer viva: puede ser una gurú en un trono de brocados, una yoguini que medita en una remota cueva, una poderosa maestra de meditación, o la consorte de un gurú enseñando directamente a través del ejemplo de su vida. Por último, todas las mujeres se perciben como algún tipo de manifestación de la dakini.

Los métodos más apropiados para interpretar a la dakini la sitúan directamente dentro de este amplio contexto vajrayana tibetano de meditación y de símbolo. Allí, la dakini funciona como un complejo pero unificado símbolo religioso de la realización meditativa, esté o no personificado. Los métodos que se requieren para interpretar su significado están asociados a la interpretación de los símbolos. Como Janice Willis escribió:

En un universo tántrico repleto de símbolos, podríamos decir que la *dakini* es el símbolo por excelencia; y al ser *simbólica* de manera preeminente, constitutiva e inherente, la *dakini* siempre permanece como un símbolo dentro del “mundo simbólico tibetano”. Como tal, “ella” sirve siempre únicamente para representar y sugerir—incluso para el adepto tántrico— otros y más profundos significados experienciales no discursivos.¹²

Como símbolo clásico, la dakini tiene dos dimensiones. En la primera, la dakini, con toda su complejidad, representa la mente-sabiduría interior del practicante tántrico, apareciendo en una forma concretizada para acentuar los obstáculos y para indicar el estado despierto inherente del practicante. En una segunda dimensión, la dakini simboliza la antigua sabiduría del gurú y de los linajes iluminados de maestros, bajo cuya protección el practicante tántrico medita, navegando por las peligrosas aguas del viaje tántrico. Estos dos aspectos se fusionan cuando la dakini revela al practicante un antiguo legado de sabiduría, que es simultáneamente reconocido como la mente-sabiduría interna de la tantrika.

12. En un estudio de la religión budista tibetana, pueden identificarse cuatro aspectos, y cada uno requiere métodos diferentes: doctrina, práctica, estructura institucional y símbolo. Janice Willis enfatizó la importancia de considerar a la dakini, ante todo, como símbolo. 1987a, 58.

No obstante, en Tíbet es de una importancia capital que la dakini sea representada como mujer o, en un sentido no substancial, como lo femenino.¹³ Como un símbolo de género, la dakini presenta desafíos especiales si el intérprete ha de evitar los extremos expresados más arriba. Los descubrimientos de eruditos como Caroline Walker Bynum, que interpreta los símbolos del género en la cristiandad medieval, han sido de gran ayuda.¹⁴ Por ejemplo, el significado que se otorga a los símbolos del género en el escenario tibetano contribuye de formas insospechadas a los papeles sociales de las mujeres, a las actitudes de género, y al éxito de las mujeres en el camino espiritual. En un nivel último, las cualidades vastas e ilimitadas de la mente hacen referencia a la Gran Madre (*Yum Chenmo*), mientras que las comprensiones convencionales de la maternidad no están presentes en ninguna parte. O la aparición de una forma femenina semiairada que danza es experimentada distintamente por el yogui y la yoguini, en modos impredecibles, como se explicó anteriormente. Desde esta perspectiva, un estudio de la dakini en todas sus dimensiones simbólicas tiene un tremendo potencial para clarificar su identidad y para traer nuevas perspectivas al significado del género.

13. Debido a que el término *sexo femenino* encaja más en el reino de las mujeres como seres humanos vivos, existentes, que en el reino de las apariencias no ontológicas que surgen a partir de la vacuidad, como en el caso de la dakini, en el reino simbólico la palabra *femenino* se aplica con mayor exactitud.

14. Bynum 1986, 1991 pássim.