
This is the **published version** of the text:

Robaina Rodríguez, Marlevis; Golden, Seán, 1948-, dir. La figura històrica de Lama Zhang : una aproximación desde el estudio comparativo de los votos Mahāyāna y Vajrayāna en la tradición budista tibetana. 2015. (842 Grau d'Estudis de l'Àsia Oriental)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/147113>

under the terms of the  license

**FACULTAD DE TRADUCCIÓN Y DE
INTERPRETACIÓN
GRADO DE ESTUDIOS DE ASIA ORIENTAL**

TRABAJO DE FIN DE GRADO

**“LA FIGURA HISTÓRICA DE LAMA ZHANG: UNA
APROXIMACIÓN DESDE EL ESTUDIO COMPARATIVO DE LOS
VOTOS MAHĀYĀNA Y VAJRAYĀNA EN LA TRADICIÓN BUDISTA
TIBETANA.”**

MARLEVIS ROBAINA RODRÍGUEZ

TUTOR:

SEAN GOLDEN

BARCELONA, JUNIO, 2015



Universitat Autònoma de Barcelona

ÍNDICE

1. La figura histórica de Lama Zhang en el contexto de la práctica <i>Vajrayāna</i> en Tíbet.....	3
2. Breve reseña bibliográfica de Lama Zhang (1122/23-1193).....	4
3. Lama Zhang precursor e innovador de la práctica <i>Vajrayāna</i> en la sociedad tibetana del siglo XII.	10
4. Tipos de votos dentro de la práctica budista tibetana en el siglo XII.....	12
4.1. Breve contextualización histórica y socio-cultural de Tíbet.....	12
4.2. El sistema de los tres votos en la práctica budista: <i>Prātimokṣa</i> , El Voto del <i>Bodhisattva</i> , Los Votos del <i>Mantra-Tantra</i>	14
4.3. La teoría de los tres votos en la práctica budista tibetana.....	20
5. Análisis y críticas a la figura histórica de Lama Zhang en relación a la aplicación de los votos.....	21

1. La figura histórica de Lama Zhang en el contexto de la práctica *Vajrayāna* en Tíbet.

La historia del budismo tibetano se encuentra permeada de notables y contradictorias figuras “religiosas”, políticas o simplemente personas influyentes, vinculadas al establecimiento y la difusión del budismo en la zona geográfica del Himalaya. Teniendo en cuenta el reconocimiento de Lama Zhang como una figura activa en la vida política y religiosa tibetana del siglo XII, el presente trabajo tratará sobre su vida y obra, como un referente dentro de la práctica *Vajrayāna*. Como marco teórico y en conexión con la polémica proyección social de Lama Zhang, se hará además, una descripción de los principales votos dentro de la práctica budista *Māhayāna* y *Vajrayāna*, desarrollada en Tíbet durante el siglo XII. Por otra parte se analizará la aplicación de dichos votos en relación con la vida y el quehacer político-militar de Lama Zhang. Este tópico ha despertado gran interés investigativo puesto que ha sido motivo de fuertes debates tanto en la comunidad de practicantes budistas como en el ámbito académico. Por medio de este trabajo, se intentará buscar una correlación respecto a la aplicación de los votos entre las distintas tradiciones y escuelas. Para ello se presentan las siguientes preguntas: ¿Existe una homogeneidad en la concepción y aplicación de los votos budistas entre las diferentes tradiciones? ¿Lama Zhang representa un personaje discordante e incoherente en relación a la correcta aplicación de los votos budistas o simplemente es un exponente auténtico de la tradición *Vajrayāna*?

Dado mi desconocimiento de la lengua tibetana, para realizar este trabajo me he basado fundamentalmente en dos fuentes bibliográficas:

Sobisch, Jan-Ulrich (2002) “Three-Vow Theories in Tibetan Buddhism” en: Jackson, David P (eds.) *Contributions to Tibetan Studies, Volumen-1*, Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden. Gottingen, Alemania, pp.1-120.

Yamamoto, C.S. (2012) *Vision and Violence: Lama Zhang and the Politics of Charisma in Twelfth-Century Tibet*. Leiden: Brill.

Lama Zhang fue un prominente y controvertido lama tibetano que desempeñó diversas funciones sociales, políticas, militares y religiosas en la zona de Lhasa durante el

período de inestabilidad política comprendido entre 1160 y 1193¹. La connotación social y religiosa de sus actos marcados por su peculiar estilo de vida y práctica religiosa fue motivo de criticismo y polémica en la sociedad tibetana de la época. Destacó como transmisor del *Mahāmūdra*² y por su vinculación en actividades militares y políticas, fue considerado un líder local, protector y máximo representante del *Buddha Dharma* en la zona de Lhasa. Por este motivo, a lo largo de su vida, fue cuestionado respecto a la legitimidad y autenticidad de sus actos en relación a las enseñanzas que transmitía. Al mismo tiempo fue admirado por su incansable esfuerzo en la construcción de monasterios, centros de retiro, templos, *stūpa* y por su talento y capacidad fascinadora en la difusión del *Buddha Dharma*. Lama Zhang llegó a ser considerado “Señor de las Enseñanzas del Buddha” o una de “Las Tres Joyas” del Tíbet.

Su vida se enmarca en un período de formación e institucionalización de los linajes de transmisión del budismo tibetano, por lo que evidencia las contradicciones metodológicas y litúrgicas de la época. Las alusiones a las situaciones en el campo de batalla o sobre las rencillas locales, testimonian las primeras tensiones entre las comunidades monásticas y laicas, así como entre los proto-linajes de transmisión *Vajrayāna*. Se ha de afirmar que tanto su vida como su prolífera obra literaria trascienden hasta la actualidad por ser consideradas una incuestionable fuente de conocimiento budista y objeto de investigación dentro del contexto socio-político tibetano del siglo XII.

2. Breve reseña bibliográfica de Lama Zhang (1122/23-1193).

La vida y obra de Lama Zhang se conoce en la actualidad por medio de su propia producción literaria y las de sus contemporáneos. Pueden encontrarse obras autobiográficas, instrucciones a sus discípulos, elogios, hagiografías, textos históricos de la época, canciones espirituales (tib. *mgur*), además de otras obras de autores posteriores a su existencia. La mayoría de los textos provienen de sus estudiantes, algunas figuras políticas oponentes, maestros cercanos u otros practicantes tántricos de

¹Conflicto existente entre las llamadas “Cuatro comunidades de Lhasa”, cuya definición no queda muy clara en los anales de la historia tibetana, pudiendo referirse a las luchas por el control del poder en Lhasa entre las comunidades orientales *Vinaya* de orden monástico: *Klu Mes*, *Rba*, *Rag*, *Bring* o a las pugnas entre cuatro distritos entorno a Lhasa.

²*Mahāmūdra* o “Gran Sello” las prácticas de la auto-liberación por medio del reconocimiento directo de la naturaleza -última o verdadera- de la mente. En el caso de Lama Zhang se refiere a la transmisión de la doctrina “La Panacea Blanca” o *Mahāmūdra* del maestro Gampopa (tib. *Sgam po pa*)

la época. Ha de señalarse que pese a la conservación de documentos escritos por el propio Lama Zhang, no existe uniformidad retórica entre los textos en cuanto a muchos aspectos y sucesos de su vida, apareciendo algunos con un estilo sarcástico, humorístico o de tono irónico, lo que dificulta en alguna medida, la precisa interpretación de los hechos. (Yamamoto, 2012: 39)

Lama Zhang nace en 1122, hijo de un practicante tántrico laico³ local y una ex-monja, residentes en el sur de Lhasa. La familia proviene del clan tib. *Sna nam*, del cual obtuvo el apellido Zhang que denotaba cierta distinción social puesto que en los tiempos imperiales, era una de las familias que proveían de esposas a la corte imperial. (Yamamoto, 2012:54) Pese a que sus familiares y amigos próximos, lo consideraran un niño especial⁴ y percibiesen en él una particular conexión con las enseñanzas budistas, también destacaba por su carácter temperamental y por manifestar ciertas tendencias infantiles de crueldad. Desde los primeros años de su infancia mostró interés por la práctica budista, por ello sus padres le proporcionaron una educación en coherencia con su prematuro potencial espiritual. Inicialmente fue instruido en textos no-tántricos de gramática y lógica, El *Abhidharma*, textos históricos (*Jātaka*) y el *Sūtra* del Corazón. Posteriormente recibió educación en textos tántricos como *Cakrasaṃvara*, los Seis *Dharmas* de Nāropa y el *Tantra Hevraja*, entre otros.

En relación a su educación precoz se ha de tener en cuenta que, dicho interés prematuro por la práctica budista le llevó a probar diversos sistemas y metodologías de meditación bajo la guía de diferentes lamas, lo que incluyó algunas prácticas de magia negra. Es importante destacar que por entonces ya no se consideraban compatibles las prácticas budistas y las antiguas prácticas de magia tibetana. Tampoco se aceptaba de forma muy positiva por parte de la comunidad de practicantes (Skt. *saṅgha*) la interacción personal y directa con diversos lamas de forma simultánea. Dicha “promiscuidad” religiosa, que algunos argumentan como fruto de su inmadurez y difícil adolescencia, generó fuertes críticas entre las personas entendidas más allegadas. Estos incidentes fueron calando su reputación pese a ser una figura religiosa muy popular desde temprana edad en la zona de Tíbet central.

³ Practicante tántrico se refiere a aquellos meditadores que estudiaban y practicaban las enseñanzas budistas contenidas en los “*Tantras*”, textos o enseñanzas orales provenientes de la India.

⁴ Desde muy pequeño fue considerado un cuerpo de emanación (tib. *sprul sku*), siendo reconocido por importantes maestros y practicantes de la comunidad.

Otro aspecto que lo caracterizaba era su determinante rechazo hacia el estudio académico y hacia las formas convencionales de aprendizaje. Desde los primeros años de su vida, Lama Zhang expresó de forma radical una visión de la práctica del Buddha Dharma particular. Se caracterizó por priorizar la sabiduría proveniente de la experiencia y la intuición, como un resultado tangible de la práctica meditativa, en lugar del estudio académico. De este modo se oponía a seguir las normas y los sistemas escolásticos que empleaban desde su punto de vista, excesivas limitaciones conceptuales, relativas a las aproximaciones más académicas.

Afectado por su propia confusión e ignorando las críticas de los lamas y practicantes, tras la muerte de sus padres⁵, decide tomar la ordenación completa de los votos monásticos en 1147 a la edad de 25 años. Con ello pretendía poder corregir el daño provocado por las tendencias de su comportamiento inmaduro e inestable durante la adolescencia. (Yamamoto, 2012:65) Como discípulo y practicante *Vajrayāna*, se le vincula con unas 15 líneas de transmisión, recibidas a través de 44 maestros directos, de los cuales, 6 son considerados como sus lamas raíces⁶ a lo largo de toda su vida. Además se le reconoce un grupo aproximado de 100 estudiantes directos. (Yamamoto, 2012:101-110)

En relación a ello se han de especificar varias cuestiones que servirán para entender los acontecimientos posteriores de su accionar en la esfera pública y social. En el siglo XII los actuales linajes de transmisión *Vajrayāna* no estaban del todo definidos, por lo que era común recibir y transmitir las enseñanzas entre diversas escuelas dentro de un mismo proto-linaje⁷. Sin embargo no podía hacerse de forma deliberada, sino únicamente con la aprobación del propio lama raíz de quien se recibían las enseñanzas *Vajrayāna*. Lama Zhang tuvo una vida llena de inquietudes y disconformidades por lo que intentó experimentar cuanto le fuese provechoso en su proceso de desarrollo espiritual. Por esta causa pasó de una práctica laica a otra monástica, luego diversos

⁵ Lama Zhang consideró la muerte de sus padres como un proceso de purificación en su vida, después de haber creado karma negativo practicando magia negra, sin dedicarse de forma honesta e íntegra a la práctica del *Dharma*.

⁶ Lama raíz (tib. Bla-ma), maestro con quien se establece una identificación inmediata por lo que permite el reconocimiento directo de la naturaleza de la mente.

⁷ Proto-linaje alude al hecho de que las líneas de transmisión no estaban institucionalizadas como en la actualidad. Algunos académicos perciben dichas líneas como un proceso de construcción social y político en el ámbito religioso tibetano. (Yamamoto,2012: 105-106)

retiros aislados y nuevamente a la vida laica hasta su inserción en la vida pública de Lhasa. Entre sus principales maestros destacan:

- Rwa lo tsā ba a quien encontró a los 27 años, considerándolo su primer lama raíz, con quien perfecciona Los Seis Dharmas de Nāropa y permanece en retiro recibiendo varias instrucciones tántricas.
- Mal yer pa ba (1105-1170), pertenecía a la tradición de *ras pa-s*⁸, fue estudiante de segunda generación de Milarepa (tib. *Mila ras pa*). Dicho maestro le instruye en el estilo denominado “la vía rápida” que posteriormente constituiría un elemento clave en la práctica budista de Lama Zhang. Además la vinculación con este maestro lo sitúa en la futura línea de transmisión del linaje Kagyu (tib. *Bka' Brgyud Pa*)
- Sgom pa Tshul (1116-1169), sobrino y discípulo del maestro Gampopa, de quien Lama Zhang recibe la controversial práctica del *Mahāmūdra* (“La Panacea Blanca”)⁹. Dicho maestro fue reconocido por sus cualidades como meditador y por su vinculación en el mundo político y en la esfera pública y social de Lhasa. Es debido a su relación con Sgom pa Tshul que lama Zhang adquiere un papel importante en los conflictos de Lhasa. Se ha de tener en cuenta que Gampopa fue el primer maestro que instituyó la escuela *Bka' Brgyud Pa*, siendo alumno directo de Milarepa y maestro del reconocido meditador Dūsum Kyenpa (tib. *Dus gsum mkhyen pa*), nombrado “El Primer Karmapa” de la escuela-linaje *Bka' Brgyud Pa*. Por esta línea de transmisión también se vincula a Lama Zhang con dicho linaje.

Siguiendo esta línea de maestros preferentes se explica la asimilación de Lama Zhang en el proto-linaje *Bka' Brgyud Pa*. A ello ha de añadirse la estrecha conexión con Dūsum Kyenpa (Primer Karmapa) a lo largo de su trayectoria como político, militar y practicante. Algunos textos hacen referencia a su mutuo reconocimiento como desarrollados practicantes tántricos, puesto que prevalecía entre ellos un tratamiento sin protocolos. Sin embargo son dos figuras “notables” que representan diferentes maneras

⁸ Tradición Repa (tib. *Ras pa-s*) conformada por meditadores ermitaños de las montañas que practicaban con una sola prenda de algodón (tib. *ras*) como vestiduras. Creado por el yogi Milarepa (1052-1135)

⁹ Este tipo de *Mahāmūdra* fue cuestionado por lamas como Sas kya Paṇḍita por su conexión con la práctica Chan, proveniente de China. Algunos académicos lo denominan “prácticas post-tántricas”, lo que implica que excluyen las complicadas tecnologías y rituales de los tantras clásicos. (Yamamoto, 2012:76)

de experimentar, aplicar y difundir las enseñanzas del Dharma. Düsüm Kyenpa nació en 1110 en la provincia de Kham, y se caracterizó por tener una infancia difícil, pero luego de tomar los votos a los 20 años, bajo las enseñanzas del maestro Gampopa, ayudó a institucionalizar el linaje *Bka' Brgyud Pa*. Muere en 1193 al igual que Lama Zhang, dejando una amplia comunidad de practicantes afiliados a su actividad como lama *Vajrayāna*. La estrecha relación entre ambos también puede verse desde el punto de vista histórico, como una estrategia de legitimación del proto-linaje en Lhasa, en medio de la convulsión y el caos político; siendo Lama Zhang una figura autoritaria y pragmática mientras Düsüm Kyenpa se admiraba como un yogi tántrico de incuestionable prestigio.

En relación a su vida pública, se narra en sus biografías que después de alcanzar el estado de liberación¹⁰, tras arduos años de retiro y práctica, Lama Zhang permanece en Tíbet Central rodeado de una numerosa comunidad de practicantes. Su círculo más cercano se conformaba por estudiantes monásticos, seguidores laicos y patrocinadores. Sin embargo durante estos años en su labor como lama, se ve afectado por el dilema de tener que afrontar una vida pública, como correspondía a un lama carismático. El hecho de ser permanentemente requerido, le obligaba a privarse del espacio y el tiempo necesarios para continuar meditando de forma individual, sin ser distraído. Esta acuciante necesidad fue resuelta tras una visita de Lama Zhang a Lhasa para comunicarle a su notable maestro Sgom pa Tshul que desatendería la *saṅgha* con la intención de abandonar Tíbet alrededor del año 1160. (Yamamoto, 2012:86-87). Sgom pa Tshul decide en ese momento, que Lama Zhang por el reconocimiento de sus cualidades como gran lama y por su carácter resolutorio, podría ayudarle a controlar las situaciones de caos imperante en Lhasa. Las disputas locales causadas por los diferentes clanes, el acoso de bandidos y las frecuentes amenazas a la comunidad religiosa vinculada a la estatua del Buddha Śākyamuni (tib. Jo Bo), situada en el templo Jokhang (tib. Tsug lag khang) en Lhasa, generaban una situación de descontrol e inestabilidad en el área, incluso provocando la destrucción de las antiguas rutas de peregrinaje. Sgom pa Tshul tras algunos debates con Lama Zhang, aludiendo a su Voto de Boddhisatva y a su responsabilidad de proteger a todos los seres sintientes, consigue reclutarlo para

¹⁰ Estado de Liberación (Sánscr. *mokṣa*), liberación de la existencia en el ciclo del *saṃsāra*. En la perspectiva tántrica se obtiene como resultado de la práctica meditativa.

defender el templo e imponer el control político, la ley y el orden en la zona, diluyendo así cualquier intención previa de marchar fuera de Tíbet.

Para este cometido Lama Zhang fue nombrado oficialmente por Sgom pa Tshul como “Señor de las Enseñanzas del Buddha y los Templos” y “Protector de los Seres”, siendo entonces encomendado para restaurar los daños causados a los templos Jokhang y Ramo che. En torno a este incidente surgen las situaciones polémicas que devendrían en el desprestigio del Lama Zhang dentro de ciertas comunidades budistas en Lhasa. La situación puede verse como natural y lógica si se tiene en cuenta el peso de la petición de un lama raíz a su discípulo en el contexto *Vajrayāna*, pero también puede interpretarse como una instrumentalización política de un distinguido maestro tántrico con el propósito de garantizar el buen gobierno y el dominio político de una zona determinada, en la inestable sociedad tibetana del siglo XII.

Dado que Sgom Tshul ya se había establecido como un negociador experto en situaciones hostiles, y llevaba con él el prestigio del linaje religioso familiar de Sgam po pa, fue una elección natural que fuese llamado como pacificador por los clanes y facciones en guerra. Tomando la responsabilidad del área de Lhasa, comenzó primeramente con la reparación de los templos dañados. Luego nombró a Lama Zhang, como uno de sus principales discípulos, para que se hiciese cargo de la administración. (Yamamoto, 2012: 191. Traducido por la autora.)

Durante este período Lama Zhang se involucró en numerosos proyectos de orden público como la reconstrucción de templos, la edificación de *stūpa*, la protección de rutas de peregrinaje. Sin embargo, también se vio envuelto en varios conflictos que implicaron la acción militar y el uso de la violencia. Esta faceta de su vida será abordada más adelante en relación a la aplicación de los votos en la práctica *Vajrayāna*. Sus incursiones militares para instaurar el orden en Lhasa fueron la principal causa de polémica y descrédito en torno a su figura como lama budista incluso, dentro de la comunidad de lamas *Bka' Brgyud Pa*, al margen de su estilo peculiar como practicante tántrico. Su comportamiento en este período de su vida, resulta interesante desde el punto de vista investigativo tanto por las connotaciones que implica en la ética budista, como por constituir un reflejo de la situación política y social tibetana tras la caída del imperio tibetano y durante el proceso de expansión y asimilación del budismo como religión oficial.

Lama Zhang muere a la edad de 72 años en 1193. Hasta sus últimos días se involucró con la comunidad como maestro del *Dharma* y llevó a cabo sus obligaciones públicas. Quedó confinado a su habitación en el monasterio Tshal Gung Thang, construido por sí mismo, cuando finalmente no fue capaz de enseñar, ni hablar, Toda la comunidad budista del área pasó a rendirle respetos, incluso sus enemigos. (Yamamoto, 2012: 91-92)

3. Lama Zhang precursor e innovador de la práctica *Vajrayāna* en la sociedad tibetana del siglo XII.

La propia controversia que encierra el comportamiento y los planteamientos de Lama Zhang, también pueden presentarse desde la perspectiva de su potencial innovador, si se tiene en cuenta que ejerció y difundió la práctica *Vajrayāna* de un modo peculiar y distintivo para su época. Este apartado no se centra en cuestiones negativas como la violencia y las acciones militares, sino más bien en los elementos de autenticidad que le aportaron vigencia a su obra, trascendiendo hasta la actualidad.

Por un lado Lama Zhang, como todo practicante de su época, empleó para su subsistencia las donaciones o aportaciones de los patrocinadores interesados en promover su educación y desarrollo espiritual. Esta cuestión de patronazgo fue muy difundida en Tíbet dentro de la comunidad budista, dado que la extensión temporal de los retiros meditativos imposibilitaba la vinculación laboral o cualquier actividad para obtener los medios necesarios de subsistencia por parte de los yoguis. Sin embargo este sistema también fue motivo de discordias e insatisfacciones dentro de las comunidades. La adquisición de patrones por parte de las nuevas instituciones religiosas creó rivalidades de poder entre las comunidades monásticas. (Yamamoto, 2012: 268)

En el caso de Lama Zhang, aunque tuvo numerosos patrocinadores a lo largo de su vida, abogó por elegir libremente dónde, cuándo y con quién practicaba lo que él mismo o su lama raíz consideraba provechoso para su desarrollo. Desde su juventud eligió sus maestros de forma independiente, solo valorando la conexión kármica entre ambos. Por ello también acumuló experiencias diversas en relación a los diferentes maestros encontrados y a la variedad de prácticas (incluyendo la magia negra) que aplicó a lo largo de su vida. Por otra parte fue libre de residir y desplazarse a los territorios que consideró convenientes, sin dejarse coaccionar por ningún patrocinador. En referencia a las numerosas demandas de sus patrocinadores dijo:

No me quedaré con ninguno de vosotros. Si deseo partir, lo haré y si deseo quedarme, me quedaré. A partir de mañana aunque tenga comida para comer, no haré provisiones para mí mismo. Ni siquiera una taza roja. (Yamamoto, 2012: 66. Traducido por la autora.)

Otro aspecto importante fue su explícita postura de priorizar el conocimiento intuitivo y experiencial de la naturaleza de la mente, antes que conocimiento conceptual o racional. Esta determinación se ve reflejada en todos los aspectos de su vida, incluso aquellos que han sido severamente criticados. Yamamoto afirma que no es solo una cuestión de establecer dicotomías como “meditador v.s. académico” o “experiencia v.s. conocimiento verbal o conceptual”; sino que se relaciona con la definición de “bendición” o “linaje de bendición”.

La bendición (tib. *byin rlabs*), inspiración o energía espiritual positiva proviene de las capacidades de un lama muy desarrollado y solo se obtiene mediante el contacto o identificación con dicho lama. (Yamamoto, 2012: 130) Según maestros y estudiantes de la práctica *vajrayāna*, también puede adquirirse por medio de objetos o permaneciendo en lugares vinculados a la actividad meditativa de dichos lamas. Ello implica que la práctica meditativa y la confianza en las enseñanzas transmitidas por los lamas, producen un efecto más inmediato y efectivo que el constante razonamiento de las teorías y los conceptos. Es importante destacar que no se trataba de un conflicto doctrinal, sino de “estilo” en cuanto a la metodología y aplicación individual de las enseñanzas budistas. (Yamamoto, 2012: 132)

En este punto también se ha de tener en cuenta lo que significa el concepto de “Lama”, siendo aquella persona experimentada que guía al practicante mediante su sabiduría y experiencia en el permanente reconocimiento de la naturaleza de la mente, hacia la total iluminación. Lama Zhang asumió dicha postura contra “el escolasticismo” desde muy temprana edad, mientras otros maestros de la tradición *Vajrayāna* exhortaban al estudio riguroso de los textos budistas. El propio texto de *Mahāmūdra* escrito y transmitido por Lama Zhang a sus estudiantes “El Camino de la Profundidad Última” alude continuamente a la importancia de la bendición y a cómo mantener dicha actitud ante la práctica.

Probablemente sería esta comprensión o visión de la práctica del *Dharma* la que determinara sus reacciones en tiempos de conflicto o ante los pedidos de su lama raíz en

Lhasa, así como las interpretaciones que hizo de sus experiencias meditativas y las reflexiones sobre su propio desarrollo en las situaciones más complejas de su vida. Una de sus afirmaciones al respecto enuncia:

En general es debido a que yo tengo una armadura gruesa de fe y devoción hacia el Lama, por lo que el conocimiento de todos los puntos clave del *Dharma* ha venido fácilmente hacia mí. Por lo tanto, ahora a través de la bendición del Lama, todo lo que haga se volverá parte del *Dharma*. (Yamamoto, 2012:127. Traducido por la autora.)

Por tanto, aunque en su vida tuvo una inclinación prematura hacia la práctica espiritual dentro de la tradición budista; en su ejercicio del *Buddha Dharma*, se caracterizó por una singular manera de aceptar, practicar y transmitir las metodologías existentes en el momento. Ello le condujo a convertirse en una figura admirada por su potencial innovador y repudiada al mismo tiempo. Por otra parte fundamentó su práctica en la meditación y la confianza en los maestros que le instruyeron, antes que en el estudio minucioso de la teoría. Vivió de forma independiente a la comunidad budista y al sistema de patronazgo imperante en la sociedad tibetana.

4. Tipos de votos dentro de la práctica budista tibetana en el siglo XII.

4.1. Breve contextualización histórica y socio-cultural de Tíbet en el siglo XII.

A continuación se esbozará el contexto político-económico y social de Tíbet durante el siglo XII, período en el que se difunden, adaptan y re-estructuran las enseñanzas y prácticas budistas *Vajrayāna* a la sociedad tibetana. Siendo éste el período histórico en el que enmarca la vida de lama Zhang.

Con el asesinato del emperador Langdharma se produce la caída del imperio tibetano, cuya expansión entre los siglos VII y IX le otorgó a Tíbet un papel influyente en el ámbito político y comercial de Asia central. Como consecuencia se produce una desarticulación del denominado territorio imperial tibetano, quedando dividido en un conjunto de territorios autónomos sin gobierno, ni autoridad central. Por consiguiente también se desestructura todo el tejido monástico budista fundado por los emperadores tibetanos. (Alay, 2000: 37) Este momento de crisis política, cultural y religiosa se conoce como “Período de Fragmentación”. Sin embargo Tíbet no se encontraba aislado, mantenía fuertes vínculos comerciales con India, China y toda Asia Central mediante

una extensa red de rutas comerciales. Esta interconexión territorial propiciaba la continua afluencia de importantes pensadores, maestros o practicantes budistas y traductores de la época, así como un abundante intercambio de literatura budista. Se ha de añadir el establecimiento del sultanato de Delhi en la India noroccidental, cuyo gobierno constituyó un estado musulmán que obstaculizó, entre otros factores sociales, la difusión del budismo en la región. Debido a ello se incrementó el peregrinaje hacia los territorios del Himalaya en especial Tíbet. En este contexto, tras la llegada a Tíbet de los nuevos difusores del *Buddha Dharma* provenientes de India -llamados *Mahāsiddha*- se produce un renacimiento de la práctica budista a partir del siglo XI, caracterizada por una fuerte influencia india. También han de añadirse los viajes emprendidos por practicantes tibetanos hacia territorio indio, con el propósito de recopilar y contactar con maestros y textos budistas.

En el siglo XI, los tibetanos se obsesionaron con la India y las nuevas formas de budismo fueron importadas desde allí. Una de las figuras heroicas del siglo XI, de hecho, fue el carismático traductor tibetano, quien había desafiado los peligros del viaje a través de los Himalayas, para traer nuevos textos y linajes con una genuina genealogía india. (Yamamoto, 2012: 20. Traducido por la autora.)

Por otra parte con la inserción del budismo indio, el cese de las guerras y el restablecimiento de las actividades comerciales tibetanas hacia toda Asia Central, resurge el interés por la construcción de nuevos templos budistas y el establecimiento de comunidades monásticas. La estabilidad propiciaría un período de riqueza y consolidación cultural e identitaria, en el que se generarán formas particulares e innovadoras, manifiestas en el gobierno, las prácticas y las doctrinas religiosas, así como en la producción literaria. Como resultado los monasterios adquirieron poder económico y político atrayendo la simpatía de los clanes aristocráticos tibetanos. Es en el siglo XII cuando se manifestara por primera vez un predominio político- religioso de la escuela Kagyupa [tib. Bka' brgyud pa] establecida en la zona de Ü, constituida por cuatro grandes escuelas originarias de los alumnos directos de Gampopa (tib. Sgam po pa). Siendo de especial interés para este trabajo la escuela Dagpo Kagyudpa [tib. Dwags po Bka' brgyud pa] cuya doctrina anti- escolástica ejerció una fuerte influencia en el modo de aplicar y enseñar la práctica budista de Lama Zhang.

La línea Dwags po Bka' brgyud pa responde a una suerte de tradición ofrecida por Gsang phu Bka' gdams pa-s, basada más en la meditación y menos en la

perspectiva escolástica. De hecho, en muchos lugares Sgam po pa critica la exclusivista aproximación académica. (Yamamoto, 2012: 37. Traducido por la autora.)

Otro elemento importante del contexto político y económico de la época es la estrecha conexión comercial y cultural entre Tibet y China. Por entonces China se encontraba en transición de la dinastía Song del Norte (960- 1127d.C.) a la Song del Sur (1127-1279 d.C.). También se ha de mencionar la influencia ejercida por algunos maestros budistas tibetanos en el Reino de Xia Occidental o Imperio Tangu (982- 1227 d. C.), llegando a consolidarse la práctica budista como religión oficial del estado con apoyo gubernamental.¹¹ Por último otro elemento relevante del contexto histórico es el fortalecimiento y la expansión mongol, cuyas connotaciones afectarían la geopolítica global de la época.

Para resumir la situación tibetana se ve determinada por la caída del imperio tibetano y el restablecimiento de las actividades comerciales con Asia Central en el período de paz. El flujo de información trae consigo la llegada de de *Mahāsiddha* que hacen resurgir el budismo en Tibet con una fuerte influencia india. Con la prosperidad, los monasterios budistas adquieren control político y económico en Lhasa, destacando en este período la escuela- linaje Kagyupa.

4.2. El sistema de los tres votos en la práctica budista: Prātimokṣa, el voto del Bodhisattva, los votos del Mantra-Tantra.

La doctrina enseñada por Sidharta Gautama o *Buddha Śākyamuni* fue difundida en toda Asia mediante tres grandes corpus o vehículos del *Buddha Dharma* conocidos como los tres Concilios Budistas o las tres Ruedas del Dharma. Los tres vehículos o modos de practicar el budismo se nombran *Theravāda (Hīnayāna)*, *Mahāyāna* y *Vajrayāna*. Dichas denominaciones han sido objeto de fuertes polémicas y aún en la actualidad, no existe uniformidad de criterios tanto entre budólogos como practicantes, en cuanto a cuándo comienza o qué delimita específicamente, cada una de estos vehículos (*yāna*). En el marco de estos tres corpus doctrinales y en correspondencia con cada uno de ellos, se establecen parámetros éticos, sistema de valores o votos que aluden a la relación del

¹¹ Resulta significativa la creación en el Reino de Xia de un título para los emisarios tibetanos, denominado “Preceptores imperiales”, cuyo puesto ostentó Ti shri Ras pa, un alumno de Lama Zhang.

practicante budista con su entorno externo, con su experiencia interna, con su maestro y con su propia práctica budista. Dichos patrones se establecen con el propósito de facilitar o garantizar el correcto ejercicio del *Dharma* y una efectiva aplicación en la vida diaria.

Una definición de los votos sería la intención (o los factores mentales asociados) en el abandono de los daños (hacia uno mismo y hacia los demás) y sus causas. (Kongtrul, 1998: 85-88) Esta definición se fundamenta en el deseo propio de liberarse del sufrimiento y por tanto de la existencia cíclica del *samsāra*. El modo en que se relaciona y conecta un practicante con sus correspondientes votos también es motivo de polémica puesto que difieren las opiniones de acuerdo a la metodología o corriente filosófica que se practique. En tal caso, los *Vaibhāṣika* o Analistas expresan que los votos tienen forma ya sea perceptible o no y que se conectan al practicante por medio de la cuerda de adquisición. Los *Sautrāntika* o Tradicionalistas manifiestan que asumir una cierta cantidad de votos genera una completa transformación en el continuo mental, cambiando el antiguo marco (de la mente) en uno nuevo. Los Idealista o *Cittamātrin* consideran que los votos pueden ser tanto la semilla como la continuidad de la intención de abandonar lo que es insano o no beneficioso. Por último los centristas o *Mādhyamika* partidarios de la naturaleza vacua de todos los fenómenos, los perciben como la intención y sus factores mentales asociados de renunciar a las acciones dañinas o no beneficiosas del cuerpo y del habla, no aceptando la existencia de una conciencia fundamental.

A partir de la diversidad de criterios y de las diferentes consideraciones que puedan encontrarse respecto a la relación entre un practicante y sus votos, se establecen tres tipos de votos principales: *Prātimokṣa*, El Voto del *Bodhisattva*, y Los Votos del *Mantra-Tantra*. Si bien existen otros sistemas para clasificar los numerosos tipos de votos que engloban las ochenta y cuatro mil enseñanzas budistas, sobre la categorización antes mencionada se basará dicho trabajo. Respondiendo a la pregunta inicial, no existe homogeneidad respecto a la concepción y aplicación de los votos dentro del variado espectro de tradiciones y escuelas budistas

En relación a la primea categoría, *Prātimokṣa* es una palabra sánscrita en la que *prāti* significa hacia y *mokṣa*, liberación de la existencia cíclica. Por tanto se define como “la liberación personal, enmarcada en la moralidad, la virtud, el esfuerzo y los votos. El

hecho de poder mantener una actitud disciplinada y coherente con la intención de liberarse del *saṃsāra*. (Kongtrul, 1998: 87) Los ocho votos incluidos en *Prātimokṣa* son válidos para monjes/ monjas, mujeres y hombres iniciados, además de practicantes laicos. Debido a la diversidad de condiciones que presentan quienes pueden practicarlos, éstos pertenecen mayormente a los textos *Vinaya* y se encuentran divididos en siete categorías: los votos para monjes (*bhikṣu*) y monjas (*bhikṣuni*), los votos para hombres iniciados (*śrāmaṇera*) y mujeres iniciadas (*śrāmaṇerikā*), los votos de practicantes laicos masculinos (*upāsaka*), los votos de practicantes laicos femeninos (*upāsikā*) y los votos de las novicias (*śrīkṣamanā*). (Kongtrul, 1998: 88) Cada una de estas categorías hace referencia al modo de alimentación, al no consumo de bebidas alcohólicas, a la no acción de las siguientes diez acciones negativas: no matar, no mentir, no difamar, no dividir la saṅgha (comunidad de practicantes), no hablar mal de los maestros del Dharma, no usar el cuerpo de forma negativa para dañar a otros, no odiar o manifestar ira contra ningún ser sintiente, no acumular propiedades para el beneficio propio, no abandonar la intención de liberarse del *saṃsāra*, no transgredir la disciplina de los votos que se han recibido.

En este trabajo sólo se profundizará en los votos concernientes a las personas laicas (no iniciadas en ninguna orden monástica) puesto que son los votos aplicables a la práctica *Vajrayāna* relacionada con el período más activo de la vida de Lama Zhang, al que posteriormente se hará referencia.

Los votos correspondientes a los hombres y mujeres laicos fueron concebidos para mantener la práctica en coexistencia con las experiencias de la vida en sociedad o comunidad, no permaneciendo en un claustro o retiro. En el caso de la sociedad tibetana, los practicantes budistas se dividieron en tres tipos: yogi (meditadores ascéticos e independientes), monjes (practicantes vinculados a una comunidad monástica o claustro) y *Ngakpa* (tib. sngags pa, personas insertadas en la sociedad tibetana, que podían estar afiliadas a un núcleo familiar o no, y que realizaban alguna actividad económica como medio de subsistencia).

Los votos de las personas laicas cuentan con menos preceptos que los de los monjes/ monjas, novicios y renunciantes. Se fundamentan en la disciplina de mantener la intención correcta y no realizar las diez acciones erróneas antes mencionadas.

Una vez adquiridos los votos, éstos pueden mantenerse por medio de una conducta ética correcta que implica, mantener la confianza en las demás personas, reconocer las acciones negativas y la confianza en las condiciones favorables para vivir felizmente.

En el caso de los practicantes laicos se refuerza la abstinencia de beber alcohol y la conducta disciplinada. También se alude a la no renuncia de la práctica del *Dharma* y al cumplimiento de los votos sin tener en cuenta el beneficio propio o del país. También se menciona el hecho de no renunciar a las Tres Joyas (*Buddha*- objetivo de alcanzar la Liberación o Iluminación, *Dharma*- metodología o camino que conduce a ello, *Sanḅha*-conjunto de personas que sirven como referencia por haber experimentado previamente la mente y la naturaleza de los fenómenos desde la compasión y la sabiduría). Así como la realización de ofrendas a dichas “Joyas” en el sentido de apreciar las cualidades mentales que representan.

El Voto del *Bodhisatva* es propio de los practicantes *Mahāyāna*, quienes además de asumir algunos de los votos *Prātimokṣa* en lo referente a no realizar las diez acciones no beneficiosas (dirigidos únicamente a la liberación personal), desean y prometen alcanzar la budeidad o *bodhicitta* para el beneficio de otros seres. Esta máxima fundamenta la esencia del Voto del *Bodhisatva* y la práctica misma. Ello implica que cada expresión del cuerpo, el habla y la mente ha de emplearse desde la perspectiva de desarrollar la compasión y la sabiduría necesarias para ayudar a otras personas. Difiere de los votos *Prātimokṣa* en el hecho de que en ningún caso, se considera que el acto de asumir un voto y sus resultados implícitos, puedan perderse con la muerte física en la existencia presente, sino que forman parte del continuo mental mientras el cuerpo, el habla y la mente sean empleados en coherencia con ello. Un modo de mantener el Voto del *Bodhisattva* es aplicando las llamadas Seis *Paramitas*, tanto para monjes y monjas como para practicantes laicos, las que se conforman por: la generosidad, la disciplina, la paciencia, el esfuerzo gozoso, la concentración y la sabiduría.

Existen diversos criterios respecto a cómo coexisten los votos *Prātimokṣa* y El Voto del *Bodhisatva*. Algunos autores consideran que como resultado o fruto de la propia práctica (ritos y meditaciones) y las sucesivas existencias, los votos *Prātimokṣa* gradualmente se van transformando en el Voto del *Bodhisattva*, de modo que unos votos contienen a los otros y “los más altos” sustituyen a “los más bajos”. Entiéndase “alto y bajo” en relación a la motivación de beneficiar a otros seres.

Cuando los movimientos *Mahāyāna* aparecieron, los seguidores del *Mahāyāna* definieron su modo distinto de ser budista utilizando el lenguaje de los votos. La mayoría de los monjes *Mahāyāna* vivían en las mismas comunidades que los seguidores de la principal corriente de budismo y se adhirieron a los mismos votos *Prātimokṣa*. Ellos expresaron y reificaron sus diferencias a través de un conjunto

adicional de votos, los votos del *Bodhisattva*. Estos nuevos votos aumentaron y recontextualizaron los votos *Prātimokṣa*, pero no interferían en ellos. El nuevo contexto establecido sobre la base del ideal del *Bodhisattva* y la salvación de todos los seres sintientes, permitió reinterpretar las prohibiciones de los primeros votos monásticos, de modo que incluso matar, podría ser aceptado, si el bien de los seres sensibles estuviese en juego. (Van Schaik, 2014: 61. Traducido por la autora.)

Los votos del *Mantra-Tantra* pertenecen al llamado grupo de enseñanzas *Vajrayāna*. En ellos se observa un nuevo modo de percibir la práctica budista y la propia existencia como practicante del *Dharma*. Su aplicación varía de acuerdo a la diversidad de doctrinas filosóficas existentes en el corpus *Vajrayāna*. Dicho sistema de valores también se denomina “El Detentor de la Conciencia” (*Vidyādhara*) y se compone de dos partes: los votos del *Mantra*, de la escuela antigua (primeras traducciones) y los de la nueva escuela (originarios de las traducciones más tardías). Del mismo modo estos votos se enmarcan en la clasificación de los *Tantras*, denominados antiguos y modernos. Según los *Tantras* antiguos, a los que haremos únicamente referencia por corresponderse con la época que nos ocupa, las personas podían vincularse con los votos de forma gradual o inmediata, dependiendo del grado (fuerte o débil) de la conexión previa con dicha práctica. En ese punto, la afiliación a determinados votos tántricos se considera un proceso de continuidad en la corriente mental. Aunque también los practicantes podrían introducirse primeramente por medio de una gradual aproximación a la visión filosófica, pasando luego a la práctica directa del *Tantra*.

Como se ha dicho con anterioridad, los votos del *Mantra-Tantra* incluyen algunos aspectos de los votos *Prātimokṣa* y conservan la intención de desarrollar la *bodhicitta* mediante el voto del *Bodhisattva*, sin embargo apuntan a un objetivo diferente. Si bien el propósito final es también alcanzar la iluminación, el medio para llegar a ello es en esencia, entrenar los métodos que permitan experimentar conscientemente y de forma gozosa, la naturaleza primordial de la mente. Se pretende además, por medio de la visión correcta, dirigir el accionar del cuerpo, el habla y la mente hacia la absoluta comprensión del funcionamiento de la mente, y al entendimiento de que sujeto, objeto y acción son parte de una misma unidad.

Mantener de forma permanente esta conciencia primordial de la naturaleza de la mente, convierte al practicante en el “Detentador de la Conciencia”. Se considera que la aplicación efectiva de este tipo de votos genera dos clases de conciencia despierta, la

llamada relativa y la llamada absoluta. La conciencia relativa opera en el ámbito de las experiencias del *samsāra*, provocando una percepción de los eventos y fenómenos como algo ilusorio e impermanente, mientras la conciencia absoluta, apunta a las cualidades permanentes inherentes de la propia mente que se pretende desarrollar. Dichos votos se renuevan mediante rituales o iniciaciones con un maestro experimentado. En este sentido los votos del *Mantra*, empleados por lamas y practicantes tántricos, se consideran superiores a otros votos porque aluden directamente a la propia mente iluminada.

Se ha de destacar que existe una diferenciación entre los votos de los *Tantras* superiores y los *Tantras* inferiores.

Los votos del *Mantra* pertenecientes a los *Tantras* bajos son llamados incompletos o parcialmente completos. Siendo aquellos que pertenecen a los *Tantras* altos, gozo y vacuidad (...). (Kongtrul, 1998: 227. Traducido por la autora.)

Las escuelas antiguas designaron los votos del *Mantra* inferior relacionados con la acción y la conducta como *Tantras* incompletos o parcialmente completos, en el caso del *Yoga Tantra*.

También resulta relevante la cuestión del Voto del *Samaya* en la tradición *Vajrayāna*.

El uso del término *Samaya* en los *Tantra* está seriamente relacionado con la raíz de su significado en sánscrito como “algo conjunto o un lugar de encuentro”. En los *Tantra*, el *samaya* es el lugar donde la sabiduría (*Tib. ye shes, Skt. jñāna*) se encarna. (Van Schaik, 2014: 62. Traducido por la autora.)

Siendo el voto del *Samaya* una conexión directa con las cualidades de la mente, manifiestas tanto, en el propio maestro experimentado como en el aspecto búdico que personifica durante las iniciaciones. En ambos casos, el *samaya* alude a un proceso de identificación con las cualidades de la mente.

Se considera que si el voto del *Samaya* se rompiera o debilitara, también lo harían la interpretación o comprensión que pueda obtenerse de las enseñanzas del *Dharma* y del funcionamiento de la propia mente. Se produciría una falta de claridad en la mente y los deseos manifiestos no llegarían a realizarse. Sin embargo la realización de los votos del *Samaya*, propiciarían que el cuerpo, el habla y la mente del practicante se transformaran en la naturaleza de la mente misma como resultado de la identificación con las cualidades de la mente del lama con quien se establece el *samaya*. Esto conllevaría a la obtención de facultades, capacidades y poderes mentales. Tampoco en

este caso, existe un sistema uniforme o común respecto a cómo aplicar los votos del *Samaya* dentro de todas las escuelas y doctrinas *Vajrayāna*.

Dentro del complejo sistema de votos implícitos en el voto del *Samaya*, se encuentran estos tres votos fundamentales: el voto del cuerpo representado en la figura del maestro experimentado o (Skt. Guru, Tib. Bla-ma), el voto del habla manifiesto en la práctica continua de mantras y *mudrā* vinculadas a un aspecto búdico particular, y por último el voto de la mente que constituye la conservación de las estrictas enseñanzas de los *tantra* secretos. Además se contemplan otros veinticinco votos del *samaya* paralelos, que aluden a la relación del practicante con la alimentación, la actividad sexual, las emociones perturbadoras como la ira, los celos, la envidia, el deseo y la ignorancia, etc.; los que pueden ser frecuentemente transgredidos.

En este punto se le reconoce a los votos del *samaya*, una función dual bastante polémica¹² dentro de los *Tantra* superiores. Se establece que las reglas de comportamiento, los conceptos morales y de pureza pueden ser alterados o transgredidos deliberadamente con el propósito de diluir los falsos conceptos de pureza o impureza mental.

Sintetizando este apartado, los tres grandes corpus budistas *Theravāda* (*Hīnayāna*), *Mahāyāna* y *Vajrayāna* provienen de los tiempos del *Buddha Śākyamuni*, sin embargo son motivo de polémica respecto a su aplicación y a la teoría que los fundamenta. Los votos vinculados a estos tres grandes corpus doctrinales, son parámetros éticos que determinan la práctica del Buddha Dharma y también encierran contradicciones en su aplicación. Existe una diversidad de criterios entre los entendidos respecto al modo en que los tres principales tipos de votos, *Prātimokṣa*, El Voto del *Bodhisattva*, y Los Votos del *Mantra-Tantra*, pueden coexistir en la vida de un practicante. Por último los votos de la transmisión *Vajrayāna* son particularmente diferentes del resto de los vehículos y contemplan la posibilidad de ser transgredidos.

4.3. La Teoría de los Tres Votos en la práctica budista tibetana.

Puede afirmarse que todas las escuelas budistas tibetanas conformadas por los tres tipos principales de practicantes (*Śrāvakas*, *bodhisattvas*, y adeptos tántricos) aceptan la existencia de tres sistemas de votos fundamentales, pese a las peculiaridades en el comportamiento o algunas diferencias de estilos en la metodología de enseñanza. Sin

¹² Por un lado establecen patrones éticos y justifican cómo transgredirlos, por otro lado refuerzan la conexión con el lama raíz.

embargo resulta cuestionable cómo coexisten dichos votos, si es que lo hacen, lo que resulta un tópico de frecuente debate académico.

La comunidad budista tibetana del siglo XII ya había asimilado en su gran mayoría la aplicación del sistema de los tres votos (tib. *sdom pa gsum*, Skt. *trisaṃvara*) Resumiendo la definición se encuentra que, de acuerdo a la tradición tántrica tibetana se entiende como “los Tres Votos” a los votos *Prātimokṣa*, El Voto del Bodhisattva y los votos de los adeptos tántricos que se han explicado previamente, aunque el propio término tenga diversas interpretaciones de acuerdo a las diferentes tradiciones de transmisión budista. (Sobisch, 2002: 1-9) Algunos lamas opinan que los votos van implícitos en todas las prácticas, mientras otros consideran que se adquieren de manera gradual. Existe mucha diversidad de criterios al respecto. Para ejemplificarlo Gampopa decía: “La naturaleza de los tres votos es diferente, siendo establecidos en diferentes secciones de las enseñanzas y pudiendo obtenerse por distinta duración de tiempo.” (Sobisch, 2002: 14. Traducido por la autora.)

5. Análisis y críticas a la figura de Lhama Zhang en relación a la aplicación de los votos.

La aplicación de los Tres Votos en relación a la vida y obra de Lama Zhang es de muy complejo análisis. Lama Zhang habiéndose ordenado como monje, habiendo practicado como laico y por último habiendo difundido el *Mahāmūdra* a sus estudiantes y monjes soldados, obtuvo diferentes votos en toda su trayectoria de vida. Sin embargo el hecho de ser un practicante *Vajrayāna* determinaba que mantuviese unas actitudes específicas ante la conservación y aplicación de los votos.

La polémica más intensa gira en torno a los votos *Prātimokṣa*, puesto que Lama Zhang los transgredió frecuentemente a lo largo de su vida. Sin embargo resulta muy difícil definir qué determina una transgresión de los votos para un practicante *Vajrayāna*. La correcta aplicación de los votos se relaciona más con la motivación concreta ante un hecho determinado y con la propia capacidad de identificarse con las cualidades de la mente de un lama, más que con los hechos. Esto significa que no existen maneras formales de asumir los votos, sino únicamente con la propia actitud ante el deseo de alcanzar la liberación del *samsāra* para el beneficio de otros. Se menciona cómo algunos monjes le reclamaban que bebiera, cantara y bailara, dado que un monje no podía hacerlo si pretendía vivir en coherencia con sus votos *Prātimokṣa*.

Como ya se ha explicado previamente el Voto del Bodhisattva se encuentra presente en todas las tradiciones budistas, como una vía de obtención de la compasión y la sabiduría. No obstante puede ser aplicado e interpretado de diversas maneras. En el caso del Lama Zhang, su coherencia con el voto del *Bodhisattva* residía en la intención de proteger a la comunidad budista de Lhasa durante los períodos de conflicto y convulsión política. Desde su punto de vista, desarrollar la bodhicitta consistía en no huir de Lhasa para practicar de forma egoísta alejado de su *saṅgha*, sino en quedarse y asumir sus responsabilidades públicas al ser nombrado “Señor de las Enseñanzas”, uno de los epítetos del propio *Buddha Śakyamuni*.

Del mismo modo, su afán por imponer la ley y el orden en la zona de Lhasa, incluso habiendo acudido a la violencia para conseguirlo, podría aludir a su cualidad protectora. Se reconocen dentro de la tradición budista cuatro actividades iluminadas: la actividad pacificadora, la incrementadora, la fascinadora y la protectora. (Yamamoto, 2012: 229) Los seres que han desarrollado la cualidad protectora tienen la obligación de usar la intrepidez o carencia de miedo para generar las condiciones favorables que propicien la práctica del *Dharma*. Esto puede implicar que con ello se actué en detrimento de otros seres que atentan contra el *Dharma*. Resultan interesantes las afirmaciones de Lama Zhang en varios textos, donde expresa que pasada la batalla, sus enemigos podrían volverse sus estudiantes sin que le provocara ningún tipo de remordimientos. Lama Zhang afirma:

Yo no escondo nada (...) he ganado tantos enemigos en las batallas, pero a través de la compasión de mi maestro y porque me aferro a las cosas de esta vida, pienso en mis enemigos como mi padre o mi madre, sin hacer distinciones entre padres y enemigos. Incluso si todos mis enemigos estuviesen entre mis estudiantes, yo no rehusaría en darles empoderamientos. Esta es la gran historia de mi vida. (Yamamoto, 2012: 238. Traducido por la autora.)

También en referencia al desarrollo de la Bodhicitta, se menciona cómo Lama Zhang desestimaba la posibilidad de usar a las deidades protectoras¹³ del *Dharma* para conseguir sus fines políticos u objetivos militares, pese a la frecuente insistencia de sus patrocinadores. Habiendo practicado magia negra en su adolescencia, comprendía las

¹³ Protectores del Dharma o *Dharmapāla*. Aspectos búdicos con expresión iracunda o terrorífica. Se consideran los protectores de la transmisión budista.

implicaciones kármicas que implicaba utilizar la energía de los protectores contra otras personas por un interés individual. Teniendo en cuenta que ciertos lamas, luego de muchos años de meditación obtenían especiales cualidades mentales conocidas como *Siddhi* (o logros meditativos), cuyo uso solo debía destinarse al beneficio de los demás seres. En ese sentido Lama Zhang afirmaba:

Desde ahora, incluso si muero de hambre o helado en el frío, me abstendré de usar magia para destruir a los enemigos. Prometo usar solamente lo que es verdadero Dharma (...) Desde aquel entonces hasta el presente, nunca he hecho plegarias a los protectores del Dharma con el propósito de conquistar a los enemigos.
(Yamamoto, 2012: 235. Traducido por la autora.)

Sin embargo las campañas militares para pacificar Lhasa, obtener materias primas para la construcción de los monasterios y templos e implantar la ley y el orden fueron repudiadas por muchos miembros de la comunidad budista tibetana, teniendo que intervenir en una ocasión como pacificador, el propio Düsüm Kyenpa. Por supuesto desde la rama más conservadora del budismo tibetano, Lama Zhang había roto sus votos de *Bodhisattva* y *Prātimokṣa* actuando con violencia.

En relación al cumplimiento del voto del Samaya también puede distinguirse otra lectura de los hechos en relación a las acciones bélicas de Lama Zhang. Habiendo sido interceptado y solicitado por su propio lama raíz Sgom pa Tshul, debía responder de forma inmediata al llamado de su maestro, aunque siempre tuviese la libertad de negarse ante tal cometido. La plena confianza en los requerimientos del lama raíz es una actitud indispensable para el desarrollo espiritual dentro de la tradición *Vajrayāna*. El lama Sgom pa Tshul por su parte evitó la huida de Lama Zhang y el abandono de su propia *saṅgha*. Además consiguió la pacificación y reconstrucción de la zona de Lhasa, así como la restauración de antiguas rutas de peregrinaje. Las mayores críticas en este caso proviene de Sa skya Paṇḍita, puesto que las actividades de Lama Zhang favorecieron al dominio político del linaje *Kagyupa* sobre los demás linajes en Lhasa. Se ha de añadir que aunque este incidente tiene un claro fundamento *Vajrayāna*, desde el punto de vista histórico, la intervención del lama Sgom pa Tshul también podría interpretarse como una jugarrera política con la intención de involucrar a Lama Zhang en un conflicto local como caudillo budista.

Por último en relación a los votos del Mantra- Tantra, en los textos se hace mención del reconocimiento de Lama Zhang por haber obtenido el estado de “Detentador de la Conciencia” al que todo practicante tántrico aspira, durante su estancia en Lhasa. En varios textos se hace referencia al hecho de que Lama Zhang podía mantener la visión de la realidad absoluta e interactuar con la visión de la realidad relativa a lo largo de una batalla. Esta capacidad de mantener ambas visiones simultáneamente, en un mismo instante, significaba que podía asumir su participación de forma efectiva en la batalla, como una necesidad temporal e impermanente de combatir para proteger a otros seres, sin que intervinieran factores emocionales, ni personales. Al mismo tiempo que podía impartir instrucciones del *Mahāmūdra* en el campo de batalla. Su actitud no discriminatoria hacia sus soldados, ni hacia sus oponentes demostraba que tenía un entendimiento profundo de la naturaleza de la mente.

Fue en ese momento que Zhang dijo a sus tropas: Vosotros me subestimáis permaneciendo en el estado de meditación conocido como "la ecuanimidad en el *samadhi* de la gran pacificación", luego cogió el látigo del caballo y cargó hacia el enemigo, agitando el látigo de ida y vuelta. Sus monjes siguieron, gritando y agitando, avanzando sin resistencia. Las montañas y los valles de la región de *Grwa* se llenaron de los arcoíris. (Yamamoto, 2012: 223. Traducido por la autora.)

Por último se ha de aclarar que para un practicante *Vajrayāna*, el principal voto que nunca ha de transgredirse es aquel que se establece con la propia mente. Este voto se refiere a la capacidad innata en cada persona de identificarse con las cualidades de la mente iluminada a través de la confianza en el propio lama raíz o mediante la conservación de la visión pura (absoluta y relativa) en cualquier circunstancia.

En correspondencia, esta actitud particular de Lama Zhang hacia los pedidos de su lama, y como consecuencia, entorno a la situación conflictiva en Lhasa era la propia de un practicante *Vajrayāna* que actuaba en coherencia con sus votos de *Samaya* y *Mantra-Tantra*. Haciendo referencia a la pregunta inicial, resulta difícil definir cuáles fueron las causas exactas que lo llevaron a involucrarse en los sucesos de Lhasa. Ciertamente la postura de Lama Zhang aunque innovadora en su juventud, terminó correspondiendo con los votos *Vajrayāna* puesto que su comportamiento iba en coherencia con los deseos de su lama raíz para el beneficio de la difusión del *Dharma*.

También ha de mencionarse que si bien fue un personaje adorado, requerido como maestro y apreciado por un gran número de practicantes, también fue incomprendido por otros contemporáneos, considerado como un loco, un hombre orgulloso, insensato que irrespetaba los votos más básicos del *Prātimokṣa*, sembrando discordia entre la escuela y las comunidades budistas de Lhasa.

Las posturas detractoras más radicales provienen de los clanes expulsados del área de Lhasa, de lamas más conservadores y de algunos alumnos involucrados en intrigas provenientes de su propia comunidad Tshal. Todos los reproches en relación a los votos giran en torno a los puntos antes analizados.

6. Conclusiones

A modo de conclusión, partiendo del hecho que Lama Zhang constituye una figura particular pero muy representativa de la sociedad de su época, considero que a través del estudio de su vida y obra puede hacerse una aproximación a las controversias imperantes en el ámbito religioso tibetano del siglo XII, al mismo tiempo que se profundiza en el entendimiento de la propia tradición *Vajrayāna*. Además de aportar una valiosa información en relación a la institución del linaje *Bka' Brgyud Pa* en sus momentos iniciales.

En relación a la correcta o impropia aplicación de los votos budistas en la tradición *Vajrayāna*, ha de señalarse que la diversidad de criterios en cuanto a las denominaciones de los vehículos o *yāna* y por extensión la falta de uniformidad en la definición de los votos correspondientes a cada tradición enmarcada en dichos *yāna*, complejizan la concepción de un patrón unánime o estándar para evaluar la aplicación de los votos en la infinidad de situaciones particulares que puedan presentarse. A ello ha de sumarse las barreras socio-culturales y lingüísticas propias de la visión etnocéntrica de cada investigador.

Respecto al entorno privado de Lama Zhang, se ha de afirmar que el desarrollo mental o espiritual de una persona concierne a un ámbito muy íntimo. Por tanto resulta muy complejo valorar si su comportamiento fue propio de una persona consecuente con sus ideas y convicciones budistas de forma honesta, e incluso si actuaba en cada momento desde la verdadera comprensión de la naturaleza de la mente, o si simplemente, fue un personaje egocéntrico y carismático, que aspiró al poder político instrumentalizando la figura del lama tántrico. El hecho mismo que fuera objeto de admiración y repudio

refleja la ambigüedad de criterios no solo entorno a su figura, sino a todo el corpus ético que conformaba la tradición *Mahāyāna* y *Vajrayāna*.

En este sentido ha de aclararse que la simplicidad, practicidad y claridad del texto de *Mahāmūdra* que ostenta su autoría, demuestra un virtuosismo y evidencia su comprensión del *Buddha Dharma*. Sin embargo, ello no impide que hubiese mantenido una actitud cuestionable en relación a los valores y normas éticas imperantes en su época. A ello se añade que, contrario a ciertos conceptos existentes en el imaginario del mundo no- budista, la llamada realización o el desarrollo mental de una persona, no necesariamente implica que sea buena (ética y moralmente), menos aún, que mantenga una actitud políticamente correcta.

Como ya se ha expresado prevalece una ambigüedad de criterios en relación al comportamiento de Lama Zhang en el ámbito público, especialmente en lo que al cumplimiento de los votos se refiere. Ciertamente por un lado Lama Zhang transgredió los votos *Prātimokṣa* implícitos en su ordenación monástica. También incumplió los votos del *Bodhistva* en tanto actuó con violencia hacia otros seres sintientes. Sin embargo desde el punto de vista tántrico mantuvo la motivación correcta y no rompió sus votos de *Samaya* en ningún momento. Esta contradicción demuestra que existen varias dimensiones de comprensión y aplicación de las enseñanzas budistas en relación a las diferentes tradiciones y escuelas. Por tanto aunque existe una base doctrinal común, proveniente de *Buddha Śākyamuni*, no puede afirmarse que haya homogeneidad en los estilos y maneras de impartir la metodología y aplicar las enseñanzas budista, mucho menos en relación a los votos.

Por último la vida de Lama Zhang, sus inquietudes espirituales y su activismo político-social y militar en Lhasa son el reflejo de la sociedad de su época. Un territorio inestable que tras la caída de un imperio, incorpora elementos religiosos y culturales de otros pueblos (India y China), logra recuperarse gracias al desarrollo del comercio e intenta construir una identidad cultural territorial sobre la institucionalización del budismo como recurso de cohesión social.

7. Bibliografía:

(Adaptado al modelo de citación Harvard, recomendado en los criterios formales del TFG)

Libros:

- Alay, Josep Lluís (2000) *Història dels Tibetans. Dels orígens històrics al conflicte polític actual*. Pagès Editors, S. L. Lleida, España.
- Kongtrul, Jamgöm L. T. siglo XIX) “Buddhist Ethics”. En Kongtrul, Jamgöm L. T. *Encompassment of All Knowledge*, editado y traducido por International Translation Committee. 1998, New York, Snow Lion Publications. Pp. 7-564
- Sobisch, Jan-Ulrich (2002) “Three-Vow Theories in Tibetan Buddhism” en: Jackson, David P (eds.) *Contributions to Tibetan Studies, Volumen-1*, Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden. Gottingen, Alemania, pp.1-120.
- Van Schaik, Sam (2014) “The limits of transgression: The Samaya vows of Mahāyoga”. En Kapstein, Matthew y Van Schaik, Sam. (eds.) *Esoteric Buddhism at Dunhuang: Rites and Teachings for this Life and Beyond*. San Francisco, California. Leiden: Brill, pp. 61-81 [En línea] Disponible en: https://www.academia.edu/2039981/The_Limits_of_Transgression_The_Samaya_Vows_of_Mah%C4%81yoga [Consultado el 5 de Mayo del 2015]
- Yamamoto, C.S. (2012) *Vision and Violence: Lama Zhang and the Politics of Charisma in Twelfth-Century Tibet*. Leiden: Brill.

Publicación académica:

- Larsson, Stefan (2014) “Vision and Violence: Lama Zhang and the Politics of Charisma in Twelfth-Century Tibet by Carl S. Yamamoto”, *Himalaya, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies*, 35. 33(1): 142-144.