



La sociedad como posibilidad: Sobre el alcance semántico de la palabra tibetana *sipa* *por* HOLLY GAYLEY

Traducido por Luz Rodríguez, con Daniel M. Dayley y Soledad Mora Vasquez

SE CONSIDERA EL TÍBET como un depósito de sabiduría antigua, incluso cuando sus sistemas políticos y sociales anteriores a 1950 han sido considerados con más ambigüedad. Ha habido, por parte de algunos, condenas a los tres siglos de gobierno en manos de sucesivos Dalai Lamas como una teocracia feudal opresora y también este gobierno ha sido idealizado por otros como un Shangri-la gobernado por un “dios-rey” benevolente.¹ ¿Qué visión de la sociedad encierra el uso de la palabra tibetana *sipa*, que puede significar tanto “sociedad” como “posibilidad”? ¿Y cómo se ha vuelto a imaginar en las últimas décadas? Una ruta para responder a semejante pregunta sería observar la utilización de esta palabra y sus implicaciones mientras el gobierno tibetano en el exilio se ha ido transformando en democracia.² En cambio, me interesa señalar un tipo distinto de innovación en el que el maestro budista tibetano Chögyam Trungpa y su hijo y heredero del linaje Sákýong Mipham han sondeado las valencias de la palabra *sipa*^{*} y han fabricado una visión nueva para la sociedad contemporánea.

Chögyam Trungpa acuñó la expresión “sociedad iluminada” (*mi'i srid pa bzang po*), bajo el estandarte de Shambhala, para captar un planteamiento específico combinando la búsqueda espiritual y mundana. Este planteamiento busca integrar la práctica de la meditación en los retos más corrientes de la vida diaria, como los del fregadero, y una preocupación por el estado del mundo de hoy, social y ecológicamente. Esta visión es modernista hasta el punto de que coloca lo sagrado en los detalles inmanentes de la vida cotidiana y no propugna renunciar al mundo al buscar la iluminación. Al mismo tiempo intenta revertir la tendencia prevalente de conceder más valor a la cantidad que a la cal-

*Nota del editor: El estilo normal de la publicación es poner en cursiva palabras extranjeras en su primer uso en un texto. Seguimos este estilo acá con la excepción de la palabra “*sipa*”, la cual parece en cursiva en todos los casos, para distinguir entre esta y la palabra misma española.

idad, a la eficacia sobre la estética y a las ganancias sobre la integridad, reivindicando a cambio lo que Chögyam Trungpa llamó “la sociedad moderna con dignidad medieval”.³

El lema nuevo de Shambhala, “hacer posible la sociedad iluminada”, supone un juego de palabras dentro del término tibetano *sipa* (cuya transliteración es *srid pa*).⁴ Dado que *sipa* puede significar tanto “sociedad” como “posibilidad”, este lema indica una cierta perspectiva sobre la sociedad. A veces pensamos en la sociedad como una estructura fija en la que los individuos cambian de posición, como un tablero de juego o un diagrama de sistemas. La visión de Shambhala consiste en que la sociedad es un fenómeno emergente, basado en causas y condiciones, aunque también abierto a la improvisación y a las posibilidades imprevistas. ¿Qué se puede aprender de la visión de Shambhala sobre la sociedad a base de explorar la palabra *sipa*? Tal exploración promete iluminar los matices de la forma en que Chögyam Trungpa y Sakyong Mipham, los dos mantenedores del linaje Shambhala, han presentado este término y caracterizado la visión social de Shambhala como una síntesis entre lo sagrado y lo laico.

La palabra *sipa* posee un alcance semántico amplio en tibetano. Se puede referir al cosmos u orden temporal, al dominio mundano o laico y a la existencia mundana como un todo. Por ejemplo, *sipa* se usa como “existencia” en la *bhavacakra* o “rueda de la existencia” (*srid pa'i khor lo*), pintada generalmente en los murales de los monasterios budistas por toda la meseta tibetana como una rueda enorme que representa el *samsāra* y muestra los seis reinos de la cosmología budista. En este sentido *sipa* es equivalente para los tibetanos a *samsāra* en sí, el círculo de renacimiento que gobierna el karma y se caracteriza por el sufrimiento. Sin embargo, el término tiene una aplicación más amplia: *sipa* también puede hacer referencia a la política o a la sociedad. Uno de los usos principales en el Tíbet se encuentra en la expresión *chösi zungdrel* (*chos srid zung 'brel*), que se refiere a la unión entre religión y política, o alternativamente a la integración del orden espiritual y el temporal, es decir, lo sagrado y lo laico.⁵ Esta expresión es esencial para entender el ideal tibetano del sistema gubernamental budista y participa en gran medida en el generalizado paradigma budista de la gobernación de un rey virtuoso, *dharmarāja*, o un emperador “que gire la rueda”, *cakravartin*.

La unión entre religión y política es un ideal de larga data en el Tíbet, personificado por el gobierno de los Dalai Lamas desde 1642 hasta 1951. Durante ese período, cada Dalai Lama sin excepción sirvió a la vez de jefe de estado —aunque a menudo sus regentes gobernaban

en su nombre— y de símbolo religioso, la emanación de Avalokiteśvara, el bodhisattva de la compasión. Los tibetanos también prestan atención al período imperial entre los siglos VII y IX, cuando el imperio tibetano dominaba vastas extensiones de Asia central, por considerar que encarnaba el ideal de *chösi zungdrel*. Pese a las conquistas violentas imprescindibles para forjar un imperio, se recuerda a Songtsen Gampo en las historias tibetanas por su papel de introductor del budismo en el Tíbet. Más adelante en la línea imperial, Trisong Detsen patrocinó el proyecto gigantesco de traducir los textos canónicos budistas al tibetano. Por ese motivo los tibetanos les consideran dharmarājas y emanaciones de bodhisattvas.

Cuando se usa la palabra *sipa* en la tradición Shambhala, se refiere a la sociedad en vez de la política. Chögyam Trungpa acuñó la expresión “sociedad iluminada” como una característica y un objetivo definidos de la senda Shambhala. La inspiración de este objetivo radica en la leyenda de Shambhala, un reino mítico que pudo haber existido en el Asia central, donde se dice que todos sus ciudadanos alcanzaron la iluminación. Según esta leyenda, Sucandra, el primer rey de Shambhala, conocido como Dawa Zangpo en tibetano, recibió las enseñanzas de Kālachakra del propio Buda y las divulgó entre los ciudadanos de su reino.⁶ En un momento determinado, con su iluminación colectiva, se dice que Shambhala desapareció del reino de la percepción ordinaria y se convirtió en una tierra pura. La literatura tibetana, de acuerdo con esta leyenda, incluye indicaciones hacia Shambhala que trazan una peregrinación visionaria a este destino etéreo.

A pesar de esto, la tradición Shambhala, tal como la inició Chögyam Trungpa en los años setenta, no propugna ni un viaje místico a un destino etéreo ni un escape de lo mundano, sino más bien todo lo contrario: el objetivo es crear una sociedad iluminada aquí y ahora, en este mundo mismo y en la propia situación doméstica de cada uno.⁷ En la obra donde expone públicamente la senda Shambhala, titulada *Shambhala: La senda sagrada del guerrero*, Chögyam Trungpa declara:

Para empezar tenemos que mirar nuestra realidad doméstica ordinaria, habitual: nuestros cuchillos y tenedores, nuestros platos, nuestro teléfono, nuestro lavavajillas y nuestras toallas, todas ellas cosas comunes y corrientes. No hay en ellas nada místico ni extraordinario pero, si no nos relacionamos con las situaciones comunes de la vida diaria, si no examinamos nuestra vida mundana, jamás encontraremos humor ni dignidad ni, en última instancia, realidad alguna.

La forma en que uno se peina, en que se viste, en que friega la vajilla, todas estas actividades son una prolongación de nuestra cordura: son una manera de conectarnos con la realidad. Un tenedor es un tenedor, por supuesto. Es simplemente un utensilio que sirve para comer. Pero, al mismo tiempo, es posible que la prolongación de nuestra cordura y dignidad dependa de la forma en que uno usa el tenedor. Sencillamente, la visión shambhaliana es un intento de estimularnos a entender cómo vivimos, cuál es nuestra relación con la vida cotidiana.⁸

La tradición de Shambhala, atenta a las características mundanas de la vida cotidiana, promueve una senda de cabeza de familia que se diferencia del hincapié budista primitivo sobre la renunciación —vagando sin hogar y dependiendo de la limosna— con el fin de trascender el *samsāra* y lograr el *nirvāna*. En cambio, la idea es utilizar los hechos y retos de la vida cotidiana para despertar en el mundo y desarrollar una cordura que implica una relación directa con la realidad actual de cada uno.

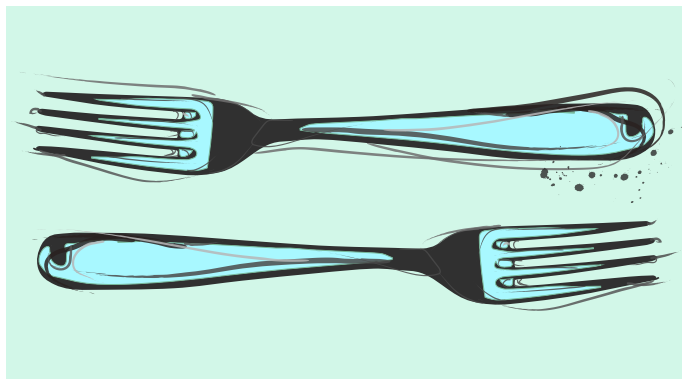


Illustration by
Alicia Brown

La senda Shambhala se inspira en el acto tántrico de difuminar la distinción entre *samsāra* y *nirvāna*. El practicante tántrico, en vez de renunciar al mundo, busca descubrir lo sagrado en lo mundano, reflejado en la expresión “perspectiva sagrada” o “percepción pura” (*dag snang*). La perspectiva sagrada conlleva no discriminar entre lo puro y lo impuro, comprometiéndose por

lo tanto en actividades mundanas —a veces contradictorias— que forman parte integral de la práctica tántrica. Hay que recordar los cuentos de héroes tántricos como Tilopa, que molía semillas de ajonjolí para extraer su esencia, es decir, el aceite de ajonjolí que es una metáfora de la verdadera naturaleza de cada uno.⁹ La vocación tántrica no monástica del *yogi* o *ngakpa* (*sngags pa*) en el Tíbet encarna este planteamiento de la senda budista. Los *ngakpa* se dejan el cabello largo en vez de afeitarlo como hacen los monjes, visten túnicas blancas en vez de azafrañadas y a menudo se casan y tienen familias, yogis que son cabeza de familia.

Sólo se puede entender la visión Shambhala de la sociedad como una síntesis entre lo sagrado y lo laico dentro del contexto de perspec-

tiva sagrada del tantra (también denominado *vajrayāna* o “vehículo indestructible”). Como indica una página web de Shambhala: “Las enseñanzas Shambhala ofrecen la perspectiva sagrada de la senda vajrayāna de transformación individual a los hogares laicos occidentales del siglo XXI”.¹⁰ Esto expresa la integración de la perspectiva sagrada en las enseñanzas Shambhala, concretamente en lo relacionado con el hogar, y recuerda la importancia que Chögyam Trungpa otorgaba a la “realidad doméstica corriente”, el nivel más básico, simbolizado por el fregadero, de preocupaciones y desafíos en la vida cotidiana.

No obstante, *Shambhala: La senda sagrada del guerrero* expresa la perspectiva sagrada en términos laicos. En ese libro Chögyam Trungpa se refiere a Shambhala como una “tradición secular más bien que religiosa”, que ofrece “la posibilidad de inspirar y elevar tanto nuestra propia existencia como la de los demás, sin ayuda de ninguna actitud religiosa”.¹¹ Al mismo tiempo propone un “mundo sagrado... que existe espontánea y naturalmente en el mundo fenoménico” similar a la visión tántrica de la perspectiva sagrada. Lo sagrado es inmanente en el mundo corriente, según la expresión Shambhala de “mundo sagrado”— en todo lo que se ve y se oye— y es accesible a través de los sentidos. Aquí los sentidos sirven como puerta de entrada a la realidad y a lo sagrado, no se rechazan como fuente tentadora ni se satisfacen meramente como fuente de placer. Dicho de otro modo, hay que encontrar lo sagrado — naturalizado y por tanto separado de cualquier religión concreta— en lo laico en vez de considerarlo aparte, reconociendo “que toda situación en potencia es una situación sagrada”.¹²

Hace más de una década que Sakyong Mipham hizo un giro en la presentación de Shambhala como tradición laica al introducir el nombre de “budismo Shambhala”. Al presentar este nombre subrayó hasta qué punto trabajan al alimón la senda budista de la autoformación y el hincapié de Shambhala en la sociedad iluminada. Aquí resuena el chösi zungdrel. En una charla titulada “Budismo Shambhala”, reproducida en Shambhala.org, Sakyong Mipham afirmó la “visión de que las actividades espirituales y laicas son inseparables” y de ahí el imperativo de sintetizar los aspectos sagrado y laico, o espiritual y temporal, de la vida diaria.¹³ Esta visión es el estímulo para la serie sobre “la vida cotidiana” que ya se ha convertido en parte integral del plan de estudios básico de Shambhala en los últimos años y anima a que se apliquen los principios de la meditación y las enseñanzas Shambhala en los terrenos del hogar, la forma de vida y la comunidad. Sakyong Mipham, en su último libro titulado *The Shambhala Principle* [El principio Shambhala], destaca,

como corolario, “la inseparabilidad de la transformación personal y social” y en otro escrito presenta la expresión “iluminación social”.¹⁴

A primera vista, una visión de la sociedad que combina lo sagrado y lo laico puede parecer un contrasentido. Después de todo, una sociedad laica es la que relega la religión a la esfera privada, fuera del terreno de la vida cívica y especialmente de la política, y de ahí procede la separación de iglesia y estado. Así que ¿cómo puede lo laico, que excluye la religión por definición, estar unido a lo sagrado? Por supuesto, el proceso de secularización ha sido más complicado. La nación-estado moderna no sólo ha producido su propio tipo de “religión civil” sino que también la tesis de la secularización —que supone que el proceso de modernización provocaría un declive de las creencias y prácticas religiosas— se ha cuestionado completamente, debido a la evidencia abrumadora de lo contrario.¹⁵ Además, una concepción medieval europea de la “secularización” poseía dos cepas distintas: una intentaba marginar lo religioso a base de excluirlo de la esfera pública laica mientras que la otra tenía el objetivo de “espiritualizar lo temporal y llevar la vida religiosa de perfección al mundo laico, fuera de los monasterios”.¹⁶ En esta última versión, secularizar significaba hundir las fronteras entre lo religioso y lo laico, animando a los monjes a romper con el claustro y comprometerse en el mundo. El impulso de hundir las fronteras, de tal manera que la práctica espiritual llegue a impregnar la vida corriente, tiene eco en la idea Shambhala de sintetizar lo sagrado y lo laico.

Una vez señalados estos antecedentes, regresemos a la cuestión de la sociedad como posibilidad. Para esto me gustaría examinar los primeros versos de *La carta del Ashé negro* (*A shad nag po'i yig ge*), uno de los textos-raíz de las enseñanzas Shambhala.¹⁷ Esos versos aparecen en *Shambhala: La senda sagrada del guerrero*, y Chögyam Trungpa usa ahí dos veces la palabra sipa, primero para describir el campo de posibilidad, reflejado en la imagen de un “espejo cósmico” (*srid pa'i me long*), y segundo para representar el surgimiento de la sociedad humana (*mi yi srid pa*) a partir de ahí.¹⁸ Estos versos dicen así:

Desde el gran espejo cósmico
sin comienzo y sin final,
se manifestó la sociedad humana.
En aquel momento surgieron liberación y confusión.¹⁹

Éste es el origen de la visión Shambhala de la naturaleza emergente de la sociedad. Chögyam Trungpa define el espejo cósmico como el terreno incondicional de la existencia del que surgen los fenómenos condi-

cionados.²⁰ Como un espejo, refleja lo que surge sin prejuicio. Igual que en las enseñanzas tántricas sobre la “coemergencia” (*lhan gcig skyes pa*), la posibilidad de liberación o confusión surge simultáneamente en cada instante. Pero en este caso el texto se refiere a la liberación o confusión de una sociedad más que de un individuo. Los versos continúan señalando que del terreno de la posibilidad surge la humanidad como colectivo, que puede ir hacia la liberación para crear una sociedad humana digna o ir hacia la confusión para crear una sociedad degradada.

Los versos siguientes de este texto retratan estos dos caminos divergentes. Por un lado está una sociedad, apoyada en el miedo, de cobardes que se esconden en las selvas y cavernas, alimentándose de carne humana, enturbiados por el odio y la lujuria, y por otro lado está una sociedad cordial y generosa, sin conflicto, compuesta por guerreros confiados que habitan en las montañas de las tierras altas y en las llanuras ricas en trigo y cebada. Estos versos crean un contraste poético en términos escuetos, en blanco y negro, entre panoramas y resultados posibles para una sociedad. Sin embargo, no pretende ser una narración del origen ni un mito de la creación. Dado el hincapié que se indica en trabajar con el miedo para desarrollar la valentía y la confianza en *Shambhala: La senda sagrada del guerrero*, tiene más sentido leer esto como una metáfora de la elección que se realiza a cada instante. En el mundo en el que se presentan continuamente distintos tonos de gris, en cada instante hay una elección para actuar con apertura y una preocupación por los demás o con miedo y un instinto de proteger los propios intereses ante todo.

Por supuesto, esto plantea la pregunta del cómo la elección de los individuos crea un resultado colectivo. Quizás no haya una respuesta fácil. Ni Chögyam Trungpa ni Sakyong Mipham han expresado una idea de karma colectivo, que yo sepa. Pero al contrastar vivamente el surgimiento de un colectivo basado en el miedo con otro caracterizado por la confianza, las enseñanzas Shambhala reflejan una sociedad humana como condicional, que surge y va tomando forma según la disposición y acciones de sus miembros. Eso implica que la sociedad se crea como una serie dinámica de interacciones. Aunque están condicionadas por normas culturales, diferencias de estado y discursos de autoridad, todavía las interacciones siguen siendo inciertas, improvisaciones de extremos abiertos que crean el contorno de las relaciones propias y las comunidades.

Para explicar con más detalle la visión Shambhala de la sociedad como emergente y condicional—que surge de un campo de posibili-

dad— es útil sopesar cómo Sākyong Mipham ha definido la sociedad últimamente. En *The Shambhala Principle* subraya que la sociedad se basa en interacciones y relaciones entre individuos y que empiezan entre dos personas —“sólo tú y yo”, como él dice, citando a su padre— y ampliándose a redes más grandes a partir de ahí. Señala: “Las relaciones siguen siendo entre dos individuos incluso en una gran ciudad”.²¹ Plantear la sociedad desde un micronivel de interacciones diarias en vez de un macronivel de instituciones permite imaginar más fácilmente la importancia de una elección individual sobre el panorama y el resultado de un colectivo, sea la dinámica de una familia o la política de una oficina. Con ese fin Sākyong Mipham señala que “podemos crear la sociedad iluminada con las interacciones diarias más sencillas”.²²

Y así, como esas relaciones se amplían a redes más grandes, Sākyong Mipham plantea que el efecto de tales interacciones puede ser aún más grande:

La mayoría no consideramos una conversación con otra persona como crear cultura ni afectar al mundo en absoluto, pero los intercambios aparentemente menores tienen el poder de conseguir ímpetu y empezar a cambiar la dinámica social y medioambiental de nuestro planeta. El mundo está compuesto de millones y miles de millones de interacciones entre “sólo tú y yo” que incluyen nuestra relación con todo el mundo—con la gente, con el medio ambiente, hasta con la taza de té. Estas interacciones crean redes energéticas que se expanden de manera exponencial.²³

Sin definir explícitamente cómo se encuentran los microniveles y macroniveles, la visión Shambhala de la sociedad busca dar poder a los individuos y comunidades para dar forma al mundo. Ofrece un conocimiento específico de la transformación social, segundo a segundo. Lo que pensamos, decimos y hacemos afecta a nuestro entorno e, igualmente, nuestro entorno —en concreto los valores sociales y las presentaciones de los medios de comunicación— afecta lo que pensamos, decimos y hacemos. Por esa razón, sin duda, la transformación personal y social encaja perfectamente en lo que explica Sākyong Mipham.

La idea de que se crea la sociedad por una interacción y relación en cada instante deja espacio a la improvisación y un sentido de posibilidad. Consiste en afirmar que uno puede provocar una diferencia, sea a nivel de apoyo personal, servicio social o acción colectiva. De lo contrario los problemas sociales, económicos y medioambientales a los que se enfrenta el mundo podrían parecer sobrecogedores e inextricables.

Quizás por ese motivo Sākyong Mipham acuñó el lema “hacer posible lo imposible”, que plantea que todavía es posible revertir el curso, por muy desalentador que parezca el estado actual del mundo. Expone la *sociedad* como un campo emergente de posibilidad: “Vamos a darle poder de nuevo a la palabra sociedad para que, cada vez que tengamos una conversación, sea una expresión de posibilidad”.²⁴

HOLLY GAYLEY es profesora adjunta de estudios budistas en la Universidad de Colorado, en Boulder. Su investigación examina la revitalización del budismo en el Tíbet contemporáneo y los escritos de los profesores budistas contemporáneos de la región de Golok. Forma parte de la comunidad Shambhala desde 1992 y fue nombrada shastri o profesora veterana en 2010.

NOTAS

1. La primera opinión corresponde al estado chino, expresada en el libro blanco sobre el Tíbet (<http://www.china.org.cn/e-white/tibet/>). Sobre la otra opinión se puede consultar la obra de Donald López, *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998).
2. Este enfoque lo ha planteado con éxito Emmi Okada cuando presentó “Constructing Tibetan Secularism in Exile” en el 13º Seminario de la Asociación Internacional de Estudios Tibetanos en Ulan-Bator (Mongolia), 21–27 de julio de 2013.
3. Sobre modernismo, religioso y de otro tipo, se puede consultar el capítulo de Charles Jones, “Transitions in the Practice and Defense of Chinese Pure Land Buddhism” en *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, editado por Steven Heine y Charles Prebish (Oxford: Oxford University Press, 2003). La expresión “sociedad moderna con dignidad medieval” aparece en las transcripciones de la Asamblea Kalapa de 1979 (Halifax, Nueva Escocia: Vajradhatu Publications, 1996).
4. Este lema se puede encontrar en las páginas web de Shambhala.org y de los centros Shambhala.
5. Véanse las contribuciones de David Ruegg e Ishihama Yumiko a *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*, editado por Chrisoph Cüppers (Lumbini, Nepal: Lumbini International Research Institute, 2004).
6. La relación entre la leyenda de Shambhala y el *Tantra de Kālacakra* se describe en el artículo de Nick Trautz, “Shambhala in the Kalacakra Tantra” en *The Shambhala Times*. Se encuentra en: <http://shambhalatimes.org/2010/08/08/shambhala-in-the-kalachakra-tantra>.
7. En ese sentido el hincapié de Shambhala en “la sociedad iluminada” es comparable a los esfuerzos de los modernistas chinos, como Taixu para crear una tierra pura en el planeta (Jones 2003).

8. Chögyam Trungpa (Barcelona: Kairós, 1986): 33–2.
9. La historia de Tilopa implica otros aspectos más contradictorios en los relatos kagyu de su vida, que se remontan a una biografía breve, atribuida a Marpa el Traductor. Véase por ejemplo una narración del Khempo Karthar Rimpoché, ofrecida en el Dharmachakra Karma Triyana en marzo de 1986. Se puede encontrar en <http://www.kagyu.org/kagyu-lineage/lineage/kag02.php>. Hay otras historias de *siddhas* tántricos o “los que están realizados”, en la obra de James Robinson, *Buddhas Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas* (Berkeley: Dharma Publishing, 1979).
10. Esta frase aparece en la descripción de un programa sobre “Lo sagrado y lo laico” con el Dorje Loppön, Lodrö Dorje. Se encuentra en <http://boston.shambhala.org/program-details/?id=7610>.
11. Chögyam Trungpa, obra citada: 111 y 27 respectivamente. En efecto, Shambhala es laica hasta el punto de que ofrece una senda de transformación personal a través de los niveles del Aprendizaje Shambhala, que están abiertos a personas de cualquier educación religiosa. Sin embargo, los programas y prácticas avanzadas dan por supuesto que existe un compromiso budista como los votos del refugio y del bodhisattva.
12. *Ibíd.*, 139.
13. Esta cita procede de una charla que Sakyong Mipham ofreció en la Asamblea Kalapa el 23 de mayo de 2000. Se encuentra en inglés en <http://www.shambhala.org/teachers/sakyong-talk01.php>.
14. Sakyong Mipham, *The Shambhala Principle* (New York: Harmony Books, 2013): x. (sin publicar en español). La expresión “iluminación social” aparece en “La carta del sol de la mañana”, escrita en Halifax en el otoño de 2010.
15. Para una reevaluación de la tesis de la secularización, véase *Rethinking Secularism*, editado por Craig Calhoun, Mark Jurgensmeyer y VanAntwerpen (Oxford: Oxford University Press, 2011). Sobre religión civil véase Robert Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus* 96/1 (1967): 1–21.
16. José Casanova, “The Secular, Secularizations, Secularism” en Calhoun, Jurgensmeyer and VanAntwerpen 2011: 56.
17. Estos textos-raíz se consideran *terma* (*gter ma*), que significa literalmente “tesoro” y se refiere a las revelaciones de un gran maestro, habitualmente pero no siempre de la escuela ñingma del budismo tibetano. Hay una descripción de *terma* en el libro de Tulku Thondup, *Las enseñanzas escondidas del Tíbet* (Sabadell: Editorial Dipankara, 2011).
18. La sociedad humana se deletrea *mi yi srid pa* en este verso como parte de la convención tibetana de ampliar o condensar la cantidad de sílabas en una sola línea para encajar en la métrica poética.
19. Chögyam Trungpa, obra citada: 23. El texto en tibetano se encuentra en la página adyacente.
20. *Ibíd.*, 109 y siguientes.
21. Sakyong Mipham 2013: 88.
22. *Ibíd.*, 93.
23. *Ibíd.*, 92.
24. *Ibíd.*, 94.