



ETNICIDAD, UTOPIA Y GLOBALIZACIÓN EN LA REINVENCIÓN DEL BUDISMO TIBETANO. EL CASO DE LA COMUNIDAD *DZOGCHEN* INTERNACIONAL*

Ethnicity, utopia and globalization in the reinvention of Tibetan Buddhism. The case of the Dzogchen International Community

CATÓN EDUARDO CARINI

CONICET-UNLP, Argentina
catoncarini@yahoo.com.ar

Resumen

El artículo indaga el lugar que ocupa la etnicidad y la imaginación religiosa en el origen y el crecimiento de la Comunidad *Dzogchen* Internacional, un centro budista tibetano con proyección global. A fin de contextualizar la problemática abordada, la primera parte del escrito repasa el origen del budismo y su expansión en Occidente, mientras que la segunda parte examina el recorrido biográfico de Chogyal Namkhai Norbu, el fundador de la Comunidad *Dzogchen* Internacional. La tercera parte, analiza la forma en que esta organización trascendió las fronteras territoriales originales en base a un proyecto utópico imaginado y explora las narrativas universalistas que apuntan a la desetnicización de sus saberes y prácticas. Finalmente, la cuarta parte explora la manera en que esta denegación de la etnicidad se ve complementada por un movimiento opuesto y complementario en el cual se transmite o reinventa un complejo étnico-cultural tibetano territorialmente localizado.

Palabras clave: Budismo Tibetano; Occidente; etnicidad; utopía

Abstract

The article investigates the place of ethnicity and religious imagination in the

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en las XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Chile, 2018.



origin and growth of the Dzogchen International Community, a Tibetan Buddhist center with global projection. In order to contextualize the problem addressed, the first part of the paper reviews the origin of Buddhism and its expansion in the West, while the second part examines the biographical journey of Chogyal Namkhai Norbu, the founder of the International Dzogchen Community. The third part analyzes the way in which this organization transcended the original territorial borders based on a utopian-imagined project and explores the universalist narratives that point to the de-ethnicization of their knowledge and practices. Finally, the fourth part explores the way in which this denial of ethnicity is complemented by an opposite and complementary movement in which a territorially located Tibetan ethnic-cultural complex is transmitted or reinvented.

Keywords: Tibetan Buddhism; West; ethnicity; Utopia

INTRODUCCIÓN

El presente artículo indaga los principales rasgos cosmológicos y sociológicos de la Comunidad *Dzogchen* Internacional (CDI), una organización budista con presencia a nivel global, la cual fue fundada en Italia a mediados de los años ochenta por el maestro tibetano Chogyal Namkhai Norbu. El propósito general del escrito radica en explorar las acomodaciones y reelaboraciones rituales, simbólicas y organizativas que han posibilitado que este grupo budista alcance una proyección internacional, examinando especialmente el lugar que ocupa la etnicidad y la imaginación religiosa en este proceso. Partimos aquí del supuesto de que la CDI es parte de un fenómeno más amplio conocido como budismo global o postmoderno, el cual se desarrolló mediante la secularización, psicologización, hibridización y globalización del budismo asiático (Baumann 2001, 2002). Si bien en este recorrido el budismo se desancló de sus amarras étnicas trascendiendo particularidades territoriales, lingüísticas y culturales, planteamos que este fenómeno muchas veces es ambiguo y no implica un corte abrupto, de forma que existe una tensión dinámica entre el polo étnico y el polo universal (cf. Setton, 2017; Tanaka, 2011) y que esta oposición es empleada estratégicamente en un doble movimiento que favorece uno u otro de estos extremos de acuerdo a los intereses del grupo estudiado.

Al tomar como referente empírico a la CDI, y su filial local Tashigar Sur, consideramos que el presente trabajo contribuye tanto al conocimiento antropológico de las expresiones religiosas de la Argentina, como a la comprensión del proceso de dispersión del budismo en Occidente. De este modo, el escrito constituye un insumo relevante para posibles análisis

comparativos con otras minorías religiosas locales, por un lado, y con manifestaciones budistas de Europa y América, por el otro. Los datos en los cuales se basa el texto provienen de una investigación más amplia sobre grupos budistas tibetanos establecidos en Argentina, en la cual se emplearon técnicas etnográficas tales como el trabajo de campo con observación participante, entrevistas semi-estructuradas, historias de vida y fichado bibliográfico.

SURGIMIENTO Y PROYECCIÓN A NIVEL GLOBAL DEL BUDISMO

El budismo se estableció en India en el siglo VI a.C. de la mano de Sidharta Gautama (557-487 a. c.), un príncipe de la casta de guerreros y gobernantes de los *sakyas* quien, luego de seis años de prácticas ascéticas, habría alcanzado un estado de iluminación y de trascendencia del mundo condicionado. A partir de este momento, dedicó su vida a transmitir la nueva doctrina a todos los interesados en renunciar a la vida mundana y buscar la realización espiritual (Harvey, 1998; Smith, 1963). Su enseñanza se dispersó siguiendo tres corrientes geográficas y doctrinales. La primera comienza en tiempos de Asoka, en el siglo III a.C., cuando éste envía misioneros a Ceilán, Birmania, Tailandia, Laos y Camboya, dando forma al *theravada* (el “vehículo de los ancianos”). La segunda corriente transcurre entre los siglos II y VI d. C., cuando la rama del budismo denominada *mahayana* (“gran vehículo”) se esparció por China, Corea, y Japón. Finalmente, la tercera corriente, el *vajrayana* (“vehículo del diamante”) o budismo tántrico, se desarrolló en los Himalayas a partir del siglo VII d. C., convirtiéndose con el paso del tiempo en la religión principal del Tíbet, Bután, Nepal y Mongolia. Este proceso fue consolidándose a medida que el budismo desplazó a la religión chamánica previa, denominada “*bon*”, así como también a las antiguas monarquías, monopolizando el poder político, económico y religioso de la región (Blondeau, 1990; Smith, 1963; Tucci, 2012)¹.

¹ Existen cuatro grandes escuelas dentro del budismo tibetano. La más antigua es la *nyingma*, o de los "gorras rojas", fundada en el siglo VIII a partir de los primeros introductores del budismo en el Tíbet. Reconoce como su ancestro espiritual más importante a Padmasambhava. Luego, en el siglo IX se formó la escuela *kaqyu* - “escuela de la transmisión oral directa” o de las "gorras negras-, con un linaje de maestro-discípulo que comienza en la India con Tilopa, Naropa y Marpa, y continúa en el Tíbet con Milarepa, Gampopa y el primer Karmapa. Actualmente, la escuela está liderada por la decimoséptima reencarnación del Karmapa -si bien existe una

En la edad contemporánea, estas tres corrientes del budismo trascendieron las fronteras de Asia y se difundieron a lo largo de todo el planeta. Este proceso comenzó a mediados del siglo XIX, cuando gran cantidad de textos canónicos fueron traducidos por orientalistas occidentales. A partir de este momento, numerosos filósofos, escritores, poetas e intelectuales se apropiaron del budismo como un “texto sin contexto”, popularizando sus ideas en Occidente. Luego, a principios del siglo XX comenzaron a conformarse las primeras instituciones budistas de la mano de misioneros asiáticos o de occidentales interesados, las cuales fueron incrementándose a partir de la segunda mitad del siglo XX, logrando alcanzar cierta popularidad entre sectores sociales medios o altos de la población ligados a disciplinas artísticas, intelectuales y científicas. Posteriormente, entre los años 1960 y 1970, numerosos occidentales se abocaron a la práctica de la meditación y al estudio de la filosofía budista en el marco de la contracultura norteamericana (Baumann, 2001, 2002; Said, 2002)².

En el caso del budismo tibetano o *vajrayana*, en el cual se incluye el caso estudiado en este trabajo, su apropiación textual fue promovida a fines del siglo XIX por los fundadores de la Sociedad Teosófica, Helena Blavatsky y Henry Olcott, quienes lo denominaron “budismo esotérico”. Posteriormente, la diáspora provocada por la ocupación del Tíbet por parte de China a mediados del siglo pasado favoreció la dispersión de esta religión más allá del territorio en el que estuvo confinada más de mil años. En efecto, la formación de enclaves de refugiados tibetanos en todo el mundo, junto al activismo político de los lamas³ contra la ocupación y el apoyo a su causa por parte de celebridades occidentales conversas han sido factores claves del creciente interés por el budismo tibetano en Occidente (Baumann, 2001).

controversia acerca de su identidad (cf. Usarski, 2006). En el siglo XI surge la tercera escuela, denominada *sakya*, fundada por Konchok Gyalpo, cuyo líder espiritual es el Sakya Trizin. Encabeza hoy en día esta escuela la cuarenteava encarnación del Sakya Trizin, Ngawang Kunga. Finalmente, en el siglo XIV se estableció la escuela *gelugpa*, o “escuela de los gorros amarillos”, instaurada por el monje reformista Je Tsongkhapa. En la actualidad, esta escuela es dirigida por la decimocuarta encarnación del Dalai Lama, Tenzin Gyatso (Blondeau, 1990).

- ² Este fenómeno debe encuadrarse en el marco de un proceso más amplio, cuando a partir de los años 60' se produjo la llamada “orientalización de Occidente” (Campbell, 1997), la cual implicó el arribo masivo al campo religioso europeo y norteamericano de saberes y prácticas de origen oriental, especialmente aquellas provenientes del budismo y el hinduismo.
- ³ Maestro o guía espiritual, el cual no necesariamente es monje.

En Argentina, la llegada del budismo tibetano se enmarca en el contexto de la difusión de un amplio espectro de prácticas y cosmovisiones alternativas de raigambre oriental, tales como la meditación, el reiki, el zen y el yoga que puede observarse a partir de mediados de los años ochenta (cf. Carozzi, 1993). Las instituciones budistas tibetanas formadas en este país en las últimas décadas destacan por su diversidad, ya que podemos encontrar representadas a cada una de las cuatro grandes escuelas originarias del Tíbet. Junto al budismo zen, el budismo *theravada* y la escuela japonesa Soka Gakkai, estos centros *vajrayana* dan forma al budismo de conversos argentino, el cual se diferencia del budismo étnico -integrado por asociaciones relacionadas a la inmigración china, laosiana, coreana y japonesa- debido a que su membrecía está compuesta por argentinos sin ascendencia oriental (Carini, 2012, 2014, 2018). En el caso de nuestro referente de estudio, la CDI posee en Argentina un centro, denominado Tashigar Sur, en la localidad de Tanti, provincia de Córdoba, fundado en 1990 por el maestro Chogyal Namkhai Norbu. Allí se congregan anualmente centenares de discípulos, tanto nativos como oriundos de diversos países, para asistir a retiros de enseñanzas y otros eventos. Además, existen grupos de práctica en las ciudades de Córdoba, Tandil, La Plata y Buenos Aires. La membrecía presenta un nivel socioeconómico medio o alto, y combina su participación en los grupos tibetanos con una vida secular urbana⁴. Por lo general, sus trayectorias de vida revelan un distanciamiento del catolicismo heredado familiarmente y el posterior tránsito por otras denominaciones budistas, así como por un amplio espectro de disciplinas vinculadas a la Nueva Era tales como el yoga, el *reiki*, las artes marciales, el neo-hinduismo y las terapias alternativas. En lo que sigue, exploraremos la biografía de Namkhai, el origen de la CDI y su expansión a través de centros situados a lo largo de todo el planeta.

⁴ Vale mencionar que la preeminencia de clases medias y altas con alto nivel de capital cultural en los grupos de budismo tibetano puede asociarse con el prestigio de lo oriental dentro de este contexto sociocultural, el cual puede funcionar como forma de distinción social, como puede observarse en otras prácticas corporales de raigambre oriental (cf. Citro, Aschieri y Menelli, 2011).

NAMKHAÏ NORBU Y LA COMUNIDAD *DZOGCHEN* INTERNACIONAL

Chogyal Namkhai Norbu⁵ (1938-2018) fue un maestro budista nacido y educado en el Tíbet, pionero en la enseñanza del *dzogchen*, una tradición asociada a la escuela *nyingma* del *vajrayana*. Nació en un pequeño pueblo llamado Guehug, en el distrito de Derge, provincia de Kham, al este del Tíbet. Su padre era miembro de la nobleza local y trabajaba como funcionario del gobierno. Contaba entre sus parientes a algunas personas que le transmitieron una fuerte impronta religiosa: su tío materno era el maestro *dzogchen* Khyentse Chokyi Wanchung Rinpoche, mientras que su tío paterno era el yogi Togden Ugyen Tendzin. El primero, abad de varios monasterios de la escuela *sakya*, era un lama que, pese a su importante posición política y administrativa, decidió pasar su tiempo dedicado a la práctica espiritual recluido en una cueva. El segundo era un ermitaño que también pasaba su tiempo en lo alto de las montañas realizando ejercicios espirituales.

Desde su inicio, la vida de Namkhai estuvo signada por la irrupción de lo numinoso. Según su propio relato, sus padres solicitaron un hijo varón mediante invocaciones a Tara, la divinidad budista femenina del panteón tántrico, pues ya habían tenido cuatro hijas. El monje tutor de sus hermanas tuvo un sueño que interpretó como una premonición del cumplimiento de este deseo: una planta con una flor amarilla creció frente a la chimenea de la casa familiar. Tras su nacimiento, unos rosales situados en esta casa florecieron fuera de temporada. Al poco tiempo, fue reconocido como la reencarnación (*tulku*) de varias figuras importantes del campo religioso tibetano. Así, a los dos años se le consideró como el resurgimiento del famoso maestro *dzogchen* del siglo XIX, Adzom Drukpa, líder del movimiento ecuménico y no-sectario *rimé*. Cuando nació, sus tíos, que habían sido discípulos de Azom Drukpa, lo fueron a visitar, pues este maestro les había dado algunos de sus objetos personales en custodia para entregárselos a su futura reencarnación. Además, a los tres años fue considerado como una transmigración de Shabdrung Ngawang Namgyal, el padre de la patria de Bután, un líder político, militar y lama de la escuela tibetana *ka gyu*, que unificó este país en el siglo XVII. Finalmente, cuando contaba con

⁵ Para la reconstrucción biográfica de Namkhai se ha seguido los textos de Roberti di Sarsina (2012), Roberti di Sarsina, Colitto y Risolo (2013), y Norbu, Shane y Capriles (1995).

seis años fue identificado como Jamyang Loter Wangpo, un importante maestro *rimé* de la escuela *sakya* fallecido a comienzos del siglo XX.

Namkhai estudió desde temprana edad diversas expresiones del budismo tibetano con importantes maestros de su época. Su niñez y adolescencia se caracterizaron por la intensa formación espiritual que siguió, con seguridad impulsada por su temprano estatus de maestro reencarnado. Esta carrera consistió en la adquisición de un capital religioso mediante el peregrinaje a lugares sagrados y el encuentro con diversos maestros de *vajrayana* de quienes recibió distintas iniciaciones, prácticas y saberes. En particular, recibió muchas enseñanzas de parte de maestros asociados al mencionado movimiento ecuménico *rimé*⁶.

A los cinco años fue a estudiar a la ciudad de Derge al reconocido monasterio de la escuela *sakya*, Gonchen, el cual contaba con una universidad. Allí permaneció hasta los doce años, regresando ocasionalmente a su hogar. A los nueve años realizó su primer retiro en la oscuridad, una ardua práctica donde se permanece recluso varios días sin ninguna luz, lo cual genera importantes alteraciones en la consciencia. A los diez años comenzó el *ngondro*, las "prácticas preliminares" del *vajrayana*, las cuales implican la ejecución de más de cien mil prosternaciones, otras tantas repeticiones de mantras, ofrendas del mandala, etc. Terminó estos ejercicios espirituales un año después, momento en el cual sufrió una dolencia en la pierna, por lo cual su tío Khyentse Chokyi Wanchung lo inició en la benigna deidad Guru Dragpur: tras invocar su protección, la pierna sanó.

Entre los trece y los catorce años estudió medicina y astrología tibetana y se inició en la práctica de invocaciones de otras divinidades budistas protectoras como Vajrapani, Simhamukka y Tara Blanca. En ese período recibió enseñanzas de la destacada maestra *dzogchen* Ayu Khandro, considerada como una

⁶ Este movimiento presenta algunas correspondencias con el budismo modernista o reformista del sudeste asiático, el cual comienza a fines del siglo diecinueve cuando diversos líderes del budismo tradicionalista (centrado en ganar mérito a través de rituales u ofrendas para obtener resultados inmediatos para la vida cotidiana y un buen renacimiento en la próxima encarnación) comenzaron a responder a los estímulos causados por el colonialismo, el cristianismo y la modernización, enfatizando los elementos racionales de esta religión, incrementando el uso de textos sagrados, y haciendo hincapié en la meditación, la reforma social y el universalismo, todo ello de la mano de una eliminación tácita de la cosmología tradicional (Baumann, 2002).

manifestación viviente de Vajrayogini, la principal deidad femenina del panteón budista tántrico. También se recluyó y estudió con sus tíos en sus cuevas de meditación durante largos periodos, alternando estos momentos con peregrinaciones por Dzachuka, Galenting y otros lugares donde también estudiaba y realizaba prácticas espirituales durante varios meses. A los quince años visitó China como representante de la juventud tibetana. Los dos años siguientes permaneció en ese país, en la localidad de Chengdu, donde enseñó lenguaje tibetano y aprendió el idioma mandarín. A los diecisiete años, un sueño premonitorio le reveló que tenía que volver a su patria para conocer a su "maestro raíz", es decir, a aquel que le brindaría un conocimiento experiencial de las enseñanzas espirituales con las que estaba familiarizado hasta ese momento de forma meramente intelectual. Tras su regreso, conoció a su principal instructor, Rigdzin Changchub Dorje, del cual "recibió la auténtica transmisión de la sabiduría del *dzogchen*". Su maestro, un laico analfabeto, dirigía una comuna no monástica de practicantes de *dzogchen* en la que permaneció muchos meses oficiando como escriba, secretario y asistente médico. Luego, entre los dieciocho y los diecinueve años, realizó un peregrinaje por varios lugares sagrados de Tíbet, Nepal y Bután donde recibió iniciaciones de otros maestros. A los veinte años fue a vivir a Sikkin, un estado del norte de la India donde estudió sánscrito y mongol, hizo retiros, recibió enseñanzas y peregrinó. A los veintiún años, quiso volver al Tíbet para ayudar a su familia debido a los rumores de la conmoción social y política causada por la ocupación china, pero la frontera estaba cerrada, por lo cual permaneció en Sikkim trabajando como autor y editor para el gobierno local en la ciudad de Gangtok. Continuó estudiando sánscrito y también birmano, al mismo tiempo que recibió enseñanzas e iniciaciones del XVI Karmapa, máxima autoridad de la escuela *ka-gyu* del budismo tibetano, quien había viajado a Sikkim en busca de refugio. También visitó Dharamsala -sede del gobierno tibetano en el exilio- donde se entrevistó por primera vez con el líder de dicho gobierno y cabeza de la escuela *gelugpa*, el Dalai Lama⁷.

⁷ Por muchos años no pudo volver a su terruño ni obtener noticias del destino de su familia. Posteriormente, supo que su padre y su hermano habían sido hechos prisioneros y asesinados por los soldados chinos. Su hermana mayor estuvo prisionera durante tres años y luego fue liberada. Su tío Khyentse Chokyi Wanchung también fue detenido durante meses, tras lo cual fue encontrado muerto la misma mañana que otros dos maestros budistas capturados por las fuerzas chinas, los tres sentados en postura de meditación, cada uno en su celda aislada donde no se podían comunicar unos con otros.

En el exilio, Namkhai Norbu fue considerado como una autoridad en todos los aspectos de la cultura tibetana, por lo cual recibió ofertas de trabajo en prestigiosas universidades occidentales. Lo atrajo la invitación del reconocido antropólogo y orientalista Giuseppe Tucci para trabajar en Roma por dos años en el Instituto Italiano para el Medio y Lejano Oriente. De modo que en 1960 emigró a Italia, donde recibió una beca de la Fundación Rockefeller y colaboró en la creación del Departamento Tibetano del mencionado instituto, el cual administraba una biblioteca con numerosos textos atesorados por el profesor Tucci en sus viajes al Tíbet. Después de dos años, se trasladó a la Universidad de Nápoles donde ejerció como profesor de lengua, literatura y cultura tibetana hasta su jubilación en 1992. En ese período escribió libros sobre medicina, historia, astrología, tradiciones folclóricas y religión. Su tema de estudios se centró en la historia antigua tibetana, sobre todo en lo concerniente a la religión *bon* y el Reino de Shang Shung, ambos previos a la introducción del budismo en el Tíbet. Además de dedicarse a la vida académica, Namkhai formó una familia en Italia, donde se casó con una nativa local y tuvo dos hijos.

Si bien a comienzos de los años setenta Namkhai Norbu empezó a enseñar *yantra* yoga⁸ a un pequeño grupo de estudiantes italianos, no fue sino hasta el año 1976 que condujo su primer retiro de enseñanza en Italia, dando el puntapié inicial para la formación de la CDI. En 1981 estableció en la ciudad italiana de Arcidosso el primer centro residencial de su organización, Merigar (Norbu, Shane y Capriles, 1995:31). Su actividad principal durante cuarenta años, hasta su muerte en el 2018, se centró en conducir "retiros", eventos que duraban varios días o semanas donde brindaba enseñanzas diarias y compartía la vida cotidiana con sus discípulos. A lo largo de su vida, Namkhai dictó más de seiscientos de estos retiros, lo cual favoreció una forma de vida nómada, no restringida por las barreras nacionales. Al respecto, cuando preguntamos a uno de sus discípulos en dónde vive Namkhai, contestó:

...el maestro desde hace años no tiene una residencia fija. En todos los *gares* (centros residenciales) se le construye una pequeña casa. O sea, una casa con dos dormitorios, cocina, comedor y una oficina. Más o menos esa sería un poco la estructura. Y listo. No tiene una residencia fija, así como está uno o dos meses en Tashigar, puede estar un mes en (la isla de) Margarita, veinte días en Rumania, tres meses en Australia, o como ahora, seis meses en Tenerife.

Podemos decir, entonces, que la trayectoria biográfica de este maestro presenta tres etapas. Primero, la formativa, desde su nacimiento y juventud en el Tíbet,

⁸ Un estilo de yoga tibetano (cf. Carini 2016).

hasta la ocupación de este país por fuerzas armadas chinas. Segundo, la del exilio, la cual trascurrió en su mayor parte en Italia en donde se dedicó a labores académicas y a formar una familia. Y, por último, la etapa como líder religioso, cuando se consagró a la creación de la CDI. En este último período de su vida Namkhai Norbu dio forma a una de las organizaciones budistas internacionales más grande de Occidente. El reconocimiento a su labor lo llevó a reunirse con líderes políticos y religiosos como el Dalai Lama, el Papa Pablo VI y el presidente de Italia, y a participar en eventos como el *Millenium World Peace Conference of Religious and Spiritual Leaders* de la ONU en el año 2000. Además, fue invitado frecuentemente a dar conferencias en prestigiosas universidades de todo el mundo. En el año 2018, poco antes de su muerte, fue distinguido con el título de *Commendatore* de la Orden del Mérito de la República de Italia por el presidente de este país, en reconocimiento por su "excepcional contribución a la sociedad".

LA CDI Y EL PROCESO DE GLOBALIZACIÓN Y DESETNIZACIÓN

La CDI cuenta actualmente con un núcleo de más de diez mil miembros estables y numerosos simpatizantes provenientes de más de cuarenta países de Europa, América y Asia. En ellos ha establecido más de doscientos centros de enseñanza, los cuales pueden ser de tres tipos. El primero es el centro regional, llamado "*gar*" (morada), el cual tiene el fin de reunir a los practicantes de determinada región o continente. Se emplean como sedes para los mencionados retiros, y también en ellos se organizan distintos eventos tales como cursos de *yantra* yoga o danza del *vajra* dictados por los instructores de la comunidad⁹. Si bien los *gares* se encuentran situados en un entorno natural, en la periferia de las grandes ciudades, es un requisito que cuenten con algún medio de comunicación para arribar a ellos y servicios públicos como luz, agua y gas. Cada uno cuenta con una *gonpa*, un gran salón que es el centro de práctica y de reunión de los residentes, un comedor, baños, amplios terrenos para acampar y habitaciones o casas que se pueden alquilar para los visitantes. Actualmente, existen cuatro *gares* en Europa (Merigar Oeste en Italia, Merigar Este en Rumania, Kunsangar Norte en Rusia y Kunsangar Sur en Ucrania), cuatro *gares* en América (Tsegyalgar Este

⁹ Para un estudio sobre el origen, el simbolismo y el sentido que tienen estas prácticas para los miembros de la CDI, cf. Carini (2016).

en Estados Unidos, Tsegylgar Oeste en México, Tashigar Norte en Venezuela y Tashigar Sur en Argentina) y dos *gares* en Australia (Namgyalgar Norte y Sur).

El segundo tipo de centro de la CDI es el *ling* (isla). Son residencias menores, urbanas, incluidas en la órbita territorial de un determinado *gar*. Por ejemplo, en Europa catorce países cuentan con un solo *ling*, con la excepción de Italia que cuenta con nueve de ellos, situados en sus ciudades más importantes y dependientes de Merigar Oeste. Uno de los requisitos para que una agrupación de practicantes sea considerada un *ling* es que la misma posea un espacio fijo donde reunirse, prestado, alquilado o comprado, lo cual requiere contar con una cierta cantidad de miembros que puedan sustentar económicamente el lugar. Al estar territorialmente anclados en un espacio físico concreto, tanto los *ling* como los *gares* requieren de la presencia de un *gekko*, un miembro de la comunidad que viva de forma permanente allí y oficie como responsable o “guardián”.

El tercer tipo de estructura organizativa es el grupo local. Son agrupaciones de practicantes pertenecientes a una determinada ciudad que, al no contar con un lugar propio, no pueden ser consideradas *ling*. Sin embargo, tienen una identidad propia y constituyen la unidad fundamental de las prácticas cotidianas del *dzogchen*, ya que sus integrantes se pueden reunir varias veces por semana de forma más o menos informal a participar de distintas actividades. En estos casos, el lugar que convoca a los miembros puede ser el domicilio particular de alguno de ellos o un lugar rentado especialmente para cierta ocasión.

El dinero necesario para el establecimiento de los *gares* y *lings*, así como para financiar las demás actividades de la CDI proviene del aporte de la “membrecía anual” por parte de los propios practicantes. Con este abono, el interesado es considerado un “miembro de la comunidad”, lo cual a su vez brinda acceso al sistema *webcast* que transmite en vivo de forma audiovisual las enseñanzas brindadas por Namkhair Norbu en los retiros. También accede a la posibilidad de reproducir material archivado.

Esta proyección en el espacio global de la CDI a través de una red internacional de centros de enseñanza, junto a la conformación de una membrecía con una gran heterogeneidad nacional, lingüística, cultural, religiosa y racial, ha ido de la mano con modificaciones importantes en la dinámica entre religión y etnicidad. Siguiendo la propuesta de Setton (2013, 2017), entendemos la etnicidad como una construcción identitaria que pone en juego esquemas de comprensión de la realidad y definición de la situación “desde un universo cultural vinculado a un determinado territorio de ‘origen’, comprendiendo elementos como el lenguaje, la comida, la vestimenta, la música, la memoria de la región de procedencia, las

costumbres, entre otros” (Setton, 2013: 3). En esta línea, planteamos que la CDI revela un proceso de desetnización que implica la articulación de nuevos esquemas interpretativos, de manera que es posible establecer un entramado de narrativas que apelan al universalismo, relativizando la base étnica del saber transmitido por medio del *dzogchen*. Precisamente, existe esfuerzo discursivo por separar la cosmovisión y las prácticas transmitidas de la esfera de lo que se considera como religión, incluida el budismo. Desde esta perspectiva,

El *dzogchen* no exige la adopción de creencia alguna, ni puede siquiera ser considerado como una religión. Este sistema se limita a sugerir que el individuo se observe a sí mismo y así pueda descubrir su verdadera condición [...] Así pues, aunque las enseñanzas *dzogchen* no pertenecen ni al budismo ni al bon, podemos considerarlas como la esencia de todas las tradiciones espirituales tibetanas (Norbu, Shane y Capriles, 1995:32-36).

En este punto, la CDI revela un rasgo común con diversas heterodoxias minoritarias que apelan al término “espiritualidad” -por oposición a “religión”-, esto es, la concepción primordialista que propone un retorno a los orígenes (cf. Wright, 2018). En efecto, uno de los argumentos que cimientan la desbudización del *dzogchen* y de la cultura tibetana en general es la idea de que sus orígenes son anteriores a la llegada del budismo. De esta forma, la “tradición espiritual del Tíbet” se habría originado en el Reino de Shang Shung, 4000 años atrás, cuando floreció la antigua religión bon (cf. Sarsina, 2012).

En estrecha relación con lo anterior, vale mencionar que esta visión secularizada del *dzogchen* se traslada a muchas de sus prácticas rituales. Por ejemplo, el yoga tibetano se concibe como un método para armonizar el cuerpo físico y relajar tensiones y el estrés de la vida cotidiana que no implican un compromiso religioso. Similarmente, la danza es presentada como una forma de terapia que integra música con movimiento, ayudando a mejorar el balance y la coordinación del cuerpo, las emociones y los estados mentales (cf. Carini, 2016). En todo caso, se afirma que “pertenecer a la comunidad *dzogchen* no significa establecer ningún vínculo religioso ni adoptar creencia ni valor cultural alguno. El individuo simplemente aplica las enseñanzas *dzogchen* para profundizar, cada vez más, en el conocimiento de su verdadera naturaleza” (International Dzogchen Community, 2018).

Esta perspectiva universalista implica también desligar el *dzogchen* de una población humana particular, sosteniendo una visión esencialista de la naturaleza humana:

El *dzogchen*, que es una enseñanza para descubrir la condición esencial de los seres humanos, no depende de las apariencias externas. Así pues, más tarde, cuando salí del

Tíbet (...) me di cuenta de que, aunque las condiciones externas y la cultura en las que la gente vivía eran diferentes a las que había dejado atrás en el Tíbet, la condición fundamental de cada individuo no era distinta (Norbu, Shane y Capriles, 1995:31).

Desde esta perspectiva, toda la especie humana tiene una naturaleza sagrada, oscurecida por la ignorancia:

[...] la enseñanza del *dzogchen* se ocupa del estado primordial que, desde el comienzo mismo, ha constituido la naturaleza intrínseca de cada individuo. La vivencia de nuestro estado es la vivencia de nuestra verdadera condición [...] La consciencia ordinaria no es otra cosa que la jaula limitada de la visión dualística que excluye la vivencia de nuestra verdadera naturaleza: la vivencia del espacio del Estado Primordial (Norbu, Shane y Capriles, 1995:34).

En el caso del territorio y la cultura, la narrativa universalista puede ser ejemplificada en la siguiente cita de Namkhai, la cual desancla sus saberes de un espacio y una tradición local:

Puesto que las enseñanzas *dzogchen* no dependen de la cultura, pueden enseñarse, comprenderse y practicarse en cualquier contexto cultural [...] no se puede decir que el mismo pertenezca a la cultura de ningún país. Por ejemplo, hay un *tantra*¹⁰[...] que afirma que la enseñanza del *dzogchen* se encuentra también en otros trece sistemas solares distintos del nuestro; en consecuencia, ni siquiera podemos decir que la enseñanza *dzogchen* pertenezca al planeta Tierra (Norbu, Shane y Capriles, 1995:31-35).

Esta desterritorialización, en la cual se desanclan las prácticas y las cosmovisiones religiosas de sus contextos territoriales, culturales y étnicos, va de la mano con una translocalización o transterritorialización de las instituciones religiosas, formas de localizar menos ligadas al territorio, a las instituciones y a los rasgos biológicos de una etnia, y más vinculadas con localizaciones virtuales, linajes rituales y redes transnacionales multilocales (De la Torre, 2009: 14-16). En este punto se observa otro rasgo que atraviesa a distintas heterodoxias socio-religiosas, el cual consiste en “una visión creativa donde se proponen reconfiguraciones míticas de la geografía en la forma de territorios espirituales” (Wright, 2018: 255). En efecto, la distribución en el espacio de los distintos centros de la CDI responde a un modelo cosmológico simbolizado por el “mandala de la comunidad *dzogchen*”. Esta representación visual de un territorio

¹⁰ Texto esotérico que recoge enseñanzas del tantrismo.

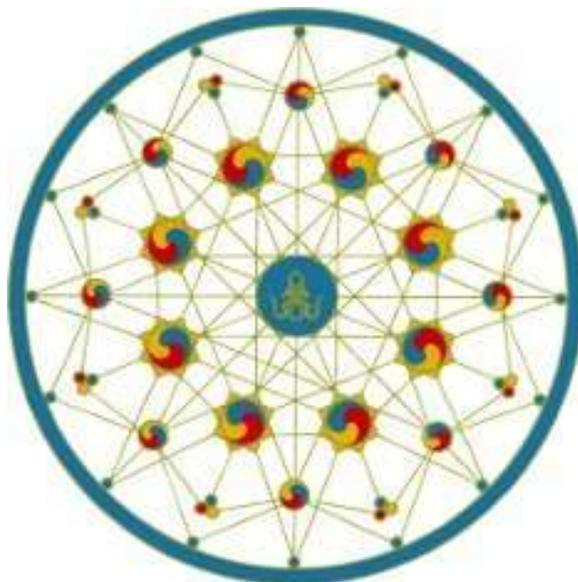
sagrado¹¹ de alcance planetario, concebida por Namkhai a partir de una serie de sueños a principios de los años ochenta, cuando la comunidad estaba en ciernes, se constituyó en el patrón arquetípico del entramado global de centros que se construyeron alrededor del mundo en las siguientes décadas.

Como podemos observar en la **figura 1**, en el mandala hay ocho esferas que rodean un círculo central, las cuales representan los *gares* distribuidos “en las ocho direcciones”¹². Se encuentran rodeadas por un anillo externo de ocho círculos menores, que representan los *lings*, junto a otro anillo externo más de puntos que simboliza los grupos locales menores “de todos los países, regiones y ciudades del mundo”. En torno al conjunto anterior hay dieciséis pequeñas esferas (*thigles*) que “representan a cada uno de los miembros de la CDI. Todos los elementos anteriores se encuentran unidos por líneas que simbolizan las relaciones entre los *lings*, los *gares* y los individuos de la Comunidad, configurando “una red interconectada mediante lazos de cooperación y solidaridad”.

¹¹ En efecto, mis interlocutores destacan que el polisémico término “mandala” significa “dimensión pura”.

¹² Aquí vale recordar que los nombres de los *gares* (o “moradas”) de cada continente contienen los puntos cardinales (e.g. Merigar Este y Oeste, Kunsangar Norte y Sur, en Europa; Tsegyalgar Este y Oeste, Tashigar Norte y Sur, en América), apuntalando simbólicamente la extensión planetaria de la reterritorialización efectuada por el *dzogchen*.

Figura 1. Mandala de la CDI.



Recuperada de: <https://www.dzogchen.es/enseñanzas-y-comunidad-dzogchen/la-comunidad-internacional-dzogchen/>.

El centro del mandala está compuesto por una esfera traslúcida con cinco colores (*thiglé*) que “irradia luz y simboliza al maestro y a la condición absoluta que él mismo encarna”. Al mismo tiempo, representa a un *gar* que se encuentra en su etapa avanzada de construcción: Dzamling Gar o Gar Global. Su origen se remonta al año 2012 cuando se adquirió un predio de varias hectáreas en la Isla de Tenerife (España) con el objetivo de construir un *gar* que concentre las actividades de los restantes centros del mundo. El punto neurálgico de Dzamling Gar va a ser el “*Gonpa* Global”, el lugar específico de práctica con capacidad para miles de personas, una obra de arte diseñada por un prestigioso arquitecto cuya construcción costará alrededor de cinco millones de euros.

Según la visión de Namkhai, Dzamling Gar constituirá un lugar de reunión para la comunidad internacional que propiciará “la cooperación y el desarrollo de las capacidades personales en coexistencia con otros practicantes”. En este *gar* va a establecerse un conjunto de edificaciones de diferentes colores las cuales,

mediante una serie de correspondencias, simbolizan a un elemento (tierra, agua, fuego, aire y espacio), una zona determinada del planeta y un *gar* específico. Así, como señala un miembro del grupo, "cada región va a tomar posesión de una de las casas situadas en el terreno y va a conducir actividades que convoquen a la comunidad junta de forma tanto internacional como local". De esta forma, Dzamling Gar, el último elemento que materializa en el territorio la dimensión sagrada concebida en el mandala, se constituirá en un lugar de encuentro que trascenderá la mera localidad, aglutinando un conjunto heterogéneo de personas que, si bien presentan diversos orígenes étnicos, lingüísticos y nacionales, comparten un mundo de significados que trasciende la distancias geográficas y culturales¹³.

¹³ En el proceso de formación de la CDI en la Argentina puede observarse la potencia simbólica del mandala para materializar una utopía orientando las prácticas de relocalización de la comunidad, especialmente en lo referente a la toma de decisiones en cuanto a la compra de tierras y el establecimiento de un *gar*. El origen de la sede local se remonta 1989, cuando Namkhai visitó por primera vez al país. El contacto inicial se produjo a través de dos argentinos que lo conocieron durante uno de sus retiros en Venezuela. Ellos gestionaron su arribo al país y organizaron un retiro en la provincia de Córdoba, en la localidad de Alta Gracia. Según relata un miembro antiguo, Namkhai logró aglutinar gente a su alrededor y generar entusiasmo, de forma tal que surgió la idea de emplazar un *gar* en Córdoba. Las cosas se dieron rápidamente: al año siguiente, en 1990, se compraron cuarenta hectáreas de tierras en el paraje El Durazno, localidad de Tanti, provincia de Córdoba, en las cuales se emplazó la casa principal utilizada por el maestro durante su estadía, junto a otras edificaciones donde se instalaron una biblioteca, un comedor, una secretaría y la casa residencial del *gekeko*. Luego, se construyó una gran *gonpa*, que, como mencionamos es un gran salón de reunión para la enseñanza y la práctica del *dzogchen*, y se adquirieron varias hectáreas aledañas más de terreno donde se emplazó Tashigar Mandala, un sector en el cual algunos practicantes construyeron viviendas para utilizarlas durante los retiros y otras actividades. Estas casas se basan en el principio de usufructo de la propiedad para miembros comprometidos, aunque no posean la tierra ni puedan comerciar con el inmueble más allá del ámbito de la comunidad (muchos discípulos europeos poseen propiedades que ocupan cuando visitan Tashigar). Como podemos observar, Namkhai apostó resueltamente a iniciar en el Argentina un nuevo *gar* a fin de materializar en el territorio uno de los elementos del mandala concebido años atrás. El dinero para la compra de tierras provino de sus propios fondos y de las arcas del *gar* pionero de Italia, Merigar. A partir de ese momento, Namkhai visitó el país todos los años, emplazando Tashigar Sur como lugar de reunión de sus discípulos para la región de América del Sur, aglutinando los *lings* de Argentina, Brasil, Chile y Perú.

LA COMUNIDAD DZOGCHEN REETNIZADA

Un movimiento que va en sentido opuesto a la narrativas universalista y secularizada, las cuales propician la desetnización de la CDI, está constituido por la transmisión de un complejo cultural tibetano territorialmente localizado que va desde la lengua, la astrología, la medicina, la caligrafía y la pintura, hasta los juegos, las canciones y las danzas populares. Incluso es posible observar un decidido conjunto de marcas étnicas en muchos de los aspectos materiales de la CDI, tales como los trajes tradicionales que se emplean para danzar, las banderas de oración, los adornos, etc.

A nivel institucional, la oposición entre lo étnico y lo universal se expresa en la polaridad entre la CDI y la Fundación Shang Shung (FSS). Esta última fue fundada por Namkhai en 1989 con el propósito de preservar, difundir y promover el reconocimiento de la cultura tibetana pasada y presente (Norbu, Shane y Capriles, 1995:31). La FSS es presentada como una institución sin fines de lucro ni adscripción política o religiosa, centrada en la traducción de textos antiguos, la enseñanza del idioma tibetano¹⁴, la publicación de libros, la medicina tradicional, la caligrafía, la pintura, las danzas y músicas modernas, el yoga y otras actividades que dan a conocer distintos aspectos del acervo cultural del Himalaya. La noción que subyace a esta recuperación de lo étnico dada a través de la FSS es la de una cultura tibetana en tanto patrimonio espiritual universal que Occidente debe reconocer, proteger y difundir, como un tesoro único que puede mejorar la vida y el bienestar de las personas y las sociedades a escala global. El sitio web mediatiza gran parte de esta labor, la cual involucra el trabajo sostenido por un equipo de editores que se preocupan por "brindar un contenido atractivo" en cinco idiomas. Así, podemos afirmar que existe un proceso dual donde, al tiempo que se desetnizan algunas prácticas, saberes y discursos del *dzogchen*, se revalorizan otros elementos étnicos tradicionales.

Más aún, algunas de las prácticas de la CDI –tales como el yoga y la danza- tiene una doble función: en cuanto tecnología espiritual empleada por los miembros de la CDI, por un lado, y en cuanto manifestación del acervo cultural tibetano que promueve la FSS, por el otro. Un caso que ilustra este punto de manera

¹⁴ Si bien la adaptación al contexto occidental incluye la traducción de muchas enseñanzas a los idiomas en uso en esta región del globo, también se le da mucha importancia al aprendizaje de la lengua tibetana, de forma tal que la FSS desarrolló un sistema de transcripción especial para su correcta pronunciación y distintas modalidades para su aprendizaje online.

cabal es el de las danzas *khaita*, la más novedosa de las prácticas de la CDI. Estas danzas se desarrollaron mediante un proceso de apropiación de canciones de música moderna popular tibetana, a las cuales se dotaron de una coreografía y se resignificaron como una práctica espiritual. Su origen comenzó en el 2011 cuando Namkhai descubrió en el canal *online* de videos *Youtube* canciones de jóvenes artistas tibetanos y comenzó a transcribir -en el idioma original- una primera selección de temas. Con la ayuda de otros miembros de la comunidad le agregó a cada canción pasos básicos de la danza tibetana popular. A fin de remover una referencia étnica tan explícita, en 2014 cambió el nombre previo ("Danzas Tibetanas Modernas") por el de "Gozosas Danzas *Khaita*", siendo el significado de *khaita* "armonía en el espacio".

Actualmente, existen más de doscientas cincuenta danzas *khaita*, y su práctica adquiere un protagonismo central para los estudiantes de Namkhai Norbu. Estos apuntan a concebirlas desde un marco interpretativo desentnazado y universalista, en el cual su sentido radicaría en ofrecer una manera de aprender a "estar presentes ante la manifestación interna de nuestros pensamientos y nuestras emociones. A medida que cultivamos esta presencia relajada en movimiento, la armonía y la alegría gozosa se desarrollan naturalmente, hasta ser capaces de llevarla a nuestra vida diaria, y así poder movernos más fácilmente en nuestras actividades rutinarias". Según un miembro del grupo "si bien las *khaita* se originan en la cultura tibetana, nuestro objetivo, que es el de promover la armonía dentro del individuo y entre las personas y su entorno a través de la danza, va más allá de proteger y apoyar una sola cultura". Las canciones de *youtube* seleccionadas son elegidas cuidadosamente en base al contenido universalista de su letra:

Cuando cantamos, muchas canciones tibetanas hablan de superar la separación entre, por ejemplo: los distintos grupos de tibetanos, o entre las distintas escuelas de budismo; como también los prejuicios y conflictos entre los seres humanos. Cantamos sobre cómo llevar paz al mundo, respetando y protegiendo nuestra tierra, enviando deseos de prosperidad a todos los seres sensibles, protegiendo las lenguas nativas. Estos temas no están limitados a la cultura tibetana: representan el núcleo de cada cultura y los valores pertenecientes a toda la humanidad (El espejo, 2015).

No obstante, pese a esta relativización de su componente étnico, las danzas *khaita* son cada vez más empleadas para visibilizarse en público, ofreciendo a la mirada del resto de la sociedad una práctica secularizada y más cercana a lo folclórico que a lo religioso. Con cierta periodicidad se organizan presentaciones en espacios públicos, abiertas a cualquier espectador, como una forma de dar a conocer la cultura tibetana al resto de la sociedad. Incluso en ocasiones adquiere una utilidad especial a la hora de promover la dimensión de la etnicidad tibetana.

Por ejemplo, en el año 2016 se inauguró el Museo Asiático de Arte y Cultura en un edificio público medieval situado en la ciudad italiana de Arcidosso. Además de Namkhai Norbu, asistieron el alcalde de dicha localidad, y los jefes comunales de otras ciudades donde la CDI posee centros residenciales (*gars*), como el alcalde de Tenerife (España) y el alcalde de Tanti (Argentina). También asistieron representantes de diversas universidades del mundo. Con el fin de convocar a los habitantes al evento, un conjunto de miembros de la CDI oriundos de distintas partes del mundo danzaron las *kbaitas* desde la plaza principal hasta el castillo de Arcidosso, donde se realizó la inauguración. Para recibir a los primeros visitantes del Museo Asiático de Arte y Cultura, además de música y baile había coloridas banderas, pañuelos y vestimentas tradicionales tibetanas (v. Figura 2)¹⁵.

El caso de las danzas *kbaita* ilustra el funcionamiento de una lógica que atraviesa muchas prácticas y narrativas de la CDI: construir una imagen desetnizada hacia el interior de la comunidad, y brindar una imagen etnizada y secularizada hacia el exterior. En otras palabras, los miembros no quieren percibirse a sí mismos en términos étnicos, y no quieren ser percibidos por los demás en términos religiosos. Esta lógica dual otorga una gran polivalencia a prácticas como las referidas arriba, pues al existir una producción y consumo diferencial de su sentido les posibilita ejercer múltiples propósitos.

¹⁵ Los siguientes días, practicantes de *dzogchen* diestros en distintos saberes de la región del Himalaya ofrecieron talleres sobre pintura y danza tradicional tibetana, historia de la vestimenta y del tejido tradicional de Bután, astrología tibetana y confección de máscaras y banderas de oración tradicionales.

Figura 2. Bailarines *dekhaita* danzando en frente del museo.



Recuperada de: <http://es.melong.com/inauguracion-del-museo-asiatico-arte-cultura/>.

Cabe aquí preguntarse acerca del motivo por el cual se propone una espiritualidad globalizada, universalista, desetnizada, desligada de particularidades culturales, lingüísticas y territoriales a través de la CDI, por un lado, y se emplea la FSS para presentar una tradición cultural desligada de lo religioso. Según los propios protagonistas, esta última institución procura llegar a los estudiantes potenciales que, si bien no están buscando específicamente dentro de las alternativas que ofrece el budismo tibetano, quizás se encuentran interesados por los aspectos filosóficos, lingüísticos, históricos o artísticos de la región del Himalaya.

El tema de la apertura surgió en forma muy potente. Cómo ser abiertos al mundo exterior y ver a través de los ojos del público amplio. Algo muy importante es cómo acercarnos a personas nuevas, como también ser conscientes de cómo incluirlos, darles la bienvenida, siendo inclusivos y colaboradores. La Fundación Shang Shung ha tenido un importante rol en este proceso al ser el nexo entre la Comunidad Dzogchen Internacional y el público (El Espejo, 2017).

En este sentido, las danzas han tenido un rol clave en esta presentación de cara al resto de la sociedad, ya que, como hemos mencionado, estas prácticas pueden ser presentadas de forma secularizada, como medios para alcanzar el bienestar físico y mental, desligadas de su contexto religioso. Al respecto, afirma una instructora de estas danzas:

A mí me parece que es un modo en que la Comunidad Dzogchen puede abrirse y ofrecer su conocimiento y potencialidad al público ‘exterior’. De todas maneras, cuando explicamos las Gozosas Danzas *Kbaita* no necesitamos hablar de espiritualidad, ni de Enseñanzas sagradas que surgen de un país distante, ni de meditación. A veces, tales palabras pueden asustar a las personas, creando resistencias o prejuicios. Así, podemos dirigirnos a gente de todas las edades de una manera simple y directa, compartiendo nuestra experiencia y danzando juntos en el saber del ‘Gozo’, como una semilla pequeña de la cual puede brotar una bella flor (El Espejo, 2015).

Otro ámbito donde puede observarse una tensión entre la dimensión étnica y el universalismo es el económico. Precisamente, existe un contrapunto entre una economía de la ofrenda, el desinterés y el rechazo al asistencialismo que va de la mano de la narrativa universalista, y una lógica de beneficencia que apunta a la esfera étnica tibetana. La primera es propiciada al interior de la CDI, en donde sus miembros contribuyen con recursos materiales y tiempo de trabajo para sostener esta institución.

Así, el pago de la membresía se considera como una ofrenda al maestro en agradecimiento por su instrucción y como una manera de demostrar compromiso religioso, fomentar la vida de la comunidad y posibilitar la continuidad de las enseñanzas y el acercamiento de nuevas personas. Además, existen mecanismos para favorecer esta economía de la ofrenda, transmutando el capital económico en capital simbólico mediante distinciones entre categorías de miembros –las cuales emplean expresiones que van de lo “ordinario” a lo “meritorio”, de lo “local” a lo “global”- según la suma aportada, de modo que tenemos el “miembro ordinario local”, el “miembro sostenedor local”, el “miembro sostenedor global” y el “miembro meritorio global”. Los montos varían desde s\$120 para el primero, hasta s\$1900 para el último. También existen distinciones que premian la continuidad en el abono de esta membresía. Así, el que paga por primera vez será considerado como “socio bienvenido” durante tres años. Tras este período, pasa a ser considerado como un “miembro plenamente activo”, lo cual en la práctica conlleva algunos privilegios, tales

como la posibilidad de participar en la dirección de un centro de la CDI¹⁶. En todo caso, como remarca un practicante, se considera que "el *gar* es demandante en general. Así como a nosotros nos retribuye tener un lugar donde recibir las enseñanzas y estar con el maestro, en contraposición, nos exige mucha dedicación y nos exige contribuir con trabajo y con dinero o con lo que podamos".

Además de la economía de la ofrenda, existe otros mecanismos de producción de un *habitus* económico desinteresado (Bourdieu, 2004) que apuntan, por ejemplo, a que los miembros no empleen las instalaciones de la CDI según su propia conveniencia. Al respecto, afirmaba en cierta ocasión Namkhai: "los centros de la Comunidad Dzogchen, sean pequeños o grandes, no deben considerarse lugares donde los miembros de la Comunidad puedan lucrar; más bien son los miembros de la comunidad los que deben sostener la economía de los diferentes centros de la comunidad Dzogchen". En una entrevista, uno de sus discípulos afirmaba que una de las reglas de los *gares* y los *lings* es que nadie puede quedarse a vivir allí de forma permanente –salvo el mencionado "*gekeka*" o "guardián", el cual tiene entre sus funciones principales hacer cumplir esta interdicción. Interrogado acerca de los motivos de dicha regla, afirmó:

Para evitar desarrollar la tendencia (por la cual) como uno no tiene donde quedarse (tiende a) quedarse en el *gar*. Entonces, el *gar* no es un hospedaje, no cumple una función social en el sentido de sostener gente (...) La comunidad es un lugar de práctica que sigue un camino de *dzogchen*, en sí no es una institución de beneficencia (...) Ya es muy difícil la supervivencia de la propia comunidad como para entrar en ese camino, además, la finalidad nuestra es un entrenamiento. O sea, el *gar* es un lugar de práctica, un lugar que el maestro generó en su momento y que nosotros ayudamos a sostenerlo para practicar este camino, no tiene otro sentido.

No obstante, y en oposición a este "interés económico en suspenso" al decir de Bourdieu (2004: 138), que incluye el rechazo explícito de cumplir un rol asistencialista, es posible observar una lógica de beneficencia que tiene por objeto la dimensión étnica en su sentido más pleno. Precisamente, un destino importante del flujo monetario que converge en la CDI es la organización no gubernamental creada por Namkhai Norbu en 1988, ASIA (*Association for*

¹⁶ Al igual que con la membrecía, pero de forma menos burocratizada, la donación es otra importante fuente de fondos para la CDI. Durante el trabajo de campo he presenciado como al final de un retiro Namkhai recibía ceremonial y públicamente sobres con donaciones efectuadas por individuos, grupos locales o *lings*, las cuales en ocasiones alcanzaban abultadas sumas de dinero.

International Solidarity in Asia), a fin de promover la educación, la salud y el desarrollo en el Tíbet y otras regiones de Asia. Entre los proyectos realizados por esta ONG destaca la construcción o restauración de más de sesenta escuelas, veinte centros de salud y la organización de un sistema de patrocinio a distancia ("Adopta Tíbet") de miles de niños, ancianos, monjes y estudiantes universitarios. De manera que podemos decir que la función social de beneficencia, negada en una institución universalista y globalizada como la CDI, es el principal cometido de la otra institución, vinculada con la dimensión étnica.

En suma, la labor difusora de Namkhai establecida tras la diáspora se estructuró de forma triádica: la Comunidad Dzogchen Internacional, la ONG Asia y la Fundación Shang Shung. Mientras que la CDI aglutina a los miembros occidentales comprometidos con el maestro, las prácticas y la cosmovisión *dzogchen*, y la FSS tiene el propósito de ser la cara visible de la organización hacia el mundo exterior, mostrando una versión laicizada que hace hincapié en el valor de la cultura tibetana, la ASIA canaliza los recursos materiales que fluyen desde Occidente hacia Oriente a fin de beneficiar las condiciones de vida del pueblo tibetano. En cualquier caso, no hay que perder de vista que, al menos desde el discurso nativo, si bien cada una de las tres instituciones formadas por Namkhai Norbu tienen un propósito diferenciado, representan a la misma comunidad de practicantes *dzogchen*: "son sólo formas de organizarnos para una misión específica, o para mostrar una cara particular al mundo externo. Pero, por detrás de estas escenas, podemos compartir todos los niveles de recursos como (...) la comprensión financiera, el planeamiento organizacional, etc., siendo todos uno mismo grupo".

CONCLUSIONES

La Comunidad *Dzogchen* Internacional brinda la oportunidad de explorar, a través de un caso particular, algunos de los fenómenos de adaptación y reinención tanto material como simbólica que integran el proceso más amplio de expansión del budismo más allá de sus enclaves asiáticos. En este sentido, la CDI construye una identidad religiosa transnacional en base a un liderazgo carismático y la valorización de determinados saberes y prácticas esotéricas, que va más allá de las particularidades geográficas, históricas, religiosas y culturales de origen. Organizaciones budistas internacionales como la estudiada en este escrito se revelan como vehículos que posibilitan transversalizar regímenes de valor entre los contextos de origen y los contextos globalizados en los cuales se reapropian los símbolos y las prácticas religiosas. En este proceso, hay que

destacar la potencia de la imaginación religiosa, expresada a través de la temprana concepción del mandala de la comunidad, con sus *gares* y *lings* distribuidos en todo el mundo, para materializar un propósito utópico según un modelo que reproduce una dimensión sagrada. Desde el inicio, esta aspiración trascendió las fronteras territoriales originales e imaginó una comunidad planetaria, proporcionando un esquema interpretativo desentnazado con la capacidad para articular territorialidades dispersas y generando un sentido de comunidad y pertenencia a nivel global.

Por otra parte, el fenómeno explorado en este escrito nos permite apreciar el rol destacado que ha cumplido la agencia de distintos actores clave que han sido protagonistas en el proceso de reinventar el budismo en Occidente. Con seguridad, la trayectoria biográfica de Namkhai ha incidido en la forma de concebir y reinventar algunos rasgos medulares de su organización global. En la misma destaca una actividad que trasciende territorios, culturas, lenguas y fronteras denominacionales: en el Tíbet no solo estudió con maestros de las distintas escuelas de budismo tibetano, sino que también fue formado por los maestros del movimiento ecuménico, modernista y secularista *rimé*. Así, el proceso de desentnazación que permite considerar a la CDI dentro del budismo postmoderno y globalizado en cierta forma puede pensarse como una progresión del *rimé*, así como de la experiencia de desterritorialización que marcó la trayectoria de su líder. En efecto, los peregrinajes, el exilio, la actividad académica dedicada a difundir la cultura tibetana y la forma de vida nómada de sus últimos cuarenta años con seguridad han propiciado que la CDI se destaque por su énfasis en el universalismo, la desterritorialización, la etnicidad y la preocupación por preservar la cultura tibetana.

Por otra parte, un interrogante que queda pendiente es si la reentnazación arriba analizada tiene como propósito final el enunciado por sus propios miembros, es decir, ofrecer una fachada menos ligada a “lo religioso” y, por ello, más asimilables a la nueva membresía potencial, o si, invirtiendo el fin y los medios, es la CDI la que cumple el cometido principal -el cual es continuamente denegado- que es recrear, promover y difundir la dimensión étnica. Tomar en cuenta la ética económica del grupo, manifiesta, como mencionamos, a través de una tensión entre un discurso que condena el asistencialismo y promueve un *habitus* desinteresado al interior de la comunidad, a la vez que ejerce una acción objetiva de beneficencia al exterior de la comunidad, puede otorgar a la segunda opción cierta plausibilidad. Siguiendo esta línea, podemos aseverar que el caso estudiado muestra algunos mecanismos de resistencia étnica y cultural que posibilitaron que un líder tibetano en situación de exilio -el cual vio desaparecer todo su mundo conocido- articule una estructura material y simbólica para

favorecer a su pueblo y preservar o reinventar su patrimonio cultural y religioso. ¿Cómo, sino, podría entenderse la doble lógica que implica apelar a un budismo desetnizado, transcultural y no religioso, y a la vez poner en juego una constante valorización del patrimonio intangible del Tíbet? Así, el desinterés en lo económico y lo étnico que propicia la CDI encuentra su contraparte en el interés que adquieren ambos en la FSS y la ONG ASIA. En este sentido, como sugiere Bourdieu (2004) hablando de las instituciones religiosas en general, a las cuales considera en cierta forma como empresas de dimensión económica basada en la denegación de la economía, la triple estructura de la organización formulada por Namkhai realiza una labor estratégica de disimulo que posibilita, a través de objetivos mutuamente excluyentes, la coexistencia de los opuestos, de modo que los miembros pueden fomentar la etnicidad, negándola, y hacer beneficencia, condenándola.

Para finalizar, podemos afirmar que el caso estudiado ilustra la tensión entre tradición y modernidad, preservación e innovación, continuidad y adaptación, y etnicidad y universalismo que atraviesa el budismo globalizado, y la manera en que esta tensión a menudo se resuelve mediante procesos de creatividad cultural tales como innovaciones tradicionalistas, valores particulares universalizados y la tensión permanente y dinámica entre lo local y lo global, lo étnico y lo transnacional.

BIBLIOGRAFÍA

- Baumann, M. (2001). Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, 2, 1-43.
- Baumann, M. (2002). Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects. En Prebish, Ch. S. y Baumann, M (ed.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia* [85-105]. California: University of California Press.
- Blondeau, A. M. (1990). Las religiones del Tíbet. En Puech, H-Ch (dir.), *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes I* [287-405]. Vol. 9. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2004). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Campbell, C. (1997). A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, 18(1), 5-22.
- Carini, C. E. (2012). Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata.

- Carini, C. E. (2014). La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico. En Flores, F y Seiguer, P (ed.), *Experiencias plurales de lo sagrado: La diversidad religiosa argentina en perspectiva Interdisciplinaria* [181-196]. Buenos Aires: Imago Mundi
- Carini, C. E. (2016). Budas en movimiento: la práctica de la danza y el yoga tibetano en una comunidad vajrayana argentina. *Religare*, 13(2), 321-347.
- Carini, C. E. (2018). Southern Dharma: Outlines of Buddhism in Argentina. *International Journal of Latin American Religions*, 2(1), 1-19.
- Carozzi, M. J. (1993). Tendencias en el estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: los últimos 20 años. *Sociedad y Religión*, 10/113-31.
- Citro, S., Aschieri, P. y Menelli, Y. (2011). El multiculturalismo en los cuerpos y las paradojas de la desigualdad poscolonial. *Boletín de Antropología*, 25(42), 102-128.
- De la Torre, R. (2009). De la globalización a la transrelocalización de lo religioso. *Debates do NER*, 16, 9-34.
- El Espejo (2015). Khaita – Entrevista a Adriana DalBorgo. Recuperada de: <http://es.melong.com/khaita-entrevista-a-adriana-dal-borgo/>.
- El Espejo (2017). Encuentro “Todas las Manos” de la Fundación ShangShung. Recuperado de: <http://es.melong.com/encuentro-todas-las-manos-la-fundacion-shang-shung-mundial/>.
- Harvey, P. (1998). *El Budismo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- International Dzogchen Community. (2018). *Qué es la Comunidad Dogchen*. Recuperado de: <http://www.dzogchen.es/kundusling/la-comunidad-dzogchen-en-espana/>.
- Norbu, N., J. Shane y E. Capriles. (1995). *El cristal y la vía de la luz. Sutra, tantradzogchen*. Barcelona: Kairós.
- Roberti di Sarsina, P. (2012). Chögyal Namkhai Norbu Rinpoche: Dzogchen and Tibetan Tradition. From Shang Shung to the West. *Religions*, 3, 163–182.
- Roberti di Sarsina, P., A. Colitto y F. M. Risolo. (2013). Chögyal Namkhai Norbu, The Master Who Revealed Dzogchen to the Western World. *Religions*, 4, 230–239.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- Setton, D. (2013). Religión y etnicidad en el judaísmo. Los procesos de ortodoxización y desgermanización en la comunidad Ajdut Israel. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 27(74), 101 – 118.
- Setton, D. (2017). Aportes al estudio de la etnicidad a través de una investigación sobre judíos no afiliados a organizaciones judías. *Cultura y Religión*, 11(2), 51-69.

- Smith, H. (1963). El Budismo. En James, E. O. (Dir.), *Historia de las Religiones* Tomo II [107-231]. Barcelona: Vergara.
- Tanaka, K. (2011). Budismo japonês nos Estados Unidos: As tensões da identidade étnica e os ensinamentos universais. *REVER*, 2, 33-53.
- Tucci, G. (2012). *Las religiones del Tíbet*. Barcelona: Paidós.
- Usarski, F. (2006). Conflitos Religiosos no Âmbito do Budismo Internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro. *Religião e Sociedade*, 26(1), 11-30.
- Wright, P. (2018). Espiritualidades: entre la ontología y la pragmática. En Esquivel, J. Giménez Béliveau, V (Coord.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. [253-265] Buenos Aires: Biblos.