

# **Yoguis budistas, bhaktas y yoguis shaivas, ismaelitas y sufíes: Diálogos místicos eurasiáticos con su eje en Monte Kailāśā**

**Elías Capriles**  
CEAA – ULA  
MÉRIDA, VENEZUELA

## **Resumen**

Aquí se amplía el foco del artículo del profesor Adrián Muñoz en el número 10 de esta revista sobre las relaciones entre la mística islámica y no islámica en India, a tradiciones derivadas del dzogchén del Monte Kailāśā o afines a éste, y a distintas formas de budismo. Se exploran, particularmente, las relaciones entre šūfismo e ismā‘īlismo, y entre éstos y el dzogchén y el tantrismo del budismo, el hinduismo y el Bön. Como en mi artículo sobre los orígenes del daoísmo en el número 7 de esta revista, se especula sobre la influencia de Shenrab Miwoche sobre otras tradiciones.

**Palabras clave:** Budismo, sufismo, ismaelismo, Bön, dzogchén, Shenrab Miwoche, Monte Kailash, intercambios, Adrián Muñoz.

## **Buddhist Yogis, Shaiva Bhaktas and Yogis, Ismailis and Sufis: Eurasianic Mystic Dialogues with Mount Kailāśā as their Axis**

### **Abstract**

Here I widen the focus of the article by Professor Adrián Muñoz in the preceding issue of this Journal on the relationships between Islamic and non-Islamic mysticism in India, to traditions derived from the Dzogchen of Mount Kailāśā or akin to the latter, and various forms of Buddhism. I mainly explore the relationships between Šūfism and Ismā‘īlism, and between these and Buddhist, Hindu and Bönpo Dzogchen and Tantrism. As in my paper on the origins of Daoism in issue No. 7 of this Journal, I speculate on the influence of Shenrab’s teachings on other traditions.

**Key words:** Buddhism, Sufism, Ismailism, Bön, Dzogchen, Shenrab Miwoche, Mount Kailash, exchanges, Adrian Munoz.

---

**NOTA:** Este trabajo, además de las notas finales, tiene notas al pie. El motivo para esta excepción al formato habitual de la revista es que de otro modo el lector se molestaría en buscar una nota al final sólo para encontrar la forma de escribir una palabra u otro dato que no parezca ameritar una interrupción de la lectura para irse a otra página.

---

Recibido: 17-10-11 / Aceptado: 28-11-11

La lectura del interesante artículo del profesor Adrián Muñoz, de la UNAM (Ciudad de México, México), generó en mí el impulso de escribir este breve suplemento a su trabajo a fin de hacer algunas acotaciones sobre las relaciones entre los yoguis budistas, los bhaktas y yoguis *śaivas*,<sup>a</sup> y los ismā‘īlitas y sufíes (*ṣūfīs*),<sup>b</sup> que el profesor Muñoz pasó por alto en su artículo. Esto último no implica falta alguna, pues estando centrado en las relaciones entre místicos hinduistas y musulmanes, dicho artículo no tenía por qué ocuparse de los diálogos interreligiosos en los que participaron yoguis y paṇḍitas budistas —ni, menos aún, discutir la muy probable participación e influencia de las enseñanzas de Shenrab Miwoche, que sólo ahora los académicos están reconociendo—.<sup>1</sup> Sin embargo, era inevitable que ello despertase en mí *la necesidad de complementar el mencionado artículo* con las especulaciones que aquí presento.

### **1. El Monte Kailāśā (Kailash): Origen de líneas espirituales de Despertar pre-saharasiáticas (preindoeuropeas, presemíticas, etc.) en todo Eurasia**

Como señalé en un artículo en el número 7 de esta revista (Capriles, 2009) y substancié con abundante evidencia, una serie de tradiciones de Despertar espiritual de Eurasia —e incluso del Norte de África— habrían tenido su origen en las enseñanzas que dictó el tönpa (Revelador Primordial) Shenrab Miwoche<sup>c</sup> en la región del Monte Kailāśā, el lago de Manasarovar y la ciudad de Chun-lung.<sup>d</sup> Pocos dudan que ése sea el caso con el yungdrung Bön<sup>e</sup> —la tradición de Despertar espiritual dominante en Tíbet hasta la llegada del budismo—, en cuanto dicho sistema le atribuye su origen en su forma actual al Revelador Primordial en cuestión.<sup>2</sup> Menos ampliamente reconocido es el hecho de que otras tradiciones más estudiadas parecen haber tenido sus raíces allí: el *śaivismo* (sistema del género en discusión que habría predominado en India desde poco después de la época de Shenrab hasta la invasión indoeuropea); el daoísmo (tradición dominante entre el pueblo en China, desde la misma época, cuando menos hasta los primeros siglos de la Era Cristiana); el zurvanismo (sistema imperante en Persia hasta la indoeuropeizante reforma de Zaratustra); la tradición dionisiaca (sistema dominante en Grecia hasta las invasiones indoeuropeas<sup>3</sup>); el culto a Osiris (antigua tradición espiritual de Egipto) —y, más adelante, en el seno del Islam, tanto el ismā‘īlismo como buena parte del *ṣūfismo*—.<sup>4</sup> (Otros sistemas espirituales de Eurasia —incluyendo, entre otros, ciertas formas de mística hebrea, posibles formas “meta” de chamanismo paleosiberiano,<sup>5</sup> y quizás hasta el mismo cristianismo—<sup>6</sup> podrían muy bien haber tenido el mismo origen).

Las enseñanzas de Shenrab esbozaban una forma muy condensada y arcaica de enseñanza dzogchén (para una discusión de esta enseñanza cfr. Capriles,

<sup>a</sup> Shaivas o shivaítas: quienes rinden culto, o están de algún modo asociados, a Śiva (Shiva).

<sup>b</sup> سُفِيّوْنَ.

<sup>c</sup> Wylie: *ston pa gshen rab mi bo che*.

<sup>d</sup> Wylie: *khyun lung*.

<sup>e</sup> Wylie: *g.yung drung bön*.

2000) y, según parece, también una forma de enseñanza tántrica o prototántrica. No sólo parece todo indicar que estas enseñanzas se hayan encontrado en el origen de un buen número de las transmitidas por las tradiciones espirituales de Despertar mencionadas arriba, sino que se podría incluso especular que el dios *Śiva*, quien según las tradiciones *śaivas* habría vivido en nuestro mundo físico y en un cuerpo humano en tiempos preindoeuropeos, hubiese sido el mismo Shenrab, cuyo nombre se habría transformado al ser pronunciado por los indios.

En el artículo en el número 7 de esta revista referido arriba (Capriles, 2009), se citó el siguiente pasaje de Namkhai Norbu (1997, 2004):

Shenrab Miwoche nació en el Zhang-zhung [en las inmediaciones del Monte Kailash y del lago de Manasarowar en el actual Tibet occidental] y por lo tanto era un tibetano, pero el Bön que él enseñó se difundió no sólo en el Zhang-zhung, sino también en otros países, tales como el Tazig (Persia), India y China. Algunas fuentes Bön disponibles reportan que los grandes sabios Mutsha Trahé<sup>a</sup> de Tazig (Persia), Hulu Paleg<sup>b</sup> de Sumba, Lhadag Nagdröl<sup>c</sup> de India, Legtang Mangpó<sup>d</sup> de China y Serthog Chejam<sup>e</sup> de Khrom tradujeron a sus respectivas lenguas y difundieron en sus países de origen las enseñanzas de Shenrab incluidas en las cuatro series del Bön divino (lha bon sgo bzhi) —el shen del cha (phywa gshen), el shen del universo fenoménico (snang gshen), el shen de la existencia (srid gshen) y el shen del poder mágico (’phrul gshen)— y en las tres series conocidas como el Bön divino de las ofrendas rituales (bshos kyi lha bon), el Bön de los ritos fúnebres de las aldeas (grong gi ’dur bon) y el Bön de la mente perfecta (yang dag pa’i sems bon)... Es cierto que la enseñanza del yangdagpe sembön transmitida por Shenrab Miwoche era una forma arcaica de dzogchén: en efecto, tenemos la lista y las historias de todos los maestros del linaje de la transmisión oral del dzogchén del Zhang-zhung (rdzogs pa chen po zhang zhung snyan bryud).

Otra fuente, también en base a los antiguos textos del Bön, afirma lo siguiente (Lopeta, Vaitkus y Rute, sin fecha):

De los muchos discípulos de Tönpa Shenrab, el principal fue Mucho Demdrug,<sup>f</sup> quien a su vez enseñó a muchos estudiantes, entre los cuales los más importantes fueron los “Seis Grandes Traductores”: Mutsha Trahé de Tazig, Trithog Pasha<sup>g</sup> del Zhang-zhung, Hulu Paleg de Sum-pa (oriente del Zhang-zhung), Lhadag Nagdröl de India, Legtang Mangpo de China y Sertog Chejam de Phrom (Mongolia).

---

<sup>a</sup> *dmu tsha tra he.*

<sup>b</sup> *hu lu spa legs.*

<sup>c</sup> *lha bdags sngags grol.*

<sup>d</sup> *legs tang rmang po.*

<sup>e</sup> *gser thog lce byams.*

<sup>f</sup> *mu cho ldem drug.*

<sup>g</sup> *khri thog spa tsha.*

Otro pasaje importante de una obra de Chögyal Namkhai Norbu que sustenta la tesis según la cual el *śaivismo* habría tenido su origen en el Bön de Shenrab Miwoche, también reproducido en el ya referido artículo del presente autor en el número 7 de esta revista, se copia en la nota cuyo llamado está al final de este párrafo.<sup>7</sup>

## **2. Yoguis y *siddhas* budistas, y yoguis, *siddhas* y bhaktas hinduistas**

Lo anterior implica que las tradiciones *śaiva* de la India —incluyendo las de carácter tántrico, así como aquéllas que pudieran haberse derivado del dzogchén— muy probablemente habrían tenido sus raíces en las enseñanzas de Shenrab Miwoche, que se habrían establecido en India a través del discípulo suyo (directo según la primera cita, pero indirecto según la segunda) oriundo de ese país cuyo nombre original se traduce al tibetano como Lhadag Nagdro.

En todo caso, cabe tener en cuenta que existen tres *tantra* hinduistas según los cuales los hindúes habrían importado los métodos tántricos desde Bhota (palabra con la cual se designa todavía hoy al Tíbet en Nepal y algunas regiones del norte de la India), China y Mahachina (Gran China). Según una de dichas historias, el hijo de Brahma habría meditado por mil años a la orilla del mar, sin lograr que se le manifestase el rostro de la diosa; en consecuencia, el yogui habría ido a pedirle consejo a su padre, Brahma, quien le habría recomendado que se fuese a los tres países antes mencionados a buscar las enseñanzas tántricas. Y también en los otros dos de los tres *tantra* a los que se ha hecho referencia se recomienda a sus respectivos héroes buscar en esos países las enseñanzas en cuestión. (Cfr., entre otros, Bharati, 1972).<sup>8</sup>

Es cierto que también existe el mito de un *mahāsiddha* budista que se habría realizado aplicando las instrucciones secretas que Śiva transmitía a su consorte, Pārvaṭī, que él habría escuchado escondido bajo la barca de aquéllos —y que dicho mito, aunado a las referencias arriba citadas, sugiere una interhibridización—. Sin embargo, el hecho de que tres de los principales tantras del hinduismo referan a Tíbet y al Buda como la fuente de sus enseñanzas sugiere muy fuertemente que la principal dirección en la que se hayan transmitido las enseñanzas haya sido del Tíbet hacia India.

Supongamos que en época preindoeuropea el *śaivismo* se haya derivado de las enseñanzas dzogchén y tántricas transmitidas por Shenrab Miwoche. Luego de la invasión indoeuropea, la represión del *śaivismo* por los antisomáticos y casteístas dominadores habría interrumpido la transmisión de este tipo de enseñanzas en toda la India, con la posible excepción (y ello en parte) de Cachemira, donde más adelante habrían revivido en forma parcial como el *śaivismo* de Cachemira, que sería repopularizado —no es posible determinar si en su forma original o con algún grado de deformación— por Abhinavagupta (sobre éste, véase Pandey, 1963).

En todo caso, cerca de dos milenios después de la invasión indoeuropea, habría tenido lugar la segunda importación de enseñanzas tántricas (y quizás dzogchén) al *śaivismo*, que podría bien ser aquella a la que hacen referencia los tantras hinduistas al sugerir que las enseñanzas que ellos transmiten se hayan derivado de las que transmitía el Buda en el Tíbet, China y la Gran China. (No obstante, no se puede descartar la posibilidad de que esto último sea una referencia a la importación original de dichas enseñanzas a través del discípulo indio de Shenrab —o del discípulo principal de este último, según el segundo de los pasajes arriba citados a este respecto— y que, debido al posterior predominio del budismo en Tíbet, se haya cifrado a Shenrab como el Buda o se lo haya confundido con éste. En este caso, se podría especular sobre una posible continuidad “subterránea” del *śaivismo* en India, y una reafioración de éste cuando las condiciones políticas y religiosas lo hicieron posible —en particular gracias a la amplia difusión y los desarrollos del budismo, a los que aludirían las citas—. Ahora bien, esta tesis parece menos plausible, al menos a juicio del presente autor).

Entre las tradiciones que, en el mal llamado Medioevo indio, dieron continuidad al *śaivismo* originario, y que podrían haber contenido enseñanzas dzogchén, es de la mayor importancia señalar la de los yoguis *kānpṛaṭa* y sus asociados no totalmente ordenados, los *āughars*. Según dicha tradición, ella tuvo su fuente en el *Ādiguru* o *Ādinātha*, que se identifica con *Śiva*,<sup>9</sup> y continúa con *Macchendranātha*, *Gorakṣa* / *Gorakhnātha*, *Mīnapa*, etc. En base a todo lo que se señaló anteriormente, se puede especular que la fuente de las enseñanzas de esta tradición haya podido ser el budismo tibetano de la tradición antigua. En efecto, en las formas dzogchén y tántrica de budismo, e incluso en el *Mahāyāna*, el *Ādibuddha* simboliza la verdadera condición de todos los individuos humanos, que es la fuente del Despertar y que éste hace patente. Puesto que tanto *Macchendranātha* —el primer eslabón humano de los *kānpṛaṭa* luego del *Ādiguru* o *Ādinātha*— como el sucesor de éste, *Gorakṣa* / *Gorakhnātha*, se encuentran entre los ochenta y cuatro *mahāsiddhas* del budismo tántrico (cfr. Dowman, 1985, entre otros), los términos *Ādiguru* o *Ādinātha* podrían muy bien significar lo mismo que *Ādibuddha*, y constituir una referencia cifrada al origen budista de la secta.

G. W. Briggs (1973 / 1974, p. 231) especula que, “aunque *Ādinātha* pudo haber sido un yogui anterior a *Macchendranātha*, en la actualidad se lo identifica con *Śiva*, y su nombre se utiliza para hacer que el origen de la secta (*Nātha*) se remonte al más grande de los yoguis, el dios *Śiva*.” Como arriba se señaló, según las tradiciones *śaiva*, *Śiva* no sería puramente un objeto supramundano de culto religioso, sino que también habría sido un yogui —de hecho, para ellos, el más grande de los yoguis— que habría vivido en forma humana hace miles de años y habría transmitido las doctrinas que constituyen el *śaivismo*. Por lo tanto, si, como se especuló arriba, *Śiva* hubiese sido un nombre indio

para Shenrab, no sería demasiado arriesgado contemplar la posibilidad de que el concepto de Ādiguru o Ādinātha haya surgido de una identificación de Shenrab con el Ādibuddha debida al predominio del budismo.

En todo caso, cada tradición de las que se derivan de un tronco común trata de demostrar su originalidad, su mayor antigüedad y su superioridad con respecto al resto de dichas tradiciones. Entre los Vīraśaiva o Liṅgāyata —una tradición *bhakti* del actual estado indio de Karnataka que pasa por alto las distinciones de casta, así como el recato indoeuropeo, cuyo origen se atribuye a Basava / Basavanna, y de la que se especula haya podido tener antecedentes Kālāmukha— el más realizado y significativo de los poetas místicos habría sido Allama Prabhu.<sup>a</sup> La obra anónima traducida por Ramanujan (1973) menciona un encuentro entre Gorakṣa / Gorakhnātha y Allama Prabhu: Gorakṣa le habría dado una espada a Allama, pidiéndole que le golpeará con todas sus fuerzas, y al hacerlo Allama, la espada habría rebotado del cuerpo adamantino de Gorakhnātha. A continuación, Allama le habría dado la espada al famoso *mahāsiddha*, con las mismas instrucciones, pero cuando el maestro tántrico lo habría alcanzado con la espada, ésta habría pasado a través de él como si éste fuese puro espacio vacío —lo cual sería prueba de una mayor realización espiritual que el mero hacer rebotar una espada—. Se podría especular que este episodio haya sido una forma de cifrar la existencia de una transmisión de Gorakṣa a Allama, codificándola en forma tal como para sugerir la superioridad de la realización espiritual del segundo.

### 3. Bön, budismo, ismā‘īlismo, ṣūfismo y zurvanismo

Como señaló Giuseppe Tucci (1980; citado en Capriles, 2009), la región del Monte Kailāśā fue un destino privilegiado de peregrinación para el śaivismo de la India, el zurvanismo preario de Irán y, más adelante, para tradiciones esotéricas transmitidas en el Islam como el ismā‘īlismo —lo cual sugiere fuertemente que estas tradiciones (al igual que el śaivismo y el daoísmo que ya se han considerado, entre otras tradiciones) hayan tenido su origen en las enseñanzas de Shenrab Miwoche.

En lo que respecta al zurvanismo persa, cabe recordar que el Śiva-Mahākāla de la India y el Zurván preario personifican el espaciotiempo total que una tradición asociada al *tantra Kālacakra* presentada por el lama tibetano Tarthang Tulku (1977) llama Total Espacio-Tiempo-Gnitividad<sup>10</sup> —condición panorámica e indivisa que, de manera no-dual, aprehende una Totalidad libre de fragmentación, separaciones o divisiones—, cuya aparente disgregación por las divisiones sujeto-objeto y figura-fondo, así como por la conceptualización, da lugar al tiempo secuencial y el espacio fragmentado. Lo mismo se aplica, en el Bön del Tíbet, a la deidad que se conoce como el Īndag Guālpob<sup>b</sup> o *deus*

<sup>a</sup> Este nombre está en Kannada y por lo tanto no puedo ponerle signos diacríticos.

<sup>b</sup> *yang dag rgyal po*.

*otiosus*, quien —como señala Giuseppe Tucci (1980)—: “...existía... *antes de la existencia del tiempo (finito y lineal)* y... era pura potencialidad.” Si se tiene también en cuenta que Zurván es un *deus otiosus* y que en el *śaivismo* se representa la vida humana —incluyendo la experiencia signada por el error que el budismo designa como *avidyā* y su disolución— como un juego (*lila*) de escondite de Śiva en tanto que *deus otiosus* consigo mismo, la relación entre el Bön, el *śaivismo* y el zurvanismo se hará todavía más patente. Asimismo, Zurván, al igual que el Śiva Ardhanārīśvara (“Señor que es hombre y mujer al mismo tiempo”), es una deidad hermafrodita.

En lo que respecta al Islam, como se señaló arriba, el Monte Kailāśā era también un sitio obligado de peregrinaje para los ismā‘īlīs (Tucci, 1980) —lo cual de por sí ya parece sugerir que el ismā‘īlismo<sup>a</sup> haya remplazado al zurvanismo como la expresión persa de la antigua tradición paneurasiática que se habría originado en dicha montaña—. Esta tesis parece ser corroborada por la coincidencia entre la *mística de la luz* del yungdrung Bön y la del ismā‘īlismo, así como por la coincidencia entre la filosofía de la historia degenerativa de ambas tradiciones (para la del ismā‘īlismo, véase Corbin, 1983; las del resto de las tradiciones asociadas al Monte Kailāśā las he discutido en múltiples trabajos [por ej.: Capriles, 1986, 1994, 2007 Vol. III, en prensa]).

En el Islam sunita,<sup>b</sup> una función equivalente a la de los ismā‘īlīs la tuvieron los sufīs (ṣūfīs). Las doctrinas y las prácticas de la tradición paneurasiática asociada al Kailāśā, que habrían resurgido (de manera independiente según el budismo, recibidas del Bön según los bönpos) en forma del budismo de Oddiyana (reino probablemente situado en el valle de Kabul, en el actual Afganistán, y/o el valle de Swat, en el actual Pakistán) y regiones circundantes, fueron recibidas y difundidas en el ṣūfismo por Géber, a quien se considera como padre de la alquimia europea, y quien no habría sido otro que el ṣūfī (ṣūfī) Abu Musa Jābir ibn Hayyān.<sup>c</sup> En efecto, éste habría recibido tradiciones espirituales de los Barmecidas (Shah, 1975, p. 197), descendientes de los Barmakis que presidían el templo budista en Balkh<sup>d</sup> supuestamente llamado Nova *Bihara* y apodado “Templo del Fuego” (Bajo la dirección de B. Parain [1972], p. 244).

Ahora bien, el ṣūfismo parece haber bebido de la fuente del Kailāsa también a través de los ismā‘īlitas. Por ejemplo, la *Enciclopedia Británica* afirma que el maestro ṣūfī (ṣūfī) temprano Mansūr al-Hallāj<sup>e</sup> (c. 858 – 922 / hijrī c. 244 - 309) pertenecía a círculos cármatas (cfr. también Sellers, 1997-2003, y Wassermann, 2001) —los cuales, como he señalado en otros trabajos

<sup>a</sup> El ismā‘īlismo pertenece a la Ch’ia (شيعية Shī‘ah) islámica —aunque un gran número de musulmanes considera a dicha tradición como externa al Islam.

<sup>b</sup> En árabe, “la gente de la traición (de Mahoma) y la comunidad” (*Ahl ūs-Sunnah wa āl-Ġamā‘ah*: أهل السنة والجماعة) o, resumidamente, *Ahl ūs-Sunnah*: أهل السنة.

<sup>c</sup> Árabe: نايح بن رباح; persa: نايح بن رباح.

<sup>d</sup> Persa y pushtu: Balj: خَلب.

<sup>e</sup> Árabe: جال حال روضنم / Mansūr al-Hallāj; Persa: جال حال روضنم / *Mansūr-e Hallāj*; nombre completo: *Abū al-Muġīṭ Husayn Manṣūr al-Hallāj*.

(Capriles, 2007, 2009, en prensa, etc.), constituían la rama política igualitarista del ismā‘īlismo—. Según la Enciclopedia Británica, al-Hallāj pudo haber estado implicado en la rebelión de los esclavos Zanj<sup>a</sup> que tuvo lugar en Basora<sup>b</sup> y Kuwait, instigada por los cármatas ismā‘īlíos (recuérdese que otra de las coincidencias entre ismā‘īlíos, *śaivas* y tántricos en general, daoístas y el resto de las tradiciones relacionadas con el Monte Kailāśā fueron el igualitarismo y la oposición a las divisiones de casta y riqueza [véase Capriles, 1994, 2009, en prensa y otros trabajos menores]).<sup>11</sup> Igualmente, el maestro de Rūmī, Shams-i-Tabrīzī,<sup>c</sup> habría sido nieto de un lugarteniente de Hassan-i Sabbāh<sup>d</sup> (Iqbal, 1978), el gran jefe ismā‘īlī de Alamūt (quien habría sido la fuente de la espiritualidad templaria y, a través de dicha orden, la de la masonería, la rosacruz, la de los carbonieri, etc. [cfr. Shah, 1975, 1978]). Finalmente, el šūfismo iranio y centroasiático tomó del ismā‘īlismo la *mística de la luz* a la que ya se hizo referencia (bajo la dirección de Y. Belaval, 1981, p. 120), en la cual, como también se sugirió, los elementos iranio-tibetanos son evidentes. En la obra que se acaba de citar leemos:

Bajo el manto (la *jiṛqa*) del šūfismo, el ismā‘īlismo sobrevivió en Irán después de la destrucción de Alamūt,<sup>12e</sup> y desde entonces ha existido siempre una ambigüedad en la literatura misma del šūfismo. El gran poema de Mahmud al Šabistarī [*La rosaleda del misterio*] denota reminiscencias ismā‘īlíos y existe un comentario ismā‘īlī parcial [a dicho poema]. Por eso es frecuente que la literatura nizārī de la tradición de Alamūt se prosiga en forma de tratados versificados. Al-Quhistānī (muerto hacia 720 [hijrī] / 1320 [EC] parece haber sido el primero en utilizar la terminología šūfī para expresar las doctrinas ismā‘īlíos. El Imām Ŷalāl al-Dīn Mustanšir Bi‘llāh II (880 / 1480), que residió y fue enterrado en Anŷūdān (bajo el sobrenombre de Šāh Qalandar), redactó la *Exhortación a la caballería espiritual* (*Pandilla-i Ŷāvānmardī*), concepto [que tiene significaciones] tanto para el šī‘ismo como para el šūfismo... Sayyid Suhrāb al-Walī al-Badajšānī (que escribía en 880 / 1480) y Abu Īšāq Al-Quhistānī (segunda mitad del siglo XV) dejaron uno y otro una buena exposición de la filosofía ismā‘īlī. Jayr Hwāh (el Benevolens) de Herat (muerto después de 960 / 1553), autor prolífico, es el principal responsable del *Kalām-i Pīr* (*Discurso del sabio*), ampliación de los siete capítulos de Abu Īšāq Al-Quhistānī, que constituye, con el *Rawzat al-taslīm* de Našīr al-Tūsī, el resumen más completo que poseemos de la filosofía ismā‘īlī de tradición alamūtī. Jākī al-Jurasānī (que escribía en 1056 / 1645) y su hijo Raqqāmī Dizbādī dejaron largos poemas filosóficos. Gulām ‘Alī de Aḥmadnagar (1110 / 1690) dejó una obra versificada, los *Lama‘āt al-Tāhirīn* (*Los relámpagos de los muy puros*), que no tiene más de mil cien páginas, algo caóticas, cuyos leitmotiv filosóficos se enuncian en

<sup>a</sup> جنز,

<sup>b</sup> قرصبل، Al-Basra.

<sup>c</sup> Shams-i-Tabrīzī o Shams al-Din Mohammad, muerto en 1248.

<sup>d</sup> Persa: حابص ن سح. En árabe: حابص ن سح / *Hassan aṣ-Šabbāh*, *Hasan ibn Sabbah*, *Hassan Ben Sabbah* (1050-1124).

<sup>e</sup> Fortaleza de Hassan-i Sabbāh (persa: حابص ن سح, árabe: حابص ن سح / *Hassan aṣ-Šabbāh*, *Hasan ibn Sabbah*, *Hassan Ben Sabbah*. 1050s-1124).



prosa. Pīr Šihāb al-Dīn Šāh al-Ḥuṣaynī (hijo mayor de Agā Jān II), nacido en 1850 y muerto en plena juventud en 1884, dejó varios tratados que son al menos excelentes recapitulaciones de la gnosis ismā‘īlī.

En todo caso, entre las tradiciones ūfīes (šūfīs), la que parece tener el vínculo más directo con las antiguas tradiciones originadas en Kailāšā es la Khwājagān o Naqshbandī.<sup>a</sup> Nótese que otros sufíes (šūfīs) habrían recibido antiguas tradiciones de Egipto, y que, según Daniélou, 1987, Osiris habría sido Śiva-Dionisos, y sus tradiciones tendrían el mismo origen que las asociadas a estas dos últimas deidades —y por ende, de ser correcto lo que aquí se plantea, las mismas también tendrían su origen en el Monte Kailāšā—. En particular, Du‘l-Nūn Mišrī,<sup>b</sup> fuente de la orden de los Constructores, que empleó un simbolismo similar al de los modernos masones, según Shah (*op. cit.*) y H. J. Witteveen (1997) habría sido el eslabón que conectó el ūfismo que se desarrolló dentro del Islam con la tradición hermética del Egipto helenista.

#### **4. Las tradiciones referidas y el cristianismo**

Según Miguel Asín Palacios (1931, 1941, 1992), la escuela arábiga española (que incluye a Landau, Ribera, Tara Chand, Guillaume, Holmyard, García Gómez), la arabista puertorriqueña Luce López Baralt (1980, 1981) y el maestro sufi Idries Shah (1975, 1978), los más importantes místicos católicos —incluyendo a San Francisco de Asís, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila, el beato Ramón Lull o Raimundo Lulio, etc.— recibieron doctrinas del ūfismo, que luego practicaron hasta obtener sus frutos naturales. En el caso de San Bernardo de Claraval (Clairvaux), las doctrinas recibidas —provenientes de los ismaelitas de Hassan-i Sabbāh, el “Viejo de la Montaña”— habrían llegado a él a través de su primo hermano, jefe de la Orden del Temple (investigación personal basada en múltiples fuentes, incluyendo algunas de las citadas en esta nota). Por último, según una serie de fuentes, resumidas en Fernández-Colón (2009), no sólo la casi totalidad de la mística española, sino incluso el Maestro Eckhart, habrían bebido del ūfismo español y sus derivados judaicos.<sup>13</sup> Ahora bien, un análisis de las relaciones entre las tradiciones que tuvieron su origen en el Monte Kailāšā y los místicos y órdenes cristianos, o entre aquéllas y tradiciones místicas que no se declaran cristianas en Occidente, va mucho más allá del propósito de este trabajo.

<sup>a</sup> An-Naqshbandiyyah, Nakšibendi, Naksbendi o Naksbandi.

<sup>b</sup> ميهاربا، زبنا بوٹ ضيفال اوبأ: nombre completo: ميهاربا، زبنا بوٹ ضيفال اوبأ و ذ.

## Notas

- <sup>1</sup> Ello, sobre todo gracias a los trabajos de Chögyal Namkhai Norbu (1996, 1997, 2004, 2009, ms. sin publicar) —y, más recientemente, de seguidores del Bön, incluyendo a los investigadores del instituto Ligincha (entre quienes figura John Reynolds), y de otros pocos.
- <sup>2</sup> Las excepciones serían algunos maestros ñingmapa (*nying ma pa*) que afirman que Shenrab es un mito y que la verdad es que los bönpos tomaron su dzogchén de los budistas durante la primera difusión del budismo en ese país.
- <sup>3</sup> Luego de la invasión aquea, la resultante civilización minoico-micénica integró con éxito significativos elementos anteriores, incluyendo tradiciones dionisiacas. Ello fue mucho más difícil en la civilización resultante de la invasión doria, aunque en ésta también terminaron colándose elementos dionisiacos.
- <sup>4</sup> La inclusión de la tradición dionisiaca y el culto a Osiris entre las que tendrían sus raíces en el Monte Kailāśā se debe a que Alain Daniélou (1987) ha aducido evidencia creíble de que dichas tradiciones se habrían derivado del śaivismo.
- <sup>5</sup> Llamo “metachamánicos” a los sistemas que emplean elementos chamánicos para acceder a lo que el budismo llama Despertar (*anuttarasamyak sambodhi*) o *nirvāṇa* no-estático y por lo tanto para ir más allá del ámbito del chamanismo tal como yo mismo lo he definido (Capriles, 1990 y otros trabajos). Como he apuntado en otras obras (Capriles, 2007, en evaluación), el uso por el chamanismo paleo-siberiano del simbolismo que empleó Dante en la *Divina Comedia* sugiere que el mismo pudo haberse derivado de una tradición metachamánica —que sería el dzogchen del Kailāśā—. La cita de Lopeta, Vaitkus y Rute (sin fecha) a comienzos de este artículo le da fuerza a esta hipótesis en cuanto afirma que un discípulo del principal discípulo de Shenrab llevó las enseñanzas de este último a Mongolia, que dichos autores identifican con “Prom” (que supongo es un error por *Khrom*, pronunciado “Trom”).
- <sup>6</sup> Nótese que prácticamente todas las tradiciones que, en términos de la clasificación de Riane Eisler (1989), se tipificarían como siendo “de Comunión”, parecen haber tenido su origen en el dzogchen del Kailāśā —y que el cristianismo fue una revolución de Comunión en el seno de una religión “de la Espada”—. Nótese también que las profecías en el *Apocalipsis* de Juan Evangelista corresponden en una medida sorprendente a las del *Kālacakratra* y las del ismā‘īlismo (e incluso a las de la Ch’ia, aunque en el Islam se invierten los triunfadores con respecto al *Kālacakratra*). (Las especulaciones de Eisler y Gimbutas [1982, etc.] deben matizarse con las acotaciones de Radford-Ruether, 1992.)
- <sup>7</sup> El investigador tibetano del Instituto Universitario Oriente (Nápoles) y maestro de dzogchén, Namkhai Norbu (ms. sin publicar), ha señalado:  
“[El ñingthik (*nying thig*) contiene las enseñanzas más esenciales del dzogchén menngagé o *upadeśavarga*, y] ...la esencia más concentrada del ñingthik está constituida por el cuerpo de enseñanzas agrupadas bajo el término “ñangthik” (*yang thig*). En tibetano, “ñang” quiere decir “todavía más”. Por ejemplo, algo profundo es “zabmó” (*zab mo*), y algo aún más profundo es “ñangzab” (*yang zab*). “Esencial” se dice “ñingpo” (*nying po*), y “aún más esencial” se dice “ñangñing” (*yang śāing*). Es importante señalar esto porque el profesor Tucci ha escrito que el hecho de que en la enseñanza dzogchén se utilicen palabras que incluyen los términos *ati*, “chiti” (*spyi ti*, que es el nombre que se da a los métodos más generales del *ati* y en particular a ciertas enseñanzas terma que transmiten métodos considerados como más importantes que los más comunes en la enseñanza en cuestión) y “ñangthik”, cada uno de los cuales se considera más esencial que el anterior, demuestra que la enseñanza dzogchén proviene del śaivismo de Cachemira, en la cual hay palabras similares a éstas. Esto constituye un grave error. En la lengua de Oddiyana, *ati* corresponde al término sánscrito *adi*. A su vez, “chiti” es una combinación de “chi” (*spyi*), que en tibetano quiere decir “más general”, con *ti*, constituido por las dos últimas letras de *ati*, e indica la enseñanza más general del *atiyoga*. Y, por último, “ñangthik” es un término totalmente tibetano, que indica las enseñanzas más específicas del *atiyoga*.

Algunos estudiosos budistas tibetanos [condicionados para valorar sólo lo que viene de fuera] han insistido en que ciertos conceptos de la tradición bönpo (*bon po*) fueron recibidos del saivismismo, y es posible que el profesor Tucci haya tomado sus ideas de estas interpretaciones... “Si fuera cierto que todos estos términos aparecen en el saivismismo de Cachemira, ello no sería en absoluto sorprendente, pues el centro sagrado del saivismismo es el Monte Kailāśā en el Tíbet occidental, que se encuentra en la tierra de Zhang-Zhung, donde imperó y se transmitió la tradición Bön hasta su propagación por el Tíbet oriental y el Bhután. Cuando se habla de la cultura, la religión y la filosofía de la India y de China, se piensa que éstas son algo muy antiguo y original. En cambio, se piensa que todos los elementos de la cultura, la religión y la filosofía del Tíbet deben haber venido de otros países, como India, China, o incluso Persia. Esta forma de pensar es propia de quienes no ven más allá de las apariencias más superficiales y de quienes están totalmente condicionados por las tradiciones establecidas por los budistas indianizados en el Tíbet. Si muchos conceptos del dzogchén y del Bön vienen del saivismismo, ¿de dónde viene el saivismismo? El saivismismo tiene que ser algo original porque es indio, mientras que el Bön y el dzogchén tienen que ser algo absorbido o importado de otras regiones y tradiciones porque son algo tibetano.

“¿Qué forma de pensar tan ingenua! Los *śaivas* conservan toda la historia de su enseñanza, según la cual su doctrina se originó en el Kailāśā. En consecuencia, cada año centenares de *śaivas* van desde la India a visitar el Monte Kailāśā y a caminar a su alrededor. Ahora bien, ¿dónde está el Kailāśā? ¿En la India o en el Tíbet? Y si el Kailāśā está en el Tíbet y es allí donde se originó el saivismismo, ¿cómo puede decirse que el Bön y el dzogchén tomaron sus conceptos de la India? Es más lógico pensar que el saivismismo haya tenido su origen en el Bön, que imperaba en la zona del Monte Kailāśā desde que fue establecido allí por Tönpa Shenrab Miwoche hace unos 3.800 años, y que contenía su propia enseñanza dzogchén, la cual quizás pudo haberse infiltrado parcialmente en el saivismismo”.

<sup>8</sup> *Ibidem*. Cabe señalar que dos de dichos *tantra* decían que en las tres mencionadas regiones Śiva, bajo la forma del Buda, estaba enseñando los *tantra*, mientras que el otro dice que era Viṣṇu quien, bajo la forma de Buda, los estaba enseñando. Esto último se debería a la asimilación por el hinduismo del Buda como emanación del dios Viṣṇu.

<sup>9</sup> El linaje iría de Ādināth a Macchendar / Macchendranātha, en una línea, y a Jālandhar, en otra: Según Kitts (Briggs, 1973, p. 75), es éste quien es Śiva. La línea 1 sigue > Gorakhnātha > Gāmināth > los hermanos Jhāneśvara y Nivṛṭinātha. La línea 2 sigue > Kānipā y Māinvatī (madre de Gopikanda).

<sup>10</sup> Tarthang Tulku usó la frase “Tiempo, espacio y *conocimiento*”. Puesto que, como bien señaló el poeta francés Paul Claudel [1943], el *conocimiento* [connaissance] es el *co-nacimiento* [*co-nnaissance*] del sujeto mental y el objeto, y puesto que el prefijo “co” en *cognitividad* implica esta misma dualidad, acuñé el neologismo *Gnitividad*: lo que resta cuando se elimina el prefijo “co” de *cognitividad*.

<sup>11</sup> Los cármatas, fundados de *facto* por Hamdān Qarmaṭ cuando comenzó sus prédicas en 877-8 EC, tenían ideales y prácticas “comunistas” (Bausani, 1988), al igual que un abierto misticismo basado en la Comunión con el universo y el resto de los seres humanos. Ellos pusieron en peligro el imperio Abasí (llamado también abásida), e incluso un jefe cármata llegó a conquistar la Meca en 930 EC. Luego fueron derrotados, pero conservaron el poder en Bahrain por un tiempo relativamente largo. Aunque la dinastía ismā‘īlī Fatimida en Egipto no trató de implementar doctrinas de “izquierda”, los cármatas, a quienes apoyaban, trabajaron libremente en su favor (Bausani, 1988).

<sup>12</sup> La fortaleza de Hassan-i Sabbāh / Hasan ibn Sabbah / *Hassan Ben Sabbah* (ح ا ب ص ل ا ن س ب ح) o bien, en su persa natal, *Hassan as-Ṣabbāh* (ح ا ب ص ن س ب ح) (1050s-1124), el jefe de los ismā‘īlītas *hachichinos* (mal llamados asesinos).

<sup>13</sup> Entre los místicos judíos influenciados por el ṣūfismo, los más famosos son Maimónides, Ibn Gabirol, y el autor del Zohar Moisés de León (1250-1305), Judá Halevi, y los menos conocidos

Ibn Ezra, Ibn Pakuda y otros. La *Jewish Encyclopedia* lee: “Las doctrinas de Salomón ibn Gabirol’s influenciaron el desarrollo de la Cábala más que ningún otro sistema filosófico...” Dicha enciclopedia afirma que la Cábala y el *şūfismo* se derivan de la misma fuente o son sistemas análogos y paralelos (Vol. XI, pgs. 579 *et seq.*; Shah, 1970), que los *yudganitas* surgieron de influencias *şūfies* (*şūfís*) y que el *hasidismo*, donde “se halla la real continuación de la Cábala,” se parece al *şūfismo* (es probable que tradiciones esotéricas judías como la *esenya* y la *terapeuta* hayan surgido de las mismas fuentes que el *şūfismo*).

## Referencias

- Asín Palacios, Miguel (1931). *El Islam cristianizado*. Madrid: Plutarco.
- \_\_\_\_\_. (1941). *Huellas del Islam: Santo Tomás de Aquino*. Turmeda. Pascal. San Juan de la Cruz. Madrid: Espasa-Calpe.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Bajo la dirección de B. Parain (12a edición, 2000). *Historia de la filosofía siglo XXI editores: Del mundo romano al Islam medieval*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores (edición original en español, 1972; en francés, 1969 [París: Gallimard]).
- Bajo la dirección de Y. Belaval (1981). *Historia de la Filosofía. Siglo XXI Editores: La filosofía en Oriente*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores. (Edición original en francés, 1974).
- Bausani, A. (1988). *El Islam en su cultura*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bharati, A. (1972). *The Tantric Tradition*. Syracuse, N. Y., Syracuse University Press.
- Briggs, G. W. (1973). *Gorakmath and the Kanphata yogis*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Capriles, E. (1986). *Qué somos y adónde vamos*. Caracas: Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Ciencia, chamanismo y metachamanismo*. Mérida, Venezuela: Boletín Antropológico 19(6), Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. Disponible en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema: Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Versión “sucia” (es decir, en proceso de corrección para una segunda edición) disponible en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Beyond being, beyond mind, beyond history: A Dzogchen-founded metatranspersonal, metapostmodern philosophy and psychology for survival and an age of Communion*. 3 vol.: Vol. I: Beyond Being: A Metaphenomenological Elucidation of the Phenomenon of Being, The Being of the Subject and the Being of Objects. Vol. II: Beyond Mind: A Metaphenomenological, Metaexistential Philosophy, and a Metatranspersonal Metapsychology. Vol. III: Beyond History: A Degenerative Philosophy of History Leading to a Genuine Postmodernity. Ed. provisional inacabada en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>.

- \_\_\_\_\_. (2009). *Una tesis sobre el origen y los desarrollos del daoísmo a la luz de antiguos textos del Bön tibetano*. Mérida, Venezuela: Humania del Sur, 4(7), pp. 113-136. Disponible en <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/30224>
- \_\_\_\_\_. (en prensa). *Alienación, crisis ecológica y regeneración. Esencia, desarrollo y modos de la alienación y erradicación de ésta en el comunismo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- \_\_\_\_\_. (en evaluación). *Transpersonal and metatranspersonal theory: The Beyond mind papers*.
- Claudiel, P. (1943). *Art Poétique. Connaissance du temps. Traité de la co-naissance au monde et de soi-même. Développement de l'église*. París: Mercure de France. (Or. 1907).
- Corbin, H. (1983). *Cyclical time and Ismaili gnosis* (R. Manheim y J. W. Morris, trad.). Boston: Kegan Paul International.
- Daniélou, A. (1987). *Shiva y Dionisos*. Barcelona, España: Kairós.
- Dowman, K. (1985). *Masters of Mahamudra*. Songs and histories of the eighty-four Buddhist siddhas. Albany, N. Y., SUNY Press.
- Eisler, R. (1989). *El cáliz y la espada*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Fernández Colón, G. (2009). *Llama de amor viva. Ensayo sobre la mística de San Juan de la Cruz*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Gimbutas, M. (1982). *Goddesses and gods of old Europe, 7000 to 3500 B. C.*: Myths, legends, and cult images. Berkeley, CA, EE.UU.: University of California Press.
- Iqbal, A. (1978). *Life and work of Rumi*. Lahore, Pakistán: Institute of Islamic Culture. (Ésta es la 4ª ed.; la original es de 1964).
- Jewish Encyclopedia (1901-1906) (12 Vols.): <http://www.jewishencyclopedia.com>
- Lopeta, J.; Vaitkus, V., y Rute, I. en base a las enseñanzas del 33avo Menri Trinzin, Yongdzin Tenzing Namdak y Pönlop Thinlé Nyima (sin fecha). Yungdrung Bon. Internet: <http://www.yungdrung-bon.lt/en/bon.htm>
- López Baralt, Luce (1980). En torno a la "Llama de amor viva": San Juan de la Cruz y la espiritualidad musulmana israquí. México: *Vuelta* 45, 4-11.
- \_\_\_\_\_. (1981). Simbología mística "secreta" islámica en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. México: *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXX, 21-91.
- Namkhai Norbu (1996). Drung, deu e Bön. Le narrazioni, I linguaggi simbolici e il Bön nell'antico Tibet. Arcidosso, GR, Italy: Shang Shung Edizioni.
- \_\_\_\_\_. (1997). La collana di zi. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Edizioni.
- \_\_\_\_\_. (2004). *The necklace of zi: On the history and culture of Tibet*. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Edizioni.
- \_\_\_\_\_. (2009). *The light of Kailash: A history of Zhang Zhung and Tibet*. Arcidosso, GR, Italy: Shang Shung Edizioni.
- \_\_\_\_\_. (ms. sin publicar). *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección*. (E. Capriles, Ed.).
- Pandey, K. C. (1963). *Abhinavagupta: A historical and philosophical Study*. Varanasi (India): Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Radford-Ruether, R. (1992). *Gaia & god: An ecofeminist theology of earth healing*. Nueva York: Harper San Francisco.

- Ramanujan, A. K. (trad.) (1973). *Speaking of Shiva*. Harmondsworth, Middlesex, UK: Penguin Classics.
- Sellers, J. (1997-2003). *The Pure Brethren of Basra: Isma'ili, Yezidi, Sufi*. Internet: <http://www.antiqillum.com/texts/bg/Qadosh/qadosh034.htm>
- Shah, I. (1975). *Los sufíes* (traducción de Pilar Giralt Gorina). Barcelona, España: Luis de Caralt Editor, S. A. (Original 1964).
- \_\_\_\_\_. (1978). *El camino del sufí* (2a ed.; trad. A. H. D. Halka). Buenos Aires: Paidós.
- Tarthang Tulku (1977). *Time, space and knowledge. A new vision of reality*. Emmerlyville, California, EE.UU.: Dharma Publishing.
- Tucci, G. (1980). *The religions of Tibet*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Wasserman, J. (2001). *The Templars and the Assassins: The militia of Heaven*. Rochester, VT: Inner Traditions International.
- Witteveen, H. J. (1997). *Universal Sufism*. Shaftesbury, Dorset (England, UK) / Rockport, Mass.: Element Books Ltd.

