

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE ESTUDIOS PROFESIONALES "ACATLÁN"**

**EL BUDISMO TIBETANO COMO PARTE DEL
COMPONENTE RELIGIOSO ESTADOUNIDENSE:
UN MISTICISMO INTRAMUNDANO**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS MÉXICO-ESTADOS UNIDOS
PRESENTA: MARÍA DEL CONSUELO SANTAMARÍA AGUIRRE
ASESORA: DRA. LAURA PÁEZ DÍAZ DE LEÓN**

MÉXICO

OCTUBRE, 2007.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A la usanza tibetana, agradezco los aciertos en el presente trabajo a la dirección sabia y firme de mi tutora, la Dra. Laura Páez Díaz de León, mientras que los errores son sólo míos.

A la Doctora Mercedes Pereña Gili, por su afanosa supervisión a lo largo de todo el camino de la Maestría.

A mis familiares, amigas y amigos, por su paciencia, su apoyo y su alegría.

A Marycarmen, mi carismática hechicera.

A todos los que son, han sido y serán mis maestros.

Insistir en que el hombre es un "animal social" está muy bien, es un hecho bastante obvio. Sin embargo, esto no es justificación para hacer de él un engrane de la máquina, sea totalitaria o religiosa.

De hecho, la existencia de la sociedad depende de la inviolable soledad personal de sus miembros. La sociedad, si ha de merecer tal nombre, debe conformarse no de números o unidades mecánicas, sino de personas. Ser una persona implica responsabilidad y libertad, y ambas cualidades implican a su vez una cierta soledad interior, un sentido de integridad personal, un sentido de nuestra propia realidad y de nuestra habilidad individual para entregarnos a la sociedad...o para negarle esa entrega.

Padre Thomas Merton, *Thoughts in Solitude*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I
CAPÍTULO 1: MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO	1
1.1 LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA DE MAX WEBER	2
1.1.1. LA COMPRESIÓN DE LA REALIDAD	
1.1.2. SENTIDO Y OBJETIVIDAD	
1.1.3. LA IMPUTACIÓN CAUSAL	
1.1.4. EL TIPO IDEAL COMO MÉTODO DE TRABAJO	
1.1.5. LA ACCIÓN SOCIAL	
1.2. EL ESTUDIO SOCIOLÓGICO DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA	15
1.2.1. CONCEPTO DE COMUNIDAD RELIGIOSA Y DE RELIGIÓN	
1.2.2. OBJETIVOS Y MÉTODO	
1.2.3. LA RELIGIÓN COMO FACTOR DE CAMBIO	
1.3. TIPOS IDEALES RELACIONADOS CON LA RELIGIÓN	25
1.3.1. EL GUÍA Y LA NOCIÓN DE CARISMA	
1.3.2. LAS CREENCIAS: DOGMAS, PRINCIPIOS Y ENSEÑANZAS	
1.3.3. RITUALES Y PRÁCTICAS	
1.3.4. LA EXPERIENCIA SUBJETIVA	
1.3.5. LA COMUNIDAD: ÉTICA Y TIPOLOGÍA	
1.4. TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS	42
1.4.1. TRANSFORMACIONES DEL SISTEMA RELIGIOSO	
1.4.2. TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA DEL INDIVIDUO	
1.4.3. LA RELIGIÓN EN EL UMBRAL DEL SIGLO XXI	
CAPÍTULO 2: EL COMPONENTE RELIGIOSO ESTADOUNIDENSE EN EL UMBRAL DEL SIGLO XXI	51
2.1. EL COMPONENTE RELIGIOSO IMPLÍCITO	51
2.1.1. UNIDAD CRISTIANA, MÚLTIPLES IGLESIAS	
2.1.2. EL LADO NO ORTODOXO: ÁRBITRO DEL CONFLICTO	
2.1.3. EL ENCANTO DE LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO	
2.1.4. VISIÓN INTRAMUNDANA Y SECULARIZACIÓN	
2.1.5. LA FRONTERA Y LOS REAVIVAMIENTOS (<i>REVIVALS</i>)	
2.1.6. NACER DE NUEVO: LA EXPERIENCIA DE LA CONVERSIÓN	
2.1.7. PROBARSE EN EL MUNDO: INGRESO Y ASCENSO EN LA ASOCIACIÓN RELIGIOSA	
2.1.8. LA MISIÓN DE DIOS	
2.1.9. EL FIN DEL MUNDO	
2.2. EL COMPONENTE RELIGIOSO EXPLÍCITO	62
2.2.1. LA DIVERSIDAD RELIGIOSA	
2.2.2. LA RELIGIÓN Y LA FE CONSTITUCIONAL	
2.3. LA ESPIRITUALIDAD COMO DOCTRINA DEL PLURALISMO RELIGIOSO	73
2.3.1. ANTECEDENTES	
2.3.2. CARACTERIZACIÓN	

CAPÍTULO 3: EL BUDISMO TIBETANO EN ESTADOS UNIDOS	90
3.1. EL TIPO IDEAL DEL BUDISMO TIBETANO	91
3.1.1. LA PRIMERA VUELTA DE LA RUEDA: ÉTICA, CONCENTRACIÓN Y SABIDURÍA	
3.1.2. LA SEGUNDA VUELTA DE LA RUEDA: EL VACÍO Y LA COMPASIÓN	
3.1.3. LA TERCERA VUELTA DE LA RUEDA: EL CAMINO DEL TANTRA	
3.2. LA INSERCIÓN EN EL CONTEXTO ESTADOUNIDENSE	108
3.2.1. ANTECEDENTES: BUDISMO TIBETANO SIN TIBETANOS (1900-1956)	
3.2.2. LOS TIBETANOS ENTRAN EN ESCENA (1956-1988)	
3.2.3. PASIÓN POR EL TIBET: UN REFUGIO PARA DOS (1989-2007)	
3.3. HACIA UN BUDISMO TIBETANO-ESTADOUNIDENSE	127
CAPÍTULO 4: UNA VISITA A ATLANTA, A MODO DE CONCLUSIÓN	136
4.1. LA SOCIOLOGÍA DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA	137
4.2. BALANCE DEL COMPONENTE RELIGIOSO ESTADOUNIDENSE EN EL UMBRAL DEL SIGLO XXI	138
4.3. BUDISMO TIBETANO EN ESTADOS UNIDOS	141
4.3.1. PERSPECTIVA TIBETANA	
4.3.2. PERSPECTIVA ESTADOUNIDENSE	
4.4. LA POSIBILIDAD DE UN MISTICISMO INTRAMUNDANO	168
ANEXO 1: GLOSARIO	177
ANEXO 2: ILUSTRACIONES	182
ANEXO 3: CUESTIONARIO	184
BIBLIOGRAFÍA	186

INTRODUCCIÓN

A lo largo de los dos años que cursamos la Maestría en Estudios México-Estados Unidos, atrajo nuestra atención un tema al que no se le destina un curso específico, pero que aparecía una y otra vez, la religión. Se trata de un componente de indudable importancia para entender el entramado sociocultural que llamamos Estados Unidos.

Aunque es un fenómeno bastante complejo, sobresalen dos rasgos: por un lado, la importancia que se concede a la religión; por otro, la diversidad religiosa.¹ Si bien en ocasiones se consideran contrarios ambos rasgos, por cuanto la diversidad parecería implicar una visión superficial del valor de la religión como forma de dotar al mundo de sentido, lo cierto es que en Estados Unidos la religiosidad² ha tenido un papel notable en la conformación de la cultura, incluyendo las esferas económica y política.

En este sentido, Max Weber ha resultado uno de los investigadores que más atrajo la atención sobre la causalidad religiosa de los fenómenos sociales. Su labor nos aporta, entre otros, dos elementos que nos sirven como punto de partida para la presentación de nuestra tesis. En primer lugar, formula ciertos principios teóricos para capturar en parte los fenómenos y dar cuenta de ellos, en un afán de comprender el devenir humano. En el caso de la sociología de la religión, observamos que su análisis evidencia movimientos constantes de las comunidades religiosas (de la guía profética al sacerdocio profesional, de la iglesia a la secta, de lo irracional a lo racional y generalmente viceversa), así como el

¹ Cfr. Barry A. Kosmin y Seymour P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993, pp. 1-17; S.M. Lipset, *El excepcionalismo norteamericano: Una espada de dos filos*, México: FCE, 2000, pp. 76-79; Egon Mayer, Barry A. Kosmin y Ariela Keysar, *American Religious Identification Survey (ARIS)*, "Key Findings", [http://www.gc.cuny.edu/studies/key_findings.htm] encuesta nacional realizada en 2001, (diciembre 13, 2004).

² En el presente trabajo, denominamos "religiosidad" a la actitud general hacia aspectos como el orden ultramundano (dioses, demonios, etc.), la explicación del sentido de la existencia humana, y ciertas formas de relación con tales aspectos, ya sea la conformación de iglesias, los rituales o la oración personal. Dejamos las expresiones "religión", "tradición religiosa" y "vía espiritual" para las formas históricamente dadas de esas actitudes (por ejemplo, cristianismo, judaísmo, etc.).

surgimiento de consecuencias secundarias que a veces resultan más importantes que los fines inicialmente concebidos por esas comunidades. En segundo lugar, consideró a la racionalidad como una herramienta útil para el desarrollo de la sociedad, pero entreveía que en el futuro podría derivar en una pérdida del valor del ser humano, al crear un mundo desencantado, impersonal, burocratizado y orientado por el cálculo económico.

Además de lo anterior, su tesis sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo ha tenido un impacto decisivo en el estudio de la religión, particularmente en los Estados Unidos. Así, hemos optado por la sociología comprensiva de Max Weber como sustento teórico para la presente investigación. Con su extenso análisis comparativo de los principales fenómenos religiosos mundiales, este pensador alemán hizo algo más que encontrar una relación causal entre el protestantismo y el desarrollo capitalista moderno, pues el proceso para llegar a tal descubrimiento le permitió entender que las creencias del ser humano y la forma en que determinan los posibles sentidos de su existencia en el mundo tienen un efecto profundo en la sociedad.

En consecuencia, tomaremos los principales conceptos de la teoría weberiana y los reorganizaremos en función de nuestro objeto de estudio.

Así, considerando el componente religioso estadounidense en el umbral del siglo XXI (1990 a la fecha, aproximadamente), observamos que la pluralidad constituye tanto un reflejo del continuo movimiento descrito por Weber, como un ámbito de búsqueda de soluciones a los problemas que él anticipó. Por lo tanto, se requiere estudiar ese componente, pues parece apuntar a un nuevo tipo de religiosidad, la cual tendría implicaciones sociales distintas de las que observó el sociólogo alemán hace alrededor de cien años.

Si bien reconocemos la complejidad del tema, consideramos que es posible establecer rasgos generales que nos permitan comprenderlo mejor. Sin duda alguna, asomarnos al ámbito religioso de los Estados Unidos es como fisgar en la vida personal de la gente, pues parece un asunto estrictamente del ámbito privado. A pesar de ello, consideramos que su estudio es relevante, en especial dentro del contexto de la Maestría en Estudios México-Estados Unidos. En primer

lugar, la inextricable relación de la vida religiosa con la sociedad y la cultura, así como con los problemas y las propuestas de solución que ambas plantean, implica que su estudio es insoslayable para una cabal comprensión del país vecino. En segundo lugar, como en la Maestría se enfatiza, lo que sucede ahí siempre repercute en México. Podemos considerar a este respecto como ejemplo más evidente la importación de religiones y fenómenos relacionados, por lo cual resulta necesario revisar el componente religioso estadounidense si aspiramos a entender lo que está sucediendo en nuestro país.³ En tercer lugar, dentro de las múltiples voces que dan expresión a ese componente, encontramos indicios de que se considera necesario hablar sobre la religión, aunque ésta siga respetándose como un aspecto personal.⁴ Al parecer, llevar la pluralidad de creencias al ámbito público constituye una de las respuestas dadas a situaciones como el avance del catolicismo (numéricamente superior a los demás grupos), o el fundamentalismo cristiano (elemento clave en la defensa del creacionismo en algunas escuelas y, por supuesto, en las guerras estadounidenses que abrieron el siglo).

Ahora bien, consideramos que el excesivo énfasis de los estudios sociales en el carácter religioso de los Estados Unidos y en la tesis weberiana sobre la ética protestante no nos permite comprender el componente religioso de manera cabal, pues existen hechos que no reciben la atención debida por ser aparentemente contrarios a lo que se desea resaltar, por ejemplo: el creciente número de personas no religiosas o no afiliadas, o bien, el contraste entre los logros económicos de grupos no protestantes (como los agnósticos) y

³ Cfr. Eduardo del Río (Rius), el gran educador popular, quien parte una experiencia personal desagradable para elaborar un catálogo de grupos religiosos con carácter informativo. Se aprecia que varios de ellos vienen de –o pasan por– los Estados Unidos. *El supermercado de las sectas*, México: Grijalbo, 1999.

⁴ En apoyo de esto, se pueden considerar las encuestas nacionales a las que nos referiremos en seguida, así como las siguientes obras: Phillip E. Hammond propone que, si bien no se debe hablar “de” religión en las escuelas, es casi obligatorio hablar “sobre” religión como una forma de educar a los jóvenes en una visión pluralista, *With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998, pp. 91-111. Como parte de la educación cívica, Jamin B. Raskin presenta un capítulo sobre las relaciones entre la religión y la Suprema Corte, y plantea actividades de discusión interreligiosa, *We the Students: Supreme Court Decisions for and about Students*, Washington, D.C.: CQ Press, 2003. Incluso en textos de enseñanza de inglés para hablantes no nativos se considera el tema religioso y se sugiere un intercambio de opiniones, como en Phyllis L. Lim, y William Smalzer, *Noteworthy: Listening and Note Taking Skills*, 2^a ed. Pacific Grove, California: Heinle & Heinle, 1995.

organizaciones religiosas con un desempeño menos efectivo, pero que se dicen fieles a la ética descrita por Weber.

Por lo anterior, al revisar las investigaciones sobre la vida religiosa en Estados Unidos, consideramos que sería útil distinguir entre los rasgos del *ethos* protestante como base del ámbito socio-cultural y la situación de los diversos grupos que conviven en ese país.

En consecuencia, nos proponemos la caracterización del componente religioso estadounidense a un nivel general, y para ello establecemos tres aspectos:

1. *El componente religioso implícito.* La importancia de la religión en el desarrollo de Estados Unidos fue observada ya por Tocqueville, a principios del siglo XIX, Weber la sintetiza, y sigue en el centro del debate actual sobre la cultura estadounidense.⁵ Aquí observamos un problema de perspectiva histórica. El protestantismo tuvo un papel relevante pero no exclusivo en la conformación de ese país. La cultura y la sociedad que contribuyó a formar están permeadas por su *ethos*, pero ahora constituyen un contexto general al que se adaptan los fenómenos religiosos posteriores. Por lo tanto, consideramos que este elemento, religioso en sus orígenes, está implícito en lo que se denominaría ámbito sociocultural de Estados Unidos.

2. *El componente religioso explícito.* Consideramos aquí, en primer término, la pluralidad religiosa como se da hoy en día en Estados Unidos. Ya no se trata de una pluralidad unificada por la tradición judeo-cristiana, sino que aglutina los más variados fenómenos. En segundo término, consideramos la llamada “religión civil” o “fe constitucional”,⁶ entendida como un orden al que deben circunscribirse todas

⁵ Por ejemplo, Robert M. Crunden, consciente de escribir para un público no estadounidense, presenta a cada personaje importante de la historia cultural señalando su filiación religiosa y la forma en que ésta afectó su obra, en: *Introducción a la historia de la cultura norteamericana*, Bogotá: El Áncora Editores, 1994. O bien, dos obras que discuten el estado actual de la sociedad estadounidense e incluyen aspectos de origen religioso: John A. Hall y Charles Lindholm, *Is America breaking apart?* Princeton: Princeton University Press, 1999; y Robert D. Putnam, *El declive del capital social*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg, 2003.

⁶ Bellah propuso el primer término, pero Phillip E. Hammond considera mejor sustituirlo por el segundo, para sintetizar el principio jurídico que implica, *With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998, p. 109. Por su parte,

las esferas, ya sean económicas, políticas o religiosas. Como se observa en la actualidad, cada vez se vuelve más explícita en la vida espiritual estadounidense, pues en la segunda mitad del siglo XX se ha intensificado el papel de la Suprema Corte de Justicia como árbitro entre diferentes formas de religiosidad y el orden social.

Con respecto a la pluralidad religiosa, la investigación reciente en Estados Unidos que va cobrando auge se realiza a partir de encuestas nacionales, entre las cuales destacan tres: la *National Survey of Religious Identification* (NSRI, Encuesta nacional de identificación religiosa, realizada de abril de 1989 a abril de 1990), la *American Religious Identification Survey* (ARIS, Encuesta sobre identificación religiosa en Estados Unidos, con datos recabados de febrero a junio de 2001) y el *National Study of Youth and Religion* (NSYR, Estudio nacional sobre juventud y religión, de julio de 2002 a marzo de 2003).⁷ Sobre las dos últimas, cabe señalar que, aun cuando la ARIS se realizó con personas mayores de edad y el NSYR se dirigía a adolescentes de entre 13 y 17 años, los resultados obtenidos se aproximan bastante.

A partir de la NSRI, Kosmin y Lachman contrastan los resultados con aspectos históricos, sociales, económicos y políticos en los que la religión se ha considerado tradicionalmente relevante. Asimismo, señalan que el público estadounidense recibió con avidez los primeros resultados de la NSRI en 1991, lo cual parece indicar que, aun cuando se rechace la inclusión del aspecto religioso en el censo del gobierno, sí existe interés por conocer en detalle el panorama de la diversidad espiritual.⁸

Crunden emplea la expresión “religión secularizada de la democracia”, Robert M. Crunden, *Introducción a la historia de la cultura norteamericana*, Bogotá: El Áncora Editores, 1994, 57.

⁷ El análisis exhaustivo de los resultados de la NSRI se puede consultar en: Barry A. Kosmin y Seymour P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993. Con respecto a la ARIS, véase: Egon Mayer, Barry A. Kosmin y Ariela Keysar, *American Religious Identification Survey (ARIS)*, “Key Findings”, [http://www.gc.cuny.edu/studies/key_findings.htm] (diciembre 13, 2004). Para el estudio de los resultados de la NSYR, remitimos a: Christian Smith y Melinda Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, New York: Oxford University Press, 2005.

⁸ Barry A. Kosmin y Seymour P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993, pp. 1-2.

Por otro lado, en cuanto al orden o “fe constitucional”, hay dos aspectos principales en las controversias jurídicas: la libertad de creencias, que cada vez se expresa más como libertad de conciencia, y la separación Iglesia-Estado, es decir, el no establecimiento de una religión por parte del gobierno, sea nacional o estatal. Ante el estado actual de la diversidad, queda claro que cuestiones como la oración o la Biblia no constituyen ya símbolos de unidad nacional y, por lo tanto, Estados Unidos no puede considerarse bajo un solo Dios.

3. *La espiritualidad como doctrina de la pluralidad religiosa.* El término “espiritualidad”, al menos como hemos observado en los estudios relacionados con la religión en Estados Unidos, se consideraba una palabra más propia de creyentes y pastores, pero ahora parece una forma de referirse a una parte de lo que tradicionalmente se veía como esfera religiosa. Esto es, la creencia en un sentido trascendente (sea a partir de un mundo más allá o a partir de nociones de este mundo) de la existencia, los valores humanos, la paz interior, etcétera. El énfasis en el término parece indicar también un intento de apartarse de la religión concreta (símbolos, rituales, prédica), sin negar que ésta pueda ser complementaria.

Este aspecto tiene por lo menos dos antecedentes: la religiosidad protestante diversa de los orígenes y el peculiar desarrollo intelectual de los Estados Unidos. Aunque retomaremos la espiritualidad en nuestro estudio del componente religioso, anticipamos algunos detalles.

Volvamos una vez más a Weber. Cuando se revisan los estudios sobre religión en Estados Unidos, la tesis de la ética protestante y el espíritu del capitalismo ronda, ya sea de manera explícita o implícita. Sin embargo, observamos que en general el interés por su obra se centra en tres aspectos: la relación entre el protestantismo y el desarrollo capitalista moderno, la aportación de determinados grupos protestantes y el temor a la jaula de hierro de la racionalidad. Queda fuera un elemento que consideramos fundamental para entender la conformación del concepto de espiritualidad: la religiosidad en manos del individuo.

Con respecto a la religión individual, el análisis sobre las sectas protestantes señala que factores como la relación directa y personal con Dios (opuesta al principio de autoridad), la libertad de conciencia y la reducción de la importancia de los dogmas resultaron fundamentales en el cambio social y económico. En contraste, Weber también explicó ejemplos de formas particulares de protestantismo que se vuelven religiones de Estado (como el calvinismo en Holanda), con lo cual constituyen un obstáculo y no un incentivo para el desarrollo individual. Por el contrario, en Estados Unidos, se ha mantenido en general la separación Iglesia-Estado y la religión sigue siendo un elemento de la vida privada del individuo. En tal sentido, Tocqueville consideraba que el avance de la democracia podía constituir un bien en muchos sentidos, a tal punto que valía la pena sacrificar la grandeza del arte o de ciertos individuos, pero alertaba sobre el peligro de dejar la religión en manos del pueblo, porque esto podría llevar a un mayor individualismo y a la falta de unidad.⁹

Ahora, se entrevé el concepto de espiritualidad como una posible “doctrina” o sistematización de las creencias en un contexto religiosamente diverso. Sería tal vez el único término en que los grupos religiosos estarían de acuerdo y a partir del cual se organiza la discusión reciente.¹⁰

Sobre el desarrollo intelectual estadounidense, es preciso tener en cuenta que la religión fue el marco dominante hasta el siglo XIX y, con Emerson y los trascendentalistas, surge una filosofía propiamente nacional, a la cual de hecho también se le denomina “religión poética o naturalista”. Por otra parte, pensadores posteriores como Josiah Royce y William James parecen haber respondido a la teoría darwiniana sobre la evolución en términos de trascendencia que se

⁹ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid: SARPE, 1984, pp. 23-30.

¹⁰ Cfr. Robert Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley and L. A., California: University of California Press, 1998; Mary A. Fukuyama y Todd D. Sevig, *Integrating Spirituality into Multicultural Counseling*, Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1999; Berman, Morris, *Wandering God: A Study in Nomadic Spirituality*, Albany, New York: State University of New York Press, 2000; Denise A. Hines y Kathleen Malley-Morrison, *Family Violence in the United States: Defining, Understanding and Combating Abuse*, Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2005.

vinculaban con el espíritu del hombre.¹¹ En un país donde un personaje como Emerson sirve de inspiración para la religión, la filosofía, la poesía y la lucha política, puede resultar más claro entender el concepto actual de espiritualidad.

Lo decisivo de ese concepto sería que parece representar un cambio en la religiosidad estadounidense hacia lo que podríamos llamar misticismo intramundano.

Tomando esta caracterización del componente religioso estadounidense y con el objeto de verificar en qué medida apunta hacia una nueva religiosidad, hemos decidido analizar cómo opera mediante el estudio de una comunidad específica, para lo cual hemos seleccionado al budismo tibetano.

Se trata de una tradición no judeo-cristiana y consideramos que el marcado contraste y el proceso de adaptación nos ayudarán a comprender mejor el estado actual del componente religioso. Como veremos en el Capítulo 1, los tipos ideales de la ética protestante y de la variante tibetana de budismo resultan diametralmente opuestos, no sólo como éticas religiosas, sino por el tipo de sociedad en donde se desarrollan.¹² Por otra parte, en el proceso de inserción (con apenas alrededor de cincuenta años) del budismo tibetano en los Estados Unidos, se puede observar de manera más clara la interrelación de la religiosidad con el ámbito social, dadas ciertas condiciones históricas como el exilio del pueblo tibetano.¹³ Asimismo, ofrece la ventaja de su orientación mística, por lo cual nos permitirá apreciar cómo reacciona en un contexto desarrollado a partir del ascetismo intramundano.

¹¹ Murray G. Murphey, "American Philosophy" (pp. 331-335) y Martin E. Marty, "Religion in America" (p. 311), en: Luther S. Luedtke (ed.), *Making America: The Society & Culture of the United States*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1992.

¹² En apoyo de nuestra elección, cabe mencionar que, en su estudio de la identidad cultural estadounidense, Gordon Mathews, elige tres grupos: 1. Cristianos fundamentalistas; 2. Cristianos liberales y "buscadores espirituales", y 3. Practicantes estadounidenses de budismo tibetano. Sobre el tercer grupo, señala que lo elige por tratarse del budismo con mayor apariencia extranjera. Gordon Mathews, *Global Culture/Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket*, London: Routledge, 2000, pp. 82-83 y 104.

¹³ Sobre el papel del budismo tibetano en Estados Unidos, Cfr. Rick Fields, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, 3a. ed. Boston-London: Shambhala, 1992; Lama Surya Das, *Awakening the Buddha within: Eight Steps to Enlightenment: Tibetan Wisdom for the Western World*, New York: Broadway Books, 1997, y Richard Hughes Seager, *Buddhism in America*, New York, NY: Columbia University Press, 1999. Véase también la nota anterior sobre el libro de Gordon Mathews.

Ahora bien, se debe tener en cuenta que el grupo seleccionado nos permitirá elaborar una metodología de análisis que sirva para el estudio de otros sistemas religiosos y facilite a futuro una comprensión más profunda de la vida espiritual estadounidense.

Considerando lo anterior, el problema de estudio se podría plantear de esta manera: ¿Es la espiritualidad una consecuencia de la interacción entre el componente religioso explícito y el implícito? ¿Cómo participaron las comunidades religiosas orientales, como el budismo tibetano, en la conformación de la espiritualidad?

En consecuencia, proponemos la siguiente hipótesis:

Con respecto al componente religioso estadounidense, el componente explícito (pluralismo religioso) opera con las reglas del componente implícito (ámbito socio-cultural), con lo cual genera una nueva perspectiva religiosa, la espiritualidad, caracterizada por una orientación místico-intramundana.

De la anterior, se desprenden algunas hipótesis secundarias:

- La perspectiva del misticismo intramundano es ante todo un desarrollo de los aspectos místicos latentes en la ética protestante, según la describió Max Weber.
- Desde este punto de vista, la introducción de religiones místicas como el budismo tibetano no constituye un fenómeno excéntrico, sino una continuación de esos aspectos.
- En el ejemplo del budismo tibetano, aporta nuevos medios, pero adquiere una perspectiva intramundana por influencia del contexto.

Para comprobar lo anterior, establecemos un objetivo general:

Demostrar que la espiritualidad apunta a un nuevo tipo religioso (misticismo intramundano), como resultado de la interacción de los niveles implícito y explícito del componente religioso estadounidense.

Los objetivos particulares se enlistan a continuación:

- Caracterizar en detalle el componente religioso estadounidense actual en cuanto a los tres rasgos señalados líneas arriba.

- Analizar el proceso de adaptación de un fenómeno religioso (en este caso, el budismo tibetano) al componente religioso estadounidense.
- Verificar los resultados en una comunidad específica.

Consideramos que, además de la revisión en fuentes documentales, es necesario realizar un trabajo etnográfico (aunque sea reducido) a fin de lograr el objetivo y, dado que la espiritualidad parte de la noción de individuo, no creemos que el trabajo esté completo sin contar con opiniones personales sobre el tema de la investigación. Para ello seleccionamos el Instituto Drepung Loseling de Atlanta, un centro de budismo tibetano fundado en 1991. Si bien tiene una corta historia en los Estados Unidos, representa un cruce de aspectos relacionados con el proceso de inserción que queremos estudiar. Su ubicación geográfica señala que el budismo tibetano ya no es sólo un fenómeno de grandes ciudades cosmopolitas y religiosamente diversas, como San Francisco o Nueva York. Representa al Monasterio de Drepung Loseling, ahora reconstruido en el Sur de la India y antiguamente reconocido como una de las tres principales universidades monásticas en el Tíbet. Pertenece a la tradición Gelug*,¹⁴ misma a la que se adscribe el Dalai Lama en cuanto monje, y es la sede del proyecto de las Artes Místicas del Tíbet, grupo de monjes que presenta danza y música sagrada, elabora mandalas* de arena, entre otras actividades donde se combina la difusión cultural con la práctica espiritual.¹⁵

Una última razón estriba en el hecho de que el centro elegido cuenta con una sede en México, el Instituto Loseling, en donde han dado enseñanzas algunos monjes tibetanos que vienen directamente de la India y no de Atlanta, por lo que su visión no está influida por el contexto estadounidense. Ellos nos servirán de

¹⁴ Existen además otras tres tradiciones: Sakya*, Kagyu* y Nyngma*. Se consideran las ramas en que se divide oficialmente el budismo tibetano. Hay una tradición más, llamada Bön*, la cual se considera aparte por incorporar de manera más explícita la religión original del Tíbet. Hemos marcado con un asterisco los principales términos relacionados con el budismo tibetano para indicar al lector que se ofrece una definición de ellos en el Anexo 1: Glosario.

¹⁵ La participación actual del budismo tibetano en la "cura de almas estadounidenses" se ejemplifica en las ceremonias de construcción de mandalas*, tanto en el City Arts Center de la ciudad de Oklahoma como en el Smithsonian's National Museum of the American Indian, Nueva York. En el primer caso, la ceremonia se realizó en honor de las víctimas y sobrevivientes de la explosión acaecida en 1995; en el segundo, tenía como fin la curación y la protección de Estados Unidos ante las tragedias del 11 de septiembre de 2001. Cfr. *The Mystical Arts of Tibet*, folleto de difusión.

punto de vista entre la perspectiva sociológica de Weber sobre el budismo tibetano y la perspectiva estadounidense. Por otra parte, gracias a su colaboración logramos el contacto para realizar entrevistas en el centro de Atlanta.

En consecuencia, dividimos el presente trabajo en cuatro capítulos. En el primero, estableceremos los conceptos teóricos necesarios para realizar el estudio del componente religioso estadounidense a partir de la sociología de la religión de Max Weber, complementándola con algunos elementos de investigaciones recientes.

En el segundo capítulo, analizaremos los tres elementos del componente religioso como los hemos enunciado líneas arriba. Si bien nos limitamos al umbral del siglo XXI, se harán necesarios algunos detalles históricos para comprender mejor ese componente.

En el tercer capítulo, expondremos el tipo ideal del budismo tibetano como lo consignó Weber, para luego revisar el proceso de inserción en los Estados Unidos, y terminaremos con una caracterización de la comunidad de budismo tibetano.

En el cuarto capítulo se presentarán las conclusiones, verificándolas con los resultados en el proceso particular del Instituto de Drepung Loseling Atlanta. Como se verá, la espiritualidad representa ante todo un esfuerzo por dar sentido a la pluralidad religiosa dentro del ámbito socio-cultural estadounidense y, al menos como ideal, pretende reconciliar el acosmismo amoroso del místico con los intereses y las preocupaciones del mundo.¹⁶

¹⁶ Aclaremos desde ahora que la traducción de citas inglés-español es nuestra.

CAPÍTULO 1: MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Antes de ver que los objetos creados
(en especial los materiales) son irreales,
debemos ver con claridad que son reales.

Padre Thomas Merton, *Thoughts in
Solitude*

Adentrarse en la teoría de Max Weber resulta una empresa complicada, en especial debido a que este autor alemán aspiraba a crear un sistema enciclopédico que abarcara desde la política hasta la música. Uno de sus objetivos principales era analizar los orígenes, el desarrollo y las consecuencias prácticas de la racionalidad entendida como cualidad primordial de la cultura occidental. Propuso la sociología comprensiva como disciplina general y el tipo ideal como instrumento de investigación para llevar a cabo un análisis histórico comparado de los diferentes fenómenos en los cuales centró su atención. Por medio de lo anterior, y a pesar de los errores y omisiones que se le suelen imputar (algunos de los cuales alcanzó a vislumbrar el propio Weber), logró esbozar un sistema, un modelo a escala de la inabarcable realidad.

De acuerdo con la bibliografía revisada, consideramos que existen al menos tres riesgos fundamentales cuando se pretende emplear la teoría weberiana para realizar una investigación sociológica. El primero es perder de vista el sistema general en el que se inserta el o los elementos de análisis, por lo que el investigador debe considerar que trabaja sólo con una parte y no con una teoría completa y cerrada. El segundo es confundir el tipo ideal con la realidad y con su elaboración histórica, en particular porque aquél pretende fijar un fenómeno vivo y cambiante sólo como recurso metodológico. El tercero es no manejar adecuadamente la relación entre la investigación social y la realidad, pero sobre esto hay una gran variedad de opiniones. Algunos investigadores consideran que la realidad puede y debe modificarse a partir de los resultados de un estudio; otros opinan que basta con señalar el fenómeno y dejar a otras instancias la toma de

decisiones. Por ejemplo, Weber trató de incursionar en el terreno de la acción política sin lograr resultados satisfactorios, aun cuando esto no va en detrimento de la trascendencia de sus descubrimientos. Al menos, es posible señalar que el futuro vislumbrado por los científicos sociales constituye una hipótesis cuya comprobación depende de la respuesta de la sociedad.

Por lo antes expuesto –y con la intención de evitar en la medida de lo posible los riesgos mencionados–, organizamos el presente capítulo de la siguiente manera: Destinamos tres incisos a la síntesis de las ideas de Weber. Así, en el primero se exponen los elementos fundamentales de la sociología comprensiva como marco general de trabajo; en el segundo se presentan las particularidades del estudio de la comunidad religiosa, y en el tercero se exponen los tipos ideales religiosos de mayor relevancia para la presente investigación. El cuarto inciso se destina a los procesos de transformación religiosa, entendidos como las transiciones entre los tipos ideales.

1.1. LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA DE MAX WEBER

Dada la complejidad de la obra de Max Weber, presentamos en este inciso algunos conceptos básicos de la sociología comprensiva, por considerarla como el marco general en el que se inserta su estudio de las religiones. Así, la sociología es “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos.”¹ De donde tenemos tres primeros elementos: la acción, su causa y su efecto, los cuales se articulan mediante la interpretación del investigador. Ahora bien, esta disciplina es

¹ Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 5.

comprensiva porque “tiene como objeto la *comprensión* del significado que el *sujeto* atribuye a su propia acción cuando se encuentra en relación con otros.”²

La interpretación parte de la evidencia racional o de la endopática (afectiva, receptivo-artística); la primera se puede ejemplificar con la conexión de sentido “evidente” en una proposición matemática. La segunda constituye un apoyo para comprender los valores o fines no siempre observables que orientan la acción de los individuos. De este tipo de material no observable, Weber señala que es difícil compartir o examinar valores o procesos afectivos cuando no nos identificamos con ellos (sean fenómenos religiosos o fanatismos políticos), pero sí existe la posibilidad de revivirlos en cierta medida, es decir, comprender su sentido de manera endopática para “calcular” intelectualmente su peso en la orientación del actuar social.³

Aunque existe una referencia a los factores afectivos, la sociología comprensiva no se ocupa de fenómenos fisiológicos o psicológicos, sino que “establece diferenciaciones siguiendo referencias típicas, provistas de sentido, de la acción (ante todo referencias a lo externo), por lo cual, como veremos, lo racional con relación a fines le sirve como tipo ideal, precisamente para poder estimar el alcance de lo irracional con relación a fines.”⁴ Finalmente, Weber no deja de reconocer los límites de la explicación interpretativa en contraste con la observadora, pues la primera produce resultados más hipotéticos y fragmentarios, pero señala que este rasgo es específico de la sociología.⁵

1.1.1. LA COMPRENSIÓN DE LA REALIDAD

Cabe ahora identificar la concepción de la realidad que Weber pretendía comprender. Heckman señala: “Junto con los neokantianos, Weber define la

² Laura Páez Díaz de León (ed.), *La teoría sociológica de Max Weber: Ensayos y textos*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 2001, p. 254.

³ Max Weber, *Op. cit.*, p. 6-7.

⁴ Max Weber, *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973, p.178.

⁵ Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 13.

realidad como un <<flujo infinito>> que no puede ser aprehendido en su totalidad.”⁶ Esta perspectiva suele resultar sobrecogedora y tal vez sea posible afirmar que el pensador alemán respondió de diferentes maneras en el transcurso de su vida, desde una cuidadosa certeza de que se podía “abarcar” –al menos como abstracción teórica– esa realidad, pasando por una intención práctica de influir en ella, hasta una crisis ante hechos como la Revolución Rusa y la Primera Guerra Mundial.⁷

Partir de tal definición no constituye una debilidad, sino un punto fuerte en su obra, en especial porque le permite comprender la evolución social no como una ininterrumpida marcha hacia un mejor futuro, sino como un proceso flexible y complejo de avances y retrocesos, con la idea de que un periodo histórico, por espléndido que parezca, conlleva el germen de su decadencia e incluso de su desaparición. Según Medina Echavarría, la percepción de la transitoriedad de la existencia, la aguda intuición del futuro y la idea de que el hombre podía decidir con inteligencia su destino son algunas de las características por las cuales la obra del sociólogo alemán sigue vigente.⁸

Además, para Weber había una estrecha relación entre la ciencia y la acción: “Es decir, la justificación de la ciencia se encuentra en las posibilidades de la acción racional, de igual manera a como sólo puede darse la acción responsable si consideramos posible el conocimiento racional.”⁹ De este modo, sus conclusiones pesimistas (como la perspectiva de un capitalismo deshumanizado, o una sociedad burocrática e impersonal) no deberían

⁶ Susan J. Hekman, *Max Weber, el tipo ideal y la teoría social contemporánea*, México: McGraw-Hill, 1999, p. 16.

⁷ Curiosamente, Juárez Esquivel señala como “profundo bálsamo que lo curó al empezar el siglo, el estudio de las religiones tomando ahora a la ética como referente para lanzarse a su indagación a nivel universal.” En su ensayo “Pre-textos para la reflexión alrededor de un clásico: Max Weber”, en: Laura Páez Díaz de León (ed.), *La teoría sociológica de Max Weber: Ensayos y textos*, México: UNAM-Acatlán, 2001, p.49.

⁸ José Medina Echavarría, “Nota preliminar de la primera edición”, en Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. XI-XII.

⁹ *Ibid.*, p. XII.

considerarse como visiones apocalípticas, sino como un llamado a nuevos estudios para el establecimiento de derroteros distintos.

De acuerdo con Elwell, es incorrecto considerar a Weber como idealista (en el sentido de plantear que las ideas y creencias moldeaban la estructura social y otras condiciones materiales), antes bien, afirma que el pensador alemán veía el cambio en la motivación humana como causa y efecto en interacción con los cambios en la organización estructural de la sociedad.¹⁰ Por supuesto, el resultado de esa interacción sólo podría considerarse casual cuando el conocimiento está ausente.

En este sentido, Páez Díaz de León nos recuerda la vía ofrecida por los estudios sociales: “Decía Max Weber que una de las tareas del trabajo sociológico comienza descubriendo el máximo de influjos y cadenas causales que puedan explicarse de modo satisfactorio, es decir, tipificando las regularidades del <<acontecer social>> y organizando una comprensión de su significado.”¹¹ Así, queda claro que la realidad permanecerá tan inabarcable como siempre, pero es posible organizar nuestra visión de ella para actuar en consecuencia.

Un último punto por considerar es el lugar especial que ocupa el Oriente en la teoría de Weber. Cuando él propone la racionalidad como un rasgo peculiar de Occidente, sabe que no puede afirmarlo sin realizar un contraste amplio (que él modestamente reconoció como incompleto) del otro lado del mundo. Suponemos que le era imposible separarse de la visión eurocentrista, pero aun así para Weber el Oriente no fue sólo un lugar atrasado e irracional, ni el paraíso exótico de poetas y pintores decimonónicos, sino simplemente otra cara de la realidad. Esta visión nos ayuda a comprender su esfuerzo por no prejuzgar dentro de un contexto cultural específico, sino por evaluar los resultados del devenir histórico en términos de eficiencia para diferentes propósitos. Así, consideró que en Occidente se dieron condiciones para un capitalismo eficiente, mientras que en la India

¹⁰ Frank W. Elwell, *The Sociology of Max Weber* [<http://www.faculty.rsu.edu/~felwell/Theorists/Weber/W/home.htm#printable>] (junio 3, 2005).

¹¹ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 9.

observó un mayor refinamiento en las técnicas de salvación (conjuros, instrumentos, etcétera).¹²

1.1.2. SENTIDO Y OBJETIVIDAD

La sociología, según Weber, trata de encontrar el sentido “mentado y subjetivo de los sujetos de la acción”¹³, el cual se considera como “existente de hecho” o como construido en un tipo ideal. No se trata de sentidos metafísicos, justos o válidos, sino evidentes u observables en la interacción de los sujetos. Sin embargo, puede resultar difícil distinguir entre la acción orientada por el sentido y la conducta reactiva. Señala, a manera de ejemplo, el caso de los procesos psicofísicos y los procesos místicos como acciones en donde no es fácil comprender el sentido. Sobre los segundos, explica que no son procesos “comunicables adecuadamente por medio de la palabra, no pueden ser comprendidos con plenitud por los que no son accesibles a ese tipo de experiencias.”¹⁴ A pesar de lo cual, considera que no es necesario contar con la capacidad de reproducir o vivir el fenómeno para interpretar su sentido, basta con que el investigador pueda explicar las consecuencias prácticas de la creencia en tales procesos en la acción social.

La idea de “subjetivo” no significa psicológico, pues el sentido depende de la relación social, es decir, de otros sujetos, y se relaciona con expectativas de un resultado. Esto implica también que se habla de sentido mentado cuando aparece en relación de medio o de fin en la acción y no se trata de un proceso o estado que constituya “una ocasión, estímulo u obstáculo”. Por ejemplo, Weber señala que los diferentes aspectos del ciclo de la vida son sociológicamente importantes por la continua influencia que han ejercido en la orientación de la acción humana.¹⁵

¹² Sobre el primer caso, véase como ejemplo: Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 489; para el segundo caso, p. 425.

¹³ Max Weber, *Op. cit.*, p. 6.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 6.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 8.

El sentido determina una acción social en la medida en que los actores lo perciben. Por ejemplo, señala Weber que cuando “se imita una conducta ajena porque está de “moda” o porque vale como “distinguida” en cuanto estamental, tradicional, ejemplar o por cualesquiera otros motivos semejantes, entonces sí tenemos la relación de sentido, bien respecto de la persona imitada, de terceros o de ambos.”¹⁶

Por otra parte, dado que la sociología es una disciplina científica que busca comprender las acciones sociales en función del sentido subjetivo atribuido por los individuos, Weber señala que la objetividad es esencial. Así, establece el principio de “neutralidad valorativa”:

Tiene como fin crear conciencia de que el conocimiento objetivo debe ser expuesto de la misma manera que se percibe y hacer la aclaración cuando se trate de una opinión personal sobre ese conocimiento. Weber habla de neutralidad en el sentido de que se prescinde de afirmar los juicios de valor como juicios de hecho.¹⁷

Heckman señala que Schütz (desde la fenomenología) aporta elementos en cuanto al procedimiento para construir el tipo ideal, los cuales nos ayudan a comprender mejor la noción de objetividad: en primer lugar, el científico social debe tomar en cuenta la construcción de conceptos por parte de los actores sociales; en segundo lugar, están las consideraciones personales del investigador, y en tercer lugar, la comunidad científica a la cual se adscribe. Con la interacción de las tres perspectivas, Schütz propone la intersubjetividad.¹⁸

Asimismo, Heckman esboza una síntesis de los aspectos relevantes para comprender la noción de objetividad en Weber. En primer lugar, se debe tener en cuenta que la objetividad está ligada a la comunidad científica (no a los actores en sí), y para este autor el método científico es un producto y un instrumento del tipo de racionalidad surgido en Occidente. En segundo lugar, la objetividad se relaciona con el ordenamiento lógico que propone (no impone) la sociología a la

¹⁶ *Ibíd.*, 19.

¹⁷ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 250.

¹⁸ Susan J. Herman, *Max Weber, el tipo ideal y la teoría social contemporánea*, México: McGraw-Hill, 1999, p. 62-67.

conceptualización de los propios actores, a fin de solucionar un problema específico. En tercer lugar, la lógica con que se guíe la síntesis depende de cada problema particular.¹⁹ Esto último nos remite, no al relativismo, sino a la prioridad que Weber daba a la relación lógica posible entre medios y fines.

1.1.3. LA IMPUTACIÓN CAUSAL

La imputación causal, es decir, la comprensión del motivo, es uno de los elementos fundamentales en el estudio de la acción social. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que se trata de la comprobación de hipótesis:

Las interpretaciones <<provistas de sentido>> de una conducta concreta no son para ella, naturalmente, como tales, aun si presentan la máxima <<evidencia>>, otra cosa que meras hipótesis respecto de la imputación. Necesitan, por lo tanto, de una verificación que empleará llegado el caso los mismos medios que cualquier otra hipótesis.²⁰

Por otra parte, al momento de establecer la imputación causal, debemos considerar que el actuar de los individuos puede orientarse por varios ordenamientos que incluso lleguen a resultar contradictorios, “aunque <<valgan>> empíricamente uno al lado del otro.”²¹

En consecuencia, la investigación y sus fines determinan si es necesario o no considerar una determinada sociedad como una formación independiente o como parte de una asociación más amplia, lo cual implica “ordenamientos heterónomos, como el actuar en sociedad de la Iglesia respecto de los ordenamientos del poder político o a la inversa.”²²

Un modo de establecer la imputación causal es comparar un grupo de hechos para resaltar el motivo que los diferencia, aunque también es posible

¹⁹ *Ibíd.*, p. 132-153.

²⁰ Max Weber, *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973, p.185. *Cfr.* en el mismo autor, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 9.

²¹ Max Weber, *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973, p.193.

²² *Ibíd.*, p.198.

reconstruir cierto hecho en ausencia del rasgo que se imputa como causa para ver si el curso probable de la acción cambia.²³

De acuerdo con Weber: “Una *interpretación* causal correcta de una acción concreta significa: que el desarrollo externo y el motivo han sido conocidos de un modo certero y al mismo tiempo *comprendidos* con sentido en su conexión.”²⁴ Con respecto a lo anterior, recordemos que este autor reconoce la posibilidad de varias causas, de entre las cuales el investigador determina la más importante de acuerdo con su interpretación, pero sin perder de vista la interacción entre los individuos y las estructuras sociales, así como los diversos ordenamientos (propios de una comunidad específica o interrelacionados con ella) que inciden en el fenómeno estudiado.

1.1.4. EL TIPO IDEAL COMO MÉTODO DE TRABAJO

El tipo ideal es un conjunto de conceptos establecidos por el investigador a partir de su interés teórico, pero también en relación con determinados valores individuales propios y de la cultura a la que pertenece.²⁵

Con respecto a los conceptos, Weber tiene en cuenta que se trata de “*representaciones* de algo que en parte existe y en parte se presenta como un deber ser en la mente de hombres concretos...”²⁶ Y esos conceptos constituyen una base para orientar la acción humana. Aun cuando está consciente de que la forma de designar un fenómeno o un hecho se relaciona con una época o un lugar específicos, considera que basta con precisar en la medida de lo posible el modo en que se emplean los términos.²⁷

²³ Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 10.

²⁴ *Ibid.*, p. 11.

²⁵ Susan J. Hekman, *Op. cit.*, pp. 20-23.

²⁶ Max Weber, *Op. cit.*, p. 13.

²⁷ Las implicaciones culturales de los conceptos suelen ocasionar problemas, como se verá en el siguiente inciso. Como señalan los críticos literarios sobre la poesía, una palabra puede tener un sentido específico, pero otras posibles interpretaciones rondarán en la mente del lector. *Cfr.* R. Wellek y A. Warren, *Teoría literaria*, 4ª ed., Madrid: Gredos, 1966, cap. XIV: “Estilo y estilística”.

El método, entonces, consiste en la elaboración del tipo ideal o tipo puro:

Abstracción de una parte de la realidad histórico-social, mediante conceptos de acuerdo con la selección hecha por el investigador. Es decir, es la construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines que sirve a la sociología para comprender la acción real influida por irracionalidades de toda especie o modos de captar el sentido de la acción. En cada tipo ideal hay una relación causal medio-fin pero también pueden establecerse relaciones causales entre tipos ideales.²⁸

Por otra parte, el tipo ideal no es un caso representativo ni un promedio, es un patrón con el que la realidad debe ser comparada.²⁹ En este sentido, Weber considera que el investigador debe estar consciente del procedimiento metodológico para evitar la ambigüedad.

Heckman, en su detallado análisis del concepto weberiano del tipo ideal, resalta el hecho de que Weber distingue siempre entre el tipo ideal y los fenómenos históricamente dados, pues en general considera que el primero difícilmente se ejemplifica de manera cabal en un fenómeno específico.³⁰

El tipo ideal tiene que ver con la “probabilidad”, no como estadística, sino como mayor o menor posibilidad de que se presente un curso de acción determinado, en función del tipo ideal establecido. La comprensión acertada del sentido eleva la probabilidad de la acción.³¹

En cuanto al modo de construir el tipo ideal, de acuerdo con Weber primero debemos conocer la importancia de una acción y después indagamos sobre los orígenes y los motivos de dicha acción. La pregunta que señala como primer paso es: “¿qué motivos determinaron y determinan a los funcionarios y miembros de [una] “comunidad” a conducirse de tal modo que ella pudo surgir y subsiste?”³² A partir de esto, se construye el tipo ideal que responda a esta pregunta.

²⁸ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 255.

²⁹ Susan J. Hekman, *Op. cit.*, p. 28.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 40-41. Como ejemplo de la dificultad para la precisión conceptual, Heckman señala que todavía se discute la posible interpretación de lo que debe entenderse por “motivo” en la acción social.

³¹ *Ibíd.*, p. 45.

³² Max Weber, *Op. cit.*, p. 15.

En la práctica, los investigadores que siguen los principios de Weber toman como base los tipos ideales propuestos por éste para confrontarlos con nuevos fenómenos y, como consecuencia, reafirman o cuestionan la validez de determinados tipos, o bien, complementan el inventario a partir de los resultados de la investigación.³³

Para terminar, referimos las ventajas del tipo ideal como herramienta metodológica señaladas por Heckman: Se otorga sentido a los “datos” del investigador social, lo cual permite incluir la perspectiva de los participantes en la comprensión de un fenómeno dado; se emplea la síntesis de las distintas conceptualizaciones (actores, investigador y comunidad científica) en la construcción del tipo ideal, y por último, se aprovechan las bases epistemológicas para construir una variedad de tipos ideales, tanto para la acción social, como para la perspectiva histórica y las estructuras sociales.³⁴

1.1.5. LA ACCIÓN SOCIAL

Vayamos ahora al objeto de estudio, es decir, la acción social: “Es una *acción* en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo. La otredad weberiana puede referirse a individuos previstos y concretos, o a una pluralidad de ellos completamente desconocida e indeterminada.”³⁵

De acuerdo con Weber, se debe atribuir a los participantes una cierta capacidad de comprensión cuando actúan, lo cual les permite evaluar las expectativas del resultado; así, surge la idea de consenso, pues éste implica la oportunidad empíricamente válida de ver cumplidas esas expectativas.³⁶ De

³³ Cfr. a modo de ejemplo: R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980. “El Trimestre Económico”, lecturas, No. 33 y Bryan S. Turner, *La religión y la teoría social: Una perspectiva materialista*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

³⁴ *Ibíd.*, p. 50-51.

³⁵ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 238.

³⁶ Max Weber, *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973, p.192, 201.

donde se desprende que la acción social dependerá de un contexto en el cual sea factible esperar la respuesta de los otros. Además, la acción (o su omisión) como comportamiento comprensible se relaciona con objetos que pueden ser internos o externos desde la perspectiva del actor,³⁷ si bien debemos tener en cuenta que en la investigación social se da preferencia a las acciones referidas a lo externo.

Ahora bien, existen cuatro tipos principales de acción social:

<i>Acción racional orientada de medios a fines</i>	<i>Acción racional orientada a valores</i>	<i>Acción afectiva</i>	<i>Acción tradicional</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Determinada por <i>expectativas</i> en el comportamiento (dotado de sentido) tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres • Las <i>expectativas</i> sirven como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos (cálculo)³⁸ 	<ul style="list-style-type: none"> • Determinada por la creencia consciente en el valor (ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se interprete) propio y absoluto de una determinada conducta • Es siempre una acción según mandatos o de acuerdo con exigencias que el actor cree dirigidos a él y frente a los cuales el actor se cree obligado³⁹ 	<ul style="list-style-type: none"> • Determinada por afectos y estados sentimentales actuales⁴⁰ • No hay valoración racional de medios a fines⁴¹ 	<ul style="list-style-type: none"> • Determinada por una costumbre arraigada • Está en el límite con respecto a la acción consciente con <i>sentido</i>⁴² • Puede ser tradicional reactiva (más cercana a la imitación) o activa (por un estímulo o una situación no cotidiana, se puede volver acción racional orientada a fines)

³⁷ *Ibíd.*, p.177.

³⁸ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 238, y Max Weber, *Op. cit.*, p.190. Frank W. Elwell señala que este tipo de acción se relaciona con el pensamiento tecnocrático, en *The Sociology of Max Weber* [<http://www.faculty.rsu.edu/~felwell/Theorists/Weber/Whome.htm#printable>] (junio 3, 2005).

³⁹ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 238. Según Elwell, los medios pueden ser racionales, aun cuando la meta no lo sea, *Op. cit.*

⁴⁰ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 238.

⁴¹ Frank W. Elwell, *Op. cit.*

⁴² Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 238. Esta acción no se suele cuestionar, Frank W. Elwell, *Op. cit.*

⁴³ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 239.

Una vez presentados los tipos de acción social, cabe abundar en cuanto a las implicaciones de la racionalidad en la interpretación de la acción social. En primer término, Weber consideraba que la libertad no era equivalente de la irracionalidad.⁴⁴ Por otro lado, señala que el comportamiento racional con relación a fines no implica que la interpretación racional constituya la meta de la sociología. Le parece, sin embargo, que la interpretación desde una perspectiva racional de fenómenos que pueden o no resultar comprensibles de manera racional facilita la tarea. Desde esta perspectiva propone aquel comportamiento como el “tipo ideal” más apropiado.⁴⁵

Ahora bien, Weber establece la confianza en el funcionamiento racional del mundo como un aspecto característico del hombre “civilizado”, pues esto favorece el cálculo de resultados.⁴⁶

Sin embargo, no se debe dejar de lado el riesgo aparejado con el desarrollo de la racionalidad de medios a fines como única fuente de la acción social, por lo que atañe a la pérdida de valores y a la alienación del ser humano. Asimismo, el autor pone de manifiesto que la racionalidad debe ser un tipo ideal y no un mero rasgo cultural para determinar la superioridad de unas sociedades sobre otras, pues como él señala, ciertas acciones guiadas por representaciones mágicas pueden tener un carácter más racional en lo subjetivo que otras acciones religiosas en un contexto más “desencantado” del mundo.⁴⁷

En resumen, el tipo ideal de la racionalidad contribuye a distinguir los elementos irracionales para lograr una imputación causal adecuada, pero no necesariamente se limita a los ámbitos considerados racionales en Occidente. En este sentido, por ejemplo, la acción orientada a valores se consideraría irracional

⁴⁴ Max Weber, *Op. cit.*, p.112.

⁴⁵ *Ibíd.*, p.177.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 221.

⁴⁷ *Ibíd.*, p.181. Recordemos que el desencantamiento se refiere, por ejemplo, a una reducción en la creencia de fuerzas irracionales en el mundo y un aumento en la confianza de leyes físicas.

cuanto más se constituyan aquellos como absolutos, pero sólo en contraste con la acción racional orientada a fines.⁴⁸

Como parte de la conformación del objeto de estudio, Weber señala también varios tipos de organización o relación social, de entre los cuales destacamos tres:

- a) *La asociación*: “*Relación social* con una regulación limitadora hacia fuera. El mantenimiento de su *orden* está garantizado por la conducta de determinados hombres destinada en especial a este propósito: un dirigente y, eventualmente, un cuadro administrativo que, llegado el caso, tienen también de modo normal el poder representativo.”⁴⁹
- b) *La comunidad*: Es la “*relación social* en la que la *acción social* está inspirada en un sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los sujetos consistente en estimar que constituyen un todo. La comunidad puede apoyarse sobre toda suerte de fundamentos afectivos, emotivos y tradicionales.”⁵⁰ Esto implica, desde luego, que existe una voluntad para actuar en comunidad.
- c) *La sociedad*: Es la relación social “en la que la *acción social* está inspirada en la compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en la unión de intereses.”⁵¹

En síntesis, la comprensión adecuada de una acción social implica determinar cuál es la orientación principal de ésta y qué tipo de relación social se establece. Como hemos señalado, la racionalidad es al menos el tipo ideal más apropiado para un estudio científico, y su confrontación con fenómenos concretos arroja luz sobre otros aspectos que confluyen en ellos (valores, emociones, tradición, etcétera).

⁴⁸ Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 21.

⁴⁹ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 239.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 243.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 254.

1.2. EL ESTUDIO SOCIOLÓGICO DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA

Una vez revisados los conceptos fundamentales de la sociología comprensiva, destinamos el presente inciso a la teoría correspondiente al ámbito religioso. En principio, seguimos la definición de Páez Díaz de León:

El término sociología de la *comunidad* religiosa se considera más apropiado que el de sociología de la religión ya que Weber advierte que no se trata de la esencia de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo (esto es, a partir del *sentido*). La sociología de la comunidad religiosa estudia toda *acción* originada por *motivos* religiosos o mágicos, la cual desde su forma primitiva, es una *acción racional*, por lo menos relativa; si no es un actuar según medios y fines sí, conforme a reglas de experiencia.⁵²

De acuerdo con lo anterior, Weber señala que la sociología no se centra en la validez de las creencias de una religión o un sistema religiosamente determinado, sino en las consecuencias sociales derivadas de sostener esas creencias. Asimismo, tengamos presente que inicia sus investigaciones sobre el tema como parte de las condiciones que permitieron el desarrollo del capitalismo en Occidente, visto a la vez como una derivación de la racionalidad. Weber decide ir más allá del determinismo económico marxista e indagar sobre otras posibles causas que lo llevan al vasto estudio de las grandes religiones del mundo.

Al respecto, Juárez Esquivel señala que este estudio aún aguarda a ser descifrado⁵³ y, de acuerdo con la bibliografía revisada, habría al menos tres aspectos que deben considerarse. En primer término, la validez racional no resulta de fácil aplicación en las acciones fundadas en creencias cuyo sentido depende de aspectos internos o, mejor dicho, ubicados más allá del mundo, lo cual llevaría a buscar una validez endopática, la cual –como ya señaló Weber– resulta de muy

⁵² *Ibíd.*, p. 255-256.

⁵³ “Pre-textos para la reflexión alrededor de un clásico: Max Weber”, en: Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 49.

difícil acceso e implica un obstáculo cuando el investigador trata de ser objetivo. En segundo término, se presenta el problema de que la gran sistematización propuesta por Weber se ha aplicado en general a casos particulares que dejan de lado (o al menos reducen) el papel del análisis comparativo. Por último, para el caso de Oriente, los investigadores de ese lado del mundo cuestionan no sólo los resultados, sino el hecho de haber estudiado culturas no occidentales desde categorías occidentales.

En general, Weber parte de conceptos teológicos judeo-cristianos –en particular, protestantes–, los cuales en algunos casos constituyen adaptaciones de términos helenistas.⁵⁴ Sin embargo, él tiene claro su propósito y procura precisar el sentido en que los emplea. Por ejemplo, cuando se refiere a la “iglesia” budista, está señalando una semejanza con el tipo ideal que estableció previamente y no se trata de un forzado ajuste del budismo a la perspectiva occidental.⁵⁵

A continuación, presentaremos de manera sintética los conceptos de comunidad religiosa y de religión, para después señalar de manera específica cuáles son los objetivos, el método y los resultados de esta rama de la sociología.

1.2.1. CONCEPTO DE COMUNIDAD RELIGIOSA Y DE RELIGIÓN

Este tipo de comunidad se caracterizaría por la realización de acciones religiosas, las cuales se refieren al “comportamiento del hombre frente a las fuerzas sobrenaturales.”⁵⁶ En tal sentido, cabe recordar que la palabra “comunidad” suele ser la traducción al español de lo que Weber denominaba *Vergemeinschaftung*, es decir, “comunización” o “proceso de comunión”.⁵⁷ De donde se desprende que la comunidad no constituye una organización cerrada, sino una unidad dinámica.

⁵⁴ Véase el caso de la palabra “soteriología” como tratado o discurso sobre la salvación. No son los sociólogos, sino los teólogos quienes argumentan que ésta sólo proviene de Jesucristo.

⁵⁵ Valdría la pena preguntarse, a la manera weberiana, desde qué otro sistema conceptual habría podido trabajar Weber el tema de la religión.

⁵⁶ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 237.

⁵⁷ Nota de los editores en Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 33.

Ahora bien, Weber señala que al principio las acciones mágicas o religiosas se orientaban hacia este mundo, es decir, tenían como fin asegurar la buena fortuna o una larga vida.⁵⁸ Sin embargo, conforme se desarrolla históricamente el orden de lo ultramundano (almas, dioses, demonios y, en general, todo lo relacionado con poderes sobrenaturales), la acción religiosa se orienta por la relación con ese orden.⁵⁹

Por otra parte, dentro de la comunidad religiosa, Weber distingue entre aquellos dedicados “profesionalmente” a la religión y los laicos. Los primeros cuentan ya sea con el carisma o con el saber necesario para entender el orden de los poderes sobrenaturales y realizar las funciones de coerción o mediación entre tales poderes y la comunidad. No obstante, las características y deberes de cada sector están interrelacionadas con la naturaleza específica de un sistema religioso y con la concepción particular del orden ultramundano.

Finalmente, también se debe tener en cuenta que existe un nivel de acción individual, pues el individuo persigue fines personales, pero Weber destaca la “acción comunitaria”, al señalar que ésta requería de un dios particular en un punto histórico del desarrollo religioso, “si el proceso de socialización quería ser garantizado de modo duradero.”⁶⁰ Si bien la sociología da preferencia al estudio de la acción comunitaria, Weber señala que ciertos tipos de acción individual deben estudiarse por sus implicaciones prácticas para la comunidad.

En cuanto al concepto de religión, Weber reconoce el problema de definirla, por lo que emplea como equivalentes las expresiones “religiones”, “sistemas religiosamente determinados de ordenamiento de la vida” o “éticas religiosas”.⁶¹ Esto le permite incluir en su estudio el confucianismo, el hinduismo, el budismo, el

⁵⁸ Max Weber, *Op. cit.*, p. 328.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 330.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 336. Esta idea se relacionaría con la perspectiva de Durkheim, quien veía en el culto al tótem una equivalencia al culto a la sociedad en sí. La concepción mágico-animista parecería corresponder a un intento por garantizar a un nivel sobrenatural (o ultramundano) la organización social intramundana. *Cfr.* Richard Gelles y Ann Levine, *Sociology: An Introduction*, Boston: McGraw-Hill, 1999, p. 487.

⁶¹ Max Weber, *Sociología de la religión*, 2ª ed., México: Colofón, 1991, p. 5.

cristianismo, el islamismo y el judaísmo, sin dejar de señalar las particularidades que distinguen a cada uno de ellos.

En consecuencia, para abordar el concepto de religión, primero revisaremos el tipo ideal de Weber, quien define ese tipo sobre todo en contraste con la magia y en función de sus efectos en la vida cotidiana, particularmente la economía.⁶² Después presentaremos una definición sociológica contemporánea que nos sirva de contraste a fin de organizar el concepto de religión de una manera apropiada para la investigación que nos proponemos realizar.

Ofrecemos primero los rasgos que caracterizan la acción mágica, según Weber, pues ésta antecede históricamente a la religión:

1. Se actúa más por una orientación de reglas de experiencia y menos de medios a fines.
2. En un estado primitivo, no hay dioses ni demonios, si acaso, una vaga idea de “poder superior” que controla los fenómenos naturales y humanos.
3. Se reconoce que ciertas personas cuentan con una facultad especial (carisma) para distinguir las fuerzas extracotidianas y reconocer los objetos o medios para lograr el efecto deseado.

El tránsito de la magia a la religión implica una mayor organización (funciones, lugares, tiempos), así como una elaboración más racional del orden ultramundano. En consecuencia, Weber establece el tipo ideal más opuesto al de la magia: la religión metafísicamente racionalizada, la cual se distingue por los siguientes rasgos:

1. La “adscripción de un *círculo especial de personas* a un *culto regular*, vinculado a ciertas normas, a cierto tiempo y lugar, y referido a determinada *comunidad*.” En tal sentido, Weber señala que no existe el sacerdote sin culto, pero sí es posible el culto sin un sacerdocio especial.⁶³ El sacerdote se

⁶² Para la revisión del concepto de religión, nos atenemos en particular a los apartados “1. Nacimiento de las religiones” y “2. Mago y sacerdote” del capítulo V. TIPOS DE COMUNIDAD RELIGIOSA, en Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 328-349.

⁶³ Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 346.

consideraría un profesional del saber religioso, mientras que el culto es el servicio divino, una acción que se repite de la misma manera y con el mismo fin.

2. Conforme una religión esté más organizada, requiere dos elementos: “una racionalización de las concepciones metafísicas” y una “ética específicamente religiosa” (es decir, un conjunto de reglas prácticas que rijan la vida cotidiana con “sentido” religioso). Ambos elementos contrastan con la magia y constituyen por lo general la obra de un “sacerdocio profesional independiente, adiestrado en las cosas referentes al culto y en los problemas prácticos de la cura de almas.”⁶⁴

3. En caso de que el sacerdocio no desarrolle la racionalización metafísica y la ética, éstas requerirán dos factores extrasacerdotales: el profeta y la cooperación del laico.⁶⁵

En términos generales, la magia y la religión metafísicamente racionalizada constituyen los tipos opuestos desde el punto de vista de la racionalidad, por lo que no existirán en forma pura ni la segunda constituye lo “deseable”. Así, las distintas religiones y éticas religiosamente determinadas tendrán más o menos rasgos de uno u otro tipo. De igual manera, Weber considera que la magia y la religión son modos de actuar o pensar que, como todas las acciones de la vida cotidiana, apuntan a un fin, en general de naturaleza económica.⁶⁶

Sin embargo, el grado de racionalidad no es intrínseco, sino que depende del contexto. Así:

Sólo nosotros [suponemos occidentales de pensamiento científico-racional], desde el punto de vista de nuestra actual concepción de la naturaleza, distinguiríamos imputaciones causales objetivamente “verdaderas” o “falsas”, y consideraríamos las últimas como irracionales y el actuar correspondiente como “mágico”.⁶⁷

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 346-7.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 347.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 328.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 328.

Asimismo, Weber señala que la religión siempre conserva rasgos mágicos que varían de un desarrollo histórico a otro. En tal sentido, la magia resultaría menos racional (o menos racionalizada sistemáticamente) en comparación con la religión; pero la religión racionalizada hacia el interior (es decir, en relación con lo ultramundano) adquirirá un aspecto irracional con referencia a lo exterior (vida cotidiana, economía, etc.).

Según Weber, hay dos soluciones típicas para la presencia del elemento mágico en la religión: a) convertir la acción religiosa en coerción divina; b) equiparar al dios con un hombre poderoso y rendirle culto (o servicio divino) para ganar sus favores. Así, cuando la acción religiosa recurre a “súplicas y dones”, hay mayor racionalización.⁶⁸ En tal sentido, se destaca el hecho de que la orientación mágica confía en su capacidad de coaccionar o convencer a los poderes o divinidades, es decir, éstos se consideran accesibles. La orientación religiosa, por otro lado, se limita a solicitar y agradecer a la divinidad, pero mientras más poderosa sea ésta, más difícil será tratar con ella.⁶⁹

Por otra parte, esta caracterización se fundamentaría en términos económicos, en concordancia con la línea de investigación weberiana, pues se analiza la acción mágico-religiosa en función de lo que se espera obtener en este mundo.

Un último aspecto relevante sobre esta primera aproximación al concepto de religión es el hecho de que Weber señala la especulación religiosa como origen de la filosofía laica. Recordemos que el centro de la metafísica es el “sentido” del

⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 343-344.

⁶⁹ En este punto, cabe mencionar a un autor clásico en cuanto a la distinción entre magia y religión: James Frazer. Él coincide con Weber en relacionar la magia con la coerción y la religión con la propiciación o la conciliación, y añade como rasgos de la segunda una teoría y una práctica. Además, enfatiza la orientación de las acciones para determinar si son religiosas: quien “actúa por temor o amor de Dios es religioso.” Sin embargo, no coinciden en cuanto a la posibilidad de acceso a los poderes invocados: para Weber, se ejerce coerción sobre una entidad “consciente”, a manera de trato, mientras que la voluntad de Dios en la religión es insondable. Frazer considera que la magia se ejerce sobre poderes menos conscientes, mientras que la acción religiosa apela a una entidad consciente. J. G. Frazer, *La rama dorada*, 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 76-77.

mundo y de la vida humana, y por supuesto la esfera religiosa fue sólo la primera en ocuparse del problema.

Una vez revisado a grandes rasgos el concepto de religión según Weber, consideramos oportuno compararlo con una definición contemporánea, a fin de contrastar una formulación compleja con una sencilla, para llegar a un punto medio.

Sociológicamente, otra forma de considerar a la religión es la siguiente:

un conjunto de creencias, símbolos y prácticas (por ejemplo rituales), el cual se basa en la idea de lo sagrado y une a los creyentes en una comunidad socio-religiosa. Lo sagrado se contrasta con lo profano, dado que el primero se relaciona con los sentimientos de temor reverencial. Los sociólogos han definido la religión a partir de lo sagrado en lugar de la creencia en un dios o dioses, pues esto permite la comparación social; por ejemplo, algunas versiones de budismo no implican la creencia en Dios. La religión también se contrasta con la magia, dado que ésta se considera individual e instrumental.⁷⁰

Podemos considerar que las creencias, símbolos y prácticas se relacionarían con la metafísica racionalizada (en mayor o menor grado) propuesta por Weber, pero faltaría la ética religiosa como práctica para la vida cotidiana, que resulta fundamental para entender las consecuencias de lo religioso en relación con las estructuras sociales, un aspecto de especial interés para este autor.

En cuanto a la comunidad, la definición propone sólo “creyentes”, pero consideramos que la división de Weber en profesionales y laicos contribuye a esclarecer la perspectiva del mundo en un sistema religioso determinado.

Con respecto a lo sagrado, cabe señalar que Weber prefiere caracterizar la acción religiosa por su orientación hacia un “orden ultramundano” o extracotidiano. Nos inclinamos por la distinción weberiana, en particular porque en la actualidad la idea de lo sagrado permea otras esferas (desde la política hasta los deportes), mientras que la noción de orden ultramundano también permite incluir al budismo (tanto como lo propone la definición revisada), dado que aun en su versión

⁷⁰ Gordon Marshall (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1994, p. 447.

primitiva se orientaba por la concepción de una existencia distinta de la mundana. Finalmente, en cuanto al contraste con la magia, hay coincidencia, aunque no debemos olvidar que la práctica religiosa siempre conserva algo de mágico según Weber.

En conclusión, para el presente trabajo seguimos a este autor en cuanto a que los fenómenos religiosos se encuentran en algún punto intermedio entre los conceptos de magia y religión como se sintetizaron líneas arriba. Además consideramos relevantes tres aspectos: la descripción de funciones y roles, tanto de los “profesionales” como de los laicos; la caracterización del orden ultramundano y sus consecuencias en el orden mundano, y la verificación adecuada de racionalidad tanto al interior del sistema religioso como hacia el exterior.

1.2.2. OBJETIVOS Y MÉTODO

Para comprender los objetivos particulares de la sociología de la comunidad religiosa, se debe tener en cuenta que Weber parte de su hallazgo más conocido: la importancia de la ética protestante –un elemento religioso– en la configuración del espíritu del capitalismo moderno. Para Weber, el espíritu es “el conjunto de normas de conducta que dirigen a las personas”, por lo cual, el espíritu del capitalismo sería “la actitud que busca racional y sistemáticamente la ganancia económica.”⁷¹

En consecuencia, el objetivo de su investigación sobre ese espíritu es el siguiente: “determinar la influencia de ciertos contenidos de fe religiosa en la formación de una mentalidad económica, de un *ethos* económico, fijándose en el ejemplo de las conexiones entre la moderna ética económica y la ética racional del protestantismo ascético.”⁷² Weber parte de lo anterior, pues ha encontrado una relación causal aparentemente clara y se dispone a verificarla, pero señala que

⁷¹ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, pp. 246-247.

⁷² Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 2ª ed., Madrid: Taurus, 1987, Vol. 1, p. 21.

para lograrlo cabalmente, requerirá el estudio de las principales religiones a fin de estudiar su relación con la economía y la estructura social de donde surgieron. Con ello, podrá verificar si el fenómeno en cuestión (la relación causal entre la ética protestante y el capitalismo) realmente se circunscribía sólo al ámbito occidental. En consonancia con los fundamentos de la sociología comprensiva, no se propone elaborar un análisis cultural completo, sino buscar en otros sistemas religiosos los rasgos opuestos a la evolución de la cultura occidental. Asimismo, reconoce las limitaciones y la transitoriedad del empleo exclusivo de fuentes documentales (en ausencia de estudios etnográficos, por ejemplo), y enfatiza la importancia de una actitud neutra hacia el objeto de estudio.⁷³

Como presentación de ese estudio más amplio, señala el siguiente objetivo: El “intento de aislar los elementos decisivos del modo de vida de aquellas *capas* sociales que han ejercido una influencia más fuerte y determinante sobre la ética práctica de cada religión.”⁷⁴ Sin embargo, Weber señala que no pretende establecer juicios de valor sobre las distintas culturas y sus manifestaciones religiosas, ni mantener una “fría indiferencia”; sólo reconoce que su labor debe apegarse a los objetivos y al método de la manera más estricta posible.⁷⁵

1.2.3. LA RELIGIÓN COMO FACTOR DE CAMBIO

Weber cumple su objetivo y demuestra la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, en contraste con otras éticas religiosas y los obstáculos que supusieron para el desarrollo de una economía racional. En consecuencia, prueba que el determinismo económico resulta incompleto y que el estudio social requiere de otras fuentes de imputación causal. De lo anterior se desprende que la

⁷³ *Ibíd.*, p. 22

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 234-235.

⁷⁵ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 7ª ed., México: Coyoacán, 2002, p. 17. En la edición de tres volúmenes, dice: “Es verdad que el curso de los destinos humanos enciende y conmueve el pecho de quien contempla una fracción suya.” Con esto reconoce el factor humano de quien realiza una investigación sobre el devenir cultural. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 2ª ed., Madrid: Taurus, 1987, Vol. 1, p. 23.

religión constituye un factor clave del cambio social.⁷⁶ Sin embargo, aun cuando Weber observó a principios del siglo XX una decadencia de ese factor conforme las fuerzas racionales se liberaban del peso del orden ultramundano, los trabajos de investigadores posteriores han demostrado la vigencia del papel de la religión.

A continuación ofrecemos algunos ejemplos de esos trabajos para dar una idea de la continuidad de los estudios sociológicos basados en la obra de Weber.

En primer lugar, existen trabajos específicamente relacionados con la ética protestante, como los de Eisenstadt y Lenski. Éste verifica su vigencia mediante una investigación empírica basada en la estadística, en un contexto urbano (Detroit a fines de 1950), y encuentra una orientación religiosa conservadora que parece opuesta al espíritu del capitalismo descrito por Weber.⁷⁷ Eisenstadt, por su parte, representa el tipo de trabajos en los cuales se revisa la tesis de la ética protestante, sobre todo en cuanto al papel de las diferentes variantes del protestantismo, y termina señalando que la imputación causal no es decisiva, aunque esa ética sí contribuye con posibilidades transformadoras.⁷⁸

En segundo lugar, el trabajo de Wilson ejemplificaría el análisis de ciertos grupos particulares, en este caso, las sectas religiosas. Propone una organización tipológica (no total) a partir de investigaciones descriptivas e incluye al menos un ejemplo oriental a manera de contraste.⁷⁹

En tercer lugar, el trabajo de Turner propone una perspectiva más amplia. Para comenzar, señala que la mayoría de los libros de sociología de la religión son “ritualistas” en cuanto a la repetición de ciertas ideas, como la tesis ya mencionada, la secularización o la tipología de las comunidades. En busca de

⁷⁶ Richard Gelles y Ann Levine enfatizan este aspecto al sintetizar la contribución de Weber sobre el estudio de la religión en: *Sociology: An Introduction*, Boston: McGraw-Hill, 1999, p. 489-490.

⁷⁷ Gerhard Lenski, *El factor religioso*, Barcelona: Editorial Labor, 1967. Dejamos el análisis de las tendencias actuales de la ética protestante para el siguiente capítulo (inciso 2.1).

⁷⁸ S. N. Eisenstadt, “La tesis de la ética protestante”, en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980. “El Trimestre Económico”, lecturas, No. 33, pp. 269-287.

⁷⁹ B. Wilson, *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1971. El ejemplo oriental es la denominada secta budista *Soka Gakkai* de Japón, la cual representaría un caso asiático más cercano a la religión racionalizada. Se considera a sí misma como no religiosa, pero desde el exterior parece “protestante”. Curiosamente uno de sus líderes, Daisaku Ikeda, ha resultado un buen exegeta del budismo para Occidente a través de diversas publicaciones.

nuevos caminos, plantea resolver un problema específico (la relación entre el concepto del cuerpo y la religión), pero revisa exhaustivamente diversas perspectivas y encuentra tres problemas principales en la investigación sociológica: el marco de temas se ha vuelto estrecho y la sociología de la religión se considera un tanto aparte de las discusiones sociales más generales; las preocupaciones se centran en la subjetividad del actor social, y hay una tendencia a concentrarse en Occidente.⁸⁰ A la manera de Weber, Turner amplía su estudio para elaborar un contraste entre judaísmo, cristianismo e islamismo, y divide el Occidente a fin de distinguir la perspectiva religiosa estadounidense de la europea.

En resumen, los trabajos mencionados demuestran que la sociología de la comunidad religiosa sigue aportando elementos útiles para entender el papel de la religión en el devenir humano. Cabe señalar que emplearemos algunas aportaciones de varios de estos trabajos para complementar la propuesta original de Weber con respecto a los cien años transcurridos desde la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

1.3. TIPOS IDEALES RELACIONADOS CON LA RELIGIÓN

Destinamos un inciso para revisar los tipos ideales de particular relevancia para la presente investigación. En consonancia con los principios de la sociología comprensiva, Weber recurre al tipo ideal como recurso metodológico, por lo que establece los conceptos y luego los confronta con los fenómenos concretos. En el caso de la religión, es posible detectar dos niveles de tipos: por un lado, los elementos generales (como “magia”, “religión racional”, “ascetismo”, “mística”, entre otros) que pueden estar más o menos presentes en un sistema religioso específico; por otro, el tipo ideal del sistema religioso en sí, en un momento dado

⁸⁰ Bryan S. Turner, *La religión y la teoría social: Una perspectiva materialista*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 13-16.

de su desarrollo histórico (“judaísmo antiguo”, “budismo primitivo”, “cristianismo de Roma”, etcétera). Weber combina el primer grupo de conceptos para definir cada uno de los que pertenecen al segundo, por lo que establece una gradación que sólo en algunos casos llega a cero o a cien por ciento. Así, el budismo sería “más místico”, el protestantismo “más ascético intramundano”, el judaísmo “definitivamente monoteísta”, el islamismo “menos místico”, siempre en continuo contraste unos con otros.

A fin de lograr una mayor claridad, organizamos los tipos a partir de cinco aspectos fundamentales para entender el ámbito de la religiosidad, a saber: el guía, las creencias, los rituales y las prácticas, la experiencia subjetiva y la comunidad.

1.3.1. EL GUÍA Y LA NOCIÓN DE CARISMA

Para comprender la tipología correspondiente a las funciones y el estatus del guía religioso, es preciso revisar la noción de carisma, dado que éste subyace en el origen del pensamiento mágico-religioso y en la formación cabal del tipo ideal de la religión. Incluso, Weber destaca su importancia en la política al asignar un apartado completo a la dominación carismática. El carisma se define como:

la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas –o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro–, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como *jefe*, caudillo, guía o líder[...] Lo que importa es cómo se valora “por los dominados” carismáticos, por los “adeptos”.⁸¹

De acuerdo con lo anterior, el carisma depende del orden ultramundano o extracotidiano y su validez está determinada por la valoración de quienes lo

⁸¹ Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 193, en lo referente a las formas de dominación. (p. 197).

reconocen o aceptan. Con respecto al actuar mágico-religioso, Weber considera que el origen del “funcionario” religioso es aquel actor con la capacidad de distinguir “la mayor o menor cotidianidad de los fenómenos”, lo cual implica una facultad para actividades “no cotidianas” denominada carisma. Se trata de una cualidad particular de ciertos individuos que debe descubrirse y probarse, aunque en ocasiones se puede crear.⁸² Si bien en política los efectos del carisma se pusieron en duda (particularmente por figuras como Hitler), este concepto resulta fundamental para la comunidad religiosa, pues de alguna manera la calificación carismática representa el orden ultramundano y, a la vez, mantiene vivo el contacto con éste.⁸³

Ahora bien, la caracterización del guía o portador de las ideas religiosas genera una gran variedad de tipos, de entre los cuales nos interesan particularmente el sacerdote, el profeta y el monje. En cuanto al primero, nos interesa como el tipo de conocedor profesional del saber religioso que, según Weber, se puede entender de tres modos. En primer lugar, como opuesto al mago (que realiza actos mágicos de coerción) y a cargo de un culto específico, cuyo fin es la adoración de los dioses, aun cuando su figura puede incluir la calificación mágica. En segundo lugar, se entiende como funcionario de “una “empresa” permanente, organizada según reglas”,⁸⁴ lo cual requeriría lugares o instalaciones de culto. En tercer lugar, se puede considerar que el funcionario (por herencia o por colocación) está al servicio de una asociación y sus prácticas se destinan al beneficio de los miembros.⁸⁵ En el caso de la organización del budismo tibetano en Estados Unidos, los maestros son generalmente monjes cuyas funciones se acercan al tipo del sacerdote. Este rasgo se relaciona también con la adscripción de la variante tibetana al budismo *mahayana*.⁸⁶

⁸² Max Weber, *Op. cit.*, pp. 328-329.

⁸³ Por supuesto, las figuras calificadas carismáticamente también han devenido en “dictadores” dentro del orden de lo religioso, pero de momento nos interesa más señalar el hecho de que una comunidad religiosa sin esas figuras pierde un poco de su conexión con lo ultramundano.

⁸⁴ Max Weber, *Op. cit.*, p. 345.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 345.

⁸⁶ Dejamos el análisis detallado del budismo tibetano para el Capítulo 3.

El profeta, por otro lado, es para Weber “un puro portador *personal* de carisma, cuya misión anuncia una *doctrina* religiosa o un mandato divino.”⁸⁷ El resultado de su labor puede devenir en renovación o fundación de una religión. En este sentido, nos interesa el concepto porque la figura central del budismo, el Buda* Shakyamuni, representa para Weber un ejemplo de lo que él llama la *profecía ejemplar*, por cuanto “se dirige al propio interés de quien necesita salvación para que recorra el mismo camino que él”.⁸⁸ A diferencia del sacerdote, el profeta no está legitimado, sino que depende de su don personal y de su corroboración carismática, y con relación al orden económico, su profecía es gratuita. Sin embargo, Wilson señala que en algunas sectas modernas se busca un vínculo con el pensamiento racional y, como consecuencia, el profeta adquiere “un nuevo atractivo al adoptar aires de científico y de educador.”⁸⁹

Finalmente, en cuanto al monje, Weber lo analiza con menos detalle debido a que no se encuentra en las dos divisiones propuestas para la comunidad religiosa: no es ni líder ni laico. Hay en su renuncia un acosmismo (como negación del mundo)⁹⁰ y corresponde en sentido estricto a la jerarquía virtuosa separada por completo o con relativa autonomía “del trabajo directo y del empleo económico.”⁹¹ Sin embargo, en el orden sociocultural, ha desempeñado una importante función:

Junto a los sacerdotes, o en su lugar, tenemos en todas las ramas del budismo, en el Islam y en el cristianismo antiguo y medieval, sobre todo a los monjes o círculos orientados en sentido monacal, que cultivan no sólo el pensamiento teológico y ético, sino también el metafísico y partes considerables del científico, y además, cuidan de la producción artística y literaria.⁹²

Si bien en sus orígenes, el budismo se limitaba a una comunidad de virtuosos, con el tiempo se organizó de manera monástica, y en general se

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 356.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 362.

⁸⁹ B. Wilson, *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1971, p. 21.

⁹⁰ *Cfr.* Nota de los editores en Max Weber, *Op. cit.*, p. 399.

⁹¹ Bryan S. Turner, *La religión y la teoría social: Una perspectiva materialista*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 119.

⁹² Max Weber, *Op. cit.*, p. 400.

reconoce como ejemplo notable de esto al lamaísmo* (la variante específica del Tibet).⁹³ En este sentido, Weber señala que las técnicas de salvación monacal pertenecen a la vía del autoperfeccionamiento –en contraste con la devoción (culto y rituales) y las obras sociales–; su desarrollo más racional se dio “en la India hasta llegar a los métodos del viejo budismo” y en Occidente con los jesuitas.⁹⁴

Para terminar, recordemos que mientras algunas religiones conservan la tradición monástica, el protestantismo presenta una firme oposición a ella, pues da preferencia a su interpretación de que la virtud puede y debe ejercerse en el mundo mediante acciones racionales (de medios a fines).

1.3.2. LAS CREENCIAS

Como hemos visto, la acción religiosa se orienta por motivos mágicos o religiosos, los cuales dependen de las creencias de la comunidad. Para comprender mejor este aspecto de la religión, primero revisaremos el concepto del orden ultramundano (como interpretación del sentido del mundo y de la vida humana), después presentaremos el tipo ideal de la religiosidad de salvación mística y ascética (una distinción de particular relevancia en cuanto a las expectativas de los creyentes y su correspondiente actuar en el mundo), y por último comentaremos algunos aspectos sobre el consenso y la consolidación de las creencias.

Con respecto a los poderes hacia los que se orienta la acción, Weber revisa de manera sintética el surgimiento de la concepción de las almas, los espíritus, los dioses y los demonios de acuerdo con su principio de objetividad científica, pues no considera relevante la “existencia” real de esas entidades, sino los efectos que para la vida cotidiana tiene la creencia en ellas. El desarrollo de tales entidades lleva a concebirlas como parte de un “mundo” más allá del nuestro, con “una existencia ultramundana a la que sólo se tiene acceso por mediación de símbolos

⁹³ *Ibíd.*, p. 400.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 427.

y significaciones –una existencia que se imaginó, por consiguiente, como de sombra y como directamente irreal...”⁹⁵

Así, el orden ultramundano se contrasta con el orden intramundano y éste adquiere “sentido” en función de aquél. Cada religión o ética religiosa mantiene una relación distinta entre ambos órdenes. Por ejemplo, se señala que uno de los rasgos que dio al protestantismo su capacidad transformadora fue su combinación de mundanismo y trascendentalismo.⁹⁶ Por otro lado, consideraríamos que en el budismo también se reconoce un orden ultramundano, en el sentido de que la iluminación implica la comprensión directa y no conceptual de la “verdadera” naturaleza del mundo, la cual permanece “invisible” para quienes no han recorrido el camino espiritual. Weber denomina gnosis a esa comprensión, pero la interpreta más como “medio de dominio místico y mágico sobre sí y sobre el mundo.”⁹⁷

Con respecto a la divinidad, llama la atención que para Weber, sólo son monoteístas estrictos el judaísmo y el islamismo, y sólo en cierto sentido el protestantismo.⁹⁸ Le interesa el desarrollo del monoteísmo como efecto de la racionalización religiosa, pero señala que ésta depende de “quién afecta más el interés de los individuos en la *vida diaria*, si el dios teóricamente <<supremo>> o los espíritus y demonios <<inferiores>>.”⁹⁹ Por otra parte, señala el hecho de que, en ocasiones, los dioses de las religiones anteriores se convierten en demonios cuando se presenta una nueva religión, como signo de la identificación entre comunidad y concepción religiosa.¹⁰⁰ Cabe destacar el hecho de que la cultura tibetana, en particular la tradición Bön*, mantiene una separación clara entre

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 331.

⁹⁶ Este es un punto central de la tesis weberiana sobre la ética protestante y S. N. Eisenstadt la confirma en “La tesis de la ética protestante”, en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980. “El Trimestre Económico”, lecturas, No. 33, p. 277.

⁹⁷ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987. Col. “Ensayistas”, No. 237, Vol. II, p. 348.

⁹⁸ El protestantismo trata al menos de instaurar el monoteísmo “en la religión corriente”. Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 343.

⁹⁹ Max Weber, *Op. cit.*, p. 340.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 345.

figuras búdicas y espíritus, pues se acude a las primeras si se desea obtener un fin trascendente (por ejemplo, apoyo en el camino hacia la liberación del ciclo de reencarnaciones), y se acude a los segundos para fines mundanos.

Ahora bien, la concepción del orden ultramundano, en particular si se considera presidido por un dios perfecto, lleva a la reflexión sobre la teodicea,¹⁰¹ es decir, ¿cómo se resuelve la contradicción entre la imperfección del mundo y un dios infinitamente bueno? Weber compara la perspectiva monoteísta del problema con otras formas de explicar esa contradicción y considera que la mejor solución es la doctrina del *karma**, originada en el hinduismo y continuada por el budismo. Esta doctrina se refiere a que existe un ciclo de reencarnaciones determinado por las acciones del individuo, por lo cual se enfatiza la idea de que uno “crea su propio destino”, y cuenta con dos alternativas en relación con la conducta ética: simplemente aspirar a una mejor reencarnación o suprimir el ciclo mediante la liberación total. De lo anterior se desprende una dualidad distinta de las religiones monoteístas: es un “dualismo ontológico entre los fenómenos y acciones del mundo y el ser permanente y en reposo del “orden” eterno y de lo divino –que con él se identifica–, inmóvil, que reposa con un sueño sin ensueños.” Para Weber, el budismo en particular “ha sacado en su pleno sentido esta consecuencia”, pero por lo mismo “no satisface las exigencias éticas que se plantean a un dios.”¹⁰²

Lo anterior puede servir para explicar la popularidad actual del concepto de *karma* en Occidente, pues se suele contraponer en particular al de culpa o pecado, y al de predestinación. En consecuencia, resulta esencial para la presente investigación.

Para Weber, una forma de religiosidad particularmente relevante es la de salvación. Las preguntas fundamentales son “de qué” y “para qué” quiere uno ser salvado.¹⁰³ Weber distingue dos vías: el misticismo y el ascetismo.¹⁰⁴ El primero

¹⁰¹ Término creado por Leibnitz, ver Laura Páez Díaz de León (ed.), *La teoría sociológica de Max Weber: Ensayos y textos*. México: UNAM-Acatlán, 2001, p. 104, nota 11.

¹⁰² Max Weber, *Op. cit.*, pp. 416-417.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 418.

sería una “conducta religiosa virtuosa cuya acción tiende a llegar a un estado próximo a lo divino. En esta práctica el hombre se considera recipiente de dios, lo que lo obliga a renunciar al mundo y a sus actividades humanas.”¹⁰⁵ Aunque, como reconoce Weber, no necesariamente implica la figura de un dios. Según Turner, Weber tenía una actitud negativa sobre esta conducta y la consideraba “un acomodo emocional y a menudo ritualista al mundo secular.”¹⁰⁶ Su actitud se justificaría en especial por el interés en la economía, pues el misticismo es una religiosidad privada y apartada del mundo.

Por otra parte el ascetismo es una “conducta religiosa virtuosa cuya *acción* ético-religiosa está orientada por la conciencia de que dios dirige dicha actividad y el ser humano es instrumento de esta voluntad divina. El ascetismo puede practicarse negando al mundo (acción religiosa del monje católico) o afirmando al mundo (acción religiosa del puritano).”¹⁰⁷

El contraste entre misticismo y ascetismo resulta fundamental para el problema que nos ocupa, pues el primero se refleja en el budismo, particularmente en la estricta separación entre quienes siguen el camino (monjes) y los laicos, mientras que el segundo es al menos un origen de la ética protestante que influye en la conformación de los Estados Unidos.

Con respecto a la noción de consenso en la comunidad religiosa, Weber señala que se basa en las implicaciones supuestamente derivadas del orden ultramundano que inciden en lo cotidiano, pues no considera la fe y la creencia como exclusivas del ámbito religioso (también el individuo “civilizado” tiene fe y cree en la seguridad de que las cosas funcionarán bajo ciertos principios conocidos o comprensibles).

Ahora bien, las creencias se someten a una sistematización. Se suele identificar a ésta con la teología o la metafísica racionalizada. Weber señalaría que

¹⁰⁴ Bryan S. Turner nos recuerda que estas vías le interesaron más a Weber que la tipología iglesia-secta, en *La religión y la teoría social: Una perspectiva materialista*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 220.

¹⁰⁵ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 249.

¹⁰⁶ Bryan S. Turner, *Op. cit.*, p. 220.

¹⁰⁷ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 239.

es fundamentalmente por calificación carismática como se pueden “descubrir” o “recibir” ciertos principios, pero la sistematización y racionalización de la ética religiosa requiere tanto de profetas como sacerdotes (o monjes), así como del laico, a quien se dirige esa ética.¹⁰⁸

Otro aspecto de la sistematización de la ética sería el simbolismo y su relación con el desarrollo de los dogmas. En primer lugar, debemos tener en cuenta que en la acción mágico-religiosa “se trata de obtener efectos reales mediante un actuar significativo.”¹⁰⁹ En segundo lugar, la conformación de los símbolos conlleva un efecto de continuidad estereotípica en la vida cotidiana, pues las modificaciones pueden molestar o afectar a los seres del orden ultramundano;¹¹⁰ lo anterior implica fijar un orden y dar paso a una orientación tradicional en la sociedad.

Este simbolismo se conserva aun cuando se produzcan cambios en el entorno, y cuando la religión tiende más a formar una institución permanente, desarrollará la autoridad para dar a las creencias o a los símbolos un estatus de dogma. Sin embargo, la idea del efecto esperado se mantiene presente. “Por eso se toleran más fácilmente las grandes contradicciones en las apreciaciones puramente dogmáticas, incluso dentro de las religiones racionalistas, que cambios en el simbolismo, los cuales podrían poner en peligro la acción mágica del acto...”¹¹¹

El papel del simbolismo como parte de las creencias resulta de especial relevancia en el caso del budismo tibetano, una sociedad tradicional con una perspectiva religiosa cargada de símbolos concretos (objetos) que llega a un medio diametralmente opuesto, si tomamos en cuenta los principios ascéticos de la ética protestante, los cuales rechazaban el culto a las imágenes y el boato de la Iglesia de Roma.

¹⁰⁸ Max Weber, *Op. cit.*, p. 347. Reconociendo también la elaboración intelectual de las creencias, J. G. Frazer las denomina “teoría”. *La rama dorada*, 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 76.

¹⁰⁹ Max Weber, *Op. cit.*, p. 332.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 333.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 332.

La sistematización y el orden estereotípico nos llevan al concepto de lo sagrado. Aunque en otros autores este concepto es fundamental para explicar lo religioso,¹¹² Weber se limita a reconocer lo sagrado como obra de sacerdotes, en particular cuando se trata de determinar ese rasgo en los libros que fundamentan una religión.¹¹³ Por otro lado, el sentido estereotípico de los símbolos lo lleva a señalar que se reconoce lo santo como lo específicamente invariable.¹¹⁴ De ahí que vea más productiva y capaz de transformación (en términos de la vida cotidiana) la actitud protestante que procura eliminar la idea de lugares u objetos “sagrados”. No obstante, esta actitud constituyó una base del proceso hacia la secularización, como se verá más adelante (inciso 1.4).

1.3.3. RITUALES Y PRÁCTICAS

Weber consideraba el culto (servicio religioso) como un rasgo de la religión organizada, aun cuando careciera de sacerdote (*vid supra*, subinciso 1.2.1). Dentro del culto, los rituales y prácticas resultan variables, pero recordemos que para este autor suelen conservar algo de elementos mágicos.

El culto y las prácticas suelen adscribirse a un lugar especial, y los objetos materiales simbólicos empleados en ellos se relacionan con el sistema de creencias y, por ende, con el orden ultramundano. Asimismo, cabe destacar dos aspectos relevantes: por un lado, el responsable de los rituales y las prácticas; por otro, la relación con el arte. En cuanto al primer aspecto, el protestantismo desafía la autoridad eclesiástica y enfatiza la importancia de la comunicación directa con Dios. Se reduce así la importancia de este factor religioso, aunque

¹¹² Se suele citar a Durkheim para este concepto, pero como Turner señala, la noción de lo sagrado se vuelve compleja, en particular en los casos en que se amplía su esfera, como el intento por equiparar el sentimiento nacional con el entusiasmo religioso. *Cfr.* E. Durkheim, “Los fundamentos sociales de la religión”, en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica: 1980. “El Trimestre Económico”, lecturas, No. 33, pp. 37-47, y B. S. Turner, *Op. cit.*, p. 83. Además, Gordon Marshall (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1994, p. 447.

¹¹³ Max Weber, *Op. cit.*, p. 370.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 333.

Turner señala que en Estados Unidos parece prevalecer la idea de que las prácticas religiosas contribuyen a la perfección humana, independientemente de la validez de las creencias.¹¹⁵ En cuanto a la relación con el arte, mientras una religión con énfasis en rituales y prácticas tiende a los despliegues estéticos, el protestantismo representó un interés opuesto, dado que las representaciones artísticas distraían al devoto de su auténtico propósito.

De nuevo encontramos una oposición radical entre la concepción protestante y el budismo tibetano, pues como el propio Weber señala, la organización ascética monacal del Tíbet –junto con la antigua organización feudal-militar china– contribuyó a crear una cultura “sede de grandes edificaciones y producciones artísticas” en un lugar que desde el punto de vista económico tendía a convertirse en desierto.¹¹⁶ La exuberancia simbólica y ritual del budismo tibetano contrasta con la austeridad del protestantismo.

1.3.4. LA EXPERIENCIA SUBJETIVA

Si tenemos en cuenta que Weber basa su estudio en la noción de “sentido” del individuo, se reconocerá la importancia del factor de la experiencia subjetiva al menos por sus efectos en la acción comunitaria. Gelles y Levine lo señalan como esencial para la religión y afirman que “surge de las creencias y los rituales”. Puede ir de “un tranquilo sentido de paz” hasta “intensas experiencias místicas que aterran o producen temor reverencial.”¹¹⁷

Como señala Turner, la iglesia enfatiza la experiencia religiosa objetiva, mientras que la secta enfatiza la experiencia religiosa subjetiva.¹¹⁸ Lo anterior se debe a que la primera da preferencia al culto comunitario en lugares y tiempos determinados, con intermediarios profesionales y procedimientos fijos, en tanto la

¹¹⁵ Bryan S. Turner, *Op. cit.*, p. 80.

¹¹⁶ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987, Col. “Ensayistas”, No. 237, Vol. II, p. 303.

¹¹⁷ Richard Gelles y Ann Levine, *Sociology: An Introduction*. Boston: McGraw-Hill, 1999, p. 486.

¹¹⁸ Bryan S. Turner, *Op. cit.*, p. 221.

segunda favorece la relación personal y directa con Dios, sin énfasis en medios específicos.

Con respecto a la experiencia subjetiva, es conveniente revisar el estudio de William James,¹¹⁹ quien elige las formas individuales de religiosidad, tanto de sectas protestantes como de místicos católicos, sufis y budistas, a fin de caracterizar el lado subjetivo de la religión. Durkheim también señaló que el pensamiento religioso intenso “produce un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica.”¹²⁰

Sin embargo, dado que la experiencia directa de lo divino es incomunicable y, por lo general, involuntaria, James decide analizar los documentos (sobre todo diarios personales y biografías) de individuos cuya experiencia hubiera sido extraordinaria y que al menos lograran un relato extenso de las condiciones en que se dio.¹²¹

Su forma de abordar la religión va de acuerdo con ciertos elementos del protestantismo, pues considera la conversión no como un paso de un grupo a otro, sino como experiencia de lo trascendente (o del orden ultramundano, interpretado en la mayoría de sus fuentes como Dios), además de ver la santidad como un proceso alcanzable en este mundo.

En su concepto de vida religiosa, coincide con Weber en un primer aspecto: la creencia en un mundo espiritual que da sentido al mundo visible. Sin embargo, James descubre otras dos creencias fundamentales: el fin del ser humano es la unión armónica con ese mundo extracotidiano, y la fuerza de la plegaria o comunión con el espíritu trascendente para generar efectos en este mundo.¹²²

Llega a la conclusión de que las distintas religiones comparten al menos un elemento y evidencian una necesidad: la sensación de inquietud, en particular de

¹¹⁹ William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, 2ª ed., Barcelona: Península, 1994.

¹²⁰ E. Durkheim, “Los fundamentos sociales de la religión”, en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica: 1980. “El Trimestre Económico”, lecturas, No. 33, p. 45.

¹²¹ Su investigación se relaciona con el estudio de lo que después se llamaría “estados alterados de conciencia”. Así se refieren Richard Gelles y Ann Levine a la experiencia mística intensa, *Op. cit.*, p. 486.

¹²² William James, *Op. cit.*, p. 363.

algo “*que no va bien con nosotros*”, de un tipo que no se resuelve mediante la razón y su solución, al liberarse de esa inquietud “mediante la conexión con los poderes superiores”.¹²³ A partir de lo anterior, considera que esos elementos comunes de las religiones constituyen la “verdad” religiosa que simplemente adopta diferentes modos concretos de expresión dependiendo de cada cultura.

El factor de la experiencia subjetiva como “conexión con lo trascendente” fue uno de los elementos por encontrar en la “búsqueda” religiosa en el siglo XX y, a la vez, constituye uno de los fundamentos para la tendencia pluralista, como se verá en el siguiente capítulo.

Este factor resulta de relevancia para la presente investigación por dos motivos: por un lado, define un aspecto característico de la experiencia religiosa en el plano psicológico; por otro, la búsqueda de esta experiencia caracteriza los movimientos orientalistas de mediados del siglo XX, época en que llega el budismo tibetano a los Estados Unidos.

1.3.5. LA COMUNIDAD: ÉTICA Y TIPOLOGÍA

Una vez examinados los principales aspectos de la religión, retomamos la comunidad religiosa para presentar dos tipos ideales relevantes que se derivan de la combinación de tales aspectos: la ética y la tipología de la comunidad.

Weber concede gran importancia a la ética como conjunto de normas de conducta y como fruto de un desarrollo racional de la religión. Distingue varios tipos tales como ética de responsabilidad, de salvación, ejemplar o de convicción. Destacaríamos en especial la ética de responsabilidad como correspondiente a “la razón individual” y “a la decisión individual consciente de su imposible salvación colectiva”,¹²⁴ debido a que caracterizaría al protestantismo y su visión del trabajo en el mundo, de donde se desprende la “ética económica capitalista”, entendida

¹²³ William James, *Op. cit.*, p. 378.

¹²⁴ Laura Páez Díaz de León (ed.), *La teoría sociológica de Max Weber: Ensayos y textos*, México: UNAM-Acatlán, 2001, p. 247.

como “los estímulos prácticos para la acción”.¹²⁵ La ética sería distinta de la moral, pues ésta corresponde a “lo que vale por <<motivos religiosos>> o en virtud de la *convención*.”¹²⁶

La ética particular de una religión tiene que ver con la clase de la que surge y, a la vez, influye en la vida cotidiana de la comunidad. Precisamente por ello Weber señala como objetivo el estudio de los estratos sociales en donde se forma un sistema religioso. De su extenso trabajo, nos interesa en particular la religiosidad intelectual, pues de ahí surge el budismo. Esta religiosidad se caracterizaría por su visión desengañada del mundo y una búsqueda de salvación de la “indigencia interior”, orientada hacia la unión con los demás y con el cosmos.¹²⁷ Con respecto al tipo de salvación, “el orden ético del cosmos, impersonal y supradivino, y la salvación ejemplar constituye un pensamiento de tipo intelectual adecuado a la educación específicamente no popular y ético-racional de los laicos.”¹²⁸ Por otro lado, Weber distingue un grupo particular de intelectuales “parias” o “proletaroides”, en el que incluye a quienes se encuentran “en el límite de la existencia mínima”, como los pequeños funcionarios, los maestros elementales, los bardos ambulantes, los cuentistas, y, en especial, quienes provienen de las capas no privilegiadas y son autodidactas. Lo particular de la religiosidad del intelectual proletarioide, a diferencia del “distinguido”, es que puede adoptar actitudes no convencionales “con respecto al “sentido” del cosmos y [...] un fuerte *pathos* ético-religioso no frenado por consideraciones materiales”, precisamente por estar al margen o en un nivel bajo de la estructura social.¹²⁹

En contraste con esto, Weber afirma que la religiosidad de masas y en general del laico llano prefiere elementos mágicos y “un objeto religioso palpable”, en lugar de tener que vérselas con un dios tan poderoso como inaccesible.¹³⁰ Un

¹²⁵ Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 247.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 249.

¹²⁷ Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 403.

¹²⁸ Max Weber, *Op. cit.*, p. 391.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 404-405.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 343.

aspecto relacionado con lo anterior sería la religiosidad femenina. Para este autor, las mujeres son admitidas particularmente por las formas religiosas de los no privilegiados, cuentan con sensibilidad especial para la profecía religiosa y aportan un fuerte elemento emotivo.¹³¹

Por último, no debemos dejar de lado que, de acuerdo con Weber, las clases privilegiadas, más que la salvación, en particular buscan legitimar su posición a través de la religiosidad.¹³²

Cabría apuntar que el lamaísmo combinaría la religiosidad intelectual propia del budismo con la de masas según Weber, pero por otro lado, en las actividades relacionadas con esta ética religiosa oriental en Estados Unidos es notable la participación de *élites* (gente de nivel socioeconómico alto), así como intelectuales, académicos y universitarios, con una gran presencia femenina.¹³³

Sin duda esta parte sobre las distinciones de clase ha sido uno de los aspectos criticados en Weber, como ya señalamos, pero sirve al menos como punto de referencia que podría resultar relevante en el problema que pensamos abordar. Por ejemplo, con respecto a la actitud intelectual, se afirma que el protestantismo favorece la investigación¹³⁴ y que las personas de clase media y educación universitaria son menos ortodoxas y devotas.¹³⁵ Esto es, el paso por la universidad no convierte a nadie en un intelectual distinguido, pero sí es necesario tener en cuenta un mayor acceso al conocimiento, el cual puede incidir radicalmente en la actitud hacia lo religioso.

¹³¹ *Ibíd.*, p. 391-392.

¹³² *Ibíd.*, p. 393.

¹³³ A manera de ejemplo, en la obra de Duncan R. Williams y Christopher S. Queen se señala que el budista promedio es una mujer con grado de maestría (p. XIV), y que en particular los estadounidenses privilegiados blancos buscan prácticas como la meditación (p. 83). Además existe una relación de 49 páginas que enlista las tesis universitarias relacionadas con el budismo desde 1970. *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Padstow: Curzon Press, 1999.

¹³⁴ P. L. Berger y T. Luckmann, "La sociología de la religión y la sociología del conocimiento", en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980. "El Trimestre Económico", lecturas, No. 33, p. 55.

¹³⁵ N. J. Demerath, "La religión y la clase social en Estados Unidos", en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980. "El Trimestre Económico", lecturas, No. 33, p. 319. Para esta afirmación, sigue a G. Lenski, *El factor religioso*, Barcelona: Editorial Labor, 1967.

Por último, Weber también se interesó en la relación de las comunidades religiosas con otras esferas de la vida, tales como la economía, la política, la sexualidad y el arte. Cabe señalar que es necesario revisar algunos aspectos de esa relación con respecto al problema que nos proponemos estudiar, pero daremos prioridad a la caracterización social de la comunidad religiosa.

Ahora bien, la tipología de la comunidad desarrollada por Weber y otros sociólogos se ha ampliado a lo largo del siglo XX, por lo que nos limitamos a señalar la distinción básica de iglesia institucional-denominación-secta y el concepto de culto como tipo de comunidad religiosa, los cuales nos servirán en el presente trabajo.

Gelles y Levine definen de manera sintética los cuatro tipos mencionados en función de su relación con el orden social dominante y de su opinión con respecto a considerarse portadoras únicas de la verdad.¹³⁶ De este modo, la iglesia institucional es una organización que se considera la única válida y tiene una relación positiva con la sociedad, mientras que la denominación coincide en la relación positiva, pero acepta la legitimidad de otras religiones.¹³⁷

Con respecto a las sectas, “son movimientos de protesta religiosa. Sus miembros se separan de los demás hombres en lo que se refiere a sus creencias, prácticas e instituciones religiosas, y a veces en muchos otros aspectos de la vida.”¹³⁸ Incluso se pueden apartar del gobierno secular. Además, se consideran portadoras únicas de la verdad religiosa.¹³⁹ Como hemos dicho, Weber señala que los fenómenos históricos pueden pasar de un tipo a otro. Por ejemplo, la iglesia católica es institucional en Italia, pero se convierte en denominación en Estados Unidos, lo cual implica que debe orientar la conducta de sus miembros hacia la coexistencia en igualdad de validez con otras religiones.

Cabe destacar que el protestantismo, ya como secta, ya como denominación, se organiza por lo general en “asociaciones” voluntarias, y sobre

¹³⁶ Richard Gelles y Ann Levine, *Op. cit.*, p. 490.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 491.

¹³⁸ B. Wilson, *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1971, p. 7.

¹³⁹ Richard Gelles y Ann Levine, *Op. cit.*, p. 491.

todo en el primer caso, se trata de “personas calificadas desde el punto de vista religioso”, según Weber.¹⁴⁰ Las asociaciones seculares se basan en ese modelo y han tenido un gran desarrollo, particularmente en la sociedad estadounidense.¹⁴¹

Con respecto al culto, Gelles y Levine consideran que se caracteriza por una aceptación de la legitimidad de otras religiones, pero tiene relación negativa con el orden social, es decir, lo ve como un problema. Sus ejemplos de culto incluyen el *zen* estadounidense (una rama del budismo japonés) o los programas de doce pasos, pero dada la connotación negativa del término, refieren que algunos expertos proponen denominarlos religiones nuevas, minoritarias o exóticas.¹⁴² En particular, la expresión “nuevo movimiento religioso” (NMR o NRM por sus siglas en inglés) se utiliza para describir grupos nuevos en las sociedades industrializadas de Occidente, los cuales se asocian a movimientos juveniles y a la contracultura. Suelen ser sincréticos y se considera que satisfacen la necesidad de sentido de los jóvenes como no lo logran las tradiciones religiosas predominantes.¹⁴³

Desde el punto de vista del cambio social, Weber señaló la importancia de las sectas como organizaciones que propiciaron transformaciones políticas y económicas. No obstante, en cuanto a los cultos, autores posteriores consideran que no revelan ni un verdadero interés religioso ni una intención de cambio social; antes bien, parecen inducir “a una adaptación individual a la sociedad racional por medio de la meditación, el misticismo o rituales privados.”¹⁴⁴ Esta crítica apunta hacia el aislamiento del individuo en sus creencias y la falta de una actitud crítica y activa ante su entorno social; sin embargo, se entrevé un prejuicio hacia formas no judeo-cristianas de religiosidad, acaso vistas como retroceso social.

¹⁴⁰ B. R. Wilson, “La religión en la sociedad secular”, en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980. “El Trimestre Económico”, lecturas, No. 33, p. 37 y Laura Páez Díaz de León (ed.), *Op. cit.*, p. 253.

¹⁴¹ Max Weber, *Op. cit.*, p. 456. Señala que las asociaciones secularizadas de Estados Unidos planteaban las mismas exigencias a los miembros que las asociaciones religiosas, e incluso ocupaban el lugar de éstas, por lo menos hasta principios del siglo XX.

¹⁴² Richard Gelles y Ann Levine, *Op. cit.*, p. 492.

¹⁴³ Gordon Marshall, (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1994, p. 447.

¹⁴⁴ Bryan S. Turner cita a Wilson y coincide en la opinión. *Op. cit.*, p. 186.

Cabe señalar que nos interesan en especial las sectas y los cultos, debido a que ciertas particularidades del componente religioso de Estados Unidos dependen sobre todo de su formación con base en sectas; además, el budismo tibetano en ese país parecería ajustarse al concepto de culto (al menos en el momento de entrada), sin descartar que también hay casos de asociaciones con orientación secular (en particular los movimientos de apoyo a la comunidad tibetana en el exilio).

1.4. TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS

Una vez revisados los principales aspectos de la teoría de Weber para el estudio de la religión, abordaremos en el presente inciso algunos conceptos complementarios relacionados con las transformaciones religiosas (a nivel del sistema y del individuo), mediante los cuales se comprenda mejor el papel de la religión en el umbral del siglo XXI

1.4.1. TRANSFORMACIONES DEL SISTEMA RELIGIOSO

Sobre este punto, es preciso determinar cómo se modifica una religión –en particular cuando se inserta en un nuevo contexto– y qué factores marcarían su decadencia.

Con respecto al primer punto, según Weber, un importante elemento de cambio es el abrir o pasar la religión a otro estamento. Por ejemplo, señala que cuando la doctrina de salvación pasa a las masas, por lo general surge o se destaca la figura del salvador personal; así se explicaría la sustitución del Buda* por el Bodhisattva*, entendido éste como el ser que pospone su entrada al Nirvana

para seguir en la tierra, ayudando a los demás.¹⁴⁵ O bien, el caso opuesto del cristianismo, cuya religiosidad paria original se ve quebrantada por Pablo, aunque conservando cierta huella.¹⁴⁶

Por otra parte, ¿qué sentido tendría transmitir la religión a otros? O bien, ¿se considera esto posible? Recordemos que, por un lado, el profeta conlleva en sí la idea de una misión, y por otro, es probable que la religiosidad de salvación desee extenderse para ayudar a otros y que sus promesas resulten atractivas para determinados grupos de personas. Así, por ejemplo, cabe mencionar el caso de las congregaciones protestantes, en particular según el modelo de la Iglesia reformada, las cuales serían organizaciones universales, pero el ingreso de nuevos miembros está sujeto a la aprobación. Con respecto al budismo, Weber enfatiza su carácter misionero sobre todo en la forma del mahayanismo, pero distinguía dos niveles de promesa: para el virtuoso (quien se hacía monje), ofrecía la iluminación*; para el laico, la posibilidad de renacer en un paraíso, así como longevidad y riqueza en este mundo.¹⁴⁷

A este respecto, la aceptación del budismo tibetano en Estados Unidos dependería de ciertas expectativas por parte de la comunidad receptora y será necesario saber cuáles son las promesas que le resultan atractivas.¹⁴⁸

Ahora bien, una vez que la religión llega a un nuevo lugar, tenderá a interactuar con la cultura y con otras tradiciones religiosas. La forma en que se van incorporando elementos de un sistema a otro se denomina comúnmente sincretismo. Sin embargo, en particular para el caso de Estados Unidos, se prefieren otros términos como estandarización o nivelación. Ya Weber daba el ejemplo de la “reabsorción” de los judíos reformados y los bautizados por parte de

¹⁴⁵ Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 390.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 491.

¹⁴⁷ En conformidad con las éticas religiosas intramundanas de la India. *Ibíd.*, p. 418.

¹⁴⁸ No hemos considerado aquí de manera específica la transmisión religiosa violenta por no corresponder al problema de investigación, salvo de manera tangencial. Se debe tener presente que la invasión china al Tíbet (justificada, entre otras cosas, por la idea de “salvar” al pueblo del atraso en que lo mantenía la religión) ha sido un factor clave en la difusión del budismo tibetano en Estados Unidos, cuyas implicaciones esenciales se comentarán en el Capítulo 3.

los pueblos puritanos, en especial en aquel país.¹⁴⁹ Por otra parte, para Luckmann la adaptación de una religión al contexto estadounidense es ante todo la “adopción de la versión *secular* del *ethos* protestante por las iglesias.”¹⁵⁰ Además, señala que existe una “nivelación constante de las diferencias entre el catolicismo, el protestantismo y el judaísmo,”¹⁵¹ para lo cual se requiere dar menos importancia a la teología, incluso por parte de los ministros. Turner interpreta la división tripartita no como tres religiones, sino como tres divisiones del “Modo Norteamericano de Vida” y señala que en Estados Unidos no se esperaba necesariamente que los inmigrantes cambiaran de religión, pero ésta pasaba por un “acomodo cultural”.¹⁵² Para las últimas décadas del siglo XX, se enfatiza la noción de “pluralismo” para reconocer la diversidad religiosa.¹⁵³

En consecuencia, es relevante para la presente investigación considerar las particularidades de la adaptación cultural de un nuevo fenómeno religioso en el contexto estadounidense. El sincretismo no se daría necesariamente entre dos religiones, sino entre una religión y una ética protestante secularizada.

Por otra parte, el budismo cuenta con una larga tradición para adaptarse a nuevas culturas, aun cuando en principio parezcan totalmente opuestas.¹⁵⁴ Por ejemplo, Gelles y Levine señalan que en Asia generalmente se combina con el confucianismo y con el taoísmo, por cuanto las tres tienden más al tipo de ética religiosa que al de religiones racionalizadas.¹⁵⁵

¹⁴⁹ M. Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 484.

¹⁵⁰ T. Luckmann, “La decadencia de la religión de iglesia”, en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. “El Trimestre Económico”, lecturas, No. 33, p. 134.

¹⁵¹ T. Luckmann, *Op. cit.*, p. 133. Cabe añadir que, para 1967, Luckmann consideraba que el protestantismo seguía en aumento por los lazos históricos con la ética a la que dio origen, pero las estadísticas recientes indican lo contrario: en 1990, 60.1% de la población estadounidense era protestante, contra 52.2% para 2001. “American Religious Identification Survey”, [www.census.gov/prod/2004pubs/03statab/pop.pdf] (noviembre 11, 2004).

¹⁵² B. S. Turner, *Op. cit.*, p. 76.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 261. Véase también la “American Religious Identification Survey”, (nota 152).

¹⁵⁴ Considérese el ejemplo de la adopción del budismo, en esencia pacifista, por parte de los samuráis en Japón. *Cfr.* Kaiten Nukariya, *La religión de los samurai*, Barcelona: Kairós, 2005.

¹⁵⁵ R. Gelles y A. Levine, *Sociology: An Introduction*, Boston: McGraw-Hill, 1999, p. 501.

Cabría destinar algunas líneas al menos a la decadencia de un sistema religioso, en particular definida como el momento en que éste pierde su fuerza como medio de interpretar el “sentido” del mundo. Así, de acuerdo con Weber, cuando se pasa a un momento en que la religión se ha organizado, uno de los temores de los sacerdotes es el surgimiento de la indiferencia en los adeptos.¹⁵⁶ Por otra parte, Gelles y Levine señalan que cuando una religión se vuelve institucional (y tenderá a hacerlo si aspira a tener un impacto duradero en la sociedad), enfrenta al menos cinco dilemas con respecto a su propuesta original: las nuevas motivaciones (poder, ventajas económicas, etc.) pueden comprometer sus valores, el simbolismo corre el riesgo de perder su impacto emocional, la organización conformada suele trasladar el interés de los ideales a los puestos, surge el conflicto entre la letra y el espíritu de la ley y, finalmente, se puede pasar de la conversión a la coerción.¹⁵⁷ En síntesis, un sistema religioso dependerá del equilibrio entre la vitalidad de sus principios y un cierto grado de institucionalidad que garantice su supervivencia.

1.4.2. TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA DEL INDIVIDUO

A continuación revisaremos la transformación religiosa como proceso individual, pues recordemos que el sentido de la acción religiosa parte del punto de vista subjetivo. Consideraremos el nacimiento en la religión como punto de referencia para después analizar la conversión y el renacimiento.

Se nace en una religión cuando ésta se constituye como iglesia y la calidad de miembro es permanente.¹⁵⁸ No se trata de un acto de convicción, sino de la continuidad de la tradición. Sin embargo, es factible suponer que, en un momento dado, la gente no está satisfecha con su religión actual y acepta el mensaje de una nueva como medio para reavivar su visión espiritual. Socialmente, puede

¹⁵⁶ Max Weber, *Op. cit.*, p. 371.

¹⁵⁷ Richard Gelles y Ann Levine, *Op. cit.*, pp. 493 y 497.

¹⁵⁸ Gordon Marshall (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1994, p. 447.

haber fines extrarreligiosos para el cambio, como mejorar el estatus o legitimar ciertas cualidades. En este sentido, Turner señala que la “restauración” protestante (es decir, conversión) en el Tercer Mundo aporta elementos positivos, mientras que la importación a Occidente de cultos orientales no representa ninguna ventaja socioeconómica.¹⁵⁹

Ahora bien, considerando la conversión como una experiencia religiosa generada por la auténtica convicción, James nos ofrece una clave del cambio individual:

Convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir seguridad, todas éstas son frases que denotan el proceso repentino o gradual, por el cual un yo dividido hasta aquel momento, conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se torna unificado y conscientemente feliz, superior y correcto, como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas.¹⁶⁰

Lo anterior representaría, por supuesto, un caso límite, pero explica la adquisición de una nueva certeza con respecto al sentido del mundo, a partir de una renovada conexión con el orden ultramundano, sea como reafirmación de las creencias previas, sea como producto de un cambio de religión.

Por otra parte, Weber considera que cuando la salvación se plantea como factible en este mundo o desde el interior del individuo, tiene mayores implicaciones en la vida cotidiana. La santidad puede acompañar el proceso como resultado, causa o consecuencia y se lleva a cabo de manera paulatina o súbita, de modo que se considera “renacimiento”.¹⁶¹ Pasaban por el mismo proceso de renacer el mago y el héroe,¹⁶² y cabría resaltar que aun cuando el protestantismo procura apartarse de la magia, conserva este rasgo esencial. Weber considera la posibilidad de manifestar la salvación en el mundo como uno de los aspectos esenciales en el desarrollo del espíritu capitalista.

¹⁵⁹ Bryan S. Turner, *Op. cit.*, p. 186.

¹⁶⁰ Willam James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, 2ª ed., Barcelona: Península, 1994, p. 149.

¹⁶¹ Max Weber, *Op. cit.*, p. 419.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 419. Ver de manera más específica: “El ritual de muerte y resurrección”, en James Frazer, *La rama dorada*, 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 775-785.

Este autor señala como ejemplo de vestigio “mágico” el cambio de nombre de los monjes,¹⁶³ con lo cual retomaríamos también la parte del budismo. En éste no hay un procedimiento estricto de ingreso, salvo para los monjes, quienes reciben un nuevo nombre que los vincula al linaje de su maestro. Al parecer, el interés de los occidentales en esta religión tiene que ver en parte con el lado mágico, en oposición a la religión metafísicamente racionalizada.

1.4.3. LA RELIGIÓN EN EL UMBRAL DEL SIGLO XXI

A continuación trataremos algunos aspectos relacionados con el papel de la religión en la época actual, a saber: la secularización, las nuevas búsquedas y la conformación de la pluralidad religiosa.

La secularización es “el proceso mediante el cual, en particular en las modernas sociedades industrializadas, las creencias, prácticas e instituciones religiosas pierden significado social.”¹⁶⁴ Como rasgos esenciales, se suelen señalar el individualismo frente a la impersonalidad y la burocracia, la ubicación de las religiones en la periferia de la vida social, configuración y recomposición de la fe religiosa en la sociedad urbana, entre otros.¹⁶⁵ Sin embargo, existen críticas a la tesis de la secularización, en el sentido de que ésta considera una visión medieval de la religión y se equipara a la decadencia de la cristiandad, minimiza la continuidad de la magia o la superstición, resta importancia a los nuevos movimientos religiosos y desprecia las alternativas seculares como el humanismo.¹⁶⁶ Asimismo, para algunos autores (incluyendo a Weber), la secularización representaría una paradójica consecuencia de la ética protestante,

¹⁶³ Max Weber, *Op. cit.*, p. 420.

¹⁶⁴ Gordon Marshall (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1994, p. 468. Desde la perspectiva de la Iglesia, también se considera la reducción de la fe a formas rituales, desde una orientación intramundana. Cfr. Karl-Heinz Hillmann, *Diccionario enciclopédico de sociología*, Barcelona: Herder, 2001, p. 805.

¹⁶⁵ Véase T. Luckmann, *Op. cit.*, p. 134; B. T. Wilson, “La religión en la sociedad secular”, en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. “El Trimestre Económico”, lecturas, No. 33, p. 145, y Bryan S. Turner, *Op. cit.*, pp. 141, 185; Karl-Heinz Hillmann, *Op. cit.*, p. 805.

¹⁶⁶ Véase Bryan S. Turner, *Op. cit.*, p. 187, y Gordon Marshall (ed.), *Op. cit.*, p. 468.

pues con la creación y subsiguiente desarrollo del capitalismo, se socavaron la libertad de conciencia, el liberalismo y la autonomía personal.¹⁶⁷

En relación con lo anterior, se suele señalar a la religión civil estadounidense como alternativa a las tradiciones religiosas: una equiparación simbólica de nacionalismo y cristianismo, donde la inmigración inicial representa el Éxodo judío, y existen lugares y símbolos “sagrados”, como el Cementerio de Arlington, entre otros ejemplos).¹⁶⁸ Sin embargo, esto conlleva el riesgo de provocar división social en un contexto cultural o étnicamente diverso.¹⁶⁹

Por otra parte, cabe tomar en cuenta que también se habla de la “religión invisible”, con lo cual se quiere decir que la religión sigue presente en nuestra sociedad, pero no se circunscribe en el estrecho margen de la asistencia a la iglesia.¹⁷⁰ En síntesis, la secularización no significa necesariamente la desaparición de las religiones, pero sí que éstas enfrentan el reto de adaptarse a un nuevo contexto.

Ahora bien, durante la segunda mitad del siglo XX destacó un fenómeno a partir del cual se replantea el papel de las religiones: la búsqueda espiritual.¹⁷¹ Según Gelles y Levine, en Estados Unidos se rompe el consenso durante las décadas de 1960 y 1970 por dos motivos: el movimiento por los derechos civiles y la guerra de Vietnam. Esto propició una división entre los diversos grupo religiosos tradicionales, pues unos se inclinaron por una actitud liberal y otros por una conservadora.¹⁷² Por otra parte, se advierte un interés por las religiones exóticas (o no tradicionales) y aparecen o se desarrollan movimientos de diversa índole, relacionados con lo esotérico, el desarrollo de la mente, etcétera.¹⁷³ Turner refiere

¹⁶⁷ Bryan S. Turner, *Op. cit.*, p. 226.

¹⁶⁸ Véase G. Marshall (ed.), *Op. cit.*, p. 468, así como R. Gelles y A. Levine, *Op. cit.*, p. 499-500.

¹⁶⁹ Bryan S. Turner, *Op. cit.*, p.84.

¹⁷⁰ Gordon Marshall (ed.), *Op. cit.*, p. 258.

¹⁷¹ Nos referimos al caso de Estados Unidos en particular, por ser el tema del presente trabajo y por considerarlo un ejemplo representativo de este fenómeno, a reserva de estudiarlo en detalle en el Capítulo 2.

¹⁷² Richard Gelles y Ann Levine, *Sociology: An Introduction*, Boston: McGraw-Hill, 1999, p. 508.

¹⁷³ Juan Bosch señala la convergencia entre “la idea apocalíptica de la tradición cristiana, la vieja idea cosmológica del paganismo y el misticismo de las religiones orientales”, en el prólogo a Bernard Franck, *Diccionario de la Nueva Era*, Navarra, Verbo Divino, 1994, p. 7.

que esos movimientos se alejaban de las formas tradicionales y jerárquicas de la religión, y acentuaban la experiencia personal y los sentimientos inmediatos.¹⁷⁴ En su opinión, se trataba de un fenómeno que atraía sobre todo a grupos sociales marginados y, en general, sólo afirmaban la reducción de la vida religiosa al ámbito privado.¹⁷⁵

Sin embargo, Gelles y Levine indican que la apertura, la experimentación y la preocupación por problemas sociales que caracterizó la década de 1960 se refleja en la actualidad mediante una variedad de “estilos religiosos”, tales como el gran número de religiones orientales existentes en Estados Unidos, enseñanzas evangélicas y fundamentalistas,¹⁷⁶ movimientos místicos, preocupaciones ambientales, etcétera.¹⁷⁷

De lo anterior se desprendería que algunos movimientos de la búsqueda lograron permanecer, entre ellos el budismo tibetano. Pero se requiere investigar cómo participa en la reflexión sobre la religiosidad desde un ángulo tan opuesto a la ética protestante, como hemos venido señalando.

Si consideramos el punto de vista weberiano, la proliferación de movimientos religiosos –en particular los orientales– sin duda constituiría un retroceso de la religión metafísicamente racionalizada, al menos en cuanto a los factores aniquilados por la ética protestante. No obstante, aun cuando tal vez distraiga de la perspectiva de eficiencia económica, se le puede considerar como un intento más por dotar de sentido a la existencia humana desde un plano distinto de la realidad cotidiana. Quedaría por explorar de qué manera lo hace y cuáles son las implicaciones sociales, a fin de interpretar el fenómeno adecuadamente.

Por último, el variado panorama religioso de los Estados Unidos suele denominarse “pluralidad”, pues si bien ya existía el concepto de ecumenismo para referirse al diálogo interreligioso como forma de entendimiento y colaboración

¹⁷⁴ Bryan S. Turner, *Op. cit.*, p. 142.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 186.

¹⁷⁶ R. Gelles y A. Levine refieren que a partir de la década de 1950 surge de manera paralela un movimiento fundamentalista en Estados Unidos. *Op. cit.*, p. 508.

¹⁷⁷ R. Gelles y A. Levine, *Op. cit.*, pp. 483-484.

entre diversas culturas, su connotación católica llevó a pensar a algunos autores que en realidad constituye un mecanismo de la Iglesia para mantener su posición hegemónica.¹⁷⁸ Sin embargo, el diálogo interreligioso en sí se considera útil para la humanidad, pues ayuda a comprender la riqueza de la variedad, apreciar otras creencias y descubrir la falsedad de ciertos prejuicios.¹⁷⁹

Aunque este objetivo todavía está lejos, lo cierto es que las religiones están tratando de incorporarse al debate de los problemas actuales reagrupándose de diferentes maneras. Así, por ejemplo, Gelles y Levine señalan que en Estados Unidos la religión ya no se divide por el sistema de creencias, sino que se orienta por temas específicos. Así, los cristianos fundamentalistas, los mormones, los católicos y los judíos políticamente conservadores se juntan para oponerse al aborto.¹⁸⁰

En consecuencia, valdría la pena revisar hasta qué punto la pluralidad y sus distintos mecanismos de colaboración se orientan hacia la perspectiva de Turner, quien creía que la individualidad religiosa estaba llamada a enfrentar el “desafío de la sociedad secular, no mediante un misticismo privado ni una fe caduca, sino mediante una vocación responsable en el mundo.”¹⁸¹

Por un lado, la reducción de la supremacía de la “verdad” teológica como condición para el diálogo plantea conflictos en cuanto a la validez como explicación del mundo, una de las funciones centrales de la religión; pero por otro lado, ha servido al menos para permitir un acercamiento entre sistemas considerados irreconciliables. En todo caso, vale la pena indagar sobre el estado actual de la religiosidad en Estados Unidos con el fin de comprender el elemento decisivo para Weber: sus implicaciones sociales.

¹⁷⁸ B. R. Wilson, “La religión en la sociedad secular”, en R. Robertson (comp.), *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. “El Trimestre Económico”, lecturas, No. 33, p. 139.

¹⁷⁹ F. Heiler, “La historia de las religiones como preparación para la cooperación entre las religiones”, en M. Eliade y Joseph M. Kitagawa (comps.), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1986, p. 172-174.

¹⁸⁰ Richard Gelles y Ann Levine, *Op. cit.*, pp. 510.

¹⁸¹ Bryan S. Turner, *Op. cit.*, p. 227.

CAPÍTULO 2: EL COMPONENTE RELIGIOSO ESTADOUNIDENSE EN EL UMBRAL DEL SIGLO XXI

Creo en ti, mi alma, el otro que soy yo no se rebajará ante ti,
Y tú no te rebajarás ante él.

Walt Whitman

En el presente capítulo se caracterizará el componente religioso de los Estados Unidos dividiéndolo en dos niveles para comprender mejor el concepto actual de espiritualidad. En primer lugar, abordaremos el nivel implícito de ese componente, es decir, lo que suele denominarse la versión secular del *ethos* protestante y constituye el ámbito sociocultural estadounidense. En segundo lugar, presentaremos el estado actual del componente religioso explícito, entendido como la diversidad religiosa y su interrelación con la fe constitucional (como se explicó en la Introducción). En tercer lugar, examinaremos el término de la espiritualidad como posible doctrina del pluralismo religioso.¹ Con esto nos referimos a las tendencias actuales de la religiosidad estadounidense en un contexto sociocultural religiosamente diverso.

2.1. EL COMPONENTE RELIGIOSO IMPLÍCITO

En cierto sentido, los Estados Unidos deben algo a cada una de las variedades religiosas existentes en el momento de la independencia, pero no se trata tanto de las características de cada una de ellas, sino del ideario construido a través de su labor para establecer un consenso. Por lo anterior, revisaremos el componente religioso implícito de los Estados Unidos, entendido como la secularización de algunos aspectos que se suelen identificar en la ética protestante. Sin embargo,

¹ Para evitar repeticiones, llamaremos “pluralismo”, “pluralidad” o “diversidad” religiosa de manera indistinta al conjunto de grupos o comunidades que conforma el inventario espiritual en Estados Unidos.

ahora constituyen rasgos socioculturales estadounidenses en general y no características de un grupo religioso en particular.

Para tal fin hemos seleccionado los principales aspectos que caracterizarían ese componente religioso implícito: el origen del consenso en un contexto plural, el papel del pensamiento no ortodoxo como árbitro de las diversas tendencias cristianas, la tesis de la ética protestante y su impacto en la imagen de Estados Unidos, la relevancia de la perspectiva intramundana y la secularización, la idea de frontera y de los reavivamientos religiosos, el renacimiento, el probarse en el mundo, y por último, las ideas de misión y del fin del mundo. Con lo anterior, pretendemos confirmar el hecho de que la cultura estadounidense hunde sus raíces en el ámbito de la religiosidad protestante, pero algunos rasgos han derivado hacia la sociedad en general, independientemente del desarrollo de las comunidades religiosas que les dieron origen.

2.1.1. UNIDAD CRISTIANA, MÚLTIPLES IGLESIAS

Lipset señala que la perspectiva religiosa estadounidense era semejante a las teorías sobre la democracia,² y la relación entre la religión y el sistema de instituciones de Estados Unidos se analiza en varios textos.³ Así, un aspecto fundamental del vínculo con la religión es la “concepción negativa y pesimista respecto a la naturaleza humana”,⁴ a partir de la cual se entiende la idea de proponer un equilibrio o un mecanismo de control en la nueva nación (entre poderes políticos, entre religiones, entre actividades económicas, entre pueblo y gobierno, etcétera).

² En lo cual sigue a Tocqueville. S.M. Lipset, *El excepcionalismo norteamericano: Una espada de dos filos*, México: FCE, 2000, p. 77.

³ Cfr. D. S. Lutz, *The Origins of American Constitutionalism*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988; Patricia de los Ríos, “Política y religión en Estados Unidos: Notas sobre una relación compleja”, en *Cuadernos semestrales: Estados Unidos, perspectiva latinoamericana*, No. 22, 2do. semestre 1987, pp. 105-117; Robert M. Crunden, *Introducción a la historia de la cultura norteamericana*, Bogotá, El Áncora Editores, 1994; entre otros.

⁴ Patricia de los Ríos, “Política y religión en Estados Unidos: Notas sobre una relación compleja”, en: *Cuadernos semestrales: Estados Unidos, perspectiva latinoamericana*, No. 22, 2do. semestre 1987, p. 106.

En tal sentido, hay dos puntos que se deben resaltar: por un lado, la pluralidad de quienes tuvieron a cargo el diseño de la Constitución, entre los cuales había diecinueve miembros de la Iglesia Episcopal, ocho congregacionalistas, siete presbiterianos, dos católicos, dos cuáqueros, un metodista, uno de la Iglesia holandesa reformada (*Dutch Reformed*) y un deísta (quien se uniría posteriormente a la Iglesia Episcopal).⁵ Por otro lado, a pesar de la diferencia de perspectivas de cada grupo, hay una razón más para que los estadounidenses no se hayan opuesto a la religión. Según Ericson, las personas explícitamente antirreligiosas en Estados Unidos han sido pocas, en comparación con la mayoría de las naciones desarrolladas, y supone que una de las causas es la ausencia de una religión de Estado formal a la cual combatir.⁶

El fundamento de la tolerancia que permitió el consenso de ese grupo plural fue tanto la indiferencia como el reconocimiento de la diversidad, o bien, el deseo de algunos de que los religiosos los dejaran en paz.⁷ Empero, lo anterior se desarrolló a partir de una base cristiana común, en la cual se reconoce la figura de Dios como otorgante de los derechos, y las constituciones estatales reafirman esta figura, además de que algunas señalan explícitamente la obligación de apegarse a los principios cristianos. Sin embargo, podría verse como una paradoja que más

⁵ Cita de William W. Sweet, en: Leo Rosten (ed.), *Religions of America: Ferment and Faith in an Age of Crisis: A new Guide and Almanac*, New York: Touchstone, 1975, p. 622. Con respecto al papel de la masonería, se han señalado como miembros a Franklin y Washington, y según describen sus principios Santiago Valentí Camp y Enrique Massaguer, se relacionan con el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, *Las sectas y las sociedades secretas a través de la historia*, [Edición facsimilar de 1912] México: Editorial del Valle de México, 1975, Vol. II, p. 454-460 y 524. Por otra parte, en la búsqueda realizada sobre religión en Estados Unidos, sólo encontramos una bibliografía de tesis doctorales en donde se mencionan dos sobre la masonería: Arthur P. Young y E. Jens Holley (comps.), *Religion and the American Experience, The Twentieth Century: A Bibliography of Doctoral Dissertations*, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1994, p. 101.

⁶ Edward Ericson, "The "Unchurched" Americans: What do they believe?", en Leo Rosten (ed.), *Op. cit.*, p. 256.

⁷ Robert M. Crunden señala la indiferencia de Virginia y el respeto de Pensilvania, *Introducción a la historia de la cultura norteamericana*, Bogotá: El Áncora Editores, 1994, pp. 69, 86-87. Otros autores mencionan a Jefferson y Madison como ejemplo de la tercera actitud: Martin E. Marty, "Religion in America", en: Luther S. Luedtke (ed.), *Making America: The Society & Culture of the United States*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1992, p. 310, y Phillip E. Hammond, *With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998, p. 25.

tarde (y sin modificar los textos políticos) la libertad se aplique a formas distintas de religión.

En síntesis, se reconoce la libertad religiosa dentro de un marco cristiano general, lo cual permite suponer un primer paso de secularización o de reducción del factor teológico, pues las diferencias supuestamente irreconciliables se hacen a un lado para forjar una nueva nación.

2.1.2. EL LADO NO ORTODOXO: ÁRBITRO DEL CONFLICTO

Cabe destacar que no todos los padres fundadores eran celosamente religiosos: “Una proporción considerable de los líderes más importantes en la lucha por la libertad religiosa de los Estados Unidos no pertenecía a alguna iglesia; Madison, Jefferson y Franklin constituyen buenos ejemplos.”⁸ Esto es, aun cuando estos personajes tenían cierta visión religiosa, no eran miembros de ninguna iglesia y profesaban ideas filosóficas liberales propias de la Ilustración. Ericson señala que Washington seguía creencias de la filosofía estoica y era deísta como Paine o Jefferson.⁹ Así, éste decía “Soy yo mismo una secta”, como cita Bellah,¹⁰ y se mostraba renuente al dominio de alguna religión. En síntesis, “un grupo de líderes no afiliados a la iglesia introdujeron el liberalismo político y religioso de la Inglaterra y la Francia de los siglos XVII y XVIII; su imparcialidad los llevó a interesarse más en esas voces liberales.”¹¹

⁸ Cita de William W. Sweet, en: Leo Rosten (ed.), *Religions of America: Ferment and Faith in an Age of Crisis: A new Guide and Almanac*. New York, Touchstone, 1975, p. 622. Al respecto, se afirma ahora que la gente afiliada a las iglesias en las Colonias durante el siglo XVIII representaba menos del 20% de la población total. Cfr. Barry A. Kosmin y Seymour P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993, p. 43, y Phillip E. Hammond, *With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998, p. 7.

⁹ Edward Ericson, “The “Unchurched” Americans: What do they believe?”, en Leo Rosten (ed.), *Op. cit.*, p. 259. De hecho, también señala que Lincoln era ateo.

¹⁰ R. N. Bellah, “La evolución religiosa” (1964), en Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980. “El Trimestre Económico”, lecturas, No. 33, p. 237.

¹¹ Cita de Sweet, William W., en: Leo Rosten (ed.), *Op. cit.*, p. 623. Cfr. Ríos, Patricia de los. “Política y religión en Estados Unidos: Notas sobre una relación compleja”, en Cuadernos semestrales: Estados Unidos, perspectiva latinoamericana, No. 22, 2do. semestre 1987, p. 112.

2.1.3. EL ENCANTO DE LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

El ensayo de Weber sobre la ética protestante ha estado presente hasta nuestros días al hablar sobre la conformación de la sociedad estadounidense. La revisión y las críticas que se han hecho a la tesis weberiana parecen revelar también que existe cierta fascinación por el tema. Tal vez esto se deba en parte a que los estadounidenses se hayan visto satisfactoriamente reflejados en cuanto a una explicación plausible de su éxito. Resulta curioso, sin embargo, que en las constantes revisiones de esa tesis no se considere el singular hecho de que el pensador alemán descubre el impacto histórico del protestantismo cuando su ética se encuentra ya en decadencia.

En resumen, recordemos que, de acuerdo con Weber, las sectas protestantes y los puritanos se caracterizaban por un ascetismo intramundano, lo cual implica que el individuo debía afirmarse en su círculo mediante la manifestación de ciertas virtudes como la disciplina, la honradez y la laboriosidad, entre otras, sin trabas para el afán de lucro. Así: “El éxito capitalista de un hermano de secta, honradamente obtenido, era una demostración de su mérito y su estado de gracia, elevaba el prestigio y las posibilidades de proselitismo de la secta...”¹² En consecuencia, el factor clave no es la doctrina protestante en sí, sino la ética –las reglas prácticas para la vida– expresada en términos de la rectitud formal y la ascesis metódica, lo cual no está en manos de autoridades patriarcales o tradicionales, sino de cada miembro de la secta, por lo que impulsa el individualismo, esencial para el desarrollo de la economía capitalista moderna.

Sin embargo, al referirse a la ética profesional del protestantismo, cita a Wesley (líder metodista): “subsiste la forma de la religión, pero su espíritu se va secando paulatinamente. ¿No habrá algún camino que impida esta continuada decadencia de la religión pura?”¹³ Lo anterior ejemplifica la paradoja de que el fomento a la riqueza debilitó la fuerza religiosa que le dio origen. Posteriormente,

¹² Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987, Vol. I, p. 230-231.

¹³ *Ibíd.*, p. 193.

señala que en Benjamín Franklin “los principios del espíritu capitalista ya están despojados de fundamentación religiosa” y sólo “queda el ímpetu sin espíritu de ascesis”.¹⁴ Más adelante, al hablar del impacto social de las sectas protestantes, indica que en Estados Unidos se encuentran reminiscencias de aquéllas, no sólo en sectas religiosas, sino en asociaciones similares, pero los principios originales están en decadencia.¹⁵ No es de extrañar, entonces, otra paradoja: su ensayo sobre la ética protestante aparece en inglés en 1930, justo después de la gran crisis estadounidense que demostraba las conclusiones pesimistas de Weber.

En una aproximación reciente (sólo ejemplo del interés que aún suscita el pensador alemán), se ve un intento por explicar las condiciones de la sociedad actual. Kosmin y Lachman realizaron un análisis de la correlación entre religión y cuatro factores de estatus económicamente positivo (empleo, casa propia, nivel de estudios e ingreso promedio). Esto es, se interesaron no sólo por la creencia de ciertos grupos en los valores de la ética protestante, sino en el reflejo concreto de éstos a nivel económico. Los tres primeros lugares los ocupan los miembros de la Iglesia Unitaria Universalista, los Discípulos de Cristo y los agnósticos, mientras que en las posiciones más bajas con respecto a los cuatro factores se encuentran grupos como los mormones, los testigos de Jehová y los musulmanes afroamericanos, los cuales suelen hablar más de su adscripción a la mencionada ética. Los autores llegan a la conclusión de que los grupos del lado liberal del espectro religioso parecen desempeñarse mejor.¹⁶

Por lo anterior, consideramos necesario llamar la atención sobre los niveles implícito y explícito del componente religioso, pues si bien la ética protestante ha dejado una profunda huella en la cultura estadounidense, el desarrollo de los grupos religiosos que le dieron origen (y de los que han aparecido o llegado después) no siempre evidencia las consecuencias prácticas señaladas por Weber.

¹⁴ Max Weber, *Op. cit.*, Vol. I, p. 198-200.

¹⁵ *Ibíd.*, Vol. I, pp. 215 y 228.

¹⁶ Barry A. Kosmin y Seymour P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993, pp. 254-263.

2.1.4. VISIÓN INTRAMUNDANA Y SECULARIZACIÓN

En su estudio sobre el protestantismo, Weber resalta el predominio de la visión intramundana, aun cuando se combinara con las posibilidades en la otra vida, dado que los logros en este mundo valían en particular como señal de salvación ultramundana. El contexto producido por los aspectos de los incisos 2.1.1 y 2.1.2 separó las esferas política y religiosa, apoyando el desarrollo de una sociedad secular, en la cual “no hay iglesias, sino denominaciones.”¹⁷

Por otra parte, si bien en principio la labor del creyente en el mundo era la única forma de probar el estado de gracia (debido a que la voluntad divina era inescrutable), no cabe duda de que la orientación intramundana ha contribuido también a una interpretación social de los bienes de salvación. Como dijo Martin Luther King Jr.: “Está muy bien hablar de largas túnicas blancas en el más allá, con todo su simbolismo; pero a fin de cuentas la gente quiere algunos trajes, vestidos y zapatos para usarlos aquí abajo.”¹⁸

Como ya se explicó en el Capítulo 1, la secularización implica que el ser humano se orienta más hacia los fines humanos *per se*, en tanto su sentido ultramundano deja de ser prioritario.

2.1.5. LA FRONTERA Y LOS REAVIVAMIENTOS (*REVIVALS*)

A pesar de lo observado por Weber, o tal vez porque los estadounidenses mantenían en parte la idea de conservar la esfera religiosa, se observa en su historia la continua aparición de movimientos de renovación o reavivamientos espirituales.¹⁹ A esto contribuyó la idea de frontera (*frontier*), mediante la cual se

¹⁷ B. R. Wilson, “La religión en la sociedad secular” (1966), en Robertson, R. *Op. cit.*, p. 138.

¹⁸ Clayborne Carson y Kris Shepard (eds.), *A Call to Conscience: The Landmark Speeches of Dr. Martin Luther King Jr.*, New York: IPM-Warner Books, 2001, p. 214.

¹⁹ Nos referimos a grupos generalmente con un guía de tipo profético, cuyo fin era dar un nuevo impulso a la fe cristiana.

expresó el ideal de expansión y de libertad.²⁰ En el aspecto religioso, el individuo podía manifestar su desacuerdo y proponer un nuevo movimiento. Wilson señala que en general continuaba el carácter voluntario de la asociación (como señaló Weber) y que existía un sentido de buena voluntad, con lo cual se pensaba recobrar el cristianismo primitivo.²¹

Por otra parte, Bellah indica que dichos reavivamientos (particularmente frecuentes en el siglo XIX) se basaban en motivos opuestos a la renuncia al mundo.²² Incluso las sectas introversionistas (como las comunidades *Amish*, las cuales se dirigían a algún lugar alejado de los centros de población) no tenían tanto interés en dejar el mundo común, como en construir el propio.

Sin embargo, en el balance final, la costa oeste (el punto más extremo del fenómeno de la frontera) se considera ahora irreligiosa, aunque fue ahí donde se dio una gran efervescencia de movimientos espirituales no tradicionales en el siglo XX.²³

2.1.6. NACER DE NUEVO: LA EXPERIENCIA DE LA CONVERSIÓN

Otro aspecto que llama la atención en la religiosidad de Estados Unidos es el concepto de *Born-again* o *New-born*, el renacimiento. Weber señaló la importancia que tenía para varios grupos la etapa de conversión “auténtica”; ésta podía ser espontánea en algunos casos, pero en otros requería de cierto método. Esto pasaría a una concepción sociocultural, la capacidad del individuo para

²⁰ Mientras que en inglés *border* designa la frontera como límite entre dos territorios definidos, el término de *frontier*, desarrollado en particular por F. J. Turner (1861-1932), se refiere a las zonas agrestes y desconocidas marcadas por la extensión del avance de la colonización blanca. Era el límite entre lo salvaje y lo civilizado, así como uno de los impulsos del continuo movimiento hacia el oeste. James D. Hart, *The Oxford Companion to American Literature*, 4ª ed. New York: Oxford University Press, 1965, pp. 299-230.

²¹ B. R. Wilson, “La religión en la sociedad secular” (1966), en R. Robertson, *Op. cit.*, p. 143.

²² R. N. Bellah, “La evolución religiosa” (1964), en R. Robertson, *Op. cit.*, p. 237.

²³ Entre otras causas, se menciona la falta de gente mayor (por haber sido territorios nuevos) y la migración (tanto quienes abandonan su religión anterior como quienes traen otra nueva), por lo que el oeste se ha considerado particularmente receptivo a los nuevos movimientos religiosos (NMR). Cfr. Barry A. Kosmin y Seymour P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993, pp. 82-87.

transformarse; lo cual deriva tanto de la experiencia inmigrante como del *ethos* protestante.²⁴ Weber enfatiza esa concepción como origen del individualismo.²⁵

A esto debe unirse el hecho de que la conversión representa una experiencia subjetiva de lo religioso y suele tener un sentido trascendental. Aunque el paso a otra religión puede obedecer a razones más mundanas, como en los matrimonios interreligiosos,²⁶ sin descontar el simple hecho geográfico: mudarse a un lugar donde no existen iglesias de la confesión propia requiere un cambio que no parece incomodar.²⁷ El propio Weber da un ejemplo de una situación parecida, cuando visitó Estados Unidos en 1904. Le preguntaron a qué servicio religioso había asistido y respondió que no había iglesias de su tradición. Le respondieron “¡Oh, sólo asiste a los servicios de su propia denominación!”²⁸ Es decir, no siempre debía tratarse de una conversión en sentido estricto, en ocasiones sólo era libre tránsito religioso.

2.1.7. PROBARSE EN EL MUNDO: INGRESO Y ASCENSO EN LA ASOCIACIÓN RELIGIOSA

Las asociaciones religiosas fueron el objeto de otro ensayo de Weber para analizar la relevancia de esa forma de organización en el desarrollo del capitalismo, en particular la manera como habían evolucionado en los Estados Unidos.²⁹ Destacan el voluntarismo y el consenso entre miembros (a falta de autoridad eclesiástica en el sentido católico) para establecer criterios sobre el

²⁴ John A. Hall y Charles Lindholm, *Is America breaking apart?* Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 87.

²⁵ Nathan Glazer nos recuerda que la primera aparición del término *individualism* en inglés se dio en la traducción de la obra de Tocqueville (primero en observar este rasgo), *La democracia en América*, con lo cual se reforzaría su relación con la cultura estadounidense. “Individualism and Equality in the United States”, en: Luther S. Luedtke (ed.), *Making America: The Society & Culture of the United States*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1992, p. 231.

²⁶ Varios estudios confirman que el aumento de matrimonios interreligiosos y los cambios de religión están reconfigurando a la sociedad estadounidense. Cfr. Barry A. Kosmin y Seymour P. Lachman, *Op. cit.*, pp. 119-122.

²⁷ Leo Rosten (ed.), *Religions of America: Ferment and Faith in an Age of Crisis: A new Guide and Almanac*, New York: Touchstone, 1975, pp. 558-559.

²⁸ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987, Vol. I, 204.

²⁹ Max Weber, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, en: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987, Vol. I, pp. 203-231.

ingreso y el ascenso (o la expulsión, en algunos casos) de la asociación. Aunque el ingreso era voluntario, los aspirantes debían comprobar sus méritos, al punto de llegar al suicidio si no lograban ingresar.³⁰ Estos procedimientos se extendieron a las organizaciones seculares y guardan cierta relación con la meritocracia, por lo menos en cuanto a que el triunfo de una persona es resultado de sus méritos y no de factores heredados.³¹

Por otra parte, en Estados Unidos se desarrolló el asociacionismo como elemento importante de acción social. Aunque según Putnam ha descendido la confianza en las altas metas que algunas organizaciones se proponían, dado el bajo nivel de resultados logrados mediante su labor, la tendencia general continúa: “Un mundo asociativo de grupos pequeños y de apoyo estrecho combinados con una gran cantidad de oficinas nacionales a las que poder enviar un cheque en apoyo de causas escogidas podría ser preferible para los actuales norteamericanos.”³²

2.1.8. LA MISIÓN DE DIOS

En parte un pretexto para intervenir y en parte una creencia real, los estadounidenses parecen convencidos de que deben salvar al mundo. Weber señaló el efecto de ver al trabajo como evidencia de salvación y Marty enfatiza la idea protestante de dominar y transformar el mundo.³³ En tal sentido, resulta irónico que el estudio de otras religiones haya comenzado justamente en escuelas de teología cristiana a fin de preparar mejor a sus misioneros,³⁴ estudio que luego serviría para propagar esas religiones en su nación. A pesar de la ironía, cabe

³⁰ Max Weber, *Op. cit.*, p. 210.

³¹ Sobre la meritocracia, *cfr.* S.M. Lipset, *El excepcionalismo norteamericano: Una espada de dos filos*, México: FCE, 2000, pp. 109-113.

³² Robert D. Putnam, *El declive del capital social*, Barcelona: Galaxia de Gutemberg, 2003, p. 534.

³³ Martin E. Marty, “Religion in America”, en: Luther S. Luedtke (ed.), *Making America: The Society & Culture of the United States*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1992, p. 305.

³⁴ M. Eliade y J. Kitagawa (comps.), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona: Paidós, 1986, p.33.

resaltar que el aspecto académico también se benefició, pues la obra en el mundo contribuyó a que la religión no se opusiera a la ciencia, sino al contrario.³⁵

Por otra parte, esta misión también tiene que ver con ayudar a los demás o resolver problemas sociales. Suele dotar de sentido a las asociaciones religiosas y seculares para cambiar al mundo, ya sea peleando contra el alcoholismo o contra la guerra.³⁶

2.1.9. EL FIN DEL MUNDO

Se trata de un aspecto particular de las sectas milenaristas, las cuales orientan su actividad con base en la idea de que el mundo está próximo a su fin. A lo largo de la historia, diversas culturas expresaron su preocupación por el cambio de época, como los aztecas cada cincuenta y dos años, o el mundo medieval al transitar hacia el año mil, o varios grupos actuales al pasar al año 2000 (incluyendo el lado secular del terror ante la posibilidad de que las computadoras enloquecieran y el mundo se paralizara). Sin embargo, como Hall y Lindholm afirman en su prefacio, el sentirse al borde del conflicto es parte de la cultura norteamericana.³⁷ Tal vez este temor del Juicio Final subyacente en la perspectiva religiosa tenga que ver con la constante revisión de los estadounidenses sobre sí mismos.

2.2. EL COMPONENTE RELIGIOSO EXPLÍCITO

³⁵ Robert M. Crunden habla de la temprana conciliación entre ideas científicas y religiosas. *Introducción a la historia de la cultura norteamericana*, Bogotá, El Áncora Editores, 1994, pp. 72-5.

³⁶ El caso de la lucha contra el alcoholismo fue uno de los primeros en donde surgió una terapia religiosa adoptada por los protestantes evangélicos. Cfr. Katherine A. Chavigny, "Reforming Drunkards in Nineteenth Century America: Religion, Medicine, Therapy", en Sara Tracy y Caroline Jean Acker (eds.), *Altering American Consciousness: The History of Alcohol and Drug Use in the United States, 1800-2000*, Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2004, p. 108.

³⁷ John A. Hall y Charles Lindholm, *Is America breaking apart?*, Princeton: Princeton University Press, 1999.

Una vez revisados los principales aspectos de origen religioso que se evidencian como parte del contexto sociocultural estadounidense, procederemos a revisar el componente religioso explícito, dividido como hemos venido señalando, en la diversidad religiosa y la fe constitucional.

2.2.1. LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

A grandes rasgos, se considera que en Estados Unidos predominó la homogeneidad protestante hasta finales del siglo XIX. En la primera mitad del siglo XX, se hablaba de una perspectiva tripartita (protestantes-judíos-católicos), aun cuando numéricamente el primer grupo siguiera a la cabeza.³⁸ Luckman señala que las diferencias teológicas se vuelven menos importantes incluso para los ministros conforme los grupos religiosos adoptan la versión secular del *ethos* protestante.³⁹ Para fines del siglo XX, este panorama se modifica para reconocer la diversidad, como se ve en la tabla de la página siguiente (Tabla 1).

Nos basamos en las tres encuestas nacionales que sirven como referencia en la bibliografía reciente sobre religión en Estados Unidos y en *internet*: la *National Survey of Religious Identification* (NSRI), la *American Religious Identification Survey* (ARIS) y el *National Study of Youth and Religion* (NSYR).⁴⁰

³⁸ Para este cambio se cita por lo general la tesis de Will Herbert (*Protestant, Catholic, Jew*, Garden City, New York: Doubleday, 1955). Véase por ejemplo a P. E. Hammond, quien señala los conflictos surgidos cuando los católicos rechazan la *King James Bible* como versión no sectaria, en: *With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998, pp. 27-31.

³⁹ T. Luckman, "La decadencia de la religión de iglesia" (1967), en R. Robertson, *Op. cit.*, p. 133-4. *Ethos* sería sinónimo de ética en la teoría weberiana y recordemos que se relacionaría con el componente religioso implícito, descrito en el inciso anterior.

⁴⁰ En la búsqueda de datos sobre religión desde el sitio oficial del gobierno federal de los Estados Unidos (www.us.gov), se indica en los resultados del censo que no hay preguntas ni estadísticas oficiales al respecto. Sin embargo, se ofrecen como referencia los resultados de la NSRI y la ARIS. Los tres estudios se realizaron mediante la técnica de *Random-Digital Dialing* (marcación telefónica aleatoria) en un número representativo de hogares estadounidenses (sin incluir Alaska ni Hawaii). Se respondía a la pregunta "¿Cuál es su religión?"

Tabla 1

Resultados en resumen ⁴¹				
Grupo religioso	Subgrupos	NSRI 1990	ARIS 2001	NSYR 2002-3 ⁴²
Cristianos	Católicos	26.0%	24.5%	23.0%
	Protestantes	60.0%	51.7%	55.2% ⁴³
	(Iglesia ortodoxa)	±0.2%	0.3%	0.3%
Otros		3.3%	3.7%	3.1%
No religiosos		8.2%	14.1%	16.0%
No contestaron		2.3%	5.4%	1.8% ⁴⁴

Las columnas no suman 100 debido a los redondeos aplicados en cada caso. Aparte del redondeo original, adaptamos los porcentajes para presentarlos en este trabajo de manera simplificada.

Como se observa, el predominio cristiano continúa (86.2% en 1990, 76.5% en 2001 y 78.5% en 2002-2003), aunque con un descenso de más o menos 10%. La denominación con más creyentes es la católica. El porcentaje de la Iglesia Ortodoxa Oriental es pequeño, pero lo separamos porque junto con la Iglesia Católica serían *grosso modo* los cristianos no protestantes en Estados Unidos.

Según Kosmin y Lachman, los diferentes grupos religiosos crecieron con altibajos a lo largo del siglo XX conforme se triplicaba la población, excepto los cuáqueros, los unitarios y los universalistas.⁴⁵ Sin embargo, cabe señalar que

⁴¹ Para revisar los resultados originales y los análisis completos, mencionamos de nuevo las referencias presentadas en la Introducción. NSRI: Barry A. Kosmin y Seymour P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993. ARIS: Egon Mayer, Barry A. Kosmin y Ariela Keysar, *American Religious Identification Survey (ARIS)*, "Key Findings", [http://www.gc.cuny.edu/studies/key_findings.htm] (diciembre 13, 2004). NSYR: Christian Smith y Melinda Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, New York: Oxford University Press, 2005.

⁴² Recordemos que el NSYR se realizó sólo entre adolescentes, pero lo incluimos como estadística nacional más reciente a manera de referencia.

⁴³ Aquí organizamos los resultados del NSYR en las categorías de la NSRI y la ARIS para contrastar los datos.

⁴⁴ En el NSYR existe un 2.8% más de adolescentes que dijeron tener dos religiones.

⁴⁵ Barry A. Kosmin y Seymour P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993, p. 46. De hecho, los dos últimos grupos se fusionaron en la Iglesia Unitaria Universalista en 1961 y aparecen como parte de "Otros", tal vez

entre las denominaciones cristianas, aparte de las tradicionales (como los bautistas) hay algunas surgidas en el siglo XIX con cierta independencia de las anteriores (como la Ciencia Cristiana), y términos que sugieren una visión no afiliada (como quienes sólo se dijeron cristianos o protestantes).

En cuanto al grupo de “Otros”, se incluyen los siguientes rubros:

Tabla 2

Otros grupos religiosos			
Grupo religioso	NSRI 1990	ARIS 2001	NSYR 2002-3
Judíos	1.8(2.2) ⁴⁶	1.3%	1.5%
Musulmanes	0.3(0.5)% ⁴⁷	0.5%	0.5%
Budistas	0.2(0.4)%	0.5%	0.3%
Unitarios / Universalistas	0.3%	0.3%	0.1%
Hinduistas	0.1(0.2)%	0.4%	0.1%
Magia Wicca / Neopaganos	*	0.1%	0.3%
Nativoamericanos	*	*	0.1%
Grupos menores de 200,000 (sumados en subtotal)	±0.6%	±0.6%	0.2%
TOTAL DE OTRAS RELIGIONES	3.3% (5,853,000)	3.7% (7,740,000)	3.1%

*Menos de 0.1%. En la NSRI y en la ARIS, 0.1% equivale aproximadamente a un estimado de 200,000 personas.⁴⁸

A pesar de los pequeños porcentajes, es preciso recordar que los judíos tienen un papel notable en la sociedad estadounidense (tanto en la cultura como en la economía). Como vimos en el inciso 2.1.3, los unitarios (un grupo menos ortodoxo) tienen más éxito en cuanto a los resultados económicos de la ética

debido a que por sus principios liberales aceptan a agnósticos, humanistas, panteístas e incluso ateos. Cfr. K. M. Chworowsky y C.G. Raible, “What is a Unitarian Universalist”, en Leo Rosten (ed.), *Religions of America: Ferment and Faith in an Age of Crisis: A new Guide and Almanac*, New York: Touchstone, 1975, pp. 263-265.

⁴⁶ Kosmin y Lachman dan 2.2% como el total de población étnicamente judía. *Op. cit.*, p. 17.

⁴⁷ Se ofrece la variación entre paréntesis en el caso de musulmanes, budistas e hinduistas pues pudieron estar subrepresentados en la muestra. *Ibid.*, pp. 16-17.

⁴⁸ En el análisis de C. Smith y M. L. Denton sobre los resultados del NSYR sólo se manejan porcentajes y no números estimados. *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, New York: Oxford University Press, 2005.

protestante, mientras que el estudio de Smith y Denton señala mejores conductas sociales en los adolescentes de los grupos más ortodoxos.⁴⁹

Con respecto a las innovaciones, recordemos que algunas de las grandes religiones mundiales, como el hinduismo o el budismo, en Estados Unidos constituían lo que se llama nuevos movimientos religiosos (NMR), en particular por el auge que se dio en la década de 1960.⁵⁰ Junto con el islamismo, presentan reorganizaciones étnicas entre creyentes nativos (indios, asiáticos, árabes), europeo-americanos y afroamericanos. NMR son también las formas de religiosidad asociadas a los pobladores nativos de América, redescubiertas en esa misma década.⁵¹ En el caso de la religión Wicca o neopagana, se considera un renacimiento inventado, es decir, no parece tener un origen tradicional preciso, sino que constituye una mezcla de diferentes ideas en donde suele aparecer el culto a la Diosa, los hechizos y aquelarres modernos realizados en centros de convenciones.⁵²

Cabe destinar unas palabras al fenómeno Nueva Era (o *New Age* en inglés), que suele englobar a los NMR (particularmente no judeo-cristianos) y sus diferentes combinaciones. Aunque en la NSRI se identifican apenas 20,000 personas y en la ARIS 68,000, Kosmin y Lachman señalan que sólo se deben haber identificado con esta designación los más comprometidos, pero no se trata tanto de un grupo religioso en sí, cuanto de una tendencia. Los autores consideran

⁴⁹ En grupos como los mormones, los protestantes conservadores y los protestantes afroamericanos, se encontraron mayores indicios de esas conductas positivas (fumar menos, vida sexual recatada, menos horas frente al televisor, etcétera). Cabría señalar, sin embargo, que en el NSYR la mayor parte de la información sobre la conducta se obtuvo entrevistando primero a los padres y luego a los adolescentes, en ambos casos por teléfono. C. Smith y M. L. Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, New York: Oxford University Press, 2005, conclusiones: p. 261, metodología: pp. 292 y ss.

⁵⁰ Cfr. Raymond H. Prince, "Cocoon Work: An Interpretation of the Concern of Contemporary Youth with the Mystical", en: Irving I. Zaretsky y Mark P. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, pp. 263-264.

⁵¹ En particular a partir del interés en la naturaleza y la ecología, cfr. Martin E. Marty, "Religion in America", en: Luther S. Luedtke (ed.), *Making America: The Society & Culture of the United States*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1992, p. 310.

⁵² Kristin Hahn relata una experiencia como visitante en uno de esos encuentros en: *In Search of Grace*, New York: Quill-Harper Collins, 2003, pp. 275-289. Si bien tiene relación con corrientes feministas, es evidente su popularidad en fenómenos como los libros de J. K. Rowling sobre un niño aprendiz de magia, Harry Potter.

que, aun cuando un mayor número de individuos sostengan creencias relacionadas, es más probable que se hayan identificado con su religión tradicional en el contexto de la NSRI.⁵³

Con respecto a los no religiosos, encontramos lo siguiente:

Tabla 3

Grupos no religiosos			
Grupo	NSRI 1990	ARIS 2001	NSYR 2002-3
Ateos	-	0.4%	16%
Agnósticos	0.7%	0.5%	
Humanistas	*	*	
Seculares	-	*	
Sin religión	7.5%	13.2%	
TOTAL NO RELIGIOSO	8.2%	14.1%	

Debemos tener en cuenta que se trata de la identificación personal. El guión quiere decir que nadie se llamó ateo ni secular en la NSRI. Los asteriscos representan menos de 0.1% (véase Tabla 2).

Para un país que se jacta de su alto índice de filiación religiosa, esta sección de las encuestas ha sido uno de los más sorprendentes hallazgos. Mientras que los cristianos descendieron casi 10% (Tabla 1), los no religiosos tuvieron el mayor aumento como grupo, pues en términos de población pasaron de 14.3 millones a 29.4 millones en 2001, aunque la proporción sea la indicada en la Tabla 3. En el caso del NSYR, se nota un ligero aumento entre los adolescentes.

Ante los resultados de las tablas que hemos presentado, cabría preguntarse por qué los tres estudios se toman la molestia de analizar resultados y correlaciones socioeconómicas sobre números tan pequeños, como efectivamente sucede. Quienes estudiaron los resultados de la NSRI y de la ARIS –en la City University of New York–, enfatizan que Estados Unidos es una nación religiosamente diversa y que esto ha tenido un impacto a lo largo de la historia del país, más allá de la ética protestante. Por ejemplo, Kosmin y Lachman elaboran una pequeña enciclopedia en donde analizan el papel de la religión en las

⁵³ Barry A. Kosmin y Seymour P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993, p. 300.

cuestiones étnicas, socioeconómicas y políticas a nivel histórico, mientras que Mayer, Kosmin y Keysar analizan correlaciones de manera sincrónica, a fin de resaltar la influencia de la religión en la dinámica social, independientemente del número de creyentes.⁵⁴

La polémica en torno a la forma de asumir la diversidad se evidencia en el análisis del NSYR –llevado a cabo en la Universidad de Carolina de Norte–, pues observamos que a partir de resultados bastante similares, la conclusión es que la sociedad puede estar tranquila, pues los adolescentes se mantienen en su mayoría dentro del cristianismo.⁵⁵ Sin embargo, la religiosidad de los adolescentes evidencia signos de cambio con respecto a la religión organizada, algunos de los cuales apuntarían hacia la espiritualidad, como la presentamos en el inciso 2.3.

Con respecto a la totalidad de grupos religiosos, en el estudio de resultados de la ARIS sobresale el hecho de que veintidós de ellos atraen al 90% de la población:

1. Católicos	12. Mormones
2. Bautistas	13. Iglesias de Cristo
3. No religiosos	14. Cristianos no denominacionales
4. Cristianos	15. Iglesia Congregacional / UCC
5. Metodistas	16. Testigos de Jehová
6. Luteranos	17. Asambleas de Dios
7. Presbiterianos	18. Musulmanes / islamistas
8. Protestantes	19. Budistas
9. Pentecostales	20. Evangélicos / <i>Born Again</i>
10. Iglesia Episcopal /Anglicana	21. Iglesia de Dios
11. Judíos	22. Adventistas del Séptimo Día

⁵⁴ B. A. Kosmin y S. P. Lachman, *Op. cit.*; Egon Mayer, Barry A. Kosmin y Ariela Keysar, *American Religious Identification Survey (ARIS)*, “Key Findings”, [http://www.gc.cuny.edu/studies/key_findings.htm] (diciembre 13, 2004).

⁵⁵ Esta conclusión aparece en un *post-scriptum* no científico (pp. 265 y ss.), en donde los autores dan sugerencias para mantener a los jóvenes vinculados con las organizaciones religiosas. Queda en el aire una cuestión que se evidencia en el NSYR: al parecer, a mejor estatus socioeconómico, corresponde una disminución del fervor religioso; por otra parte, a mayor fervor religioso, corresponde un mejor comportamiento para la salud y la moral. ¿Preferirá la sociedad estadounidense sacrificar el bienestar socioeconómico en aras del bienestar físico y moral de sus adolescentes? C. Smith y M. L. Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, New York: Oxford University Press, 2005.

A partir de la información de estos grupos, se estudió el fenómeno de los *switchers*, esto es, de quienes han cambiado de religión. Como señalamos en el inciso 2.1.6 (*vid supra*), no ha sido un fenómeno raro. Para 2001, la ARIS encuentra que un 16% de la población ha pasado por este proceso. Barone hace notar el hecho de que a fines del siglo XX la gente prefiere religiones que le exijan y no las que han cedido a la secularización actual,⁵⁶ pero según la ARIS, si bien los cristianos evangélicos obtuvieron una ganancia de 42% de adeptos, el grupo “no religioso” ganó 23% y los cristianos no denominacionales 37%.⁵⁷ Por otra parte, grupos conservadores como los mormones o los testigos de Jehová muestran un comportamiento similar al de los budistas (de corte más liberal), en cuanto atraen un gran número de personas, pero casi el mismo número sale. De lo anterior se observa que existe un movimiento entre los grupos religiosos, pero no se manifiesta una tendencia predominante.

En conclusión, las encuestas nacionales enfatizan la diversidad religiosa y procuran entender tanto la dimensión histórica de cada grupo como la forma en que se han adaptado al contexto actual. En tal sentido, si bien se observa la continuidad de ciertas tendencias ya conocidas (como el cambio de religión), llama la atención el aumento de gente que se declara no religiosa o que rechaza el concepto de denominación (no necesariamente el cristianismo). La interpretación de esas encuestas varía, pero como veremos a continuación, se reconoce que todos los grupos deben someterse a un orden común.

2.2.2. LA RELIGIÓN Y LA FE CONSTITUCIONAL

La diversidad religiosa de Estados Unidos es un hecho. Lo que se discute es la manera de asumirla. Hammond indica que el interés por la religión tiene varias

⁵⁶ Michael Barone, “Faith in Our Future?”, en *U.S. News & Report*. Washington, 2 de mayo de 2005. Vol. 138, No. 16, p. 40. Proquest (artículos en publicaciones periódicas): 826649851.

⁵⁷ Es una categoría propuesta por los encuestados y parece no corresponder a ninguna denominación específica. Cfr. Egon Mayer, Barry A. Kosmin y Ariela Keysar, *American Religious Identification Survey (ARIS)*, “Key Findings”, [http://www.gc.cuny.edu/studies/key_findings.htm] (diciembre 13, 2004).

orientaciones: para unos, se trata de ponerla en práctica como quieran; para otros, lo importante es convertir a los herejes; otros se preocupan por evitar el apoyo a una sola religión, y hay muchos que pretenden restablecer el papel que supuestamente tenía ésta.⁵⁸

Lo anterior se relaciona con lo que Beckman señala como un rasgo distintivo de la religión en Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XX: el creciente número de disputas en los tribunales sobre las prácticas religiosas en la vida pública.⁵⁹ Esto se debe en parte al ascenso de la derecha cristiana conservadora en años recientes, la cual pretende enfatizar los signos de religiosidad cristiana que han caracterizado a los Estados Unidos, como la oración en eventos públicos o la enseñanza religiosa en las escuelas.⁶⁰ Otra razón fundamental es la expansión del pluralismo religioso cada vez más visible, en particular por lo que atañe a manifestaciones no judeo-cristianas, lo cual se combina con una mayor intervención del gobierno en la sociedad y hace que aquél tenga mayor ocasión de cruzarse con los temas religiosos.⁶¹

Las controversias presentadas ante la Suprema Corte pueden agruparse en tres aspectos: el principio de no establecimiento de religión oficial (separación Iglesia-Estado), el principio de libertad de creencia y la tendencia a ver éste último como libertad de conciencia.

⁵⁸ Philip E. Hammond, *With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998, p. 1. Gordon Mathews se cuestiona si ese pasado cristiano al que pretenden regresar los cristianos conservadores realmente existió, *Global Culture/Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket*, London, Routledge, 2000, p. 93.

⁵⁹ Joanne Beckman, *Religion in Post-World War II America*, [<http://www.nhc.rtp.nc.us:8080/tserve/twenty/tkeyinfo/trelww2.htm>] (mayo 11, 2006).

⁶⁰ B. A. Kosmin y S. P. Lachman, *Op. cit.*, pp. 157-208. Robert S. Alley, profesor del curso de Iglesia-Estado en la Universidad de Richmond, critica la intervención de las instituciones religiosas y ciertos líderes políticos con respecto a la educación pública, en: *Without a Prayer: Religious Expression in Public Schools*, Amherst, NY: Prometheus Books, 1996. Por su parte, Jimmy Carter, primer presidente que se identifica como "renacido" y miembro de la Iglesia Bautista del Sur, se concede la libertad de mezclar religión y política a fin de expresar su disgusto ante el fundamentalismo del gobierno en la administración actual; en su opinión, es ese matiz religioso (no la religión en sí o la falta de ella) lo que pone en peligro los valores de Estados Unidos, *Our Endangered Values: America's Moral Crisis*, New York: Simon & Schuster, 2005.

⁶¹ P. E. Hammond, *Op. cit.*, pp. 19-20, y J. Beckman, *Op. cit.*

En tal sentido, Savage señala que en 2003 la Suprema Corte dudaba sobre si debería seguir regulando las relaciones individuo-gobierno y proteger los derechos de las minorías contra la voluntad de la mayoría; por ciertas acciones como la revocación de las leyes anti-sodomía y el apoyo a políticas cuidadosamente diseñadas de acción afirmativa para promover la diversidad religiosa en las universidades, parece que la Suprema Corte se inclina por continuar con su función reguladora.⁶²

Con respecto al principio de separación Iglesia-Estado, se pueden mencionar dos casos. En 1872 los católicos de Ohio se quejaron de que la *King James Bible* era sectaria y apelaron a su incipiente poder político para oponerse al empleo de esa versión como libro de texto. Hammond señala que con lo anterior se dio la primera decisión legal de que el cristianismo no era parte de la ley común, en la etapa posterior a la Guerra Civil.⁶³ En esta misma línea se encontraría el caso de 2002 que sigue en discusión sobre la frase *one nation under God* (“una nación bajo Dios”), contenida en el *Pledge of Allegiance* (Juramento de Lealtad). Newdow, un ateo, presentó cargos de inconstitucionalidad porque se colocaba el monoteísmo como un valor similar a la unidad, la indivisibilidad, la libertad y la justicia.⁶⁴ En estos casos se evidencia que, a pesar de la observancia del principio de separación Iglesia-Estado, existía un cierto consenso sobre el empleo de símbolos o prácticas cristianas, que ahora se ve como establecimiento de una religión sobre las demás.⁶⁵

⁶² David G. Savage, *The Supreme Court and Individual Rights*, Washington, D.C.: CQ Press, 2004, p. VII.

⁶³ P. E. Hammond, *Op. cit.*, pp. 29-31.

⁶⁴ Jamin B. Raskin, *We the Students: Supreme Court Decisions for and about Students*, Washington, D.C.: CQ Press, 2003, p. 109. Raskin reseña asimismo la historia del Juramento, escrito en 1892 por Francis Bellamy, ministro bautista, socialista y antirracista, quien evitó conscientemente la palabra “Dios” porque buscaba unir al país tras la Guerra Civil. En 1954, el Congreso añade la expresión “under God” en el contexto de la Guerra Fría y el anticomunismo. La polémica actual sobre si se deja o no esta frase puede revisarse en los siguientes sitios: *Religious Freedom Action Coalition* (organización conservadora que defiende el texto como está), [www.pledgeundergod.org] (julio 31, 2006), y *Restore the pledge* (sitio de apoyo para volver al texto original de Bellamy), [<http://restorethepledge.org/>] (julio 31, 2006).

⁶⁵ A este respecto, cabe señalar la existencia de organizaciones como *Americans United for Separation of Church and State* (creada en 1947), en la cual participan tanto individuos no

En lo tocante al principio de la libertad de creencia, existen casos sobre prácticas específicas en donde la Suprema Corte parecería tener en sus manos la decisión de lo que resulta teológica o doctrinalmente válido, por lo menos en los Estados Unidos. Así, en 1890 declaró que la ley contra la poligamia no implicaba restricción de la libertad de creencia de los mormones, por lo que el presidente de esta comunidad emitió un comunicado en donde se prohibía el matrimonio múltiple.⁶⁶ Los testigos de Jehová y los miembros de la Ciencia Cristiana están obligados a proveer de tratamiento médico a sus hijos, aunque vaya contra sus creencias.⁶⁷ Por el contrario, los testigos han ganado el derecho a ir de puerta en puerta, mientras que una iglesia santera obtuvo la autorización para sacrificar animales (que después se consumen).⁶⁸ En los casos de este tipo, se evidencia la defensa de las minorías dentro de un límite razonable, de modo que no haya Dios (ni no-Dios) por encima del bien común de la sociedad y del marco legal. Asimismo, los progresos de unos grupos se convierten en apoyo para los demás.

Sobre la tendencia a considerar la libertad de conciencia, ciertas decisiones de la Suprema Corte no sólo regulan prácticas particulares, sino también han contribuido a modificaciones en el concepto de religión en sí. Por ejemplo, en 1944 se decide que el poder judicial no puede determinar la verdad o falsedad de creencias de cualquier tipo que no son verificables, pues existe el riesgo de tomar partido por una determinada perspectiva religiosa (como cuando se pretende decidir si Dios existe o no). Entre 1957 y 1970 se dieron varios casos a partir de los cuales se consideró que algunas organizaciones pueden exigir un estatus

religiosos como ministros y representantes de diversas tradiciones. Sitio: [www.au.org] (junio 30, 2005).

⁶⁶ Richard L. Evans, "What is a Mormon?", en: L. Rosten (ed.), *Religions of America: Ferment and Faith in an Age of Crisis: A new Guide and Almanac*, New York: Touchstone, 1975, pp. 190-191.

⁶⁷ Recordemos que los testigos de Jehová consideran que la Biblia prohíbe las transfusiones de sangre, mientras que para la Ciencia Cristiana, un punto central consiste en desarrollar la capacidad de curarse uno mismo por medio de la oración y de la intercesión de Dios. En ambos casos, los adultos son libres de decidir sobre sí mismos, pero no sobre sus hijos en condiciones de alto riesgo. Cfr. J. Beckman, *Religion in Post-World War II America*, [http://www.nhc.rtp.nc.us:8080/tserve/twenty/tkeyinfo/trelww2.htm] (mayo 11, 2006). Sobre las transfusiones: Milton G. Henschel, "Who are Jehova's Witnesses?", en: L. Rosten (ed.), *Op. cit.*, pp. 139-140. Sobre la Ciencia Cristiana: K. Hahn, *In Search of Grace*, New York: Quill-Harper Collins, 2003, pp. 82-84.

⁶⁸ P. E. Hammond, *Op. cit.*, pp. 19-20, y J. Beckman, *Op. cit.*

similar al de las iglesias (en particular, para obtener exenciones de impuestos), por considerarse que cumplen funciones similares como grupos basados en creencias morales y éticas.⁶⁹

Así, la gran variedad de controversias legales que se han presentado ante la Suprema Corte lleva a Hammond a considerar que la Primera Enmienda defiende el concepto de la libertad de conciencia, donde la religión sólo es una forma cultural de articularlo. En tal sentido, señala que no se trata de luchar contra las organizaciones religiosas, sino contra la autoridad religiosa en la vida pública, y que la libertad radical de creencia debe implicar también la enseñanza de valores comunes como la responsabilidad social en un contexto con reglas seculares.⁷⁰

Hammond se apoya en la decisión de la Suprema Corte sobre el hecho de que la enseñanza sobre religión –y no de una religión– es aceptable e incluso necesaria como parte de una educación integral.⁷¹ Por su parte, Alley propone que se debe articular un discurso racional sobre el papel de la religión, lo cual, junto con una mayor información, generará mejores condiciones para hablar de religión en el ámbito público.⁷²

En actividades específicas para el salón de clase, Raskin propone a los alumnos de educación cívica la discusión de casos reales e hipotéticos (como el del Juramento de Lealtad); mientras que Lim y Smalzer sugieren a los estudiantes extranjeros de inglés entrevistar a un estadounidense sobre aspectos como el papel de la religión en su vida o su opinión sobre la relación Iglesia-Estado.⁷³

En síntesis, el papel de la Suprema Corte como árbitro en la esfera religiosa cobra mayor relevancia y las minorías prefieren acatar sus disposiciones y ajustarse a reglas seculares antes que ceder a la presión de la mayoría cristiana. De este modo, lo que antes se consideraba una fe constitucional tácita adquiere

⁶⁹ P. E. Hammond, *Op. cit.*, pp. 49-50, y D. G. Savage, *Op. cit.*, 2004, p. 94.

⁷⁰ P. E. Hammond, *Op. cit.*, pp. 97-107

⁷¹ *Ibíd.*, p. 94.

⁷² Robert S. Alley, *Without a Prayer: Religious Expression in Public Schools*, Amherst, NY: Prometheus Books, 1996, p. 233.

⁷³ Jamin B. Raskin, *We the Students: Supreme Court Decisions for and about Students*, Washington, D.C.: CQ Press, 2003, pp. 71-119; Phyllis L. Lim y William Smalzer, *Noteworthy: Listening and Note Taking Skills*, 2^a ed. Pacific Grove, California: Heinle & Heinle, 1995, p. 55.

un carácter cada vez más explícito, reforzado por la propuesta de ciertos sectores (podríamos decir, liberales, minoritarios y no religiosos) en el sentido de llevar el tema al ámbito público, con la intención de integrar a los diferentes grupos y obtener consensos sobre la definición de valores en una nación religiosamente diversa.

2.3. LA ESPIRITUALIDAD COMO DOCTRINA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Una vez revisados los componentes implícito y explícito de la religión en Estados Unidos, se impone indagar sobre las creencias y las funciones propias de la esfera religiosa en una sociedad como la descrita en los incisos previos. El concepto más adecuado parece ser la “espiritualidad”, una doctrina en proceso de elaboración, pues aunque ya hay intentos por sistematizarla, todavía representa un conjunto de tendencias que cruza a través de organizaciones religiosas y seculares, de filósofos, artistas, líderes carismáticos e individuos comunes.

Para explicar mejor este concepto, daremos primero algunos antecedentes, donde destacan dos aspectos: la importancia de la experiencia mística en la cultura estadounidense y la preocupación por la actividad intramundana resultante. Después caracterizaremos la espiritualidad en el umbral del siglo XXI, a partir de los elementos de la comunidad religiosa. En resumen, consideramos que los componentes implícito y explícito han contribuido a la conformación de un misticismo intramundano que determinaría un cambio en la religiosidad de los Estados Unidos.

2.3.1. ANTECEDENTES

La descripción del protestantismo hecha por Weber nos permite comprender, al menos en parte, los fundamentos del desarrollo del componente religioso de

Estados Unidos como lo presentamos en los dos subincisos anteriores. En las próximas líneas nos aproximaremos al proceso que parecería explicar cómo se ha desarrollado el concepto de espiritualidad a partir de las raíces de la ética protestante y del componente religioso, con lo cual los fenómenos de la segunda mitad del siglo XX (en particular, los considerados NMR) no resultan meras excentricidades, sino una tendencia al margen de la corriente general (*mainstream* espiritual), pero no por ello menos estadounidense.

En la construcción del tipo ideal del protestantismo, destacan rasgos que influyeron sobremanera en la esfera religiosa propiamente dicha: la religiosidad individual, la conversión y la orientación mundana. En este sentido, y a pesar de la existencia de instituciones, se consagra el derecho de creencia a nivel individual, por lo que hasta cierto punto nadie puede decir a otro cuál es la visión correcta sobre el orden ultramundano. La aceptación de las ideas de un líder y la conformación de asociaciones religiosas depende, en última instancia, de la voluntad personal.⁷⁴

Ahora bien, el momento de la conversión se consideraba una parte indispensable del cambio de estatus religioso, y en William James encontramos abundantes ejemplos como para comprender que se trataba de un estado místico.⁷⁵ Es decir, hablamos de una alteración de conciencia definida “por un cambio radical en el sentido cotidiano del yo y la experiencia de tiempo y espacio; se añade un sentimiento de significado elevado al episodio o su contenido; el estado de ánimo es de éxtasis; invariablemente el sujeto se siente insatisfecho con la adecuación del lenguaje ordinario para describir su experiencia.”⁷⁶ Podía verificarse como una suave contemplación poética (ante un paisaje, por ejemplo) o llegar a un violento acceso con visiones, de manera espontánea, metódica o

⁷⁴ Max Weber enfatiza la importancia del principio voluntarista, característico de las sectas, en el modo de vida. “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, en: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987, Vol. I, p. 217 y ss.

⁷⁵ Comentamos ya la conversión en cuanto a sus implicaciones sociales en el inciso 2.1.6.

⁷⁶ R. H. Prince, “Cocoon Work: An Interpretation of the Concern of Contemporary Youth with the Mystical”, en: Irving I. Zaretsky y Mark P. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 255.

apoyada en el uso de sustancias, con lo cual generaba el sentido de una vida anterior y una nueva.⁷⁷ James también señala que la conversión (como experiencia mística) ha desempeñado un papel fundamental en la teología protestante, razón por la cual amerita un estudio profundo.⁷⁸ El proceso disciplinado (“ascético”) de estudio, oración y trabajo podía antecederla o sucederla, pero aquélla definía la renovación espiritual dentro de una comunidad religiosa o el cambio auténtico a otra.

El fenómeno de la conversión constituiría, entonces, un nicho en donde se conserva la experiencia mística, común a diversas religiones. La diferencia estribaría en el tercer rasgo, la orientación mundana, la cual constituye el aspecto decisivo que lleva a Weber a considerar la causalidad entre el protestantismo y el desarrollo económico. Al no haber una autoridad definida para determinar la validez de la relación Dios-individuo o del proceso de conversión, la actividad y el éxito en el mundo se consideraron las únicas señales reconocibles.⁷⁹

Si bien en el mundo exterior el éxito derivó más adelante de señal de aprobación divina a mandato económico, en lo privado ha existido la libertad de creencia y la inquietud por corroborar ésta mediante una experiencia significativa. En cierto sentido, es posible atribuir la continuidad del interés por la esfera religiosa en Estados Unidos al papel del individuo (énfasis en la relación personal genuina –así se cree, al menos– con Dios), tanto como a la idea de éxito social y económico asociado con ciertas denominaciones.⁸⁰ Como hemos visto, el

⁷⁷ William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, 2ª ed., Barcelona: Ediciones Península, 1996, Conferencias IX y X, pp. 149-197. Véase la repercusión de esta idea en la religión metodista, cuyo nombre implicaba “la <<metodización>> sistemática de la conducta como medio para alcanzar la *certitudo salutis*.” M. Weber, “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987, Vol. I, p. 146. El empleo de sustancias no estaba sancionado positivamente por el protestantismo y James sólo refiere algunos experimentos de laboratorio.

⁷⁸ William James, *Op. cit.*, p. 169.

⁷⁹ Resumimos el análisis de Weber, quien se basa en varios grupos. Si bien esta descripción general fue decisiva a nivel del individuo (tanto en la religiosidad como en el desarrollo social), no se debe olvidar que marchó en paralelo con organizaciones religiosas instituidas.

⁸⁰ B. A. Kosmin y S. P. Lachman señalan que la pertenencia a los grupos no se distribuye al azar entre los estratos sociales, pues la identificación religiosa suele constituir un distintivo de posición. Los individuos con movilidad social ascendente buscarán unirse a denominaciones de estatus

componente religioso –consecuencia y refuerzo de la religiosidad individual– explica asimismo de manera clara la progresiva reducción del factor teológico, necesaria entre creyentes que por contexto y por ley se veían obligados a respetar las ideas de los demás.⁸¹ Esa reducción, por otra parte, parece imbricarse con la identificación de puntos comunes a pesar de las discrepancias doctrinales,⁸² como lo evidencia el desarrollo de denominaciones (en oposición a sectas o iglesias), pues las comunidades cristianas podían disentir en los aspectos no esenciales de la fe y aun así considerarse dentro de un marco de referencia común.⁸³

Además, la posibilidad de creencia individual y la perspectiva de la experiencia religiosa como algo vivo se combinarían para desarrollar una tendencia a la religiosidad profética.⁸⁴ Surgen a lo largo de la historia movimientos que dan carácter innovador a la religión en Estados Unidos, y en muchos casos hay detrás individuos con mayor o menor calificación carismática –ya sea con reavivamientos, nuevas revelaciones, reinterpretaciones o cosmologías de inspiración propia–, aunque el objetivo principal siempre ha sido dotar de

superior, como la Iglesia Episcopal o la Presbiteriana. *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993, p. 253.

⁸¹ Lo anterior podría contradecirse con los fenómenos de antisemitismo, anticatolicismo y rechazo a ciertos grupos diferentes, de los cuales el linchamiento del líder mormón Joseph Smith es un lamentable ejemplo. Sin embargo, queremos resaltar que la obligación de respetar las creencias ajenas ha sido al menos el ideal al que se tiende, como se evidencia en el papel de la Suprema Corte, examinado en 2.2.2.

⁸² En su ensayo “How to Make Our Ideas Clear” (1878), Charles S. Peirce nos da un ejemplo desde el campo de la filosofía secular. Para explicar que no importan las ideas previas si la conducta resultante es la misma, se refiere a la transubstanciación y la controversia entre católicos (la hostia es carne y el vino es sangre) y protestantes (la hostia y el vino son sólo símbolos de la carne y la sangre). “Es absurdo que los católicos y los protestantes estén en desacuerdo sobre los elementos del sacramento, si concuerdan en cuanto a sus efectos sensibles aquí y en el más allá.” *Popular Science Monthly*, No. 12, enero 1878 [www.peirce.org/writings/p119.html] (agosto 1, 2006).

⁸³ B. A. Kosmin y S. P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993, p. 24.

⁸⁴ Según Weber, el cristianismo nace de una religiosidad profética, pero los reformadores como Lutero, Calvino o Wesley no se ajustan a este tipo, por no considerarse portadores de una revelación o de un encargo divino. Sin embargo, consideramos que la religiosidad profética ayuda a entender el carácter innovador en la esfera religiosa de Estados Unidos, aun cuando no todos los fundadores o guías se ajusten completamente al tipo. Cfr. M. Weber, “Tipos de comunidad religiosa”, en: *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 361.

significado a la existencia temporal.⁸⁵ Como se vio en el inciso anterior (2.2), el espectro más radical o innovador de la religiosidad no ha formado parte de la cristiandad tradicional (o *mainstream* religioso), pero sí constituye un fenómeno recurrente.

Tomando como punto de partida lo anterior, se pueden considerar algunos movimientos en donde se reúne el interés por el misticismo con la actividad en el mundo, en particular el trascendentalismo, el trabajo de William James, la generación *Beat* y los NMR surgidos (o en auge) durante la década de 1960.⁸⁶

El trascendentalismo de Nueva Inglaterra (1836-1860) suele ser el referente obligado, pues su influencia se extiende a las esferas religiosa, literaria, social y política de la cultura estadounidense. Al escuchar los nombres de Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau y Walt Whitman (éste último no formó parte del grupo, pero participó de sus intereses y principios), vendrán a la mente la religiosidad mística (panteísta, naturalista, personal, intensa), una poesía considerada ya propiamente nacional y reformas sociales, donde el elemento de la desobediencia civil y el cuestionamiento de la orientación democrática constituyen una aportación central.

Los trascendentalistas reaccionaron contra el racionalismo del siglo XVIII, la filosofía escéptica de Locke y la estrecha ortodoxia religiosa del calvinismo de Nueva Inglaterra, y para ello se nutrieron de fuentes tan diversas como la filosofía alemana, Platón y textos orientales (sufis, budistas y confucianos), además de la

⁸⁵ Cfr. John F. Wilson, "The Historical Study of Marginal American Religious Movements", en Irving I. Zaretsky y Mark P. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 596 y Martin E. Marty, "Religion in America", en: L. S. Luedtke (ed.), *Making America: The Society & Culture of the United States*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1992, p. 310.

⁸⁶ El "parentesco" entre estos movimientos y su continuidad histórica, así como su vínculo con el misticismo, se pueden revisar en diversos ensayos de la obra de Irving I. Zaretsky y Mark P. Leone (eds.). Se trata de los resultados de dos coloquios ("Modern American Protestant Movements" en 1970 y "Marginal Religious Movements in America Today" en 1971) cuyo objetivo era entender el nuevo panorama espiritual de los Estados Unidos. Véase principalmente el ensayo de Wilson (nota 85), pp. 596-611; R. H. Prince, "Cocoon Work: An Interpretation of the Concern of Contemporary Youth with the Mystical", pp. 255-271, y Nathan Adler, "Release and Orientation: Maintenance of the Self in the Antinomian Personality", pp. 283-297, en: *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974.

Biblia, aunque con una peculiar interpretación autodidacta.⁸⁷ Son consecuentes con la ética protestante, en el sentido de no proponer una renuncia absoluta al mundo, sino una experiencia trascendente para orientar la transformación de éste.

Más tarde, en la transición al siglo XX, destaca el libro de William James que ya hemos citado, en el cual propuso un estudio científico de la experiencia religiosa (llámese mística o conversión), con el fin de encontrar la “religión universal” subyacente en las manifestaciones culturalmente determinadas y particulares (sean cristianismo, islamismo, budismo, etcétera). Desde la perspectiva de la psicología, encuentra la emoción religiosa como expresión de facultades superiores de la mente, las cuales perciben un poder ultramundano que parece ser verdadero. En tal sentido, los “yos” privados serían epifenómenos, espuma en el mar de la existencia y la divinidad.⁸⁸

Ya en el siglo XX, y particularmente en la década de 1960, encontramos una proliferación de grupos que reflejan el interés por el misticismo, vinculado en mayor o menor medida con la actividad en el mundo, aunque se añadirán algunos factores como las drogas, el sexo y una presencia mayor de las religiones orientales, ya no sólo como fuentes textuales, sino a través de inmigrantes. Es difícil referirnos a esa década porque además encontramos diversos movimientos sociales y políticos cuyos intereses se combinarán de muy diversas maneras.⁸⁹

Para comprender el papel del “misticismo intramundano” en esta época, tomamos como punto de partida dos claves ofrecidas por Gitlin: en primer lugar,

⁸⁷ James D. Hart, *The Oxford Companion to American Literature*, 4ª ed. New York: Oxford University Press, 1965, pp. 858-859. R. Crunden señala algunos defectos en esta interpretación, *Introducción a la historia de la cultura norteamericana*, Bogotá: El Áncora Editores, 1994, p. 157. Para la influencia de la orientación contemplativa budista en particular, véase Rick Fields, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, 3a. ed. Boston-London: Shambhala, 1992, pp. 61-64.

⁸⁸ W. James, *Op. cit.*, Conferencia XX: Conclusiones, pp. 363-386.

⁸⁹ Para la interpretación de esta época en términos weberianos, nos basamos sobre todo en dos fuentes: Irving I. Zaretsky y Mark P. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, y Todd Gitlin, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, New York, Bantam, 1987. Tanto en la colección de ensayos de Zaretsky y Leone como en el análisis exhaustivo de Gitlin (participante activo), se emplean los términos, aun cuando la referencia a Weber no sea explícita. Por otra parte, Gitlin se refiere a la corriente en general como el “movimiento juvenil”, aunque a lo largo de su obra señala que en realidad había varios movimientos (la nueva izquierda, la contracultura, etcétera).

desde su perspectiva, el paso de apertura de la década de 1950 a la de 1960 se debió, ante todo, a que la generación del movimiento se formó “en la tensión entre asumir la <<abundancia>> y su opuesto, un terror de pérdida, destrucción y fracaso”;⁹⁰ en segundo lugar, el objetivo principal del movimiento se puede entender *grosso modo* como una lucha contra la “jaula del racionalismo”.⁹¹

En la época de la “abundancia” (la década de 1950), la generación *Beat* presentaría la formulación más congruente con las ideas de Gitlin. La vida y la obra de escritores como Jack Kerouac, Allen Ginsberg y Gary Snyder reflejaban la oposición a los aspectos prósperos, meritocráticos y puritanos del contexto sociocultural, eligiendo en su lugar la pobreza, el derecho a no seguir una carrera de éxito y la vía de Blake a la sabiduría: el exceso.⁹² El vínculo con el misticismo marchó de manera desigual, pero los ejemplos más claros serían la novela de Kerouac, *The Dharma Bums* (1958), así como la relación de Snyder con el budismo zen.⁹³

Con respecto a la actividad en el mundo, para Snyder y Ginsberg, la transformación interior podía confluir con el activismo político, como se demostraría en la lectura en voz alta del poema *Howl* (en San Francisco, 1955), acto público que significó una transformación en el modo de concebir la cultura estadounidense, pues hablaba de temas prohibidos como el sexo y las drogas, y culpaba al sistema de lograr el éxito a costa de la vida humana.⁹⁴

Por otra parte, si atendemos a la descripción de Zaretsky y Leone, los NMR, aun cuando se inclinaban por formas de religiosidad diferentes –en apariencia– del

⁹⁰ Todd Gitlin, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, New York, Bantam, 1987, p. 426.

⁹¹ *Ibid.*, p. 12.

⁹² Para un panorama más amplio de esta generación, véase Dennis McNally, *Jack Kerouac: América y la generación beat, una biografía*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1979.

⁹³ La novela de Kerouac es un recuento de la búsqueda espiritual de los *beats* en el budismo. Pueden encontrarse descripciones de experiencias místicas, particularmente en las escenas que transcurren en las montañas. Snyder fue a Japón para practicar el zen y participó activamente en el desarrollo de esta tradición en los Estados Unidos. *Cfr.* Dennis McNally, *Op. cit.*, pp. 299-301, y Rick Fields, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, 3a. ed. Boston-London: Shambhala, 1992, pp. 212-216 y 219-223.

⁹⁴ Todd Gitlin, *Op. cit.*, p. 45. El “aullido” (*howl*) clama contra Moloch, símbolo del sistema estadounidense: política exterior manejada por guerras, economía centrada en ganancias sin considerar a los individuos, adormecimiento intelectual, etcétera.

protestantismo tradicional, desde el campo académico se percibieron, no como patologías ni fenómenos radicales, sino como una búsqueda de sentido del mundo dentro del orden establecido. Los NMR compartían entre sí el interés por lo místico, el individualismo organizado en pequeñas comunidades y la preocupación por integrarse a la sociedad de manera satisfactoria.⁹⁵ En este sentido, se destaca cierta congruencia con los aspectos de la ética protestante señalados al principio del presente subinciso, tal vez empujados hacia el límite en respuesta a problemas como la despersonalización o el excesivo interés por lo material.

Llaman la atención tres rasgos:

1. Los NMR no se dieron sólo entre clases marginadas, sino también en la próspera clase media, en contra de los patrones sociológicos, como si quienes gozaban de los frutos desdeñaran los medios por los cuales se habían obtenido.
2. En algunos casos, los rasgos de la ética protestante enfatizados (religiosidad individual, mística y profética) se expresaron simbólicamente mediante la contraparte de ésta, como el satanismo, los rituales y prácticas orientales, la magia, la astrología, con lo cual se pretendía revertir el “desencanto” del mundo.
3. En sus manifestaciones más radicales, las tendencias que favorecían el arte, las drogas y el sexo iban contra la ética de fines racionales del protestantismo ascético, aunque en ocasiones conservando la idea de transformación personal y social.⁹⁶

⁹⁵ En la introducción, presentan conclusiones generales sobre los NMR. Por supuesto, cada grupo se ajusta de manera variable e implica al menos algunos cambios sociales moderados. Irving I. Zaretsky y Mark P. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974 pp. XXVI-XXX.

⁹⁶ Weber observa que la búsqueda del fin racional como bendición divina se relacionó con el rechazo del placer erótico y del arte. En su opinión, el uso de sustancias se consideraba propio de etapas anteriores a la religiosidad racional, identificada con el ascetismo intramundano. “Tipos de comunidad religiosa”, en: *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 438-439.

Como corolario de lo anterior, si bien se considera que los NMR constituían distractores sociales de una auténtica revolución social,⁹⁷ Gitlin señala su relación con cambios en la esfera religiosa, como combinar su encanto mágico –y en cierto sentido, tercermundista– con la ciencia (en particular por su contacto con la psicología), o el hecho de que las comunas basadas en compromisos religiosos sobrevivieran más tiempo.⁹⁸

En síntesis, encontramos en el tipo de la ética protestante ciertos rasgos que favorecieron la religiosidad mística, pero no así la renuncia al mundo. En general, se observa que los movimientos mantenían su interés en la actividad intramundana, ya fuera para una reforma social (moderada o extrema), o para apoyar al individuo a integrarse. En general, suelen mantenerse dentro del orden común incluso cuando sus medios parezcan contravenir la tradición cultural.

2.3.2. CARACTERIZACIÓN

Como hemos visto, la supervivencia de las tradiciones espirituales, así como la creación o la recepción de otras, no se debe sólo a la inercia de la organización institucional o a movimientos excéntricos. A partir de los antecedentes ya presentados, es factible comprender el concepto actual de la espiritualidad como la tendencia que da cuenta de las transformaciones ocurridas en la esfera religiosa y las intenta agrupar en una especie de doctrina. Sin embargo, cabe aclarar que esta tendencia se relaciona sobre todo con los grupos considerados liberales; al parecer, mientras éstos procuran enfatizar el contexto plural y la tolerancia, los grupos conservadores se centran en su sistema de creencias particular como visión dominante del mundo.

⁹⁷ Como lo afirma Rius (Eduardo del Río), *El supermercado de las sectas*, México: Grijalbo, 1999, p. 128. De manera similar, según Harriet Whitehead, Weber consideró que en la década de 1920, en Alemania, el interés de los estudiantes por los temas de la vieja religión y lo oculto podía distraer su energía de causas sociales concretas. "Reasonably Fantastic: Some Perspectives on Scientology, Science Fiction and Occultism", en: Irving I. Zaretsky y Mark P. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 557.

⁹⁸ Todd Gitlin, *Op. cit.*, pp. 426, 430.

Para facilitar la descripción de un fenómeno tan complejo, primero explicaremos el origen del concepto y luego seguiremos las categorías de la comunidad religiosa como se establecieron en el Capítulo 1, a saber: el guía, las creencias, los rituales y prácticas, la experiencia subjetiva y la comunidad en sí.

El concepto de espiritualidad tiene hoy en día un empleo variado y frecuente. Su sentido de búsqueda de experiencia trascendente para el mundo, realizable mediante tradiciones religiosas, filosóficas o terapéuticas, aunque evitando hasta cierto punto la religión organizada, se relaciona con el fenómeno *New Age* (Nueva Era), surgido también en la década de 1960, pero cuyas ideas alcanzaron una gran influencia en los medios de comunicación, la educación e incluso los negocios en las décadas de 1980 y 1990.⁹⁹ El *New Age* pretendía reflejar ante todo la idea de un cambio de paradigma en lo espiritual mediante la convergencia entre la visión apocalíptica cristiana, la cosmología pagana y el misticismo de las religiones orientales, con influencias del movimiento del Potencial Humano y la psicología. Mientras que para los adeptos implica una libertad de creencia y una visión holística de lo ultramundano (donde pueden coexistir los ángeles y las hadas, los cuarzos y los cantos de ballenas), para sus detractores consiste en una mezcla pseudointelectual que aleja a la gente de la verdadera religión (según los cristianos), o bien, la mantiene subyugada a la enajenación espiritual (según los no creyentes).¹⁰⁰

Si revisamos este fenómeno a la luz de la teoría weberiana, es factible afirmar que se trata de una religiosidad irracional, por la combinación de elementos místicos, mágicos y rituales, y por oponerse a la religión metafísicamente racionalizada. En este sentido, se aproxima a la religiosidad de intelectuales de clase media, de masas y femenina, pues presupone un

⁹⁹ B. A. Kosmin y S. P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York, Harmony Books, 1993, p. 153.

¹⁰⁰ Cfr. Prólogo de Juan Bosch, en: Bernard Franck, *Diccionario de la Nueva Era*, Navarra, Verbo Divino, 1994, pp. 7-24, y Rius (Eduardo del Río), *El supermercado de las sectas*, México: Grijalbo, 1999, pp. 113-119, respectivamente. En general quienes se consideran parte del *New Age* tienden al eclecticismo, mientras que los practicantes de una sola tradición no ortodoxa (por ejemplo, Wicca o hinduismo) tal vez no aprueben o incluso rechacen su inclusión en ese fenómeno.

conocimiento (aunque no de manera sistemática y profunda), la popularidad de la magia y el simbolismo, así como la exaltación de la experiencia emocional.

Para la década de 1990, la palabra “espiritual”, que hasta entonces se entendía en sentido popular como “comunicación con los muertos”, sirve para expresar un *ethos* amplio (del cual el *New Age* sólo es una parte): “más allá de los confines de lo meramente religioso, apuntando a lo que constituía la esencia original de las tradiciones religiosas,” sin pertenecer en exclusiva a ninguna.¹⁰¹

Así, para Hines y Malley-Morrison, se trata de una “creencia personal en, y experiencia de, un ser supremo o una condición humana última, coexistente con un sistema de valores interno y una inversión activa en esos valores, un sentido de conexión, una noción de significado, y una noción de plenitud interna, dentro o fuera de las estructuras religiosas formales.”¹⁰²

Por otra parte, la espiritualidad también se entiende como la fuerza animadora en la vida, representada mediante imágenes de aliento, viento, vigor y valor; la capacidad y tendencia innatas de ir hacia el amor, el conocimiento, el significado, la esperanza, la trascendencia, el sentido de conexión y la compasión, así como la capacidad de creatividad, crecimiento y desarrollo de un sistema de valores.¹⁰³ En tal sentido, Fukuyama y Sevig afirman que la espiritualidad es un concepto universal y las religiones constituirían sus expresiones concretas.¹⁰⁴

En suma, se propondría la reducción del elemento teológico a cero, salvo en los valores éticos comunes (tanto en sentido moral como de conductas positivamente sancionadas), y se dejaría al individuo la libertad de elegir las

¹⁰¹ Sobre el cambio de significado: Donald S. Lopez, Jr., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago: University of Chicago Press, 1999, p. 79. Jay Tolson considera al *New Age* como un elemento de la espiritualidad actual. “Religion in America: Churchless Seekers”, [www.usnews.com/usnews/news/articles/051018/religion.htm] (mayo 11, 2006).

¹⁰² Denise A. Hines y Kathleen Malley-Morrison, *Family Violence in the United States: Defining, Understanding and Combating Abuse*, Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2005, p. 56.

¹⁰³ Resumen de la definición de la ASERVIC (*Association for Spiritual, Ethical, and Religious Values in Counseling*, Asociación para integrar los valores espirituales, éticos y religiosos en la asistencia sociopsicológica), en: Mary A. Fukuyama y Todd D. Sevig, *Integrating Spirituality into Multicultural Counseling*, Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1999, p. 5.

¹⁰⁴ Mary A. Fukuyama y Todd D. Sevig, *Op. cit.*, p. 7.

creencias y símbolos ultramundanos que justifiquen o hagan necesarios esos valores.

Los portadores de la nueva religiosidad¹⁰⁵ se caracterizan hoy en día por su calificación académica, particularmente en áreas como la psicología, la medicina, la filosofía, la historia, o incluso ciencias “duras”, en particular la física cuántica.¹⁰⁶ Consideran, por ejemplo, que los principios generales de la búsqueda espiritual a lo largo de la historia estadounidense han sido correctos (religiosidad individual, experiencia personal, orientación intramundana), si bien los medios han sido en ocasiones inapropiados.¹⁰⁷

Estos portadores pueden ser también profesionales de la religión (ministros, sacerdotes), pero consideran que la suya es una entre varias alternativas espirituales y favorecen el intercambio con otros grupos, sean religiosos o seculares.¹⁰⁸ Por otra parte, los guías (religiosos y seculares) tratan de combatir el autoritarismo espiritual, asociado con los conservadores, y considerarían el carisma como un apoyo, pero ni éste ni la tradición constituyen fuentes de autoridad.¹⁰⁹ Con lo anterior se busca evitar el error común señalado por el

¹⁰⁵ En la construcción del tipo ideal, buscamos las formulaciones más sistemáticas, integradoras, con énfasis en la capacidad de elección y de crítica, y con orientación intramundana. En consecuencia, dejamos de lado a los representantes de fenómenos particulares (psíquicos, astrólogos, etcétera), quienes dan énfasis a la explicación ultramundana desde una sola perspectiva o desde un eclecticismo amplio. De hecho, el concepto que pretendemos caracterizar busca separarse de este tipo de fenómenos.

¹⁰⁶ Esta variedad de calificaciones se puede observar, a manera de ejemplo, en la película *What the Bleep Do We Know?*, dir. W. Arntz, B. Chasse y M. Vicente, Lord of the Wind Film, 2004.

¹⁰⁷ Robert Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley and L. A., California: University of California Press, 1998, pp. 1-3.

¹⁰⁸ Tenemos como ejemplo el ingreso de sacerdotisas Wicca en los seminarios de la Iglesia Unitaria Universalista, con lo cual ellas ganan acreditación académica y los unitarios consideran que pueden aportar una visión bíblica a las nuevas formas religiosas. Cfr. B. A. Kosmin y S. P. Lachman, *Op. cit.*, p. 154. En algunos casos, estos profesionales religiosos parecen dispuestos a someter algunos principios de su fe a un examen científico, como la Ciencia Cristiana, la cual espera que la ciencia médica confirme la eficacia de sus métodos de curación. Cfr. Kristin Hahn, *In Search of Grace*, New York: Quill-Harper Collins, 2003, 92.

¹⁰⁹ En palabras de Morris Berman, quien sigue a Weber, vivimos entre la burocracia y el carisma, pues ambos son necesarios. Morris Berman, *Wandering God: A Study in Nomadic Spirituality*, Albany, New York: State University of New York Press, 2000, p. 5.

reverendo Butterworth: “El maestro señala hacia la verdad, y el estudiante se postra ante el maestro...”¹¹⁰

En síntesis, quienes apoyan esta tendencia prefieren los argumentos intelectuales y académicos al carisma, y no consideran presentar nada nuevo, por el contrario, ofrecen sus ideas como una reinterpretación fundamentada en lo universal de la historia humana. Emerson constituiría un ejemplo histórico y en la actualidad, al menos por su obra, podríamos mencionar a autores como Mary A. Fukuyama, Todd D. Sevig, Robert Wuthnow y Morris Berman.¹¹¹

Con respecto a las creencias, la espiritualidad trata de hacer frente a dos aspectos de la sociedad estadounidense contemporánea: por un lado, el panorama actual del relativismo, el rechazo a la razón, y el nuevo nihilismo;¹¹² por el otro, la solución conservadora a este panorama, que implica rigidez, dominación y exclusión.¹¹³

En consecuencia, la espiritualidad no se caracteriza por proponer regresos abstractos a las tradiciones religiosas previas, pero tampoco defiende la actitud liberal extrema regida por la supremacía del sentimiento personal vívido (sentir, no

¹¹⁰ Ministro de la Iglesia de la Ciencia Cristiana, citado en: Kristin Hahn, *Op. cit.*, 90.

¹¹¹ Los dos primeros, autores de *Integrating Spirituality into Multicultural Counseling*, Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1999. Wuthnow, aparte de la obra citada en la N. 109, también es autor de *Creative Spirituality: The Way of the Artist*, Berkeley y Los Angeles, California: University of California Press, 2001. Morris Berman se interesa a nivel general por el desarrollo de la conciencia humana, pero consultamos en particular la obra señalada en la N. 109. El Dalai Lama formaría parte de este grupo, pero trataremos sobre él en el siguiente capítulo.

¹¹² Los orígenes y efectos de estos problemas se discuten en: Alan Bloom, *El cierre de la mente moderna*, Barcelona: Plaza & Janés, 1987, pp. 237-249. También encontramos reflexiones al respecto en: Bellah, Robert N. *et al. Habits of the Heart*. New York, Harper & Row, 1985, y Morris Berman, *Wandering God: A Study in Nomadic Spirituality*, Albany, New York: State University of New York Press, 2000.

¹¹³ Por conservadores entendemos aquí a los cristianos evangélicos fundamentalistas, caracterizados por un regreso a la interpretación ortodoxa de la Biblia, de lo cual se desprenden actitudes como el rechazo al aborto, el apoyo a la pena de muerte, la sumisión de la mujer al hombre, etcétera. Para su influencia en la política desde la década de 1980, véase Jeffrey D. Schultz, Iain Maclean y John G. West, Jr. (eds.), *Encyclopedia of Religion in American Politics*, Phoenix, Arizona: The Oryx Press, 1999. Serie “The American Political Landscape Series”, pp. XXX-XXXII. Para la crítica de un cristiano bautista sobre el fundamentalismo, véase Jimmy Carter, *Our Endangered Values: America's Moral Crisis*, New York: Simon & Schuster, 2005, pp. 34-35 y 86-93.

pensar).¹¹⁴ En términos weberianos, la espiritualidad rechaza tanto la acción tradicional como la meramente afectiva, y se concentra en la acción orientada a valores. Por lo anterior, no busca una solución estrecha a los problemas, sino una aceptación de la complejidad del mundo y una actitud responsable por parte del individuo. El relativismo cultural no se considera una excusa para actuar como uno quiera, sino el campo donde se buscan acuerdos y soluciones a los problemas. En la diversidad subyacen verdades y valores comunes, sin importar las formas culturales que adopten.

La espiritualidad, si bien no se opone en sentido estricto a la religión formal (de instituto), sí puede apartarse de ella, como en la expresión “soy espiritual, pero no religioso”, en particular si el individuo siente que las iglesias carecen de una práctica viva o que coartan su libertad (sea a través de conceptos como la relación pecado-castigo, sea porque le impongan la sumisión de mujeres o niños).¹¹⁵

Whitehead señalaba (a mediados de la década de 1970) la idea de que los individuos desarrollaran algo semejante a lo que ahora propone la espiritualidad; no es cosa nueva en la teología, pero se consideraba imposible lograrlo sin mediación de una tradición simbólica obligatoria.¹¹⁶ Así, la espiritualidad confía en un sentido trascendente de la existencia humana, pero no impone una visión ultramundana única. Como resultado del componente religioso que le da origen, tiene una orientación hacia este mundo, manifestada en su búsqueda de soluciones a los problemas sociales y en su afán por desarrollar la responsabilidad

¹¹⁴ Para algunos académicos, como Bellah, el predominio del sentimiento individual sobre la razón constituye un problema grave cuya solución requiere el regreso a las tradiciones bíblica y republicana de los Estados Unidos. Robert N. Bellah *et al.* *Habits of the Heart*. New York, Harper & Row, 1985, p. 281, 303. La espiritualidad pretende buscar otras alternativas.

¹¹⁵ Robert C. Fuller realizó un análisis detallado de este fenómeno, *Spiritual But Not Religious: Understanding Unchurched America*, New York: Oxford University Press, 2001. Por su parte, Denise A. Hines y Kathleen Malley-Morrison señalan que, mientras la religión es un factor considerado entre las causas de maltrato a mujeres y niños en el hogar, la espiritualidad (como cambio de actitud) puede convertirse en un factor de protección, en: *Family Violence in the United States: Defining, Understanding and Combating Abuse*, Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2005, p. 57.

¹¹⁶ Harriet Whitehead, “Reasonable Fantastic: Some Perspectives on Scientology, Science Fiction, and Occultism”, en: Irving I. Zaretsky y Mark P. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 556.

individual y comunitaria. Esta responsabilidad se fundamenta en el principio de interdependencia, ya sea porque los seres humanos son uno con el Todo, porque son hijos de Dios o cualquier otro principio que avale la relación y los impulse a actuar pensando que el bienestar propio reside en el de los demás y del entorno.

Dado que la espiritualidad se considera un rasgo universal, no favorece ningún tipo particular de rituales y prácticas. Esto se deja a consideración de los individuos, quienes pueden buscar apoyo en sus propias tradiciones o en otras alternativas. Asimismo, las prácticas se universalizan, de modo que se desdibuja el límite entre profesionales o monjes y laicos. Sí parece existir, sin embargo, la idea de un límite en términos de la salud física, mental y emocional, así como de la moral y la ley.

No obstante, existen algunos términos que aparecen con frecuencia para privilegiar ciertas prácticas o creencias, como lo “auténtico”, lo “puro”, lo “antiguo”, lo “primitivo”, en particular entre quienes eligen una religión no judeo-cristiana, pero también se habla del regreso al cristianismo con esos términos.

A partir de lo anterior, es posible entender el concepto de espiritualidad como una versión moderada de la experiencia mística. Weber consideraba que los bienes de salvación eran ante todo estados psicológicos, y para el concepto que nos ocupa, esto resulta evidente. Factores como la plenitud o la conexión con el principio último y el bienestar que conllevan no dependen del exterior, sino que derivan de un proceso continuo y una actitud proactiva. Es decir, el individuo trabaja con los medios a su alcance para lograr sus objetivos.

El término de espiritualidad implica una reorganización de comunidades étnicas y religiosas que se da en un mercado espiritual amplio.¹¹⁷ No se trata de un fenómeno asociado a una clase socioeconómica en particular, pero como hemos visto, pretende vincularse con el intelectualismo y, en cierto sentido,

¹¹⁷ La idea del mercado espiritual o cultural implica sólo en parte la idea de consumo en términos económicos, pues el sentido de esta expresión se refiere principalmente al pluralismo religioso cuya enorme variedad abre las posibilidades de elección. Cfr. Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 10, y Gordon Mathews, *Global Culture/Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket*, London, Routledge, 2000, 119-120.

separarse al menos en parte de la religiosidad de masas (menos interés por el simbolismo concreto) y la femenina (las emociones pueden resultar importantes para la experiencia subjetiva, pero se da prioridad a la reflexión).

En cuanto a su ética, parece inclinarse más por la responsabilidad con uno mismo y con los demás, en particular con respecto al tema de la ecología. Como forma de organización, la espiritualidad daría preferencia a las asociaciones seculares e interreligiosas y, como se evidencia en las encuestas nacionales revisadas en el inciso 2.1.1, tiende a eliminar las divisiones de iglesia, secta, culto o NMR, para designar a todo fenómeno como religión, tradición religiosa o espiritual.

Cabría concluir esta caracterización con algunos comentarios sobre la relación entre la espiritualidad y la política. En consonancia con los antecedentes que revisamos, la espiritualidad cuestiona algunos aspectos del mundo sin proponer la renuncia estricta a éste. Por ejemplo, Berman habla de la opción “monástica”, la cual implica renunciar a dar por hecho que el mundo es así y no podemos cambiarlo.¹¹⁸ Tolson, por otra parte, critica que los diversos movimientos adscritos a la espiritualidad se encuentran desarticulados, pero por su perspectiva liberal tal vez podrían servir de apoyo a los demócratas para resistir el embate evangélico de los republicanos.¹¹⁹

Habría por lo menos dos intentos de articulación: el diálogo interreligioso y el proyecto de la creación del Departamento de Paz. En el caso de la espiritualidad, se plantea el diálogo interreligioso (no denominado ecumenismo, acaso para evitar el aspecto específicamente católico del término), así como entre organizaciones religiosas, humanistas y científicas, continuando con la búsqueda de soluciones y acuerdos. De lo anterior se desprende un intento que aspira a incidir en el nivel institucional: el proyecto del Departamento de Paz. Se considera que esto es una necesidad para resolver la violencia internacional y nacional, a

¹¹⁸ Su propuesta monástica pretende defender particularmente la cultura. Morris Berman, *El crepúsculo de la cultura americana*, Barcelona: Octaedro, 2000, p. 23.

¹¹⁹ Jay Tolson, “Religion in America: Churchless Seekers”, [www.usnews.com/usnews/news/articles/051018/religion.htm] (mayo 11, 2006).

partir del manejo de las causas: la tendencia reactiva de la política actual, las soluciones tradicionalistas a los síntomas de violencia (encarcelamiento, conflicto armado) o el descuido de medidas preventivas. Como ejemplo de la unión de intereses en esta causa común, cabe señalar que participan organizaciones de corte social (Amnistía Internacional, Veteranos por la Paz), religioso (Voces Americanas Musulmanas, Sociedad Budista de Paz, Pax Christi de Estados Unidos), artístico (Músicos y Artistas por la Paz del Mundo), entre otras.¹²⁰

La espiritualidad, en síntesis, mantiene en el centro de su interés la religiosidad individual y la preocupación por la actividad en el mundo. En correspondencia con una larga tradición en la historia estadounidense, busca asumir los conflictos y aportar soluciones para el individuo y la comunidad, las cuales se fundamenten en la razón, la responsabilidad y los valores universales. Lo que hay más allá de este mundo queda a la elección del individuo y de las religiones particulares. Se trata, sin duda, de una visión idealista, pero no debemos menospreciar la capacidad que ha tenido Estados Unidos para capitalizar los sueños.

¹²⁰ La propuesta se presentó en la Cámara de Diputados durante los Congresos 107 y 108, y en el Senado en septiembre de 2005. The Peace Alliance, *Campaign for a Department of Peace*, [<http://www.thepeacealliance.org/content/view/20/68/>] (agosto 12, 2006).

CAPÍTULO 3: EL DESARROLLO DEL BUDISMO TIBETANO EN ESTADOS UNIDOS

Tenemos que entregar nuestras esperanzas y expectativas, además de nuestros temores, y marchar resueltamente hacia la desilusión, acoplar nuestros esfuerzos a ella, penetrar en ella y hacer de ella un modo de vida [...] La desilusión [...] es el mejor vehículo que tenemos para seguir el sendero del Dharma, pues no confirma la existencia del ego ni la de los sueños.

Chögyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism*

Como se vio en el capítulo anterior, lo que caracteriza el panorama religioso estadounidense en el umbral del siglo XXI es un contexto sociocultural fundamentado en ciertos aspectos del *ethos* protestante, en donde se da ahora una pluralidad no restringida a las variedades judeo-cristianas tradicionales y que parece apuntar hacia una nueva concepción del sentido de lo trascendente, identificada con el término de espiritualidad.

Así, elegimos analizar el desarrollo del budismo tibetano en Estados Unidos con la idea de que el contraste nos permita comprender lo esbozado en el capítulo anterior en sus implicaciones prácticas para una comunidad religiosa específica.

Ahora bien, uno de los aspectos particularmente atractivos en el estudio del proceso de inserción del budismo tibetano en Estados Unidos es, por un lado, su carácter marcadamente extranjero y, como puede apreciarse en el Capítulo 1, su alejamiento tipológico con respecto a la ética protestante desde el punto de vista de la teoría weberiana. Por otro lado, también llama la atención la constante presencia de imágenes relacionadas con esta forma de budismo en los medios de comunicación estadounidenses,¹ lo cual nos habla de cierta familiaridad a nivel nacional con que ahora se percibe a los monjes o los elementos rituales tibetanos.

En consecuencia, dividimos el presente capítulo en tres incisos: En el primero se describe el tipo ideal del budismo tibetano. En el segundo inciso se

¹ Justo con este punto comienza la introducción del libro de Donald S. Lopez, *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago: University of Chicago Press, 1999, pp. 1-2.

reseña brevemente el proceso de inserción en el contexto estadounidense. En el tercer y último inciso se establecerá el tipo ideal de la comunidad budista-tibetana de los Estados Unidos en el umbral del siglo XXI.

3.1. EL TIPO IDEAL DEL BUDISMO TIBETANO

Weber señala que el budismo constituye, más que una religión, una ética indiferente a la cuestión de la existencia de los dioses.² Sin embargo, “se trata, desde el punto de vista del <<cómo>>, del <<de dónde>> y del <<para qué>> [...] de la forma más radical imaginable del afán de salvación.”³ El individuo se concibe dentro del *samsara** (existencia cíclica de reencarnaciones* condicionada por el *karma**),⁴ en donde la preocupación fundamental es la caducidad de la existencia. El budismo pretende entonces salvar sobre todo del sufrimiento inherente a esa existencia, el cual obedece al anhelo de vida y a la ignorancia de la naturaleza real del mundo (mera ilusión). Propone como meta de salvación la iluminación o gnosis (la *bodhi*, el despertar), un estado en el cual el individuo:

...se siente lleno de un fuerte pero sutil sentimiento amoroso (carente de objeto y, por tanto, de deseo), libre del orgullo terrenal y de la farisaica autojustificación, pero cargado de una inalterable confianza en sí mismo, que garantiza la duración del estado de gracia, libre de temor, pecado e

² Completamos lo ya esbozado en el Capítulo 1 a partir del estudio de M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987, Vol. II, así como las siguientes obras: Richard A. Gard, *Buddhism*, London: Prentice-Hall International, 1961; Peter Harvey, *El budismo*, Madrid: Oxford University Press, 1998; Dalai Lama, *El mundo del budismo tibetano: Visión general de su filosofía y su práctica*, 2ª ed. Palma de Mallorca: Sophia Perennis, 1998; Dalai Lama, *How to Practice: The Way to a Meaningful Life*, New York, NY: Atria Books, 2002, y Donald S. Lopez Jr., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago: University of Chicago Press, 1999. Elegimos a Gard y Harvey por su visión panorámica y por representar, en cierto sentido, una continuidad del análisis sociocultural que interesó a Weber. Las obras del Dalai Lama nos permiten confrontar con la visión –igualmente panorámica– desde dentro, mientras que la de Lopez nos ayuda a comprender las distintas concepciones que sobre el budismo tibetano se han generado en Occidente.

³ M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987, Vol. II, p. 218.

⁴ Recordamos al lector que los términos con asterisco se definen en el Anexo 1: Glosario.

ilusión, libre del anhelo del mundo y –sobre todo– de una vida en el más allá.⁵

Como señala un budista tibetano:

[El Buda] está convencido de que todo ser sintiente es capaz de obtener la iluminación, la cual no consiste tanto en un cambio de un extremo –Samsara– a otro –Nirvana–, sino en la inefable experiencia en la cual ambos han dejado de dominar el pensamiento del hombre, de modo que éste empieza a vivir su vida como si se transformara en trascendencia pura.⁶

Ahora bien, el cómo se obtiene esa meta es el rasgo fundamental que distingue a las diferentes escuelas o tradiciones budistas. Dado que nuestro objetivo es caracterizar en particular al budismo tibetano, señalamos a continuación las tres vías fundamentales o vueltas de la rueda del *Dharma*.*⁷

3.1.1. LA PRIMERA VUELTA DE LA RUEDA: ÉTICA, CONCENTRACIÓN Y SABIDURÍA

En principio, hay dos aspectos al menos con los cuales debe estar de acuerdo una comunidad para llamarse budista: la relevancia de la vida del Buda* y la aceptación de la doctrina conocida como “Las Cuatro Nobles Verdades”. Sobre la primera, se resaltan tres momentos:

1. Siddharta Gautama (el Buda* histórico, ca. 566-486) tuvo una vida placentera y perteneció a una familia noble, pero a la edad de 29 años se dio cuenta del sufrimiento humano. Entonces abandonó todo, cortó su cabello y adoptó una vida de moralidad monástica en busca de una solución al sufrimiento inherente a la existencia.

⁵ M. Weber, *Op. cit.*, p. 225. Cabría señalar que pocos autores se atreven a dar una descripción de este estado, en particular porque el propio Buda* evitó hacerlo. Consideramos que el vasto estudio comparativo de las religiones realizado por Weber le ha permitido al menos esbozar una idea para los occidentales de la meta última del budismo.

⁶ Gampopa (1079-1153 d.C.), citado en: Richard A. Gard, *Buddhism*, London: Prentice-Hall International, 1961, p. 19.

⁷ Según el budismo, se considera que cuando el Buda* ofreció su primera enseñanza, puso en movimiento la “Rueda del Dharma”, cuyos rayos serían las partes del método de liberación. Sin embargo, el término *dharm** se refería originalmente al ritual de casta en el hinduismo. *Cfr.* M. Weber, *Op. cit.*, pp. 30-33.

2. Durante los siguientes seis años, se dedica a prácticas ascéticas a fin de lograr la meditación concentrada o estabilidad meditativa. En esta etapa, el Buda* llega a la conclusión de que el ascetismo limita las facultades mentales requeridas para el desarrollo espiritual.
3. Decide sentarse al pie de un árbol en Bodh Gaya, en donde aplica ciertas prácticas para desarrollar la sabiduría (conocimiento sobre la naturaleza real de la existencia) y así obtener la iluminación. Una vez logrado su objetivo, se dedica a enseñar durante 45 años y muere a la edad de 81 años.⁸

Con respecto a la doctrina de “Las Cuatro Nobles Verdades”, se trata de la primera enseñanza impartida por el Buda tras iluminarse:

1. La existencia es sufrimiento. El mundo es ilusorio y hay tres signos del ser: la frustración, la impermanencia y el *anatman*. El ser humano se frustra por considerar el mundo como algo real y sufre en particular por la vejez, la enfermedad y la muerte, pues espera que esta ilusión sea permanente. El “yo” es una ilusión también (*a-no*, *atman**-alma, principio de individuación).
2. El origen del sufrimiento es el deseo, la sed de vida. La existencia del mundo depende de la voluntad de ese “yo” que se cree único e individual y se aferra a las cosas. Mientras no comprenda la naturaleza real de la existencia, el ser humano está condenado a seguir reencarnando en el *samsara**.
3. La verdadera cesación del sufrimiento es paz.⁹ La iluminación, como comprensión de esa naturaleza real, implica tanto el estado ya descrito líneas arriba como una completa liberación del *samsara**, por lo que posee una interpretación mundana y una ultramundana.

⁸ Seguimos en particular el resumen del Dalai Lama, *How to Practice: The Way to a Meaningful Life*, New York, NY: Atria Books, 2002, pp. 19-20.

⁹ Como toda tradición religiosa de la India, el budismo es rico en sinónimos. Esta condición se equipara también con el Nirvana* (la extinción de la sed de vida).

4. Existe un camino que conduce a la paz.¹⁰

De acuerdo con el Dalai Lama, se trataría de dos conjuntos de causa y resultado: 1 es resultado de 2 y 3 lo es de 4.¹¹

En el budismo tibetano los tres adiestramientos superiores constituyen el camino en esta primera vuelta:

1. *La disciplina ética.* Ante todo, abstenerse de las diez acciones no virtuosas. *Cuerpo:* matar –ya sea animales o personas–, robar, tener una conducta sexual inapropiada. *Habla:* mentir, usar palabras duras, generar división entre las personas, hablar neciamente. *Mente:* ser codicioso, tener intención dañina y tener una visión errónea de la realidad.
2. *La concentración o estabilidad meditativa.* El éxtasis contemplativo metódico (como lo denominaba Weber) implica por lo menos dos tipos de meditación: *shamatha* (“morar en calma”, meditación unipuntual) y *vipassana* (introspección especial).
3. *La sabiduría o conocimiento.* Escuchar las enseñanzas, reflexionar y confrontar con la experiencia propia.¹²

De lo anterior se comprende que Weber caracterice al budismo como una ética religiosa mística (vía contemplativa y meta de efectos similares a la experiencia de lo divino) y de profecía ejemplar (el Buda como maestro, ejemplo y guía), completada con la moralidad y la sabiduría. Asimismo, Weber y otros observadores occidentales resaltaron la ruptura del budismo con el hinduismo, en particular por despreciar el ritual y los dioses, y por abrir el camino de salvación prácticamente a todos.¹³

¹⁰ Enunciamos según R. A. Gard, *Op. cit.*, p. 126. Sobre la interpretación de las verdades, *cfr.* Dalai Lama, *Op. cit.*, pp.33-59, y Alan Watts, *Buddhism: The Religion of No-Religion*, Boston: Tuttle Publishing, 1999, pp. 22-29.

¹¹ Dalai Lama, *El mundo del budismo tibetano: Visión general de su filosofía y su práctica*, 2ª ed. Palma de Mallorca: Sophia Perennis, 1998, p. 19.

¹² *Ibíd.*, p. 19 y ss.

¹³ El budismo eliminó las restricciones de casta para quien quisiera iniciar el camino; sin embargo, respetó el orden social para evitar conflictos con la autoridad: “soldados y esclavos, condenados por deudas y delincuentes no tenían ninguna vía de acceso a la orden.” M. Weber, *Op. cit.*, p. 241. Por otra parte, los budistas no se consideraban hindúes y no se adaptaron a la ortodoxia por medio de una transformación o incorporación en una casta. Señala Weber que sólo ciertas “comunidades

Esto constituye *grosso modo* el núcleo del “budismo primitivo”, un concepto occidental que pretendía reflejar la autenticidad de las enseñanzas, en especial en el contexto de un movimiento antipapista en la Inglaterra victoriana, donde el hinduismo se equiparaba al catolicismo, mientras que el budismo era semejante a una reforma protestante. Como afirma Lopez, el problema radica en que el concepto señalado no correspondía estrictamente a ninguna de las manifestaciones históricas budistas que había entonces en Asia.¹⁴ Aunque, por otro lado, Watts (notable budista occidental) considera que sí existe un matiz anti-institucional en el propio Buda*, quien afirmó que su método era como una barca: si uno la utiliza para cruzar el río, una vez que está del otro lado, no se echa la barca a la espalda para seguir caminando.¹⁵

Sin embargo, Weber nos devuelve al contexto en donde surgió y se desarrolló el budismo, y señala que ciertos principios soteriológico-rationales propios de las filosofías de intelectuales indios estuvieron condicionados por la magia y la fuerza de la tradición.¹⁶ Esto nos ayuda a comprender el proceso posterior a la muerte del fundador, pues el intelecto, la magia y la tradición han resultado esenciales en distinta medida para la conformación y la interrelación de las diferentes escuelas, así como para su adaptación cultural.

A este respecto, cabe señalar que ha existido discrepancia sobre cómo referirse a los grupos budistas. Originalmente se distinguían como vehículos,

budistas de la frontera Norte de la India, abandonadas a sí mismas, [adoptaron] una peculiar estructuración en castas, cuando los conventos se secularizaron como prebendas.” *Op. cit.*, pp. 28-29.

¹⁴ Cfr. Donald S. Lopez Jr., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago: University of Chicago Press, 1999, pp. 31-33. Este autor critica el hecho de que los occidentales hayan pretendido entender mejor el budismo que quienes habían nacido en él. Aunque Weber consultó algunos de los autores mencionados por Lopez (como la serie de los *Sacred Books of East* o los trabajos de Rhys Davis), no concede ninguna importancia a la correlación religiosa, sino que sigue su propia línea de investigación y fundamenta el concepto de budismo antiguo o primitivo en los rasgos del estamento donde se origina –la casta de los *kshatriyas*–, así como en el nivel de organización monástica y de prebendarización. Sobre las fuentes: M. Weber, *Op. cit.*, p. 217, notas 173 y 174.

¹⁵ Este es uno de los principales argumentos para el título de la obra de Alan Watts, *Buddhism: The Religion of No-Religion*, Boston: Tuttle Publishing, 1999, p. 26.

¹⁶ Weber deja de lado el análisis sobre cómo se efectuó el proceso. *Ibíd.*, p. 217, nota 173.

escuelas o caminos,¹⁷ aunque también se llega a emplear el término de secta, en particular cuando se describe el momento de ruptura con una tradición dominante, mientras que el término iglesia sirve esporádicamente para designar a la tradición Mahayana o al budismo del Tíbet, sobre todo por su jerarquización y su vinculación con el poder temporal.¹⁸ Sin embargo, a pesar de conflictos filosóficos y mágicos,¹⁹ el budismo tiende a percibirse como una unidad, en parte debido a los principios de tolerancia y amor universal (consecuencias del misticismo, según Weber),²⁰ y en parte –tal vez paradójicamente– por carecer de autoridad central con la cual romper. Existe asimismo un elemento intelectual: el debate como solución de disputas. Se sabe que, siguiendo la tradición hindú, los maestros de escuelas rivales realizaban un debate público y “el maestro derrotado y sus seguidores renunciarían a sus doctrinas y se unirían a las del vencedor.”²¹ Por otra parte, la distribución geográfica también parece haber contribuido a que las escuelas coexistieran en paz. De hecho, Harvey las presenta desde este punto de vista:

1. Escuela Theravada o Hinayana: *Budismo del Sureste* (algunas regiones de la India, Sri Lanka, Tailandia, Myanmar y Camboya).

¹⁷ R. A. Gard, *Buddhism*, London: Prentice-Hall International, 1961, p. 27.

¹⁸ Para Weber, por ejemplo, el budismo hinayana era una ortodoxia, mientras que se refiere al mahayana a veces como escuela y a veces como iglesia. Este último término designa sobre todo el momento en que el mahayana se había relacionado con los gobernantes y mostraba una mayor organización de culto y ritual orientada a los laicos. Cfr. M. Weber, *Op. cit.*, pp. 257-269. Por su parte, Lopez se refiere a las escuelas al interior del budismo tibetano como sectas sin especificar sus motivos, pero sugerimos ver como ejemplo de un momento de separación entre ellas: D. S. Lopez Jr., *Op. cit.*, p. 193.

¹⁹ Sobre los conflictos mágicos, un seguidor hinayana que habló mal de la escuela Mahayana cayó enfermo (M. Weber, *Op. cit.*, p. 259), mientras que en el Tíbet, un espíritu protegía a los monjes de la escuela Gelug* para que ni siquiera tocaran los textos de la Nyingma* (D. S. Lopez, *Op. cit.*, p. 190).

²⁰ Como ejemplo de la visión unitaria desde el punto de vista laico, en 2002 tuvimos oportunidad de estudiar seis meses en Japón con compañeros de varios países del mundo. Quienes se consideraban budistas (gente de Sri Lanka, Corea, Tailandia o Vietnam) se asumían como creyentes de la misma religión sin distinguir entre escuelas y, de hecho, se sorprendían de que sus compañeros cristianos (católicos, cristianos o testigos de Jehová) asistieran a diferentes lugares de culto. Por otra parte, entre japoneses que se declaran budistas las distinciones sólo se enuncian cuando la conversación trata sobre ciertas prácticas, textos o creencias particulares.

²¹ R. A. Gard, *Op. cit.*, p. 66.

2. Escuela Mahayana: *Budismo del Este* (Corea, Japón, Taiwán, Vietnam y partes de China).
3. Escuela Vajrayana*: *Budismo del Norte* (Tíbet, Mongolia, Bután, parte de Nepal y de China, y algunas regiones del sur de Rusia).²²

Así, la escuela Theravada (o “de los antiguos”) se identifica como la primera en ganar supremacía argumentando su vinculación histórica con el Buda*. Participa en los concilios organizados a la muerte del Buda, en donde se escriben las enseñanzas orales del maestro a partir de lo que recordaban los discípulos de mayor edad. Los primeros textos se denominan *sutras** y fueron escritos en lengua pali. En esta escuela aparece ya una organización monástica y cultural (devoción a imágenes y reliquias). El estado por alcanzar es el del *arhat*, quien obtiene la liberación individual y difiere del Buda* en que éste posee un conocimiento más extenso, ha redescubierto el camino por sí mismo y es similar a un “legislador”.²³

A este respecto, se debe tener en cuenta que el Buda* no es dios ni humano, sino “uno que ha madurado en el mundo pero que ya lo ha trascendido, como un loto que crece en el agua y florece en la superficie.”²⁴ Esta condición particular nos conduce a la magia: La iluminación es fuente del carisma del Buda* y le concede poderes sobrenaturales. Animales, nobles y asesinos se subyugan ante su presencia, y en ocasiones cura a la gente. Sin embargo, juzga innecesarios el alarde o la exhibición de tales poderes, como se evidencia en la siguiente anécdota: cuando un asceta se jacta de que puede caminar sobre el río, el Buda se ríe y le dice que esa facultad es inútil, pues el barquero puede llevarlo de una orilla a la otra por unas monedas.²⁵

²² Es preciso tener en cuenta que se trata de una propuesta de organización. Cfr. P. Harvey, *Op. cit.*, pp. 28-29. Hinayana (“pequeño vehículo”) es un término peyorativo para los budistas Theravada, pues los coloca en un plano secundario con respecto a los Mahayana (“gran vehículo”). Para algunos tibetanos, el término Vajrayana* (“vehículo del rayo”) tiene el defecto de separarlos del Mahayana, del cual se consideran parte.

²³ P. Harvey, *Op. cit.*, pp. 51-52.

²⁴ *Ibíd.*, p. 51. Es preciso recordar que en el hinduismo los dioses conformaban una especie de casta más, por encima de los brahmanes pero debajo de los magos, debido a la fuerza ascética de éstos. Cfr. M. Weber, *Op. cit.*, p. 127.

²⁵ Sobre el carisma y los poderes, Peter Harvey, *Op. cit.*, pp. 48 y 53.

Con respecto a la tradición, Weber señala que antes de consolidarse las órdenes monásticas hubo “sólo un elemento de cohesión estructural absolutamente incondicionado y altamente efectivo: la relación maestro (*upadhayaya*)-discípulo.”²⁶ Esta relación se ha reforzado con la idea de linajes y a la fecha constituye la base del aprendizaje en el budismo. O bien, otro elemento que Weber considera efecto de una tradición monástica consolidada y posterior al Buda* es la posición muy inferior de las mujeres en las órdenes monásticas, en ocasiones justificada por considerarlas naturalmente impedidas para iluminarse.²⁷

El método empleado por el Buda* consistía en discursos y diálogos, con un mayor énfasis en la ética (o disciplina moral) que en la filosofía, y presentados – con una intención de buena voluntad y amor– en los dialectos populares (en lugar del sánscrito clásico, considerado culto).²⁸

En cuanto a la comunidad religiosa, llamada *sangha** en el budismo, la conforman los monjes que han ingresado a la orden mediante la toma de preceptos (votos monásticos), la tonsura y la adopción del hábito correspondiente; aunque para todos (incluyendo laicos) existe también la toma de refugio en el Buda* (el fundador, el maestro), el Dharma* (las enseñanzas) y la Sangha* (la comunidad cuyo propósito es apoyarse mutuamente en el camino), en donde el individuo recibe un nuevo nombre que lo vincula al maestro y al linaje de éste.

Por otra parte, el laico sólo tenía en principio la obligación de mantener a los monjes (caridad) y las promesas de salvación se limitaban a un buen nombre, prosperidad y una mejor reencarnación*. Asimismo, el Buda* inculcó también una ética de las relaciones sociales, es decir:

...una mejor forma de servir a las <<seis direcciones>>: mediante acciones correctas hacia seis tipos de personas, potenciando así la armonía en la red de las relaciones que giran alrededor del individuo. Una persona debería <<atender>> a sus padres como a la <<dirección del este>> (donde sale el sol), sus maestros al

²⁶ Factor tomado evidentemente del hinduismo. M. Weber, *Op. cit.*, p. 238.

²⁷ Para Weber, la aceptación de mujeres como discípulas por parte del Buda* es consecuente con su casta de origen (*kshatriya*), en la cual existían círculos intelectuales donde ambos sexos convivían con cierta igualdad. *Op. cit.*, pp. 225-226.

²⁸ Richard A. Gard, *Buddhism*, London: Prentice-Hall International, 1961, p. 63. En opinión de Weber, los diálogos presentan un carácter socrático, dirigidos al intelecto y no a la emoción. *Op. cit.*, p. 239.

<<sur>>, su mujer al <<oeste>>, sus amistades al <<norte>>, los sirvientes y empleados <<debajo>> y los monjes y brahmanes <<encima>>. A cambio, cada uno de éstos debería <<actuar en simpatía con>> la persona de diferentes maneras.²⁹

Además de lo anterior, se refuerza la tolerancia en los seculares, pues la ética vale también con los enemigos y los miembros de otras religiones.³⁰ Por otra parte, las virtudes personales han apoyado un principio de excepción, pues según Weber, un gran número de laicos alcanzó el nirvana* sin pertenecer a una orden.³¹

3.1.2. LA SEGUNDA VUELTA DE LA RUEDA: EL VACÍO Y LA COMPASIÓN

De acuerdo con el Dalai Lama, la segunda vuelta del Dharma* se pone en marcha con la última enseñanza del Buda*, impartida en Pico de los Buitres (provincia de Bihar, India), en la cual “la intuición de la vacuidad y la realización de la *bodhichitta* [constituyen] una unión perfecta de sabiduría y medios útiles.”³²

Con esto pasamos a la escuela Mahayana, desarrollada hacia el siglo II d. C. Surgen nuevos *sutras**, pero ahora en sánscrito, y volvemos a encontrar argumentos tradicionales, intelectuales y mágicos para apoyar un cambio de perspectiva. Por un lado, se reconoce la existencia de escrituras que deben interpretarse al pie de la letra; pero por otro, algunas son interpretables con base en cuatro confianzas: “en la enseñanza, no en el que enseña [...], en el significado, no en las palabras que lo expresan [...], en el significado definitivo, no en el provisional, [y] en la sabiduría trascendente de la experiencia profunda, no en el mero conocimiento.”³³ Finalmente, aparecen declaraciones del Buda que

²⁹ P. Harvey, *Op. cit.*, p. 246.

³⁰ R. Gard, *Op. cit.*, p. 18.

³¹ M. Weber, *Op. cit.*, p. 229.

³² Dalai Lama, *El mundo del budismo tibetano: Visión general de su filosofía y su práctica*, 2ª ed. Palma de Mallorca: Sophia Perennis, 1998, pp. 25-26. En el mismo lugar, el autor señala que se siguen aquí los *Sutras de la Perfección de la Sabiduría (Prajñaparamita)*, mientras que P. Harvey da como punto de partida el *Sutra del Loto*, texto fundamental de la escuela Mahayana. *Op. cit.*, p. 119.

³³ Dalai Lama, *Op. Cit.*, p. 28.

llegan a través de visiones meditativas o sueños, así como enseñanzas ocultas que se revelan cuando surgen individuos capaces de comprenderlas.³⁴

El estado al que se aspira ya no es el *arhat*, sino el *bodhisattva**, es decir, quien se ha vuelto buda pero pospone su entrada definitiva al Nirvana* para continuar ayudando a los demás en el camino de la iluminación.³⁵ Se entiende entonces que, una vez dominados los tres adiestramientos superiores, se debe tener una comprensión del vacío (o vacuidad) y generar la *bodhichitta* (mente altruista, motivación de servir a los demás) para continuar en el camino a la iluminación, no sólo para liberarse uno mismo, sino para beneficiar a los demás. En este sentido, cambia la interpretación de la figura del Buda*: “ayuda a otros de forma altruista, mediante la enseñanza, las buenas acciones, la transferencia de <<méritos>>, y respondiendo a sus plegarias.”³⁶ Aun cuando esta imagen pueda equipararse a la idea de un dios, se insiste en que sólo proporciona apoyos para mantenerse en el camino y la iluminación sigue siendo obra personal.

Con respecto al vacío o vacuidad, se trata de uno de los temas filosóficos más llamativos para los occidentales. Entendido en ocasiones como nihilismo, en realidad se refiere a la ausencia de existencia inherente de los objetos, los cuales tienen un origen dependiente.³⁷

Ahora bien, la difusión del budismo siguió dos rutas: la escuela Theravada se dirigió al sur de la India y luego al sureste de Asia; posteriormente la Mahayana siguió la ruta de la seda hacia el norte y de ahí hasta Japón. La misión budista no sólo se basó en la petición expresa del Buda* a los monjes, sino que también intervinieron por un lado la mayor organización monástica (en particular, al requerir

³⁴ P. Harvey, *Op. cit.*, p. 117. Cabe señalar que precisamente por el lado esotérico y mágico, Weber considera al Mahayana como una “desviación” del budismo primitivo, en consonancia con la perspectiva occidental que prevalecía a principios del siglo XX.

³⁵ Allan Watts, *Buddhism: The Religion of No-Religion*, Boston, Tuttle Publishing, 1999, p. 9. Según Watts, este término designaba originalmente a quien se encontraba en el camino de volverse buda.

³⁶ P. Harvey, *Op. cit.*, p. 120. En el mismo lugar el autor señala que la escuela Theravada también incluye el vacío y la compasión, pero se les asocia más con la Mahayana.

³⁷ Dalai Lama, *Op. cit.*, pp. 51-53. Weber ya hacía notar desde su época los intentos por presentar el budismo de manera científica, en particular como un desarrollo a la altura de Newton o Faraday, pero en cuanto a los sucesos anímicos. *Op. cit.*, p. 223, N. 182. En la actualidad se ha establecido una correspondencia entre el concepto de vacío y la física cuántica, en cuanto a que los objetos no existen de la manera en que se perciben, por lo menos a nivel de partículas.

más apoyo de la comunidad laica), y por otro, ciertos fines mundanos de interés para los pueblos receptores: con el budismo se introducía una pacificación del pueblo, pero también la escritura y la educación.³⁸ Por ejemplo, en el Tíbet el budismo apaciguó el espíritu de conquista y se creó una escritura con base en la del sánscrito a fin de traducir los textos.³⁹

Con respecto a su difusión, esta ética religiosa ha tenido un proceso distinto, pues no llega a imponer sus patrones, sino que interactúa con las condiciones culturales y sociales existentes en el lugar. Como ejemplo de la diversificación budista, véase en el Anexo 2: Ilustraciones las fotografías de Chenrezig (tibetana) y de Kannon Bodhisattva (japonesa), las cuales representan la figura búdica de la compasión, con mil brazos para alcanzar a todos los seres sensibles. El budismo tibetano, como en la representación de Chenrezig, tiende a la ornamentación recargada, al empleo de colores vibrantes y a la mezcla de texturas (metal, madera, tela, etc.), mientras que el budismo japonés (cuya forma más conocida es el zen) prefiere estatuas de madera recubiertas de hoja de oro y, en general, un estilo más sobrio.

3.1.3. LA TERCERA VUELTA DE LA RUEDA: EL CAMINO DEL TANTRA

Existe un elemento más que se incorporó a la escuela Mahayana: el *tantra**. Éste también se originó en la India y Weber lo identifica simplemente como magia, aunque en la actualidad se asocia más en Occidente con la idea de sexo “espiritual”. En el budismo tibetano, se considera que el nivel *tántrico* de práctica corresponde a una tercera vuelta de la rueda del Dharma*, como continuación de

³⁸ P. Harvey, *Op. cit.*, p. 101. Weber señaló que, de no haber sido por el apoyo del rey Asoka (h. 268-239 a. C., India), el budismo no habría desarrollado el nivel de adaptación al mundo secular que lo llevaría a extenderse a otras regiones. *Op. cit.*, p. 244.

³⁹ P. Harvey, *Op. cit.*, p. 173. Téngase en cuenta que la pacificación no condujo al mítico paraíso de paz milenaria en el Tíbet como señalan algunos partidarios de los que hablaremos en el inciso 3.2. En ciertos momentos, los monjes resolvieron disputas mundanas y ultramundanas recurriendo a la violencia, como se puede ver en un resumen crítico: Charles Carreon, “The Dalai Lamas: Prisoners of the Potala”, [<http://www.american-buddha.com>] (4 de marzo, 2006).

las enseñanzas del Buda Shakyamuni.⁴⁰ Aquí se abordan la naturaleza búdica, la vía del *tantra** (“continuo” o “linaje”) y la continuidad de la conciencia.⁴¹ Las fuentes son *sutras** mahayanas y obras de maestros indios como Nagarjuna.

En principio se trata de los mismos temas de la segunda vuelta, pero expuestos con mayor profundidad. Se añaden otras técnicas meditativas y se considera que la naturaleza sobrehumana del Buda es símbolo del potencial innato para la iluminación de los seres humanos. El continuo que representa el *tantra** se refiere a la conciencia o la mente y es lo que pasa de una encarnación a otra. Ese continuo es distinto del alma o del “yo” (ambos ilusorios y contruidos por un acto volitivo), y en ocasiones se identifica con la naturaleza búdica en sí. Tanto el *samsara** como el nirvana* carecen de existencia inherente y la iluminación es una toma de conciencia de la verdadera naturaleza del ser humano.⁴²

El particular desarrollo del *tantra** en el Tíbet es lo que ha llevado a la designación de Vajrayana* para esta forma de budismo, pero para ello es preciso considerar algunos aspectos sobre el proceso de entrada de esta religión.

La primera influencia se dio en el siglo VII, aunque pronto decayó. Más tarde, el rey Trhisong Detsen (755-797?) intenta traerlo de nuevo, mas una serie de terremotos y plagas obstaculizan su labor. Esto se atribuyó a que las deidades bön* (de la religión original del Tíbet) se oponían a la entrada del budismo. Un maestro mahayana le recomienda al rey importar el budismo *tántrico* pues resultaría mejor para el pueblo tibetano, dada su preferencia por la magia. Llega entonces Padmasambhava (un maestro indio), quien exorciza el lugar y convierte a personas y deidades, lo cual asegura el establecimiento del budismo, que en el año 779 adopta el estatus de religión de Estado.⁴³

⁴⁰ Como parte de la escuela Mahayana, el budismo tibetano se refiere al Buda histórico no como Siddharta Gautama, sino como Shakyamuni, hijo del linaje de los sakyas, clan al que pertenecía. P. Harvey, *Op. cit.*, p. 152.

⁴¹ Dalai Lama, *Op. cit.*, p. 33.

⁴² *Ibíd.*, pp. 31-34. Debe tenerse en cuenta que resumimos conceptos de una gran complejidad con el propósito de completar el tipo ideal.

⁴³ Resumido a partir de P. Harvey, *Op. cit.*, p. 173.

Con el paso del tiempo se desarrollan varias escuelas,⁴⁴ aunque las más conocidas hoy en día son las siguientes:

1. *Escuela Nyingma**. Fundada por Padmasambhava en el siglo VIII. Combina elementos del Bön* con el budismo. Incluye las enseñanzas del Dzogchen* (“la gran perfección”), las cuales enfatizan la idea de que el ser humano ya posee la naturaleza búdica y está iluminado, pero debe despertar a esa realidad.
2. *Escuela Kagyu**. Fundada por Marpa (1012-96), un seglar casado. Se centra en el yoga y enseñanzas esotéricas transmitidas de maestro a discípulo.
3. *Escuela Sakya**. Fundada en 1073 por Gonjok Gyelbo (n. 1034). Se caracteriza por su erudición y su cercanía con los temas de la anterior. En el siglo XIII un maestro sakya se vuelve consejero espiritual de Khubilai Khan, por lo que los mongoles apoyan a la escuela en el control del Tíbet durante casi cien años.
4. *Escuela Gelug**. Lama Tsong Khapa (1357-1410) funda esta escuela a partir de las enseñanzas del maestro indio Atisha (s. XI). Enfatiza la disciplina monástica, la escolástica budista, la lógica y el debate. También se le conoce como “iglesia amarilla” por sus gorros ceremoniales. En el siglo XVI su líder reintroduce el budismo en Mongolia y, a su vez, un rey mongol le confiere el título de Dalai Lama.⁴⁵ Ha predominado desde entonces entre las demás escuelas.⁴⁶
5. *Bön**. La religiosidad bön* era animista y chamánica. Para el siglo XI ya ha incorporado elementos budistas e incluye también una tradición Dzogchen*.

⁴⁴ Véase la nota 18, sobre la posibilidad de considerarlas sectas. Por otra parte, también se les llama órdenes monásticas en: Dalai Lama, *Visión de una nueva conciencia*, Ciutadella, Menorca: Amara, 1996, p. 106.

⁴⁵ Dalai significa “océano” (de sabiduría). P. Harvey, *Op. cit.*, p. 175.

⁴⁶ En principio, las escuelas se distinguen sólo por “variaciones menores en los métodos hábiles para dirigir a los estudiantes a través del sendero” y por “pequeñas diferencias en terminología.” En: Dalai Lama, *Op. cit.*, p. 108.

No deriva su linaje de Shakyamuni, sino del Buda Shenrab Miwoche, quien vivió en Asia central hace 17,000 años.⁴⁷

Ahora bien, en el contexto tibetano, el *tantra** se ha observado al menos en tres niveles: las ceremonias, el arte y las prácticas esotéricas. El budismo tántrico desarrolló un complejo sistema de culto comunitario (las *pujas** o ceremonias de devoción), así como de prácticas como los molinillos de oración y los rosarios, por lo cual Weber señala que esas “tecnologías” espirituales (originales de la India) se llevaron hasta sus últimas consecuencias sólo en el Tíbet.⁴⁸ En cuanto al arte, sobresalen dos tipos de iconografía: las deidades búdicas con consorte y las deidades airadas (ver Anexo 2: Ilustraciones). Con respecto a las primeras, se trata de una figura búdica masculina representada con una pareja femenina (la consorte) en unión sexual, llamada *yab-yum*, es decir, la unión de la sabiduría y el método (vacío y compasión, respectivamente). Si bien se les puede dar una interpretación simbólica, implican que para obtener la iluminación completa se requiere en algún momento la cópula sexual real con una pareja.⁴⁹ Aunque el Dalai Lama advierte que este nivel de práctica se reserva a quienes tienen tal desarrollo que pueden transformar el excremento y la orina humanos en ambrosía.⁵⁰

De igual manera, las deidades airadas representan un modelo a seguir cuando el yogi (o practicante) trabaja con emociones negativas. Estas imágenes

⁴⁷ Tenzin Wangyal Rimpoché, *Wonders of the Natural Mind: The Essence of Dzogchen Teachings in the Native Bon Tradition of Tibet*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2000, p.13. Según refiere Gueshe Jamphel (entrevista personal, 11.08.05), hay grupos de la religiosidad *bön* original (como magos y chamanes) y otro sector orientado hacia la vía budista que representaría la escuela descrita. Sólo en México hemos observado el énfasis en distinguir a ésta como “budismo *bön*”.

⁴⁸ M. Weber, *Op. cit.*, p. 303.

⁴⁹ *Cfr.* Dalai Lama, Dalai Lama, *El mundo del budismo tibetano: Visión general de su filosofía y su práctica*, 2ª ed. Palma de Mallorca: Sophia Perennis, 1998, p. 112, y D. S. Lopez Jr., *Op. cit.*, p. 153.

⁵⁰ Dalai Lama, *How to Practice: The Way to a Meaningful Life*, New York, NY: Atria Books, 2002, p. 194. Por lo general, los monjes deben contar con autorizaciones especiales para practicar esta vía, pues implica dejar sus votos. La afirmación del Dalai Lama indica que, por lo menos en esta encarnación, no ha realizado las prácticas descritas. En otro lugar, arguye que se refiere a ellas sólo por aclarar malentendidos en un contexto donde abundan los maestros y los discípulos no calificados. En: *El mundo del budismo tibetano: Visión general de su filosofía y su práctica*, 2ª ed. Palma de Mallorca: Sophia Perennis, 1998, pp. 169-170.

han sido asociadas por los occidentales con demonios, debido a su aspecto fiero y violento (ver también el Anexo 2), pero por un lado pueden considerarse como un residuo de la tradición guerrera en el Tíbet, y por otro, se representa de esta manera a los espíritus protectores en varias partes de Asia.⁵¹ Sin embargo, ambos tipos de representación implican que en el *tantra* el camino budista trasciende la dualidad positivo-negativo y se recurre a emociones como la lujuria o la cólera para convertirlos en apoyo, igual que un antídoto producido a partir de veneno.⁵²

Una tercera forma de arte que ha llamado la atención son los mandalas*, que representan el palacio de un buda específico y constituyen un apoyo visual. En el *tantra**, el practicante debe visualizarse como la deidad búdica con la que va a trabajar y genera las cualidades correspondientes mediante concentración, imaginación y contemplación.⁵³ Esto generalmente se conoce como “yoga de la deidad” y requiere de la transmisión de un maestro calificado, lo cual implica no sólo el entrenamiento o la instrucción, sino la autorización espiritual.⁵⁴ Las prácticas del Tantrayana o Vajrayana* se consideran tan poderosas que permiten alcanzar la iluminación en una vida, pero a la vez su práctica incorrecta resulta contraproducente.

En la vía del *tantra**, se destacan también el estado de gozo y un nivel en donde no se requiere ya ningún esfuerzo como parte de la aproximación a la meta. El primero consistiría en una dicha apacible y el segundo parece una absoluta comodidad en el mundo, por lo que señalan el avance espiritual del individuo.

Un aspecto más del budismo tibetano que se debe considerar es su concepción de la muerte. En Occidente se ha popularizado en particular el *Bardo Thodol* o *Libro tibetano de los muertos*, de la escuela Nyingma*, pero que

⁵¹ D. S. Lopez, Jr., *Op. Cit*, p. 142. Puede tratarse de *bodhisattvas** con doble forma (compasiva y airada), o espíritus domados o conversos que se ponen al servicio del budismo.

⁵² Dalai Lama, *How to Practice: The Way to a Meaningful Life*, New York, NY: Atria Books, 2002, p. 195-196.

⁵³ Varios maestros tibetanos señalan que, mientras no se vislumbre la naturaleza real de la mente, basta con imaginar el proceso. Se entiende que un practicante avanzado no imagina, sino que ve realmente la esfera del Buda*.

⁵⁴ La transmisión vincula al discípulo con el linaje del maestro. Aunque algunas de estas prácticas se han hecho públicas mediante libros, los autores advierten que no se deben realizar sin la supervisión de un maestro.

corresponde a un amplio género de textos mortuorios, los cuales se leen en voz alta en presencia de un moribundo o un cadáver, pues describen el proceso de muerte y renacimiento a través de tres estados intermedios (bardos). Este proceso es una oportunidad más para alcanzar la liberación definitiva y un practicante avanzado puede controlar su mente durante la transición, de donde se deriva la tradición tibetana de los *tulkus** o maestros reencarnados, de los cuales el Dalai Lama es sólo el ejemplo más conocido.⁵⁵

Pero ya se trate de un *tulku** o un ser humano común, todo monje debe ajustarse al programa de estudio y práctica según la escuela. Generalmente la edad de ingreso es entre los ocho y los trece años, y se aprende a leer y escribir. Más tarde vendrán las clases sobre filosofía y lógica en donde se trabaja a partir de la memorización y el debate, así como el aprendizaje de oraciones y rituales, además de la práctica meditativa. Cada monje cuenta con un preceptor particular encargado de supervisar su avance. En el caso de la escuela Gelug*, el programa completo requiere entre dieciocho y veinte años de estudio para obtener el grado de *gueshe** (equivalente a un doctorado en filosofía budista).⁵⁶

Por otra parte, para ciertas enseñanzas se requiere cubrir antes el *Ngöndro* (prácticas preliminares).⁵⁷ Por ejemplo, en las tradiciones Kagyu y Gelug, consiste en cuatro prácticas: a) toma de refugio y generación de *bodhichitta* (incluye las postraciones); b) purificación a través del mantra* de Vajrasattva (figura búdica); c) ofrecimiento del mandala*, y d) devoción al maestro (*Guru Yoga*).⁵⁸ Aunque el contenido varía según las distintas escuelas, la esencia de estas prácticas es preparar la mente del discípulo, ayudándolo a eliminar el ego generado por las

⁵⁵ P. Harvey, *Op. cit.*, p. 175. El linaje de reencarnaciones se sigue para el liderazgo de las distintas escuelas y, aunado al aspecto mágico-ritual, conlleva implicaciones políticas, como el apoyo de Mongolia o China a algunos de los *tulkus**.

⁵⁶ Para una síntesis del programa *gelug*, cfr. D. S. Lopez, Jr., *Op. Cit.*, pp. 166-168. Comparamos con el resumen autobiográfico de Tenzin Wangyal Rimpoché, *Wonders of the Natural Mind: The Essence of Dzogchen in the Native Bon Tradition of Tibet*, p. 18, así como con lo referido por Ngawang Khenrab y Lobsang Dawa (véase la Bibliohemerografía, en la sección de entrevistas).

⁵⁷ De hecho, Tenzin Wangyal Rimpoché deja entrever que estas prácticas son necesarias incluso antes de empezar con la meditación. *Op. cit.*, pp. 68-69.

⁵⁸ Resumido de *The Berzin Archives* [http://berzinarchives.com/web/en/archives/advanced/mahamudra/general_introduutory_material/introduction_mahamudra_practical_ap/mm_02.html] (feb., 2007).

emociones negativas, como la ira o el apego; esto se asemeja a la preparación y limpieza de un recipiente para llenarlo con el preciado líquido de las enseñanzas.⁵⁹ Como puede observarse, el *Ngöndro* sintetiza las enseñanzas de las tres vueltas del Dharma* y debe repetirse cada práctica cien mil veces antes de comenzar a recibir instrucción.

A partir del *Ngöndro*, comentaremos algunos aspectos a manera de conclusión sobre el tipo ideal del budismo tibetano. Encontramos de nuevo la combinación de intelecto, magia y tradición que ya mencionamos líneas arriba. Así, la eliminación del ego no implica abulia o entrega pasiva a la voluntad del maestro, aunque en una sociedad tradicional parezca una inclinación natural. Cada práctica requiere la reflexión (condición *sine qua non* planteada por el Buda) para llegar a una clara determinación de abandonar el sufrimiento e iluminarse para el beneficio propio y de los demás (motivación *mahayana*). En cuanto a la purificación, suele requerir una admisión de actos dañinos, los cuales se recuerdan “con una poderosa conciencia alerta, opuesta a la debilidad del sentirte culpable”;⁶⁰ dado que no hay un dios justiciero, la moral está en manos del individuo: reconocer el daño causado y procurar no volver a cometer las faltas. Por lo anterior, el camino budista va del presente al futuro y no hacia el pasado. Lo que el individuo fue en esta vida o las anteriores es irrelevante, mientras que el potencial de lo que llegará a ser si aprovecha el presente es lo principal.

Con respecto al elemento mágico-ritual, consideremos las postraciones y los ofrecimientos del mandala*. Las primeras consisten en un acto de devoción en el cual, a diferencia de otras tradiciones budistas, el individuo comienza de pie y se tiende en el suelo para luego volver a levantarse. Incluso los laicos realizan peregrinaciones a lugares sagrados mientras las realizan y constituyen un modo de generar méritos.⁶¹ El ofrecimiento del mandala* implica que el individuo se

⁵⁹ Para los efectos y propósito, Tenzin Wangyal Rimpoché, *Op. cit.*, p. 69.

⁶⁰ Tenzin Wangyal Rimpoché, *Nyam Gyud Ngöndro*, México: Ligmincha Institute y Garuda, Asociación Cultural Tibetana, 2001, p. 15.

⁶¹ Por ejemplo, según observamos, en Japón el individuo se arrodilla y desde ahí se tiende ante la figura del Buda*. El Dalai Lama se ha referido a ellas como una “gimnasia espiritual”, pues además de las virtudes esotéricas, lo mantienen en forma.

desapega de las posesiones materiales y ofrece sus cualidades positivas, así como todo lo bello y valioso en el universo (representado en el mandala*) a los budas y *bodhisattvas**.⁶² En cierto sentido, lo mágico-ritual tendría como fin elaborar un plano simbólico que permita al practicante afianzar los principios intelectuales.

Si recordamos la idea de los medios hábiles de la escuela Mahayana, puede existir un nivel en donde el simbolismo se considere real, mientras que en otro nivel esta barca simbólica se deja atrás por ser tan ilusoria como el mundo cotidiano. Sin embargo, la tradición opera de nuevo y se conserva la práctica como un método probado para facilitar el camino a los demás.

Por supuesto, el lado tradicional también se asocia al mantenimiento de una institución, como en lo concerniente al predominio de una escuela sobre otra y sus alianzas con el poder temporal. Sin embargo, igual que en toda tradición budista, existe siempre la posibilidad de volver a los principios esenciales y replantear los métodos hábiles en función de las circunstancias, como se verá en los siguientes incisos.

3.2. LA INSERCIÓN EN EL CONTEXTO ESTADOUNIDENSE

De acuerdo con la bibliografía revisada, es posible dividir el proceso de inserción del budismo tibetano en tres etapas: La primera (desde fines del siglo XIX hasta 1955) abarca referencias indirectas en donde los tibetanos están ausentes y su forma de budismo se considera sobre todo una perspectiva esotérica. La segunda (1956-1988) nos remite a la llegada de maestros tibetanos a Estados Unidos, con lo cual comienza la difusión y el proceso de adaptación al nuevo contexto. La tercera etapa (1989 a la fecha) representa el gran *boom* del budismo tibetano en

⁶² Ver: *The Berzin Archives* [http://berzinarchives.com/web/en/archives/advanced/mahamudra/general_introduutory_material/introduction_mahamudra_practical_ap/mm_02.html],(feb., 2007)

su nueva nación, marcada sobre todo por su consolidación como campo de estudios y práctica espiritual, el otorgamiento del premio Nobel de la Paz al Dalai Lama y la popularidad alcanzada gracias a los medios de comunicación.

3.2.1 ANTECEDENTES: BUDISMO TIBETANO SIN TIBETANOS (1900-1955)

Con el título señala, en esta etapa se empieza a construir la imagen del budismo tibetano a partir de obras de naturaleza diversa, pero sin tomar en cuenta la perspectiva de los propios tibetanos. Si bien los occidentales consideraban al budismo similar al protestantismo, tanto observadores católicos como protestantes han identificado una semejanza entre el budismo tibetano y el catolicismo, debido a elementos rituales como los cantos religiosos, los exuberantes templos, las bendiciones de los jerarcas, entre otros.⁶³ De hecho, a partir de la palabra “lama”*, empleada en tibetano para referirse tanto a un preceptor religioso como a un individuo en quien ha reencarnado un maestro importante, se formó el nombre de “lamaísmo”* para separar conceptualmente al budismo del Tíbet de otras tradiciones.⁶⁴ Aun cuando se le consideraba una forma corrupta de la ética religiosa del Buda, hubo dos puntos de interés en Occidente: su conservación de textos que se perdieron en la India con el declive del budismo⁶⁵ y el surgimiento de una interpretación legendaria del Tíbet como uno de los últimos sitios de sabiduría ancestral en el mundo.

En ambos casos, los occidentales consideraban que sólo ellos estaban en condiciones de aprovechar unos conocimientos de los cuales los tibetanos eran

⁶³ Por ejemplo, para ciertas ceremonias el Dalai Lama lleva un tocado muy similar a la tiara papal. Para los católicos, este budismo era un “espejo” satánico o la corrupción de las enseñanzas de un misionero desconocido; para los protestantes (sobre todo ingleses), se trataba de una degradación del verdadero budismo. *Cfr.* Donald S. Lopez Jr., *Op. cit.*, pp. 19-30.

⁶⁴ En consonancia con su época, Weber utiliza esta palabra, pero sí lo reconoce como una variedad del budismo en el apartado sobre la misión budista en Asia interior. *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987, Vol. II, pp. 296-297.

⁶⁵ Por lo menos desde el S. VI d.C. el budismo se va diluyendo en una época de renovación hinduista, y más tarde las invasiones musulmanas contribuyen a su desaparición (excepto en la zona de los Himalaya y en Sri Lanka), aunque siguió consolidándose fuera de la India. P. Harvey, *Op. cit.*, pp. 168-169.

meros custodios. Para el orientalista, el budismo tibetano servía para completar el canon de la literatura india; en la Teosofía (de la que hablaremos en seguida), sólo algunos maestros (no todos los monjes y mucho menos el pueblo tibetano) estaban conscientes de preservar una sabiduría que aguardaba a los intérpretes de Occidente.⁶⁶

Como se vio en el inciso 2.3.1 (*vid supra*), el budismo comenzó a influir el pensamiento estadounidense desde la época del Trascendentalismo, pero se convertiría en una presencia viva dentro de la pluralidad religiosa a principios del siglo XX, con las migraciones de chinos, japoneses y otros asiáticos.

Al margen del interés académico y la llegada de comunidades budistas, cabe mencionar a Madame Helena Petrova Blavatsky (inmigrada rusa) y al Coronel Henry Steel Olcott como ejemplo de las inquietudes esotéricas. Los dos se conocieron en el medio del espiritismo, pero más tarde lo consideran limitado y conciben el proyecto de la Sociedad Teosófica, cuyos fines serían, en resumen, crear una hermandad universal, estudiar tanto religiones como filosofías y ciencias, e investigar los poderes psíquicos del hombre.⁶⁷ Para esto, se basaban en su contacto mental con “Adeptos” de la India y Tibet, a partir de lo cual –y mediante escritura automática– Blavatsky concibió los textos de referencia para los miembros de la Sociedad. En ellos se combinaban ideas religiosas y filosóficas con elementos de ficción, y sirvieron para presentar el budismo tibetano en los Estados Unidos.⁶⁸ A pesar de su desigual mezcla de vías filosófico-esotéricas y como producto de esa nación, los fundadores de la Sociedad combinarían el misticismo con la acción en el mundo y trascenderían fronteras, pues sus fundadores fueron a la India en 1879, con la intención de ayudar en la defensa del

⁶⁶ D. S. Lopez Jr., *Op. cit.*, pp. 4 y 201. Esta visión de los tibetanos como “servidores” es uno de los aspectos centrales de la crítica del autor con respecto a la imagen del budismo tibetano en Occidente.

⁶⁷ Rick Fields, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, 3a. ed. Boston-London: Shambhala, 1992, pp. 84-90.

⁶⁸ El resultado del proceso es *Isis Unveiled, A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*. Cfr.: Rick Fields, *Op. cit.*, pp. 90-91.

budismo ante los embates de la cristianización.⁶⁹ Olcott escribiría una especie de catecismo budista *theravada* (en inglés y cingalés, 1881) para apoyar la educación local. La labor de ambos no tenía carácter político directo, pero se interpretó como favorable al nacionalismo anticolonialista y tuvieron que salir de la India algunos años después.⁷⁰ Cabe señalar, sin embargo, que la Sociedad ha continuado apoyando al budismo, en particular con la edición y difusión de textos.

Walter Y. Evans-Wentz continuó con la labor de la Sociedad Teosófica y publicó en 1927 una primera versión del *Bardo Thodol*, que a partir de entonces se conocería como *El libro tibetano de los muertos*.⁷¹ Este libro, junto con *El tercer ojo* (1956) de T. Lobsang Rampa (seudónimo del británico Cyril Henry Hoskin), se convertirían en los textos más populares relacionados con el budismo tibetano.⁷² En ambos casos, el Tíbet se percibía como un país cerrado a la mirada de los extranjeros y lo que para muchos era un lugar atrasado –pues no había llegado la civilización europea– comenzó a verse como un santuario, donde se guardaban las claves del siguiente paso en la evolución humana. La reencarnación* se consideraba un símbolo del progreso del espíritu, mientras que se mencionaban los poderes psíquicos de los lamas (levitación, ubicuidad, telepatía, etcétera). Si bien Evans-Wentz se presentó modestamente como un discípulo, Lobsang Rampa se creía un europeo poseído por un espíritu tibetano. Aun cuando –como vimos en el inciso anterior– el budismo *mahayana* aceptaba formas poco convencionales de

⁶⁹ Blavatsky y Olcott sólo llegaron a reforzar un movimiento ya iniciado en Asia. Por ejemplo, en 1873 se realizó un debate en Panadura (Sri Lanka) ante 10,000 personas, entre un misionero cristiano y el monje budista Gunananda, donde éste salió vencedor. El budismo recurrió tanto a sus estrategias tradicionales como a un aprendizaje de los métodos misioneros para sobrevivir. P. Harvey, *Op. cit.*, p. 329.

⁷⁰ Para más detalles, véase Rick Fields, *Op. cit.*, pp. 94-105. Peter J. Leithart interpreta el “catecismo” como una temprana protestantización del budismo, con el fin de señalar críticamente que cuando los occidentales se sienten atraídos por éste, en realidad están siguiendo un cristianismo exótico. Peter J. Leithart, “When East is West”, en *First Things*, New York, mayo de 2005, No. 153, pp. 11-2. Proquest (artículos en publicaciones periódicas): 830125951. Sin embargo, esto no tendría relación con otras formas de budismo, incluyendo el tibetano.

⁷¹ En 1935 se editó con un prefacio de Carl G. Jung. *Cfr.* D. S. Lopez, Jr., *Op. cit.*, pp. 47-57.

⁷² *Ibid.*, p. 103 y ss. Considerado posteriormente como fraude (por presentar como información factual un relato que se ha probado ficticio), fue un éxito de ventas en veintiún países desde su primera edición y sigue siendo, junto con sus dos secuelas, uno de los libros sobre budismo tibetano más vendidos.

transmisión de enseñanzas, Lopez arguye que en el Tíbet la autoridad carismática depende siempre de la institución (el linaje, la escuela) para avalar las revelaciones.⁷³

Cabe señalar que *El tercer ojo* se publicó durante la ocupación china del Tíbet y aunque las grandes potencias no intervinieron (al menos abiertamente), surgió la idea de que el pacífico y espiritual santuario había caído en manos del mal.⁷⁴ Pero la ocupación dio origen al exilio tibetano y con ello se iniciaría la segunda etapa.

3.2.2. LOS TIBETANOS ENTRAN EN ESCENA (1956-1988)

Rick Fields presenta dos profecías que bien podrían considerarse como continuación de la preferencia por el lado mágico del budismo. La primera es del propio Buda: “2,500 años después de que yo haya entrado definitivamente en el Nirvana, la Doctrina Suprema se difundirá en la tierra de la gente de rostro rojo.” La segunda es de Padmasambhava: “Cuando vuele el pájaro de hierro y los caballos corran sobre ruedas, el pueblo tibetano se dispersará como las hormigas por todo el mundo, y el Dharma llegará a la tierra del hombre rojo.”⁷⁵ Fields asume que las profecías se han cumplido con la llegada del budismo a los Estados Unidos; sin embargo, en lo referente a la tradición tibetana, hay tres aspectos que se deben tener en cuenta para comprender esta segunda etapa.

En primer lugar, en Estados Unidos se consideró importante incluir en los programas universitarios la enseñanza de lenguas que podrían resultar útiles (chino, vietnamita, etc.) como parte de sus intenciones de expansión comercial en Asia. En la Universidad de Washington, por ejemplo, el Programa de Asia Central

⁷³ D. S. Lopez, Jr., *Op. cit.*, p. 109. Incluso Rius (partidario de los chinos y no de los tibetanos) se apoya en el hecho de que el Dalai Lama negara conocer al autor como prueba del fraude. Eduardo del Río (Rius), *El supermercado de las sectas*, México: Grijalbo, 1999, p. 115.

⁷⁴ Esta interpretación es congruente con el anticomunismo estadounidense de la década de 1950, donde no sólo el cristianismo, sino otras religiones se veían amenazadas. Rius, como la gente de izquierda, consideraba la invasión china como una “liberación” del pueblo tibetano, salvado de la tiranía de la teocracia. *Cfr.* Eduardo del Río (Rius), *Op. cit.*, p. 114.

⁷⁵ Rick Fields, *Op. cit.*, epígrafe y p.307, respectivamente.

contaba con el apoyo de la Fundación Rockefeller y del Departamento de Defensa.⁷⁶ Sin embargo, el desarrollo de nuevos programas también correspondió a la liberalización de las humanidades tras la Segunda Guerra Mundial, en particular con respecto a los estudios de la religión, donde se percibió la necesidad de mitigar el predominio protestante incluyendo estudios sobre catolicismo y judaísmo, así como religiones no judeo-cristianas; pero a diferencia de los estudios orientales en Europa, no se trató de la mera acumulación de conocimiento, sino de abordar cuestiones de sentido e interpretación de textos para descubrir nuevas creencias y visiones del mundo, a partir de lo cual se conformaría la idea del “académico-adepto”.⁷⁷

En segundo lugar, China invadió el Tíbet en la década de 1950 y en 1959 el Dalai Lama huye a la India, seguido de miles de tibetanos. Muchos monjes llevaron consigo pinturas y textos ante lo que percibieron como una amenaza a la existencia de su cultura. Por otra parte, en las décadas de 1960 y 1970 se desarrolló la idea de que el budismo tibetano era una tradición no mancillada por la dominación occidental,⁷⁸ por lo que los estadounidenses y los europeos fueron en busca de maestros que estuvieran más dispuestos a recibirlos como discípulos, ya fuera por preservar su cultura, por buscar nuevos medios de subsistencia (a falta del apoyo seglar tradicional), o por servir a un nuevo tipo de seres que padecían los males inherentes a la existencia.⁷⁹

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 289.

⁷⁷ Donald S. Lopez, *Op. cit.*, pp. 160-161. En el inciso 2.2.2 (*vid supra*) se mencionó el apoyo a la pluralidad religiosa por medio de las universidades. Lopez señala que, por entrar al campo de estudios religiosos, estos programas conllevaban la idea de la práctica y no sólo del conocimiento académico.

⁷⁸ Donald S. Lopez, *Op. cit.*, p. 42.

⁷⁹ Sigue en discusión si China tenía derecho a apropiarse de lo que ahora es la Región Autónoma del Tíbet. La participación de Estados Unidos ha resultado compleja, pues a falta de colonias, buscó otras formas de entrar en Asia. A principios del siglo XX, le ofreció a China el estatus de “nación más favorecida” para el comercio. Cuando ésta se volvió comunista, la presidencia estadounidense apoyó discretamente la causa tibetana en la década de 1950 sólo para mantener ocupados a los chinos, mientras que daba apoyo económico a los refugiados tibetanos. En la década de 1970, mejoraron las relaciones entre ambos países, por lo cual el poder ejecutivo perdió interés en el Tíbet, pero existía ya un movimiento fuerte de apoyo en la sociedad y el poder legislativo continuó con el tema. En la década de 1990 se condicionó el estatus de China, la cual – entre otros puntos– debía comprometerse al desarrollo económico del Tíbet y a la preservación de

En tercer lugar, Lopez señala un aspecto poco difundido pero de suma importancia para el budismo tibetano: en 1961 comenzó un intercambio mediante el cual la India recibiría cargamentos de trigo de Estados Unidos y aquella le enviaría a la Biblioteca del Congreso un determinado número de copias de todo libro publicado. Entre esas obras, se incluirían textos tibetanos.⁸⁰ Así, se conjuntarían los alumnos universitarios, los maestros tibetanos y los materiales de estudio.

A continuación nos limitamos a mencionar a los personajes sobresalientes cuyas actividades nos ayudan a comprender el proceso general.⁸¹ Así, el primer lama que se estableció en los Estados Unidos fue Gueshe Wangyal (Gelug*, 1901-1983). En principio, llegó en 1955 para trabajar con una comunidad de origen mongol que huía de la región del Volga (en Rusia) por la persecución religiosa de las autoridades soviéticas y se había refugiado en Nueva Jersey. Al igual que otros inmigrantes, Gueshe Wangyal veía en Estados Unidos la tierra de las oportunidades. Ya en la década de 1960, estableció el primer monasterio en Free Acres, llamado “Monasterio Budista-Lamaísta de América”. Algunos estudiantes de Harvard y Cambridge (entre los cuales se encontraban Jeffrey Hopkins y Robert Thurman) le solicitaron enseñanzas budistas, pues querían que alguien les explicara cómo se lograba lo que habían aprendido en textos. El grupo de discípulos occidentales se iría ampliando hasta requerir de un centro aparte, pero el lama decidió que debía construirse en el estilo suburbano de Nueva Jersey. Al mismo tiempo, Gueshe Wangyal costeaba parte de sus actividades y la

su cultura. John Kenneth Knaus, “An Uncertain Ally: The US Government and Tibet”, en *Harvard Asia Quarterly* [http://www.asiaquarterly.com/content/view/The_US_Government_and_Tibet.htm] (marzo 22, 2005).

⁸⁰ Donald S. Lopez, *Op. cit.*, p. 165.

⁸¹ Richard H. Seager señala la falta de estudios que esquematicen la compleja red de maestros, linajes e instituciones del budismo tibetano en Estados Unidos. “Buddhist Worlds in the U.S.A.: A Survey of the Territory”, en D. C. Williams y C. S. Queen (eds.), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Padstow, Cornwall: Curzon Press, 1999, p. 248. Aunque desde entonces han aumentado los estudios al respecto, el presente trabajo considera sólo los casos mencionados con mayor frecuencia, sobre todo en las obras de la sección sobre budismo tibetano en Estados Unidos y Occidente (ver Bibliohemerografía).

manutención de otros monjes trabajando para la Universidad de Columbia (Departamento de Lenguas Altaicas) como profesor de tibetano.

El compromiso de los occidentales llevó, entre otras consecuencias, a la primera ordenación como monje de un estadounidense, Robert Thurman, a quien le dio autorización el Dalai Lama en Dharamsala en 1964. Cabe señalar que Gueshe Wangyal dudaba de la vocación de Thurman y por ello lo mandó con el Dalai Lama, pero le guardó su traje y sus zapatos de “laico”. Thurman obtuvo logros notables como adquirir un nivel sorprendente de fluidez en tibetano en unos cuantos meses, pero regresó un año más tarde, fastidiado de la política religiosa y convencido de que la vía monástica no era lo suyo. Gueshe Wangyal le devolvió sus cosas y Thurman abandonó los votos, pero continuó en el campo académico y es a la fecha uno de los principales expertos estadounidenses en budismo tibetano.⁸²

Del lado de la costa del Pacífico, llegó Deshung Rimpoche (Sakya*) en 1960 a la Universidad de Washington, en Seattle, para dar continuidad al proyecto de la Fundación Rockefeller.⁸³ Sin embargo, este lama no hablaba inglés y a quienes solicitaban enseñanza les aconsejaba ir a la India.

En 1969 llegó Tarthang Tulku (n. 1959) a California con el apoyo de un estudiante estadounidense que conoció en la Universidad de Benares, India, y abrió el Centro de Meditación Tibetana Nyingma, primera congregación Vajrayana de Estados Unidos.⁸⁴ Tarthang Tulku no contaba con un grupo budista nativo, pero sí encontró disposición en el campus de Berkeley, en donde ya había swamis, sufis, yogis y maestros de zen. Sus discípulos serían principalmente universitarios y el enfoque era tradicional: debían realizar el *Ngöndro* (incluidas las

⁸² Rick Fields, *Op. cit.*, p.293. Cabe recordar que Dharamsala (al norte de la India) es la sede del gobierno tibetano en el exilio y ahí reside el Dalai Lama. La renuncia al mundo no es característica de la religiosidad estadounidense, por lo cual Thurman podía tener tanto una vocación (al menos temporal), como el afán estadounidense de “ser el primero”.

⁸³ De acuerdo con Lopez, se trata del primer apoyo filantrópico sustancial al estudio del budismo tibetano en Estados Unidos. Donald S. Lopez, *Op. cit.*, p. 159.

⁸⁴ Tarthang Tulku no vino en calidad de monje, sino como maestro seglar, acompañado de su esposa, una poeta.

cien mil postraciones) antes de comenzar a recibir enseñanza.⁸⁵ En un año, Tarthang Tulku compró un edificio para trasladar su centro, dedicado a la práctica y la enseñanza del budismo, y creó el *Tibetan Aid Project* (una organización de apoyo a los tibetanos), la editorial Dharma y el periódico del Centro de Meditación Nyingma. Más tarde estableció el Mandala Odiyan, una especie de monasterio-escuela, en Copper Mountain (California), un entorno rural. Aquí se ha construido una *stupa** y un templo,⁸⁶ y el lugar se destina para estudios budistas, retiros, meditación, arte sagrado y proyectos culturales. Sin embargo, no se considera sectario, pues gente de otras tradiciones budistas o de otras religiones puede participar de las actividades.⁸⁷ Como se ve, no hay vinculación directa con la academia, pero el lama aprende pronto de las posibilidades americanas que representan las organizaciones sociales y los medios de comunicación. Tarthang Tulku ha escrito varios libros en los cuales presenta el Dharma al público occidental en un lenguaje accesible y con ejemplos de su nuevo entorno. Asimismo, desarrolló una teoría llamada *Time, Space, and Knowledge* o TSK (Tiempo, Espacio y Conocimiento), la cual parece una formulación contemporánea de la tradición Dzogchen*.⁸⁸

Otro de los maestros importantes, Chögyam Trungpa Rimpoche (Kagyu*, 1939-1987), llegó a Tail of the Tiger (una granja en Vermont, rebautizada como Karne-Choling) por invitación de algunos estadounidenses que habían asistido a su centro de meditación en Escocia.⁸⁹ Es, al mismo tiempo, el más polémico y uno

⁸⁵ De igual manera que la renuncia monástica, las postraciones tibetanas resultan contrarias no sólo a la religiosidad estadounidense, sino a su cultura en sí, por parecer “humillantes”. Sin embargo, también podrían constituir una nueva versión del “probarse en el mundo” de la ética protestante.

⁸⁶ La *stupa* es la construcción conmemorativa en donde se conservan reliquias del Buda y de otros maestros. Tanto la *stupa* como el templo vincularían este proyecto con el lado explícito de la religiosidad tibetana.

⁸⁷ Sobre la historia del Mandala Odiyan: Tarthang Tulku (supervisión), *Ways of Work, Dynamic Action: Nyingma in the West*, California: Dharma Press, 1987, pp. 304-357.

⁸⁸ Se puede ver un resumen de la TSK en Tarthang Tulku, *Enseñanzas del corazón*, Vitoria-Gasteiz (España): La Llave-D.H., 2002, pp. 237-264.

⁸⁹ Este maestro reencarnado recibió educación propia de un buda, según Paine, lo cual quiere decir que a una edad temprana dominó el conocimiento de los textos y las prácticas correspondientes. Huyó del Tíbet en 1959 y recibió una beca para estudiar en Oxford. Es el primer tibetano que obtuvo la nacionalidad británica, el primer maestro que escribió un libro directamente

de los mejores lamas* de esta etapa. Describió la situación de Estados Unidos como un “supermercado espiritual”, pues según él la gente iba de un grupo religioso o espiritual a otro, cubriendo cada vez sus actitudes egoístas o neuróticas con un nuevo ropaje conceptual.⁹⁰ Adaptó rápidamente las enseñanzas budistas al lenguaje de la psicología, con lo que atrajo a un gran número de adeptos en los grandes centros urbanos. Mientras otros tibetanos lo censuraban por sus innovaciones, él a su vez los criticaba por apearse a formas tradicionales que ya no eran aplicables al lugar y tiempo actuales.⁹¹

En una época de excesos, Chögyam Trungpa actuó en consecuencia: fumaba, tomaba alcohol, llegaba tarde, siempre estaba rodeado de chicas en minifalda, tenía una lista de adeptas para acostarse con él cada noche, en fin, chocaba con la imagen de “santo oriental”.⁹² Allen Ginsberg admiraba su habilidad para hablar en diferentes variedades de inglés (*hippie*, estudiante de Oxford, clase trabajadora, comerciante, etc.) y reconocía su influencia en el terreno de la experimentación poética. De este modo, Trungpa se entrelazó con el lado excesivo del interés místico de su época (*vid supra*, inciso 2.3.1), el cual se oponía a la religiosidad de la ética protestante. Al mismo tiempo, enfatizaba el sentido del humor y restaba importancia a lo “sagrado”, afirmando que el budismo debía aplicarse en la vida cotidiana. Instaba a sus alumnos a meditar, así como a dominar las prácticas hinayana y mahayana antes de adentrarse en el *tantra**, y confiaba en que tenían el potencial, pero en ocasiones los trataba con brusquedad (bostezaba cuando le contaban sus penas, a uno le cortó el cabello mientras dormía, a otro lo empujó por una escalera) en un afán por “despertarlos” de las

en inglés, y el primero en fundar un centro de meditación tibetana en la Gran Bretaña y en Estados Unidos. En 1968, tras un accidente que le dejó lesiones de por vida, abandonó los votos monásticos y se casó con una joven inglesa. Aunque pertenecía a la escuela Kagyu*, se caracterizó por una visión ecléctica, en consonancia con un movimiento ecuménico (*Rimed*) iniciado en el Tíbet en el siglo XIX. Jeffrey Paine, *Re-enchantment: Tibetan Buddhism Comes to the West*, New York: W.W. Norton & Company, 2004, pp. 80-85 y 98-99.

⁹⁰ Fields, Rick. *Op. cit.*, p. 307 y Chögyam Trungpa, *Más allá del materialismo espiritual*, Buenos Aires, Troquel, 1998, pp.21-26.

⁹¹ Jeffrey Paine, *Op. cit.*, p. 85.

⁹² *Ibíd.*, p. 81. Si bien este tipo de conducta en un gurú ha decepcionado a la gente en otros casos (sobre todo si se trataba de un secreto revelado intempestivamente), Trungpa no ocultó su modo de vida y, de hecho, fue una de las razones de su éxito entre los jóvenes.

ensoñaciones y traerlos al presente. Sin embargo, budistas como Shunryu Suzuki (eminente maestro zen de la época) reconocían las cualidades del excéntrico tibetano para exponer el Dharma e incorporar aspectos del judaísmo y del cristianismo.

En 1970 realizó giras de conferencias en Nueva York y California; estableció Karma Dzong, un centro de meditación urbano en Boulder, Colorado (aprovechando una invitación de la Universidad de ese estado), y abrió otros centros urbanos en Nueva York, Boston, Berkeley y Los Ángeles, entre otras actividades. Por esa época, inauguró el Rocky Mountain Dharma Center con el objeto de contar con un centro para retiros de un mes tanto de estudio como de meditación. Cabe señalar que entre sus alumnos se encontraban profesionales de la salud mental, quienes estaban interesados en conocer las vías budistas para el estudio de la conciencia. En 1974, en colaboración con intelectuales como Allen Ginsberg y John Cage, fundó el Instituto Naropa, destinado a ser el lugar más importante para el estudio académico del budismo, que en 1986 recibió acreditación oficial como universidad. También en 1974 agrupó todos los establecimientos en la organización Vajradhatu, incluyendo una unión de crédito, un centro de educación preescolar y un grupo de teatro, con lo cual demostró una gran capacidad de administración.⁹³ Este esfuerzo organizativo coincidió con una crisis de Trungpa⁹⁴ (la cual lo llevaría a establecer un centro más, pero ahora en Nueva Escocia, Canadá), así como con la visita del XVI Karmapa, el líder de la escuela Karma Kagyu.⁹⁵ Por lo anterior, Trungpa adoptó una actitud tradicional: se empezó a vestir de traje, esperaba que sus alumnos llevaran ropa más formal y los preparó en cuanto al protocolo tibetano para recibir al Karmapa.

⁹³ Rick Fields, *Op. cit.*, pp. 316-318 sobre Naropa, p. 337 sobre la organización Vajradhatu.

⁹⁴ Según J. Paine, a mediados de la década de 1970 se generaliza una polémica en torno a la obediencia espiritual. En el caso de Trungpa, busca un entorno más tradicional. *Op. cit.*, p. 110.

⁹⁵ El título de karmapa se transmite por reencarnación. El jefe de una escuela representa la cabeza del linaje.

En 1976 designó como su sucesor a un estadounidense, Thomas Rich, quien sería nombrado Osel Tendzin.⁹⁶ La reacción de los discípulos fue ambigua: si bien no les agradaba la imagen de un maestro con ojos redondos y parecido a ellos, veían como una realidad el que alguien no asiático pudiera obtener semejante logro.⁹⁷ Sin embargo, Osel Tendzin provocaría el mayor escándalo relacionado con el budismo tibetano en Estados Unidos, cuando en 1988 se descubrió que tenía SIDA y, a pesar de ello, había mantenido relaciones sexuales con varios discípulos, creyendo que el poder purificador de las prácticas evitaría el contagio.⁹⁸ Trungpa había muerto un año antes y tras el escándalo, la *sangha** (o comunidad de discípulos) se dividió en cuanto al apoyo del sucesor, pero la mayoría consideraba que era un problema de falibilidad del maestro, no de la tradición.

Otro maestro tibetano relevante en esta época fue Lama Yeshe (Gelug, 1935-1984).⁹⁹ En su caso, el aspecto carismático fue más relevante. Como señala Paine: “Atrajo a los occidentales por su *joie de vivre*, su calidez emocional, su habilidad para conectarse, de hecho muchas personas pensaban que nunca habían visto a alguien tan vibrante. [...] Aquello que destilaba él, los jóvenes occidentales que lo conocían anhelaban adquirirlo para sí.”¹⁰⁰

Lama Yeshe llegó a Nashville, Indiana, en 1974 y pronto abrió un centro, publicó un libro y contribuyó a la creación de una editorial llamada Wisdom Publications. Enseña el budismo, no como filosofía, metafísica o religión, sino como un estudio de la propia mente, y los estadounidenses se alegraron de no

⁹⁶ Más que un sucesor ordinario, Trungpa realiza una ceremonia de empoderamiento, esto es, pone en sus manos la continuidad del linaje en Estados Unidos. Rick Fields, *Op. cit.*, pp. 336-338.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 338.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 365-366. A la muerte de Osel Tendzin (1991), se designó sucesor a un hijo de Chögyam Trungpa.

⁹⁹ En la década de 1960, se encontraba exiliado en la India. Cuando Zina Rachevsky (descendiente de los Romanov y rica heredera estadounidense) fue en busca de enseñanzas, sólo él aceptó porque había aprendido algo de inglés por su cuenta y porque, a diferencia de sus compatriotas, no consideraba una deshonra admitir a una discípula occidental. Rachevsky quedó fascinada por la calidez, la espontaneidad y la adecuación de las enseñanzas de Lama Yeshe, por lo que en 1969 estableció un centro para él en Kopan (Nepal), a donde llegarían otros occidentales, quienes más tarde lo invitarían a Estados Unidos. J. Paine, *Op. cit.*, pp. 57-59.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 55.

entrar a una religión de “Tú debes”, donde además, el maestro generaba un ambiente en el cual todos eran amados (*everyone was dear*). Aprendió inglés con los jóvenes, por lo que se le conoció como el “lama *hippie*”, pues de repente se expresaba de una manera poco común para un monje: “El Dharma es como la cama estadounidense: cualquiera puede entrarle.”¹⁰¹ Vio en los jóvenes una mezcla de ira contra sus padres y lástima de sí mismos, por lo cual los animaba a vestirse mejor y a considerarse hermosos, plenamente convencido de su potencial para el budismo. Aparte de la calidez que manifestaba, los discípulos cuentan historias sorprendentes sobre Lama Yeshe, como su capacidad de adivinar lo que iba a suceder o una combinación de empatía y clarividencia que le permitía descubrir los dolores más profundos de quienes lo rodeaban. El maestro, en consonancia con la humildad budista sobre los propios logros, negaba poseer facultades semejantes y se describía como un lama perezoso.

Lama Yeshe viajó por todo el mundo para dar enseñanzas, acuciado por la creencia de que corrían tiempos oscuros y sólo el poder del *tantra** representaba un antídoto adecuado. En su lecho de muerte, se aplicaba en el estudio de la filosofía occidental y acabó sus días rodeado de sus discípulos.¹⁰²

El resultado mayor de su obra se consolidó en la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana (FPMT, por sus siglas en inglés), la cual tiene centros por todo el mundo y se dedica fundamentalmente a ofrecer programas de estudio budista con un gran rigor académico y a publicar libros, con el fin de sostener a los monjes del monasterio de Sera (reconstruido en la India).

Hacia finales de este periodo aparecen también los primeros maestros estadounidenses, discípulos (monjes o no) de los tibetanos que empiezan a destacar por sus méritos. Así, cerramos este subinciso con dos ejemplos contrastantes: Jeffrey Hopkins y Jetsunma. El primero, como se recordará, fue discípulo de Gueshe Wangyal y siguió la vía académica. Después de sus estudios

¹⁰¹ *Ibíd.*, 55.

¹⁰² La historia de Lama Yeshe, como la de muchos maestros tibetanos, no terminó ahí. Al morir, se inició la búsqueda de su reencarnación, quien resultó ser un niño español, hijo de una mujer a quien Lama Yeshe conoció años atrás y le dijo que sería una buena madre. *Ibíd.*, p. 76.

con otros maestros tibetanos en la Universidad de Wisconsin, fue contratado en 1973 por el Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de Virginia, en donde desarrolló un programa apegado al currículum de la escuela Gelug*, con algunas clases impartidas por tibetanos. Lopez señala que esto parecía impensable cien años antes, y al menos tiene la ventaja de que se enfatizan otros aspectos del budismo tibetano como la lógica o la filosofía, los cuales parecían estar en riesgo de desaparecer.¹⁰³

Con respecto a Jetsunma, se trata de Alice Louise Zeoli (n. 1949), quien después cambiaría su nombre por el de Catherine Burroughs. Nació en Brooklyn y creció sin riqueza, sin educación y sin fe. Sin embargo, desarrolló por sí misma un camino espiritual con un notable parecido al budismo tibetano.¹⁰⁴ En 1984 conoció a un tibetano, quien la presentaría al año siguiente con Penor Rimpoché*, jefe del linaje Nyingma*. Este maestro reconoció en ella a la reencarnación* de una mujer legendaria del Tíbet del siglo XVII, por lo que le dio autorización para enseñar y la nombra Jetsunma Akhon Lhamo. De hecho, fue la primera mujer occidental reconocida como una reencarnación* importante. Jetsunma estableció el centro KPC¹⁰⁵ en Maryland y enseñó de manera intuitiva, apoyada por algunos monjes. Atrajo estudiantes de todo tipo, algunos de los cuales tomarían votos monásticos, y para mediados de la década de 1990, KPC es el mayor centro de budismo tibetano en los Estados Unidos. Pese a las expectativas cifradas en ella, comenzó a tratar mal a sus estudiantes y a comportarse como una niña caprichosa, derrochando el dinero y relacionándose sexualmente con hombres y mujeres. Finalmente se retiró a la vida privada.¹⁰⁶

En esta selección de ejemplos es posible apreciar los diversos matices que adoptó el interés por el budismo tibetano. Si bien en un principio se combinó con el exceso, poco a poco fue asentándose en formas tradicionales y académicas que

¹⁰³ D. S. Lopez Jr., *Op. cit.*, p. 180.

¹⁰⁴ J. Paine, *Op. cit.*, p. 145-152. Por ejemplo, desarrolló una forma de meditación y un concepto del vacío. En opinión de Paine, esta semejanza es prueba de que el budismo es una ciencia de la mente, aunque la reencarnación tendría un papel determinante.

¹⁰⁵ Abreviatura de Kunzang Odsal Palyul Changchub Choling.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 151-158.

le permitirían adquirir un lugar importante en la cultura estadounidense, como veremos a continuación.

3.2.3. PASIÓN POR EL TÍBET: UN REFUGIO PARA DOS (1989-2006)

El XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso (n. 1935), recibió el premio Nobel de la Paz en 1989, con lo cual obtuvo proyección internacional. Viajó a Estados Unidos por primera vez en 1979 y desde entonces ha visitado el país en más de veintiséis ocasiones. En su labor se han distinguido tres líneas principales: buscar apoyo para el Tíbet como Jefe del Estado tibetano en el exilio, cumplir con sus funciones de líder del budismo tibetano y compartir su perspectiva sobre posibles soluciones a los problemas de la humanidad.

Con respecto a la primera línea, si bien el Dalai Lama insistía al principio en la independencia del Tíbet, en 1987 presentó ante el Congreso de Estados Unidos el Plan de Cinco Puntos para la Paz, en el cual se reflejaba un cambio de dirección, pues con el plan se limitaba a pedir una autonomía real.¹⁰⁷ Si bien resulta evidente que Estados Unidos ha manejado el asunto en función de sus propios intereses, lo cierto es que existe un movimiento de apoyo (conformado por tibetanos y estadounidenses) para presionar al gobierno.¹⁰⁸ Sin embargo, el Dalai Lama se adscribe a la política de la no violencia y comprende su situación como representante de una comunidad exiliada que no puede ofrecer nada en sentido económico, pero sí procura aprovechar las acciones del juego geopolítico entre

¹⁰⁷ Los cinco puntos son: 1. Transformación del Tíbet en una zona de paz. 2. Cese de la transferencia de población china (etnia *han*), por amenazar la existencia de los tibetanos. 3. Respeto de los derechos humanos y las libertades democráticas de los tibetanos. 4. Restauración y protección de la naturaleza en el Tíbet y cese de las actividades chinas para la producción de armas nucleares y la acumulación de desechos tóxicos. 5. Inicio de negociaciones serias sobre el futuro del Tíbet y su relación con China. En: The Department of Information & International Relations. *His Holiness the 14th Dalai Lama of Tibet*, The Committee for the 60th Enthronement Anniversary Celebration and the 50th Anniversary of His Holiness the 14th Dalai Lama Assuming State Responsibility, diciembre 2000, p. 2.

¹⁰⁸ Por ejemplo, hace unos años hubo manifestaciones y cabildeo de este sector en contra de un préstamo del Banco Mundial a China, el cual serviría para reubicar a 58, 000 granjeros chinos en el Tíbet. Ellen Bork, "The Dalai Lama and America", *The New York Sun*, 19 de septiembre de 2003 [[http://www.newamericancentury.org/The Dalai Lama and America.htm](http://www.newamericancentury.org/The_Dalai_Lama_and_America.htm)], (septiembre 2005).

China y Estados Unidos en lo concerniente a la preservación de la cultura tibetana dentro y fuera del Tíbet.¹⁰⁹

Como jerarca del budismo tibetano, ha visitado el país para dar enseñanzas y realizar ceremonias, además de participar en diálogos con otras comunidades budistas, con otras religiones y con psicólogos, científicos y educadores. Si bien el budismo sigue sin contar con una autoridad máxima, la popularidad del Dalai Lama ha llevado a darle un papel semejante. Sin embargo, no alienta la conversión al budismo, sino que sugiere conservar la propia religión. Además, sin dejar de lado sus creencias, está abierto a discutir los aspectos de la época actual. Por ejemplo, cuando se cuestionó en un congreso budista el hecho de que la homosexualidad se considerara parte de la conducta sexual inapropiada, el Dalai Lama señaló que los votos monásticos tenían como objetivo eliminar la aflicción emocional y el apego, pero que en el caso de los laicos se podía proponer una modificación.¹¹⁰

Ahora bien, entre las ceremonias presididas por el Dalai Lama destaca la iniciación de Kalachakra*. Se trata de una práctica para trascender los ciclos temporales, biológicos y espirituales, y al menos en Occidente el Dalai Lama la dedica a la paz del mundo.¹¹¹ Mullin la describe como una gran celebración que reúne a mucha gente y dotada de un elaborado ritual a la usanza tibetana, en donde cada asistente recibe la transmisión al nivel de su práctica. Mientras los discípulos avanzados adquieren compromisos espirituales, la mayoría sólo busca la oportunidad de disfrutar un rato al amparo del carisma del maestro que confiere

¹⁰⁹ El Dalai Lama ha reconocido que, en efecto, el Tíbet tenía problemas por la corrupción del dominio monástico y por no adaptarse a los cambios económicos y tecnológicos del siglo XX. Asimismo, no habla de la preservación de una tradición religiosa superior que salvará al mundo; cuando defiende el budismo tibetano, lo hace desde el punto de vista de quien siente que su cultura corre peligro de desaparecer. Cfr. Dalai Lama, *How to Practice: The Way to a Meaningful Life*, New York, NY: Atria Books, 2002, p. 66, y Tenzin Wangyal Rimpoché, *Wonders of the Natural Mind: The Essence of Dzogchen Teachings in the Native Bon Tradition of Tibet*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2000, en la presentación del Dalai Lama.

¹¹⁰ Richard Hughes Seager, *Buddhism in America*, New York, NY: Columbia University Press, 1999, p. 195. De hecho, el Dalai Lama suele señalar como conducta sexual inapropiada sólo el adulterio. Cfr. Dalai Lama, *El mundo del budismo tibetano: Visión general de su filosofía y su práctica*, 2ª ed. Palma de Mallorca: Sophia Perennis, 1998, p. 19.

¹¹¹ D. S. Lopez Jr., *Op. cit.*, p. 207.

la iniciación, y “con suerte absorber un rocío de energía espiritual de la ocasión”.¹¹² En Estados Unidos el Dalai Lama ha dado cuatro iniciaciones: Wisconsin, California, Nueva York e Indiana.¹¹³

Con respecto a la tercera línea, como figura pública no sectaria, afirma que su religión es la bondad y considera que es posible desarrollar una ética secular, mediante la cual se respeten los derechos humanos y el ambiente.¹¹⁴ En este sentido uno de sus argumentos principales es el reconocer el beneficio aportado por la ciencia y la tecnología, aun cuando no han dado a la humanidad una felicidad completa y han generado nuevos problemas que ponen en peligro a la Tierra. El Dalai Lama no se fundamenta en sus creencias, sino en la observación de causa y efecto, y su propuesta parecería una variación del acosmismo amoroso del Buda*: trata de hacer el bien a todos, y de no ser posible, al menos intenta no hacerles daño.

La década de 1990 marca una nueva dirección en los estudios académicos, pues predomina ahora el interés por reflexionar acerca de los factores sociales, históricos o de género, así como congresos en donde se discute el papel del budismo para el futuro.¹¹⁵ Por otra parte, se da una nueva variante del “reencantamiento” de Estados Unidos, un fenómeno con el cual cerraremos esta etapa, manifestado en dos direcciones: la popularización del budismo tibetano en los medios de comunicación y un reavivamiento de la eterna batalla espiritual.

En cuanto a los primeros, destaca la producción cinematográfica sobre temas tibetanos, especialmente a partir de la década de 1990. Así, Bernardo

¹¹² Glenn H. Mullin, *The Practice of Kalachakra*, Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1991, p. 28. Mullin describe la actitud tibetana tradicional, pero en Occidente se desarrolla de manera parecida.

¹¹³ Esto abarca hasta el año 2000. The Department of Information & International Relations, *Op. cit.*, p. 21. Aunque en Estados Unidos ha reunido un máximo de 3,500 personas, cuando el Dalai Lama la ha realizado en la India, el número asciende a 250,000 asistentes. D. S. Lopez Jr., *Op. cit.*, p. 207. En el mismo lugar, Lopez refiere uno de los significados secretos del Kalachakra: quienes reciben la iniciación plantan la semilla para renacer en el reino mítico de Shambala, donde se prepararán para una guerra apocalíptica. Sin embargo, ni Mullin ni el Dalai Lama mencionan esto. A lo largo de la presente investigación, parece que el lado apocalíptico no es relevante en el budismo tibetano.

¹¹⁴ La propuesta en detalle se puede revisar en su obra *Ethics for the New Millennium*, New York, NY: Riverhead Books, 1999.

¹¹⁵ Esto abarca todo el budismo, no sólo el tibetano. R. H. Seager, *Op. cit.*, pp. 217-218.

Bertolucci filma *Little Buddha* (*El pequeño Buda*) en 1993, la cual cuenta la historia de la búsqueda de la reencarnación* de un *tulku** tibetano, mientras se narra paralelamente la vida del Buda*. El final es políticamente correcto, pues el *tulku** reencarna en tres niños: uno de Seattle, un tibetano y una niña de la India. Martin Scorsese realiza *Kundun* en 1997, una biografía del Dalai Lama desde su nacimiento hasta el exilio. Salvo la búsqueda de la reencarnación*, el contexto es bastante humano y se puede apreciar la riqueza visual del budismo tibetano. En el mismo año, Jean-Jacques Annaud dirige *Seven Years in Tibet* (*Siete años en el Tíbet*), a partir del libro del viajero Heinrich Harrer (interpretado por Brad Pitt), quien fue uno de los primeros en explicar la cultura occidental al Dalai Lama.¹¹⁶ En 1999 Estados Unidos produce *The Cup* (*Phörpa* en tibetano, *La copa* en español), del director y guionista tibetano Khyentse Norbu, en la cual dos niños llegan a un monasterio y comienzan su entrenamiento mientras comparten con otros monjes su afición por el fútbol; y en 2003, del mismo director, aparece *Travellers and Magicians* (*Magos y viajeros*), donde un monje disuade a un hombre de emigrar a Estados Unidos mediante la narración de una historia con aspectos legendarios.¹¹⁷ También en 2003 se realiza *Bulletproof Monk* (*El Guardián*), con Chow Yun-Fat (actor taiwanés de películas de acción) como un ex monje tibetano en custodia de un manuscrito que confiere poder absoluto a quien lo posee. Es perseguido por un anciano nazi y, al final, cederá la custodia a dos jóvenes estadounidenses.¹¹⁸ En esta muestra de títulos, se ve tanto un interés etnográfico (con actores tibetanos y orientales, en su propia lengua, en su contexto) como una interpretación del paso del budismo tibetano a Estados Unidos. Según Paine, las películas contribuyen a dar legitimidad al budismo como tema en Estados Unidos.¹¹⁹

¹¹⁶ Jetsun Pema, hermana del Dalai Lama, interpreta a su madre en la película.

¹¹⁷ Dejamos la ficha técnica completa de las películas para la bibliografía. Cabe señalar que Europa ha apoyado también este tipo de cine, como *Himalaya: L'enfance d'un chef*, de 1999, o *Samsara* (*El discípulo*) de 2001.

¹¹⁸ Esta película se basa en una historieta de *The Flypaper Press Comic Book* y, como puede apreciarse, es una reformulación contemporánea de la visión teosófica.

¹¹⁹ J. Paine, *Op. cit.*, p. 177.

Por otra parte, figuras como Keanu Reeves (quien interpretó al Buda de Bertolucci) o Richard Gere (practicante budista por lo menos desde hace 27 años) colaboran en la presentación de videos sobre budismo y hablan a favor del Tíbet en los medios de difusión masiva, con lo cual éste se contagia del aura mágica de Hollywood y se vuelve extremadamente popular.¹²⁰

Sin embargo, el desarrollo del budismo tibetano en Estados Unidos no podía permanecer sin respuesta. Cristianos como James Stephens (ex miembro de Soka Gakkai, organización budista japonesa) dirigen campañas en contra del Dalai Lama y del budismo en general. Por ejemplo, en 2000 se iba a realizar un evento llamado “Día del Tíbet” en el National Mall, en donde se realizaría un mandala* de arena. Tras la ceremonia, la arena se arrojaría al río Potomac. Ante el temor de que esto liberara a los demonios, diversos grupos cristianos se unieron en oración y reavivaron su fe.

El Dalai Lama es calificado de “Papa pluralista” por esos grupos, con lo cual se le asemeja al blanco tradicional del protestantismo –la institución papal– y se le identifica con el pluralismo religioso, la forma que ha adoptado el “mal” en la actualidad.¹²¹

En el balance final, esta respuesta cristiana sirve para enfatizar el papel del budismo tibetano en Estados Unidos, donde la variopinta comunidad local encuentra en esa religión un refugio para la magia, el intelecto y la tradición, mientras que los tibetanos buscan apoyo político y económico, en una adaptación contemporánea del típico intercambio budista entre monjes y laicos.

¹²⁰ La repercusión del cine trasciende lo artístico y lo religioso: gente como Brad Pitt o Richard Gere tienen prohibida la entrada a China por participar en estas actividades.

¹²¹ Sitio de Stephens sobre la campaña antibudista: *LA-DC Summer Report 2000* [www.sonrise center.org/report-action] (marzo 4, 2006); sitio budista de análisis sobre la campaña: *Attacks on Buddhism in North America* [http://tricycleblog.blogspot.com/2004/08/christian-attacks-onbuddhism-in-north.html] (marzo 4, 2006). Curiosamente los cristianos se preocupan porque el budismo quiere dominar el mundo, dejando implícito que ellos son los únicos con ese derecho.

3.3. HACIA UN BUDISMO TIBETANO-ESTADOUNIDENSE

En el presente inciso trataremos de establecer el sentido que orienta a la comunidad de budismo tibetano en Estados Unidos. Para ello formularemos el tipo ideal de lo que sería el budismo tibetano-estadounidense (de acuerdo con los conceptos esbozados en el Capítulo 1), procurando vincularlo con el panorama sociocultural y religioso del contexto de llegada (según se describió en el Capítulo 2), de manera que nos permita resaltar la imputación causal.

El budismo tibetano entró a Estados Unidos como NMR (nuevo movimiento religioso) y muy pronto se adaptó a su nuevo estatus: una forma de budismo entre varias, una vía espiritual entre varias. En este sentido, fue parte de la tendencia destinada a reducir la unidad cristiana y en la actualidad, desde la perspectiva de las tres grandes investigaciones (NSRI, ARIS y NSYR), se considera al mismo nivel que la Iglesia Presbiteriana o la magia Wicca, como resultado del avance de la pluralidad religiosa.

Sin embargo, presenta un carácter peculiar: “La compleja visión metafísica del mundo, las mitologías y las prácticas litúrgicas del Budismo Vajrayana van a la par con un juego de altos niveles de política georreligiosa, cultura popular y americanización en un grado mucho mayor que cualquier otra forma de budismo en los Estados Unidos.”¹²² Todos estos factores, empero, no se manifiestan por igual en cada grupo específico e incluso se omiten algunos en lo particular.¹²³

Por otra parte, a pesar de la complejidad esbozada en el inciso anterior, el proceso de formación de un grupo se caracteriza principalmente por cinco momentos:

¹²² R. H. Seager, “Buddhist Worlds in the U.S.A.: A Survey of the Territory”, en D. Williams y C. Queen (eds.), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Padstow, Cornwall: Curzon Press, 1999, p. 247.

¹²³ Distinguimos a la comunidad como la suma de grupos particulares, los cuales serían, en consecuencia, las distintas organizaciones o subcomunidades en torno a una escuela o un maestro.

1. Despertar del interés por el budismo tibetano, ya sea a través de una universidad, de viajes o de contacto intelectual. En ocasiones, puede tratarse de un libro que alaba las capacidades sobrenaturales de los lamas, o bien, un texto budista (especializado o de divulgación), a partir del cual los lectores desean indagar más. Quienes se inclinan por el budismo tibetano suelen apuntar a un linaje ininterrumpido que se rastrea hasta el Buda* y no tocado por la dominación occidental.

2. Invitación por parte de los occidentales para traer a un maestro tibetano o para involucrar a uno que se encuentra en el país, ya sea por apoyo de la gente o de una fundación.

3. Vinculación con un proyecto académico a través de una universidad, institución que por lo general constituye también una fuente de ingresos. El proyecto suele ser la enseñanza de budismo o lenguas, la traducción de textos, entre otros. Si bien al principio resonaban particularmente nombres como Harvard o Stanford, en la actualidad (y como consecuencia de la tendencia pluralista) esto se extiende a todo el país.

4. Establecimiento de centros urbanos de meditación, los cuales permiten la difusión del budismo y atraen a gente de todo tipo. Los centros prefieren constituirse como entidades laicas y no como templos o iglesias.

5. Establecimiento de centros de retiro para la comunidad involucrada con más profundidad, generalmente con estabilidad económica suficiente para hacer un retiro que puede ir de un mes a tres años. En estos centros se construyen de manera más formal monasterios, templos, *stupas* y otros elementos rituales. Generalmente se ubican en zonas rurales.

Con respecto a los maestros (o guías), muchos de los primeros lamas* (monjes o seculares) rompieron con la institución tradicional tibetana en varios sentidos al aceptar discípulos occidentales y comenzar una serie de modificaciones, pero a la vez, cumplían con el precepto del Buda* de adaptar la enseñanza a las necesidades y a la lengua de los oyentes. Así, se apoyaron en el carisma (amoroso, como Lama Yeshe, o excéntrico, como Chögyam Trungpa) y

no en la tradición, pues aunque los estadounidenses estuvieran dispuestos a buscar gurús en Oriente, no había instituciones semejantes en su religiosidad que se compararan con Asia, mientras que el carisma era algo más familiar y una parte importante del terreno que deseaban explorar.¹²⁴ Al mismo tiempo introdujeron las prácticas, de manera que cuando los discípulos comprendían por sí mismos los beneficios mundanos y ultramundanos, comenzaron a llegar los jefes de los linajes y la tradición cobraba sentido como continuidad de unos “medios hábiles” disponibles para todos.¹²⁵ En la actualidad, al lado de los maestros tibetanos existen maestros estadounidenses, discípulos (monjes o académicos) con un grado de avance tal que les permite impartir enseñanzas.

Con respecto a las creencias, el budismo tibetano se ha adaptado en cuatro aspectos al ámbito sociocultural:¹²⁶

1. *Democratización.* En el budismo asiático, la comunidad en sí eran los monjes o virtuosos. En Estados Unidos, se da una laicización, pues la gente abraza las prácticas monásticas sin renunciar al mundo. Así mismo, las mujeres ocupan un lugar importante como miembros y líderes (seculares o monjas), trabajando por una mayor igualdad.¹²⁷

¹²⁴ Por ejemplo, Lama Tenzin Wangyal Rimpoché explicó a sus discípulos occidentales un video en donde un lama dice a un alcoholico: “No te preocupes, sé feliz.” En ese caso, la autoridad espiritual del lama no cura necesariamente al hombre, pero sí ayudará a reducir la dependencia del alcohol. En: Harvey B. Aronson, *Buddhist Practice on Western Ground*, Boston: Shambhala, 2004, p. 11. Para el interés por el carisma durante la década de 1960, *cfr.* Harriet Whitehead, “Reasonably Fantastic: Some Perspectives on Scientology, Science Fiction and Occultism”, en: Irving I. Zaretsky y Mark P. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 555.

¹²⁵ Como ejemplo de la necesidad del proceso señalado, en una ocasión un monje tibetano dio una plática abierta a todo público, en donde explicó que si no se vivía correctamente, se renacería en un reino inferior, pero si los asistentes rezaban la oración que él ofrecía, se curarían de las enfermedades del corazón y la mente. Los asistentes neófitos se sintieron incómodos y los organizadores lamentaron haber invitado a tanta gente. Gordon Mathews, *Global Culture/Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket*, London, Routledge, 2000, p. 111.

¹²⁶ D. Williams y C. Queen (eds.), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Padstow, Cornwall: Curzon Press, 1999, “Introducción”, p. XIX. Los editores señalan estos rasgos como característicos del naciente budismo estadounidense.

¹²⁷ En muchos casos, no se trata sólo de ajustar la tradición a la época actual. Monjas y laicas occidentales trabajan para modificar los votos monásticos y para retomar linajes o simbolismos femeninos como una realidad. Richard Hughes Seager, *Buddhism in America*, New York, NY: Columbia University Press, 1999, pp. 197-198.

2. *Pragmatismo*. Predomina la práctica ritual (meditación, cantos, actividades devocionales) y la observancia de la ética, considerando el beneficio para el individuo y su relación con el mundo. Con esto, se ve un énfasis de la primera vuelta del Dharma: ética, contemplación y sabiduría.
3. *Actitud del practicante*. Se reduce el énfasis en creencias metafísicas o en estados de la mente, así como el principio de autoridad del maestro. Se favorece una actitud reflexiva y alerta.¹²⁸
4. *Compromiso social*. Extensión de la práctica espiritual, ya no sólo para beneficio propio, sino de la familia, la comunidad, la sociedad y el mundo, incluyendo el trabajo sobre temas sociales y ambientales que afectan a la humanidad. La *bodhichitta* (mente altruista) no depende de grandes realizaciones en el practicante, sino que entra en acción desde el principio, lo cual aspira a colocar la compasión en el centro de la actividad en el mundo.

En este proceso de adaptación intramundana y secular, se observa por un lado que los estadounidenses no están dispuestos a renunciar a las ventajas del mundo, y por otro, que los maestros tibetanos son conscientes de ellas. En consecuencia, parecen revitalizar la base espiritual de la ética protestante en cuanto a tener una buena educación, un buen trabajo (en lugar de vivir del seguro de desempleo) y mejores condiciones de vida, pero restando importancia a los logros económicos como determinantes del estatus del individuo. Así, se abandona la acción tradicional tibetana y se busca complementar la acción racional con la acción orientada a valores.

A pesar de lo anterior, el budismo tibetano conserva elementos mágico-rituales que reavivan la idea de un ámbito ultramundano (tanto para los practicantes como para los críticos cristianos), por más que los voceros

¹²⁸ El Dalai Lama ha señalado que, independientemente de la devoción al maestro (*Guru Yoga*), es deber del discípulo señalar sus discrepancias con aquél, de manera que se pueda rectificar el camino. *El mundo del budismo tibetano: Visión general de su filosofía y su práctica*, 2ª ed. Palma de Mallorca: Sophia Perennis, 1998, p. 176.

académicos traten de restarle importancia.¹²⁹ Tal vez este elemento, que se puede relacionar con la tercera vuelta del Dharma (*tantra* como visualización de deidades, iniciaciones, etcétera), parece destinado a separar a los practicantes “duros” de los de un budismo más americanizado.¹³⁰

Por otra parte, todo este proceso de adaptación nos llevaría a preguntarnos qué necesidad venía a satisfacer el budismo tibetano. La respuesta se vincula a la conversión y la experiencia subjetiva. Como ya señalamos en el inciso 2.3.1, la década de 1960 significó un revivir del interés por la vía mística, en particular con respecto a los métodos que ofrecía Oriente.¹³¹ Si bien en la conversión y en la experiencia individual de lo religioso se conservó el misticismo, no se debe dejar de lado que el cambio de denominación implicaba por lo general una identidad cristiana. Por lo tanto, lo realmente nuevo sería buscar la experiencia en una tradición distinta, la cual les permitía creer (al menos en principio) que podrían trabajar con aspectos opuestos a la religiosidad protestante, como el arte, el sexo y las drogas. Aun cuando el primero se satisfaría mediante el elaborado aparato simbólico del budismo tibetano, los dos últimos no encontraron eco en él, salvo de manera esporádica.¹³² El sexo, si bien no se estimula como práctica *tántrica*, al

¹²⁹ Sobre esto, D. S. Lopez Jr. señala que el ámbito académico se avergüenza de ciertos textos relacionados con exorcismos, propiciación de deidades malévolas para fines mundanos, etc., lo cual también tiene que ver con el escaso interés por la escuela Bön* en Estados Unidos. *Op. cit.*, p. 179. Por otra parte, una cuestión ultramundana ha provocado escisión en el budismo tibetano desde 1996, pues el Dalai Lama desaprobó el culto a Shugden, un espíritu protector de la escuela Gelug*, con el fin de evitar el sectarismo. Gueshe Kelsang Gyatso (un monje radicado en Inglaterra) dirige ahora la tradición de los Nuevos Kadampas, la cual coincide en lo fundamental con el budismo tibetano, salvo que siguen propiciando a Shugden y se manifiestan en contra del Dalai Lama. China aprovechó para tomar partido y condiciona las visas a los monjes tibetanos, favoreciendo a quienes rinden culto al espíritu. *Op. cit.*, pp. 189-196.

¹³⁰ Alex Berzin utiliza una distinción parecida para los practicantes occidentales. *The Berzin Archives* [www.berzinarchives.com] (junio 22, 2005).

¹³¹ El interés por mejores métodos no se limitó a los jóvenes. En esa época, Thomas Merton, monje cisterciense, emprendió como ellos un viaje a Asia para participar en un encuentro intermonástico budista-cristiano. Aunque tenía un mal concepto del budismo tibetano, conoció a un maestro que lo hizo cambiar de opinión y fue a visitar al Dalai Lama, con quien intercambió puntos de vista sobre la contemplación. Merton, entusiasmado, decidió aprender a meditar e incluso emprendió las prácticas preliminares (*Ngöndro*), no para convertirse, sino para enriquecer su práctica. J. Paine, *Op. cit.*, pp. 8-15.

¹³² Aun en el caso de Chögyam Trungpa, el sexo y el alcohol eran parte de la aceptación del mundo y no un modo “ejemplar” de practicar el budismo. Por otra parte, su comportamiento ha constituido una excepción.

menos carece del sentido de pecado judeo-cristiano.¹³³ Las drogas y otras sustancias tóxicas se consideran tan inconvenientes como las prácticas ascéticas extremas, por cuanto ambas obnubilan las facultades mentales requeridas para trabajar en el camino.

En síntesis, como otros NMR, el budismo tibetano ofreció una alternativa donde la culpa y la condenación se hacían a un lado a favor de una ética de responsabilidad. Así, ideas como el sufrimiento inherente a la existencia, el vacío y la renuncia al mundo dejaron de poseer el sentido pesimista, indiferente y evasivo que el Occidente solía atribuirle, y los estadounidenses descubrirían que entender esos factores era la forma budista de alcanzar la felicidad en esta vida, independientemente de lo que se pudiera lograr a nivel ultramundano. Como método, la meditación se convierte en la práctica contemplativa más popular por no depender de creencias específicas, pero ahora se advierte que no sustituye a la medicina o la psiquiatría. En este sentido, cada practicante establece su meta, mundana (liberarse del estrés, calmar la mente, relacionarse mejor con los demás) o ultramundana (liberación definitiva del *samsara**, estado del *bodhisattva**), y a partir de ella busca los medios hábiles para su situación particular.

El individuo no tiene que probarse ante la comunidad, pues el avance sólo les concierne a él y al maestro. Sin embargo, el asociacionismo deja su huella, pues en un grupo la posición o la cercanía con el maestro siguen gozando de cierto prestigio. Por otra parte, el elemento organizativo requerido para proyectos amplios (red de centros, editoriales, revistas, donaciones, etcétera) es esencial y los tibetanos se apoyan en la experiencia de sus nuevos discípulos.

Con respecto al matiz apocalíptico de la religiosidad y la cultura estadounidenses, son más característicos de los practicantes locales de budismo tibetano y no parecen haberse acentuado en éste por influencia del contexto.¹³⁴

¹³³ Dentro de la tradición Mahayana, se maneja una idea de infierno para quienes cometen faltas graves. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que no hay una deidad ante quién responder y las acciones no virtuosas son vistas como recomendaciones cuya medida depende del daño potencial para uno mismo y para los demás. Dalai Lama, *Op. cit.*, pp. 19-20.

¹³⁴ Como ya señalamos en el inciso anterior, el Dalai Lama expresa su preocupación en los mismos términos que los ambientalistas o los científicos sociales (aunque en lenguaje no

Finalmente, veremos quiénes conforman esta comunidad. La caracterización se complica debido a que no existe acuerdo en los rasgos que definen a un budista tibetano-estadounidense, pues muy pocos son monjes, no aplica la adscripción a un templo, no todos han tomado refugio y hay un gran sector que prefiere seguir su camino de manera privada, de donde se concluye que el único criterio posible es considerar budista a quien afirme serlo, ya sea en público o discretamente.¹³⁵ Sin embargo, se han desarrollado ciertas categorías para identificar el tipo de participación y se han observado aspectos socioculturales particulares.

Tweed propone la siguiente división:

1. *Budistas nativos o étnicos*. Como su nombre lo indica, se trata de quienes tienen ascendencia asiática y generalmente practican el budismo a la manera tradicional de su cultura.¹³⁶
2. *Conversos o adeptos (estadounidenses no asiáticos)*. Han sido, junto con los maestros tibetanos, el centro de la presente investigación. Si bien se ha considerado un grupo predominantemente euro-americano y con gran participación de mujeres, gente de ascendencia judía y grados académicos de maestría o doctorado, se observa el avance de la democratización al punto de que participan otros grupos étnicos (afroamericanos, latinos), e incluso reos analfabetos.¹³⁷

especializado). Por otra parte, autores como Jeffrey Paine o David Pond ven –como Lama Yeshe– que el mundo vive horas oscuras. Paine considera que el budismo tibetano es una buena alternativa (si no la mejor), mientras que Pond –quien se refiere al 11 de septiembre de 2001 como prueba irrefutable de la edad oscura– señala la necesidad de diferentes vías orientales. J. Paine, *Op. cit.*, p. 260, y D. Pond, *Western Seeker, Eastern Path: Exploring Buddhism, Hinduism, Taoism & Tantra*, St. Paul, Minnesota: Llewellyn Publications, 2003, p. 211.

¹³⁵ Coinciden en esto J. Paine, *Op. cit.*, p. 210, y Thomas A. Tweed, “Night-Stand Buddhists and Other Creatures: Sympathizers, Adherents, and the Study of Religion”, en: D. Williams y C. Queen (eds.), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Padstow, Cornwall: Curzon Press, 1999, p. 80.

¹³⁶ Si bien en este trabajo hemos dejado de lado a los tibetano-americanos (salvo los maestros), cabe señalar que tanto en Estados Unidos como en las comunidades del exilio (India, Nepal), algunos de los cambios introducidos por los occidentales se han aplicado con los laicos tibetanos.

¹³⁷ Sobre el predominio blanco, véase la entrevista a un practicante afroamericano en: Gordon Mathews, *Global Culture/Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket*, London, Routledge, 2000, p. 117. Sobre la presencia de judíos (la cual ha llevado a la acuñación

3. *Buscadores de Dharma*. Se trata de la espiritualidad de búsqueda al estilo del *New Age*, en donde los individuos no tienen necesidad de comprometerse con una tradición específica, sino que van de centro en centro, tomando aquello que complementa su versión particular del sentido del mundo.¹³⁸
4. *Simpatizantes*. No se declaran budistas, pero participan en algunas actividades e implican un apoyo significativo. Gente como Andrew Carnegie o John Cage (compositor), al igual que muchas personalidades de Hollywood, aportan recursos económicos, trabajo y atención pública tanto al budismo en sí como a la causa de la independencia del Tíbet.¹³⁹
5. *Budistas de buró*. Cercanos a los anteriores, tienen en sus mesitas de noche libros sobre métodos de meditación que leen antes de dormir (de ahí el nombre) y practican por su cuenta. Asisten a eventos, están suscritos a revistas de budismo y platican sobre éste con sus amigos cercanos, pero tampoco se declaran budistas, en algunos casos por considerar que serían rechazados o que avergonzarían a su familia.¹⁴⁰

Finalmente, esta comunidad en general, como el Dalai Lama, prefiere adscribirse a la espiritualidad más que a la religión (según lo expuesto en el inciso 2.3.2),¹⁴¹ pues aparte del rechazo a aspectos específicos como la idea de culpa o de condenación, se manifiesta en contra del predominio dogmático o institucional de una visión única del mundo, representado en especial por el cristianismo fundamentalista. A pesar de esto, no se caracteriza por criticar las religiones previas de los conversos y, de hecho, puede reconciliarse con ellas.

del término *Jew-Bu*) y sobre la historia de un convicto en espera de la pena de muerte que se convierte al budismo tibetano, véase J. Paine, *Op. cit.*, pp. 210-211 y 241-252, respectivamente. Por su parte, Peter Harvey señala que en su mayoría los budistas estadounidenses provienen de familias judías o católicas, en: *El budismo*. Madrid, Oxford University Press, 1998, p. 351.

¹³⁸ *Dharma-hoppers* en inglés. Thomas A. Tweed, *Op. cit.*, p. 84.

¹³⁹ *Ibíd.*, pp. 74-75. En opinión de Tweed, este grupo ha sido importante desde 1880, con aquellos orientalistas entusiastas del budismo, a quienes no se les habría ocurrido convertirse por no ser socialmente aceptable.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 74.

¹⁴¹ J. Paine, *Op. cit.*, p. 203.

CAPÍTULO 3: EL DESARROLLO DEL BUDISMO TIBETANO EN ESTADOS UNIDOS

Por otra parte, continúa con tradiciones estadounidenses como la religión individual y la transformación del mundo, pero ahora con una perspectiva que le permite reconciliar la tradición, la magia y el intelecto.

CAPÍTULO 4: UNA VISITA A ATLANTA, A MODO DE CONCLUSIÓN

Contempla este día, porque es la vida. En su breve transcurso se albergan todas las realidades de nuestra existencia. El ayer es sólo un recuerdo. El mañana es sólo una visión. Por eso contempla bien este día.

Invocación budista

En el presente capítulo ofreceremos las conclusiones generales a las que hemos llegado después de analizar el componente religioso estadounidense y las adaptaciones del budismo tibetano a la luz de la sociología de la comunidad religiosa de Max Weber. Como una forma de verificar nuestros resultados, los contrastaremos con la experiencia del Instituto Loseling de Atlanta, para lo cual realizamos una serie de entrevistas con maestros tibetanos y practicantes budistas (adeptos).¹ De esta manera, veremos qué tanto se acerca el tipo ideal esbozado a un caso particular revisado en detalle. Si bien en la época del sociólogo alemán se estilaba hacer investigaciones sobre temas orientales sin tomar en cuenta lo que Oriente pensaba de sí mismo, hoy en día observar la forma en que una comunidad se define constituye al menos un complemento del trabajo del científico social.

Así, dividimos el presente capítulo en cuatro incisos. En el primero, evaluamos la utilidad de la teoría weberiana para explicar fenómenos religiosos contemporáneos, particularmente en lo que concierne a la relación Oriente-Occidente. En el segundo inciso, exponemos un balance del estado actual del componente religioso de Estados Unidos a la luz de los resultados de la presente investigación. En el tercer inciso, contrastaremos nuestros hallazgos sobre la

¹ Las entrevistas con maestros tibetanos incluyen a Gueshe Lobsang Tenzin Negi, director del Instituto Loseling de Atlanta y ex monje; Gueshe Jamphel Gyatso y Gueshe Khenrab Tenzin, maestros residentes del Instituto Loseling de México (quienes no tenían experiencia previa sobre enseñar en Occidente); Ngawang Khenrab, traductor en México y ex monje, y Lobsang Dawa (Luis Cisneros), primer monje mexicano del Monasterio de Drepung Loseling, en donde hay muy pocos occidentales. En cuanto a los practicantes, en un evento realizado en junio de 2006, trece asistentes (de un total de veinte) accedieron a responder nuestro cuestionario (Anexo 3) y nos basamos en su información. Como parte de la voz viva, entrevistamos a Alex Berzin (autor de *The Berzin Archives* [www.berzinarchives.com]), aprovechando su visita a México en abril de 2004.

comunidad de budismo tibetano-estadounidense con las versiones de los miembros del grupo ya señalado. Finalmente, en el cuarto inciso abordaremos las implicaciones de un misticismo que opera en el mundo.

4.1. LA SOCIOLOGÍA DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA

Encontramos en esta teoría una excelente guía metodológica y una observación aguda de la realidad de los fenómenos sociales. En el caso de Asia, a pesar de la limitación de fuentes e idiomas, y aun cuando emplea un lenguaje que hoy se ve como parcial (por basarse en términos judeo-cristianos o por su énfasis en la noción de estamentos o clases), logró vislumbrar cabalmente la complejidad de los fenómenos religiosos y sus consecuencias para el devenir de las sociedades. Si tomamos en cuenta que el rigor metodológico lo llevó a estudiar las religiones del mundo para comprobar la tesis de la ética protestante y sus efectos en la racionalidad de Occidente, se comprenderá por qué decidimos trabajar a fondo con la caracterización del componente religioso de Estados Unidos y la del budismo tibetano, lo cual nos llevó a revisar diversas épocas, aun cuando nuestra meta fuera explicar la religiosidad en el umbral del siglo XXI.

Con el presente trabajo, esperamos haber contribuido a recordar que la sociología de la comunidad religiosa va mucho más allá de la tesis de la ética protestante. Algunos aspectos como los conceptos de acción social, carisma y racionalidad, o la tipología de la comunidad religiosa –entre otros– continúan siendo relevantes en la investigación reciente, aunque se emplean más como complemento de otras perspectivas teóricas. En nuestro caso, seguimos ciertos matices propios de la religión en Estados Unidos, en donde se ve un énfasis por dotar de igual legitimidad a las diferentes alternativas espirituales (sean grandes tradiciones o fenómenos innovadores); a partir de lo anterior reorganizamos los conceptos de Weber a fin de facilitar su manejo a lo largo del trabajo.

Por último, señalamos que en los siguientes incisos habrá conclusiones específicas sobre los cambios en la religiosidad estadounidense, la adaptación del budismo tibetano y las posibles implicaciones sociales de la espiritualidad entendida tipológicamente como un misticismo intramundano.

4.2. BALANCE DEL COMPONENTE RELIGIOSO ESTADOUNIDENSE EN EL UMBRAL DEL SIGLO XXI

En el Capítulo 2 consideramos necesario dividir el componente religioso en dos partes: el lado implícito y el explícito. Así, en el primer inciso presentamos los principales rasgos socio-culturales derivados de la ética protestante. Señalamos el hecho de que, dentro de la unidad cristiana, Estados Unidos se vio forzado a reconocer la multiplicidad de iglesias y se creó el principio de no establecimiento de una sola religión, para lo cual contó con individuos no ortodoxos, quienes aportaron el elemento liberal de la filosofía del siglo XVIII. Asimismo, nos referimos al interés estadounidense por la tesis de la ética protestante como justificación de su éxito y del cristianismo, si bien no siempre se toma en cuenta la perspectiva pesimista de Weber. Mencionamos además la inclinación intramundana (opuesta a la renuncia), los constantes reavivamientos religiosos estimulados por la noción de la frontera, la conversión y la posibilidad de renacer como parte de un rasgo místico y del cambio de fe (por impulsos internos o necesidades mundanas), el asociacionismo y el probarse en el mundo como principios para la acción social, la idea de misión que ha resultado fundamental en la vida religiosa y política de Estados Unidos, así como la obsesión por el fin del mundo en términos intra o ultramundanos. Consideramos que lo anterior refleja la importancia de los orígenes religiosos característicos de esa nación, aun cuando en la actualidad son parte de un ámbito socio-cultural y no exclusivos de alguna denominación.

En un segundo inciso exploramos el componente religioso explícito en cuanto a la diversidad religiosa y a la fe constitucional. Sobre la primera,

encontramos el predominio de estudios nacionales en los cuales destaca el constante aumento de gente sin religión. Hasta donde observamos, se trata de restar importancia a la proporción mayor o menor de los grupos para enfatizar la igualdad de derechos. Así, aun cuando en 2001 el catolicismo represente un 24.5%, el budismo 0.5% y los no religiosos 14.1%, estos grupos coexisten entre ellos y con muchos más, por lo cual deben trabajar para respetarse en el marco del ámbito socio-cultural. En cuanto a la fe constitucional, la diversidad religiosa como comunidad plural reconoce como orden de validez las leyes de los Estados Unidos, anteponiéndolas a sus libros sagrados y creencias. Al respecto, es notable el papel de la Suprema Corte de Justicia, cuya función como árbitro de disputas tradicionalmente teológicas en un ámbito secular ha cobrado relevancia en el siglo XX. Por lo tanto, vemos que una religión se integra a la pluralidad religiosa estadounidense mediante su adaptación al ámbito socio-cultural y su aceptación del orden jurídico.

En el tercer inciso, apuntamos la posibilidad de que la interacción de los componentes implícito y explícito conforme un nuevo tipo religioso cuyo nombre más común hoy en día es espiritualidad. Si bien sus orígenes pueden rastrearse en fenómenos como el trascendentalismo, las búsquedas religiosas de las décadas de 1960 o el *New Age*, se propone ahora específicamente como una reducción del lado negativo de la religión (dominio institucional, coerción del individuo, énfasis en el aspecto punitivo, etc.), y favorece la relación personal con lo divino o lo ultramundano, la cooperación, la ética y el bienestar. Quienes proponen esta religiosidad se fundamentan no sólo en textos religiosos, sino en la ciencia y la filosofía, en busca de una perspectiva abarcadora y no dogmática. Además, se entrevé la posibilidad de que este fenómeno sirva para unir al sector liberal como contrapeso a los conservadores, generalmente asociados con el cristianismo fundamentalista.

Vayamos ahora a Atlanta, Georgia, ubicada en el sur y parte del tradicional “Cinturón de la Biblia”. Fue la cuna de Martin Luther King Jr. y ofreció a los afroamericanos educación y posibilidades de prosperar, aunque de manera

segregada.² Por su ubicación, predomina la Iglesia Bautista del Sur, cuya religiosidad no se inclina tanto por el ascetismo intramundano que observó Weber en otros grupos, sino por una mayor expresión emotiva.³ Sin embargo, presenta una diversidad religiosa al parejo del resto de la nación. Ahí se ubica un campus de la Universidad de Emory, fundada por metodistas en 1836, en un lugar llamado Oxford, Georgia.⁴ Esta Universidad cuenta con la Escuela de Teología Candler para formar pastores, mientras que en su Escuela de Artes Liberales promueve estudios comparativos e interdisciplinarios en ciencias sociales y humanidades, y en su Facultad de Artes y Ciencias, División de Religión, cuenta con programas sobre judaísmo, budismo e islamismo, a cargo de un grupo multicultural de profesores en donde se comprueba que las universidades estadounidenses son espacios a partir de los cuales se refuerza la diversidad religiosa.

Ahora bien, por lo que hemos observado, aun cuando las escuelas teológicas hayan incluido cursos sobre otras religiones con fines proselitistas, esto ha dado un giro al desarrollar programas con expertos nativos o conversos, pues se vuelve una forma de difusión más en consonancia con el tipo ideal de la espiritualidad (diálogo y cooperación interreligiosa). Además, Emory se enorgullece de los logros de sus estudiantes en tal sentido: en una encuesta nacional, se destacan por estudiar lenguas en mayor proporción que los de otras universidades, pasar más tiempo en programas de intercambio en el extranjero,

² Robert M. Crunden destaca el papel de la “universidad negra” de Atlanta en la formación de intelectuales afroamericanos como W. E. B. Dubois, quien fue discípulo de William James. Sobre el próspero barrio negro y la formación de M. L. King, nos basamos en el mismo autor y en una visita a la casa donde nació King (ahora sitio histórico nacional) en el No. 450 de la Avenida Auburn NE, en Atlanta. *Introducción a la historia de la cultura norteamericana*, Bogotá: El Áncora Editores, 1994, p. 299 y p. 363, respectivamente.

³ Debemos este comentario a Jean Vaughn, practicante budista de la FPMT y experta en asesoría cultural para mercadotecnia. Ella nos ayudó a formular el cuestionario en inglés y nos orientó sobre el contexto.

⁴ Según la cronología de su sitio oficial, la Universidad de Emory se funda cuando Atlanta estaba apenas por nacer. En aquella época, se ubicaba en la frontera occidental de Estados Unidos. *Emory University: Timeline*, [www.emory.edu/timeline/1936.html] (febrero 2007).

tener mayor participación en programas de voluntariado y un alto índice de colaboración en investigaciones con los profesores.⁵

La Universidad de Emory guarda además una relación particular con el Instituto Drepung Loseling de Atlanta y por ello la mencionamos como un ejemplo de la relevancia de las universidades en el apoyo a la diversidad, a la legitimación académica de las religiones no cristianas y a la conformación de una nueva religiosidad.

Emory es una escuela metodista en una zona donde predominan los bautistas (37% frente a 11% de metodistas en Georgia).⁶ Cabría preguntarse si acaso las instituciones u organizaciones minoritarias procurarán atraer a otros grupos igualmente poco numerosos a fin de equilibrar fuerzas con grupos cuantativamente mayores.

4.3. BUDISMO TIBETANO EN ESTADOS UNIDOS

Ahora abordaremos el caso específico del budismo tibetano como parte del componente religioso estadounidense. En principio, nuestro objetivo era verificar si un fenómeno nuevo se integraba a la diversidad religiosa (componente explícito) por vía de su adaptación al ámbito socio-cultural (componente implícito), con lo cual se encaminaba hacia el tipo ideal de la espiritualidad.

Para ello, en el Capítulo 3 presentamos el tipo ideal del budismo dividido en lo que el Dalai Lama llama las tres vueltas del Dharma. Con respecto a la primera, nos referimos a los aspectos relevantes de la vida del Buda histórico y a las Cuatro Nobles Verdades, elementos que identifican al budismo en general, así como el ejemplo que representa el fundador en cuanto a la ética, la contemplación

⁵ La encuesta se realizó en 2006. *Emory University: News*, [www.emory.edu/news.index.html#3] (febrero 2007).

⁶ Según Egon Mayer, Barry A. Kosmin y Ariela Keysar, ARIS [http://www.gc.cuny.edu/studies/key_findings.htm] (diciembre 13, 2004).

y la sabiduría. Como parte de la segunda vuelta, señalamos los temas del vacío y la compasión, característicos de la escuela Mahayana. En una tercera vuelta, correspondiente a la naturaleza búdica, se ubica el *tantra**, que para Weber equivalía a magia, pero posteriormente atrajo a los occidentales como una vía de sexo espiritual. Para los budistas tibetanos, la práctica con consorte (como las deidades que la representan) se reserva a los yogis avanzados, mientras que en un plano ordinario desde el *Ngöndro* se pueden observar ejemplos modestos del yoga de las deidades (imaginación, visualización, transformación, mantras*). En el proceso histórico, las organizaciones monásticas se fueron consolidando hasta llegar en el Tíbet a constituir los grandes señoríos conventuales.

Al describir el tipo ideal, pretendimos enfatizar un aspecto señalado por Weber: el budismo –como toda soteriología intelectual de la India– conservó una peculiar mezcla de intelecto (análisis, confrontación con la experiencia), tradición (preeminencia de monjes por edad, conservación y repetición de textos, mantras* y rituales) y magia (carisma del místico que le otorga poderes sobrenaturales, coerción de espíritus, ceremonias auspiciosas), relevante para entender lo que ocurriría después en Estados Unidos.

En el segundo inciso reseñamos los principales ejemplos del proceso de adaptación del budismo tibetano a su nuevo entorno, desde la perspectiva esotérica de la Sociedad Teosófica, pasando por los grandes maestros como Chögyam Trungpa, Tarthang Tulku, Lama Yeshe y el Dalai Lama, hasta llegar al fenómeno de los medios de comunicación y las batallas espirituales.

En el tercer inciso nos aproximamos al tipo ideal de budismo tibetano-estadounidense, tratando de dar sentido a los contrastantes fenómenos reseñados con anterioridad. Así, encontramos que el interés por el budismo tibetano tuvo un origen doble a fines del siglo XIX: orientalistas que buscaban en él –aun cuando lo despreciaran por considerarlo semejante al catolicismo– textos para completar el canon de la India y gente que concebía al Tíbet como un lugar casi mítico en donde se guardaban claves para la evolución del espíritu humano. Hacia la década de 1960, el apoyo de la diversidad religiosa en las universidades (ya sea

por el Departamento de Defensa o por liberales interesados en socavar el predominio protestante), el exilio tibetano iniciado en 1959 y un convenio de trigo por libros entre Estados Unidos y la India, favorecerían las condiciones materiales para que el budismo tibetano se asentara en la tierra del “hombre rojo”.

Los movimientos juveniles de esa época se rebelaron de diversas maneras contra el ámbito socio-cultural y en particular contra la religiosidad protestante. En el caso del budismo tibetano, vemos en los jóvenes un interés intelectual y práctico (como el “académico-adepto” del que nos habla Lopez), combinado en ciertos casos con la atracción por el sexo, las drogas y el arte, factores que los impulsan a la búsqueda de las vías místicas orientales. Si bien Weber señaló que lo decisivo para la racionalidad había sido el predominio del ascetismo intramundano, no deja de apuntar ciertos rasgos místicos de algunas denominaciones protestantes como la relación personal con Dios y la conversión, de modo que la búsqueda puede constituir también un reavivamiento de esos rasgos, donde lo nuevo es encontrar medios distintos en Oriente. Sin embargo, aunque el budismo tibetano satisfacía la relación con el arte (mediante su ritual y su simbolismo), enfatizó la vía contemplativa de la meditación en lugar de la experiencia inmediata de las drogas y trató de orientar sobre el *tantra**, no como mera magia (coerción de fuerzas superiores para fines mundanos o ultramundanos) ni como práctica sexual indiscriminada, sino como parte del camino hacia la iluminación, una vez que se han dominado la ética, la contemplación y la sabiduría, se ha logrado una comprensión del vacío y se ha generado la mente altruista (*bodhichitta*).

Por otra parte, los tibetanos descubrirían que, en el acercamiento a una tradición fundamentalmente mística como es el budismo, los estadounidenses pretendían en cierta medida evadirse de su ámbito socio-cultural por conflictos con la familia o con aspectos religiosos como la culpa y la condenación. Sin embargo, el budismo tibetano no les ofreció un espacio de crítica a su cultura; por el contrario, contribuyó a una cierta reconciliación, como se aprecia en el caso de Thurman, cuando Gueshe Wangyal le devolvió su ropa de laico. Como afirmó

Weber, el misticismo genera una actitud de amor universal y tolerancia, la cual ha permanecido en el budismo, aunque haya épocas en que sólo pareciera una parte no prioritaria de la doctrina. Se aprecia esto en el caso del Tíbet (donde las enseñanzas del Buda* alcanzaron un estatus similar al de "iglesia nacional", con sectarismos, conflictos, etc.) y en las críticas tibetanas a los primeros maestros que compartían su religión con discípulos occidentales.

Sin embargo, la situación del exilio operaría para vencer la resistencia de la tradición (basada en el carácter mágico-ritual, donde los cambios abruptos o los extranjeros constituían un peligro) en más de un sentido. En primer lugar, para los exiliados no había posibilidad de reproducir íntegramente las condiciones del Tíbet en las comunidades recién formadas. En segundo lugar, se genera una actitud de temor ante la posible desaparición de su cultura, lo cual lleva a algunos maestros a considerar la necesidad de transmitir las enseñanzas. En tercer lugar, con el sistema monástico en crisis (al menos en lo que se reorganizó fuera del Tíbet), se pudo volver a los principios esenciales de la religiosidad mística y cada escuela realizó su labor con independencia de las demás. En cuarto lugar, los nuevos discípulos ofrecen la oportunidad de adaptar el tradicional intercambio budista de enseñanzas por recursos económicos y apoyo político, ya no sólo para los monjes, sino para la causa de la independencia del Tíbet y para los laicos tibetanos en el exilio.

Ahora bien, pese al interés por el misticismo y su presencia latente en la religiosidad estadounidense, los maestros pronto perciben que la renuncia al mundo no es característica ni de esa religiosidad ni del ámbito socio-cultural, pues como se ha señalado, pesa más el carácter intramundano. Los estadounidenses desean practicar como monjes manteniendo al mismo tiempo su trabajo, su carrera académica, su familia, sus posesiones e incluso a veces su religión previa.

En cuanto a la forma en que se adaptaron el intelecto, la tradición y la magia en Estados Unidos, como puede apreciarse, las universidades han constituido un espacio para dar legitimidad académica al budismo tibetano haciendo de él un campo de estudios por derecho propio y también han sido una

fuente de ingresos para los maestros y los discípulos que eligen ese campo como profesión. En general, el budismo se ha percibido como una perspectiva religiosa que permite el libre pensamiento y la autocrítica.⁷ Sobre la tradición, se aprecia que en principio los maestros tibetanos combinaban las prácticas con las innovaciones, y conforme los discípulos avanzaban, se fueron dando las visitas de los líderes de los linajes, con lo cual se introdujo el protocolo de manera más formal. Si bien los estadounidenses tenían problemas con la autoridad, la ubicación de las mujeres en un segundo plano y otros aspectos no democráticos o premodernos, parece que la idea de incorporarse a un linaje antiguo, no contaminado por Occidente y lleno de ceremonias exuberantes (música, imágenes, color, incienso) también fue uno de los atractivos del budismo tibetano en particular. Esta imagen “primitiva” acaso sirva de escape (al menos temporal) del mundo ordinario.⁸

El aspecto de la magia resulta particularmente interesante, pues demuestra los diferentes niveles de interpretación que puede tener en el budismo tibetano y su diversa aplicación a las capacidades o necesidades de los discípulos, como señalaría la noción de medios hábiles de la escuela Mahayana. Por un lado, si bien los participantes más académicos tratan de soslayar este aspecto, lo cierto es que la creencia en el “pacífico Tíbet milenario” y en los superpoderes de los monjes continúa siendo parte al menos de un interés inicial.⁹ Por otro lado, se cumple lo que afirmaba Weber en cierto sentido: el budismo tibetano ofrece a los

⁷ Ejemplo de esto es el sitio *American Buddha*, [www.american-buddha.com] (marzo 4, 2006), dirigido por Tara Carreon. Su objetivo es realizar una tarea propuesta por Chögyam Trungpa: averiguar cómo sería el Buda* estadounidense. Para ello, aboga por la libertad de pensamiento con textos de filósofos y pensadores políticos como John Stuart Mill, y reseña críticamente algunos aspectos negativos del budismo tibetano.

⁸ Se observa no sólo en practicantes de budismo tibetano, sino en quienes buscan tradiciones religiosas de culturas preindustriales, el énfasis en términos como “primitivo”, “auténtico”, “antiguo”, “milenario”, etc. Por otra parte, cabría preguntarse si esto tendrá que ver también con una búsqueda específica de tradiciones precristianas cuya anterioridad les confiera fuerza moral.

⁹ Como señala Donald S. Lopez Jr., hay quienes afirman que la invasión del Tíbet fue necesaria para que el Dharma se difundiera en Occidente, como un sacrificio cósmico. Véase que incluso Thurman, notable académico, se manifiesta en tal sentido. Lopez critica esta actitud por considerar que no permite ver a los tibetanos como un pueblo real y, por lo tanto, obstaculiza la defensa del Tíbet. *Prisoners of Shangai-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago: University of Chicago Press, 1999, p. 274, N. 51.

laicos ceremonias auspiciosas, ya sea para prosperidad, curación o en la actualidad, para la paz del mundo, detalle que en su opinión separaba tajantemente al budismo Mahayana de la formulación más intelectual del Buda. Sin embargo, a nivel personal, los practicantes que se inician en el yoga de las deidades o simplemente meditan, aprenden a obtener por sí mismos los estados de bienestar, salud emocional y armonía con el mundo de manera gradual, mediante las actividades que en el Tíbet estaban reservadas a los monjes. Es decir, van aprendiendo cómo obtener cierto grado de carisma. Así, la magia más sorprendente para los nuevos adeptos es descubrir que el destino está en las propias manos, sin tener que dar cuentas a un ser superior, asumiendo las acciones y sus consecuencias como parte de las leyes de causa y efecto.

Como hemos visto, el proceso de conformación de los grupos budistas en términos concretos consta de cinco puntos: despertar del interés en Estados Unidos, invitar a un maestro, desarrollar un proyecto académico en alguna universidad, crear centros urbanos (en particular para prácticas abiertas a todo público) y establecer centros de retiro en ambientes rurales (destinados a prácticas más especializadas). Aun cuando el orden es variable, estos puntos fueron el modo de adaptar las enseñanzas a su nuevo país.

Como resultado de todo lo anterior, el budismo tibetano llega al umbral del siglo XXI con algunos rasgos nuevos, como la democratización, el pragmatismo, una actitud con menos peso en las creencias metafísicas y más reflexión, y un compromiso social que implica extender la idea mística de la compasión a la familia, las relaciones personales, la sociedad y el mundo.

Si bien todo el budismo de Estados Unidos comparte esos rasgos, el tibetano contiene además dos elementos: su popularización y su vinculación con intereses geopolíticos. Así, hemos visto que desde la década de 1990 Hollywood ha dado su espaldarazo al budismo tibetano para ubicarlo como tema legítimo, ya sea desde una óptica intercultural (como *Little Buddha*), étnica (como *Kundun* o *The Cup*), o bien, fantástica (como *Bulletproof Monk*). Las figuras públicas hablan a favor de la causa tibetana (independencia para los de adentro, solidaridad con

los exiliados), y tratan de influir en el juego de relaciones políticas y económicas entre su gobierno y China.

Asimismo, a fines del siglo XX, el influjo del budismo tibetano genera un reavivamiento del pensamiento mágico cristiano, el cual ve el despertar de demonios y el fortalecimiento de la diversidad religiosa como los grandes peligros actuales. Retomando la idea de Jeffrey Paine, el budismo tibetano parece contribuir al reencantamiento del mundo, pero no sólo para sus seguidores. A pesar de lo cual, el Dalai Lama parecería volver a la propuesta del Buda* para los laicos, centrada en la ética. No habla de las seis direcciones, sino de la interrelación, por lo que más allá de una moral, propone unas directrices de conducta mediante una valoración racional de medios a fines: se debe cuidar de los demás y del medio ambiente porque esto equivale a trabajar por el bien propio.

Con respecto a la comunidad, encontramos que hay distintos niveles de participación: los budistas étnicos, los adeptos o conversos (estadounidenses no asiáticos), los buscadores de Dharma (quienes asisten a varios centros tomando sólo lo que les interesa), los simpatizantes (académicos, artistas, mecenas, quienes contribuyen con su prestigio pero no se convierten) y los budistas de buró (mantienen su interés por el budismo en privado y generalmente temen todavía el rechazo social a una tradición no judeocristiana). Sobre esto, se evidencia que para el budismo tibetano aplica lo mismo que para las grandes investigaciones religiosas en Estados Unidos: el único criterio posible en la diversidad actual es la autoidentificación del individuo. Cada uno de los tipos de participación aporta su visión particular, pero en conjunto apuntan al tipo ideal de la espiritualidad, por cuanto la afiliación, la doctrina o la autoridad de un líder religioso no son elementos necesarios (pero sí opcionales) para practicar un sistema de creencias, el cual se sostiene en la relación personal con lo superior (sea Dios, el Uno, la dimensión búdica, etcétera). Además, se enfatiza la relación con el mundo, pues la búsqueda espiritual no debe implicar una evasión de los problemas inmediatos, nacionales o globales, por el contrario, debe aportar soluciones pacíficas, promover el diálogo y generar mayor tolerancia.

Ahora bien, volvamos a Atlanta para ver qué relación guarda lo antes expuesto con el caso de un grupo específico. La historia del Instituto inicia en 1988-1989, cuando un grupo de monjes del Monasterio de Drepung Loseling realiza la primera gira mundial de “Música y danza sagradas” por la paz y la sanación del planeta. Al pasar por Atlanta, les sugieren crear un centro de meditación y reciben una donación de varios acres de tierra en las montañas del norte de Georgia, la cual sería consagrada a la usanza tibetana por el entonces abad del monasterio, Rizong Rimpoché, con la bendición del Dalai Lama. Entre los monjes presentes, se encontraba Gueshe Lobsang Tenzin Negi, quien recibió una beca para cursar un programa de doctorado en la Universidad de Emory. Gueshe Lobsang regresó en 1991 para establecerse en Atlanta y realizar sus estudios. Abrió un centro en la ciudad y organizó prácticas de meditación en la tierra otorgada. Para 1994, el Instituto Drepung Loseling se convertiría en un centro importante de budismo tibetano en los Estados Unidos.¹⁰

El director del Instituto obtuvo el grado de *gueshe* lharampa* (máxima distinción académica en el budismo tibetano) en 1994 y el grado de doctor en 1999, en el programa de Artes Liberales con una tesis en donde comparó los enfoques del budismo tibetano y del Occidente contemporáneo sobre las emociones y su impacto en la salud.¹¹ En su figura como guía, no se trata de un gran maestro carismático al estilo de Tarthang Tulku o Lama Yeshe, pero sí de un impecable académico, quien ha obtenido los máximos grados de ambas culturas en fechas cercanas. Lo que pareció operar en lugar del carisma personal fue la actividad de los monjes de las Artes Místicas del Tíbet (como se conocen ahora), divididos en dos grupos para realizar giras nacionales que los mantienen ocupados todo el año. Como apoyo al lado mágico, este grupo ha realizado mandalas* de arena y ceremonias de sanación en sitios psicológicamente

¹⁰ La reseña se basa en el sitio oficial, *Drepung Loseling Institute*, [www.loseling.org] (junio 1, 2006). Cabe señalar que, aun cuando el sitio no indica nada sobre la donadora, en la entrevista realizada a Gueshe Lobsang Tenzin (febrero 14, 2004) nos informó que había sido una mujer, pero la única razón argüida fue el apoyo al Dharma.

¹¹ Datos obtenidos de su currículum como profesor de la Universidad de Emory [www.emory.edu/faculty/negi.html] (febrero, 2007).

importantes para Estados Unidos como la Zona Cero en Nueva York. Con tales actividades, se combinan varios fines, pues por un lado es una ceremonia espiritual (sin comprometer a la conversión), y por otro, sirve para difundir la cultura tibetana y allegarse recursos para el Monasterio.¹²

En cuanto a la tradición, tal vez por haberse constituido en la década de 1990, no tuvo que esperar tanto tiempo para traer a los líderes del linaje y aun en el centro urbano se observa un altar elaborado. Como corresponde a la escuela Gelug*, el Instituto combina las prácticas rituales con el trabajo intelectual (cursos teóricos, conferencias), pero este último aspecto se refuerza particularmente con la relación que existe entre el Instituto y la Universidad de Emory. El hecho de aceptar a Gueshe Lobsang en un programa de doctorado señala que se consideró una equivalencia de estudios entre una universidad estadounidense y una universidad monástica. Además, este maestro fue invitado a formar parte del cuerpo docente en la Facultad de Artes y Ciencias, División de estudios religiosos, Programa sobre Asia del sur y del norte. Gueshe Lobsang es profesor de alto rango (*Senior Lecturer*) desde 1999 y jefe del Departamento de Religión. Lo anterior quiere decir que es colega de Jimmy Carter, quien también enseña en la misma universidad desde 1982, aunque no en el campo de la religión.¹³

La vinculación académica ha ido más lejos, pues la Universidad de Emory ha sido la primera en ofrecer acreditación de estudios a alumnos occidentales que cursen partes del programa del Monasterio de Drepung Loseling, ubicado en Karnataka, India.¹⁴ La relación se formalizó mediante una afiliación entre las dos instituciones que aprovechó la visita del Dalai Lama a Atlanta en 1998,¹⁵ y fue ratificada en febrero de 2005, cuando Robert A. Paul, rector del Emory College

¹² De hecho, su presentación en teatros indicaría que el público está en libertad de tomarlo como la asistencia a un ritual propiamente dicho, como una rociada de carisma o energía, o como un mero espectáculo étnico.

¹³ Utilizamos la sección del sitio oficial ya referida para el currículum de Gueshe Lobsang Tenzin y la tabla cronológica para lo concerniente a Carter [www.emory.edu/timeline/1936.html] (febrero, 2007).

¹⁴ Este monasterio fue fundado en el Tíbet en 1416 y era una de las tres grandes universidades monásticas junto con los monasterios de Sera y Ganden.

¹⁵ Según el sitio oficial del Instituto Loseling, [www.loseling.org/emory.cfm] (junio 1, 2006).

(como representante de la Universidad) y Gueshe Damchoe (director del Instituto de Dialéctica Budista) firmaron un acuerdo de afiliación académica en Dharamsala, en presencia del Dalai Lama.¹⁶ Aparte de Gueshe Lobsang Tenzin, otros maestros del Monasterio han impartido conferencias y seminarios en la Universidad de Emory, y algunos profesores de esta universidad han ofrecido lo mismo a los asistentes al Instituto, el cual recibe visitas de otros connotados académicos y maestros estadounidenses, entre los cuales se encuentran Robert Thurman (ahora en la Universidad de Columbia) o Pema Chodron (monja euroamericana que reside en Seattle). Finalmente, Emory aspira a convertirse en la primera universidad occidental que formalmente cuente con el Dalai Lama en su planta docente, pues el líder del budismo tibetano ha aceptado el nombramiento de profesor distinguido y la ceremonia se verificará en su próxima visita a Atlanta, planeada para octubre de 2007.¹⁷

En el desarrollo del Instituto Drepung Loseling de Atlanta, observamos los cinco puntos ya señalados: interés de la comunidad local, invitación expresa a los tibetanos (apoyada en este caso por una donación de tierra), apertura de un centro urbano y vinculación académica con una universidad. Sobre el centro rural, funciona como alojamiento para los monjes.

A continuación revisaremos el punto de vista de los participantes con respecto a la adaptación del budismo tibetano en Estados Unidos.

4.3.1. PERSPECTIVA TIBETANA

De acuerdo con el sitio oficial del Instituto Drepung Loseling, su misión es preservar la tradición de sabiduría y compasión del budismo tibetano, cultivar el corazón y el intelecto, ofrecer un santuario a la paz interior y la bondad, así como

¹⁶ "Landmark Year for Emory-Tibet Partnership", en *The Radiant Mind*, gaceta del Instituto Drepung Loseling, Centro para estudios, práctica y cultura sobre budismo tibetano, otoño 2005, p. 9.

¹⁷ Esto coincide con un acta aprobada por el Congreso de los Estados Unidos en 2006 para otorgar al Dalai Lama la Medalla de Oro, máxima distinción civil en ese país. [www.emory.edu/news/index.#1] (febrero 2007).

colaborar en el entendimiento comunitario y global. Lo anterior se fundamenta en un mandato del Dalai Lama. Los objetivos particulares serían contribuir a la cultura estadounidense con conocimientos teóricos y entrenamiento práctico en el budismo tibetano para estudiantes, académicos y público en general, así como contribuir a la preservación de la cultura tibetana cuya frágil existencia se encuentra en peligro y requiere el apoyo a las comunidades de refugiados exiliados en India y Nepal.¹⁸

En lo anterior, observamos con más claridad la adaptación de objetivos al contexto cultural, donde el budismo tibetano no se reconoce como visión dominante y se percibe la idea de supervivencia. La mezcla de intelecto y corazón nos llevaría al tipo ideal de la espiritualidad, y la combinación de teoría y práctica refleja al escolar-adepto, así como al ofrecimiento de diferentes niveles de participación para que los laicos combinen la vía mística con el mundo.

El Instituto se sostiene mediante donaciones y membresías, pero sus actividades normalmente no tienen costo, sólo se pide un donativo voluntario (salvo en retiros o eventos especiales, donde hay una cuota específica, pero negociable). Con lo anterior, según explica Gueshe Lobsang, se perpetúa la tradición budista de que el Dharma no tiene precio y se atiene a la generosidad de los laicos. La tesorera es una seglar, como recomendaba la organización monástica original, a fin de que los monjes no manejaran dinero.

El centro urbano se encuentra hasta hoy en un pequeño edificio de despachos, al lado de dentistas, contadores y un lugar de cursos de metafísica, sin objetos rituales que lo identifiquen por fuera. Ahí se ofrecen actividades para el público en general: fundamentos de meditación, práctica dominical de meditación *shamatha* (acaso adaptación equivalente al servicio de las iglesias cristianas), una *puja** mensual (ceremonia auspiciosa), práctica del Buda de la medicina y charlas públicas. Como actividades especializadas que requieren conocimientos previos, se ofrecen cursos, conferencias, talleres y prácticas avanzadas (para las cuales se necesita previa transmisión –o autorización– del maestro). Como parte del apoyo a

¹⁸ En *Drepung Loseling Institute*, [www.loseling.org] (junio 1, 2006).

la cultura tibetana, además de las giras de las Artes Místicas, existe una exposición fotográfica ofrecida temporalmente a instituciones, un programa de patrocinio para los monjes del Monasterio de Drepung Loseling (que ahora suman 3,000), así como una tienda de artesanías y objetos rituales tibetanos. Si bien no hay una organización específica de apoyo a la causa tibetana, se distribuyen folletos informativos y se realizan ceremonias de oración por ciertos maestros encarcelados en China, así como solicitudes de firmas a favor de su liberación.

De acuerdo con Gueshe Lobsang Tenzin, la participación de los estadounidenses ha sido fundamental para organizar el Instituto. De hecho, desde el principio recibió los consejos de la comunidad local, pues su forma de enseñar estaba enfocada hacia monjes y tuvo que adaptarla a la visión de sus nuevos discípulos, quienes llegaban con conocimientos de budismo. Uno de los puntos centrales del cambio fue darse cuenta de que la meta de la iluminación no es relevante, pero puede entenderse que aliviarse del estrés y las emociones aflitivas (enojo, celos, apego) es también una forma de liberación.¹⁹

En apoyo de lo anterior, los monjes residentes en México coinciden en cuanto a la dificultad de adaptar las enseñanzas monásticas para los laicos e incluso prevalece la desconfianza de que los occidentales puedan convertirse en verdaderos budistas. Sin embargo, no encontramos una actitud de separación, sino que en el discurso dan el beneficio de la duda. Por otra parte, les resulta difícil comprender por qué en Occidente se popularizan prácticas como la meditación *shamatha*, la cual –según nos explicó Gueshe Jamphel– es un entrenamiento avanzado que se practica a nivel personal, nunca en grupo.²⁰ Por otra parte, los maestros entrevistados coinciden en que el ámbito académico les resulta particularmente familiar y apropiado para su tradición monástica, pese a las

¹⁹ Información de la entrevista ya citada.

²⁰ En entrevista realizada el 11 de agosto de 2005. Las clases de meditación en los centros de budismo tibetano recibieron una influencia temprana en Estados Unidos del budismo zen. Para esta rama, la meditación se practica en conjunto y con horarios específicos. Téngase en cuenta que algunos maestros tibetanos –como Tarthang Tulku o Chögyam Trungpa– fueron presentados al público estadounidense en centros de budismo zen. Rick Fields, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, 3a. ed. Boston-London: Shambhala, 1992, p. 269.

diferencias de los sistemas educativos. Todos coinciden en que cada persona puede explorar el sendero del budismo tibetano y aprovechar lo que le resulte útil sin necesidad de convertirse o cambiar de religión; asimismo, comparten con el Dalai Lama el principio de que la enseñanza más apropiada para los laicos es la ética, a través del amor y la compasión.²¹

De esta manera, observamos que los maestros del Monasterio de Drepung Loseling llegaron en una etapa en la cual las adaptaciones se han consolidado al punto de que la comunidad los orienta para ajustarse a ellas. Así, ya no es para ellos una opción decidir si comparten las prácticas monásticas con los laicos, aun cuando sí lo es elegir los medios y las reglas para aplicar su vía mística en el mundo. Por otra parte, gracias al interés de la Universidad de Emory en consolidar una relación formal, pueden explorar nuevas vías de proyectos académicos en busca de reconocimiento y legitimidad en un ámbito intelectual.

Finalmente, por lo que atañe al apoyo a la cultura tibetana, el sostenimiento del Monasterio extiende sus beneficios a la comunidad de refugiados a través de proyectos como una clínica gratuita en Karnataka. Cabe señalar que, a pesar de lo que pudiera pensarse, no hemos escuchado de estos maestros una sola queja sobre la invasión china o la pérdida del territorio. Más que recurrir a una actitud lastimera, se caracterizan por su sentido del humor y su disposición afable en general, no exenta de las variaciones comunes a todos los seres humanos.

4.3.2. PERSPECTIVA ESTADOUNIDENSE

Procedemos ahora a comentar la visión de la comunidad (o *sangha**) local, que en el caso del Instituto Drepung Loseling está conformada de alrededor de 200

²¹ Observamos una perspectiva distinta en el trabajo de los monjes en México. Por ejemplo, entre Gueshe Khenrab Tenzin (butanés graduado de Drepung Loseling, pero con formación en la escuela Kagyu, entrevista: mayo 28, 2004) y Gueshe Jamphel Gyatso (tibetano, gueshe *Iharampa* de formación completa en Drepung Loseling). Mientras el primero favorecía las ceremonias y prácticas para laicos, el segundo incitaba a los discípulos a estudiar los textos antes que nada.

simpatizantes y 30 adeptos.²² Dado que visitamos el centro en junio de 2006, cuando se realizaría un retiro de un fin de semana de *Nyung Ne*, práctica avanzada que requiere una transmisión previa, los asistentes pertenecerían a la categoría de adeptos.²³ El *Nyung Ne* es una práctica que realizan tanto los laicos como los monjes, siempre con la guía de un maestro calificado. La figura central es Chenrezig, el Buda* de la compasión, y entre sus beneficios se encuentran: entrar en el camino del *bodhisattva*; lograr la compasión perfecta que conduzca a la purificación de todo karma* negativo; brindar protección a quien realice la práctica y a todo ser que corra peligro por agua o fuego, o que sufra; liberar de enfermedades y obstáculos, y ayudar a obtener la fuerza de la concentración unipuntual de un buda, entre otros.²⁴ Como hemos señalado, entre estos beneficios mundanos y ultramundanos, no se promete la iluminación, sino apoyos en el camino, como el hecho de que no será la práctica en sí, sino el desarrollo de la compasión lo que purificará el karma*.

Por otro lado, y aun cuando el Buda* no favorecía el ascetismo, el *Nyung Ne* tiene la particularidad de que incluye más de 24 horas de votos de ayuno, de abstención de líquidos, de silencio, de abstención de relaciones sexuales (en el caso de los laicos) y otros aspectos rituales. Durante un fin de semana, los practicantes recitan el texto de la práctica y varios mantras*, hacen postraciones y visualizan a Chenrezig.²⁵

En el verano de 2006, 13 de las 20 personas accedieron a responder a nuestro cuestionario (Anexo 3) y contrastamos este grupo con la comunidad estadounidense en general. Así, de nuestros informantes, siete son mujeres y seis hombres. Once son estadounidenses, una australiana y un becario de Costa Rica

²² Esta información fue proporcionada por una de las voluntarias, pues no existe un registro público del número de participantes.

²³ Debido a cuestiones prácticas y económicas, sólo pudimos entrevistarnos con los asistentes al *Nyung Ne* y no tuvimos oportunidad de platicar con los simpatizantes.

²⁴ *The Sadhana According to Gelongma Palmo of the Great Compassionate One in Eleven-Headed Form, Including the Ritual Fast and Vow of Silence*. Atlanta, Drepung Loseling Institute. Texto de práctica, p. 89.

²⁵ El aspecto ascético de los votos pretendería ser una versión acelerada de la ética, a fin de lograr una compasión completa. Se combinan efectos mundanos (reducir emociones negativas, depurar el cuerpo) con ultramundanos (purificar karma*, evitar dificultades en renacimientos futuros).

(quien estudia en Florida pero viajó a Atlanta para el *Nyung Ne*). De los once, una persona menciona estudios en Massachussets y otra se crió en Oklahoma, pero estudió en Carolina del Norte; dos más provienen de otro estado (una de Arizona y una de Tennessee). Con respecto al nivel de estudios, encontramos dos doctoras (una en Educación y una en Inglés), uno con dos maestrías (el costarricense, estudios de Piano), cuatro con maestría (Inglés, Salud Pública, Teatro y Psicología cognitiva), una con dos carreras (Matemáticas y Arquitectura), tres con estudios sin especificar nivel (Comunicación, Nutrición y vegetarianismo, Ingeniería eléctrica) y dos que no respondieron. Si bien no hay ningún grado en el campo de estudios tibetanos, predomina la gente con carrera universitaria. La edad de los asistentes fluctúa entre los 30 y los 63 años, y su estado civil es como sigue: seis solteros, cuatro casados, dos divorciados y una con pareja lésbica. En cuanto a la ocupación: tres se dedican al comercio (motocicletas, productos orgánicos y piedras preciosas), uno es maestro de música en secundaria, uno es estudiante, dos son profesionistas, una está retirada, una realiza trabajos administrativos, uno es jardinero y ocupó un cargo de elección relacionado con el medio ambiente, uno está desempleado. En esta información se aprecia la variedad de perfiles, donde parece excluirse la gente menor de 30 años, pero al examinar la religión de origen se ve una posible razón.

De nuestros informantes, seis crecieron en el catolicismo, una en el metodismo (pero con madre agnóstica y sin asistir a la iglesia), una se crió cristiana, un unitario por cinco años durante su juventud, una no religiosa con abuelos musulmanes, un miembro de la Iglesia Episcopal que desde los 18 años se orientó al budismo zen, dos bautistas del sur (uno de los cuales después estudió con chamanes nativoamericanos y ecuatorianos, y experimentó con plantas y yoga). Aun quienes afirmaron haber practicado la religión previa, cuentan como la mayoría que entre la secundaria y la universidad dejaron sus religiones y comenzaron una búsqueda espiritual, así que tal vez los jóvenes de Atlanta se encuentren ahora en ese proceso. Vemos casi un 50% de católicos, pero no aparecen judíos. Se llega al budismo tibetano desde una denominación de

prestigio (Iglesia Episcopal, Iglesia Unitaria), desde una bastante difundida (Metodismo, Iglesia Bautista, Iglesia Católica), o bien, desde una tradición minoritaria (Islamismo) que pasa por una fase no religiosa.

Con respecto al primer contacto con el budismo tibetano, sólo tres personas señalan alrededor de 15 años atrás (una de ellas es quien había practicado zen), mientras que la mayoría conocieron esta tradición entre 1995 y 2000, varios de ellos a partir de una visita del Dalai Lama a Atlanta en 1996. En muchos casos el interés se complementó o surgió a partir de un libro (como *El libro tibetano de los muertos* o *El arte de la felicidad* del Dalai Lama). En Atlanta se confirma que el Dalai Lama es la principal figura de atracción desde la década de 1990.

Por otra parte, hay cuatro informantes de particular relevancia. Una persona señaló que su interés nació cuando ayudó a montar una exposición sobre arte tibetano, en la cual se incluían reliquias de las encarnaciones anteriores del Dalai Lama; unas semanas después de terminar el trabajo, viajó al Tíbet para conocer más sobre su cultura. Un segundo caso relevante es el de un hombre cuyo primer contacto con el budismo fue en 1986, a través de un curso de Filosofía china en la universidad. Un informante comenzó por la parte del activismo político al organizar un movimiento de protesta contra China en 1986 y señala que el libro leído se lo dio “Su Santidad”, tratamiento que normalmente se refiere al Dalai Lama (aunque no lo especificó); sin embargo, no comenzaría a practicar el budismo sino hasta 2005. Otro de nuestros informantes, quien ha incursionado en tradiciones nativas y latinoamericanas, nos contó que su primer contacto fue una visión durante una práctica chamánica en la selva amazónica, donde a mitad de la experiencia aparecieron unos monjes tibetanos elaborando un mandala* y señaló que los identificó porque había visto la película de *Seven Years in Tibet*. Poco después regresó a Estados Unidos y recibió una llamada de un conocido que lo ayudó a conseguir empleo como chofer de autobús en una gira de las Artes Místicas. Si bien esta historia parece corresponder a la primera etapa (el predominio de la perspectiva esotérica), el informante dedica sus esfuerzos a una actividad propia de la tercera, pues organiza eventos interreligiosos entre cristianos, chamanes y

budistas tibetanos. Así, fuera de la fascinación por su primer contacto, no manifiesta un énfasis en logros sobrenaturales, pero sí en el diálogo y la colaboración en este mundo. Con los cuatro casos mencionados, de nuevo encontramos varios de los temas asociados al budismo tibetano: arte, universidades, activismo político, magia, cine y trabajo interreligioso.

Con respecto a su participación en el Instituto, la mayoría acuden a todo tipo de actividades (meditación, prácticas, retiros de fin de año, cursos y conferencias), excepto dos que viven en otro estado y sólo acuden a ciertos eventos, uno que practica en otros centros de budismo tibetano y el estudiante costarricense, quien acudía por primera vez a un evento. En promedio, quienes se consideran formalmente practicantes budistas tienen entre cinco y once años practicando (9 personas), mientras que quienes tienen de un año y medio a cuatro años no se sienten tan seguros, aunque perciben un avance gradual (4 personas). Uno de estos últimos practicantes recientes eligió el Instituto Drepung Loseling porque la vinculación con la Universidad de Emory le dio una impresión de legitimidad y seriedad.

Durante el tiempo de practicar budismo, cinco informantes dijeron no haber tenido concepciones erróneas de entrada, cinco admitieron algunas, dos reconocieron que toda su información previa era incorrecta (pero uno lo atribuyó a la dificultad de comprensión en Occidente) y uno dijo no saber lo suficiente como para responder. Entre lo que no comprendían bien, se encuentran el concepto de *tantra**, la práctica de meditación, la reencarnación* (en sentido budista), el vacío y la originación dependiente de los fenómenos, así como la relación maestro-discípulo y el derecho de éste a cuestionar. Llama la atención una persona que señaló su sorpresa (agradable) al descubrir que el budismo tibetano enfatiza el gozo de vivir y el sentido de trascendencia.

Para aclarar más su aproximación al budismo tibetano, les preguntamos sobre sus experiencias notables²⁶ y encontramos que destaca la figura del gurú:

²⁶ Como referencia, les dimos tres ejemplos: conocer a algún maestro, llegar a un entendimiento particular, trabajar con otros, etc.

haber conocido a uno o varios maestros importantes (*tulkus** o *rimpochés**), haber estado en su presencia, escuchado enseñanzas, recibido transmisiones de ellos, observado su energía y claridad de exposición, así como establecer una relación con su gurú raíz, el maestro personal que guiará el camino budista del discípulo. Entre esos maestros, tres informantes incluyeron a Gueshe Lobsang Tenzin y en tres ocasiones se mencionó al Dalai Lama. Con respecto al primero, sobresale el elogio a su paciencia y claridad explicativa, mientras que dos de las tres menciones al líder del budismo tibetano señalan que la experiencia notable fue simplemente estar en su presencia y recibir su bendición.

Sobre otro tipo de experiencias, destacan tres menciones a los practicantes: conocer gente afín y estudiantes avanzados que pueden ayudar. Dos informantes señalaron una práctica especial de meditación, uno de los cuales incluso especificó que se quedó durante varios días con una sensación de calma mental y claridad. La persona que llegó al budismo tibetano por una visión dijo que, aparte de su modo peculiar de encuentro, habían sido experiencias notables su organización de dos mandalas* de arena y abrir un centro en Wisconsin. Un informante más señaló que todo era notable, pues el budismo había transformado su vida. Sólo una persona con alrededor de dos años de asistir al Instituto señaló que no tenía experiencias especiales.

En lo anterior, observamos que la figura del maestro es relevante, tanto a nivel de carisma (energía, presencia, transmisiones) como de intelecto (claridad expositiva). Un poco menos relevante es el papel de la *sangha** o comunidad de practicantes, pero se nota una idea de colaboración entre ellos.

Ahora bien, la forma en que se articula la valoración de estas experiencias resultó ilustrativa, por lo que damos algunos ejemplos:

- La presencia de maestros *conmueve* a algunos practicantes.
- “Descubro que mis problemas vienen de mi mente y mi karma, y *no tengo que culpar a los otros.*”
- “Ha sido un *gradual* desbaste de negatividades y oscuraciones arraigadas para encontrar la naturaleza interior.”

- “Es como *juntar* la verdad última y la verdad relativa *en una sola*.”
- “Efecto general en *pensamiento, sentimientos y conducta en mí y hacia los otros*.”
- “Tiene *métodos* tanto para *principiantes* como para *avanzados*.”
- “Sentido de *amistad y comunicación*.”
- “Conozco gente afín que gusta de *ayudar a los demás y se preocupa por el sufrimiento de otros*.”
- “Es como el *registro escrito* de mis experiencias con los curanderos.”
- “Es un *registro de métodos escritos* para *aliviar las aflicciones* que lleva *años*.”

Como se puede apreciar, encontramos las ideas de unidad, comunión, amor universal, sensación de bienestar y emoción, en las cuales subyace el gozo; de este modo, nos acercamos a la experiencia mística de William James, pero también a la meta budista (en versiones cotidianas) descrita por Weber. Sin embargo, a pesar de ciertas experiencias “espontáneas” como la presencia de maestros, los practicantes enfatizan la idea de método gradual, escrito y antiguo. Así, curiosamente el lado mágico de estas experiencias es acceder a estados como la calma, la liberación de la culpa o una mejor relación con los demás aplicando un método, pero gracias a su propio esfuerzo, cuando en principio parecía considerarse que era imposible. Al menos es factible comprenderlo así por la sorpresa y el entusiasmo con que algunos informantes describen la sensación de bienestar. Como señalamos en la caracterización general de la comunidad budista-estadounidense, a partir de estas experiencias se valora la tradición de los maestros y los escritos como métodos probados a lo largo de los siglos. A diferencia de la cultura tibetana, las enseñanzas no llegan avaladas por la tradición, sino al contrario, primero se prueban y entonces se puede confiar en ésta.

El asociar una práctica espiritual con el estudio se suele considerar parte de la religiosidad personal favorecida por el protestantismo. En el caso de nuestros informantes, todos dan importancia a la lectura de libros y la mayoría procuran

estudiar diario. Una persona señaló que esto le permitía avanzar a su paso, mientras que otra nos dijo que sólo a través del estudio (complementado con un centro de linaje válido) se aprendía a practicar la presencia atenta y se podía comprender el karma*. Dos opinaron que lo más importante era poner en práctica lo que se estudiaba.

En tal sentido, para un adepto el budismo tibetano no es una espiritualidad ligera de exigencias escasas. Si bien no están obligados, ellos se imponen su disciplina personal en la medida de sus posibilidades (diario-10 personas, unas horas por semana-3 personas). Por otra parte, si consideramos la religiosidad cristiana como “de libro”, el budismo tibetano viene a ser una religión “de libros”, pues al pedirles que señalaran las tres obras de mayor impacto para ellos, algunos consideraron que era difícil escoger “sólo” tres. En resumen, la mayoría lee textos de maestros tibetanos, particularmente Gelug*, y entre ellos destaca el Dalai Lama, pero también se menciona a Lama Yeshe (2 veces) y Chögyam Trungpa (1 vez). Aunque algunos señalaron que leen también obras de maestros estadounidenses –por facilitarles la comprensión de los otros textos–, como Robert Thurman o Allan Watts (una mención cada uno), se observa que el grupo del Instituto Drepung Loseling se inclina por abreviar en las fuentes (7 dieron títulos de obras clásicas del budismo tibetano –no adaptaciones para occidentales–, mientras que un informante parece preferir sólo este tipo de libros)²⁷ y complementa su estudio con obras de otras escuelas y variantes budistas (por ejemplo, Watts, quien suele centrarse en el zen).

Con respecto a otras actividades, el tiempo semanal destinado no depende necesariamente de la mayor o menor antigüedad en el budismo, sino de factores como el trabajo u otras ocupaciones. Recordemos que son laicos tratando de practicar como monjes. Así, en síntesis, dos informantes destinan de 14 a 21 horas por semana a sus prácticas y a la meditación, cinco les dedican de 7 a 14 horas por semana, tres señalaron entre 2 y 5 horas, dos realizan estas actividades

²⁷ En tal sentido, el *Bodhisatvacaryavatara* (*Guía a la forma de vida del Bodhisattva*) del erudito indio Shantideva (685-763) sería un texto tradicional, mientras que el ya citado *How to Practice* del Dalai Lama es una presentación para occidentales.

de manera esporádica y uno respondió que procura trabajar diario sin especificar el tiempo. Sólo uno señaló que pasa diez días al año en un retiro. Si bien los practicantes no disponen del tiempo completo de la vida monástica, al menos la mitad ha podido acoplar la vía mística con el mundo.

Aparte de lo anterior, encontramos las siguientes actividades: la organización de un centro no exclusivo de budismo tibetano, trabajo voluntario en un hospicio, defensa del medio ambiente y charlas entre practicantes. Los cuatro informantes que incluyeron lo anterior nos dan una idea de lo que significa para ellos poner en práctica las enseñanzas.²⁸

Ahora bien, para averiguar su opinión sobre dos de los puntos considerados más ajenos a la religiosidad estadounidense, el simbolismo y el ritual, les preguntamos si tenían altar en su casa, por considerar que este rasgo (común en la cultura tibetana) nos indicaría la asimilación de aquellos puntos. Encontramos doce respuestas afirmativas y una negativa (de un practicante reciente). La religión previa no parece afectar, pues aun cuando se considera que el simbolismo budista atrae a los católicos por la semejanza, la conformación del altar depende de otros factores, incluyendo el espacio disponible en casa. Por ejemplo, un informante señaló que en su casa anterior tenía tres altares, mientras que otra persona ubica su altar en el clóset por falta de lugar. Asimismo, el tiempo de practicar el budismo también influye, pues en el altar se colocan objetos relacionados con las distintas actividades en que se ha participado (arena de mandalas*, fotos de maestros conocidos, etcétera).

En primer lugar, los objetos más comunes (en 8 altares) son las estatuas del Buda* y las fotos de maestros tibetanos; en segundo lugar estarían las imágenes de deidades búdicas, las velas y la ofrenda de siete tazones de agua²⁹ (7, 6 y 5 altares respectivamente); en tercer lugar tenemos los incensarios y las

²⁸ En la pregunta correspondiente, se les ofreció como ejemplo de "otras actividades": meditación personal, estudio, trabajo voluntario, etc. Sólo los cuatro informantes señalados consideraron ciertas actividades fuera del budismo como parte de su práctica.

²⁹ Cada tazón equivale a una ofrenda simbólica al Buda y algunos recuerdan la tradicional cortesía con el viajero: agua para beber, comida, agua para lavarse, etc.

ofrendas de flores o frutas (4 y 3 altares); en cuarto lugar (2 altares cada una) hay malas (rosarios budistas), una mesita aparte para colocar textos de prácticas y elementos de ritual, *tangkas* (pinturas tradicionales tibetanas de las figuras búdicas) y cristales;³⁰ en quinto lugar, se mencionaron objetos como *katas* (los largos pañuelos de seda tibetanos que se ofrecen a los maestros en señal de respeto), *stupas** (pequeñas reproducciones de los edificios conmemorativos), fotos del Tíbet, otros objetos de Dharma, cordones de protección (hilos generalmente rojos que reparte el maestro después de una ceremonia), arena de una ceremonia de mandala*, objetos memorables (1 altar cada uno).³¹ Con esto vemos que el altar suele contener los objetos rituales característicos del budismo tibetano y, a la vez, guarda los recuerdos de diferentes actividades relacionadas con su práctica (maestros, deidades, cordones, etcétera), lo cual es tanto una especie de álbum como el símbolo físico de la conexión con el linaje al que se adscribe el individuo.

A fin de comprender un poco más el sentido del altar y de otras prácticas como parte del ritual, les preguntamos qué tan importante era éste para ellos. Una persona señaló que tenía poco tiempo en el budismo (1 año y medio) y todavía no estaba segura. Otro informante sólo dijo confiar en que, según sus maestros, el ritual ayudaría a dejar buenas huellas kármicas en su mente. Uno más se limitó a decir que unas partes eran importantes y otras no. En cuanto a los demás, cinco lo consideran importante y otras cinco muy importante. Entre estas diez personas, sólo una católica señaló que el ritual tibetano resonaba en su visión religiosa como parte de su educación previa. En las variadas formas de explicar su importancia, se ve que para otro practicante reciente el ritual se limita a oraciones por la mañana y por la noche, tal vez todavía como transición de una religiosidad previa. Una persona señaló que durante años se limitó a la parte intelectual (libros,

³⁰ En la traducción Dzogchen* se utiliza una esfera de cristal transparente para simbolizar la naturaleza pura de la mente, pero en el caso de nuestros informantes sólo indicaron "cristales", que bien podrían ser cuarzos, un elemento no característico del altar tibetano.

³¹ El número de altares se refiere a la presencia de los objetos en ellos, pero obviamente se combinan, por lo que no suman 13 en total.

cursos, reflexión), dejando los rituales sólo para los días de retiro, pero que ahora se enfocaba más en ellos por comprender que sirven para dar estructura y motivación. Esta última idea se repite en otros informantes, quienes añaden que la parte ritual les marca un ritmo, les permite mantener la concentración e intensificar el sentido de conexión con el linaje. Uno de ellos añadió que se pueden ver sólo como bendiciones, pero lo importante es entender el sentido profundo y ponerlo en práctica. Si bien el budismo no cuenta con estándares de principiantes y avanzados en sentido estricto, la parte ritual permite a los practicantes percibir su progreso personal. Por otra parte, una persona señala que preservar los rituales tiene que ver con la conservación en forma pura de un linaje ininterrumpido. Una persona añadió que parte de su ritual pertenece a la vida cotidiana, pues ha observado en sí misma una actitud más tranquila cuando tiene algún problema en el supermercado o recibe llamadas no solicitadas para ofrecerle servicios.

De lo anterior, se desprende que los adeptos no ven el ritual con el sentido propiamente mágico que describió Weber de la escuela Mahayana (obtener favores de deidades, curarse, prosperar o gozar de un momento de gracia), sino que lo ven como parte de una autodisciplina elegida de acuerdo con sus necesidades e intereses (más intelectual, más tradicional, más cotidiano, etcétera), así como un medio concreto de vincularse con su nueva religiosidad. Finalmente, parece persistir el rasgo del probarse en el mundo, pero con una nueva visión, pues no hay asociaciones ni autoridades que califiquen la conducta del individuo.

Con respecto a una valoración general del papel del budismo en su vida, les preguntamos si lo percibían como práctica religiosa, espiritual o filosófica.³² Sólo una persona señaló que lo consideraba a la vez como práctica religiosa (por el aspecto devocional) y espiritual (por la meditación y el trabajo de calmar la mente). Otro informante lo consideró filosófico-espiritual. Dos más lo ven como sólo

³² Basamos la distinción “religioso/espiritual” en nuestros hallazgos comentados en el inciso 2.3. La inclusión de “filosófico” alude a que, en ocasiones, el lado intelectual permite a los individuos no considerar al budismo como una religión, aun cuando posea altares, ceremonias, monjes y otros elementos tradicionalmente asociados a ella.

espiritual y uno de ellos dijo que era una ciencia de la mente. Siete personas respondieron que lo perciben como una mezcla de los tres rasgos, a lo cual una añadió también los conceptos de psicología y ciencia, y otra le agregó el rasgo de tradición cultural y artística. En esta percepción comprehensiva, dos informantes explicaron su punto de vista: para uno, lo anterior obedece a que el budismo tibetano se centra en el amor y la compasión, en no parar hasta liberar a todos los seres (imagen del Bodhisattva); para otro, se debe a que el budismo afirma que la vida es felicidad y ofrece los medios para lograrla de manera profunda y duradera, para sí y para los otros. Finalmente, dos practicantes dijeron que era un modo de vida, más allá de la filosofía y la religión. Vuelve a aparecer la idea de integración, acaso versión moderna de la *unio mystica*, pero apuntando hacia el mundo. Ese amor universal de los nuevos místicos busca cumplir con la labor del *bodhisattva** y extender la felicidad a los demás. Resulta evidente que para este grupo el budismo tibetano forma parte de la espiritualidad, una forma religiosa que les permite unir elementos como la devoción, el amor acósmico, la ciencia y el arte. Al menos en nuestra pequeña muestra, la tradición y el intelecto se unen, pero la magia acaso se limite a encontrar un nuevo fundamento para acciones orientadas a valores en prácticas monásticas que ahora están al alcance de todos.

Por otra parte, para vislumbrar la actitud alerta de los adeptos, les preguntamos si había algún aspecto cultural del budismo tibetano especialmente difícil de asimilar. Cuatro de ellos dijeron que no, uno incluso señaló como razón el hecho de que la tibetana fuera una cultura iluminada. Tres personas se refirieron a la posición inferior de la mujer, aunque una señaló que veía progresos en el trabajo por la igualdad entre monjes y monjas.³³ Tres más se refirieron a aspectos de la doctrina y la práctica: el concepto del vacío, la visualización de deidades y la complejidad general del budismo tibetano, pero en este último caso la persona dijo que se apoyaba en el ejemplo espiritual de sus maestros. En un giro sociocultural, un informante señaló que le entristece ver la ignorancia de la gente sobre el

³³ Una de estas tres personas (la experta en nutrición) encuentra también difícil de asimilar el hecho de que se permita el consumo de carne. Entre los monjes tibetanos, algunos son vegetarianos y otros no.

genocidio del pueblo tibetano, aun cuando gracias a la invasión las enseñanzas se esparcieron por el mundo. Un practicante más se refirió al problema de la lengua, pues a veces no puede comunicarse directamente con los maestros que sólo hablan tibetano. Una última persona señaló que le había resultado difícil asimilar un ejercicio de compasión, según el cual uno debe ver a su madre en cada individuo para generar una actitud de amor universal, pues en ese momento ella estaba distanciada y ese ejercicio no le ayudaría a lograr el objetivo.

En consecuencia, cuatro personas están a gusto con el ambiente cultural del budismo tibetano, tres no señalan problemas de este tipo, sino propios de una perspectiva religioso-filosófica distinta, cuatro hablan de aspectos culturales específicos (discriminación, diferencia lingüística), una se refiere a un problema de percepción occidental sobre el conflicto del Tíbet y una distingue un método no hábil para su situación personal. Si bien, como vimos en el inciso 3.3, el budismo se ha adaptado a aspectos de su nuevo contexto (como la democratización), los practicantes del Instituto ubican de manera específica lo que les resulta difícil todavía. En tal sentido, por ejemplo, separan lo que es la cultura tibetana de lo que sucede en Estados Unidos, pues aun cuando tres individuos mencionaran la diferencia de género, durante la realización del evento observamos que eran sobre todo mujeres quienes apoyaban a Gueshe Lobsang Tenzin –maestro encargado del *Nyung Ne*– en el cuidado del altar (encender velas, poner agua, etcétera) y en otros aspectos de la organización.

Ahora bien, dado que en Estados Unidos existe una religiosidad pluralista, les preguntamos a los adeptos si participaban en otras organizaciones religiosas, espirituales o seculares y de qué manera influía en esto el budismo tibetano. Ocho informantes dijeron que no. Del resto, uno es activista político (sin referencia a un grupo específico); uno asiste a un centro de yoga (como parte de un trabajo físico-espiritual) y es voluntario en una colonia de gatos (dado que el budismo le enseña a valorar la vida de todo ser); uno trabaja como músico en universidades e iglesias católicas y presbiterianas, y el budismo le ayuda a comprender y evaluar aspectos del catolicismo y la política actual; uno visita con sus amigos iglesias y centros de

Dharma, debido a que las enseñanzas budistas le permiten entender otros caminos, y el último señala que éstas influyen en su visión del arte y la música, la ética de trabajo y otras tradiciones religiosas, por lo cual visita a grupos cristianos, hindúes, indígenas (latinoamericanos) y nativoamericanos, además de organizar cenas y foros interreligiosos, a fin de encontrar los puntos en común.

En resumen, la mayoría centra su vida espiritual en el budismo tibetano, pero cinco personas participan de diferentes formas en la pluralidad religiosa, para lo cual aquél les proporciona apoyo como fuente de tolerancia y amor hacia todo ser vivo, en conformidad con su carácter místico.

Finalmente preguntamos sobre el impacto del budismo tibetano en su vida, a fin de ver los resultados obtenidos por los practicantes. La respuesta más breve fue la de un miembro reciente, quien dijo que el impacto era positivo. Los demás contestaron con entusiasmo describiendo a esta forma religiosa como dadora de vida y refugio, a los maestros como fuente de inspiración, y a la práctica como atisbo del modo último de existencia. Además, nos dieron abundantes ejemplos de su perspectiva individual, percibidos como resultado de su contacto con el budismo tibetano, entre los cuales destacan los conceptos de disciplina, enfoque, transformación, control de emociones, calma, estabilidad, responsabilidad y felicidad, con lo cual no sólo se benefician personalmente, pues también señalan efectos en su relación con los demás, como una mejor comunicación, aprendizaje mutuo, conexión y apertura. Ofrecemos algunos comentarios a manera de ejemplo:

- “Me siento más tranquila y menos enojada. Asumo la responsabilidad de mis acciones en vez de ver hacia fuera.”
- “Enfoco mi mente en metas constructivas basadas en la compasión.”
- “Trato de practicar la paciencia y la generosidad, cualidades que refuerzo con lectura, práctica y aprendizaje de los otros miembros de la *sangha*.”
- “Es una disciplina para la mente, el cuerpo (medicina tibetana) y la vida.”

- “A veces veo el proceso mediante el cual mis pensamientos crean las emociones y esta conciencia me da el control. No tengo que dejarme llevar por pensamientos o emociones negativas.”
- “Buenas herramientas para neutralizar las emociones negativas³⁴ en cuanto surgen. Me permitió dar un giro a la idea de felicidad hedonista.”

En esta valoración, los practicantes vuelven al concepto de métodos o medios que se practican con disciplina para llegar a una comprensión de la mente y darle una dirección específica hacia la felicidad y la estabilidad. Si bien observamos que no hay gran participación en organizaciones, es claro que los resultados se evidencian en un mejoramiento de las relaciones humanas a nivel cotidiano. Destaca también el hecho de que ninguno se reconozca en posesión de virtudes como la paciencia, sino que intentan aplicarlas o desarrollarlas en la medida de sus posibilidades. En consonancia con el tipo ideal del budismo, no hay alarde de logros, sino la observación de signos de progreso en el camino.³⁵ Por otra parte, resalta el hecho de que los practicantes perciban la responsabilidad y el control sobre su vida y sus emociones, con lo cual se enfatiza el trabajo personal propuesto por el Buda*. Ninguno señala la gracia del maestro o la intervención de seres superiores como fuente primordial de su cambio, aunque en preguntas anteriores sí se les considera guías o apoyos.

En síntesis, la pequeña muestra ofrecida nos permite ver que ciertos rasgos originales de la religiosidad mística budista, como el ideal del amor universal y la tolerancia, permanecen vigentes en Estados Unidos. Los tres elementos de magia, tradición e intelecto se combinan de acuerdo con la perspectiva de cada individuo, pero en un balance general, el ritual (altares, prácticas) es considerado sólo como un sostén del contenido profundo, complementado con la inspiración de los

³⁴ Recordamos al lector que las acciones no virtuosas tienen un valor de recomendación (*vid supra*, inciso 3.1). Del mismo modo, las emociones negativas (enojo, apego, orgullo, etc.) se llaman así porque producen infelicidad y son medios no hábiles para resolver problemas. A diferencia de los Diez Mandamientos, por ejemplo, no cuentan con una sanción negativa de una divinidad.

³⁵ Si bien sería necesario preguntar a familiares y amigos sobre la comprobación de los signos, sólo podríamos señalar que trece de los veinte asistentes al *Nyung Ne* mostraron generosidad, paciencia y apertura al responder preguntas sobre su visión espiritual a una extranjera desconocida.

maestros y el estudio. Sin embargo, el ámbito donde se prueban los resultados obtenidos no es sino este mundo, ya sea cuidando animales, participando en la diversidad religiosa o simplemente desarrollando mejores relaciones con otras personas. Asimismo, observamos también los cuatro rasgos del budismo en Estados Unidos: democratización a través de una variedad de perfiles religiosos previos, educativos y laborales; pragmatismo ejemplificado en la autodisciplina de práctica ritual y elaboración de altares; actitud orientada a los resultados específicos y dirigida por un estudio constante más que una creencia en doctrinas metafísicas, y compromiso social que sólo en parte abarca activismo político o actividades interreligiosas, pero con un énfasis en extender los beneficios a las relaciones interpersonales dentro y fuera de la *sangha**.

4.4. LA POSIBILIDAD DE UN MISTICISMO INTRAMUNDANO

Después de analizar el componente religioso de Estados Unidos en el umbral del siglo XXI, y ver cómo se adaptaba a él una tradición espiritual no característica como el budismo tibetano, hemos encontrado ciertos rasgos que nos permiten hablar de un misticismo intramundano. Por una parte, está la conformación de la espiritualidad como nueva perspectiva religiosa, según la cual el pluralismo no es sólo un hecho histórico, regional o cultural, sino un fenómeno que debe extenderse y fomentarse a nivel nacional (incluso en rincones apartados donde predomina una sola religión). Paradójicamente, el énfasis en la diversidad religiosa aspira a desarrollar mecanismos de diálogo y cooperación, apoyar la resolución pacífica de conflictos, generar responsabilidad individual y comunitaria, así como dar prioridad a la educación inter y multicultural, mientras que deja al individuo la decisión personal de las vías y creencias que sustenten su vida espiritual, sean científicas, humanistas o religiosas, siempre y cuando le permitan experimentar la noción de unidad con un plano superior, con los demás y con el mundo.

Por otra parte, en el ejemplo de la adaptación del budismo tibetano encontramos una religiosidad de base mística y gran tradición monástica que se orienta ahora al mundo y ofrece sus métodos a los laicos. El camino del *bodhisattva** deja de ser una meta de iniciados para integrarse en vidas más ordinarias y en objetivos mundanos. Los practicantes encuentran en el ideal mahayana una razón para trabajar con emociones como la ira o el deseo y lograr una felicidad reposada y duradera, no sólo por su propio bienestar, sino porque con su transformación personal creen estar en mejores condiciones de extender esa felicidad a los demás y de actuar con compasión y responsabilidad, tal vez no en grandes causas sociales, pero sí en la vida cotidiana.

Ahora bien, recordemos que la comunidad de la nueva visión religiosa resulta difícil de describir por su heterogeneidad y por carecer de los elementos tradicionales (pertenencia a una iglesia, bautizo, conversión, etcétera), pero será reconocible tanto por la autoidentificación como por el sentido que la orienta.

En la autoidentificación, la espiritualidad parece atravesar las divisiones religiosas, pues se enfatiza la decisión individual, independientemente de la conducta o la adscripción formal. Así, una persona puede considerarse espiritual además –o en lugar– de miembro de algún grupo específico. En forma similar, se reconocerá como budista a quien se identifique como tal, y en el caso del budismo tibetano, se ve una vía espiritual o un modo de vida más que una religión. No se favorece la crítica a otros grupos, antes bien se pretende una visión convergente en cuanto a doctrinas y a la relación con el mundo.

Sin embargo, lo más importante es el sentido de la existencia que orienta a la comunidad. Como hemos señalado, el orden de validez está constituido ante todo por el ámbito socio-cultural y el sistema jurídico. Si bien esto implica que todo grupo religioso inmigrado o surgido en Estados Unidos deberá ajustarse a esos dos elementos, en la medida en que lo haga podrá contar con un mayor reconocimiento de su derecho a existir en la pluralidad. Esa nación probablemente seguirá siendo la más religiosa, pero no con base en una unidad cristiana, sino en una diversidad creciente; pues si bien se observa un aumento de los no religiosos,

es evidente el esfuerzo por oponerse a una sola ortodoxia colocando el estudio de la religión en el centro de debates y acuerdos. Así, el gran número de religiones (en especial las minoritarias) se interpreta de una nueva forma. Igual que en el pasado, sirve como argumento para evitar el establecimiento de una religión por parte del Estado. Empero, ahora amplía la conciencia de una nación multicultural, no unificada en el marco judeo-cristiano, donde la gente puede visitar otros grupos, convertirse, renunciar o volver a ellos. Además, lo anterior se apoya en un lenguaje integrador y una nueva perspectiva de la historia. En cuanto al primero, el discurso espiritual (provenza de investigadores, pastores, creyentes o monjes) no ataca a posibles rivales ni azuza en contra de ellos; por lo que atañe a la historia, no se dejan de lado los conflictos o problemas del pasado, pero se da prioridad a la situación presente como vía para determinar el futuro.

Como hemos visto, el aspecto jurídico implica una ampliación de los principios de igualdad y de libertad de creencia acordes con la variedad étnica y religiosa, para lo cual la Suprema Corte de Justicia tiene un papel esencial. El ámbito socio-cultural parece reforzarse sobre todo en las universidades, las cuales son parte del mecanismo de penetración y consolidación de la diversidad religiosa en todos los rincones del país.

En cuanto al budismo tibetano, se puede considerar como una comunidad religiosa que forma parte de lo que denominamos espiritualidad. Su adaptación se basa en una mezcla de rasgos propios de su tipo ideal con las nuevas condiciones socioculturales y religiosas de Estados Unidos, sin abandonar por completo su organización institucional y su cultura particular. Los límites entre el budismo y el contexto se conforman a partir de una constante negociación entre maestros y discípulos, entre necesidades y preferencias. Así, no hay una vía exclusiva de práctica, ingreso o permanencia en el grupo, ni imposición de doctrinas metafísicas o rituales, por lo que se reconoce el principio de autoidentificación. Del mismo modo, el sentido que orienta a la comunidad no es la esfera supramundana de la budeidad, sino el ámbito sociocultural y el pluralismo. Los logros relacionados con el desarrollo de virtudes, la tranquilidad mental y el dominio de

emociones negativas se comprueban fundamentalmente en la relación con los demás y con el mundo.

Esta perspectiva terrena se verifica también en dos aspectos de organización: la preferencia por el establecimiento de centros seculares y la participación en universidades. Si bien en un principio los maestros manifestaban cierta desconfianza sobre la seriedad de los estadounidenses y el pluralismo religioso, una vez superado lo anterior continúan prefiriendo la apertura de centros o institutos más que la de templos o monasterios. Esto llama la atención, pues bien podrían haberse orientado a la figura de iglesias o denominaciones como otras variantes de budismo. Además, continúan afianzando la relación con universidades como una forma de consolidarse en la vida intelectual de Estados Unidos. Si bien existen críticas sobre el sistema monástico tibetano con respecto a factores como la magia y la superstición, el atraso cultural o los señoríos de tipo feudal (defectos reconocidos incluso por el Dalai Lama), es factible afirmar que el concepto de “universidades monásticas” aplicado hoy en día sobre todo a los monasterios que gozaban de prestigio en el Tíbet (entre los cuales se encuentra el de Drepung Loseling) no es únicamente un intento de equiparar el valor académico entre instituciones educativas orientales y occidentales, sino que debe de haber tenido una base real en cuanto al desarrollo de habilidades intelectuales (memorización, comprensión de textos, pensamiento lógico, debate, etc.). De este modo resulta comprensible la activa y variada vinculación entre el budismo tibetano y la academia estadounidense, como en el caso de Gueshe Lobsang Tenzin, quien se integra a un programa de doctorado y lo cubre satisfactoriamente.

Lo anterior nos llevaría a comentar brevemente si los casos como la adaptación del budismo tibetano en Estados Unidos contradicen las conclusiones de Max Weber. En primer lugar, recordemos que su trabajo pretendía establecer una imputación causal entre la ética protestante y el desarrollo del racionalismo económico. En sentido histórico, probó que otras formas de religiosidad oponían factores como la tradición y las prohibiciones mágico-rituales, en particular en el

caso de Asia. En su época, observó grandes trabas para la importación de la moderna ética económica a la India, por ejemplo. Con respecto a los tibetanos, hemos visto que la invasión de China y el exilio constituyeron situaciones de crisis y permitieron saltarse las barreras tradicionalistas y mágico-rituales para adaptarse a nuevos contextos.³⁶

Por otra parte, Weber señaló la racionalidad de las soteriologías intelectuales indias, pero consideró un problema el hecho de que no se orientaran al mundo (economía, política, etc.), sino hacia aspectos psicofísicos, anímicos o contemplativos. En Estados Unidos, los tibetanos han dado un giro a lo anterior aprovechando su herencia india y sus aportaciones a ella para combinarlas con los principios y métodos de la acción racional en el mundo (organizaciones, editoriales, institutos), en busca de diversos fines: enseñar y difundir el budismo, apoyar la causa del Tíbet, sostener a las comunidades en el exilio, participar en la vida académica y en el diálogo interreligioso. De este modo, vemos un cambio en la orientación de la racionalidad “espiritual”: del solitario camino del virtuoso al mundo de los seglares. Lo anterior es al menos un elemento que nos ayuda a comprender en términos más convencionales y menos mágicos el salto de “mil años de historia” que realizaron los tibetanos en cincuenta años. En consecuencia, podemos afirmar que Weber no negaba la capacidad racional de los asiáticos, sino la dificultad para orientarla hacia el mundo. El caso del budismo tibetano arroja cierta luz sobre cómo se logra esa adaptación manteniendo al mismo tiempo la cultura y la religiosidad originales.

Asimismo, no sólo se observa un cambio en los tibetanos, sino también en la percepción estadounidense de Oriente. Encontramos una etapa de atracción por los gurús en las décadas de 1960 y 1970 que alcanza un punto crítico en la de 1980 y se va relajando en la transición al siglo XXI. Ahora, ya sea por cuestiones

³⁶ Podemos comparar lo anterior con el caso de Japón, el cual se abrió a la modernización al ver el avance colonialista europeo en Asia durante el siglo XIX. En cierto sentido, procuró mantener control sobre el proceso, pero no sería sino hasta su derrota en la Segunda Guerra Mundial y la consecuente ocupación de los Estados Unidos cuando se derribaría el factor mágico-ritual más importante: la divinidad del emperador.

geopolíticas o por popularidad mediática, los tibetanos hacen oír su voz como parte de una pluralidad religiosa, cultural y étnica. Aun cuando ya existen maestros euroamericanos, se mantiene la preferencia por los portadores originales, entre los cuales destaca el Dalai Lama. Si antes se pensaba en un Oriente atrasado que requería aprender de Occidente, la situación actual no es lo opuesto; antes bien, se trata de un intercambio en donde los estadounidenses y los tibetanos creen que pueden enseñarse mutuamente: democracia por contemplación, tecnología por técnicas para el manejo de emociones, ciencias naturales por ciencia de la mente.

Ahora bien, ¿qué puede esperar la sociedad estadounidense del misticismo intramundano? Por lo que hemos visto en la presente investigación, la respuesta depende de la medida en que se logre asumir la diversidad religiosa como punto de partida para el diálogo y la cooperación. Como lo evidencian las encuestas nacionales y su subsecuente estudio, se entrevé la posibilidad de continuar dando énfasis cualitativo y no cuantitativo a las distintas religiones, de modo que aún las minoritarias tengan derecho a hacer oír su voz. También se prevé que las organizaciones continúen cruzando ámbitos religiosos y seculares para formar redes complejas de apoyo a diferentes causas, como se ve en la propuesta de un Departamento de Paz.

En este sentido, es evidente que la espiritualidad representa apenas un ideal, pero propone una perspectiva racional para orientarse a valores. Al establecer sus fines, no se limita al medio más expedito, sino que busca el de mayores beneficios a largo plazo. Cuando establece metas como la paz o el cuidado del medio ambiente, no argumenta sólo desde un punto de vista escatológico, también se apoya en la necesidad de la unión de los diversos actores sociales para la supervivencia de todos. En tal sentido, es posible afirmar que la espiritualidad elige un camino largo, por cuanto la búsqueda de consensos y acuerdos para encontrar soluciones satisfactorias en un contexto plural requiere más tiempo que una decisión unilateral. Así, la tolerancia o la responsabilidad no son ya obligaciones hacia una entidad suprema o logros de místicos disciplinados,

sino métodos eficientes y necesarios para el bien propio y el de los demás, aun cuando resulten costosos en tiempo, esfuerzo y dinero.

Antes de cerrar estas conclusiones, señalaremos dos líneas principales de investigación que encontramos y dejamos pendientes por salir de la relación específica entre la espiritualidad y el budismo tibetano. En primer lugar, tras el apoyo estadounidense a éste subyace una oposición al catolicismo discretamente manejada. Se trata de un tema que ni el exhaustivo análisis de Donald S. Lopez Jr. menciona de manera expresa. A lo largo de los casi cuatro años que llevamos investigando sobre el tema, no encontramos nada escrito al respecto, pero en varios puntos es posible inferir este rasgo del “combate espiritual”.

Si bien al principio se consideró al budismo tibetano como una mala copia del catolicismo, a lo largo del siglo XX se transforma en la cara positiva, y el Dalai Lama adquiere un estatus de “papa” bueno. Para comprender esto, recordemos que en la segunda mitad del siglo pasado el catolicismo contó con dos figuras carismáticas de gran peso: el Papa Juan Pablo II y la Madre Teresa de Calcuta (quien fue Premio Nobel de la Paz en 1979, como el líder tibetano lo sería diez años más tarde). Si en Estados Unidos se temía el predominio del Vaticano, las ventajas de oponer al budismo tibetano son múltiples: una tradición de linajes antiguos e ininterrumpidos que se remontan al Buda*, una figura central similar (aunque no igual tipológicamente) al Papa, con un ritual que en la actualidad resulta más exuberante y dotado de simbolismo, repleto de maestros carismáticos, en donde se combina asimismo el aspecto humanitario a través de la defensa de los derechos humanos y de una cultura en peligro. Además, aun cuando Juan Pablo II invitó al Dalai Lama a los encuentros interreligiosos en Asís durante la década de 1970, para 1994 lo consideraba proselitista de una fe “soteriológicamente negativa”.³⁷ No deja de sorprender, sin embargo, que grupos religiosos con misioneros muy activos acusen de proselitismo a un líder que no

³⁷ Donald S. Lopez Jr., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago: University of Chicago Press, 1999, p. 223, N. 38. Sin hacer referencia al empleo del budismo tibetano como oposición al catolicismo, el autor cita al Papa irónicamente como ejemplo de su incomprensión del sentido soteriológico del budismo y su crítica de falta de compromiso social.

suele considerar su religión como la única o la mejor, ni mucho menos alienta a otros a convertirse o a cambiar mediante promesas ultramundanas o amenazas apocalípticas. No obstante, si el budismo tibetano constituye una misión silenciosa contra el catolicismo, sólo podríamos ofrecer una modesta prueba: recordemos que seis de nuestros trece practicantes entrevistados se criaron como católicos.³⁸

Una segunda línea de investigación tiene que ver con las transformaciones operadas al interior del budismo tibetano tras el exilio. En el presente trabajo nos ocupamos de su adaptación a los Estados Unidos, pero resalta el hecho de una nueva dinámica entre las diferentes escuelas. Cabe señalar que, aun cuando al principio de la investigación teníamos idea de su popularidad y la complejidad política, no imaginábamos ciertas particularidades que lo vuelven inabarcable estadísticamente en su nueva nación. Esto no se debe sólo a lo ya expuesto en el inciso 3.3, sino a un aspecto intracultural. Aun cuando en el Tíbet predominaba la escuela Gelug*, el éxodo llevó a los maestros de las demás variantes a actuar de manera independiente. Si bien reconocen el liderazgo del Dalai Lama, parecen esquivar una unidad doctrinaria total como podría representarla la FPMT (Gelug*). De hecho, mientras la ex escuela dominante prefiere unirse con el budismo Mahayana en general, la Nyingma* y la Kagyu* parecen inclinarse por la designación de Vajrayana*, y la Bön* se nombra tal cual a secas.

Autores occidentales como Alex Berzin y Donald S. Lopez apenas insinúan la posible tendencia de recobrar cierto predominio, pero entre la corrección política estadounidense y la recomendación budista de no utilizar un lenguaje duro, es difícil interpretar con claridad sus afirmaciones. Lopez en particular expone errores que podrían derivar de lo anterior, como el hecho de considerar al budismo tibetano como equivalente de la cultura del Tíbet (sin reconocer a comunidades no budistas), o bien, asumir la perspectiva *gelug** como la principal o la única para definir al budismo tibetano. Sin embargo, hasta donde fue posible observar, todas

³⁸ Justo mientras elaborábamos el presente capítulo, nos llegó la noticia de que el Instituto Drepung Loseling acaba de adquirir una vieja iglesia católica cerca del centro de Atlanta, para remodelarla y establecer ahí la sede de sus actividades.

las escuelas continúan con igualdad de oportunidades y el Dalai Lama mantiene una postura pluralista en la comunidad que dirige.

Para terminar, deseamos recordar al lector que hemos seguido la metodología de Weber en cuanto a tomar como base el sentido que orienta a la comunidad, es decir, aquello en lo que cree, sin adentrarnos en la veracidad o la naturaleza de las creencias. Como este autor señaló, y como esperan las comunidades que hemos descrito, los resultados se verificarán en el actuar en el mundo.

El componente religioso de Estados Unidos en el umbral del siglo XXI apunta hacia un misticismo intramundano. Como hemos visto, no se trata de un fenómeno diametralmente opuesto a la religiosidad protestante, antes bien, deriva de la exploración del ámbito místico latente en ella. Lo que aquí denominamos espiritualidad no pretende imponerse como una corriente única, sino ampliar la conciencia sobre la diversidad religiosa. Tampoco contraviene las tendencias socio-culturales derivadas del ascetismo intramundano, al parecer sólo busca orientarlas a favor de la comunidad y del entorno, esto es, intenta incluir en el cálculo racional el bienestar colectivo.

Desde este punto de vista, resulta más fácil de comprender el proceso de inserción de religiones no tradicionales como el budismo tibetano, el cual ofrece en particular un espacio en donde la magia, la tradición y el intelecto pueden conciliarse y participar en la construcción del sentido de la existencia.

Queda por ver si esta nueva religiosidad logra a su manera el tan querido anhelo protestante de transformar el mundo.

A petición de Gueshe Jamphel Gyatso, y en agradecimiento a él y a sus compañeros por el tiempo que se han tomado contestando nuestras preguntas, cerramos este trabajo como se hace tradicionalmente en los escritos sobre el Dharma: dedicamos nuestro esfuerzo y cualquier mérito obtenido al beneficio de todos los seres.

ANEXO 1: GLOSARIO

Atman. Principio de individuación más o menos equivalente al término “alma”. Para el hinduismo, el individuo que reencarna sucesivamente tiene un atman como base de continuidad. El budismo niega este principio con la expresión *anatman* (no-*atman*).

Bodhisattva. Ser que, una vez alcanzada la iluminación, decide posponer su entrada al Nirvana y continúa en el mundo para ser de beneficio a los demás.

Bön (Masc.). Nombre asignado a la religión original del Tíbet, de tendencia chamánica y animista. Recientemente, el Dalai Lama ha reconocido la fusión del budismo con el Bön y, en consecuencia, lo considera como una quinta vía budista tibetana.

Buda. El “iluminado”, el “despierto”. Quien ha obtenido la *bodhi* o iluminación. Es un nombre genérico. Se considera que hubo otros budas antes y ha habido otros después del personaje histórico, Siddharta Gautama (ca. 566-486 como fechas más probables, según los mahayanistas y los académicos occidentales), fundador de una ética religiosa conocida como budismo. Se escribe con minúscula cuando se usa como sustantivo común, va en mayúscula cuando se refiere al fundador o se emplea como parte de un nombre propio: “las cualidades de un buda”, “el Buda Shakyamuni”, “el Buda Maitreya”.

Dharma. (Masc.) En sánscrito, doctrina, norma o ley. En el hinduismo, son los deberes rituales asociados a la casta y a la profesión. En el contexto budista, se entiende como “el camino a la iluminación”, los métodos, las enseñanzas y el conjunto de conocimientos que llevan al verdadero entendimiento de la realidad y, por ende, permiten al individuo liberarse definitivamente del *samsara*. En ocasiones, también se le llama Buda Dharma, o enseñanzas de Buda.

Dzogchen. En tibetano, “la gran perfección”. Dentro de la tradición tibetana, particularmente según las escuelas Nyingma y Bön, se reconocen tres vías principales para acceder a la Iluminación: *sutra*, *tantra* y *dzogchen*. El *sutra* es la vía de la renunciación (reconocer los males y apartarse de ellos). El *tantra* es la vía de la transformación (utilizar el veneno para elaborar antídotos y contrarrestar los males). El *dzogchen* es la vía de autoliberación; como el pavo real consume el veneno y lo utiliza para generar los hermosos colores de su cola, el practicante de Dzogchen debe emplear sus males como energía para liberarse.

Gelug. En tibetano, “escuela virtuosa”. Una de las cuatro escuelas tradicionales en que se divide el budismo tibetano, a saber: Gelug, Kagyu, Nyingma y Sakya. Es la última que se forma (s. XIV), con el fin de realizar una reforma ética y seguir una línea más intelectual y académica para el estudio del budismo. Su fundador fue

Lama Tsong Khapa. Esta escuela se conoce también como la “iglesia amarilla” por el color de los tocados ceremoniales de los monjes. Alcanzó predominio sobre las demás desde el s. XVII hasta la huida del Dalai Lama en 1959.

Gueshe. En tibetano, equivalente al grado de doctor en estudios budistas.

Kagyü. En tibetano, “escuela de transmisión oral”. Escuela de budismo tibetano con mayor énfasis en el yoga y las enseñanzas esotéricas.

Karma. (Masc.) En sánscrito, “acción”. Equivale al concepto occidental de “ley de causa y efecto”. No se trata de acciones intrínsecamente positivas o negativas, sino de causas a las que corresponderá un efecto, el cual vincula vidas anteriores, esta vida y las sucesivas. En la vía Mahayana, se considera que la ética correcta y las acciones meritorias generan karma positivo; asimismo, hay prácticas para purificar el karma negativo (acciones que dañan a uno mismo o a los demás). Existe además un karma neutro, es decir, acciones sin efectos positivos o negativos. A diferencia del concepto de pecado, no hay ninguna divinidad otorgante de premios ni penas que merezcan condenación eterna, pues todo es responsabilidad del individuo. Las faltas no deben producir un estado de sufrimiento, sino que deben reconocerse para asentar el propósito de no volver a cometerlas.

Iluminación. Meta de salvación a la que aspira el budista, la cual es un estado que se obtiene en vida. Gnosis o saber supremo sobre la realidad de la existencia, como comprensión última del mecanismo del *samsara* que conduce a la liberación definitiva del individuo.

Lama. (Masc.) Término desarrollado en el budismo tibetano como equivalente de gurú (maestro espiritual). Combina el término *la* (vida o alma en sánscrito) con *ma*, que en tibetano puede ser una partícula negativa, un indicador de sustantivo o “madre”. Por esta polivalencia, se han generado diversas interpretaciones del término dentro y fuera del Tíbet. Aunque según Donald S. Lopez el significado más probable es “quien está dotado de alma”, se ha entendido como “madre exaltada” (símbolo de la importancia del preceptor espiritual) o “sacerdote”, aunque en la actualidad su uso más extendido es el de “monje tibetano”. Según el Dalai Lama, es recomendable referirse como lama sólo al maestro espiritual propio. Para los monjes comunes, se prefiere el término “venerable” seguido del nombre (por ejemplo, venerable Thendar).

Lamaísmo. Nombre tradicionalmente asignado al budismo tibetano por los occidentales. Para los tibetanos, es incorrecto porque los separa nominalmente de la línea de enseñanzas del Buda (consideradas por ellos como la base de su religión). Para los occidentales, hay dos modos de comprenderlo: quienes simpatizan con China, insisten en el término de manera peyorativa, con cierto matiz de fanatismo y superstición; quienes simpatizan con el Tíbet, parecen

enfatar lo esotérico y mágico de esta variante de budismo. La mayoría de los académicos actuales prefiere utilizar los términos de budismo tibetano, budismo *vajrayana* o budismo del norte.

Mandala. (Masc.) Representación cosmológica. En el budismo tibetano constituye el plano del palacio que habita una deidad búdica, ubicada en el centro. Alrededor aparecen guardianes, maestros y otras figuras. Se emplean como apoyo para la visualización en el yoga de la deidad, donde el practicante parte del vacío y recrea las cualidades del *bodhisattva* particular (sea Avalokiteshvara –la compasión– o Manjushri –la sabiduría–, por ejemplo) para transformarse en él y generar las mismas cualidades. También se designa así a un elemento del altar formado por una base y cuatro aros que se rellenan de arroz, piedras preciosas o píldoras de medicina para formar una pirámide circular de cuatro niveles, coronada por un adorno. Representa al monte Meru, el símbolo del universo, así como de todo lo hermoso ypreciado. Cuando se realiza la práctica del ofrecimiento del mandala, se usan los aros de metal (pueden ser de cobre o plata), se construye el mandala y se ofrece a los budas y *bodhisattvas*. Al final se vuelca sobre el regazo del practicante, como lluvia de bendiciones de esos seres a cambio del ofrecimiento, y a la vez, para comprender que aun lo hermoso ypreciado es efímero, como lección para no apegarse a las cosas.

Mantra. (Masc.) Combinación de sílabas en sánscrito, las cuales no se traducen a las otras lenguas del budismo, sólo se adaptan fonéticamente. Se considera que cada mantra está asociado a una figura búdica específica y favorece una cierta emoción o actitud en la mente (compasión-Chenrezig, sabiduría-Manjushri, purificación de karma-Vajrasattva, etc.) a través de su repetición continua, ya sea las 108 veces (correspondientes a las cuentas de la versión tibetana del rosario budista o *mala*), o hasta completar 110,000 repeticiones. La tradición del mantra proviene del hinduismo.

Nirvana. En sánscrito, “exhalar”, “extinguir”. En el hinduismo se entendía como disolución del alma en la unión con un dios o con el principio universal. Extinción de la sed de vida. En algunas ocasiones se dice que la iluminación es la llegada al Nirvana; en otras, que el Buda realizó la transición final al Nirvana cuando murió. El maestro se negó siempre a responder si un Buda seguía existiendo después de su muerte y de qué manera. Consideraba que especular sobre esto era distraerse de la vía que conduce hacia el Nirvana. En algunas vías, como la Dzogchen, *samsara* y nirvana sólo son conceptos operativos y no realidades ontológicas, pues ambos están “vacíos” de realidad inherente.

Nyingma. En tibetano “escuela de la traducción antigua”. Escuela de budismo tibetano con mezcla de *tantra* y religiosidad *bön*. Se caracteriza por sus enseñanzas de la vía Dzogchen.

Puja. (Pronunciado “puya” en español) En sánscrito, “devoción”. Designa el culto o ceremonia. En el budismo tibetano, se pueden realizar periódicamente para la conmemoración del nacimiento del Buda, en el año nuevo, el cumpleaños del Dalai Lama, o en agradecimiento a los benefactores, etc. También se llevan a cabo a petición de los laicos como ceremonias auspiciosas para ciertos fines: prosperidad, longevidad, fertilidad, curación de enfermedades graves, eliminación de obstáculos (generalmente espíritus), generación de méritos o karma positivo (ya sea que se traduzca en bienes mundanos o en una mejor reencarnación), y ayuda para el difunto en su tránsito a la próxima vida.

Reencarnación. Sucesión de vidas del individuo, las cuales pueden darse en diferentes formas de existencia (animales, humanos, dioses, etc.). En el hinduismo, se considera como una transmigración del alma o *atman* (con una cierta identidad propia), mientras que en el budismo lo que transita de una existencia a otra es la mente (una combinación de las facultades intelectuales y las emociones), la cual se solidifica en un yo (vacío de existencia inherente) debido al anhelo de vida. En la actualidad, por lo menos en español e inglés, se prefiere el término “reencarnación” (*reincarnation*) para la perspectiva hinduista y “renacimiento” (*rebirth*) para la budista. A lo largo de la presente investigación, hemos utilizado el primero por considerarlo más común y porque esta distinción conceptual no era relevante para nuestros fines.

Rimpoché. En tibetano, *rinpoche*. Literalmente, “elpreciado”. Título honorífico comúnmente empleado para referirse a un lama reencarnado.

Sakya. Escuela de budismo tibetano caracterizada por su erudición. Con el apoyo de los mongoles tuvo el control del Tíbet entre los siglos XIII y XIV.

Samsara. Definida como el ciclo de la existencia condicionada kármicamente, es la doctrina según la cual el cosmos es una sucesión de creación y destrucción, de reencarnaciones. No se concibe un principio, pero puede llegar a terminar.

Sangha. (En español, masc. o fem.) Originalmente, comunidad de virtuosos seguidores del Buda, la cual se consolida después como comunidad monástica. En los centros de dharma occidentales, se refiere a la comunidad que asiste y practica con cierta regularidad.

Stupa. En tibetano, *chorten*. Especie de mausoleo. Principal monumento arquitectónico de la tradición budista. Creado originalmente como relicario para albergar los restos del Buda, con el paso del tiempo se convirtió en uno de los principales símbolos de la presencia budista en Asia y, consecuentemente, en Occidente. Suele contener reliquias de los maestros particulares de la escuela o tradición que la erige.

Sutra. (Masc.) Nombre que se da a los textos que contienen las enseñanzas del Buda. Los primeros se escribieron en lengua pali y constituyen la base de la escuela Theravada. Posteriormente se realizaron otros en sánscrito, a partir de los cuales se desarrolla la escuela Mahayana. En la perspectiva de la vía Dzogchen, *sutra* también se refiere al nivel inicial de práctica, cuyo principio es la renuncia al mundo.

Tantra (Tantrayana). En sánscrito, “hilo” o “continuidad”, “eterno río de continuidad”. Vehículo o vía posterior al *sutra* dentro del budismo Mahayana, capaz de conducir al logro de la plena iluminación en una vida, por lo que se llama también el vehículo del relámpago (*vajrayana*) o *mantrayana*. Sus rasgos sobresalientes son el empleo de mantras, visualizaciones complejas de figuras búdicas y, en algunos casos, prácticas sexuales. También se llaman *tantras* los textos que contienen estas enseñanzas (Ver **Dzogchen**).

Tulku. Persona en quien ha reencarnado un maestro importante. Se procura educarlos de la mejor manera posible, pues están destinados a convertirse a su vez en maestros de cierta jerarquía. Espiritualmente, el *tulku* es un ser que no tiene “individualidad” o “ego” en el sentido ordinario, por lo tanto decide trabajar en la tierra para el beneficio de todos los seres. Así, renace varias veces durante un periodo dado, en una serie de individualidades humanas. (Ver **Rimpoché**)

Vajrayana. Literalmente, vehículo del relámpago. Sinónimo de *tantrayana*. Combinación de tradiciones hinduistas, *tantra* tibetano y religiosidad *bön*. Nombre con el que se designa al budismo tibetano, particularmente en las escuelas Nyingma y Kagyu.

ANEXO 2: ILUSTRACIONES

Imágenes del Bodhisattva de la compasión como ejemplo de la diversidad regional del budismo. A la izquierda (1), aparece la variante tibetana (Chenrezig), de colores brillantes y combinación de materiales (seda, piedras preciosas, etc.), en concordancia con el budismo exuberante del Tíbet. A la derecha (2), tenemos la variante japonesa (Kannon Bodhisattva) hecha de madera y hoja de oro, con un estilo sobrio.



1. Tíbet. Chenrezig en Fred Ward, "In Long-Forbidden Tibet", *National Geographic*, Vol. 157, Núm.. 2, febrero, 1980.



2. Japón. Kannon en el folleto oficial del templo Sanjuu Sangendo, Tesoro Nacional de Japón (s.p.i.).



3. Deidad con consorte. Vajrasattva (Tíbet, 1800-1899). Linaje Nyingma.



4. Deidad airada. Mahakala-Shudbhuja (seis manos). (Este del Tíbet, 1800-1899) Linaje Shangpa Kagyu.

5. Mandala



Avalokiteshvara de cuatro manos (Tíbet, 1700-1799). Linaje Nyingma.

Las imágenes 3, 4 y 5 se tomaron de:
[\[www.himalayanart.org/image.cfm/838.html\]](http://www.himalayanart.org/image.cfm/838.html),
[\[www.himalayanart.org/image.cfm/794.html\]](http://www.himalayanart.org/image.cfm/794.html) y
[\[www.himalayanart.org/image.cfm?icode=279\]](http://www.himalayanart.org/image.cfm?icode=279)
 (febrero, 2007), respectivamente.

Técnica: pigmento mineral sobre algodón.
 Pertenecen a la colección del Rubim Museum of Art.

ANEXO 3: CUESTIONARIO

Tibetan Buddhism in the United States

1. Could you please tell me a little bit about yourself? For instance, your age, what you do for a living, what you studied, whether or not you're married, what religious tradition you were raised in, etc.
[¿Podría contarnos un poco acerca de usted? Por ejemplo, su edad, a qué se dedica, sus estudios, su estado civil, la tradición religiosa en que se crió, etc.]
2. What was your first contact with Tibetan Buddhism? How did you come to the Drepung Loseling Institute?
[¿Cómo fue su primer contacto con el budismo tibetano? ¿Cómo llegó al Instituto Drepung Loseling?]
3. What activities do you currently attend at the Loseling? Meditation courses, teachings, retreats, etc.?
[¿En qué actividades del Instituto Loseling participa? Clases de meditación, enseñanzas, retiros, etc.]
4. If you are a practicing Buddhist, how long have you been so?
[Si usted es practicante budista, ¿cuánto tiempo tiene?]
5. If you have been practicing for a while are there any misconceptions about Tibetan Buddhism that have been cleared up with your practice?
[Si ha practicado durante algún tiempo, ¿hay algunas concepciones erróneas sobre el budismo tibetano que se hayan aclarado con su práctica?]
6. What particularly remarkable experience stands out in your mind in relation to your practice of Tibetan Buddhism? For example, meeting a teacher, coming to some particular understanding, working with others, etc.
[¿Ha tenido alguna experiencia particularmente notable en relación con su práctica de budismo tibetano? Por ejemplo, conocer a algún maestro especial, lograr una comprensión específica, trabajar con otros, etc.]
7. In addition to attending the Institute, what role does reading and home-study play in your life?
[Aparte de su asistencia al Instituto, ¿qué papel tiene la lectura y el estudio personal en su vida?]

8. If you read on Buddhism, what three books have had the most impact on you?
[Si usted acostumbra leer sobre budismo, ¿podría mencionar los tres libros que más lo hayan impactado?]
9. What dharma activities do you engage in outside of the Loseling, and how much time do you devote to them on a weekly basis? For example, personal meditation, study, volunteer work, etc.
[¿En qué otras actividades de Dharma participa usted aparte de Loseling y cuánto tiempo les dedica a la semana? Por ejemplo, meditación personal, estudio, trabajo voluntario, etc.]
10. Do you have a personal altar in your home? If so, could you please describe it for me?
[¿Tiene usted un altar personal en casa? Si es así, ¿podría describírmelo por favor?]
11. Generally speaking, how important to you are the ritual aspects of Tibetan Buddhism?
[En términos generales, ¿qué tan importantes son para usted los aspectos rituales del budismo tibetano?]
12. How do you see Tibetan Buddhism in your life -- as a religious, spiritual, or philosophical practice, etc.?
[¿Cómo considera usted el budismo tibetano en su vida: como práctica religiosa, espiritual, filosófica, etc.?]
13. Are there any cultural aspects of Tibetan Buddhism that you find difficult to understand or deal with?
[¿Hay algún aspecto cultural del budismo tibetano que usted considere difícil de entender o aceptar?]
14. Do you participate in any other religious, spiritual, or secular organizations? If so, which ones? Would you consider that your involvement in Tibetan Buddhism has influenced these activities in any way?
[¿Participa usted en alguna otra organización religiosa, espiritual o secular? Si es así, ¿cuál es? ¿Considera usted que su relación con el budismo tibetano ha influido ese tipo de actividad de alguna manera?]
15. And finally, what impact do you feel the practice of Tibetan Buddhism has had on your life overall?
[Finalmente, ¿cuál considera usted que es el impacto del budismo tibetano en su vida en general?]

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍA DIRECTA

► Sociología

GELLES, Richard y Ann Levine, *Sociology: An Introduction*, Boston: McGraw-Hill, 1999.

HECKMAN, Susan J., *Max Weber, el tipo ideal y la teoría social contemporánea*, México: McGraw-Hill, 1999

PÁEZ DÍAZ DE LEÓN, Laura (ed.), *La teoría sociológica de Max Weber: Ensayos y textos*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 2001.

ROBERTSON, Roland (comp.), *Sociología de la religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980. "El Trimestre Económico", lecturas, No. 33. Trad. Eduardo L. Suárez y Marcela Pineda. (©1969)

TURNER, Bryan S., *La religión y la teoría social: Una perspectiva materialista*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988. (©1983) Trad. Juan José Utrilla.

WEBER, Max, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

_____, *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

_____, *Ensayos sobre sociología de la religión*, [Trad Julio Carabaña y Jorge Vigil.] Madrid: Taurus, 1987. Col. "Ensayistas". 3 vols.

_____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 7ª ed., México: Coyoacán, 2002.

_____, *Sociología de la religión*, México: Colofón, 1991.

WILSON, Bryan, *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1971. Trad. Carlos Pascual.

► Cultura estadounidense

BELLAH, Robert *et al.*, *Habits of the Heart*, New York: Harper & Row, 1985.

_____ *et al.*, "Individualism and Commitment in American Life", en: Steven Seidman y Jeffrey C. Alexander. *The New Social Theory Reader*. New York: Routledge, 2001.

BERMAN, Morris, *El crepúsculo de la cultura americana*, Barcelona: Octaedro, 2000.

BLOOM, Alan. *El cierre de la mente moderna*. Barcelona: Plaza & Janés, 1987.

CRUNDEN, Robert M., *Introducción a la historia de la cultura norteamericana*, Bogotá: El Áncora Editores, 1994.

EMERSON, Ralph Waldo. "El intelectual norteamericano" (1837), en: Ana Rosa Suárez Argüello. *E.U.A.: Documentos de su historia socioeconómica II*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1988.

FRANCO HIJUELOS, Claudia *et al.* (comp.), *¿Qué son los Estados Unidos?*, México: McGraw-Hill, 1996.

GITLIN, Todd, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, New York: Bantam, 1987.

HALL, John A. y Charles Lindholm, *Is America breaking apart?* Princeton: Princeton University Press, 1999.

HEWITT, John P., *Dilemmas of the American Self*. Philadelphia: Temple University Press, 1989.

HIBBING, John R, y Elizabeth Theiss-Morse (eds.), *What is it About Government that Americans Dislike?*, New York: Cambridge University Press, 2001.

LIM, Phyllis L. y William Smalzer, *Noteworthy: Listening and Note Taking Skills*, 2ª ed. Pacific Grove, California: Heinle & Heinle, 1995.

LIPSET, Seymour Martin, *El excepcionalismo norteamericano: Una espada de dos filos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000 (©1996).

LUEDTKE, Luther S. (ed.), *Making America: The Society & Culture of the United States*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1992.

MCNALLY, Dennis, *Jack Kerouac: América y la generación beat, una biografía*, [Trad. Jorge Piatigorsky] Barcelona: Paidós Ibérica, 1979.

PUTNAM, Robert D., *El declive del capital social*, Barcelona: Galaxia de Gutemberg, 2003.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, Madrid: SARPE, 1984, 2 vols.

VERDÚ, Vicente, *El planeta americano*, Barcelona: Anagrama, 1996.

► Relaciones entre la religión y la vida institucional estadounidense

ALLEY, Robert S., *Without a Prayer: Religious Expression in Public Schools*, Amherst, NY: Prometheus Books, 1996.

CARSON, Clayborne y Kris Shepard (eds.), *A Call to Conscience: The Landmark Speeches of Dr. Martin Luther King Jr.*, New York: IPM-Warner Books, 2001.

CARTER, Jimmy, *Our Endangered Values: America's Moral Crisis*, New York: Simon & Schuster, 2005.

HAMMOND, Phillip E., *With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.

LUTZ, Donald S., *The Origins of American Constitutionalism*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1988.

RASKIN, Jamin B., *We the Students: Supreme Court Decisions for and about Students*, Washington, D.C.: CQ Press, 2003.

SACKS, Jonathan, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, 2a ed. New York: Continuum, 2003.

SAVAGE, David G., *The Supreme Court and Individual Rights*, Washington, D.C.: CQ Press, 2004.

TRACY, Sarah W. y Caroline Jean Acker (eds.), *Altering American Consciousness: The History of Alcohol and Drug Use in the United States, 1800-2000*, Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2004.

► Diversidad religiosa en Estados Unidos

KOSMIN, Barry A. y Seymour P. Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York: Harmony Books, 1993.

- LENSKI, Gerhard, *El factor religioso*, Barcelona: Editorial Labor, 1967.
- LEWIS, James R., *Cults in America: A Reference Handbook*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 1998.
- ROSTEN, Leo (ed.), *Religions of America: Ferment and Faith in an Age of Crisis: A new Guide and Almanac*, New York: Touchstone, 1975. (©1955, con el título *A Guide to Religions in America*)
- SMITH, Christian y Melinda Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, New York: Oxford University Press, 2005.
- YOUNG, Arthur P. y E. Jens Holley (comps.), *Religion and the American Experience, The Twentieth Century: A Bibliography of Doctoral Dissertations*, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1994.
- ZARETSKY, Irving I. y Mark P. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974.

► **La espiritualidad como tipo religioso en Estados Unidos**

- BERMAN, Morris, *Wandering God: A Study in Nomadic Spirituality*, Albany, New York: State University of New York Press, 2000.
- FUKUYAMA, Mary A. y Todd D. Sevig, *Integrating Spirituality into Multicultural Counseling*, Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1999.
- FULLER, Robert C., *Spiritual But Not Religious: Understanding Unchurched America*, New York: Oxford University Press, 2001.
- HAHN, Kristin, *In Search of Grace*, New York: Quill-Harper Collins, 2003.
- HINES, Denise A. y Kathleen Malley-Morrison, *Family Violence in the United States: Defining, Understanding and Combating Abuse*, Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2005.
- JAMES, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, 2ª ed., Barcelona: Ediciones Península, 1996.
- MATHEWS, Gordon, *Global Culture/Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket*, London: Routledge, 2000.

ROOF, Wade Clark, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.

WUTHNOW, Robert, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley and L. A., California: University of California Press, 1998.

► **Budismo en general**

GARD, Richard A., *Buddhism*, London: Prentice-Hall International, 1961. Serie: "Great Religions of Modern Man".

HARVEY, Peter, *El budismo*, Madrid: Oxford University Press (sucursal en España), 1998. (©1990) Ed. y rev. en español: Francisco Diez de Velasco. Trad. Silvia Noble. Serie: "Religiones y mitos."

IKEDA, Daisaku, *El Buda viviente: Una biografía interpretativa*, Buenos Aires: Gedisa-emecé, 1982. Trad. Alberto Luis Bixio.

_____, *El misterio de la vida a la luz del Budismo*, Madrid: Heptada Ediciones, 1990.

POND, David, *Western Seeker, Eastern Path: Exploring Buddhism, Hinduism, Taoism & Tantra*, St. Paul, Minnesota: Llewellyn Publications, 2003.

SHANTIDEVA, *Destellos de sabiduría: El Bodhisatvacaryavatara de Shantideva (685-763)*, Ciutadella de Menorca: Amara, 1995. Introducción y traducción de Isidro Gordi.

SHEARER, Alistair, *Buda: Un corazón inteligente*, Madrid: Debate, 1993. Col. "Mitos, dioses, misterios", Trad. Pablo Badías Mas.

WATTS, Alan, *Buddhism: The Religion of No-Religion: The Edited Transcripts*, Boston: Tuttle Publishing, 1999.

► **Budismo tibetano**

DALAI LAMA (Tenzin Gyatso), *Ethics for the New Millennium*, New York, NY: Riverhead Books, 1999.

_____, *How to Practice: The Way to a Meaningful Life*, New York, NY: Atria Books, 2002. Trad. Jeffrey Hopkins.

_____, *Memorias del Dalai Lama del Tíbet: Libertad en el exilio*, México: Edivisión Compañía Editorial, 1998.

_____, *El mundo del budismo tibetano: Visión general de su filosofía y su práctica*, 2ª ed. Palma de Mallorca: Sophia Perennis, 1998. Trad., ed. y notas: Geshe Thupten Jinpa; trad. al español: Esteve Serra.

_____, *Visión de una nueva conciencia*, Ciutadella, Menorca: Amara, 1996. Trad. al inglés: Donald S. Lopez, Jr. y Jeffrey Hopkins. Trad. al español: Isidro Gordi y Marta Mall.

GYATSO, Losang Kālsang (7º Dalai Lama), *Nyung Nä: The Means of Achievement of the Eleven-faced Great Compassionate One, Avalokiteshvara of the (Bikshuni) Lakshmi Tradition, with the Fasting Ceremony and Requests to the Lineage Gurus*, [comp. y trad. Lama Thubten Zopa Rinpoche y George Churinoff; ed. Sarah Thresher y Constance Miller] Boston: Wisdom Publications, 1995.

MULLIN, Glenn H., *The Practice of Kalachakra*, Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1991.

SOGYAL RIMPOCHÉ, *El futuro del budismo*, Barcelona: Ediciones Urano, 2004. Trad. Jordi Mustieles.

TARTHANG TULKU, *Enseñanzas del corazón*, Vitoria-Gasteiz (España): La llave D.H., 2002. Trad. Fernando Mora Zahonero.

_____, *Gesture of Balance: A Guide to Awareness, Self-healing and Meditation*, Emeryville (Ca.): Dharma Press, 1977. "Nyingma Psychology Series".

TRUNGPA, Chögyam, *Más allá del materialismo espiritual*, Buenos Aires: Troquel, 1998. Trad. Luis O. Gómez Rodríguez.

_____, *The Myth of Freedom and the Way of Meditation*, Boston: Shambala Publications, 2002.

WANGYAL RINPOCHE, Tenzin, *The Tibetan Yogas of Dream and Sleep*, Ithaca: Snow Lion Publications, 1998. Editado por Mark Dahlby.

_____, *Wonders of the Natural Mind: The Essence of Dzogchen Teachings in the Native Bon Tradition of Tibet*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2000. Presentación de S.S. el Dalai Lama.

YESHE, Thubten (Lama), *Tara: La energía femenina que libera*, Alicante: Ediciones Dharma-Novelda, 1997.

► **Budismo en Estados Unidos y Occidente**

ARONSON, Harvey B., *Buddhist Practice on Western Ground*, Boston: Shambhala, 2004.

BACHELOR, Stephen, *Buddhism without Beliefs: A contemporary Guide to Awakening*, New York: Riverhead Books, 1997.

DAS, Surya (lama), *Awakening the Buddha within: Eight Steps to Enlightenment: Tibetan Wisdom for the Western World*, New York: Broadway Books, 1997.

FIELDS, Rick, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, 3a. ed. Boston-London: Shambhala, 1992.

LÓPEZ Jr., Donald S., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.

MACKENZIE, Vicki, *Una cueva en la nieve: la lucha por abrir las puertas del budismo a las mujeres*, Barcelona: RBA Libros, 2000.

PAINE, Jeffery, *Re-enchantment: Tibetan Buddhism Comes to the West*, New York: W.W. Norton & Company, 2004.

SEAGER, Richard Hughes, *Buddhism in America*, New York, NY: Columbia University Press, 1999.

TARTHANG TULKU (supervisión), *Ways of Work, Dynamic Action: Nyingma in the West*, California: Dharma Press, 1987.

VERNI, Piero, *Dalai Lama: La visión interior. Budismo tibetano para Occidente*, Barcelona, Océano, 2000.

WILLIAMS, D. y C. Queen (eds.), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Padstow, Cornwall: Curzon Press, 1999.

2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

ALVES, Rubem, *Protestantism and Repression: A Brazilian Case Study*, Maryknoll, New York: Orbis, 1985.

BATAILLE, Georges, *La parte maldita (precedida de La noción de gasto)*, Barcelona: Icaria, 1987.

ELIADE, Mircea y Joseph M. Kitagawa (comps.), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona: Paidós, 1986.

FRAZER, James G., *La rama dorada*, 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1944. (© renovado en 1986).

MERTON, Thomas, *Thoughts in Solitude*, Boston: Shambala, 1993. "Shambala Pocket Classics".

MIRET MAGDALENA, Enrique, *Occidente mira a Oriente*, Barcelona: Plaza & Janés Editores, 1999.

NUKARIYA, Kaiten, *La religión de los samurai*, Barcelona: Kairós, 2005.

PRICE-WILLIAMS, Douglas, *Por los senderos de la psicología intercultural*, México: FCE, 1980.

RÍO, Eduardo del (Rius), *El supermercado de las sectas*, México: Grijalbo, 1999.

ROWLAND, Christopher, *Radical Christianity*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988.

VALENTÍ CAMP, Santiago y Enrique Massaguer, *Las sectas y las sociedades secretas a través de la historia*, Edición facsimilar de 1912. México: Editorial del Valle de México, 1975. 2 vols.

WELLEK, R. y A. Warren, *Teoría literaria*, 4ª ed., Madrid: Gredos, 1966.

WHITMAN, Walt, *Hojas de hierba*, Barcelona: Lumen, 1999. Selección, traducción y prólogo de Jorge Luis Borges.

YERGIN, Daniel y Josep Stanislaw, *The Commanding Heights: The Battle Between Government and the Market place that is Remaking the Modern World*, New York: Simon & Schuster, 1998.

3. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

CALLE, Ramiro A., *Diccionario de orientalismo y budismo*, Barcelona: Tikal Ediciones, sin año.

FRANCK, Bernard, *Diccionario de la Nueva Era*, Navarra: Verbo Divino, 1994.

GOUDIE, Andrew S. y David J. Cuff (eds.), *Dictionary of Global Culture*, New York, NY: Oxford University Press, 2002.

HART James D., *The Oxford Companion to American Literature*, 4ª ed. New York: Oxford University Press, 1965.

LEHMAN, Jeffrey y Robert von Dassanowsky (eds.), *Gale Encyclopedia of Multicultural America*, 2ª ed. Farmington Hill, Michigan: Gale Group, 2000.

LIPSET, Seymour Martin (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Washington, D.C.: CQ Press, 1995. 4 vols.

MARSHALL, Gordon (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1994.

SCHULTZ, Jeffrey D., Iain Maclean y John G. West, Jr. (eds.), *Encyclopedia of Religion in American Politics*, Phoenix, Arizona: The Oryx Press, 1999. Serie "The American Political Landscape Series".

4. ENTREVISTAS Y FOLLETOS

Berzin, Alex. Entrevistado por Consuelo Santamaría y Ernesto Guerrero. 23 de abril de 2004. Instituto Loseling de México. TEMA: Contraste entre practicantes mexicanos y estadounidenses.

Gross, Robert, *Henry David Thoreau y la desobediencia civil*, México, UNAM-CISAN, 2005. Folleto. Conferencia inaugural de la Cátedra H. D. Thoreau.

Jamphel Gyatso (Gueshe). Lama tibetano residente en el Instituto Loseling de México. Entrevistado por Consuelo Santamaría. 11 de agosto de 2005. TEMA: Formación monástica, impresiones sobre los practicantes mexicanos, aspectos filosóficos y rituales del budismo tibetano.

Khenrab Tenzin (Gueshe). Lama tibetano residente en el Instituto Loseling de México. Entrevistado por Consuelo Santamaría. 28 de mayo de 2004. TEMA: Formación, experiencia en México y mensaje para la comunidad mexicana.

Lobsang Tenzin (Gueshe). Lama tibetano y director espiritual del Instituto Loseling de Atlanta. 14 de febrero del 2004. TEMA: Orígenes del proyecto en Atlanta y México, contraste entre la cultura tibetana y la estadounidense, contraste con México.

Lobsang Dawa (Luis Cisneros). Mexicano ordenado monje en el Monasterio de Drepung Loseling (India) en 2002. Entrevistado por Consuelo Santamaría en mayo de 2005. TEMA: Orígenes de su vocación, reacción de su familia, sentido de renuncia, vida en el monasterio, futuro del budismo en México.

Ngawang Khenrab "Tenzin". Traductor inglés-tibetano del Instituto Loseling de México. 28 de mayo de 2004. Prácticamente completó de manera notable el programa monástico en el Monasterio de Drepung Loseling, pero un poco antes de concluir decidió dejar los votos. TEMA: Formación, preparación como traductor para Occidente, experiencia en México y mensaje para la comunidad mexicana.

The Department of Information & International Relations. *His Holiness the 14th Dalai Lama of Tibet*, The Committee for the 60th Enthronement Anniversary Celebration and the 50th Anniversary of His Holiness the 14th Dalai Lama Assuming State Responsibility, diciembre 2000. Folleto.

The Mystical Arts of Tibet, A Richard Gere & Drepung Loseling Production, Performed by Tibetan Lamas from Drepung Loseling Monastery. Sin pie de imprenta. Director: Dr. Lobsang Tenzin. Folleto y CD-ROM de difusión. Atlanta, Georgia. Se distribuyó en México en 2004, durante la visita del Dalai Lama a nuestro país.

The Sadhana According to Gelongma Palmo of the Great Compassionate One in Eleven-Headed Form, Including the Ritual Fast and Vow of Silence. Atlanta, Drepung Loseling Institute. Texto de práctica.

Sanjuu Sangendoo (Salón de las treinta y tres entradas). Folleto oficial del templo de ese nombre, en Kyoto, Japón. Tesoro Nacional de Japón (s.p.i.).

Wangyal Rimpoché, Tenzin, *Nyam Gyud Ngöndro*, México: Ligmincha Institute y Garuda, Asociación Cultural Tibetana, 2001. Texto de práctica.

5. FUENTES DE INTERNET

BECKMAN, Joanne, de Duke University, *Religion in Post-World War II America*, [<http://www.nhc.rtp.nc.us:8080/tserve/twenty/tkeyinfo/trelww2.htm>] (mayo 11, 2006).

BERZIN, Alex. *The Berzin Archives*, [www.berzinarchives.com] sitio creado en 2000 por Alex Berzin, doctorado en estudios orientales por la Universidad de Harvard, quien trabajó como traductor de Serkon Rinpoche, maestro del Dalai Lama. Su sitio aspira a contener los conceptos esenciales del budismo tibetano, así como un estudio extenso de la relación y la transmisión al Occidente. Visita México desde hace 10 años y ha desarrollado adaptaciones exitosas de enseñanzas budistas para todo tipo de público.

DALAI LAMA, *Discurso de Aceptación del Premio Nobel*, Aula Universitaria, Oslo, 10 de diciembre de 1989. En: [www.tibet.com] (junio 14, 2004).

DREPUNG LOSELING INSTITUTE, sitio oficial, [www.loseling.org] (junio 1, 2006).

ELWELL, Frank W., *The Sociology of Max Weber* [<http://www.faculty.rsu.edu/~felwell/Theorists/Weber/Whome.htm#printable>] (junio 3, 2005). Incluye conceptos tomados de un texto del autor:
- Elwell, Frank W. *Industrializing America: Understanding Contemporary Society through Classical Sociological Analysis*. West Port, Connecticut: Praeger, 1999.

Himalayan Art [www.himalayanart.org] (febrero, 2007). Sitio sobre arte tibetano.

INSTITUTO LOSELING DE MÉXICO, A.C., sitio oficial, [www.loselingmexico.org] (junio 1, 2006).

KNAUS, John Kenneth, "An Uncertain Ally: The US Government and Tibet", en *Harvard Asia Quarterly* [[http://www.asiaquarterly.com/content/view/The US Government and Tibet.htm](http://www.asiaquarterly.com/content/view/The_US_Government_and_Tibet.htm)] (marzo 22, 2005).

MAYER, Egon, Barry A. Kosmin y Ariela Keysar, *American Religious Identification Survey (ARIS)*:
[www.census.gov/prod/2004pubs/03statab/pop.pdf] (noviembre 11, 2004)
Para el resumen que aparece en la página del censo estadounidense con respecto a la religión.

[http://www.gc.cuny.edu/studies/key_findings.htm] Sitio oficial de la ARIS en internet. Sección: "Principales resultados". Investigación sobre la identificación religiosa entre adultos de Estados Unidos. Su metodología

sigue la de la *National Survey of Religious Identification* (NSRI), en la que se basa el libro de Kosmin y Lachman, *One Nation Under God: Religion in Contemporary American Society*, New York: Harmony Books, 1993.

Se utilizó la técnica de RDD (*Random digit-dialed/* marcación digital aleatoria) para una encuesta a 50,281 hogares en los estados continentales (48 en total) y el trabajo estadístico se realizó en: Graduate Center of the City University of New York (consulta: diciembre 13, 2004).

La pregunta principal fue “What is your religion, if any?” (¿Cuál es su religión, si profesa alguna?) y la religión de la pareja. A quienes respondieron “Protestante” o “Cristiano”, se les solicitó especificar la denominación particular.

De este sitio se tomó también información sobre los siguientes libros:

- Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion*, New York: Macmillan, 1967.
- Roof, Wade Clark, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco: Harper, 1993.

THE PEACE ALLIANCE, *Campaign for a Department of Peace*, [<http://www.thepeacealliance.org/content/view/20/68/>] (agosto 12, 2006). Documento sobre el proyecto del Departamento de Paz en Estados Unidos.

PEIRCE, Charles S., “How to Make Our Ideas Clear” (1878), [www.peirce.org/writings/p119.html] (agosto 1, 2006).

THE PEW RESEARCH CENTER FOR THE PEOPLE AND THE PRESS y THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE, “Americans Struggle with Religion’s Role at Home and Abroad” [www.adherents.com] (junio 4, 2005).

RELIGIOUS FREEDOM ACTION COALITION, [www.pledgeundergod.org] Organización conservadora que defiende el texto actual del Juramento de lealtad (*Pledge of Allegiance*) con la frase “one nation under God” (julio 31, 2006).

S. a. *Restore the pledge*, [<http://restorethepledge.org/>] Sitio de apoyo para volver al texto original de Bellamy del Juramento de lealtad (*Pledge of Allegiance*), es decir, eliminar la frase “under God” (julio 31, 2006).

TOLSON, Jay, “Religion in America: Churchless Seekers”, [www.usnews.com/usnews/news/articles/051018/religion.htm] (mayo 11, 2006).

WEBER, Max, *Sociology of Religion*, créditos, [www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/ref/weber_credits.html] y texto [www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/ref/index.htm] (marzo 10, 2006). En este sitio se puede consultar el texto de Weber en inglés con el apoyo de un índice por conceptos.

2004 *State Republican Party Platform* [www.texasgop.org/library/RPTPlatform2004.pdf] Programa político 2004 del Partido Republicano de Texas.

6. HEMEROGRAFÍA

BARONE, Michael. "Faith in Our Future?", en *U.S. News & Report*. Washington, 2 de mayo de 2005. Vol. 138, No. 16, p. 40. Proquest (artículos en publicaciones periódicas): 826649851.

LEITHART, Peter J. "When East is West", en *First Things*, New York, mayo de 2005, No. 153, pp. 11-12. Proquest (artículos en publicaciones periódicas): 830125951.

RÍOS, Patricia de los. "Política y religión en Estados Unidos: Notas sobre una relación compleja", en *Cuadernos semestrales: Estados Unidos, perspectiva latinoamericana*, No. 22, 2do. semestre 1987, pp. 105-117.

S.A. Editorial: "Doing Religion An Injustice", en *Bussiness Week*. New York, 2 de mayo de 2005, No. 3931, p. 104. © 2005 The McGraw-Hill Companies, Inc. Proquest (artículos en publicaciones periódicas): 828826661.

S. A. "Landmark Year for Emory-Tibet Partnership", en *The Radiant Mind*, gaceta del Instituto Drepung Loseling, Centro para estudios, práctica y cultura sobre budismo tibetano, otoño 2005, pp. 9-10.

WARD, Fred. "In Long-Forbidden Tibet", *National Geographic*, Vol. 157, No. 2, febrero, 1980.

7. FILMOGRAFÍA

► Videos

FUNDACIÓN PARA LA PRESERVACIÓN DE LA TRADICIÓN MAHAYANA (FPMT), *Discovering Buddhism*, Dharma Vision, 2003. Serie de 13 videos.

DAVIS, David y Stephen Talbot, *The Sixties: The Years That Shaped a Generation* [DVD], Oregon, Oregon Public Broadcasting, PBS Home Video, 2005.

► Películas

Bulletproof Monk / El Guardián (E.E. U.U.) Dir. Paul Hunter. Lakeshore Entertainment, Mosaic Media Group, Metro-Goldwyn Mayer Pictures, 2003. 103 min. Reparto: Chow Yun-Fat, Seann William Scott.

- Himalaya (L'enfance d'un chef)/ Himalaya* (Francia-Gran Bretaña-Suiza-Nepal) Dir. Eric Valli. Antilope Films, Bac Films, *et al*, 1999. 108 min. Reparto: Thilen Lhondup, Gurgon Kyap.
- Kundun* (E.E. U.U.) Dir. Martin Scorsese. De Fina-Cappa, Dune Films, Refuge Productions Inc., Touchstone Pictures, 1997. 134 min. Reparto: Tenzin Thubthob Tsarong.
- Little Buddha / El pequeño Buda* (E.E. U.U.) Dir. Bernardo Bertolucci. CiBy 2000, Recorded Pictures Co., Serprocor Astalt, Miramax, 1993. 123 min. Reparto: Keanu Reeves, Bridget Fonda.
- Samsara / El Discípulo* (Italia-Francia-India-Alemania) Dir. Pan Nalin. Fandango, Monsoon Films Private-Limited, 2001. 138 min. Reparto: Shawn Ku, Christy Chung.
- Seven Years in Tibet / Siete años en el Tibet* (E.E. U.U.) Dir. Jean-Jacques Annaud. Applecross, Mandalay Entertainment, Reperage & Vanguard Films, TriStar Pictures, 1997. 139 min. Reparto: Brad Pitt, Jamyang Jamthso Wangchuk, Jetsun Pema.
- The Cup / Phörpa / La copa* (E.E. U.U.-Bután-Australia) Dir. Khyentse Norbu. Coffee Stain Productions, Palm Pictures, 1999. 93 min. Reparto: Orgyen Tobgyal, Neten Chokling.
- Travellers and Magicians / Magos y viajeros* (E.E. U.U.) Dir. Khyentse Norbu. Prayer Flag Pictures, 2003. 108 min. Reparto: Tsewang Dandup, Sunam Lhamo.
- What the Bleep Do We Know? / ¿Y tú qué Ω@#% sabes?* (E.E. U.U.-Canadá) Dir. William Arntz, Betsy Chasse y Mark Vicente. Lord of the Wind Film, 2004. 109 min. Incluye entrevistas con los físicos William Tiller (Stanford), Amit Goswami, John Hagelin (Harvard) y Fred Alan Wolf.