

Adriana Serrano

MANDALA: LA MIRADA DE UNA MIRADA

Resumen

Este artículo presenta un análisis de la imagen que Occidente ha creado sobre el Tíbet. Su propósito es descubrir sus alteraciones y sus matices para estudiar lo que revelan sobre la cultura occidental, sus preferencias, sus temores y su particular manera de ver el mundo.

Abstract

An analysis of the image of Tibet the West creates in attempted in this article. Its main purpose is to unravel alterations and biases introduced by this image in order to study what it reveals for our knowledge of Western culture, its preferences, its fears and its particular view of the world.

Palabras clave

Etnocentrismo, etnocentrismo occidental, Occidente, Tíbet, minorías, conflictos asiáticos, cultura occidental, conflictos culturales, Mandala.

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002



Tíbet, *La Rue du temps, Pratique du Mandala*, Arles, Actes Sud, 1995.

Ocurre, tanto para los individuos como para los grupos humanos, que la mente ordena y completa las percepciones de acuerdo con una estructura interna habitual. Esta estructura ha tomado raíces y cuerpo en los individuos que conforman una cultura. Ella moldea las imágenes que cada cual se hace de sí, del mundo, de los objetos, de los sucesos y de la historia. A partir de estas imágenes se forjan creencias;

desde ellas se toman decisiones y se realizan.

Esta estructura no es una cárcel: puede ser modificada y, de hecho, se modifica todos los días, para adaptarse a los intereses y a los medios que ofrece cada época; pero es una estructura. Está en la base, hace parte de nosotros, nos constituye, nos sostiene en el mundo. Estos hábitos reiterados (*habitus*),¹ que

¹ También si no han sido citados a lo largo del texto, algunos de los conceptos que se hallan en la base de esta investigación provienen de Pierre Bourdieu. En

aproximan ciertas cosas y disocian otras, son nuestro mecanismo de acceso a la experiencia y nada podemos sin este punto de referencia inicial, sin esta piedra angular.

Occidente posee una cultura. Es una estructura viva, cambiante, potente, heterogénea, compleja, contradictoria, temiblemente fuerte y temiblemente frágil. Actúa a cada momento, aparece en todo lo que hacemos, creemos, percibimos o juzgamos. Se construye y se reconstruye por medio de nuestros razonamientos.

Este Occidente del que hablamos se forja imágenes, se representa los objetos que halla ante sí. Se crea, por ejemplo, una imagen del Tíbet. Esta imagen nunca es una sola y cambia de individuo a individuo, pero posee algunos rasgos generales que permiten identificar al objeto, tomar postura ante él y actuar en correspondencia.

En este artículo queremos estudiar, en la imagen que Occidente se hace sobre el Tíbet, lo que ésta revela de la cultura occidental. ¿Por qué buscar allí? ¿Por qué el Tíbet?

En primer lugar, porque este lugar representa un espacio, una cultura, un modo de vida que los occidentales reconocen y piensan como completamente ajeno, completamente no occidental. En cierta medida lo "otro" sirve como espejo y nos habla sobre la imagen que tenemos de nosotros mismos: el "otro" pone en relieve aquello que nos parece evidente, porque para él no es tan evidente o no "es" en absoluto. El "otro" es nuestro límite, y ese límite nos vuelve sobre nosotros mismos. Cuando menos, a primer golpe de vista el Tíbet parece hacer parte de ese "otro". Podemos aprovechar esta circunstancia para captarnos en la diferencia, en la oposición.

En segundo lugar, porque el Tíbet no es sólo una cultura diferente y opuesta, sino que es, además, una cultura agradable a los ojos de Occidente. Los escritos que tratan este tema, desde los simples artículos de prensa hasta los textos especializados, dejan ver, en la mayoría de los casos, una abierta y declarada simpatía por su pueblo, por su territorio y por su forma de vida. Sirvan como ejemplo la entrega del Premio Nobel de la Paz al Dalai-Lama, en

este caso se destacan en particular las nociones de *habitus* y *capital*. Éstas permiten hacer una lectura de la cultura como una unidad en movimiento, como un punto de referencia que forja la estructura de relación con el mundo, pero que no permanece inmóvil, fija en una tradición inalterable. Esta idea dirige y sostiene en cierta medida la totalidad de esta investigación.

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

1989, la declaración oficial de apoyo del Parlamento Europeo,² la formación de la Campaign for Tibet, la exposición Au Tibet avec Tintin y el establecimiento de múltiples centros de estudio de la cultura y de la religión tibetanas en diversos lugares del mundo, particularmente, en Estados Unidos y Europa. Signos de esta simpatía son también los programas de televisión, las películas, las canciones y los textos de divulgación que se publican continuamente al respecto.

Ahora bien, si el Tíbet parece ser agradable a los ojos de Occidente, cabe preguntar por qué. Observar lo que una cultura considera grato o valioso de otra nos permitirá reconocer sus gustos, sus apetitos y sus preferencias.

En tercer lugar, porque el Tíbet actual se haya en una situación política particular: es una nación que, a juicio de los occidentales, está sometida a una potencia extranjera. El ejército de la República Popular China tomó

por la fuerza el territorio tibetano en 1950 y desarrolla allí, desde entonces hasta nuestros días, campañas de control y de repoblación. No existen motivos razonables para poner en duda las acusaciones de tortura y de irrespeto de las libertades individuales en el territorio tibetano, puesto que las demás provincias chinas se encuentran en una situación similar, largamente presentada y discutida ante el tribunal de las Naciones Unidas. Esta situación provoca en Occidente reacciones de simpatía por las víctimas, de rechazo ante los victimarios y una toma de posición propia. Ello nos permite observar aquello que se estima, aquello que se teme, aquello que se cree ser, aquello a lo que se aspira.

En suma, el Tíbet se muestra como una ocasión rica y compleja para captar diversas dimensiones, diversos gestos de nuestro objeto de estudio. Por lo tanto, será nuestro espejo.³

² Résolution du Parlement Européen du 13 juillet 1995 concernant la situation au Tibet, en Levenson, Claude B, *La Chine envahit le Tibet*, Bruxelles, Complexe, 1995, p.101.

A menor escala, existen también declaraciones oficiales de la Confederación Suiza y del Cantón de Ginebra a favor de la causa tibetana.

³ Se hace necesaria una aclaración: aunque nuestro objeto de estudio sea Occidente y no el Tíbet, resulta obvio que para poder reconocer la parcialidad de nuestra forma de observar una cultura diferente y lo que revela de nosotros mismos, debemos ocuparnos ocasionalmente del Tíbet en cuanto tal, para que sirva como punto de referencia y nos muestre la distancia entre nuestra apreciación y los hechos. Se puede objetar que estos 'hechos' son ya una imagen deformada de la realidad. Probablemente. Cabe con todo la posibilidad de recurrir a estudios científicos, que revelan ya una parte de nuestros prejuicios. Cabe también el

Para dar un cierto orden a nuestra observación he preferido, entre múltiples vías posibles, el camino que me sugiere una bella y rica imagen que proviene del mundo tibetano: el mandala. Se trata de un tipo de representación que hace parte de las imágenes sagradas del budismo tibetano. Existen diversos tipos de mandala que, dicho sea de paso, han despertado toda una serie de estudios y de actividades en el mundo occidental.⁴ Uno de ellos recibe el nombre de kalachakra o la rueda del tiempo.

Representación cósmica, ejercicio de meditación, método de búsqueda de la iluminación, vía de acceso al inconsciente, guía de conocimiento del universo; eso y más puede ser para un budista. Para mí, en cuanto occidental, el mandala, en general, y el kalachakra, en particular, es una imagen sugerente, compleja y hermosa. Queremos utilizar aquí esta imagen como estructura y guía del estudio, como una invitación a observar de cierta

manera, en un cierto orden. ¿Cuál?

La rueda del tiempo es un "palacio divino" donde residen 722 deidades. En el corazón, sobre una flor de loto, un buda: Kalachakra. Este palacio cuenta con cinco pisos, representados por cinco cuadrados encerrados los unos en los otros. Cinco mandalas, en verdad, o soportes de instrucción y meditación: (1) el mandala del cuerpo, (2) el mandala de la palabra, (3) el mandala del espíritu, (4) el mandala de la "conciencia primordial", (5) finalmente, en el centro con su flor de loto, el mandala de la "felicidad suprema", fin de este recorrido iniciático.⁵

Quiero considerar la imagen del Tíbet como un palacio de varios niveles que se comunican, que dependen el uno del otro, pero que son diferentes entre sí. Deseo partir del cuerpo del objeto que me propongo considerar y recorrerlo en espiral hacia su centro, hacia aquello en lo cual

servirse de otras fuentes, como la versión china de los hechos: si bien puede ser tanto o más deforme que nuestra propia percepción, ésta nos permitirá con todo acceder a puntos comunes que guardaremos como hechos, en cuanto no se nos demuestre lo contrario. Que el Tíbet es una zona montañosa, que su cabeza político-religiosa fue por siglos el Dalai-Lama, que fue invadido por el ejército de la República Popular China, que se haya sometido, como nación minoritaria, dentro del estado chino; todas estas afirmaciones y muchas otras resultan difícilmente discutibles. Son las que tomo como punto de referencia.

⁴ Tíbet, *La Roue du temps. Pratique du mandala*, Arles, Actes Sud, 1995.

⁵ *Ibid.*, p. 24. La traducción es del autor de este artículo.

y por lo cual es valioso e irremplazable.⁶ Mi propuesta es la de buscar dentro de la imagen que Occidente se ha hecho del Tíbet, desde la mera impresión ante el territorio hasta la admiración y el deseo de una profunda sabiduría, cuáles son los móviles de ese Occidente, cuáles sus temores, sus ambiciones, sus esperanzas. Mi deseo es poder contemplar cada aspecto en su particularidad sin perder de vista el conjunto, el todo.

Para hacerlo busco el cuerpo del objeto, su presencia; en él busco su palabra, el pueblo que conforma su voz; de su decir busco el espíritu que lo impulsa, su creencia; de ella busco el pensamiento que la sostiene, su conciencia, su sabiduría, y en ella busco su fuente, aquello que la mueve y justifica, lo que desea, lo que constituye su felicidad. Al buscar estos elementos de la imagen del Tíbet, quiero observar a Occidente como un todo complejo, contradictorio, viviente. Ésa es la finalidad de este artículo.

Tíbet, un territorio-el cuerpo

La dimensión más exterior, la más evidente, la que más fácilmente podemos determinar con respecto al Tíbet es su cuerpo físico. Es un territorio geográfico claramente identificable: la región que cubre los altiplanos del Himalaya.⁷

Nuestra percepción al respecto está mediada por las descripciones de las personas que han viajado al Tíbet y por el tipo de imágenes que ellas nos muestran. Estas imágenes y esas descripciones parten de miradas occidentales que tratan de hacer comprender el efecto que este encuentro les ha producido y de mostrar a otros occidentales la particularidad y el encanto de este objeto sorprendente.

El Tíbet, esta región geográfica particularmente inaccesible, nos

⁶ Dado que nos referimos a un país y no a un individuo, las equivalencias de los diferentes niveles serán sólo aproximativas. Sólo como una analogía podemos decir que la palabra es a un hombre como los habitantes son al territorio. Insisto, es una analogía y no una equivalencia lo que pretendemos alcanzar.

⁷ Puede distinguirse el altiplano del Himalaya, que constituyó anteriormente la entidad política del Tíbet, y que comprende una zona de 3,5 millones de km², de la llamada región autónoma del Tíbet. Esta última comprende sólo una parte del Tíbet original, 1,2 millones de km², y recibe este nombre por parte del gobierno chino.

llega a partir de una imagen parcial que destaca ciertos aspectos. ¿Cuáles? ¿Qué percibimos de esta tierra?

La montaña

El Tibet está en lo alto, se halla rodeado de montañas aún más altas y es una extensión gigantesca. Los textos e imágenes que se presentan sobre el tema destacan la magnitud del montañoso Tibet como su primera y fundamental característica, en cuanto cuerpo físico. ¿Qué se sigue de ello? ¿Qué importancia puede tener el decir que el Tibet es una elevada y grande zona de montaña?

“Grande”, “alto” y la imagen misma de la montaña preparan, ante los ojos de múltiples culturas, tanto como para una mirada occidental un encuentro con lo divino. No necesariamente, porque no se trata aquí de ‘necesidad’, se trata de proximidad en el lenguaje y en el sistema simbólico. La montaña ha sido continuamente utilizada en el espectro re-

ligioso de múltiples culturas como lugar privilegiado de encuentro con Dios. ¿Porque es alta, se piensa más cercana al cielo? Ello valdría para las religiones que piensan a Dios en ‘lo alto’. Religiones animistas encontrarán a la montaña en sí misma como una divinidad, como la tierra poderosa, y no sólo como una escalera de ascenso a un cierto ‘arriba’. ¿Porque está ‘retirada del mundo’ y facilita la reflexión? ¿La ‘eleva’?

Que para los tibetanos las montañas son divinas o sagradas, resulta indiscutible. Se hacen peregrinaciones a distintas montañas para orar y ofrendar, y esto sería absurdo si no se les considerara como territorios sagrados. El budismo en cuanto tal no tiene dioses. Los budas son sabios que han alcanzado un estado del espíritu, la iluminación o el nirvana, pero no están, no necesariamente, en ‘lo alto’,⁸ tal y como éste se representa dentro de nuestra cultura. No es el Everest, el más alto de los picos del Himalaya, el que se reverencia preferiblemente como montaña sagra-

⁸ Cabe aquí una aclaración: en cierta medida la altitud sí puede estar relacionada con la cosmología budista. Ello aparece ya claramente en el símbolo del mandala que reserva las habitaciones más ‘altas’ al nivel superior de pureza y de desarrollo espiritual. Pero, simultáneamente, ese ‘arriba’ es también, y antes que todo, un ‘centro’. El ‘cielo’ de los budas, si se lo quiere pensar de esta manera, no corresponde con los círculos de aire que rodean la tierra y que se hallan en lo exterior. Luego, la imagen que sirve como punto de referencia no es en realidad la misma que sostiene las representaciones de Occidente y que colocan a Dios fuera de y sobre la creación. Para ampliar este punto véase el artículo de Martin Brauen: “Mandala extérieur, mandala intérieur”, en Tibet, *La Roue du temps*, Arles, Actes Sud, 1995, pp. 39-50.

da.⁹ Por el contrario, es el monte Kailash, cuya forma se aproxima al diseño de los *stupa*, el que se considera como el centro del mundo y una vía de acceso a la felicidad suprema. También si es alto, su virtud proviene de su forma, de su cualidad de centro, de presentarse como vía de acceso a 'otro mundo', que nosotros llamaríamos cielo, pero que no coincide en realidad con nuestra imagen, con nuestra visión de un 'arriba' que rodea la totalidad y la sobrepasa.

Nuestras metáforas relacionan, sin embargo, a la montaña con el encuentro con lo divino, en parte porque ellas van hacia lo alto. Son un camino hacia el cielo y permiten el encuentro con el Altísimo. 'Alto' y 'grande' permanecen en nuestro lenguaje como virtudes. La montaña se conserva en nuestro imaginario como espacio para el encuentro con lo sagrado. En nombre de este hábito la metáfora nos prepara para afirmaciones a propósito de 'elevarse', 'engrandecer' y 'espíritu'. Se trata de un lenguaje que propone calladamente una dirección, antes de hacerse explícito.

Ello puede ser completado con un significativo detalle: la idea de purificación (de suyo religiosa),

que habla de un cambio fundamental, de una transformación, que nace del dolor. La altitud evoca entonces la purificación y lo hace por un efecto físico: la altitud impone un dolor, la fatiga. Ésta pide un periodo de adaptación que obliga a respirar de otra manera, a seguir otro ritmo vital. Físicamente la alta montaña asfixia e impone un cambio. Es, literalmente, 'otro aire', un aire distinto del aire común. Respirar de otro modo hace pensar en vivir de otra manera, y lo que se produce para el cuerpo por un efecto físico se traslada como metáfora al espíritu, a la conciencia.

De lo anterior se desprende un segundo nivel de consideración con respecto a la montaña, que puede resultar interesante. Otro grupo de la población occidental, más escéptico con respecto a asuntos como el alma, el espíritu y las divinidades, mira, sin embargo, con agrado al montañoso Tíbet. Porque también para los que se declaran ateos, los adjetivos de grande y alto siguen resonando de alguna manera. También porque, incluso para ellos, la montaña se muestra como un lugar de purificación, como un territorio 'con un aire más limpio'. Un occidental que no se preocupa por purificaciones de tipo religioso sube a la montaña para

⁹ Según el artículo de André Velter (Geo, p. 56) los tibetanos veneran también al Everest y lo llaman *déesse mère du Monde*. Velter, André, "Chemins surnaturels de la Terre", en "Himalaya", Geo Un nouveau.

“pensar lejos del ruido y del tumulto”, para “encontrarse con la naturaleza y consigo mismo”. Sube a la montaña para mirar a distancia, para ganar un horizonte más amplio, para ‘contemplar’. Sube a la montaña para desprenderse de lo cotidiano, para deshacerse de las preocupaciones prácticas, para ‘liberarse’.

El lenguaje sigue imponiéndose calladamente y, antes de decir nada sobre el Tíbet, ya hemos dicho que guarda las más altas montañas de la Tierra. Nuestra afirmación hasta este punto se restringe a decir que al privilegiar entre los aspectos físicos de este lugar su carácter montañoso, se inicia sutilmente, se prepara, un cierto tipo de mirada, que tenderá fácilmente, a causa de hábitos simbólicos, a ligar la imagen dada con referencias religiosas o, cuando menos, espirituales. A hablar sobre purificación, sobre liberación del cuerpo o del pensamiento.

Lo primero que hemos visto de esta tierra, del Tíbet como cuerpo, es que se trata de una región de montaña.

El ecosistema

Un segundo aspecto de lo que Occidente destaca es la idea de que, por lo menos en lo que respecta al pueblo tibetano, cultura y naturaleza no se oponen. Los tibetanos parecen moverse en un territorio salvaje y hostil, pero

se adaptan a él tanto en sus sistemas de producción, como en sus trajes, viviendas, etc.

Este aspecto aparece especialmente cuando se toman en cuenta las modificaciones que el gobierno chino ha introducido en la gerencia de los recursos y en los sistemas de producción de la región. Por contraste con la actividad económica de los chinos, parece que los tibetanos vivían y viven, tanto como se les permita, en un puente entre el mundo puramente natural y la cultura; actúan de conformidad con las leyes del ambiente; obedecen a la naturaleza y la completan con su acción. Un verdadero ecosistema, un mecanismo de acción recíproca y armoniosa entre el territorio y sus habitantes.

¿Por qué se destaca este aspecto? Porque no es corriente para un occidental. Occidente ha domesticado buena parte de su entorno natural, hasta el punto de que se hacen necesarias las ‘reservas’ que conserven la imagen de lo que fue la naturaleza. Junto al orgullo de haber dominado los peligros del ambiente, junto a la seguridad que la técnica ha forjado y que certifica cierto confort y potencia de acción, aparece la nostalgia por una relación más armoniosa, menos guerrera y más satisfactoria con esa misma naturaleza. Occidente se ve no sólo como dominador de la naturaleza, sino también como su destructor. Todos los

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

periódicos hablan de los problemas ecológicos y los centros de educación de base se preocupan por forjar en los futuros ciudadanos la conciencia de los efectos indeseables, temibles, que una explotación inconsciente puede producir con respecto al uso de los recursos naturales no renovables. Es claro que este problema proviene de la actitud dominadora-destructora de Occidente y por ello mismo parece urgente el encontrar otro tipo de relación que permita un equilibrio durable.

Probablemente el pueblo tibetano no sea más ecológico que la mayor parte de las culturas. En cualquier caso, se considera idealmente su nexa con el ambiente, y por eso es señalado como un ejemplo, como la posibilidad de imitación de otro tipo de relación con el mundo.

Lo primero que extraemos de allí es un orgullo de nuestra cultura: el hombre occidental es fuerte. Lo es más que la naturaleza, puesto que la domina; más fuerte que otros pueblos que obedecen a la naturaleza, porque no tienen poder sobre ella. Esta fuerza reside en la variedad y en la riqueza de recursos y de medios tecnológicos. Pero eso quiere decir también que el hombre occidental está solo, porque carece de la alianza con el mundo natural que poseen algunos pueblos, como, en este caso, el pueblo tibetano. La cultura tra-

dicional parece producir aquello que es necesario para sobrevivir en las condiciones climáticas dadas y mantener un equilibrio y un modo de vida satisfactorio y durable.

Ahora bien, ¿por qué tomar este aspecto como característica del territorio y no más bien como una cualidad de la cultura tibetana? Simplemente porque el modo como se presenta en los textos (tanto escritos como audiovisuales) esta característica cultural, muestra una adecuación tan perfecta del hombre y del ambiente que la cultura se convierte en una prolongación del entorno. Parecería que son las condiciones naturales las que determinan y engendran de una manera casi biológica un cierto tipo de construcción o de comportamiento cultural. Explicamos de un modo similar el tipo de construcciones de los castores o de las abejas. Se trata de un ecosistema: los hombres de esta civilización parecen dotados de una sensibilidad instintiva que les impide transgredir las leyes de autoconservación del ambiente, ante lo cual aparecen como animales en medio de animales, seres que no detienen, sino que 'prolongan' la actividad de la Tierra.

Esta visión de ecosistema no es exclusiva del Tíbet. Los más comunes de los discursos ecologistas actuales insisten en la sabiduría tradicional de las culturas

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

que habitan regiones de alto riesgo ecológico, en cuanto a la administración de recursos se refiere. En la mayoría de los casos la justificación de las actividades culturales estará marcada por las condiciones climáticas o naturales y, en consecuencia, la cultura misma aparece bajo la forma de un producto natural.

La segunda dimensión de la imagen que el Tíbet presenta para Occidente es la de un encuentro armonioso entre hombre y naturaleza, la de un ecosistema.

El país separado

Una de las características más notables del Tíbet en la imagen que Occidente se hace de él es el hecho de que, aunque en el presente esté dominado por China y parcial, pero forzosamente abierto al mundo, permaneció por un largo periodo cerrado a todo contacto por voluntad propia.

La importancia de esta característica particular reside en que hace pensar en los misterios que encierra el territorio en cuanto tal, misterios de su cultura y de las formas de vida que se han desarrollado allí. Tal aspecto alimentará en Occidente

una visión legendaria con respecto al Tíbet y a los primeros viajeros occidentales que lo visitaron. Una de estas leyendas es Alexandra David-Néel. Su recorrido se cita como ejemplo de espiritualidad, pero también de coraje y de tesón en la conquista de un objetivo que se creía imposible.¹⁰ Otras leyendas del misterioso Tíbet se alimentaron por relatos, entre los cuales bien vale la pena destacar una serie de novelas populares publicadas por un autor inglés que utilizó el seudónimo de Lobsang Rampa. Este escritor afirmaba haber conocido el Tíbet en una pasada reencarnación. Sus textos están llenos de técnicas esotéricas y de conocimientos sobre la meditación y sus beneficios, sobre la levitación, las sanaciones mágicas, etc.¹¹ Otro texto que divulga esta visión sobre el Tíbet es la historieta de Hergé, *Tintín en el Tíbet*. Así como los escritos nombrados, éste afirma el carácter misterioso de esta región, en cuanto al territorio y sus habitantes.

Se trata de una zona del mundo que se piensa cargada de tesoros por conquistar. Destaquemos simplemente que el hecho de verse "separado del

¹⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹¹ Para dar una idea del nivel de divulgación de estas novelas, sólo una de ellas, *El médico del Tíbet* fue editada en su versión en español once veces entre octubre de 1959 y mayo de 1963.

mundo", y en particular de las miradas occidentales, facilitó en un momento dado el forjar una imagen ideal del Tíbet, una imagen que incluye la palabra *misterio*.

Éste era el último aspecto que quería destacar del Tíbet, en la imagen que nos hemos hecho, de él: su cualidad de territorio separado.

En suma, el Tíbet se muestra como un territorio montañoso, salvaje, protegido por un pueblo que lo habita armoniosamente desde hace mucho tiempo y que, aislado del mundo, ha desarrollado una vida sencilla y serena. Este territorio es lo que percibimos como el cuerpo de la imagen, como la base a partir de la cual surgen acontecimientos, movimientos y personajes. 'Lo que se mueve', la unidad visible de lo que creemos observar, el cuerpo.

Tíbet, un pueblo-la palabra

Ya en la aproximación al cuerpo del Tíbet, en la primera presencia del objeto, la descripción llama como parte del paisaje a los habitantes de este misterioso territorio. Para explicar la armonía del ecosistema o las condiciones políticas que lo constituyeron como un país separado

del mundo, ya hemos hecho una primera referencia al cuerpo del Tíbet, en cuanto habitado y decidido por su pueblo.

En efecto, el interés que éste despierta no proviene exclusiva ni principalmente de su cuerpo físico. Sus grandes montañas atraen a un cierto tipo de individuo, pero no agotan la imagen que representa para Occidente. Ésta no estaría completa si excluimos al pueblo tibetano, que guarda la magia, la simplicidad, la armonía. Sin él el Tíbet no sería más que rocas y frío. Este pueblo constituye la voz del Tíbet, su palabra.

Laico-religioso

Antes de leer un artículo, un lector desprevenido observa las fotografías que lo ilustran. La primera percepción que ofrecen de una comunidad cualquiera se ve mediada por lo más evidente, lo más perceptible, esto es, su traje. El vestido típico de una región, por trivial que pueda parecer, ejerce una influencia directa en el imaginario que nos forjamos de la cultura, de la forma de vida, de las prioridades e intereses de ese pueblo. Con respecto al Tíbet aparece de inmediato y al primer golpe de vista una división en el seno del pueblo tibetano: los monjes y los demás. Y aunque un occidental promedio difícilmente podría reconocer el traje de un monje tibetano y diferen-

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

ciarlo de otros monjes budistas o de los renunciantes de otras religiones, este traje, esta forma de vestir, evoca al Tíbet y genera toda una gama de reflexiones, de supuestos y de prejuicios.¹²

Ahora bien, esta diferencia no es con exactitud una oposición, porque no implica una ruptura de relación, de fe o de comportamiento demasiado marcada entre los dos grupos. Se trata, en cambio, de dos diversos grados de complejidad de la cultura. Uno de ellos, el mundo campesino, parece sencillo, escasamente normativo, guiado por las condiciones del ambiente. El otro, el mundo religioso, se ve fuertemente restringido por exigencias de tipo simbólico.

El mundo religioso parece, mucho más abierto a influencias, mucho más conectado con el mundo exterior, luego, mucho más consciente de otro tipo de tecnologías, de saberes y de creencias; pero al mismo tiempo exige y establece normas más rígidas, leyes estrictas que obedecen a un sistema explicativo complejo, que guardan una inmensa riqueza de significado.

El mundo laico del Tíbet, en cambio, hace pensar en una sabiduría intuitiva, en cuanto se refiere

a la relación con la naturaleza y a las técnicas de construcción y, simultáneamente, hace pensar en aislamiento del mundo exterior, en una flexibilidad casi infantil y en una profunda ingenuidad. Del pueblo tibetano no religioso se espera inocencia, credulidad, superstición, bondad, ignorancia, sencillez, etc.

Del pueblo religioso tibetano se espera un saber secreto, esotérico, una vida ascética, un comportamiento humilde conjugado con una disciplina implacable.

Se trata de dos caras de una cultura que cohabitan, pero que pasan de largo una junto a la otra y que guardan entre sí una respetuosa distancia. Luego, desde el punto de partida aparece una brecha cultural. Un poco de historia revelaría también las brechas sociales y políticas que subyacen, pero ellas son mucho menos visibles en la imagen que nos hacemos en Occidente del Tíbet. Los textos chinos, en cambio, insistirán en la distancia social entre el Tíbet laico y el Tíbet religioso

En la concepción occidental, esta distancia no parece ser demasiado importante para un pueblo "profundamente espiritual" y, en todo caso, no parece fundamen-

¹² Véanse, además del artículo y los libros de Föllmi, los artículos de Geo, el libro *Tíbet, La Roue du temps*, el libro *Les peuples du Toit du Monde* de Velter, etc. Se destacan también los programas televisados mencionados en la bibliografía, así como la cinta *Siete años en el Tíbet*, de Jean-Jacques Annaud.

tal, en cuanto se refiere a la diferencia entre el mundo religioso y el mundo laico. La distancia entre ellos, para miradas occidentales comunes, es de carácter cultural: los sabios y los demás.

Una imagen privilegiada para reconocer la magnitud de esta ruptura es el Dalai Lama, el 'Océano de Sabiduría'. Incluso científicos occidentales de diversas ramas se inclinan respetuosamente ante este personaje que parece guardar un saber místico, un nexa íntimo con un tipo de comprensión superior a la nuestra.

Ahora bien, es el lama, el personaje religioso, el que ocupa más comúnmente la atención del público occidental, y ello indiscutiblemente a causa de su saber superior y de su espiritualidad.

¿Qué nos dice esto con respecto a Occidente? ¿Por qué la clase sacerdotal resulta tan significativa? En principio porque parece ser la directa depositaria de bienes apetecibles para todos: un saber y una relación con una dimensión trascendente de los seres humanos.

Uno de los temas que aquí se destaca es el de la creencia en la reencarnación. En las últimas décadas esta idea ronda los sistemas explicativos sobre fenómenos antes y después de la muerte. Algunos de los lamas se proclaman o son proclamados

reencarnación de sabios o de seres semidivinos, y explican su saber basándose en las experiencias recogidas a lo largo de múltiples vidas.

Occidente ha puesto en duda buena parte de sus propios mitos fundacionales sobre la trascendencia y muchos de sus habitantes se encuentran ávidos de explicaciones y de nuevos mitos que les hagan comprensible su propia caducidad y finitud. El relato de la reencarnación tiene la ventaja, entre otros, de resultar relativamente compatible con concepciones que provienen de la física y que explican la dinámica del mundo en términos de la transformación recíproca de materia y energía.

En consecuencia, el hecho de privilegiar la imagen de los lamas nos habla del respeto de Occidente por el saber en general y de su necesidad de encontrar mitos alternos que expliquen la vida humana, en cuanto finita. Tíbet se muestra como una veta de valiosos conocimientos que podrían ser aprovechados, y los guardianes de tales conocimientos, se cree, son los lamas.

Resulta muy interesante destacar, no sólo lo que se resalta de los religiosos tibetanos, sino también lo que se oculta de ellos. Más allá de las intenciones con las que China presenta esta información, es innegable que antes de la llegada del Ejército Po-

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

pular chino el Tíbet tenía un modo de organización política que puede describirse con la expresión *teocracia feudal*. Esto quiere decir que la clase sacerdotal centralizaba el poder político, el reconocimiento social y buena parte del poder económico. Estos aspectos son continuamente puestos de lado en la imagen que Occidente elabora. Ellos resultarían chocantes, desagradables y acercarían a las instituciones religiosas tibetanas a las temibles y rechazadas instituciones católicas de la Edad Media (la Inquisición, por ejemplo).

Así, se insiste en la 'espiritualidad' de los monjes, en su saber, en sus experiencias místicas, y se deja de lado su poder político o económico y su superioridad en el orden social.

Una de las características del pueblo tibetano, que puede percibirse en la imagen que Occidente se ha forjado, es la diferencia entre el Tíbet laico y el Tíbet religioso.

Indefenso, inofensivo

Las descripciones que se ocupan del pueblo tibetano muestran, antes que otra cosa, un pueblo pacífico, bondadoso e ingenuo. Ajeno a las comodidades de la civilización y habituado a una vida ruda y difícil, el tibetano aparece ante nuestros ojos como un ser básicamente

bueno, apenas capaz de defenderse y completamente incapaz de atacar.

La bondad del pueblo tibetano se ve marcada por varios aspectos importantes: la ingenuidad, inocencia (¿ignorancia?); la consecuente credulidad, que se expresa tanto en la fe como en la superstición; la creencia en la no violencia, y el desprendimiento ante lo material (salvo por necesidades básicas). Entre éstos quiero destacar, en primer lugar la 'no violencia'. Ciertamente la religión budista prohíbe la agresión contra los seres vivos en general, entre los cuales se cuentan, por supuesto, los seres humanos. La prohibición responde a la convicción de formar parte integral de un todo viviente dentro del cual cada acción genera un efecto similar, motivo por el cual los actos de violencia ejercidos sobre otros implicarán necesariamente el sufrir violencia de su parte (durante la vida presente o en vidas futuras). Ésta es, en su versión más simple, la base de la creencia.

Destacamos esta cualidad porque constituye uno de los valores más respetados y defendidos por Occidente. Está en la base de la aceptación que producen figuras como Martin Luther King o Gandhi. Gracias a esta cualidad, el Tíbet se ve envuelto por un manto de protección que mantiene y promueve la simpatía general. ¿Por qué?

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

¿Qué tiene de atrayente o de interesante alguien que renuncia a defenderse por medio de la fuerza física?

Se puede decir que un acto de renuncia semejante causa admiración, porque revela una fuerza moral o espiritual superior. Cuando se sufre un ataque, el responder violentamente se comprende como una reacción instintiva, casi completamente animal. Por lo mismo, el ser capaz de controlarla para reafirmar una convicción espiritual, demuestra una potencia interna fuera de lo común. Esto produce admiración.

Pero la admiración no necesariamente despierta la simpatía. Ésta debe provenir de otra fuente. Mi hipótesis es la siguiente: la persona que ni siquiera se defiende, sin duda, no estaría dispuesta a atacar. Cuando ello proviene de la convicción, el indefenso es igualmente inofensivo. Puede pensarse que la simpatía proviene del hecho de que en ningún caso el personaje en cuestión querría enfrentarse a nosotros como un enemigo. Él no representa un peligro potencial.

A nuestros ojos los tibetanos son tan frágiles como un niño. O bien, mantienen una 'lucha pacífica' o, llevados por la necesidad, tratan de enfrentarse con el enemigo sirviéndose de armas rústicas, completamente inútiles ante el poderío bélico del

Ejército chino. No nos producen ningún temor. En cambio provocan compasión y simpatía.

Lo más curioso de esta imagen es que se afirma a partir del olvido voluntario de la mayor parte de la historia conocida del Tíbet. Este país surge en el siglo VI como una potencia guerrera. Sus habitantes fueron por siglos unos de los más temibles salteadores de caminos. La supremacía política de los lamas se estableció como resultado de intensos y largos combates entre distintos grupos religiosos. Todo esto es acallado en la imagen que Occidente se ha forjado.

De la creencia religiosa de no violencia y de su práctica por parte de algunos individuos se generaliza, incluso en contra de los datos que la historia provee, y se afirma que los habitantes del Tíbet son pacíficos y que rechazan la idea de la agresión física.

Ahora bien, una segunda característica que completa la imagen del pueblo tibetano como inofensivo es la idea de que son personas no 'materialistas', esto es, no centran su vida en el esfuerzo por conseguir o conservar bienes materiales, sino en desarrollar su espíritu. Más allá de la agresión física, el mundo occidental contemporáneo posee un violento territorio de lucha: el mundo económico. El mercado representa el más salvaje y brutal campo de contienda imagina-

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

ble y en éste no hay leyes ni límites. La simpatía que despierta el Tíbet no sería completa si pudiera representar un verdadero peligro en ese campo. Pero no lo representa porque el pueblo tibetano es 'espiritual' y no es 'materialista'. Se trata de gentes simples que quieren vivir su vida sencillamente, sin molestar, enfrentarse o competir con nadie. Ellos no parecen ambicionar las riquezas de Occidente. Luego, ellos son real y verdaderamente inofensivos, y cuando no hay temor de por medio, la simpatía es unánime.

Lo que queda al descubierto, lo que parece mostrarse es que nuestro afecto por el pueblo tibetano se halla bajo el signo de nuestro temor. La indiscutible superioridad de Occidente ante una posible agresión y, sobre todo, la vocación de no agresión de parte del Tíbet, tanto en el ámbito militar como en el económico, son algunos de los elementos que parecerían estar en la base de la simpatía de Occidente por el pueblo tibetano.

Quede como afirmación que otra de las características que observamos en el pueblo tibetano es su carácter indefenso, inofensivo.

Víctima

Todas estas cualidades del pueblo tibetano se ven magnificadas

por un hecho histórico: la invasión china. La lucha desigual de este pueblo indefenso contra la enorme y temible potencia que representa China pone al pueblo tibetano en una situación particular: porque ellos son una minoría indiscutible, porque carecen de un ejército o, en todo caso, de uno capaz de enfrentarse al poder militar de China; porque sufren los males de una guerra que no provocaron.

El pueblo tibetano se muestra como la víctima por excelencia; como el desvalido que requiere ayuda y protección; como una comunidad inocente, bondadosa, que no tenía otra aspiración que la de vivir en paz, humilde y sencillamente, sin hacerle daño a nadie y que se ve repentina e injustamente sometida y explotada por un pueblo fuerte y poderoso. Por caricaturesca que pueda parecer, ésa es con exactitud la imagen de divulgación que con mayor frecuencia aparece con respecto a este hecho político.

Tíbet produce la compasión que se tiene por el débil. Compasión que nos pone en un noble papel: el Tíbet es la víctima, la China es el victimario. Occidente guarda para sí el rol de testigo sensible, de juez imparcial, de posible salvador o, en todo caso, de 'esperanza'. Todo ello porque éste último representa una fuerza capaz de oponerse a China y dominarla. Pero también porque ante

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

la falta de escrúpulos de esa nación, aparece como un poder que, pese a su materialismo, sigue teniendo 'un oído atento' para el débil y el necesitado.

Una figura que puede enriquecer esta reflexión proviene de la historia de Occidente. Dentro de nuestra cultura y hasta hace poco tiempo, una viva imagen fue el caballero medieval.¹³ Si bien los hechos pueden mostrarnos un personaje mucho más rudo y menos poético, sensiblemente más real, la imagen que se guarda de él comúnmente viene de la literatura y posee todo el encan-

to y la nobleza del héroe.¹⁴ Su característica fundamental consiste en sumar a su fuerza y a su capacidad guerrera un código de nobleza por el cual se encuentra moralmente obligado a defender a los débiles, a los inocentes que pidan su ayuda, contra poderosos que abusan de su fuerza para someter injustamente a quienes son incapaces de defenderse.

Este relato simple muestra en parte el porqué de la unánime y casi febril convicción de la responsabilidad que tenemos en cuanto protectores del Tíbet.¹⁵ Mientras China se queja ante una

¹³ Ésta es otra palabra que, al igual que los adjetivos *alto* y *grande*, pasa al lenguaje para designar una virtud: es un 'caballero' quien sigue ciertas normas de comportamiento. Sus gestos son 'caballerosos' y la virtud que se le arroga es la 'caballerosidad'.

¹⁴ Buena parte de los rasgos del caballero se ven reproducidos por los héroes de las películas o los programas de televisión contemporáneos. Ellos reconstruyen la lucha del bien contra el mal, y encarnan al bien en virtud de hacerse defensores de los débiles y de los necesitados. Desde Superman hasta Rambo pueden reconocerse trazos similares, uno de los cuales es, necesariamente, el actuar siempre en legítima defensa por una causa 'justa'.

Una aclaración necesaria: si el caballero medieval es una figura típicamente occidental, el 'héroe', con muchos de los gestos de este caballero, aparece de uno u otro modo en todas las culturas del planeta. Siempre y en todas las mitologías aparecerá la lucha del bien contra el mal. Cada una a su manera, cada una identificando bondad o maldad en ciertos rasgos, pero todas conciben estos dos elementos en conflicto.

La diferencia reside en que defender a los débiles no siempre se considera bueno. Muchas culturas abandonan al débil y se ocupan de los fuertes. El débil debe adaptarse o morir.

¹⁵ Valga la aclaración: se trata de un irrestricto y declarado apoyo moral. Nunca se ha considerado seriamente una intervención militar ni la aplicación de un sistema de presión económica. El caso de la Confederación Suiza sirve como ejemplo: el gobierno declara su apoyo abierto a la causa tibetana, incluso (en el caso de algunos cantones) con ayudas económicas regulares, pero mantiene una absoluta independencia de este conflicto en relación con los acuerdos comerciales entre Suiza y el gobierno o la empresa privada de la República Popular de China.

“imperdonable intromisión en sus asuntos internos”, Occidente considera que su intervención ha sido ‘tímida’ y que debería ayudar más clara y directamente al Tíbet a liberarse del yugo. Algunos textos reconocen (¿con cierta vergüenza?) que a causa de intereses económicos se consiente una situación que, de otro modo, nadie estaría dispuesto a soportar.

Parece que si no fuera por su materialismo, Occidente entraría en conflicto abierto contra China para exigirle la libertad del Tíbet. Como el caballero que protege a la víctima del cruel y poderoso enemigo.

Lo que aquí queremos destacar es que el tipo de argumento por medio del cual se presenta la situación al público responde a un modelo típicamente occidental,¹⁶ y recibe de esta base simbólica su eficacia. Otros pueblos utilizarían otro tipo de argumentos fundados en convicciones reli-

giosas o en intereses prácticos, en otro tipo de ‘virtudes’ o de ‘lealtades’.

Otro aspecto interesante que surge de este enfrentamiento entre tres personajes (la víctima, el victimario y el protector) es la imagen que se presenta de China. Este país, el victimario, aparece como la suma de todos los vicios.

No nos detendremos aquí en un análisis detallado de tal imagen, salvo por un detalle digno de ser resaltado. Entre los múltiples defectos y peligros que representa China, aparte la ideología socialista, los más notables y aquellos que ponen en peligro al Tíbet, en cuanto cultura, son sus nexos con la sociedad de consumo, con el sistema de producción contemporáneo,¹⁷ con la explotación de los recursos naturales y con la producción bélica.

Resulta interesante ver hasta qué punto Occidente vuelca sobre el

¹⁶ Este modelo es ideal, y funciona dentro del discurso mucho más que dentro de los hechos. No estamos diciendo que la imagen del caballero muestre el verdadero papel que desempeña Occidente. Decimos sólo que el argumento de la defensa del débil resulta atractivo y convincente para un oído occidental.

¹⁷ Con respecto al tema de la organización económica de la cultura lamaísta véase el texto: Bataille, Georges, *La part maudite. Précédé de La notion de dépense*, París, Minuit, 1967, pp. 130 y ss.

El autor presenta una teoría sobre este tipo de organización social que se funda en el hecho de que el Tíbet fue durante mucho tiempo un sistema económico cerrado que necesitaba asegurar, junto a la producción, el consumo del excedente. Resulta interesante preguntarse, a partir de sus hipótesis, sobre las transformaciones que podrían esperarse ante la inevitable apertura del sistema lamaísta al sistema mundial.

enemigo defectos que constituyen buena parte de su propia potencia; porque la extensión del sistema de producción y de consumo es, expresamente, una bandera de Occidente. ¿Cómo culpar entonces a China de amenazar la existencia de una cultura por el hecho de introducir en ella aquello que se ha defendido como causa fundamental de progreso y bienestar? ¿Es China una víctima de este proceso de destrucción de la cultura tradicional? ¿Qué pasa con las culturas de los diversos pueblos occidentales? Han sido destruidas por esta intervención de la técnica y del mercado? ¿Cómo definir y comprender esta relación de amor-odio con lo que podríamos llamar las bases de funcionamiento de nuestro sistema social? Estas preguntas quedan abiertas.

Otra de las características marcadas de la imagen que tenemos del pueblo tibetano es su condición de víctima.

Minoría

Un elemento que hubiera podido incluir en el punto anterior merece, sin embargo, una consideración especial: esta víctima inocente, el Tíbet, lleva consigo el excedente de representar, ante la magnitud del pueblo chino, una minoría indiscutible y en vías de extinción.

Este aspecto merece especial atención, porque las minorías

son un verdadero y declarado problema del Occidente contemporáneo. Éstas y su desaparición constituyen el temor básico de un mundo social que se rige abiertamente por la voluntad de la mayoría (sistema democrático). Si observamos al mundo occidental en sí mismo, podemos decir que se trata de una mayoría de minorías, es decir, un conjunto que se une en torno a ciertos aspectos generales (mercado, ciencia, tecnología, democracia, etc.), pero en el cual habitan cientos de subgrupos que luchan desesperadamente por mantener la diferencia y su potencia significativa, con respecto a las costumbres, a las creencias y a la lengua.

Estas luchas por la diferencia se enfrentan contra un fenómeno-idea que ronda las mentes contemporáneas, que voy a llamar *homogeneización*. El temor consiste en que la civilización occidental, cuyo poder e influencia parecen empezar a cubrir al mundo entero, presiente que está quedándose sin un verdadero interlocutor, que está quedándose sola. Y la soledad se puede alcanzar tanto por aislamiento como por saturación. Occidente no se aísla, no se separa del mundo: lo invade. Su sistema de producción, acumulación y consumo alcanzan ya los límites físicos del planeta.

¿Puede decirse que estos aspectos no son fundamentales y que

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

múltiples diferencias subsisten y se mantienen? Es innegable. Pero si bien es claro que las diferencias permanecen y que ni Occidente ni los pueblos 'occidentalizados' pueden considerarse como un todo homogéneo, simultáneamente esas diferencias tienden a perder poco a poco su fuerza, su filo. Cada vez más carecen de la eficacia para cohesionar, estratificar o jerarquizar grupos sociales. En suma, todas las diferencias se admiten mientras obedezcan a las leyes generales del sistema. Todas se aceptan, pero no son importantes. No producen efectos sociales contundentes. Afirmamos todos a un tiempo, y como parte de alguna minoría, nuestras propias diferencias, pero desde el mandato universal de "todos los hombres somos iguales" anulamos su importancia. Existe, pero nada puede determinar.

Es este el temor a la homogeneización, y de éste nace la defensa a ultranza de las minorías. Todas: las culturales, las sexuales, las políticas.

Occidente percibe al pueblo tibetano como una minoría amenazada, como una "especie en vía de extinción", como un grupo 'diferente' que se ve atacado por procesos de homogeneización que quieren destruir su identidad. Éste es el tercer aspecto que quería destacar en la imagen que hemos formado sobre el Tíbet.

El pueblo tibetano habla y su voz resuena. Es la voz de un territorio; sin éste, el Tíbet nos resultaría casi invisible. Hombres y mujeres que forjan una historia, que viven conflictos, que esperan, que buscan; ellos completan nuestra imagen y le dan sonido. El pueblo tibetano constituye, dentro de la imagen del Tíbet, su 'palabra'.

Tíbet, una religión-el espíritu

La imagen que hemos observado hasta el momento no nos dice aún nada sobre la peculiaridad del Tíbet, sobre aquello en lo cual y por lo cual éste resulta único e irremplazable. Aún hay muchos otros territorios montañosos, muchos pueblos que conservan costumbres que obedecen a una remota tradición. Hay miles y miles de 'víctimas' a quienes proteger, cientos de 'causas nobles' con las cuales comprometerse, miles de culturas en riesgo de desaparición. El Tíbet no posee la exclusividad en ninguno de estos aspectos. Pero la imagen que se nos presenta, aquella que se revela en los escritos, pretende mostrar un objeto único e incomparable. ¿Cuál? Su religión: el budismo tibetano.

Ésta parece ser la fuerza que une y sostiene la identidad de un pueblo, de su forma de vida, de

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

su historia. Es esta religión la que parece constituir su potencia de movimiento, su espíritu; sirve como hilo conductor, como cadena de comprensión de las diversas dimensiones de nuestra imagen. ¿Qué se nos muestra de esa religión?

El Dalai-Lama

Sin lugar a dudas no podríamos hablar del Tíbet sin referirnos a su religión, ni de ella sin aquel que la ha dado a conocer en Occidente y que se erige como el altavoz del pueblo tibetano: Tenzin Gyatso, el XIV Dalai-Lama.

Esta figura carismática comparte la leyenda con personajes como Gandhi, la madre Teresa de Calcuta,¹⁸ etc. A tales imágenes las cubre un aura de santidad, de sabiduría, de desprendimiento. Son los héroes de la segunda mitad del siglo XX: los pacifistas.

He aquí un primer asunto que se debe considerar. Aparte del hecho evidente de que estos personajes adquieren su dimensión gracias a los medios masivos de comunicación, sin los cuales la extensión de su poder carismático no podría exceder en ningún caso a una comunidad limitada, resulta interesante preguntarse cómo y por qué los héroes gue-

rreros cedieron el paso a los líderes de la bondad. Personajes como Hitler, Napoleón o Alejandro Magno constituyeron la base del imaginario heroico de todos los tiempos. Guerreros fuertes decididos y victoriosos. ¿Por qué entonces, pese al hecho de que aún forjemos héroes guerreros (Rambo o Superman), la verdadera admiración y la simpatía general se vuelven hacia aquellos que sostienen como bandera la fuerza contraria a la guerra, el estandarte de la no violencia?

Un primer elemento que puede tenerse en cuenta es la transformación de la guerra en un juego de alta dependencia económica, que pondrá la victoria más en la potencia de las armas disponibles que en la lucidez o el valor de acciones individuales. No porque en tiempos pasados el presupuesto de guerra no afectara el resultado, sino porque, dada la naturaleza de las armas disponibles, también ante un equipo sólidamente armado un hombre podía significar una verdadera diferencia. El valor o la lucidez estratégica constituían (cuando menos en el imaginario popular) la base de la victoria, y todas las leyendas se forjaban en torno al David que vence a Goliat, al héroe que suple con su valor y su ingenio la diferencia numérica.

¹⁸ Perrot, Marie-Dominique; Rist, Gilbert, y Sabelli, Fabrizio, *La Mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 159 y ss.

En nuestros días, y dado el tipo de armas de las que se dispone, vencer en una guerra depende en gran medida del equipo bélico, sólo hasta cierto punto de la habilidad estratégica y en un mínimo del valor de un guerrero (de nuevo, dentro del imaginario). Ni los generales ni los soldados despiertan la admiración del mundo. Ellos son vistos como un mal necesario, una peste incurable de la humanidad, un hecho lamentable e inevitable.

Un segundo elemento que se debe considerar es el siguiente: en la actualidad la mayor parte de los ciudadanos de Occidente no quieren una guerra y no estiman que con ella pueda lograrse un gran botín, una ganancia realmente significativa.¹⁹ Esto simplemente porque la po-

tencia de las armas contemporáneas es tan grande que lleva fácilmente a temer la total destrucción de los países en contienda y, en el caso de una guerra mundial, incluso del planeta o de la especie humana. Pero, además, porque una guerra interfiere en los procesos sociales básicos de supervivencia de nuestra civilización. Estorba los intercambios comerciales, produce situaciones de inseguridad que arruinan la confianza y las posibles inversiones, hace cambiar el valor monetario, desequilibra la banca.²⁰ Los productores y vendedores de armas dependen de las guerras, pero las grandes guerras ponen en peligro al sistema como un todo, a este sistema que depende de estar siempre en comunicación, de no estar separado del mundo.

¹⁹ No quiero decir con ello que los habitantes de tiempos pasados sí querían y producían conscientemente las guerras. No obstante, es claro que para los diversos imperios de la historia las campañas militares de conquista eran inversiones económicas que reportaban en tierras, en riquezas y en esclavos. Éstas sirvieron como trampolín hacia el poder a múltiples generales y llevaron a los anales de la historia a los grandes conquistadores. Luego, vencer en la guerra sí era visto como una virtud, como un gran logro. En nuestra época tal consideración sería largamente revisada.

²⁰ La parte más activa del sistema económico internacional fundado y dirigido por Occidente son los intercambios financieros. Éstos superan largamente los intercambios propiamente comerciales. Es la especulación la que sostiene la mayor parte del sistema en cuanto tal y depende, por un lado, de la previsibilidad del cambio de las inversiones y, por otro, de un eficaz sistema de comunicación. Las guerras atacan estos dos aspectos: la seguridad de la inversión y la eficacia de la comunicación. Luego, las guerras no son deseables. Entidades como la ONU han sido creadas expresamente para tratar de resolver los conflictos por vías diplomáticas y evitar a toda costa enfrentamientos entre las grandes potencias. La eficacia de tales medios ha sido tan grande que algunos países se preguntan sobre la utilidad de mantener un ejército profesional. Se estudia la posibilidad de suprimirlo. Éste es un fenómeno realmente escaso dentro de las diferentes historias de las más diversas culturas.

De este modo, los héroes de nuestra época son, por lo mismo, los diplomáticos que evitan las grandes guerras (o que las llevan lejos de nosotros) o los personajes que se oponen a ellas abiertamente y sin cuartel. Los pacifistas son los adalides del siglo XX, los protectores de los derechos humanos, los defensores de la tolerancia. Con mayor razón cuando no sólo las consignas, sino el tipo de lucha que utilizan son pacíficos: su acción se hace entonces no única ni principalmente desde la palabra, se hace, en cambio, desde los hechos.

El héroe guerrero, si defiende causas nobles, puede aún representar un valor, y la imagen del caballero medieval respalda la eficacia de su acción. Pero ¿qué imagen respalda al héroe de la no violencia? Dentro de la cultura occidental, ¿qué imagen podría garantizar y sostener la cohesión en torno a quien afirma su posición por medio de la no agresión? Mi hipótesis es la siguiente: la imagen de Cristo, y con él los santos y los mártires del cristianismo. El héroe sangrante que se entrega en nombre de la humanidad, que se inmola por el bien de los otros, que no responde a la violencia con la violencia, que pone, literalmente, "la otra mejilla".

Esto no quiere decir que se piense que el Dalai-Lama tiene creencias cristianas o que se

dude que la religión de Gandhi haya sido el hinduismo. Lo que quiero decir es que, porque Cristo se entrega por la humanidad y durante dos mil años nuestra cultura forja las metáforas de la bondad y de la generosidad en sus gestos y enseñanzas, parece natural que al encontrar algún individuo que lleva a cabo gestos similares, éste sea ampliamente reconocido como 'un hombre bueno', como alguien virtuoso y deseable. Otras culturas hallarían probablemente en el mismo tipo de gestos un signo de debilidad o de estupidez. Para Occidente es un innegable signo de 'altruismo', de una generosidad digna de admiración. Esto porque reiteradamente se ha aprendido y enseñado el respeto por aquel que desde la cruz decía "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen". Luego, la hipótesis dice simplemente que el hábito de respetar tal tipo de actitud como gesto de bondad permite que se considere como héroes a los defensores de la no violencia.

Un detalle merece ser tenido en cuenta: los personajes que hemos descrito reproducen rasgos del Jesús crucificado (motivo por el cual resultan admirables también en el fracaso y en la incompreensión, incluso si los resultados de su lucha nunca consiguen una victoria). Sin embargo, no son otro Cristo, porque su acción no tiene por objeto la reconciliación con lo divino, sino el bien de la

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

humanidad en este mundo. La búsqueda es la de la paz terrestre, la del reencuentro entre los hombres. También cuando se trata de personajes religiosos, su lucha por la no violencia defiende a la 'humanidad'. Y esto quiere decir que al carácter de bondad que retoman de la imagen del Cristo es preciso anexar una característica particular: su interés no es religioso, sino laico. Protectores del hombre y no de los hijos de Dios. Defensores de la 'paz' en abstracto. No de la paz entre éste y aquel pueblo, no de la alianza entre dos puntos determinados, sino la paz en general, la paz de todos con todos, la no guerra.

En este punto es necesario hacer una aclaración: no afirmo que los defensores de la paz sean imágenes creadas expresamente con la voluntad de manipular y de producir una tendencia conveniente al movimiento económico. No supongo una alianza secreta entre el Dalai-Lama y la Banca Mundial. Lo que quiero aseverar es que el éxito de imágenes y de personajes de esta naturaleza, la simpatía que despiertan, coinciden y armonizan con intereses de nuestra cultura, con los principios que permiten y facilitan la reproducción de un sistema social del que hacemos parte. Nuestra época tiene un cierto tipo de necesidades, y estos personajes responden a ellas, lo que permite que sean unánimemente aceptados, recibidos con entusiasmo. Todas las

épocas han tenido hombres buenos y generosos, pero durante determinados periodos de la historia su virtud no fue estimada como socialmente valiosa o fundamental. En nuestro caso la no violencia es una virtud que se debe destacar, un signo de superioridad y un valor que es necesario defender.

Tenzin Gyatso, XIV reencarnación de Avalokiteshvara, el profeta de la compasión, Premio Nobel de la Paz y héroe del siglo XX, es el jefe espiritual del Tíbet y la cabeza del budismo tibetano. Sus cualidades y virtudes pasan por continuidad a ser vistas como cualidades y virtudes de la religión tibetana en particular y del pueblo tibetano en general.

Otro aspecto merece ser puesto en relieve: el Dalai-Lama representa una autoridad legítima. Él es la cabeza de una indiscutible jerarquía y posee las cualidades que permiten considerar que tal superioridad es real y no sólo socialmente acordada. Su lugar superior no es fruto de un pacto social, pero si lo fuera, todos estarían de acuerdo en acordarle esta supremacía, es decir, él es una verdadera autoridad.

Una autoridad ¿de qué naturaleza? No una autoridad científica; no, pese a su estatus de dirigente, una autoridad política; para algunos, una autoridad religiosa; pero, para la mayoría, una autoridad

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

moral. Él representa valores que se mantienen vigentes dentro de nuestra sociedad y señala una dirección que parece mejor, o cuando menos preferible a otras.

Finalmente deseo subrayar un aspecto del Dalai-Lama que es sistemáticamente dejado de lado en la imagen que se hace Occidente de él: es un gobernante que tiene y tuvo enormes privilegios sociales y económicos, que rigió a su pueblo por medio de un sistema completamente ajeno y opuesto a los ideales democráticos. Estas incómodas características, que podrían empañarla, son excluidas de la idea general. Nos quedamos sólo con el sabio, compasivo y bondadoso, Tenzin Gyatso, y ocultamos todo lo demás.

Lo primero que percibimos desde Occidente de la religión tibetana es su líder, el XIV Dalai-Lama.

Los monasterios

El segundo elemento notable de la imagen del Tíbet son los monasterios, los guardianes de todos los misteriosos saberes que resultan apetecibles y deseables, que encierran una espiritualidad superior y que abrigan a los maestros reencarnados. Esos lugares son, además, el objeto directo de las persecuciones del gobierno chino y la prueba de la fuerza actual y de la pervivencia a futuro de la religión tibetana.

Ante los ojos de Occidente el hecho de que sigan existiendo monasterios, de que una gran masa de tibetanos entren en ellos es una prueba de la vitalidad del budismo y de la sinceridad y potencia de las creencias de este pueblo.

Las más contundentes señales de la brutalidad de la represión china se ven en el ataque a los monasterios, en el asesinato y en la persecución de los monjes (indefensos). Lo que parece ser signo de renacimiento y de fortalecimiento de la cultura es la reapertura de algunas de estas instituciones, el retorno de antiguos monjes y el reclutamiento de nuevos.

Se parte del supuesto de que la entrada a los monasterios fue siempre libre y que el gran número de monjes (en proporción con la totalidad de la población) eran la expresión de la voluntad unánime y generosa de un pueblo creyente.

¿Qué se oculta dentro de esta imagen? Lo que se deja de lado es que si los chinos centran su control y sus persecuciones en los monasterios, es porque ellos centralizaban el poder político, económico y social. Son, por lo tanto, los monjes, los primeros y principales sospechosos de sedición, y son ellos quienes podrían tener mayores intereses en recuperar la posición de la que fueron

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

expulsados por el Ejército Popular de Liberación. En el Tíbet tradicional el segundo hijo varón debía entrar, por obligación, en el monasterio a la edad de ocho años, aproximadamente. Los monasterios fueron los centros de poder y los propietarios directos de la mayor parte de los bienes del territorio.

Pero eso no es lo que Occidente quiere mirar e incluso cuando se le muestra, adjudica tales hechos a la bondad de los sacerdotes que tomaban bajo su protección y que organizaban el funcionamiento de un Estado, en el cual eran los únicos capaces de conducir la administración (lo cual, por demás, es probablemente cierto).

Los monasterios son el segundo aspecto que se destaca en la imagen occidental del budismo tibetano.

Un jerarca, sólidas instituciones religiosas, portadores y guardianes de una fe. Esta fe mantiene la unidad cultural de un pueblo y le otorga la fuerza para vencer la adversidad. Ése es el que reconocemos como el espíritu del Tíbet: su religión.

Tíbet, una sabiduría-la conciencia primordial

Tíbet se nos presenta como territorio, como pueblo y como religión. Eso ya nos muestra parte de la imagen que viene a la mente al decir esta palabra, pero todavía no dice el todo, no agota la representación. Tenemos ya el cuerpo del objeto, su palabra y su espíritu. Quiero entrar ahora en aquello que dirige su espíritu, en el tipo de saber que lo conduce, en su conciencia primordial.

El budismo parece presentar un tipo de creencia peculiar que puede mantenerse junto a otras, ofrece ciertas actividades o rituales para no iniciados, retoma aspectos del individuo dejados de lado por otras religiones, da sabios consejos para la vida cotidiana y promete el codiciado "encuentro consigo mismo". En fin, atrae las miradas de Occidente,²¹ que lo considera, no sólo como una religión, sino como un sistema de pensamiento, como una sabiduría. ¿Qué percibimos de esta sabiduría tibetana?

²¹ Para juzgar la amplitud del impacto del budismo en Occidente véase, por ejemplo, la guía: Ronce, Philippe, *Guide des centres bouddhistes en France*, París, Noësis, 1998. Este texto presenta los centros budistas de Francia, según las diferentes regiones, y describe cada uno de los más importantes, presenta a sus maestros espirituales, etc.

Milenaria

El primer adjetivo que viene a calificar este tipo de saber es la palabra *milenario*: que ha permanecido a lo largo de la historia a través de decenas, de centenas, de miles de años. Antiguo es algo que ya pasó y dejó de ser: la cultura griega es antigua, porque vivió una época de apogeo y luego desapareció (dejó grandes rastros, es cierto, pero desapareció). Milenario, en cambio es algo que fue por un tiempo enorme y que continúa siendo, que conserva su fuerza y su sentido, que es 'lo mismo', que fue y que permanece a través de los cambios. ¿Por qué resulta importante esta afirmación? ¿Qué de valioso tiene un pensamiento milenario?

Aparte de la demostración de que el pensamiento del Tíbet representa en verdad o no un pensamiento de tal tipo, lo que tiene de significativo el adjetivo *milenario* es el hecho de que se opone a *nuevo*. Nuevo quiere decir también que viene de un cambio, que transita, que es perecedero.

En Occidente vivimos bajo el signo de la novedad y las teorías de todo tipo corren con suerte si logran sostenerse más allá de diez años. Cada escrito pretende superar a su antecesor y una carrera sin término se impone en la búsqueda del saber. Un científico con diez años de desco-

nexión del entorno académico puede considerarse absolutamente perdido. Su saber se queda en el mundo clásico y el tiempo que le exigiría alcanzar a sus colegas lo dejaría de nuevo en la retaguardia de su medio de acción. Milenario representa, por oposición, un tipo de saber que permanece y que, por lo mismo, cabe razonablemente esperar que se mantenga aún por largo tiempo. Un saber que no se pierde en la bruma del tiempo y en la ambición de lo nuevo y lo cambiante.

Pero, además, milenario hace pensar en verdadero, en irrefutable: si las construcciones de pensamiento tratan de rebatirse las unas a las otras y este pensamiento sigue ejerciendo su poder, eso significa o, cuando menos, hace pensar que no se debe al hecho de que estuviera fuera de la mira de los ataques (lo que resultaría difícilmente imaginable), sino de que ha vencido una y otra vez, afirmándose y confirmando. Milenario no quiere decir muerto, sino vivo y reinante desde hace milenios. Victorioso desde siempre. Por supuesto, no en todos sus aspectos. No hay cosmología que resista al ácido destructivo de la ciencia física ni hay estudio sobre fenómenos perceptibles y mensurables que no haya sido bombardeado y destruido por las cifras, las estadísticas y las medidas. El concepto *abstracto* ha reducido al orden a la materia y

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

nada de cuanto encierra puede substraerse a su veredicto.

El pensamiento milenario se sostiene en el terreno de lo no mensurable, en el escurridizo territorio de la energía, del 'espíritu', de las fuerzas; así como en la ética, en el 'saber vivir'. Éste es con justeza el terreno apropiado para pensar el budismo tibetano: se ocupa de la conducción del espíritu en la 'vía' de la felicidad. Ésta es expresamente su tarea.

A pesar de todos los intentos analíticos, aún para la ciencia,²² la fuerza que constituye la vida, lo que algunos pueblos llamaron el ánima o el espíritu, continúa siendo un misterio. Entonces, si la vida se nos presenta, pese a todos los estudios, como misterio, con mayor razón cuando se trata de la vida humana, de la conciencia, del pensamiento. Algo absolutamente inasible reside en este problema, el cual permite pensar y repensar, hacer hipótesis, preguntar, suponer, intuir, afirmar, negar. Permite incluso permanecer, durar. Y esta duración parece revelar una esperanza.

Tíbet es lo ajeno, lo otro. Lo nuestro es la especialización y el análisis, la materia, los resultados concretos. Lo nuestro es lo tangible y, por lo mismo, lo finito y lo

perecedero. Ése es nuestro territorio. El Tíbet se nos aparece como lo milenario, lo infinito, lo permanente. El Tíbet nos habla de lo intangible, lo indemostrable.

Éste es el mundo del que se ocupa un pensamiento que pueda ser llamado milenario, y es la primera característica desde la cual se nos muestra la sabiduría tibetana.

Esotérica

Aristóteles llamaba *exotéricos* a los textos o discursos que podían darse a conocer fuera de la escuela y que podían ser comprendidos por no importa qué individuo. A ellos se oponían los textos llamados *esotéricos*, que eran escritos o discursos que sólo podían ser comprendidos por los iniciados de la escuela y que, por lo mismo, no deberían traspasar sus límites físicos.

De allí nos viene un término, entre moda y tabú, dentro del cual podemos situar buena parte de la imagen que Occidente se hace sobre el pensamiento tibetano. De hecho, en múltiples librerías de diferentes partes del mundo, los escritos sobre budismo tibetano se encuentran en la sección de libros esotéricos.

²² Esta afirmación es decididamente occidental. Supone que la vida es un compuesto del cual no se conoce su esencia y funcionamiento, pero 'cree' que más tarde o más temprano será descubierto, comprendido y dominado.

Y si bien los escritos budistas estrictamente religiosos o las entrevistas con el Dalai-Lama se hallan allí por inadvertencia o por falta de conocimiento de los encargados de la clasificación, otra parte, los relacionados con las técnicas de meditación, con creencias sobre la medicina de los chacras o con la reencarnación, se encuentra en tal sección a justo título. Tales temas requieren cierta 'iniciación', fuera de la cual permanecen como asuntos oscuros, herméticos.

El saber que el Tíbet representa es para iniciados, esto es, no cualquier sujeto accede a su cabal comprensión, porque ésta depende de una experiencia fundamental e intransferible del individuo, de una 'iniciación', que consiste en una conexión con dimensiones trascendentes o una percepción individual no comunicable del espíritu o del mundo de lo espiritual.

Occidente se encuentra ante este tema en una curiosa situación. Su mundo es la ciencia positiva, la fórmula exacta, la medida y la norma. Su método de conocimiento exige que las experiencias que lo verifican puedan ser llevadas a cabo por no importa qué individuo para

acceder a los mismos resultados.²³ Por lo mismo se haya fuera de su entorno habitual cuando quiere ocuparse de temas que no pueden probarse. Consecuencia de tal incomodidad es la actitud defensiva o agresiva de algunos científicos ante temas como el espíritu, la reencarnación o las curaciones de chamanes o de brujos. En múltiples casos se niega la existencia del fenómeno, se lo presenta como curiosa excepción a la regla (que debe obedecer a una regla "aún no descubierta") o se lo asimila a otro concepto proveniente de alguna rama de la ciencia. Esta última postura resulta sumamente interesante, porque con una mirada respetuosa y llena de asombro el científico descubre que este pensamiento milenario 'coincide' con las descripciones o las preguntas que él se venía planteando. De tal modo, al mostrar de qué manera este saber abre caminos a su disciplina, reduce el objeto a conocido y lo encierra dentro de una rama precisa del saber.

Pero, al mismo tiempo, los vacíos de la ciencia dejan al descubierto dos objetos atrayentes: lo que está por descubrir y lo que se puede creer. El primero trae consigo el desafío de develar los

²³ Esto, con respecto al discurso que se sostiene. La práctica de la ciencia reproduce rasgos religiosos y pide ciclos de iniciación. En la ciencia occidental esta iniciación pasa por la adquisición de un determinado tipo de lenguaje, por el dominio de ciertos procedimientos, por el cumplimiento de ciertas pruebas rituales.

más profundos secretos, de acceder a lo aún ignorado. El segundo libera la posibilidad de una aceptación no demostrada y parte de la idea de que aquello que no se puede probar tampoco se puede refutar. Nos es dado, por lo mismo, creer. En cuanto no se demuestre que no es posible curar por medio de la meditación o de técnicas respiratorias, en cuanto no se explique por qué sería imposible la permanencia de una cierta unidad de energía después de la muerte, en cuanto no se pruebe que no existen canales de energía que recorren el cuerpo y que los fluidos que en él se encuentran pueden ser influidos y controlados por centros de recepción y de transmisión de energía (los chacras), en cuanto éstas y otras afirmaciones no sean total y completamente anuladas por una demostración lógica y una demostración empírica, es relativamente razonable creer que ellas sean posibles.

Y aquí empieza la carrera en la búsqueda de la armonía (la paz) entre cuerpo y alma, de técnicas de respiración y de relajación, de sistemas de nutrición que limpian el organismo, de ejercicios de meditación que mejoran la autoestima, de reglas de comportamiento que facilitan las relaciones sociales, de métodos de acción que evitan la pérdida de energía y facilitan el éxito, etc. Todos los vacíos de la ciencia pueden ser completados libremente con es-

tos saberes 'milenarios' (que le han dado resultado a muchas personas durante miles de años ¡Tal vez!); con estos retazos de tradición que dan la regla de aquello que carece de regla y que proponen una respuesta para lo que no puede, hasta el momento, recibir una respuesta de otra naturaleza.

La medicina tibetana y las técnicas de meditación yoga merecen una reflexión especial. Si bien es indudable que la medicina contemporánea ha avanzado de un modo sorprendente y que la mayoría de los males que arrasaron con las poblaciones de la antigüedad (lepra, varicela, tifo, entre otros) son para nosotros enfermedades sin importancia que pueden curarse con relativa facilidad, también es indudable que esta medicina tiene grandes vacíos. Vacíos que responden, por demás, a su naturaleza analítica: la medicina moderna parte de la especialización, de la disección del cuerpo. Conocemos todos los conductos de todos los nervios, los vasos sanguíneos, los orificios de los huesos, los elementos del hígado, del estómago, del páncreas. Tenemos especialistas del ojo, de la mano, del pie, de los órganos genitales (del hombre y de la mujer por separado), del corazón, del cerebro. Y eso quiere decir que nuestra medicina cura las partes del cuerpo, pero no ve al cuerpo como un todo. La persona que va a un especialista está ya y de

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

hecho disecado: es una mano, un pie o un diente. La medicina tibetana, como otras medicinas ancestrales, se ocupa de la salud como cualidad de un cuerpo que se piensa como un todo. Ello llena los vacíos que la disección deja de lado. Pero, además, esta medicina considera la mente, el espíritu, como parte del cuerpo viviente, se ocupa también de él y le da un lugar privilegiado dentro de los tratamientos.

El yoga, la meditación, los ejercicios de respiración conciente y otras actividades similares han ganado en nuestros días tal cantidad de espacio y poder que ya casi no parecen esotéricas, sino comunes, demostradas y legítimamente constituidas como parte del cuerpo teórico-práctico del saber sobre el comportamiento humano. Lo que ofrecen estos juegos del pensamiento es la acción conciente de la mente sobre el cuerpo: concentración, control de la respiración, autosugestión. Lo importante del asunto es que funcionan y son eficaces: son verdaderos porque producen el efecto deseado. Para Occidente ésta es una prueba legítima y sólo se abstiene de aprobarlos abiertamente e incluirlos dentro de los saberes técnicos de la terapia por el hecho de que sus efectos son difícilmente cuantificables. Recuperar la unidad del cuerpo y el poder de la mente sobre él son posibilidades demasiado deseables, y por lo mis-

mo, aunque se busquen argumentos racionales provenientes de la psicología o de la medicina, que disimulen la elección y que no comprometan una confesión de fe demasiado abierta en entidades como el alma, una interesante cantidad de occidentales corren el riesgo.

El Tíbet se nos ofrece como una milenaria sabiduría, que trata sobre el espíritu, que pide una iniciación y que se considera, por lo mismo, como un saber esotérico. Esta sabiduría parece ser la fuente de la religión tibetana y aquello que la conduce: su conciencia primordial.

Tíbet, una experiencia de la totalidad-la felicidad suprema

Un territorio, un cuerpo; habitado por un pueblo que lo dice, su palabra; movido por un espíritu, su religión; dirigido por una conciencia primordial, su sabiduría. Para completar el ciclo debemos decir que este todo es guiado por aquello que constituye el cumplimiento de su deseo, su felicidad suprema. El deseo es el conductor, es el que marca el camino. Todo lo demás son ocasiones, instrumentos, pasos. Sólo el objeto del deseo marca una meta que no necesita a su vez ser justificada. ¿Cuál es, dentro de la imagen que Occidente

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

se hace del Tíbet, este deseo?
¿Qué vemos de él?

En el centro de los discursos sobre lo que se busca o se alcanza con esta sabiduría milenaria, se encuentra la idea de la paz del espíritu. Tal deseo sobreentiende que cotidianamente, antes de alcanzar esta meta, el espíritu no está en paz. La impresión que se produce es la de que el conflicto es permanente, que se halla continuamente presente y que la meta consiste en sobreponerse y acceder a una situación o a una dimensión que excluya el enfrentamiento y que se constituya en un estado de paz permanente. Una reconciliación, un retorno a la totalidad.

La paz se da cuando las partes se unen armoniosamente en un todo, y se destruye cuando hay elementos en oposición, en conflicto. ¿Qué nos dice esto sobre Occidente?

En gran medida la potencia occidental proviene de su ciencia y de su técnica, las cuales han sido la fuente de la revolución industrial, del progreso y de la potencia de acción de nuestra civilización. Pero el tipo de investigación que ha desarrollado la ciencia en Occidente es el análisis. Éste es, según el diccionario, la "descomposición de un cuerpo, de una substancia en sus elementos constitutivos". Analizar es cortar, es mirar los elementos en abstracto,

es romper lazos. Esto permite observar cuáles eran las conexiones que permitían el movimiento o el cambio. Cuando se quiere saber cómo vive un organismo, se separan los elementos que lo constituyen; se lo mata para entender el tipo de relación del cual depende la vida. Luego, analizar, cortar el todo de arriba a abajo, por definición, mata lo vivo.

Esta cualidad de la ciencia pasó rápidamente a convertirse en un hábito de conocimiento y de acción. La producción industrial es analítica: separa los elementos y las tareas en actos simples que pueden sumarse y forjar cadenas complejas. Nuestro sistema económico es analítico: parte de la abstracción que monetariza los intercambios, que los hace abstractos, que facilita el cambio puro, más allá de los contenidos que puedan circular dentro de él. Lo propio de nuestra cultura es, por lo mismo, la ruptura que permite especializar y perfeccionar elementos que se consideran de un modo independiente, separados del todo en el que se nos han presentado.

Esta actividad continua de análisis, este hábito firmemente arraigado, nos vuelca a analizarlo todo, a romper todas las unidades, a buscar la razón y la causa de cada fenómeno. En este conjunto, la fe (el sentimiento de unidad con el todo) aparece como un error, como un tipo de

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

aproximación que se niega a la comprensión, al estudio de los elementos, y que involucra, además, objetos no divisibles y no verificables. Pero la fe aparece también, al mismo tiempo y por la misma causa, como una unidad deseable, como un todo simplemente armonioso, acogedor, atractivo. No dividido, pero también, no divisible. Un lugar de paz, de reencuentro de las partes violentamente separadas, un territorio de posible restauración del conjunto.

Tíbet es lo otro. Su sabiduría no quiere ocuparse de las partes más que por su referencia con el todo. Se piensa al cuerpo, sí. Pero se lo piensa en su conexión con el espíritu, con la tierra, con los otros, con el tiempo. Se piensa vivo, en movimiento. Se piensa en contacto con la naturaleza y con el cosmos, habitado por un espíritu, en íntima relación con el sentido del universo.

El budismo tibetano crea un sistema explicativo según el cual el individuo, en cuanto no individual, en cuanto parte del todo, en cuanto pura conciencia en movimiento, puede llegar a tener la experiencia y la comprensión de la irrealidad de lo aparente, de la diferencia, y acceder a la 'iluminación'. La iluminación eleva a quien la alcanza sobre toda experiencia posible y lo une con el universo de lo existente. Éste es el deseo expreso y fundamental del budismo.

También para los no iniciados, para los no creyentes, el Tíbet, que piensa la unidad y el todo, ofrece puentes simbólicos para restablecer las rupturas que el análisis ha creado; nuevas metáforas para alimentar el pensamiento de un todo que no sea simplemente la sumatoria de las partes. Porque el espíritu representa un excedente, una dimensión no visible, no tangible, no divisible; liga los elementos y los transforma. Los símbolos de Occidente optaron por la ruptura en nombre de prioridades políticas y económicas. Otras culturas y otras formas de pensamiento, el Tíbet, por ejemplo, se nos ofrecen como imágenes disponibles que reúnen y ordenan el conjunto de otro modo. Símbolos que poseen aún su potencia significativa, su eficacia y que pueden permitirnos pensar siguiendo caminos diferentes al sistema, a la exégesis rigurosa.

El Tíbet se ofrece como una metáfora de totalidad que parece viviente, que da pruebas de estarlo, que no impide el acceso al mundo moderno, pero que lo completa. Esto es lo que a juicio de Occidente constituye el deseo primario del objeto, su felicidad suprema.

Conclusión

La imagen que Occidente se hace del Tíbet nos muestra inte-

reses, procesos de cambio, bases de afirmación, hábitos del lenguaje o del conocimiento de Occidente. La imagen que nos hacemos de lo "otro" nos habla sobre todo de nosotros mismos; deja ver el movimiento en el mundo que habitamos y nos habita, y permite apreciar al objeto vivo, potente y actuante. Sin 'claridad y distinción', en medio de contradicciones y de dudas, tal como es.

Con esta consideración llegamos al final de nuestro ejercicio de observación. Lo que he querido hacer es recorrer una imagen para capturar lo que nos muestra del objeto que se representa y, sobre todo, del sujeto que la observa, que la traza. Este ejercicio se inscribe en el esfuerzo por descentrarse que marca la investigación antropológica de la segunda mitad del siglo XX. Si bien, a título personal estaría dispuesta a revisar buena parte, si no la totalidad de los 'resultados' (por llamarlos de algún modo), y si bien soy consciente de que todas las afirmaciones que propone no son más que hipótesis que pueden ser refutadas, estaría menos dispuesta a relativizar la importancia de este ejercicio en cuanto tal.

Esto por dos razones: la primera, porque la afirmación que sí quiero conservar y defender es la potencia e importancia de la imagen como lugar de lucha social. Estudiar la imagen en su ri-

queza, en todo lo que dice, en lo que calla, en lo que sugiere es, sin duda, un trabajo de investigación que debe ser realizado. Con mayor razón en el siglo XX, televisado, habitado tanto o más de imágenes que de palabras. La segunda razón es que la tarea de descentrarse aparece ante mí como la actividad fundamental de un investigador, particularmente cuando trabaja sobre el mundo social. Sólo esta capacidad permite ganar un punto de vista lo suficientemente amplio como para empezar el intento de comprender los fenómenos que se presentan en las comunidades humanas. Sólo este factor da la ocasión para recibir al 'otro', para establecer puentes de comunicación, para respetarlo y respetarse. Y si esta capacidad es fundamental, sólo se arraigará por su cultivo, por el ejercicio continuo y perseverante de descentrarse una y otra vez, de cara a la historia y a la propia cultura. Especialmente cuando el objeto de observación no sean ni el Tíbet, ni el Congo, sino un pueblo occidental, será preciso poner en juego todos los mecanismos que permiten tomar distancia, comparar, relativizar, poner en duda, asombrarse.

¿Qué hacer ahora con todo esto? ¿Cómo acabar con este ejercicio? Sigamos los consejos del Tíbet: al terminar de trazar un mandala el monje que ha pasado horas y horas de meditación dibujando el todo con frá-

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

giles y ligeras arenillas de color, destruye con sus manos su trabajo, recoge las arenillas en un cántaro y las lanza al mar o a una corriente de agua. Diría el monje que nada permanece y que el pensamiento es tan ligero como la arena. Que la arena se mezcle entonces con la arena, que el pensamiento retorne al pensamiento y que aquello que siempre está en movimiento lo lleve hacia donde deba ir.

Bibliografía

Textos de análisis

Donnet, Pierre-Antoine, "Le pays des neiges en danger", en *Au Tibet avec Tintin*, Belgique, Casterman, 1994, pp.116-139.

Föllmi, Olivier, "Tibet", en *Animan, Nature et civilisations*, No. 23, 1986, pp. 4-24.

Meyer, Fernand, "Sous les toits du monde", en *Himalayas*, Belgique, Casterman, 1994, pp. 64-71.

Textos de referencia-Tíbet

Averous, Pierre, "Montagnes sacrées, refuge de tous les dieux", en "*Himalaya*", *Geo Un nouveau monde. La Terre*, No. 126, août 1989, pp. 82-101.

Brauen, Martín, "Mandala extérieur, mandala intérieur", en *Tibet, La Roue du temps*, Arles, Actes Sud, 1995, pp. 39-50.

China Intercontinental Press, *Le système de servage féodal au Tibet*, Beijing, 1996.

Department of Information and International Relations Central Tibet Administration of His Holiness the XIV Dalai Lama, *Tibet. Environnement développement*, Dharamsala, Prajna, 1992.

Egli, Rachel, "Tibet, J'y pense et puis j'oublie", en *Femina*, No. 51-52, 21 décembre, 1997, pp. 12-14.

Föllmi, Olivier, *Hommage au Tibet*, Paris, SDE et Martinière, 1995.

Grunfeld A., Tom, *The Making of Modern Tibet*, Delhi, Oxford University Press, 1987.

Gyatso, Tenzin, XIVe Dalai-Lama, *Communauté globale et nécessité de la responsabilité universelle*, Genève, Olizane, 1992.

Hergé, *Tintin au Tibet*, Belgique, Casterman, 1960.

International Campaign for Tibet, *Nuclear Tibet, Nuclear Weapons and Nuclear Waste on the Tibetan Plateau*, Washington, International Campaign for Tibet, 1993.

Khol, Larry, "Heavy Hands on the Land", en *National Geographic Magazine*, vol. 174, No. 5, November, 1988, pp. 633-650.

Korom, Frank, *Constructing Tibetan Culture. Contemporary Perspectives*, Quebec, World Heritage Press, 1997.

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

- Lazar, Edward, *Tibet La solution. L'indépendance*, Genève, Ollizane, 1995.
- Le Tibet aujourd'hui*, Pékin, Editions en Langues Étrangères, 1974.
- Levenson, Claude B., *La Chine envahit le Tibet*, Bruxelles, Complexe, 1995.
- _____, "Le Bouddhisme et ses écoles au Tibet", en *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, pp. 1031-1049.
- Messner, Reinhold, "I climbed Everest alone... At my Limit", *National Geographic Magazine*, October 1981, pp. 552-566.
- Messner Reinhold, "Le sacrifice des porteurs de la conquête", en *"Himalaya", Geo Un nouveau monde. La Terre*, No. 126, août, 1989, pp. 106-108.
- Nations Unies, *La situation au Tibet*, Question de la violation des droits de l'homme et des libertés fondamentales où qu'elle se produise dans le monde, en particulier dans les pays et territoires coloniaux et dépendants, 5 février, 1992.
- Office D'information du Conseil des Affaires d'Etat de la République Populaire de Chine, *Nouveaux progrès des droits de l'homme dans la Région autonome du Tibet*, Beijing, février, 1998, 30 p.
- ORAC: Department of Security of His Holiness The Dalai Lama, *Tibet-a Land of Snows. Rich in Precious Stones and Mineral Resources*, s. f.
- Peissel, Michel, "Royaumes interdits, vallées encore inconnues", en *"Himalaya", Geo Un nouveau monde. La Terre*, No. 126, août, 1989, pp. 64-69.
- Rampa, Lobsang, *El médico de Tibet*, Buenos Aires, Troquel, 1959.
- Ronce, Philippe, *Guide des centres bouddhistes en France*, Paris, Noësis, 1998.
- Tibet, *La Roue du temps. Pratique du mandala*, Arles, Actes Sud, 1995.
- Van Dyk, Jere, "Long Journey of the Brahmaputra", en *National Geographic Magazine*, vol. 174, No. 5, November, 1988, pp. 633-650.
- Van Dike, Mary, "Grids and Serpents. A Tibetan Foundation Ritual in Switzerland", en *Constructing Tibetan Culture. Contemporary Perspectives*, Quebec, World Heritage Press, 1997, pp. 178-227.
- Velter, André *et al.*, "Himalaya", en *GEO Un nouveau monde. La Terre*, No. 126, août, 1989, pp. 49-108.
- Yuthok, Kunzang (dir.), *Actualités tibétaines*, No. 8, 4e trimestre, 1997.

Material audiovisual

La caravane du sel au Tibet/Columbus Film, Catpics SA, prod., Ulrike Koch, réal., Zurich.

Desafíos, Bogotá (Colombia), (7): 158-195, semestre II de 2002

- Le Tibet. L'histoire d'une tragédie/* France 3, Méditerranée Film Production, Jean-Michel Meurice, prod., Ludovic Segarra, réal., Paris: 1995-[PAL] (60 min.) (Les dossiers de l'histoire. Histoires d'actualité).
- Siete años en el Tíbet (Seven years in Tibet)/Reperage et Vanguard Films/ Applecross, Mandalay Entertainment, réal. Jean-Jacques Annaud, 1997.*
- Un pays en exil. Le Tibet, entre résistance et résignation /* Arte, ZDF, Hans.
- Peter Kochenrath, prod., Friedhelm Brückner, réal.-París: Arte 1995 [PAL] (55 min).
-
- Textos de apoyo teórico**
- Accardo, Alain y Corcuff, Philippe, *La Sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés*, Bordeaux, Le Mascaret, 1986.
- Bataille, Georges, *La part maudite, Précédé de La notion de dépense*, París, Minuit, 1967.
- Crettaz, Bernard, *La beauté du reste. Confession d'un conservateur de musée sur la perfection et l'enfermement de la Suisse et des Alpes*, Genève, Zoé, 1993.
- Lévi-Strauss, Claude, "Race et histoire", en *Le racisme devant la science*, París, Unesco, 1973.
- Perrot, Marie-Dominique; Rist, Gilbert, y Sabelli, Fabrizio, *La Mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, París, Presses Universitaires de France, 1992.
- Preiswerk, Roy y Perrot, Dominique, *Ethnocentrisme et Histoire*, París, Anthropos, 1975.
- Rist, Gilbert, *Image des autres, image de soi? Comment les Suisses voient le Tiers Monde*, Georgi, Saint-Saphorin, 1978.
- Wunenberger, Jean-Jacques, *Le sacré*, París, Presses Universitaires de France, 1981.