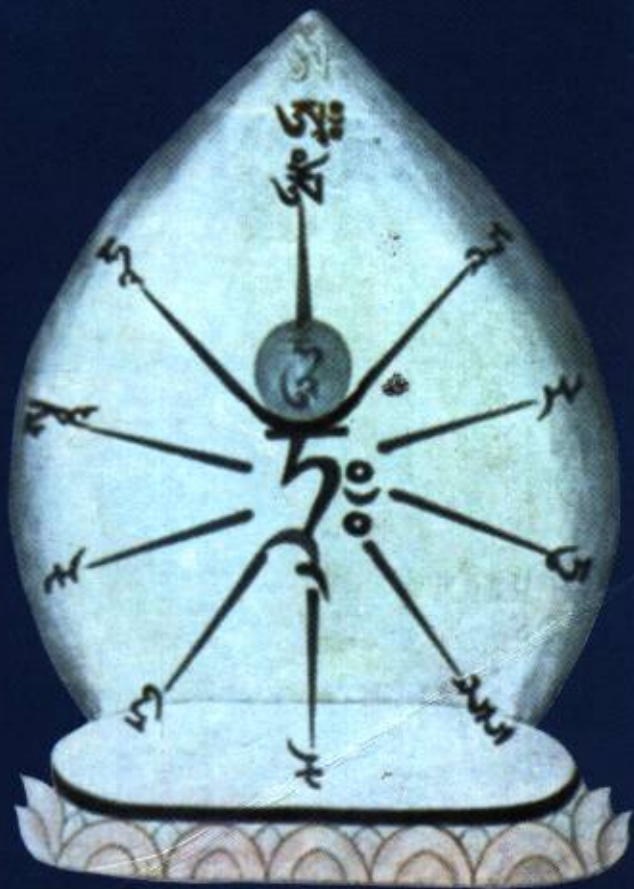


MANTRAS

SAGRADAS PALABRAS DE PODER

John Blofeld



Con el espectacular crecimiento del interés por las religiones y el misticismo de Oriente, es cada vez mayor el número de personas que se sienten fascinadas por los mantras, las fórmulas sagradas utilizadas para la meditación en India, China y Tibet. Como es lógico, y para protegerlas contra posibles distorsiones y abusos, se ha mantenido una aureola de secreto acerca de su significado exacto y de cómo actúan. En este libro único, John Blofeld, especialista de renombre en el tema de la contemplación yóguica budista, explica el significado y funcionamiento de esas sagradas «palabras de poder». Los que se dedican a la meditación las pronuncian en voz alta y rítmicamente, o en voz baja y para sí mismos, y con frecuencia visualizan sus sílabas como resplandecientes rayos de una luz bellamente coloreada. La eficacia de los mantras como medio de favorecer la meditación está fuera de toda duda, pero muchos creen que las propias sílabas que los forman contienen también poderes maravillosos o milagrosos. Blofeld analiza esos polémicos aspectos de los mantras con notable intuición y rigor. Gran parte de sus conocimientos se derivan de experiencias de primera mano, mientras que otros los obtuvo de sus contactos con monjes y lamas a lo largo de toda una vida en Oriente.

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
PREFACIO DEL AUTOR.....	13
I. EL BOSQUE DE LOS RECLUSOS.....	17
II. LA TRADICION PERDIDA.....	34
III. EL COMIENZO DE LA COMPRESION.....	53
IV. LA DEIDAD QUE MORA EN NOSOTROS.....	75
V. ALGUNOS MANTRAS YOGUICOS.....	98
VI. PALABRAS DE PODER.....	115
VII. SHABDA, EL SONIDO SAGRADO.....	130

**A Lu K'uan-yü (Charles Luk),
a quien tanto debe el mundo occidental
por sus excelentes traducciones
de obras chinas llenas de tesoros
de la sabiduría budista y taoísta**

PREFACIO DEL AUTOR

¡De qué forma tan extraña ocurren las cosas! Uno tropieza una y otra vez con una palabra o pensamiento del que no se acordaba desde hacía mucho tiempo, y descubre que su eco se repite hasta dos y tres veces en el plazo de unos pocos días. Hace algunos años, acaricié y finalmente descarté la idea de escribir un libro sobre el tema de los *mantras*. Pensé que era preferible no hacerlo para no exponer los temas sagrados a posibles burlas, tirando así por la borda las medidas de protección con las que a lo largo de varios siglos se había salvaguardado el conocimiento mántrico de la profanación. No obstante, en los últimos años las circunstancias han variado mucho. El interés por la sabiduría oriental que actualmente muestran miles y miles de jóvenes occidentales es auténtico y lleno de reverencia; a diferencia de sus padres y abuelos, no ridiculizan lo misterioso por el simple hecho de que no esté de acuerdo con las categorías del pensamiento científico occidental. Este cambio de actitud merece y ha recibido una cálida respuesta; hoy en día hasta los defensores más tradicionalistas de las costumbres orientales se inclinan a aflojar el rigor de las antiguas medidas de protección, movidos por su compasión hacia aquellos que experimentan un deseo sincero de sabiduría, pero que son al mismo tiempo incapaces de alejarse miles de kilómetros de sus hogares y de sentarse a los pies de los sabios durante una larga serie de años. Precisamente en el momento en que toda una serie de incidentes, aparentemente sin conexión alguna entre sí, me estaban haciendo reflexionar de nuevo sobre las implicaciones de este

cambio, me llegó una carta del notable especialista y autor de libros sobre budismo chino, Lu K'uan-yü (Charles Luk), en la que me instaba a ponerme a escribir justo la clase de libro en que estaba pensando.

Mi primera reacción fue de cautela. Le contesté que me sentía vacilante debido a los votos *samaya*, que obligan a mostrar discreción con respecto a todos los conocimientos a que se accede a través de la iniciación tántrica; pues, aunque mi lama, el Venerable Drodrup Chen, me ha autorizado a escribir sobre lo que considere conveniente, soy por naturaleza reacio a adoptar decisiones sobre tales temas. Entonces me llegó una segunda carta de Lu K'uan-yü en la que me decía más o menos lo mismo que en la anterior. Tras reflexionar seriamente sobre sus sugerencias, me decidí a hacerle caso, pero con una limitación libremente elegida: comprometerme a hablar únicamente de los mantras que, por haber aparecido ya en letra impresa, deben ser ciertamente conocidos (y quizá mal interpretados) por los no iniciados. Esperaba evitar así revelaciones poco aconsejables y, al mismo tiempo, clarificar probables mal entendidos.

Siguiendo el mismo enfoque general de mis anteriores obras acerca de temas parecidos, he comenzado por lo que para mí personalmente representó el inicio; es decir, narrando más o menos cronológicamente mis primeros encuentros con la práctica mántrica. De ahí que los dos o tres primeros capítulos no posean la menor profundidad, aunque espero resulten reveladores y entretenidos. Los lectores que hayan equiparado hasta ahora los mantras con «fórmulas mágicas» o con algún tipo de conjuro, descubrirán que ése era precisamente mi punto de vista al principio, aunque la fe en la sabiduría de mis amigos chinos me impidió bloquearme mentalmente contra lo que me parecía una tontería, a pesar de que ellos no lo consideraban como tal. Espero ser capaz de ir prendiendo en el lector el sentido de reverencia hacia las artes mántricas, y la creencia en su validez, del mismo modo en que me fueron imbuidas a mí; esto es, paso a paso.

Me gustaría poner de relieve que me encontré con los mantras

de manera casual en lugar de deliberada. Aunque, una vez despertado, mi interés por ellos era verdaderamente sincero, no realicé la menor búsqueda de conocimientos mántricos, y los que fui adquiriendo lo fueron en el transcurso de una profunda entrega a las prácticas yóguicas que permiten alcanzar la Luz y de las que los mantras son sólo parte. Tuve la enorme suerte de encontrar entre los chinos y tibetanos hombres caracterizados por la sabiduría y la auténtica santidad, muchos de ellos muy versados en el tema mántrico, pero disto aún mucho de haber alcanzado un verdadero dominio del mismo. El que me haya decidido a escribir acerca de él se debe no a que yo sepa mucho, sino a la suposición de que, por carecer de mis mismas oportunidades, hay muchos que saben menos.

Como el lector descubrirá cuando esté terminando el libro, aun hoy día hay numerosos aspectos de los mantras que me siguen pareciendo tan misteriosos como siempre. En mi propia mente, dividí los mantras en tres categorías, y me considero capacitado para hablar con cierta dosis de autoridad sólo sobre la primera de ellas:

1. Los mantras utilizados en la contemplación yóguica, que son maravillosos, pero no milagrosos.
2. Los mantras de efectos aparentemente milagrosos.
3. Los mantras que, si es cierto lo que se dice de ellos, deben considerarse provisionalmente como de efectos milagrosos, al menos hasta llegar a comprender a fondo cómo funcionan.

La mayoría de lo que sigue a los dos o tres capítulos introductorios se refiere a la contemplación yóguica. Aunque puede considerarse como el aspecto menos espectacular de los mantras, tiene en último extremo una importancia trascendental.

Le estoy muy agradecido a Lu K'uan-yü por su acicate; al Lama Anagarika Govinda por una carta que, unida a sus escritos publicados, contribuyó a resolver varios de los problemas que

tenía planteados; a mi buen amigo, Gerald Yorke, por sus informaciones acerca de la teoría hindú sobre el poder mántrico, así como en relación con diversas prácticas occidentales similares al uso de mantras; y a Dom Sylvester Houédard, de la Abadía Prinknash, por sus voluminosos apuntes, de los que extraje mis referencias a la oración a Jesús y al Ismu'z Zat de los Sufis.

JOHN BLOFELD

La morada del Viento y las Nubes

I. EL BOSQUE DE LOS RECLUSOS

Fue como un sueño. En el interior de la amplia cámara, a través de las luces de las velas reflejadas en los cálices y otros instrumentos de culto dispuestos sobre el altar, resplandecía algo así como un fuego plateado, y aunque la *mandala* de deidades pintadas que se elevaba detrás del mismo era de todos los tonos imaginables, la luz dominante era sin embargo de color oro pálido, el de las esteras de paja de arroz que iban de pared a pared, con su inmaculada superficie interrumpida únicamente por el altar bajo y rectangular de madera oscura y por las hileras de cojines para la meditación, de color bronce. Los cojines estaban ahora ocupados. Pero, salvo por el movimiento de sus labios y su respiración, las figuras envueltas en blancas túnicas hubiesen podido pasar por estatuas; tan profunda era la paz y tranquilidad evocada por las graves sílabas que, reguladas por el ritmo majestuoso de un tambor, surgían sonoramente de sus bocas:

LOMAKU SICHILIA JIPIKIA NAN SALABA TATA-
GEATA NAN. ANG BILAJI BILAJI MAKASA GEYALA
SATA SATA SARATÉ SARATÉ TALAYI TALAYI
BIDAMANI SANHANJIANI TALAMACHI SIDA
GRIYA *TALANG* SOHA!

Entonces me di cuenta de que, aunque sus mentes respondían sin fallas al encantamiento, ninguno de los devotos conocía el significado de aquellas sílabas cuyo sonido resultaba más lleno de inspiración que el de el más solemne himno. El idioma no era su

cantonés nativo ni, a pesar de haber sido transmitido a su Maestro en el Japón, tenía nada que ver con el japonés; tampoco se trataba del chino medieval, aunque los mantras habían llegado a Japón desde China hacía más de mil años; en último extremo, tampoco era sánscrito, sino más bien un sánscrito modificado a lo largo de siglos y siglos por toda una serie de transiciones. Curiosamente, no importaba lo más mínimo; pues, aunque sean inteligibles, las sílabas de los mantras no deben su poder al significado que puedan tener al nivel del pensamiento conceptual. Me encontré, pues, ante el comienzo de un misterio al que habría de prestar desde entonces casi toda una vida de atención y estudio. Y ahora, al cabo de cuatro décadas, no puedo decir que lo haya resuelto realmente.

Cuando, en plena juventud, viajé por primera vez a China, una enfermedad repentina me obligó a desembarcar en Hong-Kong. Allí las circunstancias me obligaron a quedarme un año o más, cultivando la amistad de un grupo de chinos de mentalidad tradicionalista que se aferraban intensamente a la antigua sabiduría y a las viejas costumbres de su raza. Entre ellos se encontraba un médico de la vieja escuela, un pálido académico de treinta y pocos años que, llevado por su desdén hacia las modas occidentales, llevaba un bonete de satén negro rematado por una borla escarlata y en verano una fina túnica de seda blanca que le llegaba hasta los tobillos y terminaba por arriba en un cuello alto. En invierno la cambiaba por otra de seda más gruesa, de color oscuro, guateada con filamentos de seda, sobre la que se ponía con frecuencia una formalista chaqueta manchú de satén negro, llena de bordados. Como proclamaba su aspecto, el doctor Tsai Ta-hai era un hombre apegado a las tradiciones, aunque no un amante de la fosilizada rigidez de las doctrinas confucianistas, sino imbuido por el espíritu a la vez humanista, místico y lúdico que caracteriza a la mejor pintura y poesía chinas. Profundo conocedor de las teorías taoístas y budistas, había sido iniciado en los misterios de la miríada de formas en permanente cambio permeadas por el informe, eterno e incambiable Tao tan bellamente descrito en los antiguos poemas y cuadros de paisajes. Cuando nos conocimos,

estaba entusiasmado con una variante o modalidad esotérica de budismo que no se practicaba ya en China y que, aunque de manera ligeramente truncada y adulterada, había logrado sobrevivir en el Japón, desde donde se había transmitido hacia poco tiempo a un grupo de devotos budistas de Hong-Kong.

Nuestra amistad, que se reforzaría años después con un voto de hermandad, floreció como mágicamente desde el primer día que nos vimos. En otro libro, *La Rueda de la Vida*, he descrito con mayor detalle cómo, postrado por unas fiebres intermitentes, envié a mi sirviente cantonés de doce años a buscar un médico y cómo, al no conocer las preferencias de un extranjero, éste se dirigió al más cercano, al doctor Tsai Ta-hai, un especialista chino en hierbas que, aunque muy sorprendido al ver requeridos sus servicios por un «diablo extranjero», acudió de inmediato y, tras apoyar sus delgados dedos sobre cada una de mis muñecas, sintió no uno, sino seis pulsos distintos.

El método que empleó para diagnosticar mi dolencia resultó igualmente sorprendente para un joven que acababa de llegar de Inglaterra; consistió en adoptar un estado de sosiego interno y en intuir silenciosamente los trastornos de los ritmos de mi cuerpo. La receta la escribió en una bella caligrafía con los instrumentos de escritura que formaban la parte más importante de su maletín médico, y llevó a la compra de numerosas bolsitas de sustancias extrañas que, al hervir juntas, dieron lugar a un líquido oscuro, amargo y poco denso dotado de asombrosas propiedades curativas. Cuando descubrió que yo era budista, empezó a formularme preguntas, complacido y asombrado al mismo tiempo. No olvidaré nunca la alegría que iluminó su rostro cuando se enteró de que, por primera vez en su vida, se había encontrado con un occidental deseoso de aprender de los chinos en lugar de decidido a imponerles costumbres y formas de pensar occidentales.

Tan pronto como estuve otra vez bien, mi nuevo amigo me llevó a una reunión en una casa que, tal como proclamaba un tablero horizontal lacado que había sobre la entrada, se conocía por el curioso nombre de «Bosque de los Reclusos». Se trataba de hecho de un templo privado perteneciente a una asociación de se-

glares budistas. Se me informó de que prácticamente todas las ciudades chinas contaban con su «Bosque de los Reclusos», pero que aquel templo se salía de lo normal, pues todos sus miembros practicaban una variante del budismo que, tras extinguirse en China hacía más de mil años, había logrado sobrevivir en Japón con el nombre de Secta Shingon. Tras pasar varios años de retiro y aislamiento en el monte Koya, no lejos de Kyoto, el maestro o profesor que lo dirigía, Lai Fa-shih (Dharma-Maestro Lai), había vuelto del Japón para transmitir a sus conciudadanos lo que quedaba de la antigua sabiduría que había prevalecido entre sus antecesores en los tiempos en los que aún florecía la Secta Esotérica (Mi Tsung). Al igual que su equivalente tibetano, el Vajrayana o Mantrayana, el Shingon protege sus secretos yóguicos de cualquier posible profanación limitando la instrucción o enseñanza a los iniciados. Sólo gracias a una especial cortesía de los amigos de Ta-hai, un joven inglés, Ah Jon, como me llamaban, obtuvo autorización para asistir e incluso participar en sus ritos, a pesar de carecer de una iniciación preliminar. La amabilidad de todas aquellas personas era verdaderamente increíble.

Situada sobre un pequeño promontorio cercano a la bahía Causeway, en lo que era entonces una zona casi rural, el «Bosque de los Reclusos» era una casa normal y corriente, de estilo y aspecto más occidental que chino. La mayoría de sus habitaciones, que terminaban en amplias y alegres terrazas, se parecían mucho a las que podían encontrarse en numerosas viviendas de clase media del Hong-Kong de aquella época; pero en el piso superior estaba la hermosa cámara que describí anteriormente, siempre perfumada por el aroma del sándalo y el incienso. Detrás del altar, adornado por barrocos utensilios de plata, había varios paneles pintados, y el central representaba a nueve «Budas y Bodhisattvas meditando», sentados sobre los pétalos de un loto. Tanto éstas como las figuras de los paneles laterales habían sido pintadas con brillantes e intensos colores y tenían un estilo muy parecido al de los exquisitos frescos que se puede contemplar en los muros de los antiguos templos-cuevas budistas de China, India y Ceilán. La semejanza no se limitaba a la disposición, figuras y simbolismo,

sino que procedía fundamentalmente de las sublimes expresiones y airosa delicadeza de las figuras, apoyadas en nubes que parecían verdaderamente etéreas, y algunas dotadas de alas que parecían permitirles volar de verdad. Iconográficamente, el panel central se asemejaba mucho a una modalidad o variante del mandala tibetano. Sentado en el centro del loto se encontraba Vairochana Buda; otros cuatro Budas en meditación, que representaban a las Energías de la Compasión-Sabiduría, ocupaban los pétalos correspondientes a los cuatro puntos cardinales, mientras que en los pétalos alternados se encontraban sentados cuatro Bodhisattvas. Deslumbrado por la belleza de este orden o disposición, no tenía sin embargo la menor idea acerca de su significado esotérico. Ahora, cuando pienso en ello, no me cabe la menor duda de la raíz común de las sectas japonesa Shingon y tibetana Vajrayana, aunque la primera conserva sólo una pequeña parte de esa herencia compartida.

En mi calidad de recién llegado, atraído a China por la admiración que sentía hacia la belleza y la sabiduría que había atisbado en las traducciones de poesía china de Waley y Obata, y en fuentes similares, me hallaba deseoso de compartir y disfrutar cualquier experiencia que mis amigos chinos quisieran ofrecerme, por lo que me ajusté fácilmente a ellos, realizando acriticamente cuanto me sugerían, confiando en que más tarde lo entendería. Una o dos tardes por semana nos reuníamos en una terraza cerrada adyacente al templo, los demás con túnicas chinas sobre cómodos pantalones de seda, y yo llevando aún los trajes que había traído desde Inglaterra, cuyos pantalones demostraron ser muy poco apropiados para permanecer sentado sobre un cojín y con las piernas cruzadas durante todo el tiempo que duraban los ritos. Muy pronto comencé a acudir a la casa con un par de pantalones de seda envueltos en un paquete, a fin de poder cambiarme de ropa cuando, antes de entrar en el templo o santuario, nos quitábamos las túnicas o chaquetas normales y corrientes y nos poníamos un sencillo manto blanco con anchas mangas en forma de alas. Al cabo de un mes, o algo más, decidí llegar a la casa llevando ya ropas chinas, aunque, en aquella época, hacía falta tener

bastante valor para ponerse un «traje nativo» en una colonia británica, pues significaba arrostrar el desprecio de mis propios compatriotas y las burlas educadamente ocultas de los numerosos chinos firmemente convencidos de que el progreso consistía en imitar dócilmente a las belicosas y poderosas naciones occidentales. No obstante, yo me di por satisfecho con la aprobación de Ta-hai y sus amigos.

Sin intentar analizar todo lo que aquellos amigos consideraban oportuno enseñarme, y dispuesto a actuar como ellos sin plantear el menor problema, me esforcé al máximo por comportarme como cualquier otro miembro del «Bosque de los Reclusos», aunque los demás eran tan corteses y afables que hubiesen perdonado tranquilamente cualquier resistencia por mi parte. Por ejemplo, conscientes de que la mayoría de los ingleses consideraban humillante inclinarse o hacer una profunda reverencia, me hubieran absuelto sin problemas de la obligación de realizarla delante de Lai Fa-shih, nuestro Dharma o Maestro; no obstante, deseoso de evitar algo que a los ojos chinos no podía menos que considerarse como una grosería, yo insistía en hacerle la reverencia a pesar de que, por la razón que fuese, me hacía ruborizarme lamentablemente. Esta descripción de mi actitud en aquella época tiene bastante importancia en relación con lo que voy a exponer acerca de los mantras, y lo que deseo poner de relieve es que yo daba por supuestos los distintos aspectos de aquellos elaborados ritos Shingon, limitándome a dejarme arrastrar por su belleza y por el convencimiento de que debían contener un profundo significado simbólico que se me revelaría en el momento oportuno. Creo que esta actitud constituye una base más firme para llegar a conocer de verdad esos temas que la opuesta, el prejuicio de que porque algo parece trivial o sin sentido en términos de la propia cultura, debe serlo necesariamente. Aprendí pacientemente a enlazar mis dedos para formar los distintos *mudras* (gestos rituales), así como a recitar mantras, aunque en aquella época los confundía con frases o letanías mágicas. Aparte de Ta-hai, otros dos compañeros que sentían un benévolo interés por el joven neófito inglés, me pusieron bajo la protección de su Pun Yin-ta, a quien

los miembros más jóvenes de la congregación llamaban Hermano Mayor, y de un pariente suyo, conocido universalmente con el título de Quinto Tío. Con su ayuda logré aprender lo suficiente acerca del aspecto formal de los ritos como para poder participar en ellos sin sentirme excesivamente torpe o ridículo.

Lo primero que hacíamos al entrar en el santuario era permanecer en pie frente a una ventana y realizar unos cuantos mudras purificantes, acompañado cada uno de ellos por el mantra correspondiente, tan sonoro para mi oído como mistificante para mi mente. Luego, frente al altar, bajábamos la cabeza hasta el suelo tres veces antes de sentarnos en los cojines con las piernas cruzadas. Cerca del altar se sentaba el celebrante principal (que era con frecuencia el Quinto Tío), de forma que el incensario y otros utensilios del ritual se encontraban al alcance de su mano. A un lado se sentaban los músicos, que acompañaban la celebración del rito con un clarinete, un salterio (tocado por el Hermano Mayor), diversas campanillas y un tambor. El rito principal duraba más de una hora y comenzaba con un melodioso canto y terminaba con el mantra final. Fragmentos de la liturgia eran cantados; otros, incluyendo los mantras, cantados o recitados, pero de un modo que apenas tiene que ver con los cantos que forman parte de los rituales de la Iglesia Católica u otras. Los mantras, que se recitaban por lo general 3, 7, 21 ó 108 veces, dependiendo de su duración, se formulaban en un idioma extraño que no era ni chino ni indio, y del que he dado ya un ejemplo; se acompañaban de complicados gestos que los demás realizaban con una gracia encantadora, mientras que, al carecer de la típica flexibilidad china, mis dedos traicionaban toda la torpeza e incomodidad que yo sentía. Pero la liturgia era tan hermosa que, aunque no entendía nada de su significado, me sometía de buena gana a la tortura de los calambres en las piernas. Distráido del dolor que aquella postura me hubiese hecho sentir en cualquier otra circunstancia, permanecía fascinado hasta el momento en que, con grandes dificultades, tenía que ponerme en pie para realizar la triple postración final.

Me gustaría poder proporcionar una descripción lúcida y detallada del significado interno de todos aquellos ritos y de lo que

hacia que los rostros de los demás participantes adoptasen la expresión de personas que están pasando por una profunda experiencia espiritual. Pero, desgraciadamente, no asistí a las sesiones durante un plazo de tiempo suficiente como para alcanzar un grado de comprensión intuitiva de lo que pasaba en ellas; y aunque mis amigos se esforzaron lo más que pudieron por explicarme el texto de la liturgia, mis conocimientos del chino (o más bien del dialecto cantonés que se habla en Hong-Kong) eran demasiado rudimentarios, y no pude avanzar gran cosa. El Quinto Tío y los demás mostraron una gran paciencia e intentaron enseñarme en su suave y agradable inglés, pero el tema era bastante difícil, y muchas de las cosas que lograron imbuirme las he olvidado hace mucho tiempo, debido a mi posterior preocupación por modalidades más puramente chinas (y luego tibetanas) del budismo. El principal objetivo o propósito de los ritos era promover la intuición mística de la existencia de dos campos superpuestos de conciencia: el relativo y el absoluto; los mantras y los mudras formaban parte de los medios por los que los ritos externos evocaban una profunda experiencia intuitiva de los misterios que simbolizaban.

No obstante, llegué a sentir un vago atisbo del poder de los mantras recitando hasta 108 veces una única sílaba: BRONG. En un determinado momento del rito o liturgia, el tambor sonaba repetidamente y, a cada golpe, teníamos que pronunciar lo más grave y profundamente que pudiéramos la sílaba BRONG. No tengo la menor idea de lo que significa esta palabra, ni de cómo se pronunciaría en sánscrito puro, pero el efecto o repercusión de participar en su recitación rítmica era en verdad extraordinario. ¡BRONG! ¡BRONG! ¡BRONG! Mientras reverberaba el eco de estos 108 gritos, cayó sobre mí una tranquilidad preternatural. Mi mente, completamente olvidada del dolor de piernas, se elevó hacia arriba y entró en un estado de feliz serenidad. Esta transición, que mi consciencia estaba destinada a experimentar en mayor o menor medida como respuesta a otros mantras, es algo que sólo es posible llegar a comprender a través de la propia experiencia, y no se puede captar nunca en palabras. Al mismo tiempo

me resultó tan novedosa y, en cierto sentido, tan trastornante, que la vuelta a un estado normal de consciencia me hizo sentir algo parecido al terror que se sentiría al retroceder desde el borde de un precipicio sin fondo. Ninguno de los otros mantras que solíamos recitar en aquellas sesiones me produjo un efecto marcado ni notable, por lo que llegué a atribuir la magia no al mantra en sí, sino a los toques de tambor, concepción equivocada que no desapareció hasta muchos años después.

Siempre que le preguntaba acerca del significado, objetivo o funcionamiento de los mantras, Ta-hai, quien apenas hablaba algo de inglés, me remitía al Quinto Tío para que me lo explicase. Ya habíamos mantenido una conversación sobre el tema que se había desarrollado más o menos así:

«Tío, durante el *fa* (rito), hay partes que creo que se llaman *chou* (mantras). La forma de recitarlas es muy extraña, e incluso el idioma no suena en absoluto a chino. Es japonés, ¿no?»

Sonriendo ampliamente, con la mirada divertida, reflexionaba durante unos instantes y luego pronunciaba alguna palabra verdaderamente imposible, tal como «Hongcanjapchinsanskese», después de lo cual, tras quedarnos sorprendidos durante un momento, todos los que la habíamos oído, estallábamos en carcajadas.

«¿Qué demonios quiere decir eso?», preguntaba yo.

«¡Ja, ja! Significa que los sonidos que escuchas son la forma cantonesa propia de Hong-Kong de leer en japonés palabras chinas escritas hace miles de años, de forma que podamos conocer los sonidos que proferían los monjes indios cuando repetían mantras en sánscrito. Puede que los fantasmas de los monjes indios se sorprendieran muchísimo si pudiesen escucharnos ahora. Es posible que no reconociesen ni una sola palabra, ¿no te parece, Jon?»

Pero la pequeña broma del Tío encerraba un importante principio sobre el que he reflexionado mucho mientras preparaba esta obra. Muchas personas, incluyendo expertos, han repetido con frecuencia que la eficacia de un mantra depende de las *vibraciones* que provoca y, por tanto, de una pronunciación lo más exacta y correcta posible. De ser así, los mantras sánscritos dichos en

chino, tibetano o japonés apenas podrían resultar efectivos, pues los sonidos en que se expresan resultan casi siempre irreconocibles como sánscrito. Así, SVĀHĀ en sánscrito se convierte en SOHA en chino y tibetano y en SAWAKA en japonés. De modo similar, AUM se transforma en OM, UM, e incluso en UNG, ONG, ANG en los diversos idiomas o dialectos en que se pronuncia, y, sin embargo, sigue siendo maravillosamente eficaz siempre que se respeten como es debido las condiciones mentales por las que se rige el empleo de las sílabas mántricas. Por tanto, se deduce que hay que aceptar la afirmación del Lama Govinda de que el verdadero poder de los mantras reside menos en su sonido que en la mente de quien lo emite. Esto es indudablemente cierto en lo que se refiere a los mantras utilizados en la contemplación yóguica, aunque posiblemente quizá no tanto en el caso de los empleados para otros ciertos fines.

La siguiente vez que hablé con el Quinto Tío sobre el tema fue para formularle una cuestión que quienes ignoran como funcionan los mantras suelen preguntar con una buena dosis de burla o incredulidad:

«Tío, ¿cómo pueden servir de algo palabras que carecen del menor sentido incluso para la persona que las pronuncia, y mucho menos ayudarle a progresar espiritualmente? ¿No significa que debemos creer que los poderes sobrenaturales responden únicamente a quienes se dirigen a ellos en un idioma o lenguaje determinado?»

Esta vez no sonrió. Esforzándose por expresar lo que pensaba en el mejor inglés posible, me respondió con total seriedad:

«Las palabras con significado sólo buenas para el uso normal y corriente, no tienen mucho poder y se interponen en tu camino como los arrecifes que hacen zozobrar a un barco. Las palabras con mucho poder no muestran verdadero significado; mejor olvida significado y mantén la mente libre.»

Dudo de que en aquellos momentos le entendiese correctamente, pero ahora sé que intentaba transmitirme algo del profundo misterio que rodea al núcleo o esencia del tema de los mantras. De momento, tenía que seguir admitiendo la validez de la creencia

de mis amigos en la eficacia de los mismos. Me resultó mucho más fácil tras descubrir por casualidad que, lejos de dejarse guiar por una fe ciega o por lo que oía, el Quinto Tío era a su modo un experto; pues, gracias al uso de ritos que implicaban el empleo de mantras, había conseguido una victoria extraordinaria sobre uno de los más terribles demonios conocidos por el hombre. Tal como he contado detalladamente en mi obra anterior, *La Rueda de la Vida*, había logrado curarse hacía poco tiempo de una prolongada adicción al opio, que tomaba en dosis masivas, sin necesidad de recurrir a ayudas médicas ni a métodos de desintoxicación gradual. Para renunciar total y repentinamente a la droga, se había basado únicamente en los recursos de su propia mente, reforzados por la realización de ritos yóguicos durante muchas horas al día a lo largo de un período de varios meses. Durante todo ese tiempo había permanecido sordo a los llamamientos de sus desesperados familiares, que le aseguraban que su obstinación en negarse a recibir tratamiento médico le iba a costar la vida. Los terribles efectos de un repentino apartamiento de un uso masivo y prolongado de los opiáceos son ya tan conocidos, que la proeza del Quinto Tío puede ser mejor apreciada que cuando apareció la primera edición de mi libro; pues, especialmente en el caso de las personas de edad, esos efectos resulta por lo general fatales a menos que se vean mitigados por algún tipo de tratamiento médico. Igualmente notable es el hecho de que, a pesar del *shock* que debió haber experimentado su sistema nervioso a causa de una súbita retirada tras más de treinta años de abuso de la droga, el Tío recuperó completamente la salud y no volvió a verse tentado por el deseo de tomarla. En cierta ocasión, cuando estábamos pasando la noche con un grupo de amigos en un templo taoísta de las montañas de Kwangtung, alguien que no sabía nada del pasado del Tío sugirió que nos entretuviésemos tomando un poco de opio. Apareció de inmediato una bandeja con los ingredientes necesarios, y el Tío se pasó un par de horas echado junto a la lámpara y preparando con sus propias manos las pipas para una persona detrás de otra. Permaneció allí, sonriendo benignamente mientras aspiraba el seductor aroma que iba llenando toda la ha-

bitación, del todo tranquilo, mientras que, con sus hábiles dedos, manipulaba la púa de plata con la que iba introduciendo el opio en las pipas y hablaba de diversos temas, inmovible ante lo que cualquiera en su situación hubiese considerado como una tentación aún más terrible que la experimentada por un alcohólico reformado que tuviese que servir en la barra de un bar y sin nadie para controlarle o decirle no.

Cuando, secretamente avergonzados de haberle sometido a una prueba así, le expresamos nuestra admiración, nos contestó riendo que su propio santuario interior había sido la mejor de las clínicas y el poder de los mantras la mejor de las medicinas.

Pero, volviendo a aquellas primeras conversaciones acerca de los mantras, debo decir que llegó un momento en que mi mente, de formación occidental, se rebeló ante la idea de que «palabras carentes de sentido pudieran estar llenas de poder». Cuanto más reflexionaba sobre esos párrafos litúrgicos recitados en un sánscrito corrompido, más y más sentía que debían contener una buena proporción de autoengaño. No obstante, una tarde de recitaciones mántricas en el santuario me dejaba en un estado extrañamente exaltado que no cabía atribuir únicamente al encanto sensual de la misteriosa música, a los cantos en voz alta y al olor del sándalo. Como solíamos hacer, algunos de nosotros nos quedábamos en la terraza después del rito, cantando en voz baja. Al observar mi aire de regocijo, alguien comentó aprobadoramente: «Ah, Jon está empezando a encontrar su camino.»

Los demás sonrieron, pero yo repliqué: «No estoy aún convencido. Los ritos pretenden hacernos alcanzar un estado en el que adquiramos una cierta percepción de la verdadera naturaleza de la mente..., de esa mente que no es ni tuya ni mía, sino parte del Tao ilimitado. Justo en este momento tenía la sensación de que así era, pero puede que se haya debido únicamente al efecto de tanta belleza y al haberme visto arrastrado por la serenidad de todas las personas que me rodean.»

Entonces siguieron interrogándome y, por la razón que fuese, proferí la opinión de que los mantras y los mudras servían sólo para añadir un agradable sentido de misterio al rito practicado.

En este momento, un viejo caballero, cuyo nombre no recuerdo (aunque sí conservo una vívida memoria de su túnica de resplandeciente seda blanca que no había tomado aún el agradable tono amarillento que produce el paso de los años), dijo suavemente: «Los jóvenes deben aprender a andar antes de dar sus opiniones sobre el volar.»

Ese jarro de agua fría, procedente de alguien que había señalado más de una vez lo inadecuado de admitir en sus ritos a un no iniciado, imposibilitó seguir hablando sobre el tema; pero un hombre más joven, pesaroso de verme así regañado, decidió acompañarme hasta la más próxima parada de tranvía y, una vez en ella, me convenció de que «quemásemos la noche» (expresión cantonesa que significa tomar un último tentempié de medianoche) en una casa de té cercana. Mientras tomábamos un cuenco de fideos, me habló elocuentemente sobre el tema de los mantras.

«La gente normal y corriente, Ah Jon, utiliza los mantras como medio de conjurar la buena suerte o de alejar la enfermedad y otros males. Quizá obran correctamente, pues los mantras dan muchas veces buenos resultados, pero yo no te voy a pedir que te lo creas. Lo que sí te ruego que creas es que son de la mayor ayuda para modificar los estados de consciencia. Y lo logran haciendo que tu mente permanezca tranquila y en sosiego en lugar de correr tras los pensamientos.»

Siguió explicándome que, al carecer de significado, no promueven ni favorecen el pensamiento conceptual, como suelen hacer las oraciones, las invocaciones y otras fórmulas; así como que, dado que cada mantra posee una misteriosa correspondencia (no podía explicar de qué tipo) con las diversas posibilidades profundamente arraigadas en nuestra consciencia (se refería quizá al subconsciente), puede ayudarnos a alcanzar de golpe un estado en otras condiciones difícil de conseguir. No recuerdo sus palabras exactas, pero sí sé que fue el primero en explicarme una idea que posteriormente habría de verse abundantemente confirmada por mi propia experiencia. A esto se debe que recuerde el momento tan vívidamente y con tanta claridad. Luego, sentado junto a mí en la plataforma de un tranvía que se dirigía al centro de

Hong-Kong, siguió explicándome que el empleo de palabras con sentido en cualquier tipo de práctica religiosa resulta totalmente inútil, pues estimulan un pensamiento de tipo dualista que impide a la mente adentrarse en un estado verdaderamente espiritual. Su última frase, dicha en voz alta mientras me preparaba a bajar del tranvía, fue: «Las personas que rezan con palabras son sólo principiantes. ¡No lo hagan nunca!» Varios pasajeros que entendían el inglés le miraron como si estuviese algo loco, y yo mismo me quedé sorprendido ante aquella vehemencia tan poco china; pero ahora sé que estaba perfectamente en sus cabales.

Aunque adecuado para la mayoría de los propósitos, el dominio que poseía el Quinto Tío del inglés era insuficiente para que yo estuviese del todo seguro de cuáles eran sus opiniones acerca de los mantras, pero me imagino que él también creía que el *sonido* de las sílabas mántricas evocaba los correspondientes movimientos en las profundidades de la consciencia de quien las pronunciaba. Este énfasis en el sonido resultaba especialmente desconcertante, sobre todo después de su broma con la palabra «Hongcangjapchinsanskese». Me pregunto si no estaría quizá refiriéndose a algún tipo de «sonido ideal»; es decir, a un concepto mental del sonido OM más que al sonido concreto que sale de los labios de cada individuo. Desgraciadamente, el Quinto Tío murió muchos, muchos años antes de que se me ocurriera esa pregunta.

Más o menos un mes después de aquel memorable viaje en tranvía, recibí el primero de los dos libros esenciales de iniciación al Shingon, y me beneficié de él mucho menos de lo que esperaba; el manual esotérico al que había conseguido acceso estaba por supuesto escrito en chino, y ni con la ayuda de mis amigos que hablaban inglés lograba entender gran cosa de él. Y, además, mi estudio de la secta Shingon terminó bruscamente al verme atraído por el súbito entusiasmo de Ta-hai hacia una rama distinta del budismo esotérico, el Vajrayana. Este estudio nuevo y fascinante tenía mucho que ver con los mantras, pero me vi nuevamente desanimado por la dificultad de los textos chinos. Durante algún tiempo, la única consideración que me impidió volver a dejar de creer en la eficacia de los mantras fue mi fe en la sabiduría de Ta-

hai, el Quinto Tío y los demás; pues hubiese sido presuntuoso que un joven educado en una cultura extraña rechazase de entrada las convicciones de hombres tan sabios y prudentes.

Entre los diversos mantras Shingon que aprendí en aquellos primeros días había uno que decía: ONG KALO KALO SENDARI MATONGI SAWAKA. No soy capaz de recordar a qué fin o propósito se destina, pero ha demostrado ser especialmente eficaz para aplacar el miedo o la histeria de los demás. Si el efecto de los mantras se limitase a su capacidad de reconfortar y curar, no tendrían espiritualmente mayor significado que las fórmulas mágicas de brujos y hechiceros; pero yo sé que mis amigos creían que había mantras y mantras, que van en orden ascendente desde simples remedios para males temporales a un nebuloso vértice al que no alcanza la visión sino de los místicos más experimentados. Como es lógico, los grandes mantras no se enseñaban nunca a los neófitos, pues sería como utilizar un *bulldozer* para aplastar una hormiga o un palillo de dientes para cazar ballenas.

Poco antes de partir de Hong-Kong para marchar a China se produjo un incidente que tuvo gran importancia en mi vida, aunque en aquellos momentos no se la concedí, algo que me abrió el camino a la consecución de valiosísimos conocimientos acerca de la contemplación yóguica, incluyendo las prácticas mántricas y otras muchas cosas, y de lo que habría de extraer gran provecho unos veinte años después. Fue mi primera iniciación en la Secta Vajrayana, que ha constituido el gran depósito o reserva de la sabiduría yóguica expuesta hace casi dos mil años en la gran universidad monástica de la India, la de Nalanda. Cuando Ta-hai comenzó bastante abruptamente a convencerme de que debía buscar más allá del Shingon métodos para lograr una rápida comprensión mística, quedaron interrumpidos mis estudios acerca de la teoría Shingon relativa a la existencia de dos reinos superpuestos de la consciencia, el *Gardbhadhatu* (Reino Relativo) y el *Vajradhatu* (Reino Absoluto). El entusiasmo de mi amigo por lo que, creo que correctamente, consideraba como una reserva mucho más rica y variada de conocimientos yóguicos en posesión de los lamas del Tibet consiguió arrastrarme desde el primer mo-

mento, lo que provocó el asombro y cierta dosis de desaprobación entre muchos de sus amigos. En aquellos tiempos, el Vajrayana era muy poco conocido tanto en Hong-Kong como en la China del sudeste en general, aunque en el norte había predominado en dos ocasiones, primero bajo la dinastía de los Mongoles (años 1280-1368 de nuestra era) y luego bajo la de los Ta Ch'ing, fundada por Manchus (1644-1911). Desconozco en qué medida los estudios anteriores de mi amigo le habían empujado en esa dirección; pero lo que puso el tema en un primer plano fue la llegada a Hong-Kong de un famoso lama tibetano capaz de enseñar directamente en chino, en lugar de tener que recurrir a los servicios de un intérprete (frecuentemente incompetente). Entonces, como ahora, eso representaba un importante logro o avance. Accediendo a los ruegos de Ta-hai, el lama decidió permanecer en Hong-Kong el tiempo suficiente como para instruir a un grupo de seglares chinos que, al estar ya bastante versados en la doctrina budista y las prácticas yóguicas, estaban listos para una iniciación general que les permitiese realizar los ejercicios de yoga que él enseñaba aun después de su vuelta a Lhasa. Gracias una vez más a la cálida y amistosa protección de Ta-hai, el joven inglés Ah Jon se vio aceptado entre un círculo de místicos, a pesar de distar mucho de merecer tal honor.

Una vez obtenido el permiso del lama para mi integración en el grupo, Ta-hai exclamó excitadamente en cantonés. «Aunque valiosas, las enseñanzas de Shingon traídas desde el monte Koya por el Maestro Lai, representan sólo una pequeña parte de lo que estamos a punto de aprender de este lama tibetano». Pero, al llegar a este punto, los miembros del «Bosque de los Reclusos» se dividieron en dos bandos; algunos se apuntaron de inmediato al curso que iba a impartir el lama; otros, incluyendo el Quinto Tío y el Hermano Mayor, se lo pensaron mejor y decidieron mantenerse al margen. Las enseñanzas del lama duraron días y noches a lo largo de semanas y semanas. Debido a las dificultades planteadas por los problemas de idioma y por mi trabajo (acababa de empezar a dar clases en una escuela situada en el otro extremo de la península de Kowloon), apenas logré avanzar, a pesar de lo cual

se me permitió recibir la iniciación que representaba el punto culminante de nuestros estudios. Igual que Ta-hai se había sentido su mamente conmovido y feliz al encontrar un budista occidental (una rara especie en la China de aquella época), lo mismo ocurrió al lama. Primero uno y luego el otro me otorgaron una cantidad verdaderamente inconcebible de privilegios. Rechazando con una amable sonrisa mis modestas protestas y negativas, el lama señaló que, aunque podían pasar muchos años antes de extraer provecho de mi iniciación, había logrado sembrar en mi mente «algunas semillas» que confiaba florecerían cuando llegase el momento adecuado.

La importancia de esa iniciación en el contexto actual radica en que, además de haberme abierto la vía para el estudio del Vajrayana en años sucesivos, me impidió ceder a mi creciente escepticismo en relación con los mantras, pues el lama tibetano resultó sumamente convincente a ese respecto. Aun así, y aunque me aprendí de memoria los mantras tibeto-sánscritos necesarios para la iniciación, apenas conseguí creer a medias en su poder sobre la mente humana. Poco después de la marcha del lama, yo partí para el continente chino, por el que vagué durante muchos años, aceptando empleos en colegios cuando me encontraba en apuros económicos, permaneciendo muchas veces semanas y meses seguidos en monasterios budistas o taoístas, pero volviendo de vez en cuando a Hong-Kong para visitar a mis queridos amigos.

Hace ya años que el Quinto Tío, Ta-hai y el Hermano Mayor han fallecido uno detrás de otro. Aunque es al segundo de ellos a quien debo sobre todo mi gran interés en los últimos años, la contemplación yóguica Vajrayana, mi deuda para con los tres es verdaderamente inmensa. Me gustaría saber que mis escritos sobre el budismo chino y tibetano representan la consecuencia no del todo inmerecida de las enseñanzas que, acompañadas de todo tipo de amabilidades, volcaron sobre Ah Jon, un joven inglés que acudió a ellos con las manos vacías.

II. LA TRADICION PERDIDA

Se han ido ya para siempre las tardes pasadas entre figuras envueltas en túnicas blancas y bañadas por aquella luz dorada, que entonaban extasiadamente la sílaba mágica BRONG. Había entrado en un mundo distinto, pero no del todo diferente, en el que mis compañeros eran monjes chinos, vestidos de negro y con la cabeza rapada. Era la hora anterior al crepúsculo, y el escenario el gran vestíbulo de un templo con dos pisos de techos curvados, que se elevaba entre los patios llenos de flores de un monasterio. Sobre el elevado altar resplandecían innumerables velas, iluminando brillantemente tres estatuas altas y doradas, los Budas del Triple Mundo; no obstante, el vestíbulo con sus columnas pintadas de vivos colores y vigas resultaba sombrío, y a lo más a lo que llegaba la luz era a destacar levemente las caras de la multitud de fieles. Sus oscuros mantos monásticos se mezclaban y confundían con la oscuridad reinante, de forma que, en algunos momentos, el mar de sus pálidas faces se asemejaba a espíritus sin cuerpo. Hasta entonces, aquellos monjes se habían colocado todos frente al altar, pero ahora se habían dado la vuelta y permanecían en apretadas filas, formando dos grupos enfrentado el uno al otro a lo ancho de la nave central, que iba desde el altar hasta la grandiosa puerta del templo. Como formaba parte del grupo de la derecha, yo podía observar las expresiones de los que estaban a mi izquierda. A mi lado, al antifonero, sosteniendo un mazo en forma de capullo de loto que surge de su tallo, estaba tocando un ritmo mántrico sobre un tambor de «madera-pescado», un gran bloque redondo de madera, así llamado por su curioso parecido con la

cabeza de un pescado; mientras que, de vez en cuando, otro monje puntuaba el canto golpeando un gran cuenco de sonoro bronce. Con este acompañamiento sonoro, la multitud entonaba un largo mantra en un idioma o lenguaje no reconocible ya como sánscrito; pero, como sé ya hoy en día, su efecto no dependía para nada del significado conceptual de las sílabas sagradas. La ola sonora resultaba ciertamente estimulante; mientras las notas resonaban en la gran nave, mi mente se vio transportada hasta un estado de no-pensamiento gracias al poder de un misterio antiguo, y lo que más deseaba en el mundo era poder sumar mi voz a las de los demás.

En ese entorno era comprensible pensar que la antigua tradición mántrica seguía floreciendo. Pero no era así. Afortunadamente para mí, el interés por los mantras no figuraba entre las razones que me habían llevado a disponer una larga estancia en aquel monasterio. Había acudido a China en busca de las venerables formas de vida que hubiesen logrado sobrevivir a los asaltos de las innovaciones del estridente mundo occidental, y estaba dispuesto a lograr algo valioso para mi evolución espiritual; con toda su fascinación, los mantras no resultaban esenciales para ninguno de esos dos fines, de forma que no me sentí desilusionado ante el descubrimiento de que en China sólo quedaban algunos restos de la vieja tradición mántrica, probablemente debido a que la Secta Esotérica (*Mi Tsung*) de la que se había derivado inicialmente el conocimiento de los mantras llevaba ya mucho tiempo moribunda. Aunque aún ocupaban un lugar destacado en la liturgia monástica, que no había experimentado cambio alguno durante siglos y siglos, los mantras eran considerados ya como un medio de invocar la buena suerte y como «fórmulas mágica» más que como medios de favorecer la evolución espiritual. La que narro a continuación es una de las innumerables historias por mí oídas y que sirvieron para reforzar esta convicción.

Una tarde, poco después de mi llegada al monasterio, me hallaba dando un paseo por los bosques cercanos con Su Ting, un monje joven que se había convertido en mi mentor y compañero. Se había referido por casualidad al poder de los mantras, y al des-

cubrir que yo me mostraba levemente escéptico, me dijo con calor:

«¿Son todos los que viven más allá del Océano tan difíciles de convencer como tú? ¡Qué raro! ¡Para descubrir esas cosas vosotros mismos lo único que tenéis que hacer es utilizar un poco vuestros ojos y vuestros oídos! ¿Te acuerdas de Hui Ting, el monje al que le diste las galletas cuando se marchó junto con otros peregrinos a la Pagoda de Oro de Birmania? El te lo podía haber explicado. Hace años, cuando era estudiante en su ciudad natal de Mengtsê, hizo amistad con el hijo de un comerciante llamado Kao. Cuando se decidió finalmente a “marcharse de casa” (hacerse monje), Kao creyó que estaba loco y pidió a los vecinos que no permitiesen que un joven tan prometedor echara su felicidad por la borda por “un montón de tonterías y supersticiones”. Ya sabes cómo es la gente. Después de eso, y como es lógico, dejaron de verse durante varios años. Tras haber formulado sus votos, Hui Ting se unió a nosotros hace unos cinco o seis años. El invierno pasado alguien llegó hasta la puerta del monasterio y se puso a llamar, ya de noche. Cuando se le franqueó la entrada, exigió con brusquedad al encargado de recibir a los huéspedes que le llevase a ver de inmediato al “joven Chang de Mengtsê”. Chang es un nombre muy corriente y, además, los que hemos abandonado el hogar paterno no seguimos utilizando nuestros apellidos, por lo que nos llevó algún tiempo averiguar que se refería a Hui Ting. Como debes haber adivinado, nuestro visitante no era otro que Kao. Tan pronto como los dos se quedaron a solas, Hui Ting le dijo:

»“Has cambiado, amigo mío. Y no puedo decir que tengas buen aspecto. Has adelgazado. En cuanto a tu piel, solías tener las mejillas tan sonrosadas como las del dios de la guerra, y ahora...”

»“Tienes razón, cabeza afeitada. ¡Hasta este estado me ha llevado toda esa pandilla de eunucos desalmados! Me he hallado muy enfermo. Los médicos no sirven de nada, y por eso, como último recurso, me he decidido a acudir a ti por si acaso hubiese algo de verdad en todas tus tonterías religiosas. Solías dar bastan-

tes muestras de sentido común, lo que me hace suponer que debes haber tenido una buena razón para mostrarte tan dispuesto a renunciar a las alegrías del mundo. De muchacho bien te fijabas en las chicas bonitas; ahora no puedes ni tomar esposa, cuanto mucho menos jugar con rameritas hábiles en música y en lo que tú ya sabes.”

»Hui Ting sonrió. Recordando que había sido el propio Kao quien le había llevado a ver a las cortesanas, no se sintió en absoluto ofendido por este modo de exponer las cosas. “No te preocupes por mis problemas, pues no son los que tú supones. ¿Qué es lo que te ha traído hasta nuestras puertas en esta fría noche de invierno?”

»La historia de Kao era la siguiente: hacía un año o dos, había empujado de repente a su esposa al mundo de los muertos. Al recordarle continuamente sus infidelidades, había logrado exasperarle y obligarle a golpearla, con tan mala suerte que, como consecuencia de uno de los golpes, cayó hacia atrás y se golpeó en la cabeza con el canto de una pesada mesa. La lesión, agravada por el veneno del odio que la consumía, la condujo en poco tiempo a la tumba. Pero eso no era todo. Tan pronto la vio en el féretro comenzó a experimentar intensos dolores justo en la parte de la cabeza donde ella se había golpeado.

»“Su espíritu me persigue, me acosa —se lamentó Kao—. No puedo trabajar. No puedo dormir. He tenido que vender la tienda, y el dinero que me dieron se lo ha llevado una jauría de médicos incompetentes. Ahora me dicen que lo que tengo es un tumor incurable. A menos que Su Reverencia pueda sugerirme una cura, estoy listo. La muerte en sí no sería tan terrible, pero imagínate tener que hacer frente a su malévolos espíritu en el reino de los muertos.”

»Al no ser médico, Hui Ting no sabía qué hacer. Deseaba ayudar, pero ¿cómo? Su única habilidad era la meditación. Todo lo que se le ocurrió fue formular un poderoso anhelo o aspiración en pro del bienestar de su amigo e invocar al Buda que Cura, lo que resultó increíblemente efectivo. Tras adoptar un estado de profundo sosiego y paz interior, abrió los ojos y, al hacerlo, escuchó

una voz que salía de sus propios labios, diciendo: “Vuelve a Mengtsê. Levántate todos los días antes de que amanezca. Abrígate contra el frío y vete a sentarte al lado del estanque del Templo del Compasivo Kuan Yin, situado en el extremo oriente de la ciudad. Sin dejar de contemplar el agua, recita el mantra que te voy a pedir unos cuantos miles de veces todas las mañanas. La primera señal de que todo va bien será la aparición de círculos en el agua, como cuando se arroja a ella una piedra, y una disminución de tus dolores. Si te concentras como es debido, esos círculos provocados por tu mente se irán haciendo más pronunciados día tras día. Continúa hasta que el Misericordioso se manifieste surgiendo desde el centro de los círculos concéntricos. Entonces no habrá necesidad de que sigas yendo al estanque.”

»Kao hizo lo que la voz le había ordenado. Al cabo de unos cuantos días sus dolores disminuyeron, y aunque en cierta ocasión se resfrió por haber permanecido sentado junto al estanque durante una ligera ventisca, persistió hasta que, tal como le habían predicho, las sílabas mántricas, que surgían sin esfuerzo de su boca, provocaron la formación de círculos concéntricos. El quinceavo día de la segunda luna vio un pez blanco que saltaba entre los círculos y que, tras permanecer en el aire por espacio de tres toques de gong, se reveló como una radiante figura vestida con una túnica y un turbante de blanco inmaculado, aunque no mayor que un niño recién nacido. Kao inclinó la cabeza a tierra tres veces y marchó a su casa lleno de alegría. Había completado la cura, y ahora viene todos los años el día del cumpleaños del Compasivo Kuan Yin para tomar parte en las ceremonias y hacer ofrecimientos a nuestra comunidad.»

Su Ting me aseguró que los círculos concéntricos del estanque y la aparición del Compasivo Bodhisattva en miniatura eran fenómenos objetivos provocados por el mantra, unido a la potente concentración de la mente de Kao. Aunque no del todo convencido, tampoco rechacé de plano la posibilidad de que Su Ting tuviese razón. Ahora estoy seguro de que la tenía, pues si se pronuncian con total sinceridad, los mantras desencadenan poderes mentales de los que no somos normalmente conscientes. Pero aun así,

la historia ejemplifica la preocupación china por un aspecto de los mantras que tiene sólo una importancia secundaria.

Las historias de este tipo me hicieron sentir doble curiosidad por los mantras que formaban parte de la liturgia monástica utilizada en toda China al margen de que un monasterio particular perteneciese a la secta Ch'an (Zen), a la Secta Ching T'u (Tierra Pura) o a cualquier otra. Me resultó difícil obtener información sobre el tema. Los monjes de mayor edad a los que acudía en busca de guía solían hacer caso omiso de mis preguntas y explicarse acerca de lo maravilloso de determinadas fórmulas devocionales que, aunque de efectos similares a los mantras, pertenecían de hecho a una categoría distinta de palabras sagradas, como veremos más adelante.

Mientras que en chino los mantras se llaman *chou*, las fórmulas devocionales se denominan *nien-fu* (que corresponde a la palabra sánscrita *japa*). Ambos favorecen un estado mental contemplativo, libre de una forma dualista de pensar, pero externamente difieren mucho; pues mientras los mantras despiertan una respuesta directamente dentro de la mente del propio devoto, las fórmulas *nien-fu* son evidentemente llamamientos para una respuesta divina desde fuera. No obstante, esta diferencia sólo es aplicable al nivel de verdad relativa; en último extremo, no existe a ese respecto separación entre «dentro» y «fuera», ya que todos los expertos en yoga saben que nuestras mentes y la Mente son una y la misma cosa. De hecho, el propósito más elevado del yoga es conseguir una experiencia directa de la unidad entre las mentes y la Mente. Aunque la mística cristiana y de los sufis la conciben como la *consecución* de la unión entre el hombre y Dios, mientras que los adeptos del budismo y el taoísmo la consideran como la *comprensión* del estado de unión con el Ser Ultimo que no ha dejado de existir desde el principio, éstas no son sino diferencias puramente conceptuales sin demasiada importancia. En el conjunto del budismo, el empleo de fórmulas *nien-fu* se parece muy superficialmente a un enfoque deísta, mientras que los restantes enfoques, incluyendo el del uso de los mantras, se hallan aparentemente más libres de deísmo, aunque en esencia y resultados equi-

valgan a lo mismo. Exponemos a continuación una descripción del empleo litúrgico tanto de los mantras como de las fórmulas *nien-fu*.

Todos los días, antes de la salida del sol, los miembros de un monasterio budista chino se veían convocados al templo por el sonido de una plancha de bronce, parecida a un gong, alternado con el batir de un gigantesco tambor. Reunidos ante las resplandecientes estatuas de los Budas del Triple Mundo, en ocasiones tan altos que sus rasgos tallados y las enigmáticas sonrisas muestras de sosiego y felicidad mental se perdían entre las sombras, los monjes se postraban tres veces al ritmo de una campanilla de plata. Luego se elevaba un solemne himno como preludeo a los ritos en los que se entretrejían tres distintos aspectos del culto: los cánticos de bendición y aspiración (lo más parecido dentro del budismo a los rezos u oraciones); la recitación de mantras y la pronunciación de fórmulas devocionales (*nien-fu*) dirigidas a Amitabha, encarnación de la luz de la sabiduría, o a Avalokiteshvara (*Kuan Yin*), encarnación de la suprema compasión. Un mantra verdaderamente descomunal, formado por tres mil sílabas, necesitaba cerca de treinta minutos para su enunciación, y ello a pesar de que el ritmo del tambor resultaba más bien rápido que lento. Esos mantras litúrgicos eran pronunciados de una manera demasiado monótona como para poder llamarse canción y, sin embargo, demasiado variados y ricos de tonos como para poder considerarlos una simple salmodia; aunque debieron nacer en la India, el tono no era ya reconociblemente hindú. Todos los monjes se lo sabían de memoria, y aunque las secciones mántricas no contenían ningún significado inteligible, podía ver por las expresiones de los que se encontraban al otro lado de la nave que les hacían entrar en algo parecido a un éxtasis. Es cierto que había también un puñado de monjes aquejados de resfriados y algunos novicios inquietos que parecían estar deseando que se acabase de una vez el rito, pero la mayoría de los presentes permanecían inmóviles, con los ojos semicerrados y la felicidad pintada en sus caras. Yo también me sentí invadido y arrastrado por la corriente de aquel solemne sonido, y deseoso de tomar parte. Desanimado

ante la dificultad de aprendérmelos de memoria, no llegué a aprenderme los mantras más largos, pero sí algunos de los otros, incluyendo el de 415 sílabas llamado *Ta Pei Chou* (Mantra de la Gran Compasión) que, en determinadas ocasiones, se repetía hasta 21 ó incluso 108 veces seguidas.

Hubo un monje viejo que, como respuesta a mi pregunta acerca de la fuente de la tranquila serenidad inspirada por los mantras, me contestó que era su *sonido* lo que, de algún modo misterioso, permitía a la mente comprender su afinidad oculta con el Tao, la Fuente del Ser; pero la respuesta me pareció excesivamente vaga. Seguía inclinado a pensar que el efecto era similar al provocado por la hipnosis, y debido más al ritmo del tambor y al melodioso tañido del gran cuenco de bronce que a los propios mantras; pero, aun así, no tuve más remedio que reconocer la superioridad de los mantras sobre las oraciones, pues éstas transmiten significados conceptuales y, al evocar pensamientos, dificultan o enturbian la paz de la mente del devoto.

En la medida en que siga albergando dualismos tales como «Yo, el que adora» y «El, el adorado», la mente del ser humano no podrá alcanzar un estado tranquilo y relajado que refleje la serenidad de la Fuente. En el mejor de los casos, la oración no es sino una modalidad elemental de comunión mística; y como las oraciones contienen casi siempre peticiones, ¿qué puede ser más anti-espiritual y egoísta que pedir triunfos, que haga un tiempo u otro, o una buena suerte que sólo puede alcanzarse a costa de los demás? No resulta, por tanto, sorprendente que yo siguiera confundiendo el funcionamiento de los mantras con algún tipo de poder hipnótico. Acostumbrados a cuestionar, analizar e investigar todas las cosas, los occidentales nos encontramos con grandes dificultades para alcanzar espontáneamente un éxtasis místico.

En cuanto a los restantes componentes de la liturgia budista china, el más interesante de todos era con mucho la recitación de fórmulas devocionales, la llamada práctica *nien-fu*; aunque, debido a sus imágenes, también me agradaban mucho los cánticos de bendición y aspiración. Imágenes tales como las de «Buda Resplandeciente con la Luz de la Flor de Oro», o «Buda Deslumbran-

te con el Esplendor Perlado del Sol y la Luna», contribuyen a favorecer una comprensión intuitiva de la experiencia mística, que suele ir acompañada de una luz interior.

El *Namo O-mi-to Fu* (Reverencia al Buda Amitabha o Encarnación de la Luz Ilimitada), el *nien-fu* más comúnmente empleado, posee por supuesto un significado conceptual, pero se utilizaba exactamente igual que la Oración a Jesús en la Iglesia Ortodoxa; es decir, como un medio de trascender o superar el pensamiento conceptual y de lograr una comunión con El que se Alberga Dentro. La recitación de esta fórmula constituía parte importante del rito vespertino. Tanto si eran sólo un puñado como si ascendían a varios cientos, los monjes recorrían el templo en fila india, algunas veces entre las doradas estatuas y otras atravesando una y otra vez el espacio situado entre éstas y el altar sobre el que ardían lámparas y velas. A la cabeza marchaba el abad o principal celebrante, seguido del antifonero, que llevaba el ritmo tocando un tambor decorado con capas de laca dorada y escarlata. Al principio el ritmo era lento y las voces se detenían en las distintas sílabas: NA-a-a-a MO-o-o-o- O-a-a-a-a MI a-a-a-a TO a-a-a FU u-u-a-a-a. De repente, el ritmo se aceleraba, los zapatos de suela de tela caían más rápidamente contra el suelo y la invocación se hacía mucho más urgente y apremiante. Al final, los monjes avanzaban lo más rápidamente que podían, pero sin llegar a correr, mientras que la invocación se reducía a cuatro sílabas apresuradas: Omito Fu, Omito Fu, Omito Fu... Entonces, cuando el fervor había llegado al máximo y las voces a un verdadero «crescendo», una nota como de campana arrancada al cuenco de bronce señalaba el final de la procesión. Se producía un momento silencioso, quebrado quizá por algún suspiro ahogado. Y luego ¡CLANG! Al oír esta última señal del gran cuenco de bronce, los monjes se apresuraban decorosamente a ocupar sus respectivos puestos en el templo para llevar a cabo las últimas etapas del rito.

Habían estado rogando esotéricamente al Buda Amitabha que, en el momento de la muerte, les permitiese entrar en su Tierra Pura donde, liberados de toda clase de obstáculos mundanos, podían prepararse para la inefable felicidad del nirvana. Esotéri-

camente, la Tierra Pura se consideraba como algo que podía alcanzarse dentro de la propia mente del devoto, como una especie de tranquilidad y paz que sobrevendría cuando la mente se viese purgada de sus desordenados deseos e iluminada por la compasión, cuando se hubiese alcanzado la unidad perfecta entre las mentes y la Mente. Se enseñaba a recitar el sagrado nombre en un estado de absoluta concentración mil, diez mil veces al día, lo que podía hacerse con la mente y los labios o sólo con la mente, y que, fuese mucha o poca la atención que había que prestar a los asuntos de cada día, facilitaría la consecución de una condición de santidad mucho más allá del pensamiento conceptual. Liberada de las paralizantes distinciones entre el pensador y el pensar, entre el pensar y el objeto del pensamiento, la consciencia se ampliaría enormemente y llegaría a alcanzar la vastedad y sublimidad de la Fuente Ultima, del Amitabha reconocido como Mente Pura, como el Tao, el Nirvana.

Como es lógico, en aquellos primeros días yo ignoraba totalmente el significado interior de la doctrina acerca de la Tierra Pura; movidos por su sabiduría, los monjes se abstenían de exponer teorías tan sutiles a los novicios, y yo no contaba con un Taihai o un Quinto Tío que me dijese al oído cómo atajar en el camino hacia la comprensión. Lo mejor es dejar que esos vitales conocimientos vayan naciendo y desarrollándose por sí solos. No obstante, me había dado ya cuenta de que la práctica del *nien-fu* seguida por la tarde no difería esencialmente de la matutina de recitación de mantras, pues ambas implicaban el empleo de palabras de un modo tal que trascendía o superaba su significado.

Habiendo soñado con China desde poco después de cumplir los once años, estaba deseoso de conocer cada vez más y más aquel que yo consideraba como un país mágico. Mis incansables viajes me llevaron de un santuario budista y taoísta a otro; algunos de ellos eran grandes templos, otros templos pequeños y poco visitados; pero los emplazamientos habían sido elegidos dando siempre muestras de un notable amor hacia los encantos de la naturaleza. Me encontraba con los graciosos techos curvados coronados por tejas de porcelana verde, azul o amarilla, que surgían

como los de un palacio de cuento de hadas entre bosquecillos de cedros o huertos de bambú. Algunas veces se podía contemplar sus paredes púrpura o magenta colgando de rocosos precipicios y dominando el nacimiento de un impetuoso torrente, o divisar sobre la cima de una colina situada junto a un lago la airosa silueta de una pagoda de doce o trece pisos que se reflejaban en la brumosa superficie del agua. ¡Belleza y más belleza! Las espectaculares puertas de entrada a aquellos santuarios constituían el umbral a un mundo de misterios. Las cocinas y lavaderos, e incluso los cobertizos de las letrinas, tenían siempre sobre alguna pared o columna un papelito escarlata conteniendo mantras apropiados para guisar, fregar los platos o hacer de vientre, valiosos recordatorios de la santidad de cualquier acción, de cualquier objeto, incluyendo los que provocan el disgusto de los no iniciados. De ese modo se instaba a los monjes a extraer partido no sólo al tiempo dedicado a la meditación, sino también al consagrado a sus distintas tareas y abluciones. La negación total del propio ego, la unión consciente con la Fuente del Ser es un objetivo tan difícil de lograr en la vida de una persona que no debe desperdiciarse ni un solo momento; pues, si se nos escapa la ocasión, ¿quién sabe cuántas otras vidas pueden tener que pasar antes de encontrar las condiciones necesarias para seguir avanzando? Esos al menos eran los pensamientos que habían inspirado en un principio la colocación de mantras en lugares aparentemente tan poco indicados para ello; pero la prolongada familiaridad con los mismos había ido difuminando y oscureciendo su mensaje. Creo poco probable que más de un monje de cada diez o veinte recitase de verdad un mantra mientras permanecía en cuclillas sobre una letrina o sumidero.

Lamento no haber llegado a preguntar por qué se consideraba a determinados mantras apropiados para las abluciones o la defecación, pues la respuesta podría haber arrojado alguna luz sobre la cuestión de por qué se necesitaba toda una serie de *diferentes* mantras para distintas circunstancias, mientras que una única fórmula *nien-fu* se considera totalmente suficiente para todo tipo de contingencias.

Había mantras especiales para su uso en el momento de las comidas. Tras entrar en el refectorio, los monjes permanecían en pie y en silencio mientras uno de ellos formulaba un ofrecimiento a los espíritus errantes que se cree se arremolinan a nuestro alrededor. Tomando unos cuantos granos de arroz con sus palillos, los depositaba sobre una columna truncada de piedra tallada en forma de loto y que se encontraba en el patio adyacente. Al tiempo que lo hacía, recitaba un mantra y transformaba mentalmente el arroz ofrecido en un gran banquete o festín. Aunque en aquellos tiempos no creía en la existencia de esa multitud de espíritus, sentía gran admiración por aquella práctica o costumbre, considerándola como un recordatorio diario del deber budista de compadecerse de toda clase de ser vivo y de la verdad yóguica de que nada es lo que parece, de que la aparente solidez de los objetos es sólo ilusoria y de que lo visible y lo invisible son igualmente reales o irreales.

Pero el más bello y misterioso de todos los ritos monásticos era el empleado para apaciguar el hambre de las «fieras bocas» o espíritus atormentados de hombres que se habían caracterizado en vida por su codicia o avaricia. Cuando se producía una muerte, los parientes del difunto acostumbraban a hacer diversas obras de caridad con las que incrementar sus méritos y ejercer así una influencia benigna sobre las condiciones de su siguiente existencia; incluían por lo general la distribución gratuita de algún texto sagrado, tal como el Sutra del Diamante, y la celebración de un banquete para esas «fieras bocas». Para este rito, el oficiante mayor, vestido con una túnica de oro y carmesí y tocado con el sombrero del loto de cinco pétalos de Bodhisattva, se sentaba a la cabeza de una mesa larga y estrecha, con sus ayudantes sentados sobre taburetes a ambos lados de la misma, y accesorios tales como libros litúrgicos, tambores, campanillas y otros. La mesa estaba colocada de tal forma que el oficiante miraba a un patio lo suficientemente espacioso como para que en él cupiese la muchedumbre de huéspedes invisibles, las «fieras bocas» con gáznates delgados como tallos de hierba y monstruosos vientres, y a quienes les bastaba tomar un grano de arroz o un sorbito de agua para transformarse

en una abrasadora llama, a menos que estos alimentos se viesan ritualmente convertidos en *amṛta* (néctar) para su deleite.

Según iba avanzando el rito, los dedos del oficiante realizaban toda una serie de mudras tan gráciles como los gestos de las danzarinas indias; mientras tanto entonaba una verdadera catarata de sílabas mántricas puntuadas por el toque del tambor y por el tintineo de la campanilla ritual. Los que desempeñaban habitualmente esta tarea podían lograr ondas de sonidos maravillosamente agradables y melodiosos. No cabe describir con palabras ni la belleza del rito ni la melancolía y pavor que inspiraba en el corazón de los espectadores. Los adorables gestos y la bella melodía, llena de antiguas cadencias, actuaban de tal modo sobre los sentidos que resultaba fácil visualizar o imaginarse a la turba de espíritus atormentados y casi «oír» sus dolientes gritos mientras esperaban llenos de impaciencia y angustia al *amṛta* que habría de calmar tanto su hambre como su sed. Uno no tenía que creer firmemente en aquellas invisibles presencias para sentirse conmovido por el dramatismo y *pathos* del rito, pues el mundo está lleno de seres hambrientos y desvalidos, hombres, animales y quizá miembros de especies invisibles, terriblemente necesitados de la compasión que se va desarrollando y floreciendo en la mente según avanzamos en nuestras experiencias yóguicas.

Por sorprendentes que me pareciesen esas supervivencias o restos de una tradición mántrica en otros tiempos rica, me vi pronto obligado a llegar a la conclusión de que el verdadero conocimiento acerca de la naturaleza y función de los mantras había llegado a ser un fenómeno raro en China, salvo en las regiones fronterizas con Mongolia y el Tibet, en las que el Vajrayana seguía floreciendo, y en algunas ciudades donde habían sido reintroducidos entre pequeños grupos de fieles. El predominio de los mantras en la liturgia monástica practicada tanto por la secta Ch'an (Zen) como por la de la Tierra Pura representaba sólo una supervivencia curiosa y quizá fortuita de los tiempos en que había florecido la extinta Secta Esotérica. Probablemente, aquella liturgia había adaptado un contenido y forma aceptables para todas las sectas en los tiempos en que la Esotérica conservaba aún su predominio

sobre las demás y se basaba en la idea de que convenía estimular todos los enfoques o formas de abordar la sabiduría yóguica. Como los monasterios chinos eran baluartes de la tradición, nadie se había planteado la necesidad de revisar su liturgia; pero resultaba difícil encontrar un monje capaz de explicar la sabiduría mántrica. Habiendo perdido de vista los aspectos más sublimes de la misma, la mayoría de ellos se daban por contentos considerando los mantras como fórmulas mágicas útiles para aliviar las enfermedades y transformar las ofrendas hechas a los espíritus, pero sin importancia directa para los entregados a la tarea suprema de alcanzar la comprensión mística. Por cada maestro con la preparación suficiente como para hablar de los mantras aunque fuese brevemente, había muchos más que preferían exponer los maravillosos resultados de la práctica *nien-fu* o de los métodos contemplativos *Ch'an*. La serenidad experimentada durante la recitación de los mantras litúrgicos era auténtica, pero estoy seguro de que se debía más al respeto que sentían por la tradición que por haber reflexionado a fondo sobre su valor como medio de favorecer el progreso o avance yóguico.

Como es lógico, yo estaba muy influenciado por las ideas de mis profesores chinos y de los monjes con los que solía pasar semanas o meses enteros, por lo que llegué a compartir su actitud hacia los mantras y seguí atribuyendo su efecto beneficioso en mí más al canto rítmico y sonoro que al poder de las propias sílabas mántricas. Pero cada vez que daba a entender que consideraba a los ritos de dar de comer a los espíritus y a las «fieras bocas» como amables alegorías destinadas a suscitar la compasión, los monjes me reprendían por mi falta de fe y me abrumaban con lo que evidentemente consideraban como fieles relatos de los milagros logrados por medio de los mantras. Entre todas esas historias hubo una que me causó una impresión imborrable; pues, cierta o no, parecía apuntar a la que podría ser la verdadera fuente del poder mántrico, si es que existía de hecho. No recuerdo el nombre del Maestro-Dharma que la protagonizaba, pero le llamaré Hung Kuang Fa-Shih. Venía a decir más o menos lo siguiente:

El Maestro-Dharma Hung Kuang era tan asombrosamente ex-

perto en la realización de ritos en beneficio de las «fieras bocas» y de los espíritus errantes, que los espectadores veían realmente la multitud de seres fantasmales que se apiñaban alrededor de la mesa en la que, vestido como un Bodhisattva, pronunciaba melodiosamente las sagradas palabras moviendo al mismo tiempo las manos y trazando con sus ágiles dedos infinidad de mudras que se iban superponiendo unos a otros. En más de una ocasión se le había oído comentar: «Entre los ciudadanos de todos los universos de las diez direcciones no existe ninguno tan malvado como para no tener derecho a la inconmensurable compasión de Buda. Aquellos de vosotros que temáis por el bienestar de vuestros seres queridos muertos podéis susurrarme a mí sus nombres. Aunque sean culpables de crímenes tan horrendos como el haber dado muerte y haberse comido la carne de sus propios padres, no les defraudaré, pues eso es lo que he jurado ante el rostro del Buda Compasivo.» Aun los hijos de los demonios pueden sentirse conmovidos por la piedad filial, y ocurrió que los hijos e hijas de criminales que habían sido decapitados y de otros muchos muertos a causa de su maldad empezaron a acudir al Maestro-Dharma en secreto y a implorarle su ayuda. Nunca se la negó. Cierta noche permitió la entrada en su ermita a un joven que había ido a pedir piedad por su padre, un famoso bandido culpable de no sólo uno sino de *dos* de los cinco crímenes o delitos que, según las enseñanzas budistas ortodoxas, son los más atroces de todos. En el ataque a un convento de clausura, había participado junto con sus secuaces en la violación y asesinato de las castas monjas y en el «derramamiento de sangre del cuerpo de Buda»; es decir, en la destrucción por las armas de imágenes sagradas.

Tras exhalar un profundo suspiro ante la idea de una maldad tan gratuita y estremecedora, Hung Kuang Fa-Shih aceptó el ruego del joven, despertó a su mejor discípulo y se dispuso en aquel mismo instante a luchar para conseguir la liberación del espíritu atormentado. Durante el rito, los demás observaron con precaución cómo, de vez en cuando, el Maestro-Dharma desfallecía, las mejillas se le volvían de color ceniza, las manos le temblaban y la voz se convertía en un murmullo casi inaudible; pero

todas las veces parecía hacer de tripas corazón, y el rito continuó. De repente, y de entre las tinieblas circundantes, apareció el espíritu del jefe de los bandidos. Le vieron allí, en medio de todos, abrumado por su aplastante carga de culpabilidad. El momento en que la pesada carga cayó finalmente estuvo marcado por la alegría y la emoción de todos los presentes. Pero, inmediatamente, su forma fantasmal se irguió y, mirando fijamente al joven, le gritó en los escalofriantes tonos de voz de quienes han traspasado el umbral de la muerte: «¡Desdichado! Hubieses hecho mejor dejando a tu padre sufrir miles de años de tormentos que privando al mundo de este santo monje que ha salvado a un incontable número de tristes criaturas de un destino sombrío y al que le quedaban aún muchos años de vida!» Una vez dichas estas palabras, el espíritu se esfumó. Luchando contra una gran debilidad que se apoderaba de él, el Maestro-Dharma logró reunir la fuerza suficiente como para dar fin al rito antes de caer muerto en brazos de su acongojado discípulo.

Al cabo de un rato, éste se volvió hacia el aterrorizado joven y le dijo lleno de dolor: «Nuestro Maestro logró liberar incontables espíritus gracias al poder de sus méritos. Hasta el último mantra por él pronunciado o el último de sus gestos estaba fortalecido y enriquecido por la vitalidad de una mente firme y tranquila. Es indudable que sabía que la liberación de un espíritu culpable de crímenes tan horribles como los de tu padre acabaría con todo su poder vital. Y sin embargo, antes de renunciar a sus votos, prefirió ayudarte, aun sabiendo que eso le costaría la vida. Lo menos que puedes hacer es tomar nuestros hábitos y pasarte el resto de tus años acumulando méritos con los que ayudar a tu vez a otros espíritus atribulados.» Y así lo hizo el joven, pero fue una pobre compensación por una pérdida irreparable.

Relataré a continuación otra historia que se me quedó igualmente grabada en la memoria, probablemente porque, tanto si es cierta como si nació a modo de cuento moralizador, contiene una dosis de innegable verdad en lo que se refiere a la naturaleza de los mantras. En la provincia de Honan vivían dos niños pequeños. Lao San y Lao Szê. Al igual que Confucio en los tiempos anti-

guos, a este hermano y hermana les gustaba mucho imitar las ceremonias de los adultos. Además de celebrar «bodas», «funerales» y «ceremonias del primer mes», utilizando muñecos para representar a los bebés de un mes, visitaban con frecuencia un templo generalmente desierto para postrarse ante el Buda Compasivo. Cierta día, lo que no les sorprendió demasiado, la estatua de Buda les habló, impartiendoles una breve fórmula sagrada, cuyas sílabas se aprendieron cuidadosamente de memoria, a pesar de no entender su significado. Fue un secreto que mantuvieron oculto de los demás y, siempre que veían la inminencia de algún problema infantil, repetían las sílabas en voz baja, con lo que, al poco tiempo, el problema o dificultad desaparecía.

Al invierno siguiente se detuvieron por casualidad ante un estanque helado para ver cómo otros niños patinaban. De repente, un muchacho de unos catorce años se deslizó sobre el hielo hasta un punto más cercano al centro del estanque que ninguno de sus compañeros. Y entonces, entre ominosos sonidos, el hielo se resquebrajó y empezó a ceder. Con la rapidez del pensamiento, el hermano y la hermana pronunciaron la fórmula sagrada, y el hielo se sostuvo justo el tiempo suficiente para que el muchacho alcanzase la superficie más firme cercana a la orilla. Llenos de entusiasmo y alegría, Lao San y Lao Szê gritaron a todo pulmón que le debía la vida a sus mágicas palabras. Entre impresionados y burlones, los otros niños se congregaron a su alrededor, pidiéndoles una explicación.

«¿Qué palabras mágicas?», gritó uno, retorciendo el brazo de Lao San hasta que éste gritó pidiendo piedad. Tanto el hermano como la hermana sabían instintivamente lo que ocurriría si revelaban su secreto, pero el dolor era tan intenso que Lao San no pudo resistirlo. Llorando amargamente, repitió la fórmula sagrada. Como es lógico, los otros niños exigieron una demostración antes de dejar a sus víctimas libres. Pero cuando se aplicó a salvar a un perro vagabundo de una lluvia de piedras diestramente lanzadas, el mantra fracasó. Y nunca volvió a funcionar ni para los mismos Lao San y Lao Szê.

La verdad contenida en este breve relato es la de que los devo-

tos del arte mántrico que se jactán de sus logros o intentan demostrárselos a los demás ponen en peligro su poder. Esto resulta de lo más contraproducente, pues el reconocimiento de este hecho refuerza la natural modestia que suele acompañar a las victorias o avances espirituales, con la consecuencia de que, salvo de forma casual, rara vez podemos ser testigos de demostraciones convincentes de poder mántrico. Normalmente, la convicción sólo se logra como resultado del poder que surge dentro de uno mismo.

El auténtico conocimiento mántrico, generalizado en otros tiempos en toda China, se ve corroborado por varios párrafos de la liturgia budista. Existe, por ejemplo, uno conocido como «Mêng-Shan Shih Shih-I» (lo que significa traducido literalmente «Don de la Montaña Escondida de Ofrecimientos»), que se parece superficialmente a la magia en el sentido de que el oficiante traza con la yema de su dedo una sílaba mántrica en un cuenco de pura agua con el fin de convertirla en *amrta* o, como dicen los chinos, en *kan-lu* (dulce rocío); pero es de destacar que, antes del mantra, van las palabras siguientes: «El que desee comprender los budas del Triple Mundo debe comprender antes que todo ese Universo no consiste en nada sino la mente.» Como aprendí varios años más tarde, es el contexto en el que debe entenderse toda la ciencia de los mantras. Encontramos en este párrafo un resto del profundo conocimiento anteriormente transmitido por la Secta Esotérica. ¿Por qué desapareció de China esa secta hace casi mil años, llevándose consigo sus fascinantes secretos? Probablemente empleaba las imágenes sexuales que, por razones perfectamente respetables, caracteriza a la Secta Vajrayana del Tibet. En ese caso, las autoridades confucionistas, ignorantes de la naturaleza espiritual y exaltada que se expresaba a través de esas imágenes, debieron sentirse verdaderamente consternadas. Aun sin llegar a ser rígidamente puritanos, los seguidores de las doctrinas de Confucio sí eran bastante timoratos, y pueden haber dado órdenes de destruir las sagradas estatuas y pinturas. Otra posibilidad es que, aterrados por los informes relativos a los extraños poderes de los iniciados, los confundiesen con brujos y se dedicasen a perseguirles

sañudamente y a acabar con ellos. A lo largo de toda la historia, y en partes muy distintas del planeta, se ha lanzado muchas veces la acusación de brujería contra los seguidores de modalidades esotéricas de espiritualidad o religión, y ello a pesar de que su conducta era casi siempre intachable y movida por intenciones de imaculada pureza.

III. EL COMIENZO DE LA COMPRENSION

Una vez más se había levantado el telón dejando al descubierto un escenario desconocido. Los grandes templos que visitara en China quedaban a miles de millas hacia el Este. Aquí, en las estribaciones del Himalaya que se alzaban a caballo entre la India y el Tibet, había numerosos adeptos a la práctica del yoga, pero ninguna maravilla arquitectónica que hubiese logrado sobrevivir desde eras anteriores. Al cabo de unos cuantos días de caminar entre las montañas, descubrí un rústico templo construido con los materiales más a mano. De planta cuadrada, no tenía la menor pretensión de mérito artístico; sólo la puerta pintada y un tejado piramidal proclamaban sus sagrados fines. En el oscuro interior, un puñado de lamas vestidos con túnicas de descolorido marrón permanecían sentados sobre cojines, con las piernas cruzadas, frente a un altar adornado con velas, cuencos de plata con ofrendas y algunas de esas curiosas figuritas llamadas *torma* modeladas con una masa de harina y mantequilla. Flotaban en el aire densas nubes de incienso. Mientras que en un templo más rico hubiese habido una imagen espléndida e impresionante, en éste sólo se veía un desastroso *thanka* (pergamino colgado de la pared) que representaba a una deidad femenina de feroz aspecto, con un pie levantado y apoyado en la rodilla y el otro pisando un disco solar que cubría un cadáver echado boca arriba sobre algo parecido a una luna que cubriese un loto gigante. La diadema que adornaba sus cabellos color de fuego estaba formada por calaveras humanas; un collar de cabezas cortadas rodeaba su carne desnuda, intensamente carmesí. A pesar de lo insólito de aquellos atributos,

no sentí la menor aprensión, pues las expresiones de los lamas eran reconfortantemente dulces y gentiles; por disparatados y aterradores que resultasen los símbolos sobre los que habían elegido meditar, no cabía la menor duda de que se trataba de hombres de disposición afable y sanos pensamientos. Al compás del gracioso repiqueteo de campanillas *vajra* y del sonido de bolitas unidas entre sí por tiras de cuero al golpear sobre pequeños tambores, producían un torrente sonoro que parecía proceder más de sus vientres que de sus cuerdas vocales. Comprendí mejor que nunca el poder de los mantras para transportar a la mente a un estado de feliz serenidad. También me deleité pensando que la escena debía ser en todos los sentidos idéntica a la contemplada por quienes hubiesen recorrido aquella remota región hacía mil o más años.

Antes de salir de China, las semillas plantadas en mi mente por el lama tibetano en Hong-Kong habían recibido algún que otro riego, pues con frecuencia pasé temporadas en monasterios de estilo tibetano de las provincias más remotas del inmenso país; pero hasta 1948, año en que tuve que decir tristemente adiós a la China que tanto amaba, no establecí un estrecho contacto con los lamas del Tibet, empezando así a comprender de verdad el mundo mágico de Vajrayana. En más o menos la década que siguió, efectué varias prolongadas visitas a las estribaciones del Himalaya, a la bella zona de Gangtok, al monasterio situado al lado del torrente de montaña de Tashiding, en Sikkim, y a las famosas ciudades-fortaleza ya dentro de la frontera india a las que habían huido tantos y tantos lamas destacados durante o después del avance chino sobre Lhasa.

Los tibetanos son en muchos sentidos personas prosaicas y apegadas a la tierra, mientras que en otros parecen seres de otra era o galaxia, pues tanta es su satisfacción con las cosas más sencillas, tan espontánea su risa y tan inquebrantable su fe y confianza en Chö, el Dharma Sagrado. Aunque, en su condición de exiliados empobrecidos, iban muchas veces mal vestidos y carecían de la espectacular parafernalia que había dado esplendor a sus antiguos ritos, sus ceremonias seguían siendo impresionantes: el sonido de los címbalos, el poder elemental de las melodías sagradas,

los arrebatadores ritmos de los cánticos y las expresiones de arrobamiento de los rostros de los celebrantes... Se podía ver que sus mentes se habían adentrado en un reino intemporal caracterizado por la alegría y el misterio. Adquirí entonces una mayor comprensión de la naturaleza de los mantras; como manifestaciones del *shabda* (sonido sagrado), comparten numerosas cualidades con la música religiosa tibetana, que evoca a su vez el sonido del viento en las elevadas altiplanicies, el rugir de los torrentes de montaña y el retumbar del trueno.

Algunos de los tesoros para la mente y el espíritu que se pueden descubrir en la impresionante región del Himalaya han sido descritos ya por mí en libros anteriores (*The Wheel of Life, The Way of Power y Beyond the Gods*, George Allen & Unwin); por lo que aquí me referiré de manera especial a los mantras. Más por casualidad que intencionadamente, las enseñanzas e iniciaciones que recibí procedieron en su mayor parte de los Nyingmapas; es decir, de los miembros de una antigua secta que florece sobre todo en las regiones fronterizas del Este, Kham y Amdo (Ch'inghai) y en el diminuto reino himalayo de Sikkim. Hay budistas que piensan que esta secta «irreformada» se equivoca al haber perdido mucho de su carácter monástico, pues es cierto que los lamas Nyingmapa son muchas veces seculares casados en lugar de monjes. Posiblemente es deplorable; pero precisamente porque esta secta evitó la «reforma» ha sido capaz de conservar sin quiebra determinadas tradiciones secretas que se remontan a la antigüedad. En el budismo no existen equivalentes a los antagonismos y rivalidades que tan trágicamente han dividido el cristianismo a lo largo de toda su historia, y las sectas tibetanas discrepan más en lo que se refiere al método que a la doctrina; así, los lamas Nyingmapa enseñan la contemplación yóguica y los ejercicios en una etapa relativamente temprana, mientras que los lamas Gelugpa exigen a los neófitos un largo estudio preliminar de la doctrina, con el resultado de demorar la práctica yóguica hasta la madurez. Resulta discutible cuál de los dos métodos es el mejor; pero mi encuentro con los maestros del Nyingmapa tuvo para mí la innegable ventaja de que impartían de buena gana enseñanzas yóguicas.

Pero no todos los tibetanos son maestros en las artes yóguicas secretas. Muy al contrario, el budismo florece entre ellos tanto a nivel popular como a un nivel más elevado, por lo que muchas cosas de las que vi en un principio me recordaron bastante la situación en China, en la que apenas se distinguía entre los mantras y las simples fórmulas mágicas. Por ejemplo, cada vez que visitaba aquellas montañas, descubría pruebas de una asombrosa fe en la eficacia del mantra OM MAÑI PADME HŪM como medio de protección; aparecía escrito sobre las rocas de los caminos y sobre muros especialmente levantados para su exhibición, muchas veces con cada una de las sílabas en el correspondiente color yóguico. En todas partes se veía a personas desplegando envoltorios de oraciones que contenían rollos de seda o papel en los que se había escrito el mantra cientos o miles de veces; he oído hablar de envoltorios de oraciones arrastrados por impetuosos torrentes y he contemplado graves tambores de oraciones en fila a las puertas de los templos para que cualquier peregrino que pase pueda hacerlos sonar. Mientras giran sus envoltorios de oraciones, los fieles entonan sílabas mántricas y las visualizan, de modo que en su recitación participan las tres facultades humanas del cuerpo, el habla y la mente. OM MAÑI PADME HŪM. Los viajeros en autobuses de larga distancia, los agricultores que trabajan en los campos y los harapientos refugiados que miran los escaparates con ojos llenos de envidia repiten este mantra horas y horas.

Conocido como el Mani, se trata del mantra del Supremamente Compasivo Avalokiteshvara Bodhisattva, que adopta la forma de Nuestro Señor Chenresig en Mongolia y el Tibet y la del adorable Kuan Yin (Kannon) en China y (Japón). El que este Avalokiteshvara sea conocido por los sabios no como un dios o diosa, sino como la encarnación en la mente de una fuerza demasiado abstracta como para mostrarse de otro modo, ni aumenta ni disminuye el poder del mantra. Lo que para los no instruidos es una deidad a adorar, representa para todos por igual una potente fuente de inspiración; pues tanto si se le considera un ser celestial que existe por sí mismo, como una creación mental del devoto, Avalokiteshvara personifica la enorme fuerza de la compasión re-

partida de manera imparcial entre todos los seres vivientes por igual. Tampoco importa demasiado la diferencia de sexo entre las dos manifestaciones, pues los atributos sexuales de los Bodhisattvas son esencialmente convencionales. Parece apropiado dar al espíritu de la compasión forma femenina, pero la encarnación masculina, Chenresig, se representa como un ser igualmente gentil cuyo sexo sólo es perceptible por quienes estén familiarizados con las convenciones iconográficas indo-tibetanas.

De los innumerables cuentos relacionados con el Mani, el que yo prefiero es chino, pero se parece mucho a los que proliferan entre los tibetanos.

Tras observar cómo sus tropas abandonaban el campo de batalla en una apresurada huida, un cobarde señor de la guerra tuvo que escapar él mismo de las garras de su rival. Tras quitarse el uniforme y ponerse un basto manto azul de campesino, corrió a buscar refugio en las montañas. Hambriento y cansado, cabalgó lo más rápidamente que le permitía su agotado caballo. La segunda noche, se sintió lo suficientemente seguro como para pasarla al lado de una ermita apartada. Al darse cuenta de que los únicos que la habitaban eran un lama mongol de avanzada edad y un muchacho a su servicio, se comportó con brutal truculencia, obligándole a llenar sus alforjas con todas las cosas valiosas que contenía la ermita. Después de todo, el saqueo era su forma habitual de pagar la hospitalidad que le prestaban, ya que, en su opinión, la única función de los civiles era permitir vivir bien a los guerreros. Como las celdas de los monjes resultaban pequeñas e incómodas, les ordenó que le llevaran un catre al templo o capilla, y allí, sin que le molestara la luz de dos velas votivas que iluminaban una estatua del Compasivo Kuan Yin, se quedó profundamente dormido. Como sentía una gran piedad por su rudo perseguidor, el viejo lama se arrastró en silencio hasta el catre y, tras sentarse con las piernas cruzadas en un lugar sombrío, comenzó a repetir en voz baja el mantra OM MAÑI PADME HŪM, y continuó haciéndolo durante toda la noche en un suave murmullo, salvo cuando veía al señor de la guerra moverse dormido, momento en que bajaba la voz hasta hacerla prácticamente inaudible por

miedo a despertarle. El corazón del anciano no contenía el menor resentimiento ni dolor por la pérdida de unos cuantos bienes casi totalmente carentes de valor, sino sólo un compasivo deseo de salvar a su huésped de las consecuencias de sus malas acciones y locuras.

Este se pasó toda la noche soñando. En su mente fueron surgiendo una tras otras imágenes de la felicidad disfrutada en vidas anteriores; había siempre alguien que le trataba amorosamente, una madre, una hermana, un amigo querido..., pero cada uno de esos amables episodios iba seguido de otro aterrador en el que veía a alguien que le había cuidado y querido bajo la apariencia de alguna de sus incontables víctimas; tuvo que sufrir una y otra vez la tortura de volver a vivir sus actos de crueldad, las innumerables veces que había matado o decapitado a alguien a quien ahora reconocía como un generoso benefactor en alguna de sus vidas anteriores. Le resultó verdaderamente terrible verse primero como un alegre niño mimado por una madre que le adoraba y luego como brutal violador o ejecutor de aquel ser querido bajo un aspecto distinto pero, a pesar de ello, perfectamente reconocible; por conmovedores que fuesen sus lágrimas y lamentos, le resultaba imposible refrenar sus asesinos instintos.

Se despertó con la primera luz de la aurora totalmente cubierto de sudor y con la mente llena de odio y desprecio hacia sí mismo. Cayó de rodillas ante la estatua del Compasivo Kuan Yin y, en un arrebatado de remordimiento, golpeó el suelo con la cabeza. Mientras tanto, y siguiendo las instrucciones que le había dado la noche anterior, el joven sacó su caballo del establo y cargó en él las alforjas llenas con el fruto de su rapiña. Una vez realizada esta tarea, ayudó al viejo lama a servir a su huésped un desayuno a base de té caliente y lo mejor que pudieron encontrar en su modesta despensa. Entonces, y ante el asombro del muchacho, el truculento guerrero se inclinó hasta el suelo delante del anciano lama y le rogó que le aceptase como su discípulo.

«No —le contestó éste—. La vida monástica no está hecha todavía para ti. Sigue tu camino, y si en algún momento mejora tu suerte, utiliza todo tu poder y riqueza en bien de los oprimidos, recordando que cada uno de ellos ha sido tu padre, tu madre o tu

amigo en alguna de tus vidas anteriores, pues las vidas de todos los seres vivos se extienden a lo largo de miles y miles de años.»

Sorprendido ante la estrecha relación existente entre estas palabras y sus recientes pesadillas, el señor de la guerra rogó al lama que le diese algo a lo que aferrarse en los años próximos, a lo que el anciano contestó:

«No hay nada en el Universo más fuerte que el poder de la compasión. Aférrate a él. En caso de que desfallezcas debido a tu carga de *karma* malvado o perverso, haz que las palabras del mantra de Kuan Yin, OM MAÑI PADME HŪM, sellen nuevamente el pacto de no volver a ceder a la crueldad o a la avaricia.»

Entonces, tras devolverles avergonzado el botín, el señor de la guerra se fue. Se dice que, años después, algunos de sus antiguos subordinados se lo encontraron ganándose el sustento como arriero al servicio de una comunidad de monjes que vivían en un remoto monasterio en el pico meridional de Wu T'ai.

Los no iniciados utilizan con frecuencia el Mani como fórmula protectora para todo tipo de desgracias, bien sean propias o de los demás. Se dice apresuradamente en los momentos de peligro, lenta y suavemente cuando se está consolando a los afligidos, y los que buscan renacer en la Tierra Pura lo recitan incansablemente para sí mismo o en voz alta. Es incontable el número de tibetanos que mueren con el Mani en los labios. Existen también numerosas aplicaciones especiales de este mantra. Hace poco tiempo, Lu K'uan-yü me escribió contándome su uso curativo para los casos de alucinaciones repetidas y enfermedades psíquicas similares. La víctima debía sentarse todos los días ante un cuenco de agua, y tras invocar de todo corazón al Avalokiteshvara, mirarlo fijamente durante un buen rato, recitando al mismo tiempo el Mani. Cuando se ve surgir un loto del agua, la curación está asegurada definitivamente. Yo mismo logré recuperarme así en una sola tarde de una dolencia que me había aquejado durante un recorrido a caballo de toda una semana por las montañas del norte de China. Tras haberme caído de la mula y haber sido trasladado a la posada más cercana, recuperé el conocimiento y vi a un lama mongol sentado al lado de mi cama entonando suavemente OM

MAÑI PADME HŪM. Maravillosamente aliviado, sentí cómo desaparecían el cansancio y la enfermedad, y a la mañana siguiente reanudé mi viaje tan fresco y lleno de vigor como el primer día. Cabe argumentar que el efecto del mantra en esas circunstancias es puramente psicológico. Y así ocurre de hecho, pero de un modo ni mucho menos así de sencillo. La energía de la compasión personificada por el Avalokiteshvara es auténtica y se alberga en un nivel profundo de la consciencia de cada uno; se encuentra presente en todos nosotros por mucho que la oculten los impedimentos nacidos del ego, y se ve reavivada por las sílabas del mantra, especialmente cuando son pronunciadas en bien de los demás y acompañadas de una profunda aspiración. Por la razón que sea, esta energía resulta más fácil de despertar que otras parecidas para las que existen también mantras; de ahí la amplia popularidad del Mani entre quienes no han recibido la preparación yóguica de la que depende la eficacia de esos otros mantras.

El Mani puede utilizarse también a niveles más altos de la práctica yóguica, y son numerosos los lamas que lo consideran como el mantra de mantras, suficiente por sí mismo siempre que se conozcan los medios yóguicos para extraer de él el máximo partido. A pesar de las apariencias, su uso no tiene nada de mágico. Además de poseer una afinidad psíquica con un determinado elemento de la consciencia del usuario y con otro idéntico de la psique de aquellos a quienes se destina, el mantra extrae su enorme fuerza del poder acumulativo de las asociaciones sagradas de que le han revestido las mentes de incontables personas a lo largo de siglos y siglos.

Al contar lo que sigue acerca de algunos de los usos yóguicos del Mani, estoy anticipando algo con el fin de que casi todo lo que hay que decir acerca de este mantra aparezca en un mismo lugar. Según la interpretación que hace la Secta Vajrayana de la doctrina Mahayana, la energía suprema que surge de la Fuente Última y, por tanto, de las profundidades de la propia consciencia del adepto, tiene dos aspectos distintos: la sabiduría de la comprensión sagrada y la sabiduría de la compasión. La segunda se personifica con frecuencia en el Buda Amitabha, del que el Avalokiteshvara

no es sino una emanación divina. De las innumerables formas del Avalokiteshvara Bodhisattva, la más frecuentemente contemplada es la de una benéfica deidad de cuatro brazos, de color blanco inmaculado, con dos manos sosteniendo una joya entre las palmas dispuestas en gesto de oración, y las otras dos elevadas, una a la derecha y otra a la izquierda, sosteniendo la primera un rosario de cuentas de cristal que simboliza la contemplación y la otra una flor de loto que representa la perfección espiritual. No obstante, para tener éxito en la contemplación no hace falta reflexionar escrupulosamente en este simbolismo; pues existen profundas razones yóguicas para la forma adoptada por la deidad, y su postura, gestos, colores y atributos se dan por sentados por aquellos que reconocen que la tradición contemplativa surgida en Nalanda hace siglos y conservada en el Tibet hasta hoy en día no contiene nada imaginario o arbitrario. Salvo al principio, en la práctica yóguica apenas se presta atención al tema, pues el demorarse en la interpretación de los simbolismos puede llegar a distraernos; lo único que hace falta es dejar que los símbolos actúen directamente sobre un nivel más profundo de nuestra consciencia. La bella y agradable forma adoptada por el Kuan Yin (Kannon) conocida por todos los amantes del arte chino y japonés es similar a un producto de la intuición yóguica; pero al ignorar que Kuan Yin es una deidad de la meditación y no una diosa, los artistas pueden haber introducido detalles nacidos de su fantasía y que no aparecen en los cuadros o estatuas destinados especialmente a servir de objetos de contemplación.

Los que posean algunos conocimientos de los métodos contemplativos yóguicos o los capaces de dotar a la forma del Compasivo del poder derivado de las asociaciones que evoca en sus mentes pueden utilizar el Mani en cualquier momento y sin necesidad de una preparación especial. Su recitación por parte de sus adeptos suele ir acompañada de una visualización de la forma de la deidad y de las distintas sílabas, cada una con su color característico; al mismo tiempo surge en la mente del fiel un profundo deseo de bienestar para todos los seres vivos y de sentir compasión hacia todos ellos, compasión no sólo para los que nos resulten fá-

ciles de amar, tales como nuestros amigos, los caballos, los elefantes y los perritos, sino también para criaturas anteriormente tan repulsivas como los insectos dañinos, los reptiles, los soldados, los bandidos, los espectros y los demonios. En un principio, todavía incapaz de amarlos, puede uno compadecerse al menos de sus duelos y quebrantos y alegrarse de sus gozos pasajeros, viéndolos como seres iguales a uno mismo e idénticamente condenados a vagar de una vida a otra hasta alcanzar la Iluminación o Nirvana. Los seres anteriormente objeto del desagrado, enemistad o aversión particular del practicante de yoga deben ser los primeros en beneficiarse del poder del Mani, y el adepto debe centrar en ellos todos los esfuerzos de su mente con el máximo amor de que sea capaz. Lleno de dolor por las penalidades que deben sufrir y deseoso de que se alcance un estado de felicidad universal, contemplará las amables facciones o rasgos del Bodhisattva, ahora radiantemente visibles a su ojo interior, y recitará una y otra vez: OM MAÑI PADME HŪM; o, si ha aprendido el mantra de un maestro tibetano, UM MAÑI PEME HŪNG.

(La vocal Ū es parecida a la primera vocal de la palabra inglesa «woman»; la A se pronuncia como en «father»; PEME, contracción de PADME, suena más o menos como «pay-may», salvo que el sonido de la P se aproxima bastante al de B).

OM, que simboliza el origen, la fuente Suprema, el Dharmakaya, el Absoluto, es una palabra poderosamente creadora considerada por muchos como la suma de todos los sonidos del universo, como la armonía de las esferas, quizá.

MAÑI PADME (joya en la flor de loto) significa el siguiente par de conceptos: la sabiduría esencial que yace en el corazón de la doctrina budista; la sabiduría esotérica del Vajrayana contenida en el seno de la filosofía exotérica Mahayana; la Mente que se encuentra en nuestras mentes; lo eterno en lo temporal; el Buda en nuestros corazones, el objetivo (la sabiduría suprema) y los medios para alcanzarlo (la compasión); y, si se me permite trazar una analogía, el Cristo Interior que se alberga en la mente del místico cristiano.

HŪM es lo condicionado en lo no condicionado (y representa en relación al OM lo mismo que el Tê al Tao en la filosofía taoísta); equivale a la realidad ilimitada encarnada dentro de los límites del ser individual, por lo que une todos los seres y objetos separados al OM universal; es lo eterno o que no muere en lo efímero o perecedero y, además, una palabra enormemente potente que destruye todos los obstáculos nacidos del ego que se oponen a la comprensión.

Por supuesto, estas interpretaciones tienen un gran interés, pero es imprescindible resaltar una vez más que la reflexión sobre las formas simbólicas no desempeña papel alguno en las prácticas contemplativas. Las sílabas mántricas no pueden ejercer todo su efecto sobre los niveles más profundos de la consciencia del adepto cuando éste se encuentra atrapado por conceptos verbales. Hay que superar y llegar a abandonar el pensamiento reflexivo.

En cuanto al tema de cómo recitar el mantra no puede haber reglas estrictas, salvo las impuestas por el profesor o maestro de cada uno en caso de que decida hacerlo. La sílaba OM es por lo general enfática y más o menos prolongada, de forma que la M final debe vibrar. MAÑI PADME (o MANI PEME) se recitará casi como una sola palabra. HŪM (o HŪNG) se suele prolongar o demorar. Cabe representar el ritmo así:_____ . El mantra puede pronunciarse de manera monocorde o haciendo que la sílaba OM suene más aguda que el resto; también con las cinco primeras sílabas bajas y en tono monótono y la HUM mucho más aguda que el resto, en cuyo caso el diagrama sería como sigue _____ .

Cuando se acaba la recitación, el devoto deja que la imagen del Bodhisattva se esfume de su mente de acuerdo con el método que se le haya enseñado para ello, luego reflexiona agradecido sobre los resultados obtenidos; tales como un aumento de su poder de generar compasión y repartirla imparcialmente, de comprender más intensa y profundamente lo que pasa en los corazones de los afligidos (o de algún ser o algunos seres en particular), o el alivio del dolor, la aflicción o la confusión mental en la mente

de la persona hacia la que se encauzaba la aspiración del adepto. Antes de ponerse en pie, debe asegurarse de realizar el acto mental de consagrar los méritos o resultados beneficiosos de su práctica al bienestar de los demás, pues ésa es la conclusión básica de todas las prácticas y ritos del yoga.

Un método muy popular de emplear el Mani consiste en generar compasión hacia todos los seres del Universo encauzando la mente hacia cada uno de los seis estados de la existencia consecutivamente, mientras se repite el mantra muy lentamente 21 ó 108 veces; en respuesta a OM, brillarán rayos blancos sobre el mundo de los devas; a MA, rayos verdes sobre el reino de los asuras (titanes); a NI, rayos amarillos sobre el reino de los seres humanos; a PAD, rayos azules sobre el de los imales; a ME, rayos rojos sobre el de los pretas («fieras bocas»); y a HŪM, rayos oscuros sobre los habitantes del infierno (creado por la mente). Se visualiza las sílabas como en un giro lento y continuo en el interior del corazón del Bodhisattva, enfocando cada una de ellas sus rayos en la dirección apropiada según pasa por delante.

La natural predisposición de los fieles chinos a ver la compasión en forma femenina es compartida por muchos tibetanos, quienes la contemplan en la llamada Tara, una emanación del Avalokiteshvara. Según las distintas necesidades individuales, se muestra a Tara como una figura maternal de gran belleza o como una adorable doncella. El método seguido para contemplarla es parecido al utilizado para contemplar a otros Yidams (formas de la deidad que mora en nosotros), que se describen en el capítulo siguiente. Aquí, y volviendo al uso *popular* de los mantras, reseñaré los relativos a las veintiún formas en las que invocan a Tara los que buscan protección contra alguna desgracia o calamidad. Son:

La Tara Verde (fuente de las otras veinte emanaciones): UṂ TARE TŪ-TARE TURE SOHA

La Tara que Impide los Desastres: UṂ BANZA TARE SARVA BIGANEN SHINDHAM KURU SOHA.

La Tara que Impide las Calamidades Nacidas de la Tierra: UṂ TARE TŪTARE TURE MAMA SARVA LAṂ LAṂ BHAYA SHINDHAM KURU SOHA.

La Tara que Impide la Destrucción Provocada por las Aguas: UṂ TARE TŪTARE TURE MAMA SARVA BHAM̄ DZALA BHAYA SHINDHAM KURU SOHA.

La Tara que Impide la Destrucción Provocada por el Fuego: UṂ TARE TŪTARE TURE MAMA SARVA RAM̄ RAM̄ DZALA BHAYA SHINDHAM KURU SOHA.

La Tara que Impide la Destrucción Provocada por el Viento: UṂ TARE TŪTARE TURE MAMA SARVA YAM̄ YAM̄ DZALA BHAYA SHINDHAM KURU SOHA.

La Tara que Aumenta la Sabiduría: UṂ RATANTA TARE SARVA LOKA JANA PITEYA DARA DARA DIRI DIRI SHĒNG SHĒNG DZA DZANJIA NA BU SHĒNG KURU UṂ.

La Tara que Impide las Calamidades Nacidas del Cielo: UṂ TARE TŪTARE TURE MAMA SARVA EH EH MAHA HANA BHAYA SHINDHAM KURU SOHA.

La Tara que Impide la Destrucción Causada por los Ejércitos: UṂ TARE TŪTARE TURE MAMA SARVA DIK DIK DIKSHENA RAKSHA RAKSHA KURU SOHA.

La Tara que Impide las Calamidades Nacidas del Infierno: UṂ TARE TŪTARE TURE MAMA SARVA RANDZA DUSHEN DRODA SHINDAM KURU SOHA.

La Tara que Impide el Mal Causado por los Ladrones: UṂ TARE TŪTARE TURE SARVA DZORA BENDA BENDA DR̄KTUM SOHA.

La Tara que Aumenta el Poder: UṂ BEMA TARE SENDARA HRI SARVA LOKA WASHUM KURU HO.

La Tara que Impide el Mal Causado por los Demonios: UṂ TARE TŪTARE TURE SARVA DUSHING BIKANEN BHAM̄ PEH SOHA.

La Tara que Impide el Mal que Afecta a los Ganados: UṂ TARE TŪTARE TURE SARVA HAM̄ HAM̄ DUSHING HANA HANA DRASAYA PEH SOHA.

La Tara que Impide el Mal Causado por las Bestias Salvajes: UṂ TARE TŪTARE TURE SARVA HEH HEH DZALEH DZALEH BENDA PEH SOHA.

La Tara que Impide los Efectos Dañinos de un Veneno: UṂ TARE TŪTARE TURE SARVA DIKSHA DZALA YAHA RAHA RA PEH SOHA.

La Tara que Apacigua a los Demonios: UṂ GARMA TARE SARWA SHATDRUM BIGANEN MARA SEHNA HA HA HEH HEH HO HO HUNG HUNG BINDA BINDA PEH.

La Tara que Cura las Enfermedades: UṂ TARE TŪTARE TURE SARVA DZARA SARVA DHUKKA BRASHA MANAYA PEH SOHA.

La Tara que Otorga Longevidad: UṂ TARE TÚTARE TURE BRAJA AYIU SHEI SOHA.

La Tara que Otorga Prosperidad: UṂ TARE TÚTARE TURE DZAM-BEH MOHEH DANA METI SHRI SOHA.

La Tara que Cumple los Deseos: UṂ TARE TÚTARE TURE SARVA ATA SIDDHI SIDDHI KURU SOHA.

He transcrito estos veintiún mantras de acuerdo con la pronunciación tibetana. Conviene no olvidar que deben pronunciarse las «ees» finales. Las sílabas SOHA equivalen a la palabra sánscrita «svāhā»; PEH representa a las palabras sánscrita «phat» y, por supuesto, UṂ representa a «om̐». No obstante, y por una razón que explicaré pronto, la pronunciación correcta no tenía demasiada importancia, siempre que evitemos errores involuntarios tales como pronunciar TARE a la inglesa; es decir, como si tuviese una sola sílaba.

Mi primer encuentro con los lamas Nyingmapa tuvo lugar en Sikkim, un bello país formado por abruptos valles situados a los pies de las nevadas montañas de Kanchenjunga. A diferencia del Tibet, no hay en él grandes monasterios, sino sólo pequeñas ermitas formadas por un pequeño templo rodeado por las casitas de madera de los lamas, que pueden ser monjes o seglares casados. Pero, de no ser por mis conocimientos previos sobre el Vajrayana, hubiese podido incurrir fácilmente en un error perpetuado por todos los viajeros occidentales que vuelven a la región del Himalaya; el de que existe una modalidad del budismo tan llena de aspectos mágicos y de demonología que apenas puede reconocerse como una manifestación del Sagrado Dharma. Los sombríos interiores de los templos estaban adornados por imágenes parecidas a los Budas y Bodhisattvas, con las serenas expresiones familiares a todos los budistas; es decir, con los ojos semicerrados y los labios adornados por sonrisas que demostraban su felicidad interior; pero también había muchos más cuadros e imágenes de seres demoniacos con crueles cuernos y colmillos, largas lenguas y terribles miradas, que sostenían en sus numerosas manos toda una panoplia de armas u objetos tan terribles como calaveras teñidas en sangre fresca. Adornados con collares de huesos o cabe-

zas cortadas, saltaban entre montones de cadáveres de animales y seres humanos o de cuerpos retorcidos a los que se acababa de sacar las entrañas. Pero lo que parecía habersele escapado a los numerosos escritores expertos en el tema de la «depravación religiosa tibetana» eran las expresiones y porte de los lamas; lejos de ser unos desdichados que se entregaban a horrendas fantasías de crueldad, lujuria y deseo, aquellos hombres piadosos ofrecían un semblante tranquilo y encantador, y se mostraban amables, generosos, dispuestos siempre a la risa. No tenían nada de la rígida solemnidad ni del austero aspecto que suele caracterizar a los sacerdotes de otros países, y sus miradas reflejaban una cordialidad y una sabiduría que sólo podían nacer de una prolongada paz interior. Viéndolos así, me olvidé de todas mis dudas y prejuicios y, aceptando de buena fe lo que anteriormente me había desconcertado o desanimado, dejé que aquellos lamas me llevaran por donde quisieran; e hice muy bien, pues los lamas que encontré en Sikkim y en otros muchos lugares tenían numerosos dones que ofrecer, verdaderos tesoros de la vida y de la mente. Si no le ha sacado el máximo partido al sagrado conocimiento que se tomaron tanta molestia en enseñarme, no es culpa suya, sino mía.

La eficacia de estos veintiún mantras ha sido comprobada por demasiadas personas como para poder desdeñarlos con una sonrisa de escepticismo, pero yo personalmente necesité bastante tiempo para poder distinguirlos del «abracadabra» de nuestros cuentos infantiles occidentales. Posteriormente aprendí que se cree operan en función de sus afinidades con determinados elementos de la consciencia más profundos que el pensamiento conceptual. Pero aun así sigo sin ver claro cómo funcionan. ¿Consiguen sus resultados de modo análogo a la ruptura de un panel de cristal limitándose a tocar la nota adecuada con un laúd, en cuyo caso deben estar dotados de un poder que no se explica totalmente por esas afinidades, o actúan más bien basándose no en circunstancias externas sino en el ser de quien los recite, inspirándole una fe que incrementa su capacidad para hacer frente a esas circunstancias? Los tibetanos aducen convincentes pruebas en favor de la primera tesis, pero la segunda resulta más difícil de aceptar, sobre todo

para los occidentales, pues dos ideas profundamente arraigadas en Occidente son: 1) que todas las enfermedades son en gran medida psicosomáticas, y 2) que existen medios psicológicos de reducir la «propensión a los accidentes». Si aceptamos estos supuestos, no estaremos muy lejos de llegar a la conclusión de que, liberando una fuerza psíquica hasta entonces insospechada, un mantra puede modificar el grado de vulnerabilidad a las enfermedades o los peligros externos. No obstante, esta forma relativamente científica de contemplar el problema deja fuera de juego toda una serie de efectos espectaculares aparentemente provocados por el yoga mántrico, tales como la capacidad de impedir las tormentas de granizo. En el último capítulo de este libro se encontrarán algunas reflexiones y especulaciones acerca de este extraordinario aspecto de los mantras, pero no hay por qué concederles demasiada importancia, pues los lamas consideran que tales portentos no son nada comparados con los usos que hacen de los mantras los hombres consagrados a la consecución de la Suprema Iluminación, del nirvana. Según fue aumentando mi interés por el verdadero objetivo de los mantras, fue reduciéndose mi predisposición a creer en sus milagros o portentos de carácter externo, aunque debo confesar que no ha llegado a desaparecer nunca del todo.

De haber acudido a aquellos lamas Nyingmapa dispuesto a aceptar sus enseñanzas sólo en mis propios términos o en los del racionalismo que me habían imbuido en las escuelas, de no haber depositado una gran fe en ellos y en afirmaciones no apoyadas por lo que consideraba como pruebas científicas, de haber insistido en mi enfoque estrictamente lógico, supongo que no habría aprendido absolutamente nada. Al dedicarse a la percepción a través de sus propias mentes de la verdad absoluta, los adeptos del Vajrayana emplean métodos más parecidos a la magia que a la ciencia, considerando lo imaginario y puramente mental como no menos real que el mundo material, concebido también como algo mental. Al principio tuve dudas y reservas, pero me di pronto cuenta de que, mientras que lo que los mahayanistas denominan verdad relativa (es decir, «verdad fáctica» sobre lo que llamamos

«mundo real») es el campo propio de la Ciencia y la Lógica, las doctrinas espirituales tienen como misión la búsqueda de la verdad absoluta que, al referirse a lo no dual, a lo indivisible e incommensurable, sólo puede experimentarse a través de la intuición y nunca comprenderse por medio del pensamiento conceptual; de ahí que quienes practican el yoga se apoyen tanto en las imágenes, en la contemplación de cosas aparentemente falsas, pues deben revestir lo intangible de formas y colores que puedan ser captados por la mente mientras intenta liberarse de las rutinas mentales nacidas de pensar sólo en las cosas tangibles. La imaginación se convierte así en un instrumento mucho más valioso que el pensamiento.

Pero superando incluso la enseñanza doctrinal, el Vajrayana pone el énfasis en la experiencia intuitiva directa. Por medio de una forma especializada de contemplación, sus adeptos van mucho más allá que las llamadas leyes inmutables por las que se rige el universo externo. Existen no sólo místicos, sino incluso científicos que reconocen la validez puramente relativa de dichas leyes, como hizo por ejemplo Einstein. Quizá la propia ciencia demuestre, o al menos corrobore, algún día la necesidad de una notable profundidad de percepción mística por parte de los que desean desvelar el rostro de la realidad. Para la mayoría de los occidentales la idea de la percepción mística como forma de llegar a la verdad es tan disparatada que se nos puede perdonar por pensar que el entrenamiento necesario para su consecución es algo por lo que no merece la pena esforzarse. Otra razón por la que inteligentes viajeros occidentales han solido considerar el Vajrayana como un montón de supersticiones consiste en que contiene tantos estrechos paralelismos con el folklore que en todas partes precedió al pensamiento científico, que parece una simple supervivencia de la antigua ignorancia; pero, como los discípulos de C. G. Jung saben perfectamente, las imágenes del folklore tradicional suelen tener una enorme importancia psicológica, y quienes las descartan o no les hacen caso experimentan sin saberlo pérdidas irreparables.

Aunque mis lamas se preocupaban mucho más de los efectos

subjetivos de los mantras en la propia mente del adepto que en la consecución de hechos milagrosos con la ayuda del poder mántrico, parecían no poner en duda la posibilidad de estos últimos, a pesar de lo poco que estimulaban la curiosidad estéril acerca del tema. Un día me confirmaban que esos portentos ocurrían con cierta frecuencia, y al siguiente me regañaban por mi insistencia en que se me permitiese ser testigo de alguno de ellos. No sé si debía haber llegado a la conclusión de que su poca predisposición a darme pruebas por pequeñas que fuesen no se debería a su falta de confianza en sus propios poderes. Antes de que cristalizase en mi mente la falta de fe, me encontré con algo que me pareció corroboraba al menos en parte la capacidad de los mantras de alcanzar resultados objetivos. Descubrí por casualidad que el control mántrico de los sueños es perfectamente posible. Cabe argumentar que lo que ocurre en los sueños es totalmente subjetivo, ya que el drama se desarrolla entero en la mente o cerebro del individuo; pero contienen sin embargo cierto *tipo* de objetividad, ya que los sueños no pueden controlarse conscientemente y su contenido puede distar mucho de los deseos de quien los tiene.

Para aclarar mejor esto no tengo más remedio que referirme a un tema que corresponde más bien al siguiente capítulo, el relativo al Yidam o deidad que mora en nosotros. Los ejercicios de yoga relacionados con el Yidam se basan en un principio que cabe formular del modo siguiente:

¡Mira dentro de ti! Ningún Buda, Bodhisattva ni deidad, ninguna fuerza divina alta o baja puede ayudarte a alcanzar el nirvana desde fuera. La Mente es el Rey. Tu propia mente constituye tu única fuente de sabiduría y poder yóguico. Intenta conocer por tanto tu mente y reconocer en ella todo lo sagrado y merecedor de la más elevada reverencia. Pues tu mente es también la Mente, la sustancia de lo ilimitado, de lo eterno, de lo no dual, del mismo Absoluto. Desgraciadamente, la autoconquista necesaria para llegar a conocer tu propia mente es la tarea más dura y difícil que quepa imaginar. Por tanto, y junto a la Sabiduría, debe haber Medios. Todo el simbolismo del gran sistema del Vajrayana procede de esos dos elementos, la Sabiduría, el Objetivo, y la Sabidu-

ría y los Medios juntos, el Camino. Las enseñanzas de Buda conducen verdaderamente a la Suprema Iluminación o nirvana, pero no antes de haber renunciado incluso a ellas, dejando que la sabiduría funcione desde dentro de nosotros mismos.

Una importante aplicación yóguica de este principio consiste en visualizar dentro de uno mismo una deidad que personifique algún aspecto de la realidad que se pueda descubrir bajo las capas de las ilusiones y autoengaños del ego. Esta deidad de meditación se concibe en la forma que cada lama estime apropiada para las necesidades de su discípulo; personifica la potencialidad divina de que está dotada hasta la última criatura, la esencia del ser que se encuentra dentro de cada individuo y que, sin embargo, supera o desborda todos los límites individuales, pues es no-dual, infinita, eterna. El Yidam que se me asignó a mí fue la Tara Verde, y el rito para invocarla implicaba la repetición frecuente de su mantra, por lo que OM TĀRE TŪTĀRE TURE SWĀHĀ volvía una y otra vez a mi mente, fuese cual fuese el pensamiento o preocupación que la ocupara en cada instante. Aunque en el momento del episodio que paso a relatar no había llegado aún a ese punto en el que el mantra se repite una y otra vez de forma totalmente espontánea, sí me había aproximado a él lo suficiente como para que acudiese instantáneamente a mi mente y a mis labios en los momentos de crisis.

Desde la infancia me he visto acosado de vez en cuando por pesadillas durante las cuales me veía amenazado por enemigos implacables, o me quedaba inmovilizado por el terror mientras alrededor de mí caían edificios envueltos en llamas bajo una lluvia de bombas, o he visto surgir del suelo lenguas de fuego mientras la tierra temblaba y cedía. Algunas veces me veo conducido al patíbulo, acongojado por pensamientos tales como que ésa es la última vez que contemplo la salida del sol, preocupándome por cómo podrán mis hijos soportar la vergüenza de la ejecución de su padre o por cómo se arreglará mi hija pequeña sin mí. De vez en cuando me veo atacado por serpientes o vampiros. Estas pesadillas están siempre llenas de detalles espantosamente realistas y mis emociones son en todo momento las de un hombre realmente

atrapado en esas sombrías situaciones. Esta clase de sueños sigue afligiéndome de vez en cuando, pero han perdido ya buena parte de su capacidad de aterrorizarme, pues cierta noche descubrí que la pronunciación rápida y contundente del mantra de Tara elimina de inmediato cualquier peligro que pueda estar amenazándome. Rara vez me despierto en ese mismo instante, pero la circunstancia amenazadora desaparece y el sueño adopta un contenido placentero y agradable. Me veo por ejemplo contemplando una isla montañosa que surge de unas aguas limpidas e intensamente azules, la Potala de Tara en los Mares del Sur, o algún otro paisaje o escena igualmente bello en el que los colores resultan infinitamente más delicados que los que me es dado contemplar cuando no estoy soñando.

De vez en cuando cambia el contenido del sueño. No hace mucho tiempo soñé que me habían conducido a un lugar de confinamiento cuya única salida era una puerta muy bien guardada. De un modo intuitivo, sabía que me habían sentenciado injustamente a permanecer en una especie de manicomio, lo que me parecía aún más terrible que si me hubieran conducido al cadalso. Los guardianes experimentaban evidentemente un sádico placer de mis angustiados llamamientos para que me pusieran en libertad. Como suele ocurrir, el mantra de Yidam no acudió a mi mente hasta que hube llegado a un estado de absoluta desesperación. Su recuerdo me hizo experimentar unos instantes de gran alivio y alegría; pero antes de que pudiese pronunciarlo, uno de mis captores lo formuló él mismo, añadiendo con una burlona sonrisa: «¿A qué estás esperando? Anda, si quieres perder el tiempo, pronuncia ya tu precioso Yidam.» Me quedé horrorizado. Nunca había experimentado una desesperación y un decaimiento mayores. Casi renuncié a mi Yidam, pero no lo hice del todo. Sin atreverme apenas a esperar un resultado positivo, pronuncié el mantra. Aunque el efecto inmediato fue provocar una burlona carcajada que eliminó las pocas esperanzas que todavía me quedaban, al cabo de unos pocos segundos me encontré saliendo por la ventana, sin que sus rejas fuesen capaces de impedírmelo.

Pero, algunos años antes de soñar aquello, hice otro descubri-

miento que me había convencido de la eficacia psíquica de mi mantra Yidam. Un amigo interesado en la aparente similitud entre las experiencias yóguicas y los estados provocados por los alucinógenos me convenció para que probase la mescalina. El efecto de la droga en mí fue verdaderamente espeluznante, hasta tal punto que me pregunto si ha habido alguien que haya sufrido un «viaje» peor que el mío. Plenamente consciente de lo que me rodeaba y, durante las primeras fases, todavía capaz de hablar, comer y beber, experimenté una perturbadora desintegración acompañada de unos tormentos mentales realmente insoportables. Hubiese dado todas las riquezas del mundo a cambio de algún medio de obtener un alivio inmediato, pero era fiesta y lo más probable era que recorriésemos toda la ciudad de Bangkok sin encontrar un médico dispuesto a curar la herida provocada por un perro rabioso, cuanto mucho menos a perder su tiempo liberando a un pobre idiota de las consecuencias de su propia locura, o al menos eso era lo que yo creía, aunque se trataba probablemente de una alucinación más. Aquella agonía continuó durante varias horas, intensificándose en lugar de disminuir. ¡Deseaba literalmente morirme! Finalmente, movido por la desesperación, decidí invocar piadosamente a mi Yidam, utilizando por supuesto su mantra. En décimas de segundo la situación se transformó. El horror dio paso a un estado de felicidad y dicha del mismo grado de intensidad.

Relataré ahora otra experiencia de carácter distinto, pero en la que mi mantra Yidam también desempeñó un importante papel. En sí mismo, el incidente puede parecer demasiado trivial como para que merezca la pena contarle, de no ser porque el mantra produjo por primera vez un efecto totalmente externo y ajeno a mí mismo. El jactarse o presumir de poseer poderes yóguicos es no sólo impío, sino la forma más segura de perderlos; no obstante, en este caso no hubo la menor jactancia, pues, al no ser intencionado, el resultado no refleja ninguna habilidad especial por mi parte, sino sólo el poder del propio mantra.

Me encontraba pasando unos días en Hong-Kong con un amigo que tenía en su apartamento una antigua y maravillosa estatua

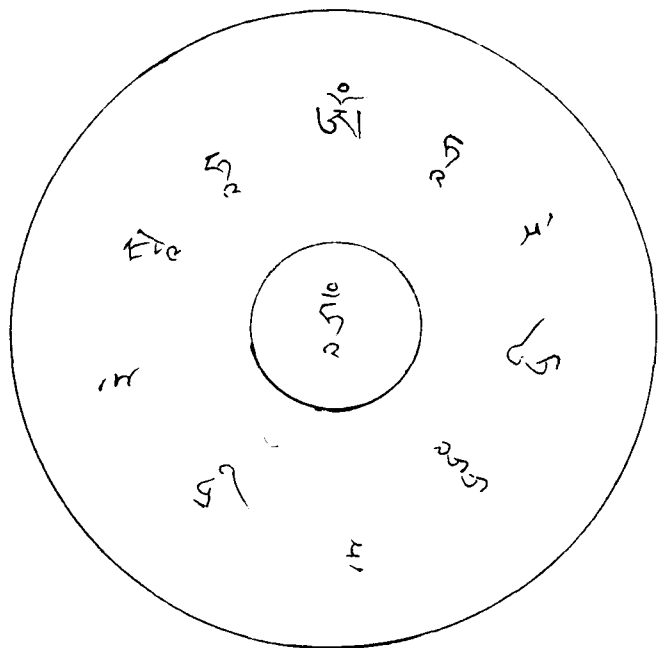
de la Tara Verde. Antes de acostarme, le pedí incienso y un cuenco de agua para utilizarlos en un breve rito que uno de mis lamas me había ordenado realizase todos los días de mi vida sin fallar ni uno sólo. Mi amigo, al que conocía desde mi primera estancia en el Bosque de los Reclusos cuando éramos ambos muy jóvenes, era un profundo conocedor de los temas relacionados con el budismo, pero no estaba demasiado familiarizado con el Vajrayana. Movi-do por la curiosidad, me preguntó si podía estar presente mientras yo llevaba a cabo aquel rito, a lo que accedí de muy buena gana. Nos sentamos, por tanto, el uno al lado del otro sobre cojines situados delante del relicario en el que había colocado su imagen de la Tara Verde. Como era mi costumbre, encendí los palillos de incienso e inicié lo que pretendía ser una transformación puramente mental del cuenco de agua en un océano del líquido que simboliza la sabiduría. Por lo que yo pude ver, no ocurrió nada fuera de lo normal; pero, después de habernos levantado, y sin mostrar excesiva sorpresa, mi amigo me señaló tranquilamente que, durante mi recitación mántrica, el agua del cuenco se había vuelto verde; es decir, ¡del color de Tara! El mantra no había provocado ese efecto nunca antes, ni estaba destinado a producir transformación física alguna en el agua. Es indudable que el fenómeno se había debido a una conjunción del poder del mantra y del poseído por la antigua y valiosa estatua. Como mis pensamientos estaban dirigidos hacia el interior de mí mismo, y no me había dedicado a mirar el agua del cuenco, no puedo decir si se volvió realmente verde o si el fenómeno ocurrió únicamente en la mente de mi amigo; en cualquier caso, el efecto debe considerarse externo, ya que el mantra por mí pronunciado hizo que ocurriese algo fuera de mí mismo. El incidente tuvo una cierta influencia en mi capacidad de conceder crédito a historias relativas a efectos mántricos mucho más espectaculares y aparentemente increíbles; pues, a pesar de su insignificancia, pertenecía sin duda alguna a la misma categoría de hechos casi «milagrosos» en los que me había resultado tan difícil poder creer.

IV. LA DEIDAD QUE MORA EN NOSOTROS

Mis recuerdos de escenas que marcaron etapas en la evolución gradual de mis conocimientos acerca del yoga no se refieren siempre a reuniones en templos grandes o pequeños. Como cabía esperar, obtuve algunas valiosas intuiciones durante las horas pasadas en mi capilla o santuario de aquí, de Bangkok. Recuerdo sobre todo mi alegría cuando, pocos meses después de iniciar mi yoga contemplativo, las cosas ocurrieron por primera vez como debían, probablemente porque había aprendido a realizar *sin esfuerzo* lo que hay que hacer. Me encontraba sentado ante mi altar privado, sobre el que ardían velas sostenidas por un par de candeleros tibetanos de plata, y el incienso se quemaba lentamente en un incensario oblongo diseñado en forma del mantra OM MAÑI PADME HŪM, para que el humo que de él surgía fuese conformando consecutivamente esas sílabas según iban quemándose los palillos de incienso. No había *tormas*, pues no he sido nunca capaz de aprender a hacerlas, pero sí ofrendas de sustancias tales como agua pura, cereales, flores y frutas dispuestos en pequeños cuencos de plata. Aunque ninguno de esos objetos es esencial para el yoga, su presencia resultaba muy agradable; las capillas o santuarios deben estar siempre lo más limpios y atractivos que sea posible. Tras el altar se encontraba un *thanka* que representaba a la Tara Verde, el Yidam por mí elegido, encarnación del «Buda en mi corazón». Fui recitando suavemente su mantra, visualizando al mismo tiempo en mi mente la efigie de la Tara viva, con el bija-mantra TĀM resplandeciente en el centro de su corazón. A su alrededor, sobre una deslumbrante banda como de frío fuego

verde, giraban las sílabas OM TĀRE TŪTĀRE TURE SWĀHĀ, destilando al hacerlo un blanco néctar que, tras atravesarme la nuca, penetraba en mi cuerpo, eliminando todas las impurezas en forma de humo negro y transformándolo en un recipiente de cristal lleno de un elixir más puro que la nieve. Finalmente, las deslumbrantes sílabas se retiraron dentro del TĀM, éste se disolvió, y lo único que pude hacer fue entrar en un estado de consciencia sin propósito ni objeto.

La contemplación de la deidad que mora en nosotros, encarnación de nuestra divinidad innata, constituye la base del yoga mántrico destinado a una rápida consecución de la Iluminación Suprema. La forma de invocar a esta deidad se mantuvo durante largo tiempo en secreto, y aun hoy día se sigue enseñando con cir-



cunspcción. Para poder hacerlo resulta indispensable una iniciación; pues, además de asegurar una instrucción como es debido, confiere lo que se llama *habilitación* o *transmisión de poder*; es decir, la transmisión de la virtud yóguica del lama de cada uno y de toda su línea de predecesores hasta remontarse, en el caso de los Nyingmapas y Kargyupas, hasta el Guru Precioso, el Padma Sambhava, e incluso hasta el propio Buda Shakyamuni. En Europa y Norteamérica la iniciación no resulta ya tan difícil de obtener ahora que se han refugiado allí algunos lamas huidos del Tibet.

Las iniciaciones sirven también para otro fin, concretamente el de asegurarse la ausencia de resultados dañinos o perjudiciales como consecuencia de una realización equivocada de los ritos yóguicos. Al igual que otras poderosas fuerzas, los yogas mántricos pueden emplearse para construir o para destruir. Su función destructiva está en principio destinada a eliminar los obstáculos que se oponen a la Iluminación, las cargas kármicas tanto de esta vida como de las anteriores, pero cabe la posibilidad de, aun sin querer, utilizar equivocadamente los mantras, lo que puede tener consecuencias peligrosas. A lo largo de la historia ha habido yoguis que han abusado deliberadamente de sus conocimientos para alcanzar fines intrínsecamente perversos. Por tanto, todas las sectas budistas, la Vajrayana indo-tibetana, la japonesa Shingon y, mientras pudo existir, la china Mi Tsung, han reservado la instrucción mántrica para los iniciados. Hasta hoy en día se mantienen en secreto los métodos de empleo de numerosos mantras importantes, para evitar su conocimiento por los no iniciados; y, aunque otros, como OM MAÑI PADME HŪM, son ampliamente utilizados, sólo se transmiten *formalmente* después de haber dado dos pasos, primero un *wang* menor (*habilitación* o *transmisión de poder*), y segundo un *loong* o *transmisión oral* de palabras, que deben ser susurradas por el lama al oído del discípulo. Durante la mayoría de los *wangs* se debe prometer guardar el secreto. El hecho de que los requisitos para la iniciación se hayan relajado considerablemente y de que no resulte ya tan difícil conseguir permiso para escribir sobre temas relacionados con el yoga se debe en gran medida a la ocupación china del Tibet, pues la

muerte o el exilio de tantos y tantos lamas ha suscitado preocupación acerca de la transmisión futura de los sagrados conocimientos. Otra razón es que, movidos por la compasión, los lamas se están ajustando cada vez más a las necesidades de sus discípulos extranjeros, que rara vez pueden permanecer junto a uno de ellos el tiempo suficiente como para ganarse su confianza y aprobación a la manera tradicional.

Afortunadamente, es poco probable que los adeptos o fieles occidentales abusen deliberadamente de los mantras. En primer lugar, porque no resulta fácil adquirir las técnicas necesarias para alcanzar resultados nocivos; en segundo, porque quienes no sienten reverencia hacia los mantras difícilmente se preocuparán de ellos, mientras que aquellos que sí la sienten son por lo general conscientes de los peligros de abusar de los mismos. El yoga mántrico forma parte de una tradición que reconoce que, buenas o malas, todas las actividades del cuerpo, el habla y la mente provocan unas consecuencias de las que su autor no puede en ningún caso escabullirse. El uso impropio del conocimiento yóguico acarrea resultados nefastos. La carga kármica de un adepto que emplee los mantras para provocar la destrucción de un enemigo es doblemente pesada, pues a la maldad de pretender la muerte o daño de los demás se añade la de profanar ese sagrado conocimiento. La biografía de Milarepa relata cuán dolorosamente castigó al poeta su maestro, Marpa, por haber profanado el conocimiento mántrico utilizándolo de joven para provocar la destrucción de los perseguidores de su familia. Antes de otorgarle el privilegio de sus enseñanzas, Marpa sometió al joven a años y años de dura servidumbre, exigiéndole que construyese casa tras casa en las cumbres de distantes colinas, que lo hiciese con barro y piedras traídos desde muy lejos y luego que las destruyese inmediatamente y volviese a llevar el barro y las piedras hasta su lugar de origen. A pesar del intenso dolor muscular, de que sus miembros y hombros estaban llenos de llagas, el desdichado joven hizo todo lo que le mandaba. Marpa estaba evidentemente ejerciendo su compasión, haciendo que Milarepa sufriese amargamente en su vida presente como medio más eficaz de reducir la carga kármica

derivada del escandaloso abuso que había hecho de los poderes conseguidos a través del yoga.

Aunque lo desease, no podría describir ningún uso indebido de los mantras, pues mis afables maestros ni tan siquiera soñaron con transmitirme tales conocimientos. Lo único que cabe temer es, por tanto, un uso simplemente equivocado, lo que constituye una importante razón para adquirir la cuidada instrucción que sigue normalmente a la iniciación.

Lo que diferencia a la vía mística de caminos religiosos más frecuentemente hollados es el reconocimiento de que la Iluminación, la Liberación, la Salvación, como queramos llamarlo, procede de uno mismo. Aquí se encuentra la clave para el conocimiento más elevado de todos, y conviene tenerlo en cuenta cuando se pretenda conseguir una verdadera comprensión de los mantras y de todas las demás ayudas al progreso yóguico. Hablando en términos generales, existen dos conceptos distintos de esta misma verdad. Mientras que, al ver la experiencia mística a la luz de sus propios dogmas, los místicos cristianos y musulmanes conciben la *consecución* de una unión con Dios, los budistas y taoístas *comprenden* el Nirvana o Tao. Los distintos modos de llamar a ese mismo objetivo no tienen demasiada importancia, pero no por ello deja de existir una amplia diferencia nacional entre consecución y comprensión; la primera sugiere una separación entre el fiel y su objetivo que hay que salvar de un modo u otro, mientras que la segunda implica una unión que nunca ha dejado de existir, aunque, oscurecida por los engaños del propio ego, permanece oculta hasta que se produce la comprensión. Pero, se llame consecución o comprensión, la experiencia real no difiere, pues se trata de una consecuencia de la intuición directa de la Verdad Última.

Los budistas y los taoístas cuentan con la ventaja de que no existe conflicto alguno entre los que siguen la vía mística y los que prefieren la no mística. Al menos en teoría, el budismo es de carácter místico; pues al no reconocer la existencia de un creador omnipotente, enseña que no hay nadie a quien complacer, ofender o aplacar y, por tanto, que todo logro o avance espiritual

debe tener lugar en el propio ser del fiel o devoto. La escuela Mahayana del budismo, de la que el Vajrayana forma parte, va aún más allá al afirmar que todo el Universo no es sino una consecuencia del funcionamiento de la Mente. La Mente es la única realidad existente, y la aparente individualidad de nuestras mentes finitas se deriva de la ignorancia de nuestra verdadera naturaleza que nace de un engaño o ilusión básico. Esta concepción del Universo es compartida por determinadas sectas hindúes que emplean sin embargo un tipo ligeramente distinto de yoga mántrico. No obstante, al no haber sido iniciado en ninguna de ellas, no puedo describir el yoga que practican de primera mano, por lo que prefiero no intentar hacerlo.

A pesar de las diferencias en la terminología empleada, los místicos experimentados reconocen que la experiencia de la unión mística es la misma para todos; en su proceso místico se han elevado por encima de los dogmas, los prejuicios y las controversias. Por otro lado, los que no conocen aún la alegría mística pueden sentirse desconcertados y no saber que es lo que motiva ese enfoque único e interior a la consecución de la sabiduría. Muchos ponen en duda la necesidad de cualquier tipo de actividad espiritual que no sea la observancia de un código razonable de normas éticas o morales, y hay incluso quienes niegan hasta eso.

En el caso de unos pocos afortunados, la experiencia mística surge por sí misma y les concede tanta dicha y felicidad que todas esas cuestiones les parecen desdeñables y ridículas. A continuación figuran aquellas personas en las que no surge esa experiencia, pero sí un gran anhelo espontáneo de ella; aunque atormentados mientras no pueden alcanzarla, se ven reconfortados por la premonición intuitiva de la dicha que puede conseguirse. Pero ¿y nosotros; es decir, la mayoría de la gente? No hace falta reflexionar mucho para darse cuenta de hasta qué punto resulta insatisfactoria la vida, aburrida cuando no dolorosa o trágica, de que pasajerías y huidizas son sus satisfacciones, y de en qué medida pueden desilusionarnos sus esperanzas. Al enfrentarse a esta dura y sombría realidad, generaciones y generaciones de nuestros antepasados buscaron refugio en la piedad y en la creencia de que el Cielo

compensaría sus males y desdichas en «este valle de lágrimas». No obstante, hoy en día, esas simplistas creencias han perdido capacidad de consuelo y alivio. Pero ¿y si hubiese una religión más allá de todas las religiones, una verdad resplandeciente y viva, la verdadera fuente de inspiración de todas las religiones, aunque tan deficientemente comprendida que su luz rara vez resulta visible? Existe ahora el modo de demostrar a los ciegos que esa luz está ahí. Deben superar su ceguera y percibirla por sí mismos, pues no se puede expresar nunca en palabras. A mí personalmente el primer indicio de su existencia me llegó cuando me encontré atrapado por la atmósfera de alegría y amabilidad que inunda a quienes han consagrado su vida a la contemplación de lo que hay dentro de ellos, en lugar de malgastar sus fuerzas en el estudio del incesante flujo de fenómenos del exterior.

Como hay tantos tibetanos que conocen a fondo esas viejas tradiciones relativas a la Iluminación Suprema, entre los lamas se puede encontrar un número suficiente de ellos llenos de alegría, compasión y paz interior como para convencernos de que comparten un secreto infinitamente merecedor de conocerse. Como es lógico, ni ellos ni los budistas en general poseen el monopolio de este secreto; he conocido a taoístas cuyos rostros reflejan la misma serena tranquilidad, y he leído relatos acerca de místicos hindúes, sufis y cristianos que habían alcanzado logros parecidos. Pero como los taoístas han desaparecido prácticamente de la faz de la Tierra y los místicos abundan mucho menos que en otros tiempos, parece lo más sensato buscar profesores o maestros en las regiones fronterizas del Himalaya, en las que siguen floreciendo las viejas tradiciones contemplativas.

Aunque es innegable que los medios de realización mística no son propiedad exclusiva de ninguna fe ni creencia religiosa, el budismo ofrece dos ventajas especiales: rehúye la insistencia en las creencias dogmáticas o fijadas de antemano, que demuestran ser muchas veces obstáculos al progreso espiritual, y proporciona una amplia variedad de métodos contemplativos para cultivar la intuición de la realidad. Mi preferencia personal por la modalidad Mahayana del budismo se debe a dos circunstancias: ofrece toda

una serie de medios adecuados a los distintos temperamentos y niveles de comprensión y, lo que es más importante, expone claramente la doctrina de la Mente como Suprema Realidad. Y, dentro de la congregación Mahayana, me parecen especialmente inspiradores los yogas contemplativos de la Secta Vajrayana; de lo contrario, difícilmente hubiese podido escribir acerca de los mantras, pues es a esa secta a la que hay que recurrir cuando se desee obtener un profundo conocimiento mántrico.

La doctrina del Vajrayana ofrece dos valiosos atisbos de verdad, uno de ellos común a todas las sectas Mahayana, el otro un secreto celosamente guardado. Son: el reconocimiento de la identidad del *samsara* y el Nirvana, y un concepto altamente esotérico, el de «¡Yo soy el Buda!»

El *Samsara* es el flujo universal en el que los seres se ven obligados a vagar mientras persista la ilusión nacida del ego de una existencia independiente, y nuestro mundo es sólo una fracción infinitesimal del total. El *Nirvana* es el ser-no-ser definitivo más allá de la concepción humana, e imposible de alcanzar hasta haberse liberado del último ápice de autoengaño e ilusión. Y, sin embargo, el Samsara y el Nirvana no son dos cosas distintas. No hay vía por la que transitar del uno al otro, ni seres individuales capaces de hacer ese viaje; existe únicamente una desaparición de la ilusión, un súbito reconocimiento de las cosas tal como son, la revelación de la verdadera naturaleza del ser y de todos los seres que hayan podido existir jamás. Para emplear una sencilla analogía: un niño nacido y criado en una habitación completamente a oscuras considerará lo que le rodea como carente de color y forma visual; de repente se hace la luz y todo le parecerá maravillosa e increíblemente distinto; pero la habitación seguirá siendo la misma y nada habrá cambiado, salvo la concepción que tiene el niño de su entorno.

«Soy el Buda». Si se toma esta afirmación en el sentido de que «el Buda» es el Ser Superior, lo que los místicos teístas denominan Dios, se verá que estas tremendas palabras encarnan la esencia misma de la percepción mística. Quien las entienda se percibirá a sí mismo como objeto y sujeto del culto o adoración al

mismo tiempo, como individual y universal, como aparentemente insignificante y en realidad divino. De esta percepción se derivan tres obligaciones: tratar a todos los seres, por repugnantes que parezcan, como componentes del sonido sagrado; recordar que, por densas que sean las nubes de la ilusión, ningún lugar del Universo es otra cosa que Nirvana. Por tanto, y ocurra lo que ocurra, el adepto está revestido de divinidad; con su ojo de la sabiduría, percibe la santidad de todos los seres, los sonidos y objetos, al tiempo que su corazón de sabiduría engendra una compasión ilimitada.

Desde el momento en que un aspirante busca liberarse desde dentro de sí mismo, abandona el dualismo de adorador y adorado y reconoce la identidad del «propio poder y del otro poder» como fuentes de inspiración espiritual, se aflojan las cadenas de la consciencia del ego; y, según se va desvaneciendo el poder del ego ilusorio, florecen las cualidades de paciencia, continencia y compasión. Aun así, y se entiende mal, el concepto liberador de «Yo soy el Buda» encierra grandes peligros, conduce a un comportamiento irresponsable y a un orgullo desatado que, al aumentar el ego en lugar de disminuirlo, enreda al aspirante aún más en los lazos del engaño y la ilusión. Por tanto, en otros tiempos se ocultaba este conocimiento a los profanos y los lamas enseñan hábiles medios para contrarrestar ese grave riesgo. Nunca debe uno pensar «Yo soy el Buda» sin recordar que, al nivel de la verdad absoluta, *no existe ninguna entidad que se pueda denominar «Yo»*.

La simple aceptación de la doctrina de que la divinidad se encuentra dentro de nosotros dista mucho de experimentarla intuitivamente; no obstante, y hasta que no se produzca esa experiencia, no se habrá conseguido nada de valor duradero. Para recorrer a pie la distancia que separa a, por ejemplo, París de Lhasa, uno empieza dando un paso en dirección Sudeste; bien, el viaje ha comenzado, pero uno se encuentra todavía tan lejos de Lhasa como cualquier ciudadano que se haya limitado a salir a la puerta de su casa para recoger las botellas de leche; la situación es mejor que antes de pensar en realizar el viaje sólo en el sentido de que por lo menos se cuenta con el plan de ir a alguna parte. Lo mismo le ocu-

rre al aspirante. Debido a que el trayecto entre la aceptación y la percepción de la verdad está tan lleno de trampas, el Vajrayana proporciona una amplia variedad de formas de obtener el objetivo lo más rápidamente que pueda cada individuo. Tanto la tarea como los medios para realizarla son psicológicos, pues el largo viaje empieza y termina dentro de los confines del cerebro humano.

Los mantras son uno de los hábiles medios utilizados desde el comienzo del desplazamiento y lo siguen siendo hasta el momento clave en el que se descarta cualquier tipo de medio o recurso. El yoga mántrico implica sobre todo y en primer lugar la adopción de un Yidam, de una forma en la que encarnar la deidad que mora dentro de nosotros. A los budistas de otras sectas, sean seguidores del Zen o Theravadins, eso les puede parecer una absurda perversión de una de sus creencias más arraigadas; pues, tradicionalmente, se ha enseñado a los budistas a no aceptar las deidades. Es cierto que, a nivel popular, los creyentes formulan muchas veces peticiones a deidades de otras religiones (hindú, taoísta u otra, dependiendo de la región de que se trate), pero los beneficios que persiguen no tienen nada que ver con el progreso o perfeccionamiento espiritual. (En cierta ocasión ayudé a una joven presbiteriana con problemas amorosos a entrar en la abadía de Walsingham y encenderle unas velas a la Virgen, pues su propia fe, al igual que en el budismo, no bastaba para asegurarle un final feliz a unas difíciles relaciones). Según la doctrina budista, como todo el Universo procede de la acción de la mente, no puede haber ningún creador omnipotente al margen de la misma; los dioses no son sino una de las diversas categorías de seres existentes que, aunque dotados quizá de poderes envidiables, están sujetos a las mismas leyes de nacimiento, desarrollo, decadencia y muerte de acuerdo con una escala de tiempo adecuada a su naturaleza. Buda habló con frecuencia de los dioses en un contexto que abarcaba tantos mundos como granos de arena hay en el río Ganges; enseñaba que era inútil recurrir a ellos en búsqueda de ayuda para el proceso de perfeccionamiento espiritual, que depende única y exclusivamente del propio esfuerzo de cada uno. Dicho en otras pa-

labras, que hay que considerar a los dioses más o menos desde el mismo punto de vista que a las panteras y los delfines; es decir, como reales pero pertenecientes a una especie de la que no tiene por qué ocuparse el hombre espiritual.

Pero no hay que confundir con dioses a los Budas y Bodhisattvas del panteón Mahayana, entre los que se incluye el Buda histórico; pues, en su mayor parte, no son sino personificaciones de fuerzas que emanan de la energía de sabiduría-compasión generada por la Mente. Así, la sabiduría está personificada en el Manjushri, la compasión en el Avalokiteshvara, la actividad perfecta en el Vajrapani, etc. A nivel popular se les confunde frecuentemente con deidades y se considera conveniente llamarlas colectivamente por ese nombre; pero los adeptos al yoga los reconocen como emanaciones de la Mente que todo lo abarca, y al mismo tiempo, y en cierto sentido, como creaciones de la mente de cada uno.

Pero volviendo a los métodos del yoga mántrico, y aunque incluyen lo que a alguien ajeno a ellos le pueden parecer ritos teístas, no son de hecho sino maravillosos medios psicológicos de alcanzar una comprensión intuitiva directa de la divinidad que se alberga en nuestras propias mentes. Para poner de relieve el especial carácter de los objetos de contemplación, los denomina con frecuencia «deidades de meditación». Cualquiera de ellos puede emplearse como el Yidam o «deidad que mora en nosotros» de cada adepto o fiel individual. Hay cientos o miles de ellas y componen una jerarquía que corresponde a la cada vez mayor diferenciación de la energía sabiduría-compasión con respecto a la Fuente. Es fundamental que el fiel aprenda a reconocer que todas esas corrientes surgen de dentro de sí mismo, de que su mente aparentemente individual no es otra cosa que la Mente infinita; no obstante es esencial que, al principio, se las imagine como algo que fluye desde fuera, que conciba provisionalmente a la Mente como algo que está «fuera», «más allá», que luego se la imagine dentro y, finalmente, dentro y fuera al mismo tiempo; es decir, que se dé cuenta de que la Mente y su mente no son dos cosas distintas, sino la misma.

Para ayudarle a esta comprensión (que debe ir más allá de la simple aceptación intelectual), se le asigna un Yidam que personifica una forma diferenciada de energía sabiduría-compasión. En Asia sobre todo, los aspirantes menos cultos suelen creer al principio que sus Yidams son deidades que existen por derecho propio y a las que hay que invitar a que entren dentro de uno; pero aun a los aspirantes con mayor preparación se les enseña a empezar imaginándose los Yidams *como si* fuesen algo externo a ellos mismos; y en una etapa posterior tienen que alternar esa práctica con la de imaginarse a los Yidams como fuerzas internas. Según los fieles van alcanzando niveles cada vez mayores no tienen por qué descartar del todo sus prácticas anteriores; pues mientras la contemplación de una deidad externa conduce al error del teísmo, la contemplación ininterrumpida de la deidad interna en unos momentos en la que la comprensión no ha madurado aún completamente puede llevar a resultados nefastos, al fomentar el orgullo y reforzar por tanto el poder del ego. También, y en cierto sentido limitado, el Yidam es de hecho un ser aparte, no verdaderamente distinto de la propia mente del fiel, sino separado en el sentido de que pertenece en algunos aspectos al reino de las apariencias en el que las entidades individuales tienen una existencia transitoria, pues la deidad representa no a la Fuente en sí, sino sólo a alguna de las energías diferenciadas que surgen de la misma, energías que se bifurcan y vuelven a dividir según va aumentando la distancia que las separa de la Fuente. El hecho de que las fuerzas y los objetos puedan estar al mismo tiempo separados y no separados queda perfectamente explicado por la doctrina de la interpenetración contenida en el Sūtra Avatamsaka (Hua Yen), que expone cómo todos y cada uno de los objetos del Universo penetra y se ve penetrado por todos los demás. Afirmar que el Yidam y el fiel son cosas distintas y separadas es un error en un sentido; decir que son idénticos lo es en otro; de ahí la necesidad de alternar los dos enfoques. Esta verdad es análoga a otra profunda verdad mística, la de que, al igual que el Universo contiene a todos los seres, cada ser contiene al Universo. La contemplación del Yidam como uno mismo proporciona una percepción plenamente válida, pero se

evitará incurrir en una grave equivocación si se añade la percepción nacida de la contemplación del Yidam como algo externo.

El Yidam asignado a un aspirante cuyas habilidades yóguicas sean, como en mi caso, más bien modestas constituye por lo general la encarnación de una de las corrientes subsidiarias de la energía sabiduría-compasión, tal como Tara o un *dakini*, pues estas corrientes subalternas se encuentran más próximas al nivel de verdad relativa al que se refiere la consciencia cotidiana o de «cada día», por lo que resultan más fáciles de comprender que las energías mucho más abstractas a sólo uno o dos pasos de la Fuente. Se pone el acento en la práctica, no en la fe. Cuando el objetivo es la intuición directa, las creencias tienen poca importancia, por lo que la medida en la que el aspirante es consciente de la verdadera naturaleza de las deidades de meditación apenas repercute en sus avances o progresos; más adelante, la comprensión empezará a aparecer por sí sola. Debido a todo ello, me inclino a pensar que la contemplación yóguica que implica la evocación del Yidam podría ser utilizada con provecho por los miembros de cualquier religión; al igual que las formas de Yidam visualizadas por los tibetanos proceden en buena parte de la iconografía india y Bön, los cristianos y otros creyentes podrían tomarlas igualmente prestadas, adaptándolas a su propia iconografía. Para que esa innovación resultase aceptable a las autoridades eclesiales habría que representar a los Yidams como ayudas psicológicas a la comprensión intuitiva; esta concepción tan limitada del carácter de los Yidams no importaría mucho en un primer momento y, según fuese desarrollándose la intuición, los errores de comprensión irían corrigiéndose por sí mismos. Los cristianos no pudieron reconciliarse nunca con las prácticas espirituales que implicaban la adoración o culto ritual a «deidades paganas», pero eso no tiene por qué constituir un obstáculo. Como las deidades de meditación no son ni más ni menos que personificaciones de energías intangibles, pueden adoptar cualquier forma asociada en la mente del fiel con el respeto hacia lo divino. No obstante, todo eso no pasan de ser simples especulaciones, y nunca me he molestado en consultar ni a lamas ni a sacerdotes cristianos al respecto.

Pero la sugerencia no tiene nada de frívola, y sería absurdo suponer que los grandes místicos del pasado que afirmaron haberse visto inspirados por el Espíritu Santo, que hablaban de la comunión mística y de la unión con Dios, se estaban refiriendo a cosas esencialmente distintas de la senda y el objetivo o meta del misticismo budista.

Donde los mantras juegan su mayor papel es en la evocación de las deidades de meditación, que son con frecuencia, pero no siempre, el Yidam de cada uno; por espectaculares que resulten, las demás son puramente secundarias. Cada una de esas deidades posee un mantra *bija* formado por una sola sílaba, un mantra del corazón compuesto por varias sílabas, y algunas veces también un mantra más largo. Todos esos mantras encarnan la energía personificada por esa deidad particular.

Además de ser, por así decirlo, las semillas que dan origen a las «escenas de transformación» en la mente del fiel que forman la esencia de las visualizaciones yóguicas, los mantras *bija* se relacionan también con lo que en el lenguaje del yoga se conoce como centros psíquicos del cuerpo (o *chakras*), y pueden emplearse para estimular a dichos centros con las energías correspondientes. Se enseña que los mantras *bija* en particular deben mucha de su eficacia al *shabda* (sonido sagrado), una fuerza misteriosa de la que nos ocuparemos en el último capítulo; y, además, el Lama Govinda nos informa que sus sonidos poseen la capacidad de dirigir o encauzar: hacia arriba o hacia abajo, horizontal o vertical, etc., pero éste es uno de los diversos aspectos de los mantras que no puedo explicar por falta de conocimientos de primera mano.

En la contemplación yóguica, la principal función de los mantras *bija* consiste en encauzar la energía personificada por el Yidam hacia la imagen inicialmente sin vida que el adepto crea dentro de su propia mente. Mientras se recita el mantra del corazón, se va visualizando como un círculo de sílabas brillantemente coloreadas que giran alrededor del mentra-*bija* que resplandece en el corazón del Yidam. Esta visualización lleva, algunas veces en décimas de segundo, a una experiencia de unión con la deidad evocada; pero sólo cuando una larga práctica yóguica haya lle-

nado los mantras resplandecientes con, por así decirlo, la carne y la sangre del fiel, pues debe haber una fusión entre la energía del Yidam y la de éste mismo. Los mantras del corazón no son grupos de sílabas arbitrariamente inventados, sino que están íntimamente relacionados tanto con la energía invocada como con sus equivalentes en la consciencia más profunda del fiel; de aquí su extraordinario poder para liberar la energía dormida de la psique. Cuando, en una etapa posterior, se revela el verdadero carácter de la deidad, se rompen los velos de la ilusión y suceden unas percepciones cada vez más profundas y exaltadas.

Al elegir un mantra para cada discípulo en el momento de su iniciación, un lama sopesa cuidadosamente sus necesidades especiales. Algunos Yidams están dotados de una belleza sobrehumana; así, Tara aparece con frecuencia como una delicada doncella, y tanto Padma Sambhava (El Guru Precioso de los Nyingmapas y los Kargyupas) como Manjushri Bodhisattva (la encarnación de la sabiduría) se presentan algunas veces como jóvenes adorables; de hecho, el Guru Precioso puede aparecer incluso como un niño regordete y de mejillas sonrosadas de muy pocos años de edad. Pero existen también por otro lado Yidams de aspecto sanguinario y feroz, adornados con frecuencia con cabezas y miembros cortados y todo tipo de temibles atributos y ornamentos. Pero no representan nada ni remotamente parecido a «la ira de Dios», sino más bien los indomables poderes necesarios para aplastar las arraigadas pasiones y tendencias perversas con las que el ego se defiende contra los valerosos esfuerzos para conseguir su aniquilación. Se enseña que, en el momento de la muerte, cuando se entra en el llamado *bardo* o estado intermedio entre ésta y el renacimiento, uno se encontrará con esas terribles formas de pensamiento que, al estar familiarizado con ellas gracias a sus meditaciones, el practicante del yoga reconocerá como amigos y aliados, mientras que los necios intentarán huir de las mismas y se apresurarán a adoptar reencarnaciones poco aconsejables. De acuerdo con las leyes inmutables del Absoluto, del que descienden todas estas formas, incluso la adorable Tara posee su temible forma demoniaca y, por el contrario, el espantoso Yamāntaka, rodeado de

llamas y con su cabeza de toro, puede aparecer bajo la forma del gentil Manjushri; pues ése es el modo de trascender o superar el dualismo. Si el fiel se aferrase en todo momento a la belleza y huiera del horror, si albergase únicamente pensamientos alegres y rechazase el terror, ¿cómo conseguiría alcanzar el reino de la no dualidad? Para llegar al «ni lo uno ni lo otro» no se necesita el «uno» sino «ambos».

La evocación del Yidam exige algo más que el ejercicio de una imaginación entrenada y el recuerdo de los numerosos detalles significativos. Para que la forma imaginaria adquiera vida y pueda conferir su poder, se debe desencadenar una misteriosa energía mediante la recitación y la visualización de los mantras adecuados. Como consecuencia de su larga práctica, los fieles experimentados en la contemplación yóguica pueden evocar esos mantras y deidades instantáneamente y beneficiarse de su poder aun en los momentos en que no están practicando el yoga contemplativo; pero ni la recitación ni la visualización resultarán efectivas si no se consigue hacer «vivir» a la deidad invocada. El limitarse a proyectar imágenes mentales no sirve absolutamente de nada. No obstante, y debido quizá a los mantras, la tarea resulta más sencilla que algunas de las otras modalidades de contemplación meditativa.

Los meditadores experimentados saben que, muchas veces, un período de meditación pasa en vano, pues la mente se comporta más como un ciervo de los bosques que como un caballo bien entrenado; los pensamientos se niegan a alejarse de la mente y hay que realizar agotadores esfuerzos para lograr algo que no debería exigirlos. Si el practicante de las modalidades de meditación Zen o Theravadin cae con frecuencia en ese insatisfactorio estado, puede quebrarse su resolución, a lo que seguirán el aburrimiento y la inercia. En esos casos, los métodos Vajrayana demuestran ser algunas veces un medio maravilloso para evitar el fracaso. Mientras uno permanece sentado recitando el mantra Yidam y contemplando las resplandecientes sílabas que giran y se van fusionando unas con otras, puede producirse una transformación repentina, como cuando se da a un interruptor y la luz inunda una habitación

anteriormente a oscuras, momento en el que uno se siente transportado a un reino de consciencia bello en su serenidad, a un estado de aguda percepción que, al caracer de objeto, se caracteriza por su inconcebible pureza.

Aunque parecen muy distintos, los métodos Ch'an (Zen) y Vajrayana tienen realmente mucho en común. Dado que poseen un objetivo común, la Iluminación en esta vida, se conoce a ambos como métodos de atajo o camino corto. Aunque sus puntos de partida son diferentes, una vez que se deja atrás el reino del pensamiento conceptual, los caminos convergen. ¿Y qué es el Yidam sino una encarnación de la Mente Original, una forma utilizada para revestir lo inconcebible hasta llegar al punto en el que se trasciende todas las formas? Mientras que, debido a su austera sencillez, el Ch'an (Zen) se ajusta perfectamente a determinados temperamentos, hay aspirantes que encuentran que el color, el sonido y el movimiento inherentes al yoga contemplativo Vajrayana refuerzan sus poderes de concentración; como es lógico, en último extremo hay que trascender también esas manifestaciones de forma diferenciada; pero, misteriosamente y por la razón que sea, ellas mismas proporcionan el poder necesario para alcanzar ese fin, y así los aliados más queridos del ego son utilizados para su destrucción. La sabiduría del Ch'an radica en su alejamiento del campo de batalla de fuerzas opuestas, mientras que la del Vajrayana consiste en emplear las armas de los antagonistas para poner en fuga a sus ejércitos; cada uno a su estilo, los dos métodos conducen directamente al estado no-dual.

La esencia del método yóguico preliminar para conseguir la comprensión mística de nuestra verdadera naturaleza mediante la invocación de la deidad que mora en nosotros es como sigue:

Para que el yoga sea plenamente efectivo, en un principio se concibe el Yidam como una deidad externa, pues el instinto ilusorio que hace al hombre buscar a Dios fuera de sí mismo no debe violarse sino satisfacerse hasta que el aspirante esté listo para desprenderse de él. Muy pronto obtendrá una intuición directa de que el Yidam vive dentro de él mismo; luego se dará cuenta de su identidad con el Yidam y, finalmente, en una última fase, reco-

nocerá que el Yidam es asimismo idéntico a la Fuente o Ser Supremo. Así, y mediante el empleo de habilidosos medios, se descubre que la separación o diferencia entre el reino de la forma y el del vacío es puramente ilusoria. Se concibe lo inconcebible encarnándolo conceptualmente hasta que llega un momento en que cesa la necesidad de conceptos. Este proceso se parece tanto a las fantasías de los niños que cabe preguntarse por qué los hombres de superior capacidad intelectual se preocupan de él en lugar de empezar al más alto nivel de entendimiento de que sean capaces. Pero conviene no olvidar que la simple *comprensión* no sirve absolutamente de nada; que la experiencia tiene que desarrollarse a un nivel más profundo que el del intelecto; que las técnicas necesarias para acelerar ese proceso son más complejas de lo que puede parecer a primera vista. El mero raciocinio no conduciría a la experiencia perceptiva de la verdad de que, al igual que lo grande contiene lo pequeño, lo pequeño contiene lo grande, en el sentido de que, por gigantescos que sean, tanto este Universo como otros posibles caben en el cráneo humano.

El recurso a la fantasía y a las apariencias constituye una técnica espiritual mucho menos rara de lo que se suele creer. Por ejemplo, en las religiones teístas, y aunque se considera que Dios no posee forma alguna, los fieles suelen adjudicarle algún tipo de forma imaginaria, en ocasiones fantásticas; pues, de no ser así, ¿cómo podrían concebirlo? El método Vajrayana se limita a sistematizar un enfoque que otros emplean de manera instintiva. Al ser inconmensurable, intangible y carente de atributos, la Fuente o Ser Supremo resulta lógicamente imposible de concebir y hay que emplear por tanto medios sutiles para intentar comprenderlo. Al principio uno intenta entender sólo una de sus emanaciones intermedias con características relacionadas en parte con el reino del vacío y en parte con el de la forma. En esto consiste el secreto del Yidam, en una forma temporalmente otorgada a lo informe y dotada de atributos en los que pueda detenerse la mente, pero no tan sólida y tangible que se pierda de vista el vacío de su naturaleza salvo por neófitos que tengan aún mucho que aprender. En lo que el Vajrayana supera a las religiones teístas es en su

empeño por alcanzar un grado de percepción en el que no sólo la forma de la deidad, sino la deidad en sí, llegue a ser reconocida como un concepto totalmente provisional.

Antes de levantarse por la mañana, el adepto recita el mantra que encarna la energía de su Yidam, al que de ese modo se evoca. Tras sus abluciones matutinas se dirigirá a su capilla o santuario y renovará o dispondrá sus ofrendas de agua pura, flores, incienso, velas, etc., ante una estatua de Buda. Siempre que sea posible, deberá haber una efigie o imagen del Yidam. La ofrenda puede ser de enorme simplicidad (una sola flor o un cuenco de agua), o tan rica y elaborada como uno prefiera. Tras rozar tres veces el suelo con la cabeza, el fiel transforma mentalmente sus ofrendas en algo de la máxima importancia, pronunciando el mantra OM ĀḤ HŪM mientras las va tocando una a una; con esas sílabas las dota de su propio cuerpo, habla y mente, de forma que cada flor o cada palillo de incienso se convierte en una expresión de su total *autosometimiento*.

Luego se produce la toma de los Cuatro Refugios, refugio en el Guru, en el Buda, en el Dharma (la Doctrina) y en el Samgha (Comunidad Sagrada). A continuación, y reflexionando sobre sus imperfecciones, el fiel decide abjurar de ellas, y se regocija luego en los méritos de los que han alcanzado la suprema perfección. Su lama le habrá probablemente enseñado a realizar algunos otros ritos yóguicos preliminares de este tipo. Entonces, y fijando su mente en el objetivo último de su práctica, recitará el mantra OM SVABHĀVAŚUDDHĀḤ SARVA DHARMĀḤ SVABHĀVA ŚUDDHO'HAM ĀḤ HŪM, que significa: «Todos los componentes de la existencia carecen de ser propio; de ser propio carezco yo.» Como están dotadas de poder mántrico, estas sílabas le ayudarán a llegar intuitivamente hasta la sublime verdad que encierran.

La contemplación yóguica del Yidam comprende mantras, mudras y visualización y exige por tanto la participación de las tres facultades: cuerpo, habla y mente. El fiel o adepto contempla un vacío inmaculado del que, de repente, surge una sílaba mántrica resplandeciente de luz. Luego se transforma súbitamente en

una flor de loto en cuyo centro se encuentra el mantra bija del Yidam. En una fracción de segundo se convierte en una apariencia del Yidam, en cuya forma, y claramente visualizados, todos y cada uno de sus detalles transmiten su significado psíquico a la mente del fiel. A continuación, y por medio de la formulación en voz alta de un mantra, se evoca el Yidam vivo que, tras entrar en la apariencia mentalmente creada apoyada en el centro de la flor de loto, mora o se alberga en ella. En el corazón del Yidam aparece una vez más el mantra bija, rodeado ahora por el mantra del corazón, una especie de tira de resplandecientes sílabas que no para de girar. Pronunciándolas incontables veces, el fiel contempla las sílabas que, al tiempo que giran, emiten rayos que se reflejan en los seres de las diez direcciones; un haz de luz penetra en su cuerpo a través de la nuca. Luego la forma del Yidam se reduce de tamaño, penetra en el adepto también a través de la nuca y busca descanso en su corazón, momento en el que el fiel siente cómo él también disminuye de tamaño hasta ser no dos cosas distintas sino coextensivo, fusionado, inseparable del Yidam. El mantra gira ahora dentro de su único corazón. Luego las sílabas se repliegan sobre el OM inicial y éste se ve absorbido por el mantra bija del centro, que se contrae y disuelve a su vez en el diminuto círculo que lo corona. Finalmente se desvanece incluso ese círculo y no queda nada sino el vacío, pues el fiel o adepto del Yidam ha entrado en el llamado *samadhi*, un dichoso estado de consciencia sin objeto, en el que deberá permanecer todo el tiempo que le resulte posible hacerlo sin esfuerzo.

En el momento de abandonar el *samahdi*, el fiel formula diversas aspiraciones, que deberán incluir siempre un profundo anhelo de que los Budas y los Seres Iluminados permanezcan en el universo «haciendo girar la Rueda de la Ley». Para terminar ofrece sus propios méritos en beneficio de todos los seres vivientes.

Tras haberse unido con el fiel o adepto durante el yoga matutino, el Yidam deberá, si es posible, permanecer con él durante todo el día. Ahora que su cuerpo se ha convertido en templo o santuario de ese ser sagrado, el fiel refuerza su percepción de la unidad del adorado y el adorador convirtiendo todo lo que le

agrada, el sabor de la buena comida, la frescura de la brisa sobre su piel, en ofrendas al Yidam. El mantra del Yidam se encontrará en todo momento sobre sus labios y en su mente, y según vaya transcurriendo el tiempo, las sílabas irán surgiendo espontáneamente. Por la tarde, y quizá con frecuencia aún mayor, repetirá los ejercicios yóguicos y, al acostarse, el fiel empleará el mantra para elevar a la deidad por encima de su cabeza con el fin de que le proteja durante el sueño. También puede crear mántricamente una tienda *vajra*, un pabellón protector cuya estructura estará formada por *vajra* entrecruzados o por las sílabas del mantra del Yidam.

Entre los subproductos inmediatos de esta práctica yóguica figura uno especialmente apreciado; en momentos de crisis, el mantra surge en la mente espontáneamente, de forma que el fiel puede estar casi seguro de morir con los pensamientos fijos en su Yidam y con el mantra de éste en los labios. En caso de que la muerte se produzca antes de haber alcanzado una percepción intuitiva directa de la meta u objeto, puede esperar como mínimo una reencarnación o renacimiento en circunstancias favorables para seguir avanzando.

En caso de que un aspirante desease instrucción en las maravillosas técnicas tántricas para transformar las energías engendradas por las pasiones en potentes armas para su destrucción, con el fin de anular el propio ego lo más rápidamente posible, lo más probable será que su Yidam pertenezca a alguna de las divinidades fieras o espantables. Pero resulta bastante peligroso adoptar una de ellas, a menos que contemos en todo momento con un lama que nos guíe, pues encarnan energías enormemente poderosas pero adaptadas a tareas difíciles y peligrosas, por lo que pueden escapar fácilmente a nuestro control.

Sobre las etapas superiores del camino yóguico no puedo decir gran cosa, pues mis conocimientos son muy limitados y, en cualquier caso, no me parecería correcto describirlas. No obstante, siempre se puede indicar o dar una idea de las maravillosas experiencias subjetivas evocadas por los mantras en la mente de un yogui experimentado.

Existe un mantra *bija* que transforma inmediatamente al

yogui en la apariencia de una de las divinidades feroces y temibles; para ello deberá contemplarse a sí mismo como esa deidad, su ser empezará a experimentar el pulso de un enorme poder y a sentirse tan vasto y extenso que los mundos le parecerán como simples guijarros en su camino. Mientras pronuncia en voz alta el mantra en cuestión, miríadas de seres, réplicas exactas de su propia forma espantable, surgen impetuosamente de su propio cuerpo y van llenando el firmamento, luchando denodadamente, empujando lejos y borrando obstáculos al progreso yóguico. Cada uno de esos seres está imbuido de la energía encarnada en esa sílaba y su número es tan elevado que llenan todo el Universo, por lo que no queda ni una molécula vacía y todos los objetos o apariencias que contiene el espacio quedan disueltos en un «canto y campanilleo». De la carne del yogui no queda nada, sino «un latir y repiqueteo». De este modo, todas las entidades o elementos de que se compone, tanto externos como internos, quedan purificados de su ilusoria existencia aparte.

Hay mantras para evocar a partir de las sílabas del Vacío que brillan con rayos de luz como nacientes soles o que despiden deslumbrantes haces de coloreada luz, que se dividen y subdividen hasta llegar a proyectar 60.000.000 de haces distintos. De determinadas sílabas surgen grupos de deidades que llenan el cielo o firmamento antes de verse reabsorbidas y fusionadas en él. De otras nacen panoramas vastísimos, complicados e infinitamente bellos compuestos por deidades tanto apacibles como fieras que, tras disolverse en rayos de luz, vuelven en forma de haz hasta las resplandecientes sílabas. No hay palabras capaces de describir el esplendor de esas imágenes, y el intentar visualizarlas sin dotarlas de energía mántrica no produciría sino pálidas imitaciones de lo que los yoguis son capaces de conjurar cuando, tras un entrenamiento que normalmente exige pasarse muchos años en total soledad, han conseguido refinar sus poderes contemplativos y dominar plenamente la práctica de la evocación mántrica. Para entonces, sus mentes se han convertido en una especie de filamentos sin los cuales, aunque viva uno cerca de una fuente de energía eléctrica, seguirá sin tener luz en la casa.

No me cabe en la cabeza que esta espléndida imaginaria psicodélica pueda buscarse y disfrutarse por el simple placer que proporciona. A menos que lleven a una plena comprensión del Vacío, toda esa increíble riqueza y variedad de deslumbrantes colores, el juego de manos con el espacio que reduce los mundos al tamaño de simples guijarros carecerán completamente de sentido. El yogui debe llegar a percibir que tanto él mismo como todos los universos que contempla están libres de hasta el último resto de su propio ser. Debe experimentar la relatividad de las ideas de vasto y diminuto, la interpretación e identidad última de todos los objetos y, sobre todo, el vacío-no-vacío esencial del *samsara*. De este modo, la mente estará preparada para su máximo logro, la liberación del hechizo o encantamiento de ese maestro de los magos, el ego; para alcanzar la dicha suprema de la unión, la Iluminación, el Nirvana.

Si, como mucho me temo, estas palabras no logran inspirar un sagrado temor, la culpa será totalmente mía. Aún me queda mucho camino por recorrer y no me es dado escribir acerca de los misterios superiores de la experiencia directa. No obstante, lo que me he planteado no es exponer el Sublime Misterio en sí, sino sólo uno de los medios para su desvelamiento. Un libro que se limite a describir el equipo necesario para escalar el Himalaya no será sino un pobrísimo sustituto de la contemplación de los resplandecientes picos cubiertos de nieve de la más bella y sagrada de todas las montañas, el Kanchenjunga.

V. ALGUNOS MANTRAS YOGUICOS

En cierta ocasión, mientras estaba dando la vuelta al gran stupa (*chetiya*) de la antigua ciudad de Nakorn Pthom, en la región central de Tailandia, un edificio de grandes dimensiones y sin embargo lleno de gracia, cuyos grandiosos cúpula y capitel están recubiertos por tejas del color del sol, me tropecé con una visión tan inesperada que me quedé como en trance. Era como si se hubiese transportado a aquella tórrida y trémula llanura una nevada loma del Kanchenjunga. En medio de los exuberantes jardines de la cara occidental del *stupa* se encontraba un estanque ornamental de cuyo centro surgía una estatua del Padma Sambhava, el Nacido de la Flor de Loto, el «Guru Precioso» de los Nyingmapas. En un país en el que la modalidad tibetana del budismo es prácticamente desconocida y en el que no se ha oído nunca hablar de la Secta Nyingma, el encontrar aquella estatua resultaba casi tan sorprendente como hallar una efigie de la Virgen María en la ciudad de La Meca. Como si me hubiese golpeado un rayo, permanecí inmóvil contemplándola mientras los recuerdos se agolpaban en mi mente. Casi podía oír el ruido de los címbalos y el penetrante sonido de los tambores rituales tibetanos. Para mí, el aroma de los jazmines rojos se transformó mágicamente en la fragancia del incienso tibetano, intensificada por el picante olor del humo de las lámparas. A mi oído llegaron los cánticos del mantra del Guru Precioso desplegándose como un himno triunfal, como si estuviese en una gran reunión de fieles tibetanos en la que se recitasen versos en su honor y miles de voces se hubieran unido para repetir el mantra OM ĀḤ HŪM VJARA GURU PADMA SIDDHI

HŪM; y aquellos recuerdos me evocaban a su vez un mar de amables y sonrientes rostros tibetanos iluminados por el éxtasis.

Al vivir en una ciudad en la que la salida del sol se ve anunciada por el paso de grandes camiones de rugientes motores justo debajo de las ventanas de mi dormitorio, me deleito con el recuerdo de esa región majestuosamente bella de la Tierra en la que el silencio aún domina sobre valles y montañas y en la que sigue sobreviviendo una vigorosa tradición mística, una tradición que, a diferencia del Japón, no se limita a templos que constituyen islotes aislados de tranquilidad rodeados por el estruendo del mundo moderno, sino que es compartida por todos los pueblos tibetanos que habitan las altiplanicies y vallas acurrucados bajo la imponente sombra de las nevadas cumbres del Himalaya.

En esa feliz región, todavía no contaminada por la peste del petróleo y las bolsas de plástico, uno encuentra no sólo lamas sagrados, sino también un incontable número de seglares de toda condición que no se dejan arredrar por la dureza de su lucha por la existencia y que no renuncian a seguir el camino del perfeccionamiento yóguico. Allí la palabra yoga conserva aún su connotación adecuada, la de «unión», lo que dista enormemente del sistema de ejercicios gimnásticos comparables al judo o al kárate que con frecuencia pasa como yoga en Occidente. Puede incluir ejercicios físicos, y muy interesantes, tales como la generación de un calor interior que nos permite permanecer sentados en la nieve sin nada de ropa y derretir el hielo al contacto con nuestra piel; pero se trata esencialmente de un yoga que tiene lugar en la mente, y su objetivo o propósito no es otro que la elevada experiencia mística que los budistas denominan Iluminación Suprema. Consiste en buena parte en prácticas contemplativas, como el yoga Yidam, cuyos únicos componentes físicos son las recitaciones y las posturas sagradas que lo acompañan. Los yogas psico-físicos para la aplicación de los «canales respiratorios y psíquicos, así como de la vitalidad» a la tarea de alcanzar la Iluminación en esta vida están estrictamente limitados a los iniciados previamente elegidos. Lo que paso a describir ahora son los yogas contemplativos, en los que resulta relativamente fácil adentrarse; los mantras necesarios para ello

han aparecido ya en numerosas obras impresas y no pueden considerarse ya como secretos, aunque algunos de los usos superiores que se hace de ellos corresponden a conocimientos secretos cuyo acceso sigue estando escrupulosamente vedado a los no iniciados. Muy por encima del que podríamos calificar como budismo popular, esas prácticas yóguicas contemplativas están bastante generalizadas en una región en la que no resulta difícil encontrar lamas con poder para conceder iniciaciones. El yoga de la deidad que mora dentro de nosotros suele formar el núcleo de la práctica de iniciación de los tibetanos legos en la materia, pero rara vez el total; lo más probable es que su lama exija de cada uno la realización de determinados ejercicios yóguicos complementarios en el transcurso de los cuales se visualizan deidades de meditación distintas del Yidam y se emplea otros mantras. No obstante, la contemplación de más de una deidad ha dado absurdamente lugar a la acusación de que el Vajrayana es politeísta. No hay nada más lejos de la verdad, pues los iniciados son perfectamente conscientes de que, en último extremo, hay sólo una fuente de sabiduría intuitiva. La encarnación de esta Fuente, o de sus emanaciones, en diversas formas se debe al reconocimiento de que las emanaciones diferenciadas de la suprema energía de sabiduría-compasión resultan más fáciles de comprender para las mentes todavía alejadas de la verdadera Iluminación. Con el tiempo uno va descubriendo que existen sólidas razones psicológicas que explican muchos de los aspectos de la práctica yóguica que en un principio pueden parecer de dudosa validez.

Mantras de apoyo

Lo más probable es que, incluso antes de la iniciación, los tibetanos hayan tomado ya parte en ritos centrados en el mantra de la compasión, OM MAÑI PADME HŪM, especialmente en las evocaciones comunales del Avalokiteshvara Bodhisattva, durante las que los anhelos o aspiraciones en pro del bienestar de indivi-

duos, grupos de personas o seres vivientes se ven por lo general imbuidos por el mantra de un poder que proporciona cierto alivio a sus sufrimientos. Algo distintos son los mantras que llamamos «de apoyo», ya que se utilizan en relación con un elevado número de prácticas yóguicas, pero siempre de manera periférica.

Especialmente importante es OM̐ ĀĤ HŪM̐.



Se trata de sílabas dotadas de un gran poder, la primera y la tercera tan impregnadas de significado que haría falta casi un libro para explicar este mantra exhaustivamente. Cuando se emplea como «mantra de apoyo» desempeña tres grandes funciones: 1) crear una atmósfera ritualmente pura antes de iniciar la práctica principal; 2) transmutar las ofrendas materiales en sus contrapartidas espirituales; y 3) compensar un mantra que hayamos olvidado o que no conozcamos. En este contexto, OM̐, la sílaba inicial de casi todos los mantras, encarna (como siempre) un tremendo poder creador y representa el Infinito, la Mente Unica, la consciencia que todo lo abarca y que constituye la esencia misma de la existencia. ĀĤ mantiene, conserva lo que OM̐ crea. HŪM̐ dota a lo creado de energía vital, al tiempo que doma las pasiones y destruye el pensamiento dualista. Se trata de un poder concentrado desprovisto de ego. Juntas, estas tres sílabas preparan y purifican la mente del fiel para el ejercicio yóguico que se apresta a realizar. Al efectuar ofrendas como parte del antiguo ritual por el que se rigen todas las prácticas yóguicas de esta clase, siendo su propósito el de simbolizar la renuncia a los deseos mundanos, el fiel inserta el nombre de la sustancia ofrendada entre la primera y la segunda sílaba del mantra: así OM̐ PUSHPĒ ĀĤ HŪM̐, OM̐ DHUPE ĀĤ HŪM̐, en donde las palabras insertadas significan respectivamente flores e incienso. Como sustituto del mantra correcto con el que saludar a una determinada deidad de meditación, el mantra exige la inserción del nombre de la misma, así OM̐

SAMANTABHADRA ĀḤ HŪḤ. Los mantras así compuestos pueden utilizarse para transponer la «energía» de las deidades nombradas a los diversos centros psíquicos (*chakras*) del cuerpo del fiel o adepto. Durante determinados ritos contemplativos se ve en el entrecejo de la deidad en cuestión un OM blanco, mientras que un ĀḤ rojo brilla en su garganta y un HŪḤ azul resplandece en su corazón; los rayos de luz coloreada procedentes de esas sílabas entran en las correspondientes partes de la persona del adepto, purificando su cuerpo, habla y mente o, a un nivel más profundo, sus «canales respiratorio y psíquico y su vitalidad». En este caso, OM representa el Dharmakaya o Cuerpo (Vacío) Místico de un Ser Plenamente Iluminado; ĀḤ, el Habla Sagrada, y HŪḤ la Mente-Buda. Cuando se emplea para acompañar a las ofrendas, el mantra simboliza la renuncia o capitulación total de las facultades del adepto de cuerpo, habla y mente; de no ser así significa su aspiración de alcanzar en esas tres facultades la pureza propia de Buda.

Al igual que OM ĀḤ HŪḤ purifica al propio fiel, el mantra RAM YAM KHAM purifica el lugar en el que se va a realizar la práctica yóguica. La visualización que le acompaña suele ser terrible e impresionante. Se ve uno sentado en el centro de una superficie circular rodeada de llamas parecidas al fuego por el que se verá destruido el Universo al final del *kalpa*; rodeando a las llamas hay una espeluznante tempestad negra como la que forma un remolino al final de un eón; y, más allá aún, se encuentra un océano coronado por gigantescas y violentas olas. Desde el punto de vista yóguico, este mantra sella el medio que rodea al fiel haciéndolo impermeable a las malignas influencias que se irán haciendo cada vez más intensas y violentas según vaya aproximándose al éxito, influencias generadas por agentes o factores a los que la virtud resulta odiosa y con los que están familiarizados todos los meditadores experimentados.

Una forma menos exigente de purificar el lugar en donde se va a realizar la práctica yóguica consiste en recitar OM VAJRA BHŪMI ĀḤ HŪḤ, donde «vajra» (diamantino) se refiere a la no-sustancia del Vacío, a la Realidad Última; y «bhumi» significa

simplemente «suelo». Por medio de este mantra se conjura en la mente un vacío immaculado y resplandeciente; el poder de las sílabas OM ĀḤ HŪM dota a lo que rodea al fiel o adepto la calidad del puro vacío, lo que le permite contemplar los fenómenos que le rodean en su estado absoluto, siendo ya imposibles de distinguir del Gran Vacío.

El Mantra de Transmutación del Habla

A los iniciados que están llevando a cabo un curso de yoga contemplativo se les exige con frecuencia que empiecen el día recitando un mantra formado por todas las vocales y consonantes del alfabeto tibetano sánscrito, que comprenden todos los elementos de cualquier mantra que se nos pudiera ocurrir; el objetivo es provocar una transmutación del habla del fiel en el sentido de purificar yóguicamente lo que a partir de ese momento diga. La siguiente fórmula Nyingmapa combina dicho mantra con una recitación introductoria que proporciona instrucción para la visualización requerida:

¡OM ĀḤ HŪM!

Del RAM¹ de la lengua surge un fuego que avanza hacia delante
Y forma un vajra de tres púas de luz roja;

Dentro, el Mantra de la Causalidad

Forma con las vocales y consonantes de alrededor

Letras como collares de perlas. Desde ellas,

La luz surge impetuosa en forma de ofrenda y conquista

La alegría de los Budas y sus hijos.²

Contrayéndose, purifica el habla

De oscuridades y de este modo produce

La Transmutación del Habla-Vajra³, con lo que

Se consigue todos los siddhis. Ahora uno recita:

A Ā I Ū Ū Ṛ Ṛ L Ī E A I O AU AṂ AḤ (siete veces)

¹ RAM encarna la energía del fuego.

² Hijos de Buda es un modo de referirse a los fieles budistas.

³ Habla-Vajra significa los dones del habla que hay que transmutar yóguicamente.

KA KHA GA GHA NGA CA CHA JA JHA NYA
 Ū TA ŪHA ŪĀ ŪĀ NA TA THA DA DHA NA
 PA PHA BA BHA MA YA RA LA WA
 ŚA SHA SA HA KSHAĤ (siete veces)
 OM YE DHARMĀ HETU PRABHAWĀ HETUN TESHĀN
 TATHĀGATO HYAVADAT TESHĀN CA YO NIRODHA
 EVAM VĀDI
 MAHĀ ŚRAMAÑAH SWĀHĀ (siete veces)

El Mantra del Guru Precioso

Los budistas de todas las escuelas y sectas buscan diariamente refugio en la Triple Gema, el *Buda*, el *Sharma* (la Doctrina) y el *Samgha* (la Comunidad Sagrada). A estos tres componentes, los seguidores de la secta Vajrayana añaden un cuarto, el *Guru*. Cuando se recitan los refugios, el primero de todos es el Guru: Namó Gurubé, Namó Buddhaya, Namó Dharmaya, Namó Shan-gaya. Esto tiene como fin reconocer que uno debe al propio guru y a los lamas de su línea hasta llegar al propio Buda todos los conocimientos que posee acerca de los restantes Refugios. Como conviene hacer en toda práctica yóguica, la confianza en el guru debe ser absoluta. Si se dudase de su integridad o sabiduría, los yoguis se encontrarían en la peligrosa situación de hombres que navegan entre los arrecifes de un mar desconocido en un barco mandado por un capitán en cuyo juicio no confían. Los riesgos serían enormes. Por tanto, lo que se conoce como guru yoga forma parte esencial del yoga Vajrayana.

Los lamas de la secta Nyingmapa y los de las mayorías de las restantes sectas enseñan que los discípulos que pretenden alcanzar los sagrados poderes del yoga con el fin de poder saltar del reino de las apariciones al dichoso reino del ser puro para, al percibir su identidad, poder vivir espontáneamente en ambos, deben invocar primero al Guru Precioso, el Padma Sambhava, el Fundador de la Línea Nyingma, cuya forma para fines contemplativos se cree que abarca las de todos los demás maestros de conocimientos sa-

grados. Dado que la forma imaginada es una creación de la mente que personifica al primero de los Cuatro Refugios, la identidad del Guru Precioso no es quizá de vital importancia para la práctica a la que nos estamos refiriendo. No obstante, es conocido por todos los tibetanos tanto por la historia como por la leyenda. Las leyendas dicen que el Padma Sambhava se llama así porque se dio inicialmente a conocer a los hombres naciendo en una gigantesca flor de loto que flotaba sobre el agua de un lago de la región de Urgyen que, en tiempos remotos, se encontraba en algún lugar de más allá de la actual frontera noroccidental del Tibet. Históricamente se sabe que fue uno de los primeros grandes yoguis que llevaron el culto al Buda Dharma desde la India al Tibet (en el siglo VII de nuestra era). Desde ese momento, en el corazón de los hombres se le ha rendido tributo sólo detrás de Buda, constituyendo la fuente originaria de la gran Secta Vajrayana del budismo Mahayana. De hecho, en contextos en los que la Realidad Absoluta se considera como fuente última de todos los conocimientos sagrados, la forma del Guru Precioso se emplea yóguicamente para encarnar el Dharmakaya; es decir, el Cuerpo en el que Buda y lo Absoluto son una misma cosa y resulta imposible diferenciar el uno del otro.

Se enseña que los cuerpos de transformación del Guru Precioso son innumerables; convencionalmente se le suele representar, bien como un adorable muchacho, bien como un hombre joven de bellas facciones y barba, sentado en la postura que se conoce con el nombre de «mayestática». Con los dedos de la mano derecha, que sostienen una *vajra* (símbolo de la diamantina no-sustancia del Vacío), forma el mudra de «protección contra los oscurecimientos del Dharma». En la mano izquierda sostiene una copa en forma de cráneo (que significa la renunciación), desbordante de *amrta* (el néctar de la inmortalidad), y coronado por un cáliz ornado de joyas lleno de la misma no-sustancia. Un tridente recto, sostenido por su brazo izquierdo, simboliza los tres reinos de la existencia samsárica, y las tres cabezas ensartadas en el mismo los tres Cuerpos místicos del Iluminado, siendo una de ellas una calavera para sugerir la falta de atributos o el vacío del

Dharmakaya. Cualquier otro detalle de su forma posee su propio significado simbólico.

Durante la contemplación yóguica, los Nyingmapas visualizan todos los lamas de su línea bajo la apariencia del Nacido en la Flor de Loto, reverenciándolos como las sucesivas encarnaciones del Dharmakaya, y sosteniendo que la cualidad de un guru más merecedora de reverencia es el poder de sus palabras para transmitir la luz de la Realidad Absoluta. Comienzan por tanto su meditación creando una imagen mental del Guru Precioso y dotándola de vida por medio del mantra del Guru, con lo que prestan simultáneamente tributo al objetivo inimaginable de la empresa mística y a la línea o sucesión de maestros que han señalado el camino para su consecución. Cualquiera que sea la práctica fundamental de un fiel o adepto al Nyingmapa, debe recitar todos los días unos versos de invocación al Vacío en la Flor de Loto y repetir el mantra cientos o incluso miles de veces. Representativos de los numerosos versos de este tipo son los que expongo a continuación, procedentes de antiguos textos y extraídos de un *sādhana* (rito contemplativo) compuesto por el Venerable Chögyam Trunpa Tulku:

Oh Guru Precioso, Buda del Triple Tiempo,
Maestro de los Sagrados Poderes, siempre lleno de dicha, me inclino
[a tus pies.

Elimina todos los obstáculos, revelándote en forma airada para
disipar cualquier ilusión.

A ti ruego, pidiéndote sagrada resolución.

A ti ruego, Lama, Joya de Joyas,

Concédeme resolución para huir de todo pensamiento de mí mismo.

Para que las cosas mundanas me parezcan insignificantes.

Concédeme sagrada resolución para que cesen los pensamientos
[volubles.

Para que pueda comprender mi mente como no nacida, no creada.

Concédeme resolución para que se apacigüe mi inquietud innata.

Que mi mente se convierta en navío para el camino profundo.

Que mi consecución de la Verdad Última se vea libre de obstáculos.

Que el Poder de la Sabiduría y la Compasión se perfeccionan en mí.

Y que pueda obtener la unión en el Buda, el que gobierna el Vajra.

Para realizar el rito yóguico del Guru Precioso a primeras horas de la mañana, el fiel se sienta en un sitio tranquilo y limpio. Tras determinados preliminares, como los que preceden a la contemplación del Yidam, su mente se serena y se ve libre de pensamientos perturbadores. Lleno de buenos deseos hacia todos los seres vivientes y decidido a utilizar todos sus poderes en beneficio de los demás, se imagina un tranquilo lago azul sobre el que flota un gigantesco loto en cuyos pétalos, completamente abiertos, se apoyan el disco lunar y solar. Allí se encuentra sentado el Niño Eterno, el Padma Sambhava, el Guru Precioso, al que el adepto, lleno de alegría y respeto, reconoce como encarnación del Dharmakaya, pero también de su maestro y de todos los lamas de su línea o sucesión. Reverenciando al Guru Precioso, les presta reverencia a todos ellos. Tras haber pedido su bendición, la eliminación de todos los obstáculos y la consecución de un poder espiritual sin límites, inicia su recitación del mantra del Guru, con lo que la forma visualizada queda dotada de fuerza vital y se consigue la unión con el Guru.

¡OM̐ ĀĤ HŪM̐ VAJRA GURU PADMA SIDDHI HUM!

Según la traducción del Venerable Chogyam Trungpa Tulku del significado interno de estas sílabas, significan:

OM̐ es el Origen, el Dharmakaya

ĀĤ es la inspiración, el Sambhogakaya

HŪM̐ es la expresión, el Nirmanakaya

VAJRA es la unión de los tres

GURU es la visión interior que instruye, el punto central del mandala

PADMA es la compasión sin miedo

SIDDHI es el poder del Reino del Dharma

HŪM̐ es la unidad de esas cualidades en nosotros

Cuando se desvanece la visión del Guru Precioso, se produce un estado de consciencia sin objeto, al que siguen determinadas aspiraciones o deseos y la consagración del mérito que se acaba de obtener al bienestar de todos los demás.

El Guru Precioso es la suprema encarnación del poder tántrico mediante el cual, emancipándose de las garras del pensamiento dualista, es uno capaz de emplear todas las energías, sean buenas o malas en un principio, a la rápida consecución de la Iluminación. Se dice que practicó la meditación utilizando como asiento cadáveres apilados y que logró transformar la carne de los mismos en alimentos puros, lo que no es quizá sino una expresiva alegoría destinada a ilustrar el proceso de transmutación de lo impuro en puro, de lo sucio en limpio. Lo mismo puede decirse de la historia de su transformación en la sílaba HŪM̐ y de que luego fue engullido por un fiero *dakini*, en cuyo cuerpo recibió la iniciación y se vio libre de toda contaminación o impureza. Todas estas imágenes pueden parecer repulsivas; pero, a menos que aceptemos imparcialmente la belleza y la fealdad, ¿cómo podremos superar el pensamiento dualista?

Los Mantras de las Divinidades Terribles

El mantra elegido para un discípulo en el momento de su iniciación no es siempre un ser tan agradable como Tara. Dependiendo de las circunstancias, puede que se le asigne alguna de las divinidades terribles, tal como Yamāntaka, una espantosa transformación del afable patrón de la sabiduría y el aprendizaje, Manjushri Bodhisattva. De hecho, cada una de las afables deidades de meditación posee una contrapartida terrible sin la que no podríamos liberarnos nunca de lo «bueno» y lo «malo» del pensamiento dualista. Incluso la gentil Tara puede aparecer en ocasiones como una *dakini* o deidad femenina de feroz aspecto. El contemplar las deidades en sus formas horrendas es un medio de conseguir el enorme poder necesario para destruir todos los obstáculos nacidos del ego, las pasiones, los deseos, las ilusiones nacidas de la ignorancia, así como de negar el dualismo implícito en la preferencia por formas agradables de contemplar.

Nadie que no sea consciente de las especiales características del Vajrayana estaría dispuesto a admitir que el feroz y espantable Yamāntaka no es otro que el encantador joven de suave voz, Manjushri. De piel azulada, con numerosas cabezas (la mayor de las cuales es la de un fiero toro y la menor la de un pequeño Buda sonriente encima de todas las demás, que constituye el único indicio de que su función es secretamente benigna), Yamāntaka posee un gran número de miembros; los de las manos que no estén sosteniendo algún tipo u otro de terribles armas sujetan objetos tan espeluznantes como una copa llena de sangre humana y en forma de calavera; bajo sus pies hay montañas de cadáveres; sus ornamentos están hechos de huesos, calaveras y cabezas cortadas; de su cuerpo surgen llamas en todas direcciones y, a pesar de todo ello, y aunque los yoguis le consideran como un ser vivo vengativo y feroz rodeado de abrasadoras llamas, su proximidad no les aterra, pues saben de sobra que su ferocidad no va dirigida en contra de los seres humanos que yerran, sino contra las propensiones malvadas de sus mentes y el ego que hay que destruir implacablemente antes de alcanzar la Iluminación. Es la encarnación de sus pasiones, bajos deseos e ilusiones, pero también de los maravillosos poderes de transmutación que permiten utilizar y volver contra ellos la energía generada por todos esos males. Sus armas, de acerado y cortante filo, son los instrumentos con los que la sabiduría corta las ligaduras de la ignorancia y la oscuridad; el repugnante collar que cuelga de su cuello está formado por las cabezas no de seres humanos degollados, sino de pasiones decapitadas.

Los seguidores de tradiciones menos espeluznantes pueden argumentar que no hay necesidad de un simbolismo tan terrible, pero en todo ello existe algo más que simple simbolismo; el yogui debe experimentar estas espantosas formas como realidades vivas forjadas con fiera energía y movimiento; debe, por así decirlo, percibir ese olor como de toro y sentir el abrasador contacto de las llamas como parte de la tremenda experiencia psíquica mediante la que, día a día, se van extirpando las fuerzas del ego. No se trata de limitarse a contemplar imágenes o de meditar sobre formas

vagas y desprovistas de vida. Aunque en último extremo calmada, remota e intangible, la Realidad-Fuente da lugar a todo tipo de violentos contrastes en el reino de las apariencias. ¿Cómo pueden hacer caso omiso de ellos los que intentan conocer la Verdad en su totalidad? Además, y como la consciencia humana contiene tantos aspectos egoístas, violentos y crueles firmemente arraigados, ¿cómo se pueden contrarrestar esas tendencias negativas si no es mediante fuerzas tan implacables y despiadadas como ellas mismas? Destruirlas en el espacio de una vida es una tarea no para espíritus débiles, sino para gigantes indomables que hayan logrado superar el miedo y el odio.

Yamāntaka, palabra que significa Vencedor de la Muerte, se llama así porque la contemplación de su forma por los yoguis adecuadamente entrenados constituye uno de los poderosos medios mediante los que se corta la prolongada cadena de muertes y nacimientos. Eliminando la dualidad de la mente, se trasciende o supera tanto la vida como la muerte; pero primero hay que sacar a la luz, reconocer como lo que son y destruir las oscuras proclividades que se ocultan en lo más hondo de la consciencia del fiel. La forma yóguica de la deidad representa simultáneamente lo pavoroso del mal y la feroz energía y enorme fuerza de voluntad necesarias para su rápida destrucción. La contemplación de formas tan apacibles como las del Chenresig o la de Tara es un remedio insuficiente para el dominio que ejercen sobre nosotros el deseo voluptuoso o la pasión; de ahí la absoluta necesidad yóguica de la existencia de seres tales como el Yamāntaka y los terribles *dakinis* desnudos.

Cuando se invoca a Yamāntaka debe existir una inquebrantable resolución de sofocar el triple fuego de la pasión, el deseo y la ignorancia. El mantra mediante el que se dota de vida a su forma es el siguiente: ¡OM YAMĀNTAKA HŪM PHATĪ! Los mantras de las deidades luchadoras son siempre breves. De estas sílabas, solo PHATĪ (pronunciado PÉ en tibetano) requiere una explicación. Su exclamación aguda y explosiva aleja las influencias negativas, devuelve su concentración a la mente que se distrae durante el yoga contemplativo y constituye un estímulo para la com-

preensión espiritual. Al igual que las demás, esta modalidad de yoga debe finalizar con un sentimiento de sincera gratitud por todo el poder recibido y verse seguida por la dedicación del mérito a todos los seres vivos.

El Mantra de la Sabiduría y el Aprendizaje

Al igual que el Avalokiteshvara personifica la compasión, la contrapartida benigna y encantadora de Yamāntaka, Manjushri, personifica la sabiduría. El arma que sostiene en su mano no debe inspirar temor, pues se trata de la Espada del Conocimiento Discriminatorio, que sirve para cortar las ataduras de la ignorancia. Su otro atributo, un libro o una pila de libros, representa la Perfección de los Sutras de la Sabiduría, que muchos tibetanos aprecian más que ningún otro. Algunas veces se muestra a Manjushri sentado con las piernas cruzadas sobre una flor de loto; pero la mayoría de las veces va montado a horcajadas sobre un hermoso tigre de aspecto amistoso. El único recuerdo de su emanación airada es el tinte azulado de su piel. Los seguidores de la secta Nyingmapa rara vez le adoptan como Yidam, pues consideran que es escurridizo y difícil de atraer mediante el tipo habitual de invocación; pero los devotos de la secta Gelugpa no deben opinar lo mismo, pues, junto con Yamāntaka, le han adoptado como principal guardián de sus creencias. Hay ocasiones en las que resulta especialmente recomendable invocar su ayuda. Como patrón del aprendizaje y encarnación de la sabiduría, se ve por lo general invocado por escritores que se disponen a emprender nuevos trabajos en los distintos campos de las artes y el conocimiento científico. Muchos libros van precedidos de unos versos en su honor, lo que se considera como una salvaguarda contra posibles errores. Su mantra es como sigue: OM ARAPACHANA DHI. Contiene la peculiaridad de que, después de pronunciarse así varias veces, se vuelve a hacer repitiendo varias veces la última sílaba, con lo que se convierte en OM ARAPACHANA

DHĪH̄ DHĪH̄ DHĪH̄ DHĪH̄ DHĪH̄... Como en todos los mantras, lo que manda es la mente. Debe ir acompañado de alguna profunda aspiración o anhelo, para que la corriente de la sabiduría fluya desde dentro y para sentir una sincera gratitud cuando se perciba mentalmente ese flujo.

El Mantra de la Purificación

Un mantra con el que todo iniciado está familiarizado es el de Vajrasattva, la suprema encarnación de la energía de sabiduría-compasión, que aparece en el mismo centro del *mandala* o representación esquemática que ilustra las distintas divisiones y subdivisiones de dicha energía; representa por tanto a la Sabiduría de Buda en su forma más pura y característica. Dado que incluso los fieles más devotos difícilmente logran evitar infracciones ocasionales de los votos *samaya* hechos en el momento de la iniciación, hay que contar con medios para reparar el daño o mal causado. Esto se logra imaginándose o visualizando a Vajrasattva sentado sobre la propia cabeza. Tras las invocaciones pertinentes y haber generado un auténtico arrepentimiento por el error o mal cometido, debe uno recitar su Mantra de Cien Sílabas una y otra vez, proceso durante el cual un resplandeciente néctar blanco irá cayendo desde el corazón de la deidad a la nuca del fiel, llenando gradualmente todo su cuerpo y expulsando a través de sus orificios inferiores negras corrientes de predisposiciones a la maldad que irán a parar a las ávidas fauces del Yama (La Muerte) y sus favoritos, reunidos en un profundo lugar subterráneo situado directamente debajo de donde el fiel está realizando este rito purificador. Cuando, tras un período que puede resultar moleestamente largo en algunos casos, el fiel o adepto percibe yóguicamente que su cuerpo ha sido purificado y que brilla ahora como un resplandeciente vaso de cristal lleno de néctar blanco y puro, deberá dejar de recitar el Mantra de las Cien Palabras y empezar a hacerlo con el mantra del corazón de Vajrasattva, que dice: OM̄

VAJRASATTVA HŪM̄. Estas sílabas relampaguearán ahora a su alrededor, emitiendo rayos de luz brillantemente coloreada, un **OM̄** blanco hacia el frente, un **VAJRA** amarillo hacia su derecha, un **SAT** rojo hacia atrás, un **TVA** verde hacia su izquierda, y un **HUM** azul en su corazón. Tras continuar esta práctica todo el tiempo que le resulte posible, el fiel pondrá fin al rito del modo acostumbrado, que culmina en el ofrecimiento o dedicación de sus méritos.

Todas y cada una de estas prácticas dependen del reconocimiento de que, en la totalidad del Universo, todos los objetos que nos es dado percibir proceden de la mente. Así, sílabas creadas mentalmente pueden llenar el Firmamento con una verdadera pléyade de resplandecientes deidades, lo que se debe a que igual que el Vacío (el Tao, Dios Padre, la Mente, la Madre del Universo) es la fuente, el recipiente y la vida de todos los fenómenos, la mente de cada individuo contiene al Vacío, pues al tener la misma naturaleza y no verse limitados por leyes espaciales, son complementarios. Toda santidad y toda sabiduría se encuentran dentro de uno mismo. La verdadera naturaleza del ser humano trasciende la concepción más elevada de la divinidad que se haya formulado en este o en otros mundos. Dentro de su cerebro giran galaxias enteras. Como no está encadenado por las leyes del tiempo y el espacio, el Gran Recipiente de universos tan numerosos como los granos de arena del río Ganges se encuentra presente en su totalidad aun en la más diminuta de sus partes.

Pero las mentes que se dejan engañar por el pensamiento dualista son ciegas a su verdadera naturaleza, y la simple aceptación intelectual de la verdad no contribuye en lo más mínimo a una percepción directa de su esplendor. Se ha procedido, por tanto, a diseñar diversos medios, caracterizados por la habilidad, para favorecer una percepción clara. Los mantras, gestos y visualizaciones utilizados en estas prácticas yóguicas dan acceso a factores psíquicos asentados en el nivel más profundo de la consciencia del fiel o adepto. Todos los hombres, sean analfabetos o muy cultos, supersticiosos o relativamente ilustrados y libres de prejuicios, pueden utilizarlos con idéntico provecho, salvo en que los cultos o

ilustrados pueden tener que luchar con una mayor carga de oscuridades que el hombre normal y corriente.

En esto consiste la auténtica importancia de los mantras. Aunque pueden utilizarse quizá eficazmente para alcanzar toda una variedad de medios, su fin más elevado es ayudar a quien los pronuncia a enfrentarse al hecho de su propia divinidad. Y, en comparación, todos los otros fines u objetivos resultan triviales.

VI. PALABRAS DE PODER

Además de describir cómo me vi atraído a un medio en el que aún florecen las artes mántricas, en los capítulos anteriores me he dedicado sobre todo a explicar la *función* de los mantras, sin decir apenas nada acerca de su *naturaleza* o *carácter*. He demostrado que, entre los tibetanos, su principal función está relacionada con el yoga contemplativo; y me he referido también a su uso para conseguir resultados aparentemente externos a la mente de quien los formula, tales como el alivio de enfermedades, pero sugiriendo que, aun en esos casos, pueden operar más subjetivamente de lo que parece a primera vista. A pesar de no haber sido debidamente investigadas, he mencionado también las afirmaciones de numerosos tibetanos de que los mantras pueden dar lugar a resultados milagrosos, tales como provocar o impedir las tormentas de granizo. Pero, de momento, dejaré esta tercera posibilidad a un lado y me limitaré a las dos primeras afirmaciones; es decir, que los mantras pueden utilizarse yóguicamente con asombrosos resultados, y que algunas veces parecen actuar de modo parcial o totalmente objetivo. Ahora surgen otras dos preguntas o cuestiones:

¿Cuál es la naturaleza o carácter de los mantras y la verdadera explicación de su poder?

Si, como se suele suponer, lo que concede a un mantra su poder es la simple fe en su eficacia, ¿existe realmente necesidad de una amplia gama de mantras? ¿No bastaría uno cualquiera de ellos para lograr los resultados deseados si quien lo formula está debi-

damente entrenado y convencido de su eficacia para todos los fines o propósitos?

La naturaleza exacta de los mantras es un tema tan difícil de elucidar que he considerado mejor empezar a revisar el concepto en un contexto global, pues existen en el mundo unas cuantas comunidades en las que no ha llegado a arraigar nunca la creencia generalizada en los poderes de creación y transformación del sonido. La doctrina hindú relativa a la poderosa fuerza del *shabda* (sonido sagrado), que algunas sectas enseñan incluso hoy día, posee un antiguo paralelismo con conceptos tales como el de Logos, la armonía de las esferas, y otros. Posiblemente, la afirmación hecha por Confucio hace unos dos mil quinientos años de que la música es esencial para un buen gobierno del estado poseía un sentido mucho más trascendental del que se le suele otorgar. En los escritos de la Antigüedad existen numerosos párrafos curiosos que atribuyen un enorme o incluso supremo poder creador a la energía divina del sonido. En textos posteriores, esos párrafos se hacen más escasos; salvo entre determinadas sectas tántricas hindúes, retrocede la creencia de que fue una suprema energía sonora la que creó el Universo; pero los restos de esa creencia o de otras análogas perviven en la atribución de un poder creador, transformador o destructor a fórmulas esotéricas que van desde los mantras hasta los encantamientos de los magos. Expongo a continuación algunos ejemplos aleatorios elegidos tanto en el pasado como en el momento actual.

Existe una figura cabalística del Arbol de la Vida que, representando al Universo, cuenta con veintidós miembros, sobre cada uno de los cuales figura una letra del alfabeto hebreo, a las que se atribuye la correspondiente jerarquía de ideas. La noción de que los sonidos de un alfabeto representan mágicamente a la totalidad de la sabiduría recuerda al Mantra Tibetano de Transmutación del Habla anteriormente descrito. G. R. S. Mead nos ha hecho saber que la liturgia Mitraica contenía fórmulas mágicas consideradas como «sonidos-raíz» y que daban lugar a determinados poderes divinos. El término «sonidos-raíz» nos trae inmediatamente a la

mente los mantras-bija hindúes y budistas, pues «bija» significa precisamente «semilla» o «raíz». Novalis nos cuenta que el habla de las novicias de Sais era una maravillosa canción, cuyos tonos penetraban en lo más profundo de la Naturaleza, «dividiéndola» o «abriéndola», y cuyas vibraciones evocaban «imágenes de todos los fenómenos del mundo». La evocación de imágenes es precisamente la función de los mantras utilizados en el yoga contemplativo; y la división de entidades en respuesta a las palabras de poder puede tener que ver con el punto de vista, expuesto en el siguiente capítulo, de que todo objeto está relacionado con un sonido sutil que, cuando se emite, puede destruir, modificar a crear el objeto correspondiente. Si existen realmente yoguis capaces de romper en pedazos determinados objetos emitiendo los mantras correspondientes, el secreto debe radicar en la respuesta de los objetos en cuestión a alguna sutil contrapartida de la vibración física. El opuesto a este proceso mágico sería el responsable de que los objetos cobrasen forma a partir del vacío. Me considero obligado a mencionar estas posibilidades a pesar de no estar en absoluto convencido de que, aun suponiendo que esos milagros ocurran realmente, su explicación sea precisamente ésa.

El profundo y quizá no siempre bien entendido párrafo inicial del Evangelio de San Juan no es el único que parece atestiguar la existencia de una creencia en otros tiempos predominante de que el Universo nació del sonido; aun hoy día se puede encontrar en la India personas que afirman que el Universo surgió como respuesta a la sílaba creativa OM y, en tiempos antiguos, había probablemente muchas culturas gobernadas por creencias similares. Repartidos aquí y allá por las obras de los agnósticos griegos se encuentran párrafos que llevan a esa conclusión, y las liturgias de las diferentes Iglesias cristianas contienen lo que parecen ser restos claros, aunque casi insignificantes, de conocimientos relativos a las sutiles cualidades del sonido. La caída de las murallas de Jericó narrada en el Antiguo Testamento se ha interpretado algunas veces desde este punto de vista, y no es infrecuente encontrar personas que afirman que las palabras «amén» y «aleluya» poseen (o poseyeron en otros tiempos) un sentido mántrico. Resulta cierta-

mente extraño que esas voces no hayan sido traducidas en contextos donde casi todas las demás cosas se expresan ya en un idioma moderno. De no haberse atribuido nunca una cierta virtud mántrica al *sonido* de «amén» (que, según el Diccionario de la Real Academia Española significa simplemente acuerdo, confirmación o deseo), no habría razón alguna para no traducirlo. He oído sugerir que, en la liturgia de la Iglesia Ortodoxa Griega, donde aparece bajo la forma de «*arameen*» o «*ahmeen*», su uso es muy parecido al de los mantras. El caso de «aleluya» es bastante similar; como aparentemente no significa nada más que «Alabado sea Dios», el hecho de que siga conservándose en su forma original parece indicar que su eficacia va unida a su sonido.

¿No reflejará la costumbre hebrea de no pronunciar nunca el verdadero nombre de la deidad el temor al poder de las palabras sagradas? Quizá se trata de un simple signo de respeto, como el hábito chino de evitar las palabras que formen parte del nombre del padre de uno, aunque sean palabras tan comúnmente usadas como *kuang* (luz) o *wên* (literatura). Por otro lado, lo que puede refrenar al usuario es la creencia de que el auténtico nombre de Dios es una palabra dotada de terribles poderes, concepto que tiene también su equivalente chino, que se ve ejemplificado por la pronunciación deliberadamente incorrecta de la palabra «cuatro» en cantonés, pues se la considera sinónima del término «muerte», palabra de malos augurios cuya simple formulación puede acarrear fatales consecuencias.

También se pregunta uno por qué la Iglesia católica favorece la repetición *múltiple* de oraciones tales como el Padre nuestro o el Ave María si su enunciación no tiene más importancia que su sentido o significado; pues, lejos de verse reforzado por la repitición, el sentido o significado se ve amortiguado y desfigurado. ¿No es quizá una muestra de la creencia intuitiva en el poder del sonido la resistencia y desánimo despertados en algunos católicos por la costumbre, recientemente introducida, de decir la misa en la lengua vernácula en lugar de en latín? ¿No considerarán que, con la desaparición de los familiares sonidos latinos, se ha esfumado parte de la virtud del sacramento? Y si pasamos al Islam, ¿no re-

fleja la costumbre de los derviches de recitar el nombre de Alá durante horas y horas la creencia en la virtud del *sonido* del sagrado nombre? El deducir de estos ejemplos de vestigios la existencia de un reconocimiento en otros tiempos generalizado del poder mántrico puede ser ir demasiado lejos, pero uno no puede evitar preguntarse si no será así.

Las historias sobre brujería y magia abundan en palabras dotadas de poderes extraordinarios, y «*abracadabra*» no es sino una de las muchas a las que se atribuyen efectos milagrosos. El hecho de que se las utilice con frecuencia para fines poco dignos no afecta para nada al principio básico. Además, la brujería suele florecer como resto o vestigio de una religión en otros tiempos respetada y luego degradada por las persecuciones y por la consiguiente sustitución de sus ministros ordenados por campesinos analfabetos que viven en lugares alejados de las sedes del conocimiento y la autoridad, por lo que es posible que determinadas fórmulas mágicas fuesen en su origen sagradas palabras de poder. Ni los mantras ni las fórmulas mágicas son buenos o malos por sí mismos; al igual que las espadas, pueden aplicarse a fines buenos o malos; y la eficacia que posean dependerá del estado mental que las acompañe, pues sería ridículo pensar que palabras pronunciadas negligentemente y sin casi reparar en ellas puedan resultar más eficaces que el intento de un niño de apresurar el cambio de un semáforo a verde gritando «¡*Abracadabra!*» Pero esto no quiere decir que las palabras empleadas no influyan para nada en el resultado; pues a menos que su emisión sea fuente o vehículo de poder, ¿por qué habrían de existir palabras o fórmulas mágicas?

Todos los amigos a quienes escribí preguntándoles acerca de analogías occidentales a los mantras hindúes y budistas me citaron el empleo de la oración a Jesús entre los fieles de inclinaciones más místicas de las ramas griega y rusa de la Iglesia Ortodoxa. Personalmente considero que dicha oración se parece menos a los mantras que a las fórmulas *nien-fu* (*nembutsu* o *japa*) anteriormente descritas. Es sin embargo posible que estas fórmulas operen de forma bastante parecida a la de los mantras y que extraigan su fuerza de una fuente común, por lo que la oración a

Jesús tiene una gran importancia dentro de este contexto. Le estoy muy agradecido a Dom Sylvester Houédard por sus eruditas notas, de las que proceden las siguientes breves observaciones.

La Oración a Jesús es una fórmula mística que dice así: «Señor mío Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de nosotros» (en la que las palabras «de nosotros» se sustituyen algunas veces por «de mí, pecador»). Tanto si es resultado de la inspiración sufi como si procede de una influencia más indirecta nacida de alguna fuente hindú o budista, se ha empleado en los monasterios del monte Athos y ha dado lugar a logros yóguicos tales como la concentración en la respiración y en los latidos del corazón, la fijación de la vista y la evocación de una luz interior, aunque lo más corriente es que se emplee simplemente como foco para la concentración yóguica, recitándose en voz baja o alta, *pero siempre sin interrupción*.

De las numerosas referencias a esta oración en los escritos de los místicos cristianos, hay una obra de San Juan Crisóstomo que nos recuerda de inmediato al yoga Yidam. Dice así:

De la mañana a la noche repite... (la Oración a Jesús)
 Mientras comes, bebes, etc.,
 Hasta que penetre en tu corazón,
 Descienda hasta las profundidades de tu corazón...
 El corazón para absorber al Señor,
 El Señor para absorber al corazón
 Hasta convertirse en uno solo.
 Tú mismo eres el templo y el lugar
 En el que practicar la oración.

Una deliciosa descripción del uso tradicional de esta oración (sin los acompañamientos especiales anteriormente mencionados) se encuentra en la autobiografía de un sencillo místico ruso que la convirtió en el centro de su vida; esta obra ha sido traducida a otros idiomas con el título de «El camino de un peregrino». Han pasado muchos años desde que yo la leí; pero si no me falla la memoria, el peregrino se planteó la meta de recitar la oración día y noche sin interrupción, de forma que continuaba en su mente aun cuando conversaba con otros o se ocupaba de los asuntos de la

vida cotidiana. Su descripción de los maravillosos resultados alcanzados coincide casi punto por punto con la de los devotos chinos o japoneses que han escrito acerca de la invocación al Buda Amitabha. La lectura de este libro hasta para apearle a uno de la idea preconcebida de que la repetición de una única forma día tras día, mes tras mes y año tras año constituye una práctica estéril y mucho menos demencial. A través de él se puede percibir en su autor la dulzura, el desprendimiento, la fuerza latente y la exaltada espiritualidad que me hicieron sentirme gozosamente humilde en presencia de los más santos de los devotos del Buda Amitabha.

A Dom Sylvester le debo también la siguiente información acerca de una fórmula parecida empleada por los sufís que intentaban alcanzar la comunión mística con Dios. Se conoce con el nombre de Ismu'z Zat (Nombre de la Divina Esencia), y una versión de la misma dice así: «Hu El-Haiy El-Quaiyum» («El, el que vive, el que subsiste por sí mismo»). Aunque recuerda a las fórmulas *nien-fu*, existen también sufís que recitan la sílaba «Hu» o «Huwa» solamente, en voz alta o baja, pero siempre sin interrupción, una práctica tan parecida a la recitación hindú de la sílaba mántrica OM̐, que uno comienza a preguntarse si es correcto diferenciar entre el *nien-fu* y la práctica mántrica.

En los últimos años, el interés por el uso hindú y budista de los mantras ha aumentado lo suficiente como para que el término sánscrito «mantra» pase a otros idiomas, aunque muchas veces la utilización que se ha hecho de él no ha sido del todo correcta. En términos correctos, y en contraposición a otras invocaciones sagradas (que pueden operar sin embargo mántricamente), los mantras son series de sílabas sagradas, cuya longitud varía entre una y varios miles de sílabas, y cuya eficacia no depende en absoluto de su significado verbal, aunque queda extraer de ellas algún tipo de significado. OM̐ MAÑI PADME HŪM̐ constituye un buen ejemplo de mantra en el que todas las sílabas, salvo la primera y la última, poseen un significado verbal, que no da, sin embargo, más que una vaga idea acerca de su verdadera importancia.

Incluso en aquellas partes del mundo budista en las que la in-

fluencia del Vajrayana ha sido prácticamente nula, las formas de práctica mántrica o casi mántrica se utilizan con mucha mayor frecuencia de lo que suponen los occidentales convertidos al budismo. Aun el Ch'an (Zen), que los autores occidentales suelen describir como rigurosamente opuesto a los ritos, recitaciones y otras prácticas litúrgicas, emplea de hecho mantras; por ejemplo, los monjes de la secta Ch'an recitan todos los días el Sutra del Corazón Menor, obra de inmensa profundidad, que termina con las palabras: GATÉ GATÉ PĀRAGATÉ PĀRASAMGATÉ BODHI SVĀHĀ. Se le describe en dicho sutra como «el mantra inigualable, el que alivia todos los sufrimientos»; y aunque posee un significado más o menos inteligible («Ido, ido, dejado atrás, dejado plenamente atrás»), se utiliza como otros mantras sin hacer referencia alguna a su sentido, pues se trata de hecho de una invocación a Prajñāpāramitā; es decir, la encarnación de la sabiduría trascendental. Del mismo modo, apenas tiene sentido hablar de los budistas de la secta Theravadin del sudeste de Asia como enemigos de los mantras. El Sutra Mandala que se canta en las bodas, fiestas de inauguración de una casa y otras ocasiones alegres no es sino uno de los diversos textos cuya recitación se cree favorable, que trae buena suerte. Aunque sin ser exactamente mantras, este sutra y los llamados *Parittas*, recitados para alejar las enfermedades, son muy apreciados por sus efectos mántricos. Lo mismo ocurre en cierto sentido con la fórmula, recitada a diario, de refugiarse en la Triple Gema, y que se canta invariablemente *tres veces*. El énfasis en el recitado múltiple de las fórmulas sagradas indica que se les atribuye alguna virtud distinta y superior a su significado, que se las considera como fuentes del bien o protectoras contra el mal; en otras palabras, que poseen las mismas cualidades *popularmente* atribuidas a los mantras. La idea de que esta atribución de poderes parecidos a los de los mantras no es (o no fue en otros tiempos) totalmente inconsciente se ve corroborada por el empleo que hacen los Thai Theravadins del término «*suat mon*» (que significa literalmente «recitación de mantras») cuando se refieren a esta práctica, pues «*mon*» no es sino la contracción Thai de la palabra «mantra». El empleo de mantras o de

otras fórmulas verbales a las que se considera dotadas de algún tipo de poder es característico de las prácticas religiosas inspiradas por doctrinas esencialmente místicas.

De las tres categorías en las que tiendo a dividir a los mantras; es decir, subjetivos, aparentemente objetivos y verdaderamente objetivos en cuanto a la forma en que funcionan, está claro que los primeros y probablemente los segundos operan de hecho mediante procesos creativos, transformadores y destructivos que tienen lugar *dentro de la propia mente de quien los formula*. Sólo los pertenecientes a la tercera categoría poseen un parecido algo más que superficial con las fórmulas mágicas. De las otras dos, la primera es de la máxima importancia. Al menos hoy en día, las enseñanzas de los lamas en relación con el tema de los mantras se ocupa casi exclusivamente de su uso en el yoga contemplativo; tienden a desdeñar otros usos como carentes de importancia y no merecedores de una atención sostenida, y no porque haya disminuido la creencia en lo que podrían denominarse fenómenos sobrenaturales, sino debido simplemente a su casi exclusiva preocupación por la rápida evolución espiritual de sus discípulos. No obstante, a nivel popular, los tibetanos se interesan enormemente por lo que son o parecen ser efectos objetivos alcanzables por medio de los mantras, y que se consideran probablemente como más o menos idénticos a las fórmulas mágicas. Se oye hablar mucho del empleo de los mantras para prevenir peligros o desgracias, pero poca gente parece haber reflexionado sobre la cuestión de si el que formula mantras consigue o no invulnerabilidad a determinados males provocando una transformación dentro de sí mismo o de si puede o no provocar transformaciones a objetos o circunstancias externas.

No pretendo burlarme de esas creencias populares. Hay pruebas más que suficientes que indican que algunos de los efectos externos de los mantras ocurren realmente. Los hechos están ahí; pero sea cual sea la postura que adopte uno con respecto a los mismos, quedan ciertos aspectos desconcertantes. Por ejemplo, no cabe la menor duda de que los mantras resultan algunas veces eficaces para curar enfermedades, bien le aquejen a uno mismo o

bien a otras personas. Esto es algo que sé por experiencias de primera mano, pues he experimentado y sido testigo si no de curaciones, sí de enfermedades aliviadas gracias al empleo de mantras. Pero existen sin embargo lamas de gran renombre por sus habilidades yóguicas que padecen enfermedades crónicas tan molestas como el asma, que considero una dolencia suficientemente «psicosomática» como para ser susceptible de curación mediante un tratamiento subjetivo. ¿Por qué no se curan, pues, yóguicamente? ¿Es porque *no pueden* o porque se lo impide su conocimiento íntimo y profundo de la ley kármica, la convicción de que si el sufrimiento es inevitable, el alejarlo de uno mismo sirve únicamente para que aqueje a otra persona?

De los mantras empleados para hacer frente a una amplia variedad de enfermedades, los de las Veintiún Taras ofrecen un buen ejemplo. He oído demasiados relatos debidamente comprobados acerca de su efectividad como para ponerlos en duda, y sin embargo me resulta difícil aceptar que los mantras pueden lograr que se calme el fuego, las inundaciones o las tempestades, o que los soldados, aunque posiblemente demoniacos, renuncien a sus aviesas intenciones. No obstante, me he encontrado de vez en cuando con artículos de carácter científico que pueden venir a colación. Según numerosos expertos, todas las enfermedades son fundamentalmente psicosomáticas; y, si es así, ¿por qué asombrarse de las curas mántricas o de su posibilidad? Existe además el concepto de «propensión a los accidentes», que relaciona los encuentros desagradables con circunstancias externas a los estados de la mente. Cuando sepamos más cosas acerca de lo que hace falta para alterar el grado de propensión a los accidentes de un individuo, podremos empezar a atisbar los principios en que se basa el funcionamiento de los mantras de las Veintiún Taras. Mientras tanto, debemos buscar algún tipo de explicación, que no sea ni completa ni particularizada, en la concepción mística de la mente como base, recipiente y ser de todos los fenómenos. En cuanto se acepta este punto de vista, los misterios más espectaculares dejan de causarnos asombro; o, más bien, los objetos y circunstancias más triviales se revelan como misterios de primera magnitud, con

el resultado de que nada de lo que pueda concebir la mente parece totalmente improbable.

Cuando uno lee cosas acerca de los tibetanos o habla con ellos, se encuentra frecuentemente con referencias a lo que se suele considerar como poderes sobrenaturales. La posibilidad de desarrollar dichos poderes es algo que he aceptado hace ya mucho tiempo; pues aunque rara o ninguna vez pueden exhibirse con el fin de demostrar su existencia, resulta casi imposible evitar tropezarse con ejemplos de ellos cuando se vive entre personas dotadas de un entrenamiento yóguico avanzado. El más extendido y frecuentemente contemplado de dichos poderes es el de la telepatía; aunque muchas veces sin ni tan siquiera pretenderlo, numerosos lamas experimentados muestran en el trato con sus alumnos una desconcertante capacidad de leer sus pensamientos aun antes de que se formulen en palabras, incluyendo pensamientos que uno no soñaría en expresar aunque tuviese la oportunidad de hacerlo. Esto no debe parecer extraño. Si el dedicar toda la vida a las difíciles y duras prácticas yóguicas no ofreciese resultados notables, los tibetanos, un pueblo bastante pragmático, habrían abandonado sus prácticas ascéticas hace ya siglos y siglos. Por supuesto, en temas de este tipo resulta difícil señalar la importancia y significado de los mantras, ya que no son sino uno de los numerosos factores involucrados en la formación yóguica, y no se los puede divorciar de los procesos psíquicos que acompañan a su emisión.

Por lejos que uno pueda ir en el intento de explicar los temas en términos subjetivos, le quedará siempre un núcleo irreductible de efectos mántricos que no cabe explicar de ese modo; o bien debemos negarnos a creer que pueden ocurrir en ciertos casos, o bien los aceptamos como milagrosos. Desde un punto de vista no yóguico, éste es el aspecto más intrigante de todo el tema. En las obras de algunos de los primeros misioneros cristianos, que escribieron acerca de la región del Himalaya y del Tibet, se pueden encontrar descripciones de hechos tan extraordinarios como la desaparición, transformación o multiplicación de objetos materiales en respuesta a frases yóguicas; y en un relato escrito no hace tanto tiempo por un miembro de los Adventistas del Séptimo Día (o un

testigo de Jehová, no recuerdo exactamente) me encontré con una descripción parecida. Existen además innumerables relatos tibetanos de lamas capaces de hazañas tales como aparecer al mismo tiempo en dos localidades a gran distancia la una de la otra. Tampoco cabe desdeñar los párrafos de la biografía del gran sabio y poeta Milarepa que describen hechos milagrosos, tales como su evocación de una tormenta de granizo durante los primeros años de su vida, que provocó la destrucción de los perseguidores de su familia. De hecho, he encontrado a numerosas personas, no todas ellas tibetanos, que afirman haber sido testigos de la reunión o dispersión de nubes de lluvia mediante poderes yóguicos; una de ellas era un ciudadano indio que vivió en Sikkim hace algunos años, un hombre famoso por su sagacidad y erudición, y en absoluto la clase de persona que se inventa o relanza historias de milagros para impresionar a quienes le escuchan. Nunca oí a mis lamas rechazar tales hechos como poco dignos de crédito; creo que su poca predisposición a discutirlos conmigo se debía únicamente a la sensación de que mi curiosidad era algo censurable, como la de un visitante que después de habersele ofrecido perlas y jade insiste en pedirles a sus anfitriones que le traigan algún ingenioso juguete para su diversión. Rechazando cortésmente mis preguntas, me dejaron en todos los casos dubitativo y lleno de interrogantes.

Como mis lamas, cuya sabiduría era indudable, creían casi con certeza que cabe influir en los objetos externos e incluso transformarlos por medio del poder mántrico, llegué a la conclusión de que debía haber algunas bases para dicha creencia. Teóricamente, por supuesto, eso implica que un yogui experimentado perseguido por un tigre podría hacer que el tamaño del animal disminuyese hasta llegar a ser el de un gato o hasta desaparecer completamente. Bien, mi credulidad no llega hasta esos extremos, pero sí he sido realmente testigo de una proeza parecida (aunque evidentemente mucho menos espectacular); en cierta ocasión vi a un perro irritado, y dispuesto a morder, darse rápidamente la vuelta y marcharse, con el rabo entre las patas, en respuesta a un mantra dicho suavemente y sin ir acompañado por

nada ni ligeramente parecido a un ruido o gesto amenazador. Me encuentro, pues, en la incómoda posición de aceptar un principio pero rechazar algunas de sus implicaciones. Quizá no debiera rechazarlas, pues mi firme convicción de que el universo entero es una creación mental debería conllevar lógicamente el reconocimiento de que nada del reino de los fenómenos objetivos resulta verdaderamente imposible para un fiel experimentado en la manipulación de las creaciones mentales. No obstante, lo más lejos que puedo avanzar en esa dirección consiste en evitar cerrar excesivamente la mente a cualquier posibilidad, limitándome a basarme en que me parece disparatada.

Era lógico que mis lamas rechazaran la simple curiosidad o el interés puramente académico por esos temas, ya que consideran que un alumno o discípulo de yoga debe ocuparse únicamente de aplicar en la práctica todo lo que ha aprendido. Esto me obliga a depender de las observaciones casuales e incluso de la simple especulación. En el capítulo siguiente formulo la sugerencia de que las proezas mántricas verdaderamente extraordinarias exigen un gran conocimiento y dominio de las leyes del *shabda* (el sonido sagrado); y de que posiblemente la mayoría de los lamas no están plenamente familiarizados con las mismas o, en cualquier caso, no se hallan preparados para discutir las; la primera tesis explicaría por qué la aparición de objetos en el vacío o su desaparición rara vez se ve en estos días, a pesar de ser teóricamente posible.

En lo que se refiere a los efectos subjetivos y fácilmente demostrables de los mantras empleados en el yoga contemplativo, no hay lugar para la duda. Para descubrir el poder de los mantras por sí mismo, lo único que tiene que hacer uno es aprender a realizar correctamente los ejercicios yóguicos. La única dificultad radicaría en este caso en convencer a quienes practican la meditación dentro de otras creencias de que acepten esas imágenes de apariencia exótica como verdaderas encarnaciones de principios o de fenómenos psíquicos de la mayor y más elevada santidad. No se puede exagerar la importancia de que, se conciba inicialmente como una unión con Dios o se considere como la comprensión de una unión con la Fuente de todo que no se ha interrumpido ni una

sola vez desde el principio, sino simplemente perdido de vista, la experiencia mística es en último extremo la misma para todos. Es seguro que, cuando alcancen una etapa lo suficientemente avanzada, este hecho será comprendido por sí mismo por los seguidores de la fe o creencia que sea; pero, en un primer momento y en tanto persistan las imágenes, las diferentes concepciones que tienen las personas de lo Sublime continuarán tiñendo no sólo sus creencias personales sino también sus experiencias psíquicas. Recuerdo la correspondencia que mantuve recientemente con una señora europea, quien me escribía contándome cómo, en el transcurso de experimentos con LSD realizados con fines religiosos, había disfrutado de una comunión con el Buda Amitabha y con su guru tibetano. Sin pretender poner en duda tales afirmaciones, le sugerí que, aunque probablemente de carácter espiritual, su experiencia podía haber extraído su contenido y tono específico de su meditación anterior sobre esos dos seres. Tanto si se consiguen mediante la práctica yóguica como si son inducidos por drogas u otros medios, en muchos casos de primeras experiencias místicas uno no puede estar seguro de qué proporción del contenido es independiente de creencias preconcebidas o de imágenes con las que nos hemos topado anteriormente, si es que existe alguna. Sólo se puede estar seguro en la fase o etapa en la que se dejaron atrás todas esas imágenes.

No obstante, y al margen de la preparación y la fe, la universalidad del contenido de la experiencia verdaderamente mística me resultó evidente ya durante una de las primeras etapas de mi práctica. Mientras me encontraba todavía en China, hallé dos formas principales de empresa yóguica, la primera concebida en términos de una creencia religiosa bien definida (normalmente en Amitabha o Kuan Yin), la otra en términos de abstracciones al estilo Zen tales como la Mente Unica, el Gran Vacío (o el Vacío-no-Vacío), la Fuente Última (Tao), etc. Los seguidores de la primera, que se llama *yoga del otro poder*, sabían generalmente desde el principio, o aprendían pronto, que los Budas de meditación y los Bodhisattvas evocados por los mantras, o por la práctica *nien-fu*, no eran sino encarnaciones de fuerzas benéficas que surgían y

conducían a la Fuente Última, que reside en la consciencia individual. La única diferencia real entre ellos y los partidarios del yoga del autopoder (tales como los adeptos al Zen) consistía en que los últimos prefieren buscar el mismo objetivo, pero sin la ayuda de esas encarnaciones psíquicas.

El reconocimiento de la validez e identidad básica de ambos enfoques desborda el campo del budismo. Los cristianos que buscan la unión mística con Dios emplean lo que los budistas denominan yoga del otro poder, mientras que los budistas Mahayana se inclinan por recurrir a ambos tipos de yoga, aunque poniendo mayor énfasis en uno o en otro. Los profesores chinos y tibetanos son demasiado sabios como para insistir en que cualquiera de las dos vías yóguicas principales es intrínsecamente superior a la otra, pues casi todo depende del temperamento y predisposición del discípulo. Yo personalmente pongo el acento en el yoga del otro poder (a menos que se considere que el yoga contemplativo reúne elementos de ambos), debido simplemente a que el empleo de mantras y ayudas similares conduce a resultados que rara vez puedo alcanzar mediante el yoga del autopoder. Este es indudablemente el principal objetivo de los mantras, y aquí al menos no hay implícita la menor «magia». Sirven para ese fin hasta que el fiel o adepto se aproxima a la cumbre de su camino o recorrido, momento en que renuncia a todas las prácticas fijas o éstas caen por sí solas.

VII. SHABDA, EL SONIDO SAGRADO

El hecho de que la creencia en el poder mántrico o en algo que se le parece mucho estuviese en otro tiempo extendida por casi todo el mundo puede llevarle a uno a la conclusión de que es cierta, pero eso no dilucida la verdadera naturaleza de los mantras. Afirmar que la fuente de su poder es la mente no le hace a uno avanzar, especialmente si considera, como hacen todos los que usan mantras, que todo lo concebible procede de la mente. Y, lo que es más, en los círculos tibetanos existen numerosas anécdotas que, tomadas al pie de la letra, nos llevarían a la conclusión de que no hay necesidad de toda una gama de diferentes mantras, que basta con *uno* (tanto si es aprendido como si se inventa para determinados fines). Expongo a continuación dos de esas anécdotas.

Una obra, llamada *Lam-rim Zin-dr'ol Lag-chang*, contiene la historia de un monje indio que interrumpió su retiro anual durante la estación de lluvias para ir a visitar a su madre, pensando que estaba pasando hambre. Sorprendido al encontrarla bien y feliz, se quedó todavía más estupefacto cuando ella le contó que había aprendido un mantra especial que, «gracias al poder de la Gran Diosa», le permitía hacer que las piedras hirviesen y se transformasen en nutritivos alimentos; pero como se trataba de un hombre culto; tan pronto como la oyó recitar el mantra se puso a corregir los numerosos errores que cometía al pronunciarlo. Y he aquí que cuando la pobre mujer logró recitar el mantra correctamente, demostró haber perdido su eficacia. Entonces el hijo la aconsejó que volviese a su antigua forma de decirlo, y pronto,

gracias a su gran fe, consiguió transformar nuevamente las piedras en comida.

En el She-nyan *Ten-tsul Nyong-la Nä-tu K'al-wa* encontramos la historia de un tibetano que creía firmemente en la sabiduría de los gurus indios, pero con escasos conocimientos de sánscrito. Tras viajar hasta la India y presentarse ante un guru en un momento muy poco oportuno, éste le recibió con el grito de «¡Marchate!» y un gesto de rechazo. Pero él lo interpretó como un poderoso mantra acompañado de su correspondiente mūdra y, practicándolos intensamente en un retiro en las montañas, alcanzó pronto un elevado nivel de perfección. Cuando volvió al guru para darle las gracias, se enteró de su ridículo error; pero, en lugar de reconvenirle, el guru le felicitó por haber logrado tales resultados mediante una práctica tan poco convencional, debido sobre todo a su inquebrantable fe.

Estoy seguro de que la mayoría de los lamas tibetanos compartirían la actitud hacia los mantras que revelan estas anécdotas; y, sin embargo, salvo casos de una fe incomparable, es casi imposible que sonidos carentes de sentido, tales como ba-ba-ba o bu-bu-bu, resulten eficaces como sustitutos de los mantras. De lo contrario no habría surgido la amplia gama de mantras actualmente existente o, en cualquier caso, no se seguiría enseñando por orden de importancia ascendente. Mis lamas no me aclararon esta cuestión; de hecho, su dedicación al progreso yóquico de sus discípulos era tal que esas cuestiones dejaron pronto de perturbarme. Lo mismo puede decirse de mi actitud hacia los aspectos más espectaculares o «milagrosos» de los mantras; según iban avanzando en mis estudios, iba pensando cada vez menos en ellos, pues me habían inculcado ya la idea de que los auténticos yoguis no se asombrarían demasiado, ni aun ante la visión de un feroz tigre transformado mántricamente en un gatito pequeño. La muerte debe llegar antes o después y de una forma u otra; podemos escapar de las fauces del tigre para ahogarnos poco después en un charco, mientras que nadie puede huir del ciclo muerte y nuevo nacimiento en tanto no supere el triste y en ocasiones doloroso mundo de la ilusión y el autoengaño y consiga acabar definitiva-

mente con su ego. La ayuda que a ese fin prestan los mantras es de gran importancia. Pero aun así sería completamente antinatural que una persona normal y corriente, como yo, no mostrase la menor curiosidad ante la posibilidad de transformar fieros animales en inofensivos, aunque lógicamente frustrados, gatitos. El aspecto mágico de los mantras no ha perdido nunca su atractivo para mí, por lo que, en este último capítulo, plantearé algunas especulaciones tanto acerca de la naturaleza o carácter de los mantras como sobre la posibilidad de que, en algunas ocasiones, afecten milagrosamente a los objetos externos, pues estos dos temas están estrechamente relacionados el uno con el otro.

Existen algunos expertos, sobre todo hindúes (y quizá, y al menos en teoría, entre los budistas), que afirman que los mantras son manifestaciones del *shabda* (el sonido sagrado), una energía dotada de poderes creativos, de transformación y destructivos tan poderosos como los atribuidos por los teístas a su Dios (o dioses). Desgraciadamente, resulta difícil encontrar una descripción clara de la naturaleza del *shabda*. A pesar de las afirmaciones de algunos autores modernos, es ridículo suponer que el *shabda* opera a través de vibraciones físicas. Seguramente, las vibraciones físicas se encuentran muy lejos del sublime concepto hindú del poder creativo del *shabda*, que recuerda mucho más a las palabras del Evangelio de San Juan: «En el principio era el Verbo..., y el Verbo era Dios.» Por otro lado, el concepto agnóstico del Logos (la Palabra) debe implicar algún tipo de relación con el sonido; pues, de no ser así, la elección del término sería inexplicable. En mi opinión, podemos dar por sentado que existe una correspondencia entre el *shabda* y el sonido normal y corriente, por grande que sea la distancia que separe al uno del otro. Se trata probablemente de una correspondencia similar a la existente entre el *pranavayu* (*ch'i* en chino) y el aire que respiramos. Aunque, como sabe perfectamente cualquier persona que practique los yogas respiratorios, el *prana* (la energía cósmica) penetra en el cuerpo a través de los poros y los orificios nasales, el aire en sí no es nada más que el envoltorio y la contrapartida del *prana*. Mientras que, tanto el sonido como el movimiento del aire tienen que ver con la Física, el

shabda y el *prana* son energías misteriosas cuya naturaleza sólo puede ser comprendida en el mejor de los casos por yoguis avanzados.

Los modernos autores occidentales que escriben acerca de los principios yóguicos hindúes y budistas parecen especialmente propensos a un error muy extendido relativo al significado de la enseñanza de que todo ser viviente, humano, animal, divino o demoníaco, toda sustancia y toda entidad física posee una cualidad *shábdica* propia e intransferible para la que pueden encontrarse las sílabas mántricas que la corresponden. Uno tras otro, esos autores han rebajado la importancia del *shabda*, reduciéndola al nivel de la electrónica. Así, y a pesar de haber convivido con eruditos maestros tibetanos, el doctor Evans Wentz emplea el término «una tasa particular de vibración» para referirse a la cualidad *shábdica* o sonido sutil de un objeto. Más recientemente, Philip Rawson afirma en un libro titulado *Tantra* que la textura de incluso los objetos de apariencia más densa «tiene que ver con la vibración», lo que está muy bien, pues resulta de hecho posible que el efecto provocado por un mantra en un objeto externo al yogui que lo pronuncia esté sutilmente *relacionado* con la vibración; pero luego el autor señala que lo que se considera como diferencias e interacciones entre objetos materiales se deben a «pautas de interferencia creadas entre frecuencias combinadas». Yo sé muy poca física como para poder participar en toda esta polémica, pero estoy seguro de que tal forma de plantear las cosas dejaría atónitos a los maestros tibetanos del yoga mántrico.

Como el Lama Govinda, cuyos conocimientos acerca del funcionamiento de los mantras son amplios y profundos, emplea para referirse a ellos el término «sutil vibración», no me atrevo a sugerir que se rechace totalmente la palabra «vibración», pero creo que debería quedar bien claro que esa «sutil vibración» debe tener un carácter *muy* distinto al de la producida por los aeroplanos. La necesidad de pensar en términos de algo parecido a las vibraciones físicas puede demostrarse fácilmente; como las variantes de la sílaba mántrica OM (por ejemplo, UM) producen idénticos efectos mántricos, vibración en cuestión debe ser la de la M

final; pero, en ese caso, ¿qué pasa con los bija-mantras HŪM, TĀM, RĀM, YĀM, KHĀM y la mayoría de los demás que comparten la M final y que, sin embargo, poseen usos mántricos enormemente distintos? ¿Y con las variantes de OM que, aunque igualmente efectivas, no contienen esa M final, tales como UNG (tibetano), ANG (chino) y ONG (japonés)? Pensemos asimismo en la destructiva sílaba PHĀṬ; en sánscrito todavía suena a destrucción, pero los chinos y los tibetanos consiguen emplearla eficazmente a pesar de pronunciarla más o menos como PHÉ.

No hay que deducir de estos ejemplos que la correlación entre el *shabda* y el sonido normal y corriente es insignificante; al igual que el aire es el vehículo del *prana*, el sonido puede serlo del *shabda*. La existencia de una relación me quedó claramente grabada como consecuencia de experiencias tales como el verme arrastrado a un estado de gran exaltación mientras pasaba cerca de un monasterio chino de montaña poco después de la puesta de sol y escuchaba el resonante *bok-bok-bok* de un tambor en el silencio de la noche, exaltación muy parecida a la que se puede alcanzar mediante la ayuda de los mantras. En lo que muchas personas se equivocan es en atribuir demasiada importancia a la forma de pronunciar las sílabas mántricas. Estoy convencido de que, si se toma aislado del resto, el componente del sonido tendrá normalmente muy poca trascendencia. Si una persona no instruida en el yoga mántrico oyera un mantra impecablemente recitado por un verdadero maestro rodeado por aplicados discípulos y lo repitiese luego a la perfección, enunciación, ritmo, vibraciones sutiles y menos sutiles, el efecto sería nulo. El Lama Govinda se aproxima al fondo del asunto cuando enseña que las vibraciones sutiles de los mantras se ven intensificadas por asociaciones mentales que cristalizan a su alrededor gracias a la tradición o a la experiencia individual. Se deduce que, aunque no desprovista necesariamente de importancia, la forma de enunciar el mantra importa mucho menos que el acto mental que lo acompaña. Así, un sonido sutil combinado con el poder mental puede evocar en la mente de quien recita el mantra fuerzas anteriormente dormidas;

pero mientras que el poder mental separado del sonido sutil puede ser altamente efectivo, lo contrario no.

Aun suponiendo que la cualidad *shábdica* de un mantra constituye un componente importante de su eficacia, esa cualidad sólo entra en juego cuando quien recita el mantra es una persona entrenada en el arte de la visualización yóguica, pues los mantras poseen no sólo sonido, sino también forma y color; la forma o la imagen o símbolo arquetípico con que se asocia debe evocarse en el momento de pronunciarlo, pues esa imagen es el depósito de toda la energía psíquica, emocional y espiritual que el fiel o adepto ha ido acumulando durante meses o años de práctica yóguica, unida a la energía psíquica asociada procedente de todos los adeptos que se han concentrado en esa imagen o símbolo concreto desde que comenzó a existir. (El hecho de que la energía generada por una sucesión de yoguis a lo largo de los siglos se encuentre presente en esos símbolos no sorprenderá a quienes estén familiarizados con las teorías de Jung acerca de los arquetipos.) Tal como se expuso en el capítulo sobre la deidad que mora en nosotros, los lamas enseñan que el mantra adecuado a cada una de las formas divinas encarna la energía psíquica de ese «ser». Dicho en otras palabras, la imagen yógicamente visualizada de la deidad o la sílaba mántrica que la simboliza constituyen el centro de las potentes asociaciones mentales construidas a su alrededor por incontables yoguis en el transcurso de los siglos y por el propio fiel o adepto durante sus meditaciones; no obstante, representan también una encarnación particular de las energías nacidas de la Fuente Suprema, siendo a este aspecto al que probablemente se refiera la cualidad *shábdica* del mantra apropiado. Como el sonido no es nada más que un símbolo del poder latente del mantra, la pronunciación incorrecta de las sílabas no reviste demasiada gravedad, pues lo que desencadena los poderes de su mente es la *intención* del adepto. Aunque el mantra puede estar formado por sílabas carentes de significado conceptual, el pronunciarlas permite sin embargo al adepto conjurar instantáneamente en su mente las cualidades psíquicas que ha aprendido a asociar con ellas.

Por tanto, resulta plausible pensar que la cualidad o poder

shábdico reside no en el sonido real producido, sino en *el sonido arquetípico que representa*, pues en ese caso queda plenamente explicada la idéntica efectividad de variantes tales como OM̐, UM̐, UNG, etc., y no únicamente en términos de fe ciega.

Mi amigo Gerald Yorke, que conoce profundamente algunas categorías de palabras de poder, me ha llamado la atención acerca del concepto metafísico de *shabda* que predomina en los círculos tántricos hindúes. Después de pedirle el correspondiente permiso, he hecho el siguiente resumen breve de las informaciones que puso a mi disposición. No obstante, debo señalar en primer lugar que, aunque este concepto hindú puede tener importantes repercusiones en la naturaleza de los mantras, constituye un grave error identificar demasiado estrechamente las enseñanzas tántricas, hindúes y budistas, pues las tradiciones yóguicas de los dos sistemas difieren a veces diametralmente en puntos de importancia clave; además, como tienden por naturaleza a la especulación mística, los indios son fundamentalmente distintos de los más pragmáticos y apegados a la tierra chinos y tibetanos, por lo que, y tanto si el yoga tántrico hindú y budista surgieron de la misma fuente como si no, no se puede encontrar ya una base conceptual común para ambos.

Se dice que los maestros hindúes de yoga mántrico le atribuyen una enorme importancia a asegurarse la corrección del sonido y la vibración; la forma de pronunciar un mantra se mantiene en secreto para los no iniciados, a los que se impide de ese modo utilizar su poder. Se enseña que el Universo es «el juego del espíritu en el éter de la consciencia (*chitākāsha*)», y que el espíritu que emana de Dios se convierte en Sonido Sagrado (*Sahbdabrahman*), así como que la miriada de objetos que forman el Universo no son sino creaciones del sonido o, mejor dicho, del *shabda*. Cabe además invocar el aspecto femenino (activo) de Dios a través del habla, mientras que el aspecto masculino (pasivo) sólo es abordable por medio del silencio. La energía creativa de Dios da lugar al cuerpo sutil del sonido (*shabda*), que se convierte a su vez en una onda que se puede oír. En cierto sentido, todo el Universo procede de OM̐, de la totalidad de todos los sonidos. Existen cuatro

planos de *shabda*: el que no es ni sonido ni silencio, sino que los trasciende a ambos; el que no se puede oír y ni tan siquiera imaginar, sino sólo experimentar directamente en un estado yóguico de consciencia; el que puede imaginarse pero no oírse, manifestándose únicamente en los sueños y las visiones; y el que es habla o simple sonido. Por medio del mantra OM se puede pasar desde el cuarto plano hasta el primero. Todo ruido es por su propia naturaleza una trinidad de sonido, forma y percepción. Cada silaba mántrica se corresponde plenamente con la idea que representa; de ahí que, mediante la enunciación correcta de la silaba adecuada sin reflexión, pueda llegar uno a comprender la idea de planos ascendentes que llegan hasta el mismo Dios.

Sin embargo, desconozco hasta qué punto resultan aceptables estas doctrinas para los tibetanos, si es que lo son en absoluto. Si existe entre ellos una doctrina semejante (adaptada al concepto budista de un Universo sin Dios creador), debe ser considerada demasiado sagrada para los oídos de los iniciados normales y corrientes o, como parece más probable, demasiado metafísica como para poseer un valor práctico. Los maestros budistas se preocupan más de las aplicaciones prácticas del conocimiento sagrado que de la teoría en que se basa.

Me gustaría haber alcanzado mayores conocimientos acerca del concepto tibetano de la naturaleza del *shabda*. Pero mis lamas se limitaron a mencionármelo de pasada como un componente más del poder mántrico. Por tanto, me he visto obligado a formular mi propia hipótesis, que puede estar o no basada en la realidad; se refiere a la distinción que tracé anteriormente entre el funcionamiento subjetivo y externo de los mantras. En el caso del primero, está de sobra claro que la exactitud en la pronunciación y la entonación no importa demasiado, de ahí mi conclusión de que el *shabda* tiene más que ver con *arquetipos* sonoros que con el sonido realmente emitido. En el caso del segundo, considero simplemente posible que la perfección en la emisión del sonido constituye un ingrediente esencial para el buen funcionamiento del mantra.

Miles y miles de tibetanos utilizan eficazmente los mantras


todos los días para fines yóguicos, mientras que los efectos «mágicos» sobre objetos externos son hoy en día raros. No obstante, y a menos que hagamos caso omiso de montones de pruebas o evidencias, tendremos que reconocer que, aunque escasos, siguen dándose aún en nuestros tiempos. Parece ser que la mayoría de los lamas, o bien no conocen, o bien prefieren no enseñar determinados secretos *shábdicos* relativos al uso milagroso de los mantras. La idea de que en tiempos anteriores esos secretos se enseñaban con mayor facilidad que ahora bastaría para explicar por qué en los escritos tibetanos aparecen tantas referencias a operaciones mántricas «mágicas». Esa hipótesis resolvería la contradicción entre el punto de vista de que una emisión perfecta del sonido es de la máxima importancia, y la opinión, basada en la experiencia de los efectos mántricos durante la contemplación yóguica, de que apenas la tiene; pues se deduciría que ambos puntos de vista son correctos en relación con un determinado conjunto de objetivos. Esta es una idea sumamente interesante, pues nos permite aceptar que, aun hoy día, haya adeptos que, en su condición de herederos del conocimiento secreto transmitido a lo largo de los siglos, sean capaces de llevar a cabo «milagros» tan prodigiosos como crear réplicas espirituales de sus propios cuerpos. Es también un pensamiento tranquilizador, pues la insistencia de los lamas en que tales proezas son posibles nos enfrenta a un difícil e incómodo dilema: o bien se ve uno obligado a creer en lo increíble o, dado que no es posible dudar de la buena fe de los lamas, tiene que considerarlos excesivamente crédulos. La primera de estas dos alternativas sólo resulta posible cuando se cuenta con alguna explicación como la que acabo de exponer; la segunda implica la paradoja de atribuir una simplista credulidad a hombres que son evidentemente muy realistas y extraordinariamente sabios.

El hecho de que los mantras empleados en la contemplación yóguica conjuran enormes poderes me resulta tan evidente como el calor del sol o la humedad de la lluvia, ya que se trata de cosas que puedo percibir directamente, mientras que la naturaleza o carácter del *shabda* es algo que se me escapa. Afirmaciones vagas, tales como la de que determinados sonidos poseen afinidades

shábdicas con ciertos componentes de la consciencia sobre la que actúan dejan muchas cosas por explicar. Pero, una vez más, lo mejor que podemos hacer es quizá no preocuparnos demasiado de las razones de un poder mántrico o de la forma en que opera. Millones y millones de personas utilizan la electricidad para iluminar y calentar sus hogares sin comprender su naturaleza ni cómo funciona. La vida es demasiado breve como para indagar a fondo sobre todas las cosas que usamos. Nada de este universo mentalmente creado es como parece, y lo que el propio Buda enseñó fue que el tiempo dedicado a especular sobre el «porqué» de las cosas debería emplearse mejor en experimentar su «qué». El hecho de que la lluvia sea producida por dragones celestiales como creían los antiguos chinos o por la condensación del agua procedente de la tierra no influye para nada en sus *efectos*. La produzcan o no dragones, si no hay lluvia, no hay cosechas, no hay vida.

Por supuesto, para recitar los mantras se necesita respetar determinados criterios, y especialmente la fe en su eficacia, que es esencial para que den resultado. Personalmente, creo que toda tradición se debería observar exactamente tal y como nos la haya transmitido nuestro profesor o maestro; aunque, si tiene uno varios profesores, pueden surgir notables disparidades. Si me propusiera utilizar todos los mantras que se me ha enseñado en un momento u otro, pronunciaría algunos en el curioso sánscrito chino-japonés utilizado en el Bosque de los Reclusos, otros a la manera china y otros a la tibetana, pues así es como tengo fe en ellos. La necesidad de alcanzar un modo de pronunciar los mantras en el que poder confiar constituye en sí misma una razón, quizá la menos importante, pero no desdeñable, para buscar ser iniciado. El lama que lo haga habrá recibido una tradición oral procedente de los antiguos fundadores de la línea.

Un problema especial para los occidentales es el que surge de la necesidad de visualizar correctamente las sílabas mántricas. En cierta ocasión le pregunté al Tutor Junior de su Santidad el Dalai Lama si el efecto no se echaría a perder en caso de visualizar los equivalentes latinos de las letras tibetanas. Tras reflexionar cuidadosamente sobre mi pregunta, el venerable lama me contestó:

«No puede haber ninguna virtud especial en las letras tibetanas, pues muchas veces visualizamos los mantras formados por sílabas pertenecientes a alguna de las escrituras indias empleadas para su transcripción. Así, y a primera vista, cabe pensar que cualquier escritura sirve. No obstante, una característica importante de los alfabetos tibetano e indio no es compartida por los occidentales; nuestro modo de combinar las consonantes y las vocales en caracteres únicos se presta a la visualización de sílabas mántricas que se retiran sobre sí mismas y se contraen en el pequeño círculo de arriba (por ejemplo  en °) hasta llegar a desaparecer. No creo que esa visualización resultase efectiva en cualquier alfabeto en que las vocales y las consonantes se escriban seguidas y separadas.»

Hay que conceder gran importancia a las palabras de una figura tan eminente. No obstante, en el caso de las personas que, al no conocer ni el sánscrito ni el tibetano, se vean imposibilitadas de realizar la visualización de la manera tradicional, creo que es preferible que visualicen los equivalentes en su propio idioma a renunciar totalmente a la práctica; pues, de no ser así, su uso de los mantras sería ciertamente inútil.

Cuando se emprenden prácticas de yoga mántrico, lo lógico es indagar acerca del sentido de las sílabas, pero lo mejor que podemos hacer es no preocuparnos demasiado del mismo, ya que el pensar sobre el significado conceptual constituye siempre un obstáculo para el progreso yóguico. El empleo de los mantras pertenece al reino del no-pensamiento, con el que los seguidores del Zen están familiarizados. Hay que trascender la dualidad de sujeto y objeto, las engañosas lisonjas del orden lógico; y si nos detenemos a pensar en el significado, *se interpone en nuestro camino de perfeccionamiento*. Este punto puede ilustrarse por medio de una analogía. En las ceremonias religiosas cristianas, la música suele desempeñar un importante papel, en sus equivalentes budistas rara vez hay acompañamiento musical, salvo el de instrumentos de percusión. Aunque no contengan palabras, las melodías tienden a provocar embeleso, quizá de carácter místico, pero que no por ello dejan de implicar un juego mental o reflexivo, mientras que un súbito toque de gong o el rítmico sonido de tam-

bores pueden empujar o encauzar a la mente al reino del no-pensamiento. (Por supuesto que, en este contexto, «no-pensamiento» no significa un estado de inconsciente torpor, el descenso de la consciencia del devoto hasta el nivel de una piedra o un trozo de madera, sino la superación de la modalidad ordinaria de consciencia, un salto desde la consciencia subjetiva a la percepción extasiada de lo no-dual.)

Escribir un libro sobre el tema de los mantras ha sido casi como intentar coger el aire con una red. Muchas veces, el intentar explicar una doctrina o práctica mística equivale a tratar de reducir lo inefable, ¡cómo si eso fuera posible! Cuando se obliga a descender hasta el nivel del sentido común, lo sublime disminuye o desaparece. Al intentar compartir los conocimientos que uno posee resulta bastante fácil incurrir en el error de dos niños pequeños que, tras haber aprendido a decir la hora, se consideraron capaces de poder desmontar y volver a montar el reloj de pulsera de su padre.

El yoga contemplativo pertenece a un elevado tipo de conocimiento que no es sensato ni prudente tratar de explicar, pues se puede caer fácilmente en el ridículo o, lo que es peor, escribir algo que induzca a peligrosos errores. No obstante, ahora que las personas pertenecientes a una sociedad poco o nada familiarizada con los medios de alcanzar poderes mentales trascendentales se muestran dispuestas a explorar ese campo, pero con el hándicap de estar generalmente alejadas de las fuentes tradicionales de conocimiento, surgen inevitablemente malentendidos e ideas equivocadas, como la creencia de que los mantras son «fórmulas mágicas» o de que se rigen por las leyes de la vibración física. Incluso en lo que se refiere al yoga, debe empezarse a un nivel próximo al del sentido común; más adelante, según vayan aumentando los conocimientos adquiridos, se puede arrojar el sentido común al gigantesco montón de basura formado por coches oxidados, latas vacías y fragmentos de plástico, y que constituye el monumento más representativo de la capacidad del ser humano para despojar a la vida de todo su misterio y a la Naturaleza de lo que le pertenece.