Bertha Aceves Torres

Seminario de Poética, IIFL, UNAM

Relaciones y significaciones en la cultura budista tibetana. El Vajra

Un esbozo histórico

Según cuentan los textos budistas, hace 2500 años¹ un hombre llamado Gautama Sidarta, al entrar en un estado de profunda meditación, logra transformar su mente e ingresa a otro nivel de percepción: el Nirvana. Aún en estado meditativo toca la tierra con el dedo medio de su mano derecha, así simbólicamente la pone como testigo de este hecho, con lo cual vence y une el lado opuesto de su mente, la parte perturbada y perturbadora, simbolizada en el demonio Mara. Permanece en ese estado de plena claridad y lucidez, el *Nirvana*, e imparte sus enseñanzas. Desde este momento, se le llama el Buda, que quiere decir, “el iluminado” o “el despierto”.²

Esto acontece en la India y, a partir de entonces, se inicia la expansión y desarrollo de la cultura budista por distintas regio-

¹ Hay una controversia con la fecha en la cual vivió el Buda histórico. “El último dato es de Suresamanti, quien sitúa el estado final del Buda al ingresar al Nirvana, en 2420 a. C. Atisha, un académico de la India, sitúa el final estado del Nirvana en 2136 a. C.” John Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, p. 25.

² El termino “buda” significa “el despierto” o “el iluminado” porque obtuvo la iluminación bajo “el árbol del bodhi” (budh rafz sánscrita que se traduce por “despertar” o “iluminar”). Al personaje histórico también se le llama Shakyamuni, porque nace en una familia shakya en el siglo quinto a. C. Cf. *ibid.*, p. 26.

nes de Asia. En cada país, la cultura budista adquiere características específicas, que originan distintas formas de interpretar y practicar las enseñanzas del Buda. Sin embargo, todas ellas tienen como fundamento las Cuatro Nobles Verdades,³ las cuales entran dentro de las distintas modalidades de enseñanza que impartió el Buda, según la capacidad y formación de cada individuo; éstas se agrupan en los *Dos Vehículos*: el *Hinayana*, el *Mahayana*; otra escuela derivada del *Mahayana* es la del *Vajrayana*.⁴

El primer encuentro que el Tíbet tiene con el budismo acontece de una forma mítica, durante el reinado del Totori Nyentsen (ca.173 a. C.). Se cuenta que, un día, Avalokiteshvara, figura búdica, que representa la compasión y que será una de las principales figuras del budismo tibetano, deja caer un manuscrito sobre el techo del palacio, pero como estaba escrito en sánscrito, nadie lo entendió en ese momento, aunque se guarda como algo valioso.

Pasados muchos años, el rey Songtsen Gampo(ca.618-650) introduce el budismo al Tíbet, desde Nepal, la China y la India. Posteriormente, otro de los reyes, Trisong Detsen (ca. 740-798) invita al Tíbet a dos grandes practicantes del budismo de la India, Shantarakshita y Padmasambhava. Con ellos, las enseñanzas se consolidan y se funda el primer centro monástico de Samye (766). Así da inicio la organización monástica del Tíbet tan importante en el desenvolvimiento sociopolítico de este

³ Tradicionalmente, así se le llama a los cuatro principios básicos del pensamiento budista. El primero es reconocer que la vida es muy difícil, por los distintos problemas y sufrimientos (en sánscrito *duka* significa insatisfacción, sufrimiento, dolor); el segundo es descubrir el origen y las causas que producen el dolor o insatisfacción en la vida; el tercero es aceptar que el sufrimiento puede cesar; el cuarto es que hay un camino que se debe seguir para transformar el sufrimiento, que este camino es el método y la técnica para llegar al *Nirvana*.

⁴ *Textualmente quieren decir el pequeño, el grande camino o vehículo, y el camino adamantino (vajra: diamante)*. Son las tres escuelas o vertientes del budismo que imparten las enseñanzas con distinto grado de complejidad y cada una tiene distinta técnica y distinto objetivo. Véase HH the Dalai Lama, *The Buddhism of Tibet*, pp. 28-30.

país. Durante el período del rey Relbachen (815-836) se traducen innumerables textos budistas del sánscrito al tibetano; sin embargo, por divergencias internas entre grupos sociales, este rey es asesinado por su hermano, y a partir de este momento, el budismo entra en un período de recesión y persecución.

La llamada “segunda diseminación del budismo” se inicia con la llegada, al Tíbet en 1042, de un gran practicante, adepto y erudito de la India llamado Atisha Dipankara Shrijnana (ca. 982-1054), quien fue invitado a impartir sus enseñanzas. Desde entonces, el budismo permanece como la cultura dominante en la historia del Tíbet, hasta la llegada del poderío comunista de la China en 1950.⁵

La persecución de los practicantes budistas y de los partidarios del nacionalismo tibetano por los comunistas ha provocado la muerte de 1.3 millones de personas, asimismo los comunistas chinos destruyeron casi “todos los tesoros arquitectónicos y artísticos de la nación, y erradicaron a toda la intelectualidad, exceptuando a los pocos que sobrevivieron a los campos de prisioneros o huyeron hacia el exilio”.⁶ Sin embargo, la cultura budista tibetana ha conseguido mantenerse viva por medio de los refugiados, que permanecen tanto en la India como en distintos países occidentales; esto ha suscitado la dispersión actual del budismo por el mundo.

La revolución interior del budismo tibetano

La cultura budista tibetana, desde su inicio, tiene la tarea de construir un modelo de mundo especialmente enfocado y entregado a la transformación interior de la mente,⁷ para lo cual

⁵ Cf. *ibid.* Capítulo V y Robert A.F. Thurman, *El budismo tibetano esencial*.

⁶ Thurman, *op.cit.*, p. 54.

⁷ La mente, en el contexto budista, no es sólo la parte racional del individuo, sino también la parte intuitiva y sensible: mente-corazón. Por otro lado, mente im-

elabora un lenguaje altamente codificado que condensa e interrelaciona las diversas esferas de la realidad. Cabe especificar que considero el término *cultura*, tal como Uspenski propone y, con base en la semiótica de la cultura de Lotman, dice: “Entendemos la cultura como la memoria no hereditaria de una colectividad, que se expresa en determinado sistema de prohibiciones y prescripciones”.⁸ Este sistema de reglas semióticas establece los distintos subsistemas que determinan y describen la especificidad de una cultura, los símbolos que en ella se articulan y la jerarquía que éstos adquieren dentro del sistema.

La característica más significativa de la cultura tibetana, que influyó prioritariamente en el modelo de mundo desarrollado en ese país, es que, según Robert Thurman comenta, desde el momento en que se establece una sociedad cuya prioridad es el budismo se “provee de todos los medios a cada individuo para obtener esta revolución interior”.⁹ Este autor considera que la sociedad tibetana, a diferencia de la sociedad europea de la época, que al tratar de trascender lo sagrado en lo secular, tuvo un colapso que “desembocó en un materialismo”; en contraste la cultura tibetana tuvo como principio y meta ayudar a su población a desarrollar sus potenciales interiores y llegar a obtener los más altos logros en el camino de la sabiduría interior. De esta manera, si un individuo ingresa a un nivel alto de crecimiento, “la sociedad, sin limitaciones, automáticamente llega a enriquecerse. Este fue el principio de la revolución social del budismo” (Cf. p. 33).

El Tíbet transformó lo secular dentro de lo sagrado, percibiendo todo a través de éste y descubriendo la energía nuclear de la mente. En cualquiera de las posibilidades, esta unificación

plica no un objeto estático ubicado en algún lugar del cuerpo, sino acción, actividad, energía que fluye permanentemente.

⁸ B. A. Uspenski, “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura”, en J. Lotman, *La Semiosfera III*, p. 172.

⁹ Thurman, *Inner Revolution*, p. 26.

por sí misma libera una enorme energía para el cambio. El Occidente esparce su revolución industrial en lo ancho del mundo, conquista y transforma físicamente el planeta, mientras que el Tíbet intensifica su revolución interior, desarrolla una industria de fuerza masiva en los monasterios, en los que los individuos conquistan su energía interior y transforman su mundo en una tierra búdica. (*ib.* p. 35)

La comunidad monástica funcionó, al principio, como una contracultura, la cual introduce gradualmente sus modelos culturales a toda la población. De esta manera, los intereses y valores de la sociedad aristócrata militar en el poder se fueron sometiendo a la institución monástica; aunque éstos no quedaron excluidos del todo. De tal manera, las relaciones políticas internas, entre los distintos grupos monásticos; y las externas, entre los tibetanos, los mongoles y los nepaleses, demandaron siempre una permanente actividad confrontativa, que en ocasiones requirió el uso de las armas para solucionar el problema. Por ello, no se pueden ignorar los intereses particulares de los distintos grupos sociales por el poder, y las alianzas o las disputas que se suscitaron con los pueblos fronterizos, para defender la frontera tibetana. Sin embargo, estas luchas no impidieron que se desarrollara, a la par, un modelo de mundo en el que los individuos eligieran un desarrollo interior como objetivo de su existencia; de tal manera, que la fundación de la institución monástica fue un parteaguas en la historia tibetana.¹⁰

Thurman señala este hecho a mediados del siglo xv, cuando se funda Ganden¹¹ (uno de los más grandes centros monásti-

¹⁰ Las luchas internas fueron entre las órdenes monásticas Sakya, Nigma, Kagyu y Gelupa y las externas con los mongoles y nepaleses, posteriormente con los británicos y el gobierno comunista chino. Para una mayor información sobre el desarrollo histórico, véase Powers, *ibid.*, pp. 120-189.

¹¹ Según nos dice Thurman, *Ganden* proviene del nombre de la tierra del buda del futuro, *Maitreya*, se le traduce como "La Gozosa", *Worlds or Transformation*, p. 31. La fundación de este centro fue tan importante que los historiadores la han

cos, que funciona como una institución educativa desde los estudios iniciales hasta los universitarios) y marca el momento en el cual la hegemonía monástica se asienta como principal fuerza cultural del país.

Este acontecimiento fue único en el budismo y en la historia mundial, anuncia la hazaña del Tíbet de fundar el primer estado, sociedad y civilización institucionalmente desmilitarizados. Esta sociedad desarrolló un complejo carácter, al cual llamo "la modernidad interior", la que se asemeja a la "modernidad exterior" del moderno Occidente, que es generalmente descrita como un complejo pragmático y racional, un individualismo reflexivo, una progresiva productividad, agresiva y creativa. Esta ("la modernidad interior") es una semejanza invertida, como el reflejo de un espejo, en el que se transforman estos cinco rasgos prominentes, en una evolución espiritual, en vez de un progreso material.¹²

La asistencia a estos centros universitarios monásticos fue muy grande: todas las familias tenían como meta que por lo menos uno de sus hijos ingresara a estos monasterios; por otro lado, era la única alternativa que tenía la población de tener una instrucción académica. La otra parte de la población laica se dedicaba a sustentar del todo a estas instituciones, cuyas necesidades eran grandes, por el gran número de monjes que albergaban. Para tener una idea aproximada de la población que

llamado el "Renacimiento de Ganden"; a partir de este momento, se fundan la estupa de *Kumbum* en Gyantse (1427), la universidad monástica de *Drepung* (1415), la de *Sera* (1419), *Thasi Lhunpo* (1447), *Chökrögyal* (1542), *Dragyab*, etc. Cf. *ibid.*

¹² Thurman, "The evolutionary Art of Buddhist Tibet", en *Worlds of Transformation. Tibetan Art of Wisdom and Compassion*, p. 26. Cabe señalar, que este autor privilegia sólo un ángulo del desenvolvimiento histórico de esta cultura, porque si bien los datos que proporciona sobre la hegemonía de la institución monástica, son innegables, también, hay que considerar, que ésta tenía intereses pragmáticos, que la llevaron a enfrentamientos entre las distintas órdenes monásticas, y también a tomar las armas para defender el territorio tibetano.

estuvo estudiando, en tan sólo tres de los principales centros universitarios monásticos: Ganden, Drepung y Sera, durante el siglo quince, doy estos datos: "Los tres monasterios nuevos en Lhasa llegaron a estar entre los más grandes de cualquier religión del mundo, albergaron alrededor de cuatro mil, seis mil y diez mil monjes respectivamente".¹³

De esta manera, a diferencia de la sociedad europea cristianizada y dedicada al desarrollo de la ciencia y las artes, la tecnología, así como a la acumulación de grandes capitales, de inmensos territorios y sobre todo de un gran poderío político, en el Tíbet se establece una sociedad que persigue metas interiores, no visibles, pero que requieren de un permanente e intenso esfuerzo; aunque éste se proponga distintas metas, dado que atiende al paulatino, gradual e intenso progreso en la comprensión, conocimiento y manejo de la energía interior de la mente. Es importante tener presente este modelo de mundo, tan lejano al modelo occidental, cuando se leen los textos producidos por esa cultura. Aunque es difícil recuperar todos los códigos y las circunstancias históricas y pragmáticas que participaron en la producción de los textos, se pueden señalar, sin embargo, algunas de las características que entraron en su realización.¹⁴

Los textos como expresión de una cultura

Un sistema cultural se manifiesta y se establece por distintos procesos; estos procesos se llaman "textos" y son las expresiones de diverso orden: rituales, musicales, dramáticas, pictóricas, arquitectónicas, orales, mitológicas, escritas, etc., siempre

¹³ Thurman, *Wisdom and Compassion. The Sacred Art of Tibet*, p. 29.

¹⁴ Cuando el receptor aplica su propio código cultural, según Lotman, no se recuperan los mensajes textuales inherentes al texto estudiado. Así, él lo ejemplifica con la siguiente anécdota. Feodosii Kosoi s. xvi, quien se negó a ver en la cruz un símbolo, y la consideró sólo como un madero; consecuentemente, lo que vio fue un madero". Véase en *La semiosfera I*, p. 167.

y cuando sean significativas para quienes las producen y las reciben. Según dice Lotman, desde el punto de vista de la cultura, "sólo existen los mensajes que son textos. Todos los otros, diríase, no existen y no son tomados en consideración por el investigador. En este sentido podemos decir que la cultura es un conjunto de textos o un texto construido de manera compleja".¹⁵

Ahora bien, en un texto se entrecruzan distintos códigos, de tal manera que en él participan varios lenguajes o formaciones discursivas relacionados entre sí, lo que le confiere una gran densidad y complejidad. De aquí que Lotman diga que un texto es heterogéneo y heteroestructural.

Sin embargo, para que un texto desarrolle su capacidad significativa y cumpla con la función de restaurar los lenguajes codificados, es necesario que esté en contacto con un contexto y relacionado con otros textos. Así pues, el mínimo generador textual operante no es un texto aislado, sino un texto dentro de un contexto, en interacción con otros textos y con el medio semiótico.¹⁶

En este aspecto, los textos constituyen programas mnemotécnicos reducidos. La capacidad que tienen distintos textos que llegan hasta nosotros de la profundidad del oscuro pasado cultural, de reconstruir capas enteras de cultura, de restaurar el recuerdo, es demostrada patentemente por la historia de la cultura de la humanidad.¹⁷

Ahora bien, los textos llamados artísticos, con un alto grado de organización interna, se caracterizan, según Lotman, de la siguiente manera:

¹⁵ Lotman, "El texto y la función", en *La semiosfera II*, p. 167.

¹⁶ Cf. Lotman, "La semiótica de la cultura y el concepto de texto" y "El texto en el texto", en *La Semiosfera I*.

¹⁷ Lotman, "El texto y el poliglotismo de la cultura", en *La Semiosfera I*, pp. 83-90.

El texto de muchos estratos y semióticamente heterogéneo, capaz de entrar en complejas relaciones tanto con el contexto cultural circundante como con el público lector, deja de ser un mensaje elemental dirigido del destinador al destinatario. Mostrando la capacidad de condensar información, adquiere memoria. Al mismo tiempo muestra propiedades de un dispositivo intelectual: no sólo transmite la información depositada en él desde afuera, sino que también transforma mensajes y produce nuevos mensajes.¹⁸

Dado el peculiar modelo de mundo tibetano, descrito anteriormente, en los textos producidos en él prevalece lo canónico sobre la innovación, lo ritualizado sobre la alteración, lo preestablecido sobre la transgresión. Podría decirse que la dinámica de la producción textual se basa en un alto grado de canonicidad, de modo que, los textos tienen una larga duración y los códigos se orientan hacia la permanencia y la estabilidad; consecuentemente, los significados y sentidos determinados tienden a perdurar en la “memoria colectiva”.¹⁹ Muchos de los textos cumplen con estos lineamientos y, por ello, conservan su contenido hasta la actualidad.

Naturalmente, hay que tener en cuenta que los receptores actuales no tienen el perfil que tuvieron aquellos a quienes primeramente se dirigieron los mensajes contenidos en los textos. Aquí estriba uno de los problemas que actualmente se tienen con la lectura de este tipo de textos, porque la ruptura temporal,

¹⁸ Lotman, en “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”, establece las distintas características de los textos. Concluye, el texto se presenta “como un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes...”, *La semiosfera I*, pp. 77-83.

¹⁹ Uspenski dice: “Cada cultura crea su modelo de la duración de su existencia, del carácter ininterrumpido de su memoria. Éste corresponde a la idea del máximo de extensión temporal, constituyendo prácticamente la <eternidad> de la cultura. Puesto que sólo identificándose con las normas constantes de su memoria la cultura se percibe a sí misma como existente, el carácter ininterrumpido de la memoria y el carácter ininterrumpido de la existencia habitualmente se identifican”. *Op.cit.*, p. 173.

sobre todo en el caso del Tíbet que fue violenta y abrupta, implica la pérdida de los distintos contextos socioculturales, de los significados textuales inherentes y de la función o funciones desempeñadas por cada texto en el momento de su producción.

Por ello, es importante que la lectura actual tenga en cuenta las implicaciones que supone recuperar los contextos y las relaciones y funciones textuales asignadas a los textos.

El Vajra, relaciones y significados

Tan sólo para ejemplificar la dificultad que existe en la lectura de estos textos, he elegido, un objeto ritual llamado *vajra*, para señalar los distintos significados que conlleva y las relaciones que establece con otros textos.

El *vajra*, visto por un observador neófito, podría ser un exótico objeto de adorno sobre un altar budista, o un incomprensible instrumento que portan varias de las figuras búdicas, o un objeto ritual usado por los monjes en las ceremonias. Sin embargo, visto como un texto cultural, se le puede considerar como un símbolo mediador entre distintos niveles temporales, espaciales y significativos.

El *vajra* se puede representar con uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis o nueve dientes o radios en cada extremo; aunque lo más común es de cinco o nueve radios. Generalmente están hechos de metal. En su centro, como eje central, está uno de los radios, los otros, curvados convergen y se unen al central. Los cuatro exteriores pueden estar abiertos o cerrados.

En un primer momento el *vajra* es el símbolo que guarda la memoria de tiempos antiguos. Representa la primigenia fuerza del universo y adquiere y guarda el poder celeste. Llega desde el pasado primordial preservando las voces, hechos y significados remotos; tiene una procedencia mítica histórica y descien- de del antiguo tridente de los dioses de muchas culturas: en la griega, Zeus porta el tridente, en la romana, Júpiter o en la teutona, Thor lleva un martillo: en todos los casos, es el símbo- lo del rayo. En la arcaica India, el tridente es el arma que porta el principal dios védico Indra. “Su forma era tanto un disco con un hoyo en el centro, como el de un martillo de metal con cien- tos de púas. De acuerdo con una leyenda budista, Shakyamuni tomó el *Vajra* de Indra y obligó a las amenazantes púas a abrir- se y formar el pacífico cetro budista”.²⁰

Desde el punto de vista lingüístico, *vajra* es un término sánscrito cuyo significado es ‘dureza, fuerza’, o en tibetano, *dorje* (*rdo rje*), significa ‘el señor de las piedras’ e implica indestructibilidad, dureza, brillantez y transparencia, cualidades del diamante el cual puede cortar, pero no se mella. Al respecto, dice John Powers: “El *vajra* literalmente significa ‘diamante’, simboliza la indestructible naturaleza de la perfección de la sa- biduría y de la compasión que caracteriza a los budas. Esta indisoluble unión destruye los lazos de la ignorancia y las emo- ciones perturbadas, sin ser dañada”.²¹

Acorde con su naturaleza celeste, muchos de los antiguos *vajras* fueron elaborados con materiales extraídos de meteoroi- tos, ‘acero celeste’ (en tibetano, *gnam lcags*) que “es la suprema

²⁰ De acuerdo con la leyenda hindú, el rayo de Indra fue elaborado con los huesos del gran Rishi, Dadhichi, quien fue sacrificado por Indra. Esta ‘indestructible arma’ le confirió gran poder a este dios y con ella mató ‘nueve veces noventa’ vítras o dragones.” Robert Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, p. 234.

²¹ Powers, *ibid.*, p. 229. Por emociones perturbadas se entienden la ignorancia, el apego y la aversión. Los tres “venenos” u obstrucciones que impiden que la ‘mente’ obtenga claridad y consciencia de sí.

sustancia para forjar la representación física del *vajra* u otras armas de acero, porque ésta ha sido temperada por los dioses celestiales en su paso a través del cielo”.²² Su procedencia celeste trae consigo la connotación de la vastedad y vaciedad del Universo, de aquí que se le relacione con el vacío. Este significado permite la entrada a otro nivel de la cultura, el de la filosofía budista, donde se trata del principio fundamental del vacío o *shunyata*.

Para el budismo la noción de vacío, así como la de la interdependencia, “son dos conceptos cruciales. Difíciles de entender y sujetos a una variedad de interpretaciones, un entendimiento de ellos y de su compatibilidad puede servir de llave para revelar la esencia de las enseñanzas del Buda”.²³ El concepto del vacío se expone principalmente en el sutra del *Corazón de la Sabiduría* (Prajñāpāramitāhṛdaya); en este sutra, el postulado que sintetiza este principio, dice: “La forma es el vacío, pero la vacuidad es la forma; la forma no es otra cosa que vacuidad, la vacuidad no es otra cosa que forma”.²⁴ Geshe Rabten, en su comentario al sutra, explica ampliamente el término de vacío según la filosofía budista, y dice: “Todos los fenómenos existen en dependencia de sus causas y condiciones (si son fenómenos condicionados) de sus partes que los componen y de las imputaciones mentales. Esta es la causa por la cual podemos concluir que nada tiene una existencia autónoma independiente de causas, partes e imputaciones”.²⁵ De tal manera, la naturaleza última de todos los fenómenos es la forma vacía. “¿Vacía de qué? De ser entidad independientemente, autónoma, de tener alguna “cosa propia”, cierta naturaleza intrínseca que provenga de sí misma (desde su propio lado), sin depender de causas y

²² Beer, *op.cit.*, p. 234.

²³ Elizabeth Napper, *Dependent Arising and Emptiness*, p. 3.

²⁴ Este sutra está contenido en el *Sutra de la Perfección de la Sabiduría* (prajñāramitāsūtra) Geshe Rabten *Echoes of Voidness*, p. 18.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

condiciones externas o de factores subjetivos de aquellos quienes las observan. Podemos observar a las cosas (personas, mesas, sillas o cualquier otra) como sólidas, substanciales, asibles; sin embargo, cuando las examinamos a través de las partes que las componen, no hay nada que pueda ser señalado como una cosa concreta. El no encontrar algo cuando es visto analíticamente es el vacío".²⁶

Con esta significación intertextual, el *vajra* entra en relación con otros textos iconográficos, orales, rituales, arquitectónicos y otros. A cada uno de éstos les aporta su significado y de ellos adquiere otros; es, en cuanto símbolo, como un mediador, en los distintos niveles de la cultura tibetana, que permite que los significados condensados se actualicen y se relacionen entre sí.²⁷

Así, el *vajra* se convierte en el corazón de la práctica de una de las escuelas del Budismo, el Vajrayana, o camino adamantino. La práctica central de este sistema budista es el tantra, en el que se usa la visualización, la repetición de los mantras, los mudras y los mandalas, así como un complejo ritual simbólico sustentado en un profundo estado meditativo. El *vajra*,

Representa el propósito de la práctica tántrica: la mente iluminada, esto es la indestructible unión del método con la sabiduría. Éste es el símbolo de la mente iluminada del buda —la cual combina la compasión por todos los seres con el completo entendimiento de la realidad— y la actividad de un buda, que se caracteriza por las manifestaciones compasivas y la percepción directa del vacío.²⁸

²⁶ Napper, *ibidem*.

²⁷ Lotman dice: "El símbolo actúa como si fuera un condensador de todos los principios de la signicidad y, al mismo tiempo conduce fuera de los límites de la signicidad. Es un mediador entre diversas esferas de la semiosis, pero también entre la realidad semiótica y la extrasemiótica. Es un medidor entre la sincronía del texto y la memoria de la cultura. Su papel es el de un condensador semiótico". "El símbolo en el sistema de la cultura", en *La semiosfera I*, p. 156.

²⁸ Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, p. 228. Véase, para ampliar el tema del tantra, HH the Dalai Lama. *Tantra in Tibet*.

Como un instrumento ritual, en las ceremonias del Vajrayana se usa en unión con la campana: “Tratado de esta manera, como forma dual, el vajra representa el principio activo, el método hacia la iluminación y el camino a la transformación, la actual manifestación búdica, mientras que la campana representa la Perfección de la Sabiduría, conocida como el Vacío. En esta unión, sin embargo, el *vajra* comprende los dos coeficientes de la iluminación(bodi), el método y la sabiduría”.²⁹

En la iconografía budista, el *vajra* es portado por varias figuras búdicas que pertenecen a la Familia del *Vajra*, de la cual Akshobya es el buda primordial. Akshobya, junto con otras cuatro figuras búdicas, Ratnasambava, Amitaba, Amogasidi y Vairochana forman los cinco Dyani Budas. Éstos expresan diversos aspectos, cualidades, estados y niveles de la mente, pero también forman un patrón o esquema del universo: cada uno de ellos representa un punto cardinal, y a cada uno le corresponde un color, una dirección, una hora del día, un animal simbólico, un *mudra*.³⁰ Cada uno de ellos también aparece en uno de los estados intermedios entre la muerte y la próxima vida, estados intermedios denominados *Bardos*, por los cuales atraviesa la mente durante el proceso del renacimiento.³¹ Así que estas figuras búdicas tienen conexiones tanto con la vida como con la muerte.

²⁹ Citado por Powers, *op.cit.*, p. 229. “El método —en este contexto— se refiere a la motivación y a las acciones de uno mismo que permitan beneficiar a los demás para que logren obtener la iluminación. La Sabiduría se refiere a la conciencia que actualiza y obtiene el vacío y la falta de una existencia inherente de todos los fenómenos”. p. 238.

³⁰ En sánscrito *mudra* (tib. *phyag rgya*) tiene distintos significados. El primero es ‘sello’, estampar o acuñar un signo en una imagen o en un texto. Como gesto de las manos, es una expresión innata de la prístina consciencia, en la que los sutiles movimientos ‘sólo aparecen’. Pertenece al lenguaje corporal. Cada postura en la iconografía budista contiene un mensaje distinto. Cf. *The Encyclopedia of Tibetan...* p. 149.

³¹ Para una explicación más amplia, véase Vessantara, *Meeting the Buddhas. A Guide to Buddhas, Bodhisattvas, and Tantric Deities*.

Según los radios que el *vajra* tenga, se le vincula con otros textos; así, el vajra con un radio recto se relaciona con el Monte Meru, eje central de la Tierra y unión de la dualidad. El que tiene tres radios, se relaciona con los tres tiempos, pasado, presente y futuro, y con las tres raíces destructivas, el apego, el enojo y la ignorancia. El que se relaciona con los cinco Dyani Budas es el que tiene nueve radios, que son los cinco Dyani Budas con sus distintas connotaciones; los radios intermedios se refieren a sus consortes, quienes, al unirse a su pareja, integran la dualidad. También se le vincula con las ocho direcciones y el centro.³²

El *vajra* es también parte integrante del espacio del *mandala*, representación que en un sentido amplio significa un círculo o concentración de energía; y que también designa un área sagrada. El *mandala* se utiliza a manera de un plano con cuatro entradas y un centro, que corresponden a los cuatro puntos cardinales y al eje central, y conecta dos dimensiones: la celeste con la terrenal. Los *mandalas* en la tradición tántrica son las residencias o tierras de distintas deidades.³³ Si duda, son unos textos muy complejos (demandaría más espacio el explicarlos), y en una de sus partes estructurales entra el *vajra*. De los cuatro círculos que rodean el centro del mandala, el primero llamado de la sabiduría es de fuego purificador; el segundo es el de los *vajras*. “Inmediatamente después de este círculo (el de fuego) está el círculo de diamante (*rdorje raba*). El diamante simboliza el Supremo Conocimiento, *bodhi*, La Iluminación, La Esencia, La Absoluta Consciencia Cósmica,

³² Véase Beer, *op.cit.*, p. 235.

³³ Sobre la significación del mandala, Raghu Vira y Lokesh Chandra, dicen: “Es sobre todo un mapa del cosmos. Es la totalidad del universo en un plano esencial, en el proceso de emanación y de absorción. El universo no sólo en su inherente expresividad espacial, sino como una temporal revolución y ambas como un proceso vital, el cual se desarrolla, a partir de un Principio esencial, que gira alrededor de un eje central, el Monte Meru; éste es el eje del mundo en el que el cielo descansa y que hunde sus raíces en subsuelos misteriosos”. *Tibetan Mandalas (Vajravali and Tantra-samuccaya)*, p. 9.

la cual una vez que se ha obtenido nunca más se pierde. Es como el diamante, inalterable. El Buda, por cierto, está sentado sobre un diamante en Bodhgaya, lugar en el cual él obtuvo la Suprema Iluminación y llegó a ser el Buda, este lugar es llamado el “Asiento Diamantino” (*vajrasana*). Pero el “Asiento Diamantino” no está localizado en ningún sitio en el espacio, ni tampoco el árbol (*Ficus Indica*), donde aconteció la Iluminación. El “Asiento Diamantino” está fuera del tiempo y del espacio, en todo lugar y en cada instante cuando haya un cambio repentino de éste, a otro plano”.³⁴ Así, el *vajra*, considerado como una compleja red de significados, al estar en uno de los primeros círculos del *mandala*, establece las cualidades para ingresar al centro de esta figura y por otro lado, en la interacción con las significaciones del *mandala*, adquiere y produce nuevas relaciones y connotaciones.

De esta manera en el *vajra* se entrecruzan distintos tipos de textos: el mitológico histórico, el lingüístico semántico, el espacial geográfico, el iconográfico, el filosófico, etc., los cuales, a su vez, están relacionados con otros textos y otros contextos. En cada uno de estos niveles el *vajra* cumple una función específica fijada por el momento de su producción y por la comunidad, por ejemplo, el *vajra* en las manos de una figura búdica, sirve de enlace entre ésta con toda una familia de figuras búdicas, las que tienen una función y una actividad específica para el desarrollo de la energía interior; así también, les otorga un contenido, el poseer la sabiduría o sea el entendimiento del vacío. A su vez estas figuras están vinculadas con la idea cosmológica, temporal y espacial del universo. Por ello, para recuperar las distintas capas significativas que estructuran el proceso simbólico del *vajra*, hay que considerar sus relaciones con otros textos y el tipo de nuevas significaciones que obtiene en su interrelación con ellos.

³⁴ *Ibid.*

Para el lector actual estas relaciones y significados se ocultan, si no entra en los intrincados caminos de la cultura tibetana, dado que en una lectura lineal, no se pueden recuperar las significaciones contenidas en este símbolo. Para ello, se requiere ir paulatinamente conociendo, trenzando y entrecruzando los largos y amplios caminos, que conducen al corazón de la cultura budista tibetana, formados por una apretada red de mensajes aún no descifrados por la cultura occidental.³⁵

Bibliografía

- BERCHOLZ, Samuel y Sherab CHÖDZIN KPHON, *An Introduction to The Buddha and His Teachings*, Nueva York, Barnes & Noble Books, 1993.
- BEER, Robert, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, Boston, Shambhala Publications, 1999.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, decimocuarto Dalai Lama, *El mundo del budismo tibetano. Visión general de su filosofía y su práctica*, trad. Geshe Thupten Jinpa, versión castellana Esteve Serra, Barcelona, Sophia Perennsin, 1997.
- , *Tantra in Tibet*, Nueva York, Snow Lion Publication, 1977.

³⁵ Giuseppe Tucci comenta, cuando escribe su libro sobre las religiones en el Tíbet, que: "sabemos muy poco acerca de la religión tibetana en comparación con otras religiones; la vasta literatura que ha producido, y que ilumina su historia, está muy lejano el que se le conozca completamente, que sea accesible o editada, y en cualquier caso es tan enorme que una vida humana no es suficiente para dominarla." *The Religions of Tibet*, p. vii.

- LOTMAN, Iuri M., *Semiótica de la cultura*, Madrid, Editorial Cátedra, 1979.
- , *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, selec. y trad. por Desiderio Navarro, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.
- , *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del Espacio*, selec. y trad. por Desiderio Navarro, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.
- , *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*, selec. y trad. por Desiderio Navarro, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000.
- MULLIN, Glenn H. y Andy WEBER, *The Mystical Arts of Tibet*, patrocinado por Shedrup Ling y la Fundación Richard Gere de Nueva York, el museo universitario de Oglethorpe, Atlanta, Longstreet Press, 1996.
- NAPPER, Elizabeth, *Dependent Arising and Emptiness*, Londres, Wisdom Publications, 1989.
- POWERS, John, *Introduction to Tibetan Buddhism*, Nueva York, Snow Lion Publication, 1995.
- RABTEN, Geshé, *Echoes of Voidness*, Londres, Wisdom Publications, 1986.
- THURMAN, Robert A. F. y Marylin M. RHIE, *Wisdom and compassion. The Sacred Art of Tibet*, Nueva York, Tibet House, Harry N. Abrams Inc. Publishers, 1997.
- , *Worlds of Transformation. Tibetan Art of Wisdom and Compassion*, prólogo del Dalai Lama, Nueva York, Tibet House, Nueva York Publishers y la fundación Shelley y Donald Rubin, 1999.
- , *Inner Revolution*, New York, Riverhead Books, 1999.
- , *El budismo tibetano esencial. Una Introducción extraordinaria a los conocimientos básicos del budismo*, Barcelona, Ediciones RobinBook, 1998.
- TUCCI, Giuseppe, *The Religions of Tibet*, trad. Geoffrey Samuel, Berkeley, University of California Press, 1980.
- VESSANTARA, *Meeting The Buddhas. A Guide To Buddhas, Bodhisattvas and Tantric Deities*, Birmingham, Windhorse Publication, 1993.
- VIRA, Raghu y Lokesh CHANDRA, *Tibetan Mandalas (Vajravali and Tantra-samuccaya)*, Nueva Delhi, International Academy of Indian Culture, 1999 (Indo Asian Literatures, vol. 383).