

El libro de los muertos tibetano

La liberación por audición
durante el estado intermedio

Edición y traducción del tibetano de
Ramon N. Prats

 Siruela

El Árbol del Paraíso

Índice

Nota sobre la transcripción del tibetano 11

Introducción 13

Ramon N. Prats

El libro de los muertos tibetano

Libro primero 31

Proemio 33

Cuerpo fundamental 37

Indicaciones sobre la luz clara durante el estado
intermedio que antecede a la muerte 37

La aplicación de las magnas indicaciones
orientativas sobre el estado intermedio
del Absoluto 45

El estado intermedio de las deidades apacibles 48

Primer día 48

Segundo día 49

Tercer día 51

Cuarto día 53

Quinto día 55

Sexto día 57

Séptimo día 62

El estado intermedio de las deidades iracundas	66
Octavo día	70
Noveno día	72
Décimo día	72
Undécimo día	73
Duodécimo día	74
Decimotercer día	76
Decimocuarto día	77
Libro segundo	85
Amonestaciones para evitar ingresar en una matriz durante el estado intermedio del devenir	99
Epílogo	113
Léxico	
Principales nombres propios tibetanos	117
Vocabulario castellano-tibetano-sánscrito	118
Sanscritismos	122
Bibliografía	
Obras citadas y lecturas complementarias	123

*A Guntram e Ingen
y a su madre*

Nota sobre la transcripción del tibetano

La compleja ortografía de la lengua tibetana, según evidencia la transliteración rigurosa de su escritura, presenta considerables dificultades de lectura a los no especialistas. A fin de obviarlas, se ha elaborado para este libro un sistema de transcripción fonética muy simplificada –y especialmente adaptada al castellano– que reproduce, aunque de forma sólo aproximada (no se tienen en cuenta, por ejemplo, las diferencias notables entre aquellas consonantes y las nuestras, ni la abertura y longitud de las vocales, ni la inflexión tonal o el acento tónico), la pronunciación normativa del tibetano culto. De esta manera, de *Spyan-ras-gzigs* se pasa a *Chen-re-sik* o de *dbang bskur* a «uang-kur».

Los términos tibetanos en transcripción fonética concurrentes en la presente obra se distinguen de los demás por el uso de un guión colocado entre las sílabas, guión que sustituye al punto intersilábico característico de la escritura alfabética tibetana. Como los tibetanos, los escasos términos sánscritos empleados en el contexto de esta obra han sido igualmente simplificados. La versión rigurosamente transliterada de todos estos vocablos, tibetanos y sánscritos, se facilita en el apéndice Léxico colocado al final de este volumen.

Para una lectura más correcta de la transcripción fonética adoptada para la terminología tibetana, ténganse en cuenta las siguientes normas:

- La pronunciación de las vocales *ö* y *ü* corresponde a la de las mismas en alemán, o a las de *eu* y *u* en francés.
- El sonido de *dj* es equivalente al de la *j* en catalán o en inglés.
- La pronunciación de *sh* corresponde a la del mismo dígrafo en inglés, o a la de la inicial *x* en catalán.
- La *h* detrás de una consonante (*kh*, *th*, *ph*) indica una fuerte aspiración de ésta. En el caso de la combinación *hl*, la aspiración precede a la *l* (tal es el caso del nombre de Lhasa, la capital tibetana, cuya correcta pronunciación corresponde a *hla-sa*).

- La pronunciación de los dígrafos *ts* y *ds* equivale a la de la aglutinación de sus consonantes, no a la suma de éstas. Lo mismo hay que decir de *ng-* en comienzo de sílaba, donde debe producirse una fuerte articulación gutural de la nasal *n*, y no viceversa (es decir: la *n* predomina sobre la *g*). En final de sílaba, *-ng* se pronuncia exactamente como en castellano.

Introducción

La literatura del Tíbet, cuyo origen se remonta al siglo VII, es una de las mayores de Asia, tanto por su contenido como por su volumen, que cuenta con centenares de millares de obras que nos han llegado en forma de xilografías y de manuscritos. Mas, a pesar de sus dimensiones y, sobre todo, de su excepcional valor en el marco del conocimiento de la naturaleza humana, la literatura de la civilización tibetana ha sido prácticamente desconocida allende sus fronteras hasta hace relativamente muy poco tiempo.

De las contadísimas obras de aquel patrimonio literario llegadas hasta hoy a nuestras manos, la más conocida es el libro de *La liberación por audición durante el estado intermedio* –en tibetano *Par-to-thö-tröl* (*Bar do thos gro!*)–, rebautizado en Occidente como *El libro de los muertos tibetano*. Dicha obra ha sido objeto de distintas traducciones al inglés (tres), italiano (dos) y alemán (una). La primera de ellas, debida a la traducción del lama sikkimés Kazi Dawa-Samdup y a la compilación y edición del norteamericano W. Y. Evans-Wentz, apareció en Londres (Oxford University Press), en 1927, bajo el título *The Tibetan Book of the Dead / or The After-Death Experiences on the Bardo Plane*. Su publicación despertó en seguida un gran interés en Europa y en América, mereciendo un comentario psicológico de C. G. Jung que fue incorporado a la segunda edición del libro, en 1949.

Esta primera versión en una lengua europea de este texto clásico tibetano, aunque recomendable por su rigor y por el excelente aparato crítico que la acompaña, presenta, sin embargo, el defecto de emplear un lenguaje que refleja demasiado las influencias de la terminología propia del cristianismo y de los escritos de la denominada Sociedad Teosófica, que W. Y. Evans-Wentz conocía bien. La causa, prácticamente inevitable, de ello no era otra que el conocimiento insuficiente que en Occidente se poseía, en aquel entonces, de las complejas doctrinas del buddhismo tántrico del Tíbet. Las cosas han ido cambiando paulatinamente en estos

últimos decenios, pero siguen predominando las publicaciones que no son más que un débil y confuso eco de las profundidades del espíritu humano a las que apunta el pensamiento filosófico y religioso tibetano.

El texto original del *Par-to-thö-tröl*

El texto tibetano del *Par-to-thö-tröl* forma parte de un vasto ciclo de enseñanzas tántricas titulado *Shi-tro-gong-pa-rang-tröl*: «La autolibera-ción por el entendimiento de [la doctrina relativa a] las deidades apacibles e iracundas». Dicho ciclo pertenece a la categoría de escrituras sagradas del buddhismo tibetano denominadas «tesoros» (*gter ma*) y se remonta, por lo menos, al siglo XIV, en que fue exhumado en una gruta, en el Tíbet central, por el yogui Karma-ling-pa (1356-1405), cuando éste con-taba quince años de edad. La tradición tibetana sitúa, de todas maneras, el origen de dicho ciclo en el siglo VIII.

El procedimiento de los «tesoros» doctrinales

El más peculiar de todos los sistemas de transmisión de las sagradas enseñanzas conocidos en el Tíbet es el de los «tesoros», empleado por los adeptos de la Antigua Tradición (*mñing ma*) del buddhismo tibetano para legar los preceptos pertenecientes a la categoría doctrinal de los «tantras superiores» u otros subsidiarios. Mientras que la mayoría de los textos canónicos del buddhismo tibetano «ortodoxo» son obras traducidas del sánscrito, del prácrito, etc., estos tesoros textuales del buddhismo son obras originales tibetanas. Dicho procedimiento de transmisión doctrinal atañe a dos tipos de «tesoros»: materiales e inmateriales.

El tipo principal consiste en hallazgos denominados «tesoros de la tierra» (*sa gter*). Se trata de objetos rituales o litúrgicos de valor emblemático y, sobre todo, de escrituras religiosas: textos ordinariamente manuscritos, o —en algunos casos— minúsculos rollos de criptogramas.

El origen de la tradición tibetana de los tesoros doctrinales se remonta a las postrimerías del siglo VIII, cuando el gran gurú indostánico Pad-masambhava, conocido localmente como Pema-djung-ne, introdujo en el País de las Nieves las doctrinas del tantrayana, la senda iniciática del buddhismo. En aquel entonces, un buen número de textos —que reco-gían sus enseñanzas— y de diversos objetos religiosos fue, al decir de la historiografía tibetana, ocultado bajo su dirección en sitios muy dispares (en el interior de rocas, de árboles, de estatuas sagradas, de columnas de

templos, en el seno de lagos, etc.). El objetivo era preservar aquellos conocimientos para legarlos directamente a los venideros seguidores del Dharma, que de esta suerte iban a disfrutar de nuevas enseñanzas espirituales adecuadas a su tiempo. Antes de que tales «tesoros» fueran revelados paulatinamente era necesario, sin embargo, que se conjugaran una serie de circunstancias propicias.

El segundo tipo de «tesoros» son los «del entendimiento» (*dgongs gter*), enseñanzas orales que el mismo Padmasambhava confirió a algunos de sus discípulos más allegados. La tradición tibetana afirma que el sentido conceptual de dichas enseñanzas quedó depositado en la esencia del continuo mental (*rgyud*) de aquellos individuos, siendo de tal forma transmitido a sus sucesivas encarnaciones. Una vez llegadas las épocas propicias, determinados personajes que estaban considerados lejanas encarnaciones carismáticas de aquellos antiguos maestros cumplieron con su cometido profético de revelar las enseñanzas que antaño les habían sido específicamente confiadas. Respecto a los «tesoros de la tierra», estos últimos representan una importante diferencia cualitativa en relación con el elemento trascendente de su transmisión y de su revelación.

Las circunstancias del descubrimiento de muchos de los «tesoros» (sobre todo del primer tipo), junto con el nombre iniciático de sus respectivos reveladores, los llamados «maestros de tesoros» (*gter ston*), fueron profetizadas por Padmasambhava, según indican distintas versiones de su hagiografía, amén de otras fuentes textuales paralelas a aquéllas.

En cuanto a las críticas, expresadas por algunos exponentes de la Nueva Tradición (*gsar ma*) del buddhismo tibetano, referentes al carácter apócrifo de los tesoros textuales, está fuera de toda duda el hecho de que una parte de los mismos son descubrimientos falsos o contrahechos. La gran mayoría de los «tesoros» consiste, sin embargo, en obras de composición heteróclita cuya versión definitiva —aquella que fue puesta en circulación y fue presentada como el hallazgo original o como una simple transcripción de éste— es fruto de una profunda reelaboración de material de origen mucho más antiguo, que bien podría tratarse de aquel que se pretendía haber traído a la luz como «tesoro». Pero es igualmente cierto que una parte de los «tesoros» son, efectivamente, hallazgos arqueológicos auténticos; y, en consecuencia, los textos consignados como descubrimientos por ciertos «maestros de tesoros» eran, si no los verdaderos escritos originales, sí, por lo menos, apógrafos o resultantes de una simple reelaboración parcial de aquéllos.

Este procedimiento de los «tesoros» es específico de la Antigua Tradición tibetana, aunque entre los «maestros de tesoros» figure un número exiguo de lamas pertenecientes a las escuelas de la Nueva Tradición. Este sistema de transmisión doctrinal fue practicado asimismo por los bonistas —los seguidores del bonismo (*bon*), la tradición religiosa autóctona tibetana, de origen prebuddhista—, como se evidencia ampliamente en su literatura canónica. Para ellos, sin embargo, el sistema de los «tesoros» (el de los «tesoros de la tierra» concretamente, el único que admiten) presenta una relevancia sociorreligiosa distinta que para los budhistas. Para el bonismo, el ocultamiento de los textos era un medio al que se recurrió para evitar que fueran destruidos en aquellas épocas en que sus creencias religiosas fueron objeto de discriminación o de persecución, o sea desde finales del siglo VIII hasta la primera mitad del IX, principalmente. Para los budhistas de la Antigua Tradición, en cambio, el de los «tesoros» ha sido considerado siempre un procedimiento cuya finalidad primordial es la continua renovación espiritual de su propia tradición.

Sang-guie-la-ma (ca. 1000-1080) es celebrado como el primer «maestro de tesoros» budhista; pero sus descubrimientos fueron posiblemente precedidos por los de otro u otros maestros. Los hallazgos doctrinales atribuidos a Sang-guie-la-ma, que vieron la luz en un *locus* del Himalaya perteneciente a la actual región de Mustang (Nepal), fueron de todos modos anticipados por el descubrimiento de los primeros tesoros textuales del bonismo, que, según sus propias fuentes, acaeció accidentalmente en el año 913. Se conocen casos de maestros que, junto a los tesoros doctrinales de su propia fe religiosa, budhista o bonista, exhumaron también, esporádicamente, «tesoros» pertenecientes a la otra tradición religiosa tibetana. El caso conocido más reciente de revelación de un tesoro textual budhista tuvo lugar en 1986, por obra de una «maestra de tesoros».

La mayor colección canónica de «tesoros» del budhismo la constituye el *Rin-chen-ter-dsö*, una antología compilada por Djam-gön-kong-trül (1813-1899) que consiste en una selección, orgánicamente clasificada, de los tesoros doctrinales más importantes descubiertos hasta aquel entonces, a los que Djam-gön-kong-trül añadió algunos textos suplementarios, debidos sobre todo a su propia pluma. Los aproximadamente sesenta volúmenes de la colección fueron xilografiados por primera vez, a partir de 1875, en el principado de De-gue, en el Tíbet oriental. Por su parte, los «tesoros» del bonismo —supuestamente traducidos de una antiquísima

lengua de origen centroasiático— encontraron colocación en las distintas secciones de su propio canon sagrado, mayormente en la gran colección denominada *Ka-guiur*.

Comentario preliminar a la doctrina tibetana del *post mortem*

El libro de los muertos tibetano es, fundamentalmente, un manual de instrucciones escatológicas que se leen quedamente a oídos del moribundo, primero, y del muerto, después, el cual logra percibir las a través de una forma de conciencia sutil que —según el esoterismo tibetano— sobrevive a la conciencia empírica y a la muerte física¹. El objeto de transmitir al difunto dichas indicaciones, redactadas con gran fuerza dramática, es el de orientarlo y exhortarlo para que logre liberarse de las tribulaciones a las que su «yo» metafísico (en sentido literal) se ve inexorablemente sometido, a causa de su karma personal, durante el llamado «estado intermedio» (*bar do*). Este intervalo es el espacio de tiempo —de una duración máxima de cuarenta y nueve etapas o, simbólicamente, días— que se inicia con la agonía que antecede a la muerte y concluye fatalmente, si mientras tanto no se consigue la iluminación, cuando se asume una nueva forma de vida en el ciclo de las existencias samsáricas, que son el dominio del dolor en todas sus formas.

La doctrina del «estado intermedio» es peculiar de la tradición iniciática del Tíbet. Según ésta, al sobrevenir la muerte física, todos aquellos que no han alcanzado la suprema realización espiritual se ven irremediablemente proyectados en un continuo vórtice de espantosas visiones y percepciones que son la proyección y el reflejo especular de la conciencia psicológica superior e inferior, es decir, consciente y subconsciente, de cada individuo. En el lenguaje simbólico del tantrayana estas visiones eidéticas adquieren, más allá de su carácter esencialmente lumínico y policromo, las semejanzas de algunas de las deidades más representativas del abigarrado olimpo tibetano.

Aquí resulta necesario hacer un inciso sobre la cuestión de las deidades del buddhismo tibetano, que constituyen uno de los mayores objetos de confusión para los no iniciados. Tan poco politeísta es el catolicismo,

¹ Al decir del propio texto, la conciencia sutil, con la que la persona opera durante el estado intermedio, es nueve veces más lúcida que la conciencia empírica que poseía en vida.

a pesar de sus numerosos santos y vírgenes, como lo es el buddhismo, con su hueste de dioses, deidades o divinidades. La doctrina del Dharma buddhista profesa un ateísmo radical en el que no tiene cabida alguna la noción de un ser supremo, creador y conservador del universo, ni la existencia de seres sobrenaturales cuya condición esté fuera del alcance de las posibilidades humanas. Los buddhas y los bodhisattvas del mahayana y las deidades hipermórficas del tantrayana son personificaciones emblemáticas de las múltiples fuerzas y de los distintos estados psicológicos arquetípicos presentes en la naturaleza humana conocible. Para la hermenéutica tántrica, una «deidad» (*lha*) es básicamente la alegoría de uno de los principios fundamentales o indicadores de la condición humana, mientras que una «divinidad arquetipo» (*yi dam*) lo es de una de las facultades del estado búddhico. La razón por la cual hay varias, tanto de las unas como de las otras, se debe a los múltiples aspectos que presenta nuestra individualidad. Cada «divinidad arquetipo», en particular, responde a las diferencias de disposición, de inclinación, de idiosincrasia y de acumen intelectual de las personas, según los cuales cada uno debe enfocar su propia meta espiritual y emprender el camino que conduzca a ésta.

Si el difunto no es capaz de poner al desnudo la naturaleza fenoménica y meramente ilusoria de la amalgama de visiones que durante el estado intermedio se le manifiestan en forma de imágenes sagradas convencionales, acaba sucumbiendo a sus propias tendencias kármicas y se ve proyectado, una vez más, en el ciclo de existencias (las denominadas, de manera inexacta, «reencarnaciones»). El muerto puede, por el contrario, liberarse de la mordaza del samsara si logra desvelar el origen subjetivo de sus alucinaciones escatológicas y consigue, a la vez, poner en acto el inequívoco reconocimiento de la naturaleza icástica e inmaculadamente luminosa (*'od gsal*) del Absoluto (*chos ñid*), presente en la conciencia trascendente (*rig pa*) —«ímpoluta y desadornada, [esencia de] lucidez y vacío» (pág. 38)— inherente a la esencia búddhica innata en todos los seres. Únicamente aquel que alcanza el clímax en esta operación de sublime autoconciencia consigue detener su devenir transmigratorio y emanciparse definitivamente del mismo, alcanzando el nirvana.

El intervalo de tiempo que recibe el nombre global de «estado intermedio» comprende tres fases consecutivas: 1) la fase del deceso, en la que se comienza a experimentar las visiones del más allá, se inicia cuando se presentan los primeros síntomas de la muerte física y concluye al pro-

ducirse el tránsito definitivo; 2) la fase o estadio de la realidad absoluta, que adviene en cuanto se produce la muerte física y fluye hasta alcanzar el 3) estadio del devenir, cuando el difunto se encamina hacia un nuevo nacimiento en el ciclo *samsárico*.

Existe una determinada técnica meditativa cuya puesta en práctica, en la fase inicial del estado intermedio, debería permitir a los adeptos más avanzados en la práctica del yoga tántrico evitar las fases sucesivas. Se trata de la denominada «transferencia» (*'pho ba*). Dicha técnica consiste, básicamente, en transferir de manera voluntaria² el propio principio causal de conciencia (*rnam shes*) a uno de los planos de existencia trascendente –habitualmente asociados con la beatitud espiritual– que el buddhismo llama *empíreos* o, por lo menos, a otra nueva forma de vida de propia elección del moribundo. El principio causal de conciencia es prácticamente el único de los cinco factores constituyentes de la individualidad humana (*phung po*), conceptuados por la doctrina buddhista³, que transmigra a una sucesiva forma de existencia, si bien este mismo factor es impermanente, al estar sujeto a continua mutación, por lo que forma parte también de la falaz realidad fenoménica⁴.

Si el difunto no logra realizar con éxito dicha transferencia de su principio causal de conciencia, debe intentar, por lo menos, reconocer inequívocamente la «luz clara fundamental», es decir, la lucidez propia de la realidad absoluta que constituye la esencia de la conciencia primordial y trascendente de todo ser y que ahora se manifiesta diáfananamente ante él.

²Esta voluntariedad no implica, al decir de las doctrinas yóguicas, el necesario mantenimiento de la conciencia empírica de la persona. Como se ha indicado, una forma mucho más sutil de conciencia acompaña al individuo durante las distintas fases del estado intermedio, según se aprende a través de la lectura del texto tibetano.

³No existe, según la doctrina del Buddha, ningún factor extrapolable que constituya el fundamento de la individualidad personal. Ésta no es más que el resultado aparente de la agregación de cinco factores (véase *factor constituyente* en el apartado Vocabulario, en Léxico) y de sus múltiples coeficientes. Sobre éste y otros conceptos básicos de todas las escuelas del buddhismo véase, por ejemplo: Rahula, *What the Buddha Taught* (véase Bibliografía).

⁴Otro tipo de transferencia (*grong 'jug*) del principio causal de conciencia, conocido por el buddhismo antiguo, consiste en pasarlo a un cuerpo difunto (no necesariamente de un ser humano) o incluso a un ser vivo. Un ejemplo de esta última modalidad se cita en la biografía del lama Marpa, el maestro del célebre yogui Milarepa.