

**Elías Capriles**

**BUDISMO Y DZOGCHEN**

**La doctrina del Buda  
y el vehículo supremo  
del budismo tibetano**

Vitoria 1999  
Editorial La Llave

Composición cortesía: Cátedra de Estudios Orientales,  
Facultad de Humanidades y  
Educación, Universidad de Los Andes  
Venezuela

Mérida,

Compuesto en Times 12. Notas 09. Llamados de notas 08.

Título: *-Budismo y dzogchén*  
Autor: -Elías-Manuel Capriles-Arias  
Editado por: -Editorial La Llave,  
Bilbao, Euskadi,  
España.

Está prohibido reproducir parte alguna de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del autor, dada por escrito; se permite, en cambio, resumir y citar para fines de estudio, siempre y cuando se mencionen los nombres del autor, de los traductores y de la editorial.

© 1999 by Elías-Manuel Capriles-Arias

ISBN

Este libro está dedicado a  
*Chöguêl Namkhai Norbu Rinpoché*,  
maestro tibetano de dzogchén que comunica la enseñanza auténticamente y de la manera  
original,  
ha revelado las enseñanzas que corresponden a nuestra época  
y es fuente de medios hábiles inconcebibles.

## Introducción

Cada vez que alguien quería incorporarse a nuestro grupo de meditación, me veía obligado a explicar la base teórica de la práctica: las cuatro nobles verdades del Buda; la división del sendero budista en tres principales vías, delineada por Nubchén Sangué Ieshe<sup>1</sup> y Nub Namkhai Ñingpo<sup>2</sup> y difundida en nuestros días por el maestro de dzogchén Namkhai Norbu Rinpoché;<sup>3</sup> la continuidad de la base, la vía y el fruto en el *atiyana*-dzogchén y las tres series de enseñanzas de este vehículo, y así sucesivamente. A fin de ahorrar tiempo y energía decidí, pues, escribir un folleto con las explicaciones en cuestión; ahora bien, a medida que lo escribía, dicho folleto se fue haciendo más y más largo y complejo, hasta que, en un momento dado, me percaté de que lo que estaba escribiendo era un libro. Consciente de que ello me permitiría sistematizar mi propia comprensión de la enseñanza y me obligaría a consultar los textos necesarios a fin de llenar vacíos, aclarar dudas, etc., seguí escribiendo y trabajando el libro en cuestión; ahora bien, a fin de no perder la motivación que me permitiría dedicar durante un período dado todo mi tiempo a dicha tarea, debería hacer que el libro fuese publicable —lo cual, entre otras cosas, implicaba lograr que su contenido pudiese ser útil por igual a neófitos y conocedores, a intelectuales y practicantes.

A fin de facilitar la lectura del mismo a los neófitos, se debía evitar que éstos tuviesen que memorizar desde el comienzo una serie de términos en lenguas que les fuesen extrañas; en consecuencia, decidí acompañar de sus traducciones y/o explicaciones los términos sánscritos y tibetanos cada vez que los emplease. Para que los conocedores pudiesen también encontrar en la obra una fuente generosa de información especializada —y, al mismo tiempo, los neófitos pudiesen adquirir una comprensión más global del tema tratado— decidí extenderme en las notas sobre algunos de los puntos del texto principal, explicándolos de manera más exhaustiva y relacionándolos con otros puntos de la enseñanza —y en muchos casos indicando por qué se emplea una traducción y no otra, y discutiendo la etimología de distintos términos occidentales alternativos y el sentido que

---

<sup>1</sup>*gNubs-chen Sangs-rgyas Ye-she*. Según algunas de las obras más importantes sobre la historia del budismo en el Tíbet, Nubchén Sangué Ieshe habría sido discípulo directo de Padmasambhava (cfr., por ejemplo, Dudllom Rinpoché, Lligdräl Ieshe Dorlle, inglés 1991, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, pp. 607-14, Boston, Wisdom Publications); en cambio, según otras obras de importancia, no habría sido discípulo directo del gran maestro de Öddiyana, y su linaje habría pasado por una serie de otros eslabones hasta llegar a él. No obstante, según Dudllom Rinpoché, no sólo habría sido Nubchén discípulo directo de Padmasambhava, sino que habría sido también discípulo directo de Shri Simha, Vimalamitra, Kamalashila, Dhanadhala, Tshaktung Nagpó, Shantigarbha, Dhanasamskrita, Shakyadeva, Dhanarakshita, el brahmán Prakashalamkara, Dharmabodhi, Dharmaraja, Tsuglag Pelgué, Vasudhara y Chetsenkye —al igual que del erudito traductor Ñak Jñanakumara y sus ocho discípulos principales (y en particular el Sogdián Pelgué Ieshe y Guielwei Iöntén).

<sup>2</sup>*gNubs gNam-mkha'i sNying-po*. Es curioso que los dos maestros que nos han legado la división de los enfoques teóricos, métodos y prácticas budistas en tres vías principales —la de renuncia que corresponde al *sutrayana* y comprende el *hinayana* y el *mahayana*, la de transformación que corresponde al *vajrayana* o tantrismo y la de autoliberación que corresponde al *atiyana*-dzogchén— provengan ambos de la región tibetana de Nub (*gNubs*). Ahora bien, a pesar de la coincidencia en cuestión, Namkhai Ñingpo no perteneció al «linaje de Nub» constituido por Nubchén Sangué Ieshe, Khulung Iöntén Guítso (*Khu-lung-pa Yon-tan rGya-mtsho*), Ieshe Guítso (*Ye-she rGya-mtsho*), Pema Wanguiel (*Pad-ma dBang-rgyal*) y una serie de sucesores posteriores (y cuyos orígenes se remontan a través del Sogdián Pelgué Ieshe, Ñak Jñanakumara, Iudra Ñingpo y Vairotsana, hasta Vimalamitra y Padmasambhava); además de haber sido discípulo directo de Padmasambhava, Namkhai Ñingpo habría estudiado con Humkara.

<sup>3</sup>*Nam-mkha'i Nor-bu Rin-po-che*.

ellos tienen en los lenguajes filosófico y ordinario—. Del mismo modo, puesto que el objetivo original de la obra era servir de base a quienes se dedicarían a la práctica, la totalidad de las explicaciones que en ella se dan están estructuradas de la manera que creí más conveniente para hacer comprender la esencia de la práctica y prevenir distorsiones en su aplicación. Ahora bien, a pesar de lo anterior, al ver el producto final, me he dado cuenta de que la lectura de algunos pasajes del libro puede requerir un cierto grado de esfuerzo en quienes no estén habituados al pensamiento abstracto.

Fue en el verano de 1998 y como resultado de poco más de un mes de trabajo que surgió la primera versión del libro en cuanto tal, que todavía necesitaba un cuidadoso pulimento y cuya extensión era de sólo dos tercios de la actual; quizás ella se habría quedado como estaba y jamás habría sido publicada, de no haber sido por el señor Hermes-Antonio Pacheco, de Editorial La Llave, a quien conocí en el curso que, en septiembre de 1998, dicté en Madrid sobre el nivel Base del entrenamiento del Santimaha Sangha diseñado por el maestro Namkhai Norbu Rinpoché. Puesto que el Sr. Pacheco me hizo saber que él estaba vinculado con el negocio editorial, le ofrecí una copia del manuscrito y, después de leerlo y de consultar con sus socios, me ofreció publicarlo. Esto me forzó a trabajar más el texto, cosa que hice durante todo el verano de 1999, lo cual me permitió seguir sistematizando mi comprensión de la enseñanza y seguir consultando los textos necesarios a fin de llenar vacíos y aclarar dudas, y dio como resultado el libro en su forma actual, en el cual he corregido todos los errores que pude encontrar —aunque estoy seguro de que en el futuro encontraré numerosas imprecisiones y defectos en el mismo, ya que la perfección es inalcanzable para los humanos y, por otra parte, no soy un teórico que haya dedicado su vida a estudiar los textos budistas y del dzogchén, sino alguien que desde el comienzo mismo ha dado prioridad a la práctica—.<sup>4</sup> Sin embargo, estoy seguro de que los aportes positivos de la obra pesarían más que sus defectos y, en consecuencia, está justificado publicarla —aunque no sin advertir que todos los errores y defectos son mi responsabilidad y no la de ninguno de mis maestros, ni de las enseñanzas dzogchén, ni de los libros que sobre ésta se han publicado en Occidente.

Sucede que, en lo que respecta a las fuentes textuales, la obra está basada casi exclusivamente en materiales disponibles públicamente en ediciones en lenguas occidentales; de hecho, las citas en su totalidad se tomaron de las ediciones en cuestión y, en las *mu*y contadas ocasiones en las que se hace referencia a obras en tibetano, no se las cita. Esto (que no fue fruto de una decisión ideológica sino de las circunstancias)<sup>5</sup> parece tener ventajas y desventajas; si bien las segundas son innumerables, entre las primeras cabe mencionar que ello elimina el riesgo de transgredir límites difundiendo materiales que no deban explicarse públicamente, y hace que el libro se concentre en los puntos más centrales del sistema. Por otra parte, entre los libros sobre dzogchén publicados en Occidente, algunos están diseñados en forma tal como para que el lector pueda comprender la esencia de la enseñanza, pero no abundan en información, mientras que otros contienen una enorme cantidad de datos, pero muchos de ellos no enmarcan dichos datos en una visión global de

---

<sup>4</sup>En 1977 el lama Chime Rigdzin (*'Chi-med Rig-'dzin*) Rinpoché me ofreció ir a estudiar con él a la Universidad Vishvabharati en Shantiniketan, Bengala Occidental, India, pero yo decidí irme en cambio a hacer retiro en las montañas de Nepal, donde, como se verá más adelante, pasé la mayor parte del tiempo hasta diciembre de 1982.

<sup>5</sup>Ni la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela) en la cual trabajo, ni la Comunidad Dzogchén de Venezuela, a la cual pertenezco, ni mi propia persona, poseen una biblioteca de manuscritos tibetanos. Y, como ya he señalado, durante mis años en Asia yo mismo no me dediqué principalmente al estudio de la lengua y de los textos, sino a la práctica de la enseñanza.

la enseñanza dzogchén que destaque las diferencias entre ésta y el resto de las enseñanzas budistas, ni ponen de relieve las relaciones entre ellos que pueden servir de base a una genuina comprensión (si bien meramente intelectual) de la enseñanza. En vez de ofrecer una plétora de nuevos datos inconexos, el presente libro relaciona los datos ya disponibles en Occidente, en forma tal como para que puedan integrarse en una genuina comprensión intelectual del dzogchén y del marco general budista en el cual se transmite dicha enseñanza.

El título *Budismo y dzogchén* puede parecer extraño, ya que la relación de los sustantivos por medio de la conjunción copulativa puede dar la falsa impresión de que los mismos indican dos cosas separadas y diferentes. Escogí el título en cuestión no porque el budismo sea una cosa y el dzogchén sea otra, sino por la forma como está estructurada la obra: mientras que la primera parte se ocupa del budismo en tanto que conjunto unificado de vehículos y escuelas, la segunda parte se ocupa del dzogchén budista en tanto que sistema autocontenido. Para terminar incluí una tercera parte, sumamente breve, en la que se considera la práctica del sendero en general de una forma que combina lo que pertenece al budismo en general y lo que pertenece al dzogchén en particular.

Puesto que la primera parte del libro trata del budismo en tanto que conjunto unificado de vehículos y escuelas, y puesto que la enseñanza más característica del budismo podría muy bien ser la de las Cuatro Nobles Verdades, dicha parte del libro está estructurada en términos de la enseñanza en cuestión. En ella se explica la esencia del budismo y se describe de manera breve y general la totalidad de los vehículos y vías, así como una buena parte de las escuelas filosóficas que surgieron en el seno del amplio sistema originado por el Buda Shakyamuni (siglos VI-V a.C.). Ahora bien, puesto que cada una de las tradiciones budistas se desarrolló dentro del ambiente cultural y religioso de una nación o de un conjunto de naciones dado, donde florecían ciertas escuelas budistas pero otras eran totalmente desconocidas, las enseñanzas de las distintas tradiciones por lo general hacen referencia a las escuelas del mismo ámbito cultural, mas no así a las de civilizaciones diferentes. En una época como la nuestra, cuando en el mundo entero se conocen las características culturales y religiosas de cada civilización y se difunden por igual las variantes del *theravada* que se desarrollaron en el Sudeste de Asia y en Shri Lanka, las escuelas *mahayana* de China, Vietnam y el Extremo Oriente, y las tradiciones predominantemente tántricas del Tíbet, Bhután, Mongolia y así sucesivamente, me pareció prudente *no* limitar las referencias a las escuelas de la civilización en la que se desarrollaron las enseñanzas en las que se pone el énfasis en este libro, que son el *atiyana-dzogchén* y el *vajrayana* o tantrismo.

Como se señaló arriba, la segunda parte del libro, en cambio, se ocupa específicamente de la enseñanza dzogchén, que constituye el vehículo supremo del budismo, pero que no fue transmitida por el *nirmanakaya* Shakyamuni, sino por una manifestación laica de éste, profetizada en las escrituras budistas, de nombre Prahevajra (en tibetano, Garab Dorlle), quien apareció pocos siglos después de la época de Shakyamuni en la tierra de Öddiyana (la cual según la mayoría de los estudiosos corresponde al valle de Swat en el actual Pakistán y/o al valle de Kabul en el actual Afganistán, y quizás pueda incluso haber comprendido la Fergana del Centro de Asia).

La terminología que empleo en la obra es provisional. A través de los años he ido modificando mis traducciones de las palabras orientales propias de las distintas formas de enseñanza budista, a fin de hacerlas más adecuadas a su objeto en términos de la etimología de la lengua española y, al mismo tiempo, más fieles a las asociaciones etimológicas entre

unos y otros vocablos orientales. Es muy probable que en futuras ediciones de la obra modifique de nuevo dicha terminología, después de recibir realimentación de parte de los lectores, y de discutirla *in extenso* con tibetólogos occidentales y con mi maestro, Namkhai Norbu Rinpoché.

Como ya señalé, la clasificación de los vehículos y la estructura de la enseñanza en general está basada en la forma de explicar propia de Namkhai Norbu Rinpoché, que en mi opinión es la más adecuada para nuestra época. En particular, las explicaciones sobre los tres aspectos de la base, sobre las tres series de enseñanzas dzogchén, sobre el *yantra-yoga* y sobre el ciclo del día y la noche están basadas directamente en enseñanzas transmitidas por Namkhai Norbu en Venezuela (muchas de ellas recogidas en la obra por mí compilada pero todavía inédita *La vía de autoliberación y el estado de total plenitud y perfección*), mientras que una parte de las explicaciones sobre las características de los distintos vehículos y las diferencias entre ellos proviene de las enseñanzas del nivel Base del entrenamiento del Santi Maha Sangha del mismo maestro. La explicación relativamente larga de las cuatro nobles verdades que ocupa una considerable proporción de la primera parte del libro está basada en la comparación de distintas enseñanzas con mi propia experiencia, mientras que las referencias al budismo *theravada* propio del Sudeste de Asia y de Shri Lanka, así como a las escuelas Chinas que tuvieron su continuidad en el Extremo Oriente, al igual que gran parte del resto de las relaciones que se establecen en el libro (algunas de ellas poco conocidas en Occidente), están basadas en investigaciones y estudios que he realizado durante las últimas tres décadas.

Ahora bien, al explicar el dzogchén *upadesha* la referencia principal ha sido mi propia vivencia de la práctica —y lo mismo se aplica, en una medida muchísimo menor, al dzogchén *semde*—. Por otra parte, en la medida en que los principios que se pueden extraer de la práctica del *upadesha* son universales, he podido extrapolarlos a otros ámbitos de la enseñanza o niveles de práctica. Es así que he explicado, por ejemplo, los cuatro *yoga* o *nalyor (rnal-'byor)* del dzogchén *semde (sems-sde)* según la tradición de Kham (*Khams*), como un proceso de panoramificación de la atención que culmina en la superación definitiva de la misma, que he explicado también en referencia al carácter panorámico de nuestra cognitividad el *selwe da (brda)* o símbolo del dzogchén *longde (klong-sde)*<sup>6</sup> y el *guatso chogzhag* del dzogchén *manngagde (man-ngag-sde)* o *upadesha*, etc.<sup>7</sup> Ahora bien, puesto que nada podría ser más terrible que corromper las enseñanzas con falsas interpretaciones y extrapolaciones ilegítimas, antes de hacer públicas estas explicaciones consulté debidamente al maestro Namkhai Norbu, quien me tranquilizó diciendo que estaba bien incluirlas, aunque sería bueno indicar que las mismas se derivaban de mi propia práctica de las enseñanzas.

---

<sup>6</sup>Aunque en esta vida, por lo menos hasta este momento, no he practicado el *longde*, en este caso era perfectamente legítimo extrapolar a la explicación del mismo lo que he descubierto a partir de la práctica del *manngagde/upadesha* y el *semde*.

<sup>7</sup>Lo mismo se aplica a mi explicación de la ilusoria dualidad entre el sujeto mental y el mundo físico en términos de la valorización-absolutización delusoria de la triple proyección que resulta en la ilusión de que esa manifestación de la energía *dang* que es el espurio sujeto mental es un alma o una mente substancial y autónoma que se encuentra en el «punto de cruce» de las cuatro dimensiones (las tres del espacio y el tiempo), que se halla intrínsecamente separada del mundo físico; a mi explicación de la reintegración del sujeto con el objeto que tiene lugar por medio de la práctica de *tögel* como la desaparición de la ilusión a la que acaba de hacerse referencia, lo cual resulta en la condición de *yermé (dbyer-med)* en el sentido que el *upadesha* da al término; a mi explicación de la dinámica de la práctica de *tögel* misma; a mi descripción de la forma en que se manifiesta el *samsara* (y cómo debe reconocerse lo que manifiesta) a partir del *ñam* llamado *jéddewa (had-de-ba)*; al reconocimiento de la luminosidad del *chöying (chos-dbyings)* mientras se duerme —y a muchas de las otras explicaciones yoguicofilosóficas que se encuentran en la obra.

Con respecto a dicha práctica, cabe señalar que, alrededor de 1976 recibí de Dudllom Rinpoché, Lligdräl Íeshe Dorlle, minuciosas instrucciones para retiro, amén de una enorme cantidad de transmisiones,<sup>8</sup> mientras que de su hijo Thinle Norbu Rinpoché recibí las instrucciones específicas para la práctica del tekchö.<sup>9</sup> Desde entonces esta última ha sido mi práctica principal, a la que me dediqué en retiro en las alturas de los Himalaya durante la mayor parte del tiempo desde 1977 hasta diciembre de 1982, y sobre el cual escribí un libro a fines de los años setenta.<sup>10</sup> También fueron para mí de la mayor importancia las enseñanzas y transmisiones que recibí de Dilgo Chentze<sup>11</sup> Rinpoché, y lo mismo puede decirse de las enseñanzas, transmisiones y lungs (aunque menores en número) que recibí de Dödrub Chen Rinpoché<sup>12</sup> y Lladral Rinpoché.<sup>13</sup> Aunque este libro es el resultado de la digestión y asimilación, en base a la vivencia de la práctica, de todas las enseñanzas mencionadas, así como de las investigaciones y los estudios que he realizado durante décadas, como ya señalé, el criterio final en términos del cual se expusieron las enseñanzas es específicamente el del maestro Namkhai Norbu Rinpoché y, en particular, el de su sistema de enseñanzas del Santi Maha Sangha. Esto no se debe al hecho de que Norbu Rinpoché sea mi maestro actual, sino a que reconozco en sus enseñanzas la forma de transmitir el budismo y el dzogchén que corresponde a nuestra época.

Con respecto a la forma en que idealmente debería leerse este libro, debo indicar que, puesto que la extensión de las notas hizo imposible que se las incluyera a pie de página, y dado que ellas son bastante complicadas, consultarlas durante la lectura inicial del libro podría hacer que se perdiese la continuidad del texto principal; en consecuencia, yo recomendaría realizar una primera lectura sin consultar las notas. Sin embargo, estas últimas contienen información tan importante y esencial como la que se encuentra en el

---

<sup>8</sup>*bDud-'joms Rin-po-che, 'Jigs-'bral Ye-shes rDo-rje.* De Dudllom Rinpoché recibí las transmisiones del ciclo de terma (*gter-ma*) reveladas por Dudllom Lingpa (*bDud-'joms gLing-pa*) y del ciclo de terma reveladas por el mismo Lligdräl Ieshe Dorlle bajo el título «Nuevo Tesoro de Dudllom» (Dudllom Tersar: *bDud-'joms gTer-gsar*). Además, fue de Dudllom Rinpoché que recibí instrucciones específicas sobre el comportamiento y las prácticas a aplicar en retiro, que seguí en todos los retiros que realicé entre 1976 y diciembre de 1982 en las montañas de Nepal.

<sup>9</sup>*Phrin-las Nor-bu Rin-po-che.* De Thinle Norbu Rinpoché recibí numerosas enseñanzas, y en particular las explicaciones orales de las instrucciones específicas para la práctica en retiro del tekchö (*khregs-chod*) que transmite el libro de Dudllom Rinpoché titulado *Richö lablla ñamlén martrí go der llöpa drubpe chülén (Ri-chos bsLab-bya Nyams-len dMar-khrid go bder brJod-pa Grub-pa'i bCud-len)*, cuya traducción oficial al inglés es la que realizó Mathieu Ricard en base a las instrucciones de Tulku Thöndup y Dungse Thinle Norbu Rinpoché, y que se publicó en 1979 bajo el título *Extracting the Quintessence of Accomplishment* (Ögyan Kunsang Choekhorling, 54, Gandhi Road, Darjeeling, India). Existe también una traducción anterior realizada por Vajranatha que se publicó bajo el título *The Alchemy of Realization* (1978, Simhanada Publications, P.O. Box 906, Kathmandú, Nepal).

<sup>10</sup>Capriles, Elías (publicado finalmente en versión actualizada en 1989), *The Source of Danger is Fear—Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the Dzogchen Upadesha*. Mérida, Edit. Reflejos. Circulación restringida.

<sup>11</sup>*Dil-mgo mKhyen-brtse Rin-po-che.* De Dilgo Chentze Rinpoché recibí una serie de instrucciones asociadas al *atiyana-dzogchén*: en cada enseñanza recibía instrucciones que debía aplicar y luego, antes de recibir la enseñanza siguiente, debía comunicarle los resultados obtenidos. En lo que respecta a transmisiones, de él recibí el Khandro Ñingthik, Iabshí (*mKha'-'gro sNying-thig, Ya-bzhi*) de Longchenpa, el Longchén Ñingthik (*Thugs-gter kLong-chen sNying-thig gzhung-rtsa-ba gsal-byed-dang bcas-pa*) de Lligme Lingpa, el terma de Chöling Rinpoché y la totalidad del Rinchen Terzö (*Rin-chen gTer-mdzod*), que es la gran recopilación de los más importantes termas de los ñingmapa (*rnying-ma-pa*) o «antiguos» realizada en el siglo XIX por Llamgön Khongtrul (*'Jam-dgon sKong-sprul*) el Grande y Llamyang Chentze Wangpó (*'Jam-dbyang mKhyen-brtse dBang-po*).

<sup>12</sup>*rDo-grub chen Rin-po-che.* De Dödrub Chen Rinpoché recibí aclaratorias sobre el *Rugido de León* de Lligme Lingpa, así como la transmisión del *Longchén Ñingthik (Thugs-gter kLong-chen sNying-thig gzhung-rtsa-ba gsal-byed-dang bcas-pa)* de Lligme Lingpa y el lung del Rinchen Terzö.

<sup>13</sup>*Bya-'bral Rin-po-che.* De Chatral Rinpoché recibí transmisión para una recitación y visualización asociada a Mañjushri y consejos prácticos.

texto principal —a tal grado que podría decirse que ellas constituyen un texto paralelo, que casi podría considerarse como un comentario al texto principal—. Así pues, mi recomendación es que si, al terminar la primera lectura, el lector encuentra que la misma ha despertado en él o ella el suficiente interés, entonces podría realizar una segunda lectura, deteniéndose en cada llamado para leer la nota correspondiente, a fin de entretejer los dos textos paralelos que coexisten en la obra.

Finalmente, con respecto a la metodología, debo señalar que, aunque en todos los libros que he publicado recientemente incluyo la bibliografía al final del libro, en este trabajo decidí no insertar una bibliografía, sino incorporar en las notas las referencias de los textos citados. La razón para ello es que de otro modo, en vez de limitar la bibliografía a los pocos textos de los cuales he tomado citas, tendría que haber intentado producir una bibliografía comprensiva sobre el tema. Ello habría dado al lector la impresión de que sería posible extender de manera coherente la comprensión de los temas que he tratado en la obra consultando los trabajos mencionados en la bibliografía —lo cual podría ser fuente de gran confusión, pues (con la excepción de las obras de Namkhai Norbu Rinpoché, a menos que sin quererlo yo me haya desviado del sentido de las mismas) ningún libro escrito o publicado en una lengua occidental coincide totalmente con éste en las explicaciones e interpretaciones de la totalidad de los distintos puntos de la enseñanza.

La forma correcta de relacionar este libro con otros sobre el mismo tema no sería, pues, sumando de los datos extraídos del primero con los que puedan sacarse de los segundos, sino, más bien, *contrastando* las ideas del uno con las de los otros. En particular, mi interés no ha sido repetir esquemas incomprensibles para quien no tenga una amplia formación académica y yóguica en el campo del budismo tibetano, sino permitir a quienquiera que lea el libro comprender verdaderamente en qué consiste la enseñanza dzogchén; qué es lo que justifica su validez, y cómo se relaciona dicha enseñanza con la vida y experiencia de cada individuo, así como con la totalidad de los sistemas budistas —y, al mismo tiempo, rectificar imprecisiones difundidas en otros trabajos publicados en Occidente sobre el dzogchén y las enseñanzas de la escuela ñingmapa o «antigua» de budismo tibetano.

Elías Capriles  
Mérida, Venezuela, 24 de junio de 1999

## Pronunciación de nombres y términos orientales

Cuando, para indicar la superación del dualismo, se emplean términos que, tanto etimológicamente como en su uso corriente, tienen un sentido dualista, se los escribe con mayúscula. Por ejemplo, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua, el término «contemplación» indica la acción de contemplar —verbo que a su vez significa en primer lugar «poner la atención en alguna cosa material o espiritual»—. Este poner la atención en una cosa es una función del dualismo sujeto-objeto y de la mente que, según la enseñanza dzogchén, constituyen el núcleo del error o delusión que todos padecemos. Ahora bien, cuando en esta obra escribo «Contemplación» con mayúscula, me estoy refiriendo al reposar en la condición no-dualista y libre de valorización-absolutización delusoria y error que los budistas designan como «Iluminación». Del mismo modo, el vocablo «presencia», escrito con minúscula, indica una atención dualista libre de distracción y corresponde a la definición platónica del término como «estar ante», pero cuando en este libro lo escribo con mayúscula, me estoy refiriendo a la ausencia de distracción con respecto al hacerse patente de nuestra verdadera condición, más allá de todo dualismo o error. Y lo mismo sucede con términos como el ya citado «Iluminación», o como «Verdad», «Comportamiento», «Refugio» y así sucesivamente: escritos con mayúscula, se refieren a la condición no-dual libre de error.

Las palabras tibetanas han sido transliteradas de manera que su pronunciación natural por una persona de habla española se aproxime en cierta medida a las principales pronunciaciones tibetanas, aunque dicha transliteración no permita, ni la reproducción *verdaderamente fiel* de ninguna de aquéllas, ni la reconstrucción por el tibetólogo del término original. Ahora bien, siempre que se utiliza por vez primera un término o nombre tibetano importante, en una nota se ofrece al lector la transliteración del vocablo en el sistema Wylie, que es el más conocido por los especialistas occidentales y que permite una reconstrucción exacta del término original.

Para que, al pronunciarlos de manera natural una persona de habla española, los nombres y términos tibetanos tengan algún parecido con las formas en que los pronuncian los habitantes del Tíbet central y de Kham, es necesario tener en cuenta lo siguiente:

En general: la «ö» debe pronunciarse como una «ö» alemana o como una «e» francesa: poniendo la boca como si se fuese a pronunciar la «o», se pronuncia en cambio la «e». La «ü» se pronuncia como una «ü» alemana o como una «u» francesa: poniendo la boca como si uno fuese a pronunciar la «u», se pronuncia en cambio la «i». A comienzo de sílaba, la «î» debe pronunciarse como una «i» un poco más resaltada y silbada. La «ll» y la «y» deben pronunciarse como una «ll» o una «y» españolas, mientras que la combinación «ly», que aparece en términos tales como «nalyor», exige la pronunciación de una «y» o «ll» después de una «l» (nal-yor o nal-llor). La letra «sh» suena como en lengua inglesa: de manera similar a la «ch» pero mucho más suave y silbada. Finalmente, el sonido de la letra «zh» tiene cierta semejanza con el de la «sh», pero se asemeja aún más al de una «j» francesa o el de una «y» porteña.

En particular, a fin de poder aproximarnos en alguna medida, tanto a la pronunciación del Tíbet central, que es la que intentan reproducir la mayoría de los sistemas fonéticos de romanización, como a la de la provincia de Kham en el Tíbet oriental (que, en versión moderada, emplea habitualmente Namkhai Norbu Rinpoché), debemos tener en cuenta lo siguiente: cuando la letra «î» aparezca después de las letras «g» y «k» o de combinaciones como «gu» y «kh», un habitante del Tíbet central la pronunciará como si

fuese una mera «i», mientras que un habitante de Kham la pronunciará —en mayor o menor grado, según la combinación de letras de que se trate— como la combinación «yi» o «lli». Por ejemplo, la sílaba «guîe» será pronunciada «guié» por un habitante del centro del Tíbet, pero será pronunciada casi como «gllié» por un khampa. A su vez, la sílaba «khî» será pronunciada como «ki» por alguien del Tíbet central, pero será pronunciada casi como «lli» por un khampa.<sup>14</sup>

Los nombres y términos sánscritos y de la lengua de *Öddiyana* han sido puestos *en cursivas (sin paréntesis)* y romanizados en base al sistema universal de transliteración del sánscrito, pero eliminando los signos diacríticos y agregando una «h» o una «i» a las sílabas cuya pronunciación lo requiera: puesto que el término «vrtti», por ejemplo, se pronuncia aproximadamente como «vritti», lo romanizaríamos como *vritti*; en términos tales como «Siva» o «risi», en los que la «s» suena (en mayor o en menor medida, según el caso) como una «sh» inglesa, agregamos una «h» y escribimos *Shiva* o *rishi*. Y lo mismo hacemos con términos como «citta», que se pronuncia «chitta»: agregamos una «h» y escribimos *chitta* para que la «c» suene «ch».

Se debe además tomar en cuenta que la «j» se pronuncia como «ll»; la «h» es aspirada y suena como una «h» inglesa o como una «j» española; la «y» no suena como una «y» española sino como una «i» más resaltada y silbada;<sup>15</sup> la «g» antes de «i» y de «e» suena como si hubiese una «u» entre ambas letras (o sea, como suena la «g» antes de la «a», de la «o» y de la «u»); la pronunciación de la combinación «jñ» puede aproximarse a la sucesión de los sonidos de las letras «ll» y «ñ»,<sup>16</sup> y la letra «v» después de «s» o «sh» suena en cierta medida como una «w».

---

<sup>14</sup>La letra «a» antes de «l» y «n» fue por lo general transcrita como «e», aunque su sonido oscila entre el de una «a» casi perfecta y el de una perfecta «e» (según la región a la que pertenezca quien la pronuncia y según la sílaba de que se trate). Lo lógico habría sido transcribir la «a» como «æ» o como «ä» y advertir que su pronunciación oscila entre las ya descritas; me abstuve de hacerlo, sin embargo, porque quienes no hubiesen leído mi nota sobre la traducción al español no habrían sabido cómo pronunciar la «æ» o «ä». La «a» antes de «s» también fue transliterada como «e», que es como suena en *todos* los casos. En general, hay muchas otras imprecisiones en la romanización.

<sup>15</sup>Como cuando decimos, por ejemplo, «cebolla y ajo».

<sup>16</sup>Por ejemplo, el sonido de *prajña* sería más o menos parecido al de «prallña», mientras que el de *jñana* se encontraría entre el de «ñana» y el de «llana».

